

Çankırı Karatekin  
Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi

دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية  
Darulhadis Journal of Islamic Studies

Sayı: 6 / Issue: 6

Haziran 2024 / June 2024

Telefon: 03762189500

e-posta: darulhadis.isl.ar.dergisi@gmail.com

Yeni Mah. Taş Mescit Cad. Meslek Yüksekokulu Yanı Merkez /ÇANKIRI



# Çankırı Karatekin Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi

دار الحديث مجلة البحوث الإسلامية  
Darulhadis Journal of Islamic Studies

E-ISSN: 2792-0755

Sayı/Issue: 6

Haziran 2024 / June 2024

## KAPSAM

SCOPE

İslam Araştırmaları, Dinî Araştırmalar  
Islamic Studies, Religious Studies

## PERİYOT

PERIOD

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

## YAYIN DİLİ

LANGUAGE OF  
PUBLICATION

Türkçe & İngilizce & Arapça  
Turkish & English & Arabic

## YAYINCI

PUBLISHER

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami  
Araştırmalar ve Uygulama Merkezi,  
Çankırı, 18000, Türkiye.  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic  
Research and Application Center, Çankırı,  
18000, Türkiye.

## İMTİYAZ SAHİBİ

OWNER

Doç. Dr. Fatih GÜZEL  
Çankırı Karatekin Üniversitesi Adına  
On Behalf of Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
fatihguzel@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-4383-772X

## YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

RESPONSIBLE  
MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Yahya ARSLAN  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic  
Sciences, Basic Islamic Sciences  
Çankırı/Türkiye  
yahyaarslan@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-0774-1755

## BAŞ EDİTÖR

CHIEF EDITOR

Doç. Dr. Cemil LİV  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic  
Sciences, Basic Islamic Sciences  
Çankırı/Türkiye  
yzmliv@gmail.com  
https://orcid.org/0000-0003-2937-5917

## EDİTÖR

EDITOR

Doç. Dr. Burhan ÇANKOR  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic  
Sciences, Basic Islamic Sciences  
Çankırı/Türkiye  
burhancankor@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-8285-7969

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi; yılda iki defa yayımlanan, uluslararası alan indekslerinde taranan uluslararası hakemli, ilmi ve akademik bir dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (150 – 200 kelime), anahtar kelimeler (5-7 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Yazarlar, Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisinin tüm giderleri Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar Merkezi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

Darulhadis Journal of Islamic Studies is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Articles contain an English title, abstract (150 – 200 words), keywords (5-7 concepts) and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style

Authors publishing with Darulhadis Journal of Islamic Studies retain the copyright to their work. The legal responsibility of the articles belongs to the authors.

All expenses of Darulhadis Journal of Islamic are covered by the Darulhadis Islamic Studies Center of Çankırı Karatekin University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

ERIH PLUS  
EUROPEAN REFERENCE LIST FOR THE  
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

DOAJ

ULRICH'S  
PERIODICALS DIRECTORY

EBSCO  
Central & Eastern  
European Academic  
Source

EBSCO  
host

Academic  
Premier

Academic Search™ Elite

idealonline ISAM.

Dergimiz yukarıdaki indeksler ve platformlar tarafından taranmaktadır.

## SEKRETERYA

SECRETARIAT

Arş. Gör. Nurdan GENÇ  
Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler  
Fakültesi Temel İslam Bilimleri  
Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic  
Sciences, Basic Islamic Sciences  
nurdangenc@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-1826-8975

## YÖNETİM YERİ VE ADRESİ

EXECUTIVE OFFICE

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darulhadis İslami Araştırmalar ve Uygulama Merkezi,  
Çankırı, 18000, Türkiye.  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Research and Application Center,  
Çankırı, 18000, Türkiye.  
https://darulhadis.karatekin.edu.tr/  
darulhadis@karatekin.edu.tr  
+0 376 218 95 00

# YAYIN KURULU

## EDITORIAL BOARD

<b>Prof. Dr. Hüseyin Odabaş</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye odabashuseyin@karatekin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-1239-4866">https://orcid.org/0000-0002-1239-4866</a>	<b>Prof. Dr. Mustafa Atilla Akdemir</b>	Yalova University Yalova/Türkiye mustafa.akdemir@yalova.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-3749-8194">https://orcid.org/0000-0002-3749-8194</a>
<b>Prof. Dr. Salih Kesgin</b>	On Dokuz Mayıs University Samsun/Türkiye skesgin@omu.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-4326-0449">https://orcid.org/0000-0002-4326-0449</a>	<b>Prof. Dr. Ali Osman Kurt</b>	Ankara Sosyal Bilimler University Ankara/Türkiye aliosman.kurt@asbu.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0003-1459-7832">https://orcid.org/0000-0003-1459-7832</a>
<b>Prof. Dr. Hüseyin Güneş</b>	Şırnak University Şırnak/Türkiye huseyinguenes@sirnak.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0001-8312-4444">https://orcid.org/0000-0001-8312-4444</a>	<b>Prof. Dr. Yaşar Yiğit</b>	Ankara Yıldırım Beyazıt University Ankara/Türkiye yyigit@ybu.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-2152-524X">https://orcid.org/0000-0002-2152-524X</a>
<b>Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu</b>	Ankara University Ankara/Türkiye icapci@divinity.ankara.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0003-4796-5232">https://orcid.org/0000-0003-4796-5232</a>	<b>Prof. Dr. Mehmet Ali YARGI</b>	On Sekiz Mart University, Çanakkale/Türkiye saribiyikm@hotmail.com <a href="https://orcid.org/0000-0003-1899-5950">https://orcid.org/0000-0003-1899-5950</a>
<b>Doç. Dr. Ercan Eser</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye ercaneser@karatekin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0001-9457-4985">https://orcid.org/0000-0001-9457-4985</a>	<b>Doç. Dr. Fatih Güzel</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye fatihguzel1975@gmail.com <a href="https://orcid.org/0000-0002-4383-772X">https://orcid.org/0000-0002-4383-772X</a>
<b>Doç. Dr. Burhan Çonkor</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye burhanconkor@karatekin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-8285-7969">https://orcid.org/0000-0002-8285-7969</a>	<b>Doç. Dr. Cemil Liv</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye cemilliv@karatekin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-0774-1755">https://orcid.org/0000-0002-0774-1755</a>
<b>Doç. Dr. Muhammet Ali Asar</b>	Ankara Hacı Bayram-ı Veli University Ankara/Türkiye muhammetali.asar@gmail.com <a href="https://orcid.org/0000-0002-3672-5885">https://orcid.org/0000-0002-3672-5885</a>	<b>Doç. Dr. Mehmet Ali Aytekin</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye mehmetali@karatekin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-0318-7515">https://orcid.org/0000-0002-0318-7515</a>
<b>Doç. Dr. Hasan Yerkazan</b>	Amasya University Amasya/Türkiye hasan.yerkazan@amasya.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0001-8673-0546">https://orcid.org/0000-0001-8673-0546</a>	<b>Doç. Dr. İbrahim Fidan</b>	Ankara University Ankara/Türkiye ifidan@ankara.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-6256-7286">https://orcid.org/0000-0002-6256-7286</a>
<b>Doç. Dr. Bayram Ayhan</b>	Niğde Ömer Halisdemir University Niğde/Türkiye bayramayhan@ohu.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0003-1851-0204">https://orcid.org/0000-0003-1851-0204</a>	<b>Doç. Dr. M. Zeki Uyanık</b>	Mersin University Mersin/Türkiye mzuayanik@mersin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-8388-853X">https://orcid.org/0000-0002-8388-853X</a>
<b>Doç. Dr. Yaşar Ünal</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye yasarunal@karatekin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0002-9543-7445">https://orcid.org/0000-0002-9543-7445</a>	<b>Doç. Dr. Zeynep Yüksel</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye zeynepyuksel@karatekin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0001-7880-156X">https://orcid.org/0000-0001-7880-156X</a>
<b>Dr. Öğr. Üyesi Suzan Yıldırım</b>	Kırşehir Ahi Evran University Kırşehir/ Türkiye suzan.yildirim@ahievran.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0003-4703-8965">https://orcid.org/0000-0003-4703-8965</a>	<b>Doç. Dr. Abdulhekim Ağırbaş</b>	Çankırı Karatekin University Çankırı/Türkiye aagirbas@karatekin.edu.tr <a href="https://orcid.org/0000-0003-3420-6747">https://orcid.org/0000-0003-3420-6747</a>
<b>Dr. Öğr. Üyesi Asaf Ganbarov</b>	Baku Islamic University Azerbajjan asafganbarov@hotmail.com <a href="https://orcid.org/0000-0002-6082-6029">https://orcid.org/0000-0002-6082-6029</a>		



# DANIŞMA KURULU

## ADVISORY BOARD

**Prof. Dr.  
Ejder Okumuő**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
ejder.okumus@asbu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-1337-3255>

**Prof. Dr.  
Latif Tokat**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
latif.tokat@asbu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-0006-7224>

**Prof. Dr.  
Hüseyin Güneş**

Őirnak University  
Őirnak/Türkiye  
huseyingunes@sirnak.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-8312-4444>

**Doç. Dr.  
Ali Osman Kurt**

Ankara Sosyal Bilimler University  
Ankara/Türkiye  
aliosman.kurt@asbu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-1459-7832>

**Prof. Dr.  
Soner Gündüzöz**

Ankara University  
Ankara/Türkiye  
gunduzoz@ankara.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-8369-3388>

**Prof. Dr.  
Yakup Civelek**

Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Ankara/Türkiye  
ycivelek@ybu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-3448-4723>

**Prof. Dr.  
Necmettin Kızılkaya**

İstanbul University  
İstanbul/Türkiye  
nkizilkaya@istanbul.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-2767-1843>

**Prof. Dr.  
Recep Cici**

İstanbul Sebhattin Zaim University  
İstanbul/Türkiye  
recep.cici@izu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-1802-1462>

**Prof. Dr.  
Abdurrahman Candan**

Ankara Hacı Bayram Veli University  
Ankara/Türkiye  
abdurrahman.candan@hbv.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-4423-9980>

**Prof. Dr.  
Yunus Cengiz**

Mardin Artuklu University  
Mardin/Türkiye  
yunuscengiz@artuklu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-9318-079X>

**Prof. Dr. Mustafa  
Atilla Akdemir**

Yalova University  
Yalova/Türkiye  
mustafa.akdemir@yalova.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-3749-8194>

**Prof. Dr.  
Yusuf Acar**

Selçuk University  
Konya/Türkiye  
yusuf.acar@selcuk.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-7579-5264>

**Doç. Dr.  
Recep Erkocaaslan**

Çankırı Karatekin University  
Çankırı/Türkiye  
receperkocaaslan@karatekin.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-9811-5524>

**Doç. Dr.  
Selim Argun**

Presidency of Religious Affairs  
Ankara/Türkiye  
selimargun@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-1015-0817>

**Doç. Dr.  
Ali Çoban**

Konya Necmettin Erbakan University  
Konya/Türkiye  
acoban@erbakan.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-2165-5017>

**Doç. Dr.  
Duran Ali Yıldırım**

Karamanoğlu Mehmet Bey University  
Karaman/Türkiye  
daliyildirim@kmu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0002-3472-538X>

**Doç. Dr.  
Emel Sünter**

İğdir University  
İğdir/Türkiye  
emel.sunter@igdir.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0003-4503-6413>



## EDİTÖR YARDIMCISI

EDITORIAL ASSISTANT

Arş. Gör.  
Nurdan GENÇ

Hadis  
Hadith  
nurdangenc@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-1826-8975

## ALAN EDİTÖRLERİ

FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi  
Yahya ARSLAN

Tefsir  
Tafsir  
yahyaarslan@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-0774-1755

Dr. Öğr. Üyesi  
Arif GEZER

Hadis  
Hadith  
arifgezer@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-8449-8031

Dr. Öğr. Üyesi  
İbrahim HANEK

Hadis  
Hadith  
ibrahimhanek@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-3994-5437

Dr. Öğr. Üyesi  
Bekir YILDIRIM

Arap Dili ve Belagati  
Arabic Language and Literature  
bekiryildirim@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-7898-794X

Öğr. Gör.  
Sibel DANACI

Tefsir  
Tafsir  
sibeldanaci@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-1839-4015

Arş. Gör.  
Nurdan GENÇ

Hadis  
Hadith  
nurdangenc@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-1826-8975

Öğr. Gör.  
M. Süha  
ÇUBUKCU

İslam Sanatları ve Dini Musikî  
Islamic Arts and Religious Music  
suhacubukcu@gmail.com  
https://orcid.org/0000-0003-0381-3042

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0003-1953-3803

Arş. Gör.  
Yusuf ARIKANER

Kelam ve Mezhepler Tarihi  
History of Kalam and Sects  
yusufarikaner@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0003-4200-6403

Arş. Gör.  
Rümeysa  
ALTINDIŞ

İslam Hukuku  
Islamic Law  
rumeysaaltindis@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-8802-3378

Arş. Gör.  
Murat KAYA

Felsefe ve Din Bilimleri  
Philosophy and Religious Sciences  
muratkaya@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-2230-5193

Arş. Gör.  
Hasan SELEK

İslam Hukuku  
Islamic Law  
hselek@bu.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0003-2843-6714

Arş. Gör.  
Murat ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratararslan@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-7116-094X

Arş. Gör.  
Şeymanur  
ALTINTAŞ

İslam Tarihi  
Islamic History  
seymanuraltintas42@gmail.com  
https://orcid.org/0000-0002-2757-1204

Arş. Gör.  
Mustafa AKDAĞ

Tefsir  
Tafsir  
akdamustafa@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-6687-4219

Arş. Gör.  
Hüseyin ÇELİKKOL

Kur'an+ Kerim ve Kıraat  
Quran and Recitation  
huseyincelikkol@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0009-0001-1354-9578

## ÖN İNCELEME EDİTÖRLERİ

PREVIEW EDITORS

Arş. Gör. Murat  
ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratararslan@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-7116-094X

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0003-1953-3803

## DİL EDİTÖRLERİ

LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi  
Kutaybe FERHAT

Tefsir  
Tafsir  
kutaiba922@gmail.com  
https://orcid.org/0000-0002-0025-4559

Arş. Gör.  
Murat KAYA

Felsefe ve Din Bilimleri  
Philosophy and Religious Sciences  
muratkaya@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-2230-5193

Arş. Gör. Sema  
GÜLDOĞAN

İslam Tarihi  
Islamic History  
semaguldogan@karatekin.edu.tr

Arş. Gör. Yusuf  
ARIKANER

Kelam ve Mezhepler Tarihi  
History of Kalam and Sects  
yusufarikaner@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0003-4200-6403

## İNDEKS EDİTÖRÜ

INDEX EDITOR

## MİZANPAJ/KAPAK TASARIM

LAYOUT AND COVER DESIGN

Arş. Gör. Murat  
ARSLAN

İslam Hukuku  
Islamic Law  
muratararslan@karatekin.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0001-7116-094X

Kadir  
ATEŞ

İslami İlimler Fakültesi  
Faculty of Islamic Sciences  
ateskadir@outlook.com  
https://orcid.org/0000-0002-6945-7039

# HAKEM KURULU

REFEREE BOARD

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemini kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Journal of Darulhadis Islamic Research, has used the system of doublesided blind arbitration that has the duty of at least two arbitrators. The names of the arbitrators have been hidden and not published.*

HAKEM

# İÇİNDEKİLER

## CONTENTS

### EDİTÖRDEN

FROM THE EDITOR

### ARAŞTIRMA MAKALELERİ

RESEARCH ARTICLE

1-17

Araştırmacı Abdüsselam Soylu

**Kur'an Kıssalarının Temel Amaçları**

The Main Purposes of Qur'an Stories

18-36

Araştırmacı Mustafa MADEN

**Kur'an'da Geçen er-Rahmân İsmine Yönelik İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar**

Allegations against the Name of al-Rahmân in the Qur'an and Answers to These Allegations

35-55

Doçent Doktor Tahsin KAZAN

**Âşûrâ Günü'nde Aileye İkrâmda Bulunmaya Teşvik Eden Tevsi'a Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tahlili**

Analysis of the Hadith of Tawsi'a (Expansion) Which Encourages Giving Treats to the Family on the Day of Ashura in Terms of Sanad (the Chain of Narration) and Matn (Text)

56-72

Araştırma Görevlisi Doktor Nisa Derya DEMİR

**Medenî Sûrelere Özgü Bazı Kavramlar (el-Yevmu'l-âhir, Karz-ı Hasen, Hudûdullah, Câhiliyye, Günâh, Cibet)\***

Analyzing Conceptual Structure In The Medinan Surahs (Shown on the Example of al-Yaum'u'l-ahir, Qard al-Hasan, Hududullah, Jahiliyya, Sin, Jibt)

73-82

Doktor Adis DUDERİJA - Araştırma Görevlisi Musa EŞİT

**İlerlemeci İslam Düşüncesinde Sünnet Kavramı**

The Concept of Sunna in Progressive Muslim Thought

83-98

Araştırmacı Habib Kalaç

**Fahreddin er-Râzî'nin İbn Mes'ûd Kırâatine Yaklaşımı**

Fakhr-al-Din al-Râzî's Approach to the Qıra'at of Ibn Mas'ûd

99-116

Araştırmacı Musa ATCI

**Kur'an-ı Kerîm 'de Belâgat ve Bilimsel İ'câz**

The Scientific and Rhetorical Miracles in the Holy Quran

117-137

Araştırmacı Doktor Hediye GÜLTEKİN

**Peygamberimizin Yeme İçme Davranışlarında Bereketle İlgili Uygulamalarının Aşırı Yemeyi Önleyici Bir Tedbir Olarak Algılanabilirliği**

The Perceptibility of the Prophet's Practices Related to Abundance in Eating and Drinking Behavior as a Measure to Prevent Overeating

138-158

Doktor Ebubekir MATPAN - Doktor Lıkman Youssef

**İslâmî Kaynaklarda Mûsâ Aleyhisselâm'ın Dil Tutukluğu Kıssasında İsrâiliyatın Etkisi**

Examination of "The Impact of Isra'iliyat on the Narrative of the Speech Impediment of Prophet Moses in Islamic Sources"

### KİTAP İNCELEMESİ

BOOK REVIEW

159-165

Öğretim Görevlisi Abdullah AYDIN

**Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi (Ebû Süfyân Herakliyus Görüşmesi Rivayeti Örneğinde)\***

Background Information in Understanding Hadiths (In the Example of the Narration of the Meeting of Abu Sufyan with Heraclius)<sup>1</sup>

166-174

Araştırma Görevlisi Hüseyin Çelikkol

**Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü**

Qur'an-Universe-Human The Methodology of Understanding and Interpreting the Three Books



## Değerli okurlarımız;

Darulhadis İslami Araştırmalar Dergimizin 6'ıncı sayısını siz okurlarımıza taktim etmekten dolayı büyük bir mutluluk duyuyoruz. Önceki sayılarımızda olduğu gibi bu sayımızda da dergimizin akademisyen ve araştırmacılar tarafından rağbet görmesini memnuniyetle müşahede ediyoruz.

Dergimizin bu sayısında; Abdüsselam Soylu, “Kur'an Kıssalarının Temel Amaçları”, Mustafa Maden “Kur'ân'da Geçen er-Rahmân İsmine Yönelik İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar”, Doç. Dr. Tahsin Kazan'ın “Âşûrâ Günü'nde Aileye İkranda Bulunmaya Teşvik Eden Tevsi'a Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tahlili”, Dr. Nisa Derya Demir, “Medenî Sûrelere Özgü Bazı Kavramlar (el-Yevmu'l-âhir, Karz-ı Hasen, Hudûdullah, Câhiliyye, Günâh, Cibt)”, Dr. Adis Duderija ve Araştırma Görevlisi Musa Eşit, “İlerlemeci İslam Düşüncesinde Sünnet Kavramı”, Habib Kalaç, “Fahreddin er-Râzî'nin İbn Mes'ûd Kırâatine Yaklaşımı”, Musa Atcı, “Kur'ân-ı Kerîm 'de Belâgat ve Bilimsel İ'câz”, Dr. Hediye Gültekin “Peygamberimizin Yeme İçme Davranışlarında Bereketle İlgili Uygulamalarının Aşırı Yemeyi Önleyici Bir Tedbir Olarak Algılanabilirliği”, Dr. Ebu Bekir Matpan ve Dr. Lıkman Youssef İslâmî Kaynaklarda Mûsâ Aleyhisselâm'ın Dil Tutukluğu Kıssasında İsrâiliyatın Etkisi”, Abdullah Aydın “Hadislerin anlaşılmasında arka plan bilgisi (Ebû Süfyân Herakliyus görüşmesi rivayeti örneğinde), Hüseyin Çelikkol, Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü” (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2023), 332 sayfa, ISBN: 9786256875456 başlıklı kitap incelemesi yer almaktadır.

Yaptıkları değerli çalışmalar nedeniyle yazarlarımıza, hakemlik yapmayı kabul ederek makalelere ve dergimize katkı sunan hakemlerimize, yayın ve danışma kurulunda yer alan kıymetli hocalarımıza, makalelerin ön incelemesinden mizanpajına kadar her aşamada görev alan editör yardımcısı, alan editörü ve mizanpaj editörü ekibimize Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi ailesi olarak ayrı ayrı teşekkür ederiz.

Farklı alanlarda ve birbirinden değerli makalelerle diğer sayılarımızda buluşmak üzere...

Baş Editör  
Doç. Dr. Cemil LİV  
Çankırı Karatekin Üniversitesi  
yzmliv@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-2937-5917>.

Dear Readers,

We are delighted to present to you the 6th issue of our journal, Darulhadis Islamic Research Journal. As with our previous editions, we are pleased to observe the continued interest of academics and researchers in our journal.

In this issue, the articles include: Abdüsselam Soylu's exploration of "The Fundamental Purposes of Quranic Narratives", Mustafa Maden's examination of "Claims Regarding the Name al-Rahman in the Quran and Responses to These Claims", Associate Professor Tahsin Kazan's analysis of "The Analysis of the Hadith Encouraging Hospitality to Family on the Day of Ashura from the Perspective of Chain and Text", Dr. Nisa Derya Demir's study on "Concepts Specific to Medinan Surahs (al-Yawm al-Akhir, Karz-i Hasen, Hududullah, Jahiliyyah, Sin, Cibt)", Dr. Adis Duderija and Research Assistant Musa Eşit's exploration of "The Concept of Sunnah in Progressive Islamic Thought", Habib Kalaç's evaluation of "Fakhr al-Din al-Razi's Approach to the Ibn Mas'ud Qira'at", Musa Atcı's analysis on "Rhetoric and Scientific Inimitability in the Quran", Dr. Hediye Gültekin's perspective on "The Perception of the Prophet's Practices in Eating and Drinking as a Preventive Measure against Overeating", Dr. Ebu Bekir Matpan and Dr. Lıkman Youssef's examination of "The Impact of Isra'iliyat on the Narrative of the Speech Impediment of Prophet Moses in Islamic Sources", Abdullah Aydın on "Background Knowledge in Understanding Hadiths (The example of the Abu Sufyan-Heraclius dialogue narration)", Hüseyin Çelikkol's review of the book "Understanding and Interpreting the Three Books: Quran-Cosmos-Human (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2023), 332 pages, ISBN: 9786256875456"

We extend our sincere thanks to the authors for their valuable contributions, the referees who accepted the role of reviewing the articles and contributing to our journal, our esteemed professors who serve on the publication and advisory board, and our editorial team members including assistant editors, field editors, and layout editors who have been involved in every stage from preliminary review to typesetting.

Looking forward to meeting you with more diverse and valuable articles in our upcoming issues.

Chief Editor  
**Assoc. Prof. Cemil LIV**  
Çankırı Karatekin University  
yzmliv@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-2937-5917>

## Araştırmacı Abdüsselam Soylu

Diyanet İşleri Başkanlığı.  
Presidency of Religious Affairs.  
Ankara, TÜRKİYE  
a.porsnok@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-0218-7369>  
<https://ror.org/007x4cq57>

# Kur'an Kıssalarının Temel Amaçları

The Main Purposes of Qur'an Stories

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak 2024 / 24 January 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 09 Mayıs 2024 / 09 May 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Soylu, Abdüsselam. "Kur'an Kıssalarının Temel Amaçları". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6 (Haziran 2024), 1-17.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Tarafli Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

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

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*



## Öz

Bu çalışma Kur'an'da geniş pasajlar şeklinde yer alan kıssaların temel amaçlarını tespit etmeye yöneliktir. Kıssaların en önemli amacı insanların ibret alıp hidayete ulaşmalarını sağlamaktır. Bunun yanında kıssalar, İslam dininin ve getirdiği ilkelerin türedi olmadığını ortaya koymakta, Hz. Muhammed'in mesajının önceki peygamberlerin getirdiği mesajın devamı olduğunu ispatlamaktadır. Kıssalar, geçmişini anlatıp şimdiki ve geleceği uyarma amacını taşımakta, iman ve küfür arasındaki bitmeyen mücadelenin kısa ve özlü tarihini sunmakta ve bu mücadelede her devirde yaşayan insan modelinin aslında aynı olduğuna dikkat çekmektedir. Allah'ın varlığı, birliği ve kudretini zihinlere yerleştiren kıssalar, geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerin durumuna vakıf olmadığı halde bunları insanlara vahiy yoluyla anlatan Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunun delilidir. Amacımız, çeşitli eserlerde dağınık bir şekilde bulunan Kur'an kıssalarının temel amaçlarını izah etmek ve Kur'an'da kıssaların neden bu kadar yer aldığı ile ilgili fikir vermeye çalışmaktır. Bunu yaparken öncelikli kaynağımız Kur'an-ı Kerim olmuş, ihtiyaç duyduğumuz yerde tefsir ve siyer kaynaklarında yer alan rivayet malzemesi kullanılmıştır. Ayrıca son dönemde kaleme alınmış kitap ve makalelere müracaat edilmiştir. Konunun anlaşılmasını kolaylaştırmak için Kur'an kıssalarının temel amaçları maddeler halinde sıralanmıştır. Çalışmada kıssaların öğüt vermek ve ibret almak yanında daha birçok amacı ihtiva ettiği sonucuna varılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Ayet, Kıssa, Amaç, Mesaj, Peygamber.

## The Main Purposes of Qur'an Stories

### Abstract

This study seeks to identify the primary objectives of the narratives found in extensive passages of the Qur'an. These narratives primarily serve to guide and enlighten individuals. Moreover, they demonstrate that Islam and its principles are not new phenomena but rather a continuation of the teachings of previous prophets. The narratives aim to recount historical events, and to take a consideration for present and future generations. These narratives also provide a brief history of the ongoing struggle between belief and disbelief, and emphasize the consistent nature of human behavior in this struggle through different ages. By emphasizing the existence, unity, and omnipotence of Allah, these narratives provide evidence that Muhammad, who conveyed them through revelation without prior knowledge of past prophets and communities, is indeed the Messenger of Allah. This study aims to explain the main purposes of these Qur'anic narratives, which are dispersed throughout various works, and to explore why narratives are so prevalent in the Qur'an. The Qur'an functions as the primary source for this study, supplemented by narrative materials from classical tafsir and sirah sources, as well as modern literature. The main objectives of the Qur'anic narratives are presented in bullet points for clarity. The study reveals that, these narratives serve various other purposes in addition to its offering of advice and lessons.

**Keywords:** Qira'at, Tafsir, Qur'an, Verse, Story, Purpose, Message, Prophet.

### Giriş

İnsanlık tarihi Allah insan iletişimi ile başlamıştır. Allah, rahmetinin bir tecellisi olarak<sup>1</sup> her millete kendi içlerinden,<sup>2</sup> kendileri gibi konuşan<sup>3</sup> uyarıcı ve müjdecisi olan,<sup>4</sup> kavimlerini Allah'a kulluk etmeye ve azgınlıktan kaçınmaya çağırarak,<sup>5</sup> görevi sadece tebliğ olan,<sup>6</sup> Allah'ın izniyle vahiy alan<sup>7</sup> ve kendisinin seçtiği<sup>8</sup> peygamberler göndermiştir. Allah uyarıcı göndermediği hiçbir millete azap etmeyeceğini vaat etmiş,<sup>9</sup> geçmiş her ümmet içinde de mutlaka bir uyarıcı bulunduğunu

<sup>1</sup> Duhân 44/6.

<sup>2</sup> A'râf 7/35.

<sup>3</sup> İbrâhim 14/4.

<sup>4</sup> En'âm 6/48; Kehf 18/56.

<sup>5</sup> Nahl 16/36.

<sup>6</sup> Nahl 16/35.

<sup>7</sup> Ra'd 13/38.

<sup>8</sup> Hac 22/75; Mümin 40/15.

<sup>9</sup> İsrâ 17/15.

bildirmiştir.<sup>10</sup> Her peygamberin en temel daveti ve ortak noktası tevhit olmuş<sup>11</sup> ve bu peygamberlerin haberleri Kur'an'da 'üsve-i hasene' olacak tarzda anlatılmıştır.

"Kıssa" ya da aynı anlama gelen "kasas" mastarı, 'k-s-s' (ق-ص-ص) kökünden türemiştir ve çoğulu 'el-kıساس' (القِصَص) dur. İsim formu olan 'el-kassu' (القَصُّ), 'bir kimsenin izini sürmek, izi takip etmek ve kesmek<sup>12</sup> gibi manaları ihtiva eder. "Kıssa" kelimesinin içerdiği bu anlamlar, kıssa türü hikâyede olayın adım adım izlenecek nitelikte önemli ve ilginç olması ile doğru ve gerçekçi olması niteliklerini ön plana çıkarmaktadır. "Kıssa" kelimesi, mutlak olarak 'haber' anlamında da kullanılmıştır.<sup>13</sup>

Kur'an'da kıssa kelimesi geçmez. Ancak 'el-kasasu' (القِصَص)<sup>14</sup> ile birlikte aynı kökten türeyen fiiller çokça kullanılmıştır.<sup>15</sup> Kur'anî bir anlatım tarzı olarak düşündüğümüzde kıssa, tarihin bir döneminde yaşamış önceki peygamberler ve toplumların hayat kesitleriyle ilgili olayların, insanların ibret almalarını ve hidayete ulaşmalarını sağlamak amacıyla çoğunlukla zaman ve mekândan soyutlanmış bir tarzda Kur'an'da anlatılmasıdır.<sup>16</sup> Kur'an Kıssaları/Kasası'l-Kur'ân, Kur'an'ın 'mübîn' yani açık ve açıklayıcı vasfını izhar eden bölümlerini oluşturmaktadır.

Kıssa, anlatılan bir konunun en canlı ve somut kısmıdır. Yani en çok dikkat çeken ve görünen bölümüdür. Kur'an-ı Kerim'de Hz. Âdem, Hz. Nûh, Hz. İbrahim, Hz. Musa, Hz. İsa başta olmak üzere pek çok peygamberin kıssasına genişçe yer verilmiştir. Kur'an'ın büyük bir bölümünü oluşturan kıssaların Kur'an'ın ne kadar bir yekûnunu ihtiva ettiği ile ilgili farklı görüşler vardır. Bu görüşlerin ortaya koyduğu oran aralığı dörtte üç ile dörtte bir arasında değişmektedir.<sup>17</sup> Bu farkın temel sebebi bazı âlimlerin kıssanın anlamını geniş tutmaları; diğer bazılarının ise bu konuda çerçeveyi dar tutmuş olmalarıdır. Ancak bu görüş sahiplerinin tümünün kabul ettiği husus, Kur'an'ı Kerim'in önemli bir bölümünün kıssalardan oluştuğudur.<sup>18</sup> Farklı görüşler olmakla birlikte Kur'an kıssaları alimler tarafından genelde, peygamber kıssaları,<sup>19</sup> peygamber olup olmadıkları sabit olmayan kimselerle ve tarihte ne zaman ve nerede yaşandığı bilinmeyen geçmiş olaylarla

<sup>10</sup> Yûnus 10/47; Fâtır 35/24; Ra'd 13/7.

<sup>11</sup> Enbiyâ 21/25; Zuhuruf 43/45; Nahl 16/36; A'râf 7/59, 65, 73, 85; Hûd 11/26, 84.

<sup>12</sup> İsmâ'il b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-Lüğat-i ve Sihâhu'l-Arebiyye*, ed. Ahmed Abdulğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987), 1051-1052; Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, ed. Muhammed Seyyid el-Keylânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 404; Cemâluddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1414), 7/73-75; Muhammed b. Yâ'kub Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, ed. Mekteb Tahkîkû't-Turâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 627.

<sup>13</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/73.

<sup>14</sup> Âl-i İmrân 3/62; A'râf 7/176; Yûsuf 12/3; Kasas 28/25.

<sup>15</sup> Bkz. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kurâni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 546; Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-Lüğat-i ve Sihâhu'l-Arebiyye*, 1051; İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, 404; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 7/74; Fîruzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 627.

<sup>16</sup> İsmail Cerahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1971), 167-168; Bayraktar Bayraklı, "Kur'an-ı Kerim'de Öğretim Kavramı ve Vahiy", *Diyanet İlmî Dergi* 27/4 (1991), 165; Mennâ' el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kurân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2; Ali Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 145; Şehmuz Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2003), 73; Fehd b. Abdurrahmân b. Süleymân Rûmî, *Dirâsât fî ulumi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Merkez Tefsîr lî'd-Dirâsêti'l-Kurâniyye, 2005), 203.

<sup>17</sup> Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 129; Mustafa Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer Yay, 2017), 16; Ömer Faruk Yavuz, "Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak 'Kıssa'nın Rolü'", *Milel Ve Nihal, İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 120.

<sup>18</sup> Tahsin Görgün, *Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 20; Demir, *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*, 129.

<sup>19</sup> Hz. Nûh, İbrahim, Musa, İsa ve diğer peygamberlerin kıssaları gibi.

ilgili kıssalar<sup>20</sup> ve Peygamberimiz zamanında yaşanmış olaylarla ilgili kıssalar<sup>21</sup> olmak üzere üç kısımda değerlendirilmiştir.<sup>22</sup> Kur'an nazil olurken Hz. Peygamber'in hayatının ve nübüvvetinin safhalarına ait olup Kur'an'ın bize bildirdiği vakıaların da bu gruba dâhil edilmesi gerektiğini düşünenler vardır. Çünkü Kur'an'da genişçe bir bölümü kapsayan bu olaylar artık tarihi nitelik kazanmıştır.<sup>23</sup> Ayrıca Kur'an, nasıl ki geçmiş dönemlerde yaşamış peygamberlerin hayat hikâyelerini kıssa olarak isimlendirmişse, Hz. Peygamber'in (sav) hayatından ve gazvelerinden bahseden ayetler de peygamber sonrası muhataplar için bir kıssa niteliği taşımaktadır.<sup>24</sup> Kur'an'ın değindiği konulara ilişkin olarak yapılan bir hesaplama göre Hz. Muhammed'in (sav) hayatı yani sîreti ile ilgili olan ayetler toplamda 125 sayfa kadardır. Bu durum Kur'an'ın % 15.1 ne tekabül eder.<sup>25</sup>

Her anlamlı söz ve metin gibi, hikmetli bir hitap ve kitap olan Kur'an ayetlerinin lafzî manalarının ötesinde bir de maksatları vardır. Bir başka ifadeyle, ayetlerin, bir söyledikleri bir de söylemek istedikleri vardır. Mesaj yüklü bir söz olarak Kur'an'ın söylediğine takılı kalıp, söylemek istediğine ilgi göstermemek, Kur'an'ın mesajından yeterli derecede istifade edememeyi, hatta mesajını büsbütün yanlış anlamayı intaç etme tehlikesiyle maluldür. Şu halde Kur'an kıssalarını doğru anlamak, bunların maksatlarını doğru anlamakla mümkün olacaktır.<sup>26</sup> Kur'an kıssalarının temel amaçlarını kısaca şu şekilde sıralamak mümkündür: Hz. Peygamber'i ve müminleri teselli etmek, irade ve azimlerini bilemek, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlamak, muhatapları düşündürmek ve ibret almalarını sağlamak, insanlık tarihi boyunca gönderilen peygamberlerin aynı davayı tebliğ ettiklerini, yani İslam'ın evrenselliğini ortaya koymak, ilahi dinlerin esasta bir olduğunu ve aynı kaynaktan geldiğini beyan etmek. Şimdi kıssaların en temel maksatlarını maddeler halinde izah etmeye çalışalım:

### 1. Kıssalar, İslam'ın Tarihi Bir Zemin ve Kökene Sahip Olduğunun Delilidir

Her büyük medeniyet veya din, kendi varlığını kadim bir tarihi geçmiş içerisinde sağlam bir konuma yerleştirmek ister ve sebep-i vücudunu açıklayabilecek tarihi bir zemin ve köken arar. Bu sebeple adına ister kıssa ister hikâye, destan ya da mitoloji denilsin, aslında geçmişe ait kıssalar anlatmak, medeniyetlerin ve dinlerin kendilerini ifade etme tarzlarından biri olmuştur.<sup>27</sup> İslam dini de kökleri geçmişte olan bir dindir. Kökler anlaşılmadan İslam'ı anlamak mümkün değildir. Kıssalar İslam mesajına tarihi bir temel kazandıran ve bunun kanıtı olan anlatımlardır. Kur'an, "De ki: Yeryüzünde dolaşın, gezin, inceleyin..."<sup>28</sup> şeklindeki ayetlerle tarihi bilgiler ve hatta

<sup>20</sup> Zülkarneyn, Meryem, Lokman, Ashâbu's-Sebt, Ashâbu'l-Kehf, Tâlût ve Câlût, Hz. Âdem'in iki oğlu ve bunun gibi kıssalar.

<sup>21</sup> Bedir, Uhud, Hendek, Huneyn ve Tebuk Gazveleri, Hicret ve İsrâ' hadisesi bunlardan bazılarıdır.

<sup>22</sup> Kur'an kıssalarının kategorize edilmesi ile alakalı bilgi için bkz. el-Kattân, *Mebâhis fî Ulûmi'l-Kurân*, 280; Rûmî, *Dirâsât fî ulumi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 207-208; Akbar Salehî, "İslâmî Eğitim ve Öğretimde Kur'an Kıssa ve Hikayelerinin Rolü", çev. Mustafa Kara, *Bartın Üni. İslami İlimler Fak 4/8* (2017), 185; Mustafa Öztürk, *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar* (Ankara: Ankara Okulu Yay, 2019), 201-204.

<sup>23</sup> Sayı, "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine", 145. Sayı bakımından toplam 6236 ayetin 1787 tanesi (% 27,65) kıssalarla ilgili olmakla birlikte tüm çeşitleriyle değerlendirildiğinde yaklaşık olarak Kur'an'ın yarısı kıssalardan oluşur. Bkz. Mustafa Kara, "Kur'an Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz", *İslami İlimler Dergisi 9/1* (2014), 93-94.

<sup>24</sup> Şaban Öz, *Kur'an'ın Peygamberi* (İstanbul: Endülüs yay, 2018), 18.

<sup>25</sup> Osman Eyüpoğlu, "Günümüze Bakan Yönleriyle Peygamber Kıssaları (Sosyolojik ve Petogojik Açıdan)", *Fecr Yay (XI. Kur'an Sempozyumu)*, (2009), 105.

<sup>26</sup> Mahmut Ay, *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 83-84.

<sup>27</sup> Ay, *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, 34.

<sup>28</sup> Bkz. En'âm 6/11; Yûsuf 12/109; Neml 27/69; Ankebût 29/20; Rûm 30/42; Fâtır 35/9; Gâfir 40/21, 82; Muhammed 47/10.



arkeolojik kalıntılar üzerinden bizleri kıssaların kaynağına bizzat şahit olmamızı ısrarla istemektedir.<sup>29</sup> Kıssalar İslam'ın adeta kökleridir ve bu tarihsel arka plan göz ardı edildiği, iyi anlaşılması takdirde İslam'ın getirdiği ilkeler yeterince anlaşılacaktır. Kur'an bir tarih kitabı değildir ama tarihi hakikatleri delil getirerek onlarla örtüşen yeni mesajları sunmuştur. Bir düşünceyi ispat etmenin, doğruluğunu ortaya koymanın en temel yolu bu düşüncenin köklerine inmek, tarihi hakikatleri gün yüzüne çıkarmaktır. Kur'an bunu yapmıştır. Hz. Peygamber'in getirdiği mesajın yeni olmadığını, mesnedi olduğunu kıssalar üslubuyla ortaya koymuştur.

Kur'an'da tarihin önemine dikkat çeken birçok ayet-i kerime mevcuttur.<sup>30</sup> Mesela Fâtır suresinde, “*Yeryüzünde dolaşıp kendilerinden öncekilerin sonunun nasıl olduğuna bakmadılar mı?*”<sup>31</sup> buyurularak dikkatlerimiz tarihin bir kesitinde yaşamış ve isyanları sebebiyle helak olmuş toplumlara çevrilmekte, tıpkı dünyayı çok seven o toplumlar gibi nihayetinde bizlerinde sonlu bir varlık olduğu hatırlatılmaktadır. Geçmiş ve geleceği ezeli ilmiyle bilen Allah (cc), Kur'an'da insanlığın sosyal yapısı ile ilgili hayatını idare eden ve insanlığın hayatına hükmeden ve asla değişmeyen *sünnetullahı* açıklamaktadır.<sup>32</sup> “*İşte (iyi veya kötü) günleri insanlar arasında (böyle) döndürür dururuz*”<sup>33</sup> ayetinden de anlaşıldığı üzere Allah (cc) insanlar arasında tarih boyunca zafer ve mağlubiyetleri, yükseliş ve düşüşleri döndürüp durmaktadır. Dolayısıyla Kur'an'da anlatılan tarihi kıssalar bizlere kuru bir tarihi bilgi vermemektedir. Kıssalar, sonraki nesillerin, kendilerinden önce yaşayan ve aynı karakter özelliklerini taşıyan toplumların yaptıklarından ve başarılarına gelenlerden ibret almalarını istemektedir. Zira tarihin her devrinde yaşayan toplumların fitrattan gelen duyguları, davranışları ve karakterleri aynı olduğundan zaman değişse de hayatın içinde cereyan eden olaylar genelde tekrarlanmaktadır.<sup>34</sup>

Kur'an, peygamberlerin ve Hz. Peygamber'in (sav) hayat hikâyelerinden ve kavimleriyle mücadelelerinden kesitler sunarken burada asıl olan şey geçmiş hikâyeye etmek değil, geçmiş üzerinden şimdiye mesajlar sunmaktır.<sup>35</sup> Kur'anî üslup, cereyan eden olayları meydana geldiği zaman ve mekân içinde yeniden hayat verip canlandırarak nakletmektedir. ‘Kasas’ lafzı Kur'an'da, peygamberlerin kavimleriyle olan hak-batıl, iman-küfür mücadelesi kapsamında kullanılan bir terimdir. Burada ki hedef, insanların unuttuğu ya da gafil oldukları bir kıssanın yeniden doğru bir şekilde anlatılması, ibret ve öğüt olması için insanların dikkatinin çekilmesidir.<sup>36</sup> İşte Kur'an'ın naklettiği tarihi olaylara ‘kasas’ ismini vermesi, bu mucizevi kıssalar üslubu içinde geçmiş haberleri kuru kuruya açıklamaktan veya olayları sadece arz etmekten ibaret olmadığı hikmetine dayanmaktadır.<sup>37</sup> Kaldı ki anlatılan bir kıssa ne kadar uzun olsa da onu okuyan veya dinleyenle kıssa arasındaki bağ, etkilenilen, öğüt alınan ve ders çıkarılan bölümdür. Kur'an, geçmiş haberlerin sadece bu noktalarını alıp idraklerimize sunmuştur.

<sup>29</sup> İdris Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri* (Ankara: Otto Yay, 1994), 20.

<sup>30</sup> Âl-i İmrân 3/137; En'âm 6/11; Yûsuf 12/109; Nahl 16/36; Hacc 22/46; Neml 27/69; Ankebût 29/20; Rûm 30/9,42; Fâtır 35/44; Mü'min 40/21, 82; Muhammed 47/10.

<sup>31</sup> Fâtır 35/44.

<sup>32</sup> Bkz. Ahzâb 33/62; İsrâ 17/77; Fetih 48/23.

<sup>33</sup> Âl-i İmrân 3/140.

<sup>34</sup> Kur'an'ın tarih anlayışı ve sünnetullah kavramı hakkında bilgi için bkz. Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, 91-97.

<sup>35</sup> Fatma Asiye Şenat vd., *Tefsir (Surelerin Nüzul Sırasına Göre Analizi)*, ed. Ali Rıza Gül - Yunus Emre Gördük (İstanbul: Lisans Yay, 2019), 109.

<sup>36</sup> Abdülkerîm el-Hâtib, *el-Kasas'ul-Kur'ani fi Mantukihi ve Mefhumihî* (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1975), 40, 48.

<sup>37</sup> Şengül, *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*, 183.

## 2. Kissalar İslam'ın Evrenselliğinin İspatıdır

Bütün peygamberler Allah'ın varlığı ve birliğini tebliğ edip, insanları şirk bataklığından kurtarmaya çalışmışlar ve aynı ahlaki ilkeleri toplumlarına yerleştirme çabası içinde olmuşlardır.<sup>38</sup> İman ve küfür cephele arasında bitmeyen mücadelenin kısa ve özlü tarihinden ibaret olan Kur'an kıssaları, zaman ve mekânın değişmesine rağmen bu mücadelenin tarih boyunca devam edeceğini ispatlayan ve birilerinin bu haklı davayı mutlaka dile getirmesi gerektiğinin Allah kelamıyla ifade edilen şeklidir. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Kur'an bir tarih kitabı olamamakla birlikte, muhataplarını hakikate davet ederken geçmiş dönemde yaşanmış olayları anlatır ve bu yöntemle somut mesajlar verir. Burada ana hedef tarihi bilgi vermek değil, kissadan çıkarılacak hisseye önem vermektir. Kur'an, tarihi hadiseleri gündeme getirirken, seçici davranarak bu hadiselerden, indiği dönemin insanları başta olmak üzere bütün zamanlarda yaşayan insanlar için uygun mesajlar ve ibretler ihtiva eden bölümleri seçmekte ve böylece tarihi olayları, bilgilendirme amacıyla değil, vermek istediği mesajı destekleyici bir araç olarak anlatmaktadır.<sup>39</sup>

Kur'an kıssalarındaki ana hedef, kissada anlatılan peygamber ve ona inananların faziletine, Allah katındaki makamlarına ve üstünlüklerine işaret etmek; diğer taraftan peygambere inananların hazin sonlarını hatırlatmaktır. Ancak tefsir kitaplarında daha çok kıssa içindeki olaylar tahlil edilmeye çalışılmış, dinleyenlere verilmesi hedeflenen mesajlar çoğunlukla göz ardı edilmiş ya da kısa açıklamalarla geçiştirilmiştir.<sup>40</sup> Oysa Kur'an, anlattığı kıssaları salt hikâye maksadıyla anlatmamakta, onları İslam'ın evrensel daveti için kullanmaktadır. Bu sebeple kıssalar her ne kadar gerçekten de peygamber hayatlarını anlatıyor olsalar da onların anlatım tarzı sadece anlatılan peygamberin hayat hikâyesi ile sınırlı kalmayıp her defasında Muhammedî davetin bir aşamasına uygun düşecek şekilde gerçekleşmektedir.<sup>41</sup>

Kissalar içinde, fitratı itibarıyla her devirde aynı olan insan modelini, bu modelin ferdî ve içtimâî hayatında hâkim sünnetleri yani kanunları görmek mümkündür. Bu özelliğiyle sanki kıssalar bizi bize tanıtmaktadır.<sup>42</sup> Kissalarda yapanın kim olduğu değil, yapılan şeyin ne olduğu ön plana çıkarılır. Bu sebeple birçok kissada isim, yer, zaman bildirilmez. Mesela Yâsin suresinde anlatılan 'Ashâbu'l-Karye' (Şehir Halkı) kıssasının nerede ve ne zaman cereyan ettiği, o şehre gönderilen peygamberler ve peygamberleri savunan ve bu uğurda şehid edilen kişinin kim olduğu noktasında herhangi bir bilgi verilmemiştir.<sup>43</sup> Yine Kur'anda anlatılan ve 'Ehlü'l-Kurâ (Hud/Ad kavmi, Salih/Semud kavmi, Lut kavmi, Şuayb/Medyen kavmi) diye isimlendirilen geçmiş tarihte yaşamış kavimlerle ilgili kıssalar, önce Ümmü'l-Kurâ'ya sonra da kıyamete kadar gelecek tüm insanlığa sunulmuş davet mesajlarıdır.<sup>44</sup> Netice itibarıyla söylemek gerekirse kıssalar, geçmişini anlatıp şimdiki ve geleceği uyarmak amacını taşıyan Kur'an pasajlarıdır.

<sup>38</sup> Tarih boyunca bütün peygamberlerin aynı davayı güttüğünü ifade eden bazı ayetler için bkz. A'râf 7/59-85; Hûd 11/25-99; Şu'arâ 26/10-191.

<sup>39</sup> Ay, Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-, 84. Bu konuda bilgi için bkz. Sait Şimşek, Kur'an Kıssalarına Giriş (İstanbul: Yöneliş Yay, 1993), 79-80.

<sup>40</sup> Bu konuda en güzel örneklerden birisi Hz. İsa'nın vefatı ile ilgili ayetlerdir. Bu konudaki tüm ayetler aslında onun şerefini ve Allah katındaki üstün makamını izah ederken, bu yöne pek değinilmemiş, daha çok Hz. İsa'nın gerçekten vefat edip etmediği ile ilgili tartışmalar anlatılmıştır.

<sup>41</sup> Muhammed Âbid Câbirî, Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm (Beirut: Merkez Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 2006), 257-258.

<sup>42</sup> Şengül, Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri, 72-73.

<sup>43</sup> Bkz. Yâsin 36/13-29.

<sup>44</sup> Câbirî, Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm, 325-326.

### 3. Kissalar, Nebevi Geleneğin Benzerliğini Gözler Önüne Koyar

Kur'an'da kissalardan çok sık söz edilmesi, Kur'an'ın kendinden önceki vahiy geleneğiyle arasındaki bağın ve bütün semavî dinlerin temelde bir olduğunun<sup>45</sup> en güçlü delillerindedir. Kur'an'ın nebevi geleneği anlatmada kullandığı en önemli yöntem kissalardır. Kissalar geçmiş peygamberlerin de aynı davayı savunduğunu, bu mücadelenin esas itibarıyla tarih boyunca değişmediğini resmeden haberlerdir.<sup>46</sup> Bütün peygamberlerin ve peygamberlik müessesesinin birliği, getirmiş oldukları davetin tek bir davet olduğu, hepsinin de cehalete ve şirkin temellerine karşı aynı şekilde davrandıkları, değişik yer ve zamanlarda gelmelerine rağmen davranış şekillerinin aynı olduğu kissalarla temellendirilmiştir. Kur'an, anlattığı peygamber kissalarıyla Mekkelilere Hz. Peygamber'in türedi veya ilk nebi olmadığını, nebiler silsilesinin devamı olduğunu, Allah'ın nebi göndermesinin olağandışı olmadığını, tüm nebilerin aslında aynı şeyi söylediklerini ve aynı daveti yaptıklarını anlatmaktadır. Nitekim En'âm suresinde Allah (cc) birçok peygamberden bahsettikten sonra şöyle buyurmaktadır: *"İşte, o peygamberler, Allah'ın doğru yola ilettiği kimselerdir. (Ey Muhammed!) Sen de onların tuttuğu yola uy. De ki: "Bu tebliğe karşı sizden bir ücret istemiyorum. O (Kur'an), bütün âlemler için ancak bir uyarıdır."*<sup>47</sup> Yine şu ayetler, Hz. Peygamber'in nebevi geleneğin bir devamı olduğuna işaret etmektedir: *"Ben peygamberlerin ilki değilim"*<sup>48</sup>, *"Allah'a andolsun, senden önceki ümmetlere peygamberler gönderdik"*<sup>49</sup>, *"Bu da önceki uyarıcılardan bir uyarıcıdır"*<sup>50</sup>, *"Biz, Nûh'a ve ondan sonra gelen peygamberlere vahyettiğimiz gibi, sana da vahyettik. İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Yakub'a, torunlarına, İsa'ya, Eyyüb'e, Yûnus'a, Hârûn'a ve Süleyman'a da vahyetmiştik. Davûd'a da Zebûr vermiştik."*<sup>51</sup> Peygamberlerin ücret istemediği vurgusu da çok önemlidir. Bu hususun kissalar içinde dile getirilmiş olması, Mekke müşriklerin Hz. Muhammed'in zenginlik elde etmek istediği yönünde birtakım söylenti ve dedikoduları çıkardıklarını göstermektedir.<sup>52</sup>

Kur'an'ın en temel konusu tevhit ve Allah'a iman fikri aynı şekilde kissalarda da görülür. Birçok kissada tevhit ve dolayısıyla Allah'a iman konusu işlenir ve bu konu çerçevesinde şirk nefyedilip müşrikler inzar edilir. Bu ana hedef, Hz. Peygamber ve müminlere destek mesajları, nübüvveti gerekçelendirme, inananları teselli ve inkârcıları tehdit mesajları ile iç içe sunulur.<sup>53</sup> Peygamberler her çağda aynı temel öğretileri tebliğ etmişler, muarızlarına karşı aynı deliller ile mücadele etmişlerdir. Buna karşın kâfirlerin de zihin yapıları çağlar boyu hep aynı olagelmış, tartışma tarzları, ilahi davet ve risalete karşı çıkışları, inkâr bahaneleri ve akıbetleri hep aynı şekilde neticelenmiştir.<sup>54</sup> Kur'an kissaları, Muhammedî daveti önceki peygamberlerin daveti ile irtibatlandırmakta ve önceki dönemlerde peygamberleri yalanlayan kimselerin vardıkları sonu anlatarak Muhammedî davetin muhataplarına bu konuda ders vermektedir.<sup>55</sup> Kissalar ayrıca Hz. Muhammed'den önce de beşer olarak pek çok peygamberin geldiğini, bunda şaşılacak bir durum olmadığını vurgulamaktadır.<sup>56</sup>

<sup>45</sup> Konu ile ilgili bazı ayetler için bkz. A'râf 7/59, 65, 73, 85.

<sup>46</sup> Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Kurul (İstanbul: İnsan Yay, ts.), 4/8; Öztürk, *Kur'an Kissalarının Mahiyeti*, 247.

<sup>47</sup> En'âm 6/90.

<sup>48</sup> Ahkâf 46/9.

<sup>49</sup> Nahl 16/63.

<sup>50</sup> Necm 53/56.

<sup>51</sup> Nisâ 4/163.

<sup>52</sup> Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, 28-29.

<sup>53</sup> Öztürk, *Kur'an Kissalarının Mahiyeti*, 240.

<sup>54</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 4/8; Öztürk, *Kur'an Kissalarının Mahiyeti*, 247.

<sup>55</sup> Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 360.

<sup>56</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 2/311.



Kur'an'da birçok peygamber kıssasında peygamberlerin kullandığı ifadelerin aynı olduğunu görülmüştür,<sup>57</sup> semavi dinlerin esasta bir olduğunu beyan etmektedir. Tarih boyunca bütün peygamberler Allah'ın varlığını ve birliğini tebliğ etme, insanlığı şirkten uzaklaştırma gayreti içinde olmuşlar, bu davette benzer bir dil kullanmışlardır. Enbiyâ suresinin 48-92. ayetleri bunun en güzel örneğini oluşturur. Bu anlatımlarda hak ile batılın mücadelesine yer verilmiş, son ayette de, “Şüphesiz bu (İslâm), tek ümmet (din) olarak sizin ümmetiniz (dininiz)dir. Ben de Rabbinizim. Onun için sadece bana kulluk edin”<sup>58</sup> buyrulmuş ve bu anlatımların gayesine temas edilmiştir.<sup>59</sup>

Kıssaların bize öğrettiği en önemli hususlardan birisi de her dönemde yaşayan inkârcıların tutumlarının geçmişte yaşayan inkârcıların ki ile aynı olduğunu ifade etmiş olması ve Allah'ın haksız yere kimseyi helak etmediğini<sup>60</sup> belirtmesidir. Bu ilahi yasa Mekke müşrikleri için de önemli bir ikaz ve tehdit içermektedir. Davet yani tebliğ aynı olunca yapılan mücadele ve karşılaşılan itiraz da aynı olur. Bu sebeple Allah, geçmiş dönemlerde yaşayan peygamberlerin kıssalarını Peygamberimize Kur'an-ı Kerim'de çokça anlatarak onu teselli etmiştir. Eskilerin dediği gibi tarih tekerrürden ibarettir. Günler ve geceler kardeş gibidir. Kur'an kıssaları insanlık tarihinin şahitleri olarak insanların basiretlerini ve zihinlerini etkilemek amacıyla gelmiştir. Her kıssada anlatılan konular genelde aynıdır, milletler aynıdır, insanlar da aynıdır. Sünnetullah gereği hepsinin tabiatı, karakterleri ve hak-batıl karşısındaki duruşları aynıdır.<sup>61</sup>

Kıssalar beklenen ve istenilen iman ile reddedilen ve istenilmeyen inkâr mücadelesinin en canlı örneklerinin anlatıldığı bölümlerdir. Bu bölümlerde Peygamberimize karşılaştığı yalanlama konusunda yalnız olmadığı mesajı verildiği gibi, müşriklere önceki milletlerde yaşayan inkârcıların da peygamberlerini benzer şekilde yalanladıkları hatırlatılmaktadır<sup>62</sup>: “(Ey Muhammed!) Eğer seni yalancı sayıyorlarsa bil ki, senden önce de nice peygamberler yalancı sayılmıştır.”<sup>63</sup> “Eğer siz yalancılarsanız bilin ki, sizden önce geçen birtakım ümmetler de yalanlamışlardır.”<sup>64</sup> Kıssalar Hz. Peygamber zamanında yaşayan inkârcılara şunu söylemektedir: ‘Bu kıssalarda anlatılan toplumların inkârı ile sizin Hz. Peygamber’e yönelik inkârınız aynıdır.’<sup>65</sup>

Tüm peygamberler, kavimleri tarafından mecnun, sihirbaz, yalancı gibi ithamlara, beşer olma bahanesine, acayip ve değişik tekliflere maruz kalmışlar, alaya alınmışlar ve bu yönüyle de benzer inkârcı bir söyleme muhatap olmuşlardır. Öyle ki farklı çağlarda yaşamış inkârcıların bu tip itiraz ve cevapları birbirine çok benzemekte ve inkâr bahaneleri birbiriyle örtüşmektedir<sup>66</sup>: “Onlardan öncekilere hiçbir peygamber gelmemiştir ki, ‘O bir büyücüdür’ yahut ‘bir delidir’ demiş olmasınlar. Onlar bunu birbirlerine tavsiye mi ettiler (ki hep aynı şeyleri söylüyorlar)? Hayır, onlar azgın bir topluluktur.”<sup>67</sup> “İnsanlara hidayet (Kur'an) geldikten sonra onların iman etmelerine

<sup>57</sup> Konu ile ilgili bazı ayetler için bkz. A'râf 7/59, 65, 73, 85; Şuarâ 26/106-110, 124-127, 142-145, 161-164, 177-180.

<sup>58</sup> Enbiyâ 21/92.

<sup>59</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yay, 2008), 162-163. Konu ile ilgili diğer bazı ayetler için bkz. A'râf 7/59-85; Hûd 11/25-99; Şuarâ 26/10-191.

<sup>60</sup> Allah'ın haksız yere hiçbir toplumu Allah'ın helak etmediği ile ilgili bazı ayetler için bkz. En'âm, 6/42-45; İsrâ 17/58; Âl-i İmrân 3/181-182.

<sup>61</sup> el-Hâtib, *el-Kasasul-Kur'ani fi Mantukihi ve Mefhumihi*, 142-143.

<sup>62</sup> Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, 29.

<sup>63</sup> Fâtır 35/4.

<sup>64</sup> Ankebût 29/18. Kureyşli müşriklerle önceki ümmetlerin peygamberlerine karşı birbirine benzeyen inkâr geleneği ile ilgili diğer bazı ayetler için bkz. Hac 22/42-44; Fâtır 35/35; Yûnus 10/19; Yâsîn 36/15; Mümin 40/5; Mülk 67/18; Ahkâf 46/21-23; Kâf 50/12-14; Kamer 54/9, 23, 25, 51; Burûc 85/19.

<sup>65</sup> Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 267.

<sup>66</sup> Peygamberlerin inkâr sebepleri hakkında bilgi için bkz. Abdullah Namı, “Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 169-197; Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, 27-31.

<sup>67</sup> Zâriyât 51/52-53.

ancak, 'Allah, bir beşerî mi peygamber olarak gönderdi?' demeleri engel olmuştur. De ki: 'Eğer yeryüzünde, (insanlar yerine) yerleşip dolaşan melekler olsaydı, elbette onlara gökten bir melek peygamber indirirdik"',<sup>68</sup> "Andolsun, senden önce de nice peygamberler alaya alındı da ben inkâr edenlere bir süre (mühlet) verdim, sonra da onları yakalayiverdim,"<sup>69</sup> "Dediler ki: 'Bu ne biçim peygamber ki yemek yer, çarşıda pazarda dolaşır. Ona bir melek indirilseydi de, bu onunla beraber bir uyarıcı olsaydı ya! Yahut kendisine bir hazine verilseydi veya ürününden yiyeceği bir bahçesi olsaydı ya!' Zalimler, (inananlara): 'Siz ancak büyülenmiş bir adama uyuyorsunuz' dediler."<sup>70</sup>

Peygamberlerin kavimleriyle aralarında geçen diyalog, Hz. Peygamber'in Kureyşlilerle olan diyalogundan pek farklı değildir. Mesela üslup açısından incelendiğinde Nuh kıssasında geçen 'Nuh' ismi yerine rahatlıkla 'Muhammed' ismi konulabilir. Zaten bu durum Kur'an kıssalarının genel amacına da gayet uygundur. Zira Kur'an kıssaları Kureyşlileri peygamberlerin toplumları ile olan tecrübelerinden, geçmişte yaşamış milletlerin kalıntılarında ve en nihayetinde tümü insana hizmet için yaratılmış olan kâinattaki düzenli varlıklar silsilesinden dersler çıkarmaya, ibretler almaya çağırmaktadır.<sup>71</sup>

Netice itibarıyla Kur'an'ın kıssa anlatmasındaki en büyük hedeflerden biri, Hz. Nuh'tan Hz. Muhammed'e kadar risalet kurumunun aynı temellere dayandığını ortaya koymaktır. Buna göre tüm peygamberler aynı ilaha ve aynı imani hükümlere davet etmişlerdir. Hz. Muhammed'in (sav) tebliğ ettiği İslami ilkelerle tarih boyunca diğer peygamberlerin getirdiği ilkeler birbirleriyle temelde aynıdır. Kıssalar tarih boyunca, insanların beşer peygamber fikrine karşı çıktıklarını, hâlbuki Allah'ın insanlara elçi olarak kendi türlerinden bir insanı seçmesinin bir sünnetullah olduğunu vurgulamıştır. Hz. Muhammed (sav) gibi önceki peygamberlerin de gönderildikleri toplumların ekseriyeti tarafından reddedildikleri kıssalarla bildirilmiştir. Hz. Muhammed'i (sav) inkâr eden Mekkeliler gibi önceki peygamberleri inkâr edenlerin kahir ekseriyeti idareciler ve zenginlerden; Hz. Muhammed'e (sav) iman edenler gibi önceki peygamberlere iman edenlerin ekseriyeti garibanlardan oluşmuştur. İnananların hepsi dinleri uğruna pek çok eza ve cefaya maruz kalmışlardır.<sup>72</sup> Kur'an kıssalarıyla müminlere, tarih boyunca tüm inananların kardeşleri olduğu, hepsinin tek ümmet oldukları ve aynı ilaha ibadet ettikleri mesajı verilmektedir. Ayrıca kıssalar, tarihin başlangıcından kıyamete kadar beşeriyetin ya 'hak ehli' ya da 'batıl ehli' olmak üzere iki sınıftan oluştuğu bilgisini sunmaktadır. Kur'an, müşriklerin Hz. Peygamber'e ve ona inananlara verdiği tepkileri öncekilerin de verdiğini belirtmek gayesiyle kıssaları anlatmış ve nebevi geleneğin bu şekilde cereyan ettiği mesajını vermiştir.<sup>73</sup>

#### 4. Kıssalar, Kur'an'ın Canlı ve Somut Pasajlarıdır

Kur'an bir hidayet kaynağı olarak muhataplarıyla sürekli diyalog halinde bulunmuştur. Yüce Allah bu diyalogun ana merkezinde bulunan Hz. Muhammed'i (sav) risaleti boyunca hep desteklemiştir. Mekke müşriklerin bu yeni tevhit daveti karşısındaki olumsuz tepkilerine, çeşitli itham ve iftiralarına karşı ruhunda esen fırtınaları dindirmiş ve elçisine indirdiği ayetlerle onu savunmuştur. Bu çerçevede kıssalar, dikkatleri en çok çeken bölümlerdir. Öyle ki kıssalara Hz. Peygamber'in tevhit mücadelesi bağlamında bakıldığında, onların Allah Teâlâ'nın, kullarıyla olan

<sup>68</sup> İsrâ 17/94-95.

<sup>69</sup> Ra'd 13/32.

<sup>70</sup> Furkân 25/7-8. Peygamberlerin bu tür ithamlara maruz kalmaları ile alakalı diğer bazı ayetler için bkz. Şuarâ 26/27, 111, 153-154, 185-187, Mü'minûn 23/24-25, 33-38; İsrâ 17/90-93; Fussilet 41/14; Zuhuruf 43/53; Enbiyâ 21/41; Yâsîn 36/30.

<sup>71</sup> Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 300-301. Câbirî, *Medhal*, s. 300-301.

<sup>72</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslamî, ts.), 2/427-428.

<sup>73</sup> Öz, *Kur'an'ın Peygamberi*, 27.

en canlı ve dinamik anlatımlar olduğu ve o anda yaşananlara ilişkin tasvirleri içerdiği fark edilecektir. Kissalar, Allah'ın tarih boyunca toplumların hak-batıl mücadelesine yönelik değişmeyen sünnetinin dinamik ve canlı örnekleridir. Kur'an'dan anlaşıldığına göre Yüce Allah, tevhit mücadelesinin ilk dönemlerinden itibaren Mekke müşriklerinin çok sayıdaki itham ve iftiralara karşı rasulünü korumuş, onu teselli etmek suretiyle rahatlatmış ve İslâm düşmanlarına karşı müdafaa etmiştir. Özellikle geçmiş peygamber kıssalarının anlatımıyla, Mekke toplumunun oligarşik yapısının oluşturduğu baskı ve zulümlere karşı nebisine sebat vermiştir.<sup>74</sup>

Kur'an'da, hakikatlerin birtakım kıssalar üzerinden anlatılmış olması, bununla eylemin önemine vurgu yapmanın amaçlandığını düşündürmektedir. Sanki Kur'an bu yöntemle, hakikatin olaydan ve pratikten bağımsız bir şekilde anlaşılmasının zor olduğunu anlatmaya çalışmaktadır. Doğru yolda olmanın, doğru eylemle mümkün olduğuna dikkat çekmekte ve zımnem muhatapı eyleme geçmeye teşvik etmektedir.<sup>75</sup>

### 5. Kissalar, İnsanların İbret Almalarını Hedefleyen Mesajlardır

İbret kelimesi, 'ع-ب-ر' den türemiş olup kök itibarıyla bir halden başka bir hale geçmek demektir.<sup>76</sup> Nisâ suresinin 43. ayetinde yolcu için 'âbiru sebil' terimi kullanılmıştır. İbret ya da itibar, görünenin bilgisinden hareketle görünmeyene ulaşmaktır. "Şüphesiz, karşı karşıya gelen iki toplulukta sizin için bir ibret vardır" (Âl-i İmrân 3/13) ve "Ey basiret sahipleri, ibret alın" (Haşr 59/2) ayetlerinde bu anlamda kullanılmıştır.<sup>77</sup> Kissaların ibret konusu olması bazen ibret lafzıyla bazen de ayet/âyât lafzıyla kullanılmıştır. Ayet, apaçık alamet, gerçek olan her şey için kullanılabilir.<sup>78</sup> Daha önce kıssanın, 'Bir kimsenin izini sürmek, izi takip etmek' gibi manayı ihtiva ettiğini söylemiştik. Bu anlamıyla kıssa, içinde anlatılan iyi ya da kötü fiilin aynısını yapan başka kişilerin de benzer akıbete uğrayacağını ifade etmektedir. Kur'an, muhataplarının muhayyilelerindeki tarihi malumatın yanlışlıklarını düzeltme amacı gütmeksizin insanlara bu kıssalar aracılığı ile ahlaki ve dini öğütler vermeyi hedeflemektedir.<sup>79</sup>

Kur'an kıssalarının en önemli maksatlarından biri, tevhit mücadelesinde başta Hz. Muhammed'e (sav) ve ona inananlara destek olmak, düşmanlarından gördüğü ve göreceği her türlü eza ve cefaya karşı moral güçlerini yükseltmektir. Onların kıssalardan ibretler alarak, tevhit mücadelesine cesaret ve metanetle devam etmelerini sağlamaktır.<sup>80</sup> Kur'an kıssaları, her ne kadar geçmiş konuları ele alsın da onlarla kastedilen hedef, geçmiş hakkında sadece bilgi edinmek değil, bu olaylardan ibret ve öğüt almaktır. Bu nedenle kıssalar iyilik ve kötülüğün çatışmasını konu edinirler.<sup>81</sup> Kissalar, belirli bir meselenin ya da bir iddianın kanıtlanması için konuşlandırılmış olan 'beyani anlatımlar' yani kıssadan hisselerdir<sup>82</sup> ve iman uğrunda çekilen sıkıntıların benzerlerinin önceki peygamberler tarafından da çekildiğini bildirerek Hz. Muhammed'i (sav) ve iman ehlini teselli etmektedir.

<sup>74</sup> Hasan Nas, "Vahiy-Sîret İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Risalet Sürecinde İlahî İnayet Örnekleri", *Diyanet İlmî Dergi* 57/3 (2021), 788-789.

<sup>75</sup> Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, 88.

<sup>76</sup> İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/529-530.

<sup>77</sup> Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, 320.

<sup>78</sup> İsfahânî, *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*, 32-33. Ayet/ayat lafzının ibret anlamında kullanıldığı bazı ayetler için bkz. Yûsuf 12/7; Hicr 15/75; Şuarâ 26/174.

<sup>79</sup> Ömer Özsoy - İlham Güler, *Konularına Göre Kur'an* (Ankara: Fecr Yay, 2006), 703.

<sup>80</sup> Ay, *Kur'an Kıssalarını Sîret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, 86-87.

<sup>81</sup> Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş*, 80.

<sup>82</sup> Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 262.

Derveze, Kur'an kıssalarının maksatlarını ibret, tezkîr, inzâr ve tesbît kavramlarıyla özetlemiştir.<sup>83</sup> Dolayısıyla bir kıssadan hakkıyla ibret almak gerekir. Sahabiler ve Hz. Peygamber o kıssalardan hakkı ile ibret alıyorlardı. Mesela Kur'an'da kıskanç kardeşleri tarafından kuyuya atılıp hayatına kastedilen Hz. Yusuf'un, yıllar sonra kendisine onca kötülüğü reva gören kardeşlerine "Bugün size kınama yok. Allah sizi bağışlasın. O, merhametlilerin en merhametlisidir"<sup>84</sup> dediği anlatılır. Hz. Peygamber özellikle Yûsuf kıssasının telkin ve tavsiye ettiği bu ahlaki fazilet dersinden nasıpdar olduğu için Mekke'nin fethedildiği gün yıllar yılı kendisine ve müminlere olmadık hakaretler edip her türlü eziyeti reva gören Kureyşli müşrikleri bir çırpıda affetmiş ve "size Yusuf'un kardeşlerine hitap ettiği gibi hitap edeceğim. Bugün sizi kanayıp azarlamak yok. Gidin hepiniz serbestsiniz" buyurmuştur.<sup>85</sup>

Kur'an'da birçok kıssanın 'an, hatırla, bahset' anlamlarına gelen وَذَكِّرْ "Vezkur" kelimesiyle başlamış olmasından,<sup>86</sup> Hz. Peygamber ve müminlerin kıssalardan ibret almaya davet edildikleri anlaşılmakta ve bu durum kıssaların onların yüreğini güçlendirmeye matuf olarak serd edildiğini göstermektedir. Kıssalarda örnek olarak sunulan bu peygamberler üzerinden tüm peygamberlerin hatırlanması, unutulmaması, gündemde tutulması ve onlardan mesajlar alınarak hareket edilmesi vurgusu vardır. Nitekim insan bir sıkıntı ve bela ile karşılaştığında ve başka birinin de böyle bir tecrübe yaşadığına şahit olduğunda bu durum kalbindeki sıkıntıyı hafifletir. Rasulullah ve sahabiler de peygamber kıssalarında öncekilerin din uğrunda yaşadıklarının kendi başlarından geçenlerle hemen hemen aynı olduğuna vakıf oldukları zaman bu durum onların Kureyşli müşriklerin eziyetlerine karşı tahammüllerini kolaylaştırmış ve sabır iradelerini sağlamlaştırmıştır.<sup>87</sup>

Kıssaların yoğun anlatıldığı surelerde birçok kez Peygambere moral vermek sadedinde, 'sen onlara aldırma, yakında görecekler' şeklinde ifadelerle rastlanır. Mesela Sâffât suresinde, "O hâlde, bir süreye kadar onlardan yüz çevir. Gözetle onları, yakında onlar da görecekler. Yoksa onlar azabımızı acele mi istiyorlar? Fakat azabımız onların yurtlarına indiğinde, o uyarılmış olanların sabahı ne kötü olur!"<sup>88</sup> buyruluyor. Bu durum kıssaların anlatılış amacı noktasında bize fikir vermektedir. Yani, 'sen sabırlı ol, kendini üzme. Onları yola getirmek bize aittir' mesajı verilmektedir. Özellikle Mekke'deki zorlu dönemde sahabiler kıssalar vasıtasıyla manevi olarak rahatlıyorlar ve bazen Hz. Peygamber'den kendilerine umut aşıl原因 kıssalar anlatmasını talep ediyorlardı. Mesela Hz. Yûsuf kıssasını anlatan ayetlerin nüzul sebebi hakkında Taberî'nin naklettiği rivayetlere göre, müşriklerin baskılarından usanan pek çok sahabe, yüreklerine su serpecek ve morallerini yükseltecek bir kıssa anlatmasını Hz. Peygamber'den (sav) talep etmişler, bunun üzerine Yûsuf kıssasının ayetleri nazil olmuştur.<sup>89</sup>

<sup>83</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, 3/535.

<sup>84</sup> Yûsuf 12/92.

<sup>85</sup> Abdu'l-Vâhid eş-Şeybânî İbnü'l Esîr, *el-Kâmilu fi't-Târîh*, ed. Abdullah Abdulkâdî Ebi'l-Fidâ' (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 2/120; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 229-230.

<sup>86</sup> Bkz. Meryem 19/41, 51, 54, 56; Tâhâ 20/99; Sâd 38/17, 45; Hûd 11/120.

<sup>87</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tehrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 28/272; Öztürk, *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*, 292, 293.

<sup>88</sup> Sâffât 37/174-177. Hz. Peygamber'e moral veren bazı ayetler için bkz. Kehf, 18/6; Ayrıca bkz. Fâtır, 35/8; En'âm, 6/33; Hûd, 11/12.

<sup>89</sup> İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, ed. b. Abdulmuhsin Abdullah (Dâru Hicr, 2001), 13/7-9. Bağavî, Yûsuf kıssasının onu okuyan her insanın yüreğine ferahlık vermesiyle alakalı İbn Atâ'dan (ö. 309/922) şöyle bir söz nakletmiştir: "Yûsuf Suresi'ni okuyan her hüzünlü kişi onunla mutlaka rahatlar." Bkz. İbn Mes'ûd Bağavî, *Ma'âlimu't-Tenzîl*, ed. Muhammed Abdullah vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1989), 4/212.

Hicr suresinde bazı kıssalar anlatıldıktan sonra Allah'ın (cc) Hz. Peygamber'e (sav) şu şekilde hitap etmesi ve ona yol göstermesi, kıssaların Allah Rasulü'ne moral ve sabır aşılama için anlatıldığına dair en güzel örneklerden birisidir: *“Andolsun, biz sana tekrarlanan yedi âyeti ve büyük Kur'an'ı verdik. Kâfirlerden bir kısmını faydalandırdığımız şeylerde sakın gözün kalmasın. Onlara karşı mahzun olma ve mü'minlere (şefkat) kanadını indir. De ki: “Gerçekten ben, apaçık bir uyarıcıyım.” Nitekim biz kendi kitaplarını parçalara ayıranlara da (kitap) indirmiştik. Ki onlar, (bir kısmına inanıp, bir kısmını inkâr ederek) Kur'an'ı da parça parça edenlerdir. Rabbine andolsun, onların hepsine yapmakta olduklarını mutlaka soracağız. Ey Muhammed! Şimdi sen, sana emrolunanı açıkça ortaya koy ve Allah'a ortak koşanlara aldırış etme. Şüphesiz biz, Allah ile beraber başka ilâh edinen alaycılara karşı sana yeteriz. İlerde bilecekler. Andolsun, onların söyledikleri şeylerden dolayı göğsünün daraldığını biliyoruz. O hâlde, Rabbini hamd ile tesbih et (yücelt) ve secde edenlerden ol. Sana ölüm gelinceye kadar Rabbine ibadet et.”*<sup>90</sup> Bu ayetlerde Allah (cc) peygamberine adeta şunu söylüyor: 'Durum böyle olduğuna göre artık iman etmeyenleri umursama, onlar için üzülme, kararlılığımı sürdür ve onların söylediklerine aldırılmadan tam bir sebat içinde mesajını tebliğ et.'<sup>91</sup>

Kur'an, muhataplarından öncelikle inancın ilk adımı olan iman etmelerini ister. Ancak iman, İslam dinine girişin ilk adımı olsa da Kur'an'da imanın genelde salih amel ile birlikte kullanıldığı görülür. Hatta şöyle diyebiliriz ki Kur'an'da salih amel işlemeden sadece iman ederek cennetin kazanılacağı sonucu çıkmamaktadır. Bu da imanın ameli ve ahlaki davranışlarla bağlantılı bir durumda olduğunu gösterir. Bu sebeple özellikle Mekki surelerde Hz. Peygamber'e iman eden müminlere yönelik ahlaki emirlerin yapıldığı görülür. Olaya kıssalar bağlamında yaklaştığımızda bu ahlaki emirlerin başında sabır geldiğini görürüz.<sup>92</sup> Câbirî bu konuda özetle şunları söyler:

“Hz. Peygamber'e ve müminlere ya da Kureyş müşriklerine yönelik doğrudan sabır ifadelerinin yanı sıra Mekki Kur'an, müşriklerle olan mücadelesinde geçmiş peygamberlerin kıssalarını devreye sokmakta ve Hz. Peygamber'in Kureyşli Müşriklerden gördüğü inkâr ve baskı gibi tavırların geçmişte peygamberlere de uygulanmış olduğunu, fakat onların sabır ve kararlılıkla davet görevine devam ettikleri ve nihayetinde muzaffer olduklarını vurgulamaktadır. Bu çerçevede Sâd suresinden itibaren Kur'an söylemi yeni bir tür kıssa anlatım tarzına yönelmektedir. Zira Kur'an söylemi tek bir mihver etrafında hareket etmektedir. Bu mihver peygamberleri inkâr eden şehir halklarının helak edilmiş olmalarıdır. Mekki Kur'an'ın iniş sürecinde yeni bir aşamayı, (şirk eleştirisi aşaması) başlatan Sâd ve A'râf surelerinden itibaren ise hikmetli Kur'an'ın ahlakî söylemi Hz. Peygamber'i ve Müslümanları geçmiş peygamberlerin ve özellikle de Tevrat'ta kıssaları anlatılmış olan peygamberlerin tecrübelerinden dersler çıkarmaya yönelmektedir. Dolayısıyla sabır daveti sadece salt bir emir olmakla kalmamakta, sabrın düşmanın eziyetlerine karşı dirençli olmak ve zafere ulaşmak konusunda oldukça etkin bir yöntem olduğunu göstermektedir.”<sup>93</sup>

<sup>90</sup> Hicr 15/87-99.

<sup>91</sup> Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, 298.

<sup>92</sup> İman ile salih amelin birlikte zikredildiği bazı ayetler için bkz. Bakara 2/25, 62, 82, 277; Âl-i İmrân 3/57; Nisâ 4/122, 124, 173; Mâide 5/9; Sâd 38/24.

<sup>93</sup> Muhammed Âbid Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân'il-Hekîm* (Mağrib: Dâru'l-Beydâ', 2008), 2/395-396. Bu konuda bazı kıssalarda geçen şu örnekleri verebiliriz. Mesela Hz. Musa'ya iman ettikleri için Firavun'un ölüm tehdidi ile karşılaşan sihirbazlar şöyle demişlerdir: *“Dediler ki: “Biz mutlaka Rabbimize döneceğiz. Sen sırf, Rabbimizin âyetleri bize geldiğinde iman ettiğimiz için bize hınç duyuyorsun. Ey Rabbimiz! Üzerimize sabır yağdır ve müslüman olarak bizim canımızı al”* (A'râf 7/125-126). Tâlut kıssasında da buna benzer sabır ifadeleri vardır. (Bkz. Bakara 2/249-250). Sâd suresinde de Hz. Peygamber'in ve diğer müminlerin önüne Davut Peygamber tecrübesi ortaya konulmaktadır. Davut Peygamber kendisine dağlar musahhar kılındığı, kendisine mülk, hikmet ve etkili konuşma gücü verildiği



Kur'an'da anlatılan kıssalar mesaj yoğunluktur. Bizzat Kur'an, serdettiği kıssaların amacını şöyle ifade etmiştir: “(Ey Muhammed!) Peygamberlerin haberlerinden, kendileriyle senin kalbini pekiştirdiğimiz her bir haberi sana aktarıyoruz. Bunlarda, sana hak, mü'minlere de bir öğüt ve hatırlatma gelmiştir.”<sup>94</sup> Demek ki kıssalar, tarihi birer vakıa özelliğini değil, insanların ibret ve ders almalarını sağlama amacını taşımaktadır.<sup>95</sup> Tüm kıssalar genel olarak vahiy ve peygamberliğin ispatını, Allah'ın en üstün sıfatlarla muttasıf olduğunu, ilahi davete karşı çıkanların feci bir akıbete uğradıklarını, ilahi davete uymakla beraber gereğini yapmayanların dramatik sonlarını hatırlatır. Yine kıssalar, insanın düşmanlarına karşı uyanık olmasını, inananları karşılaştıkları güçlükler karşısında sabır ve teselliyi, kötülöklere karşı ikaz ve korkutmayı, doğru ve güzelde buluşanları müjdelemeyi içermektedir. Bu sebeple kıssalar etkili üslubuyla aklı selimle kendisini okuyan kişiye yön verir ve o kişi ondan bir çıkarsamada bulunur. Mesela Hz. Yusuf ile Züleyha'nın başından geçen veya Hz. Yusuf'un kardeşleri arasında cereyan eden olayları anlatan ayetler incelendiğinde okuyucunun bunlardan, ‘insan denen varlığın zayıf olduğu, ayrıca çok kıskanç bir ruh yapısının bulunduğu’ gibi birtakım ibretler çıkarmasının istendiği anlaşılabilir.<sup>96</sup>

Kur'an'ın ana hedefi olan öğüt vermek, kıssaların da anlatılmasındaki ana hedefi teşkil eder. Mesela Sâd 12-16. ayetlerde ise Nûh, Âd, Semud, Lût ve Eyke kavmi ve Firavun'un peygamberlerini yalanlamaları sebebiyle helak edildikleri belirtildikten sonra Kureyşli müşriklerin, “Ey Rabbimiz! Hesap gününden önce (azaptan) bizim payımızı hemen ver!” şeklinde meydan okuyuşları aktarılır. Surenin devam eden ayetlerinde Davud ve Süleyman ile ilgili kıssalara geçilir. Eyyub'un sabrı, İbrahim, İshak, Yakup, İsmail, Elyesa' ve Zülkifl gibi peygamberlerin metanetli, basiretli, samimi ve seçkin oldukları ile ilgili pasaja yer verilir. Surenin 71-85. ayetlerinde ise Âdem, İblis ve cennetten kovulma kıssasına yer verilir. Bu kıssaların akabinde gelen 88. ayette “Bu Kur'an, âlemler için ancak bir öğüttür” buyrulması buna delil teşkil eder.

Netice itibariyle söylemek gerekirse Kur'an kıssalarının esas maksadı, tarihten örnekler vermek suretiyle, o örneklerden ders alınmasını sağlamak ve muhatabı bu doğrultuda yönlendirmektir. Kur'an kıssalarını bu maksatları gözeterek okumak, daha sağlıklı bir anlamaya götürecektir. Bu maksatları, Kur'an'ın nüzul sürecinde mümkün merteye belirleyip, kıssaların mesajlarını daha sonraki dönemlere nüzul dönemindeki maksatlar ışığında taşımak, en sıhhatli anlama yöntemi olacaktır. Şu halde Kur'an kıssalarının maksatlarını doğru tespit edebilmek için, nüzul dönemine gitmek ve orada kıssa-siret ilişkisi açısından meseleyi incelemek büyük bir önem arz etmektedir.<sup>97</sup> Kıssalar, çektiği sıkıntıların benzerlerinin önceki peygamberler tarafından da çekildiğini bildirerek Hz. Muhammed'i (sav) teselli etmekte, Allah'ın geçmiş dönemlerdeki Müslümanlara yardım ettiği gibi Hz. Muhammed'e (sav) ve inananlara da yardım edeceğini ifade ederek onları teselli etmektedir.<sup>98</sup> Kur'an kıssaları insanların ibret ve öğüt almalarını ve iyi yönde

---

ifade edilmekte ve Allah'tan kendilerine böyle bir destek gelinceye kadar sabretmemeleri için hiçbir neden bulunmadığı mesajı verilmektedir. Bu konuda Hz. Peygamber'e şöyle hitap edilir: “Ey Muhammed! Onların söylediklerine karşı sabret. Güçlü kulumuz Dâvûd'u hatırla. O, Allah'a çok yönelen bir kimse idi” (Sâd 38/17). Önceki kavimlerin sabırla muzaffer oldukları hakkında bazı ayetler için bkz. A'râf 7/128, 137; Secde32/24.

<sup>94</sup> Hûd 11/120.

<sup>95</sup> Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr* (Kahire, 1947), 1/327.

<sup>96</sup> Ahmet Çelik, “Birey Ve Toplumun Islahı Açısından Kur'an Kıssaları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 58; Yaşar Fersahoğlu, “Din Eğitimi ve Öğretiminde Bir İletişim Yöntemi Olarak Hikaye”, *Ekev Akademi Dergisi* 16 (2003), 127-128.

<sup>97</sup> Ay, *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*, 90.

<sup>98</sup> Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, 2/427-428.

harekete geçmelerini sağlamak için Allah'ın yedi kat semadan haber verdiği ibretlik olaylardır.<sup>99</sup> Kissalar, inananların karamsarlıktan kurtulmasına ve geleceğe umutla bakmasına yardımcı olurken inançsızların ise hazin sonlarının kendilerine yakın olduğunu hissettirmektedir.

### 6. Kissalar, Hz. Peygamber'in Nübüvvetine Delildir

Birçok ayette, Kur'an'da anlatılan kıssaların Hz. Muhammed tarafından önceden bilinmediği, bu haberlerin kendisine Allah tarafından verildiği ifade edilmiştir.<sup>100</sup> Bu durum, tüm zamanlardaki vahyin muhataplarına kıssaların Hz. Peygamber'in Allah'ın peygamberi olduğunu ispatlayan bir mesajı taşıdığını göstermektedir. Râzî'nin dediği gibi, Peygamberimizin herhangi bir kitap okumamasına rağmen Kur'an kıssalarını zikretmesi nübüvvetine delalet eden çok büyük bir mucizedir.<sup>101</sup>

Birçok kıssa Kur'an'ın vahiy oluşuna delildir. Ancak müşrikler Kur'an'ı ciddiye almak yerine ısrarla ondan yüz çevirmişlerdir ve kıssalardan ibret almak istememişlerdir. Mesela Âdem-İblîs kıssasında geçen Âdem'in yaratılışı, İblîs'in kibirlenerek kendisini ondan üstün görüp Allah'ın secde emrine karşı gelişi ve devamında meydana gelen olaylar vahiy yoluyla bildirilmiş olmasa peygamber tüm bunları nasıl bilecekti? Dolayısıyla bu ve buna benzer kıssalar hem Kur'an'ın ilahi kaynaktan geldiğinin hem de Hz. Muhammed'in peygamber olduğunun delilidir.<sup>102</sup> Mâtürîdî, Âdem-İblîs kıssasında Hz. Peygamber'in (sav) nübüvvetinin ispatı olduğunu belirtir. Çünkü Rasulullah kıssayı Kur'an dışındaki semavi kitaplarda olduğu gibi anlatmıştır. Hâlbuki onun semavi din mensuplarına gidip geldiği yahut da onların dillerini bildiği sabit değildir. Buna rağmen Rasulü Ekrem, bilenlerden hiçbirinin karşı fikir beyan edemeyeceği şekilde konuyu haber vermiştir. Buradaki hedeflerden birisi Hz. Muhammed'in bu hususu Allah'tan aldığını vahiy yoluyla bilmiş olmasıdır.<sup>103</sup>

Kur'an'da birçok ayette Peygamberimizin geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerin durumuna vakıf olmadığı hatırlatılmaktadır. Mesela Kasas suresinde Kur'an'da anlatılan kıssaların Hz. Muhammed'in önceden bilmediği, bu haberlerin kendisine Allah tarafından verildiği şöyle ifade ediliyor: *"(Ey Muhammed!) Mûsâ'ya o emri verdiğimiz zaman sen (vadinin) batı tarafında değildin. (O olayı) görenlerden de değildin. Fakat biz (Mûsâ'dan sonra) birçok nesiller meydana getirdik. Üzerlerinden uzun çağlar geçti. Sen Medyen halkı arasında yaşıyor değildin, âyetlerimizi onlardan okuyup öğreniyor da değildin. Fakat biz (bu haberi) göndereniz. Yine biz (Mûsâ'ya) seslendiğimiz zaman Tûr'un yan tarafında da değildin. Fakat Rabbinden bir rahmet olarak, senden önce kendilerine hiçbir uyarıcı gelmeyen bir kavmi, düşünüp öğüt alsınlar diye uyarman için (o haberleri) sana bildiriyoruz."*<sup>104</sup> Câbirî'nin de dediği gibi bu ayetlerde sanki denilmek istenen şudur: *"Ey Muhammed! Musa, Allah'tan gönderilmiş bir peygamber olduğunu kanıtlamak için asasını bir mucize olarak kullanıyordu. Medyen halkı arasında yaşadı ve Ona Tûr dağında seslendik. En sonunda onu ve kavmini kurtardık. Senin Allah'tan gönderildiğine dair kanıtın ise tanıdığı olmadığını bu kadar olayın sana vahiyle bildiriliyor olmasıdır."*<sup>105</sup> Yine İbn

<sup>99</sup> el-Hâtib, *el-Kasas'ı'l-Kur'ani fi Mantukihi ve Mefhumihi*, 142, 167, 193.

<sup>100</sup> Bazı ayetler için bkz. Hûd 11/49; Âl-i İmrân 3/44; Ankebût 29/48; Kasas 28/44, 46. Vahiy öncesinde kıssaların bilinip bilinmediği ile ilgili bilgi için bkz. Halil Özdemir, "Vahiy Öncesi Kur'ân Kıssalarının Bilinebilirliği", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 195-218.

<sup>101</sup> Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981), 18/57.

<sup>102</sup> Şenat vd., *Tefsir (Surelerin Nüzul Sırasına Göre Analizi)*, 108.

<sup>103</sup> Ebû Mansûr Muhammed Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, ed. Vanlıoğlu Ahmet (İstanbul: Dâru'l-Mizân (Mizan yay.), 2005), 1/84.

<sup>104</sup> Kasas 28/44-46. Ayrıca bkz. Âl-i İmrân 3/44; Yûsuf 12/102.

<sup>105</sup> Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 349.

Abbas'tan nakledilen bir rivayette şöyle denilmektedir: Kureyş, en-Nadr b. el-Haris, Ukbe b. Ebi Muayt ve başkalarını Medine'deki Yahudi âlimlere gönderdiler. Onlara dediler ki: Muhammed'i onlara sorun, vasıflarını onlara anlatın, ileri sürdüğü şeyleri onlara söyleyin. Çünkü onlar Kitap Ehlidir, peygamberler hakkında bilgi sahibidirler. Bu elçiler gidip o Yahudi âlimlerine danıştıklarında o Yahudi âlimler, onlara şu yolu gösterdiler: Üç şeyi ona sorun, eğer size cevap verecek olursa, bilin ki gönderilmiş bir peygamberdir. Cevap vermezse, bu takdirde yalancının biridir. Sormalarını önerdikleri hususlar, Ashâb-ı Kehf ve Zülkarneyn kıssaları ile ruh konusudur. Bu kıssaların iniş sebebinin bu olduğu rivayetlerde belirtilmektedir.<sup>106</sup>

Tüm bu açıklamalardan sonra diyebiliriz ki, Kur'an'da Hz. Peygamber'in geçmiş peygamberlerin ve ümmetlerin durumuna vakıf olmadığının bildirilmiş olması ve Kur'an'ın onları doğru bir şekilde anlatması, Hz. Peygamber'in Yüce Allah'ın vahyine mazhar olan bir elçi olduğunun delilidir.

### Sonuç

Kur'an bir davet kitabıdır ve kıssaların bu davet içinde çok önemli bir yeri vardır. Kıssaların maksatları, Kur'an'ın genel maksatlarıyla örtüşmektedir. Yani Kur'an neyi hedeflediyse kıssalarda aynı hedefe matuf olarak anlatılmıştır. Kur'an'ın en temel hedefi, insanı her şeyi var eden Allah'ın varlığına ve birliğine inandırmak ve hayatını O'nun peygamberleri aracılığıyla bildirdiği ilkeler doğrultusunda şekillendirmeye sevk etmektir. Kur'an'ın tarihten örnek vererek anlattığı kıssaların esas hedefi de, insanları düşündürmek, ibret almalarını sağlamak ve böylece onları iyiye yönlendirmektir.

Birçok surede herhangi bir konudaki delil ve hükümler açıklanıp müşriklerin bu konudaki itirazlarına cevap verildikten sonra genellikle kıssalara geçilmiştir. İnsanlığın geçmiş tecrübelerinin özetleri olan kıssalar, surelerde en çok kullanılan davet metotlarından biridir. İslam davetinin temeli olan Kur'an'ın önemli bir kısmı kıssalardan oluşur. Kur'an'ın inanç ibadet ve ahlakla ilgili mesajları birçok ayette kıssalar yoluyla zikredilmiştir. Çünkü bu metot, okuyan ve dinleyenler açısından en etkili yöntemlerden biridir. Kıssalar bıkkınlık vermeyen, kalpleri rahatlatan ve yeni bir şevk kazandıran anlatımlardır. Kıssalarda kullanılan kelimeler ve kavramlar insanların olayları zihinlerinde canlandırmalarına ve kahramanlarla empati kurmalarına imkan verdiği için birçok insan Kur'an'la ilk kez kıssalar yoluyla tanışmıştır. Bu sebeple, Kur'an'ın tarihi olayları kısaca diliyle anlatması, kısaca dilinin davetteki yerini ortaya koymaktadır.

Kıssaların ana hedeflerini tespit etmek Kur'an'ın ana hedefini tespit etmek demektir. Bu tespit doğru bir şekilde yapılmazsa hem Kur'an'dan hem de kıssalardan beklenen faydaya ulaşmak mümkün olmayacaktır. Kur'an'da bu kadar tarihi bilginin sunulmuş olması bizleri tarih öğrenmeye yönlendirmek için değildir. Buradaki asıl amaç, onun ibret içeren mesajlarını almak, tevhit mücadelesi yapan bütün peygamberlerin temelde aynı vahyi aldığını, İslam'ın da bu vahye dayandığını göstermek ve Hz. Muhammed'in Allah'ın peygamberi olduğunu ispatlamak içindir. Kıssalar, insanlık tarihi boyunca ilahi inanç sisteminin hareket ve aksiyonunu gözler önüne sermiş ve bu hareketin tek temel üzerine bina edildiğini göstermiştir. Kıssalar, Allah'ın varlığı, birliği ve kudretini ortaya koymayı, insanlar arasında sabır ve güzel ahlaki yaygınlaştırmayı, adaleti sağlamayı, insanlara şeytanın düşmanlığını, zulüm ve azgınlığın zararlarını iyice öğretmeyi amaçlamıştır.

<sup>106</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, ed. Abdusselam Ömer (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1990), 1/328-330; Ebu'l-Fidâ' İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*, ed. b. Muhammed Sâmi (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 5/136.

Kıssalar, toplumsal ve sosyal realiteye uygun olarak nazil olmuş ve o dönem toplumunun zihin dünyasında mevcut olan kıssa algısını ıslah etmiştir. Müşrikler Hz. Peygamber'e inanmıyor ve onun nübüvvetini çeşitli bahaneler ileri sürerek reddediyorlardı. İşte Kur'an kıssalarının sıralamaya çalıştığımız bu temel amaçları onların bu haksız iddialarına cevap teşkil etmektedir. Bu çalışma kıssaların ilk muhataplar üzerindeki etkisini ve onlar nezdinde ne ifade ettiğini anlamlandırmaya da yardımcı olmuştur. Ayrıca günümüzde benzer bahanelerle Kur'an vahyini ve Hz. Peygamber'in risaletini kabul etmeyenlere uyarı niteliğinde mesajlar içermiştir.

Sonuç olarak Kur'an kıssaları çok yönlü amaçlarla anlatılmış, hem ilk muhataplara hem de kıyamete kadar gelecek tüm insanlara doğruyu bulmaları yönünde ibretler sunmuştur. Kıssalar Hz. Peygamber'in nübüvvetini desteklemiş, ona ve inananlara moral ve ümit aşılamıştır. Bu durum kıssaların Kur'an'da neden bu kadar çok anlatıldığını izah etmektedir. Kıssaların öğüt vermek ve ibret almak yanında daha birçok amacı ihtiva etmiş olması onları sadece bir hikâye olarak değil çok yönlü bir şekilde ele alınmalarını gerektirmektedir. Zaten son dönemlerde kıssaların birçok yönüyle incelenmesi bu durumun bir tezahürüdür.

## Kaynakça/References/ المصادر

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kurâni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Ay, Mahmut. *Kur'an Kıssalarını Siret Bağlamında Okumak -Hz. Musa Kıssası Örneği-*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2017.
- Bağavî, İbn Mes'ûd. *Ma'âlimu't-Tenzîl*. ed. Muhammed Abdullah vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1989.
- Bayraklı, Bayraktar. "Kur'an-ı Kerîm'de Öğretim Kavramı ve Vahiy". *Diyanet İlmî Dergi* 27/4 (1991), 161-189.
- Bâzergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. çev. Melâ Muhammed Feyzullah, Müh. Yasin Demirkıran. Ankara: Fecr Yay, 1. Basım, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmu'l-Kur'ân'il-Hekîm*. 3 Cilt. Mağrib: Dâru'l-Beydâ', 1. Basım, 2008.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Merkez Dirâseti'l-Vahdeti'l-Arabiyye, 1. Basım, 2006.
- Cerahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1971.
- Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-Lügat-i ve Sihâhu'l-Arebiyye*. ed. Ahmed Abdülgafur Attar. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1987.
- Çelik, Ahmet. "Birey Ve Toplumun İslahı Açısından Kur'an Kıssaları". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (2004), 54-87.
- Demir, Şehmuz. *Mitoloji Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2003.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an'ın Ana Konuları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yay, 3. Basım, 2008.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-Hadîs*. 10 Cilt. Tunus: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- Eyüpoğlu, Osman. "Günümüze Bakan Yöneliyle Peygamber Kıssaları (Sosyolojik ve Petogojik Açından)". *Fecr Yay (XI. Kur'an Sempozyumu)*, 103-120.
- Fersahoğlu, Yaşar. "Din Eğitimi ve Öğretiminde Bir İletişim Yöntemi Olarak Hikaye". *Ekev Akademi Dergisi* 16 (2003), 121-130.
- Fîruzâbâdî, Muhammed b. Yâ'kub. *el-Kâmûsu'l-Muhîd*. ed. Mekteb Tahkîku't-Turâs. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Görgün, Tahsin. *Kur'an Kıssaları'nın Neliği (Mahiyeti) Üzerine*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Hâtîb, Abdülkerîm el-. *el-Kasasu'l-Kurâni fi Mantukihî ve Mefhumihî*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 2. Basım, 1975.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-Tehrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tünusiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hişâm. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. ed. Abdusselam Ömer. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1990.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ' İsmâ'il b. Ömer. *Tefsîru'l-Kurâni'l-Azîm*. ed. b. Muhammed Sâmî. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, 3. Basım, 1414.
- İbnu'l Esîr, Abdu'l-Vâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmîlu fi't-Târîh*. ed. Abdullah Abdülkâdî Ebî'l-Fidâ'. 11 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fi' Garibi'l-Kur'ân*. ed. Muhammed Seyyid el-Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kara, Mustafa. "Kur'an Kıssalarında Konu ve Kapsam Merkezli Bir Analiz". *İslami İlimler Dergisi* 9/1 (2014), 69-102.
- Karslı, İbrahim H. *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*. Ankara: DİB. Yay, 2. Basım, 2014.
- Kattân, Mennâ' el-. *Mebâhis fi Ulûmi'l-Kurân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 35. Basım, 1998.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. ed. Vanlıoğlu Ahmet. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân (Mizan yay.), 2005.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Kurul. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yay, ts.
- Namlı, Abdullah. "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 169-197.
- Nas, Hasan. "Vahiy-Siret İlişkisi Bağlamında Hz. Peygamber'in Risalet Sürecinde İlahî İnalet Örnekleri". *Diyanet İlmî Dergi* 57/3 (2021), 785-817.
- Öz, Şaban. *Kur'an'ın Peygamberi*. İstanbul: Endülüs yay, 2. Basım, 2018.
- Özdemir, Halil. "Vahiy Öncesi Kur'an Kıssalarının Bilinebilirliği". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 195-218.
- Özsoy, Ömer - Güler, İlham. *Konularına Göre Kur'an*. Ankara: Fecr Yay, 12. Basım, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer Yay, 2. Basım, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'a Çağdaş Yaklaşımlar*. Ankara: Ankara Okulu Yay, 1. Basım, 2019.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Reşid Rıza, Muhammed. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire, 2. Basım, 1947.
- Rûmî, Fehd b. Abdîrrahmân b. Süleymân. *Dirâsât fi ulumi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Merkez Tefsîr li'd-Dirâseti'l-Kurâniyye, 14. Basım, 2005.
- Salehî, Akbar. "İslâmî Eğitim ve Öğretimde Kur'an Kıssa ve Hikayelerinin Rolü". çev. Mustafa Kara. *Bartın Üni. İslami İlimler Fak* 4/8 (2017), 182-192.
- Sayı, Ali. "Kur'an'da Kıssa Kavramı Üzerine". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 145-196.



- Şenat, Fatma Asiye vd. *Tefsir (Surelerin Nüzul Sırasına Göre Analizi)*. ed. Ali Rıza Gül - Yunus Emre Gördük. İstanbul: Lisans Yay, 1. Basım, 2019.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssalarının Tarihi Değeri*. Ankara: Otto Yay, 1. Basım, 1994.
- Şimşek, Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yay, 1993.
- Taberî, İbn Cerir. *Câmiu'l-Beyân*. ed. b. Abdulmuhsin Abdullah. 26 Cilt. Dâru Hicr, 1. Basım, 2001.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Kur'an'ın Temel Amaçlarının İfade Edilmesinde Bir Anlatım Tekniği Olarak 'Kıssa'nın Rolü'". *Milel Ve Nihal, İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2009), 113-136.

## Araştırmacı Mustafa MADEN

Kastamonu Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü.  
Kastamonu University,  
Institute of Social Sciences.  
Kastamonu, TÜRKİYE  
mustafamaden37@gmail.com.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-7896-4756>  
<https://ror.org/015scty35>

# Kur'ân'da Geçen er-Rahmân İsmine Yönelik İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar

Allegations against the Name of al-Rahmân in the Qur'ân and Answers to  
These Allegations

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Kitap İncelemesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 26 Mart 2024 / 26 March 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 9 Mayıs 2024 / 9 May 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Maden, Mustafa. "Kur'ân'da Geçen er-Rahmân İsmine Yönelik İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6 (Haziran 2024), 18-36.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

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

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

**Öz**

Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olmaya başladığı ilk dönemden itibaren er-Rahmân ismine yönelik birtakım iddialar ortaya atılmıştır. Rahmân isminin kökeninin yabancı asla dayandığı, Cahiliyye döneminde bu isimden söz edilmediği, sadece belli bir döneme ait olduğu, özel isim olarak kullanıldığı, yaratılmışlarla ilgili zikredilmediği, bu ismin hep yalnız başına anıldığı, sadece Ehl-i kitapla ilgili konularda yer aldığı, bazı Yahûdî-Hristiyan kavramlarının ve uhrevî konuların bu isimle zikredildiği gibi konular bu iddialardan bazılarıdır. Bütün bunlardan hareket edilerek de Kur'ân'ın ilâhî bir kitap olmadığı ve beşer eliyle yazıldığı ispat edilmeye çalışılmıştır. Bu çalışma özellikle Mekke döneminde yaşayan müşriklerin ve Kur'ân hakkında araştırma yapan bazı müsteşriklerin er-Rahmân ismi etrafında şekillendirdikleri iddialarını tespit etmeye ve bu iddiaları cevaplandırmaya yöneliktir. Araştırmada öncelikle rahmân isminin etimolojik yapısı incelenmiş, müfessirlerin bu isme verdiği anlamlar tespit edilmiş, rahmân isminin geçtiği Kur'ân âyetlerinde bu vasfın anlam derinliği ortaya konmaya çalışılmıştır. Sonrasında ise rahmân ismi ve bu ismin geçtiği âyetlerle ilgili iddialar, Kur'ân bütünlüğü içerisinde tefsir ilminin veri ve metotlarına dayanarak, ayrıca bu konuyla ilgilenmiş zevâtın eserlerine müracaat ederek cevaplandırılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Rahmân, el-Esmâü'l-Hüsna, Oryantalist.

## Allegations Against The Name Of Al-Rahmân In The Qur'ân And Answers To These Allegations

**Abstract**

Since the beginning of the revelation of the Holy Qur'an a number of allegations regarding the name al-Rahmân have been made. Some of these allegations are asserting the fact that the name al-Rahmân has a foreign origin, that it was not mentioned in the Jahiliyyah period, that it belongs only to a certain period, that it is used as a proper name, that it is not mentioned in relation to the creatures, that it is always mentioned alone, that it is only mentioned in matters related to the Ahl al-Bayt, that some Judeo-Christian concepts and otherworldly matters are mentioned with this It is better to shorten this sentence. Based on all these, it has been tried to prove that the Qur'ân is not a divine book and that it was written by humans. This study aims to identify and respond to the allegations of the polytheists living in the Meccan period and some scholars who conducted research on the Qur'ân around the name al-Rahmân. First of all, the etymological structure of the name al-Rahmân was examined, the meanings given to this name by the commentators were determined, and the depth of meaning of this attribute was tried to be revealed in the Qur'ânic verses in which the name al-Rahmân is mentioned. Afterwards, the allegations about the name rahmân and the verses in which this name exists were tried to be answered within the integrity of the Qur'ân, by revealing the data and methods of the science of tafsîr, and by referring to the works of the scholars who were interested in this subject.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Rahmân, al-Asma al-Husna, Orientalist.

**Giriş**

el-Esmâü'l-hüsna, beşeriyete Allah Teâlâ'yı birinci derecede tanıtmakta ve O'nu anlamada önem arz etmektedir. İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren akâid ve kelâm ilmi başta olmak üzere bu konuda birçok eser yazılmıştır. Tefsir ilmi alanında da bu ilâhî isimlerin tek tek ele alınıp Kur'ân bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi, muhteviyatı tespit edilip âyet ve sûrelerin indiriliş sırası göz önünde bulundurularak izah edilmesi gerekmektedir. Çalışmamız yukarıda sayılan ilim dallarından da istifade edilerek bu yönde bir adım atma gayesiyle hazırlanmıştır.

Hız. Peygamberin risâletinin ilk ve en önemli konusunu Allah'a iman oluşturur. Dolayısıyla Kur'ân'ın ilk hedefi Allah'ın varlığını ve birliğini, beşer ve âlemlerle olan münasebetinin boyutlarını izah ve ispat etmek olmuştur. Bu yönüyle Kur'ân, hem nüzûl sırasıyla ilk inen âyetlerinde<sup>1</sup> hem de tertîp itibarıyla ilk okunan sûresinde<sup>2</sup> Allah'ın zâtını ve sıfatlarını anlatmakla işe başlar.

<sup>1</sup> Bk. el-Alâk 96/1-5.

<sup>2</sup> Bk. el-Fâtiha 1/1-5.

Kur'ân'ın hemen hemen her sûresinde bu konu ile karşılaştığımızı söylemek mümkündür. Binaenaleyh esmâ-i hüsnâ mevzusu, Allah'ın âlem ve insan ile ilişkisine ışık tutması, netice olarak da Cenâb-ı Hakk'ı, insanlara belirli ölçüde tanıtması bakımından önem arz etmektedir.

Kur'ân'da en güzel isimlerin Allah'a ait olduğu<sup>3</sup>, O'na bu isimlerle dua, niyaz ve ibadet edilmesi<sup>4</sup> ve bu konuda doğru yoldan ayrılanlara itibar edilmemesi gerektiği<sup>5</sup> belirtilmiştir. Resulullâh da "Allah'ın doksan dokuz ismi vardır; bunları ezberleyip benimseyenler cennete girer."<sup>6</sup> mealindeki müjdeli haberiyle dikkatlerimizi bu hususa çekmiştir.

Araştırmamıza Kur'ân-ı Kerîm'in bir âyetinde iki kez<sup>7</sup> olmak üzere elli yedi defa geçen<sup>8</sup> rahmân ismiyle ilgili dilsel açıklamalar yapılarak başlanacak, sonrasında ise bu isme yönelik iddialara cevaplar bulunmaya çalışılacaktır.

### er-Rahmân Kelimesinin Etimolojik Yapısı

Arapçada "رَحِمَ" fiili rikkat, acıma, şefkat gösterme, incelik, yumuşaklık, sevgi beslemek anlamlarına gelir. Buna göre "رَحِمْتُهُ وَتَرَحَّمْتُ عَلَيْهِ" 'Ona rahmet ettim, acıdım, şefkatimi gösterdim ve ona Allah da rahmet etsin dedim'" demektir. "تَرَاخَمَ الْقَوْمُ" cümlesi ise "İnsanlar birbirine acıdı, şefkat ve sevgi gösterdi" anlamına gelir.<sup>9</sup> "مرحمة" mastarı da aynı manada kullanılır. Kelimenin diğer mastarları, "رُحْمًا", "رُحْمًا", "رَحْمَةً" olup muzarisi "يُرْحِمُ" meçhulü "يُرْحِمُ" şeklindedir.<sup>10</sup> er-Rahmân "الرَّحْمَنُ" ismi de "فعلان" vezninde "رحمة" kökünden türetilmiş bir sıfattır.<sup>11</sup> Bu vezin Arapçada fiilin fazlalığını ve sürekliliğini ifade eder. Rahman ile aynı kökten gelen ve "çok merhametli" anlamında Allah'ı niteleyen bir diğer isim er-Rahîm'dir. "الرحيم" sözcüğünün vezni olan "فعليل" ise fiilin sübûtuna delâlet eder.<sup>12</sup> Arapça'da bu tür kullanımlara sıkça rastlanır.<sup>13</sup> Ayrıca rahîm sıfatı ism-i fail ve ism-i mef'ûl manasında da kullanılır.<sup>14</sup> Arapça'da bu şekilde kullanılan

<sup>3</sup> Bk. el-A'râf 7/180.

<sup>4</sup> Bk. el-İsrâ 17/110.

<sup>5</sup> Bk. el-Haşr 59/22-24.

<sup>6</sup> Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Muhammed Züheyr bin Nâsır en-Nâsır, (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422), "Tevhid", 12 (No.7392).

<sup>7</sup> Bk. el-Furkân 25/60.

<sup>8</sup> Bk. el-Fâtîha 1/1, 3; el-Bakara 2/163; er-R'ad 13/30; el-İsrâ 17/110; Meryem 19/18, 26, 44-45, 58, 61, 69, 75, 78, 85, 87-88, 91-93, 96, Tâhâ 20/5, 90, 108-109, el-Enbiyâ 21/26, 36, 42, 112, el-Furkân 25/26, 59-60, 63; eş-Şu'arâ 26/5; en-Neml 27/30; Yâsîn 36/11, 15, 23, 52; Fussilet 41/2; ez-Zuhruf 43/17, 19-20, 33, 36, 45, 81; Kâf 50/33; er-Rahmân 55/1; el-Haşr 59/22; el-Mülk 67/3, 19-20, 29; en-Nebe' 78/37, 38.

<sup>9</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab*, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1414), "rhm", 12/230.

<sup>10</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Avz Mer'ab, (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), "rhm", 5/33; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah tâcü'l-luğa*, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, (Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), "rhm", 5/1929; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, (Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem, Dâru'ş Şâmiye, 1412), "rhm"347; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "rhm", 12/230.

<sup>11</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 1/126, 130; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-messânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye, (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), *Rûhu'l-me'ânî*, 1/64.

<sup>12</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/64.

<sup>13</sup> Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, "rhm", 5/33; el-Cevherî, *es-Sihah*, "rhm", 5/1929; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "rhm", 347; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/64.

<sup>14</sup> Cevherî, *es-Sihah*, "rhm", 5/1929.

başka kelimeler de vardır.<sup>15</sup> Yine bu isim Kur'an'da gafûr, azîz, raûf, tevvâb, berr, vedûd ve rab isimleriyle birlikte zikredilir.<sup>16</sup>

*Rahmân* kelimesinin türememiş ve sadece Allah'a ait bir isim olduğunu söyleyenler de olmuştur. Onlara göre şâyet *rahmân*, rahmetten türemiş olsaydı, “الله رحيم بعباده” Allah kullarına rahîmdir” denildiği gibi, “الله رحمن بعباده” Allah kullarına rahmândır” da denilirdi. Fakat böyle bir kullanım yoktur.<sup>17</sup> Yine *rahmân*, rahmetten türemiş olsaydı, bu kelimeyi ve türevlerini bilen Araplar, “Onlara: ‘Rahmân’a secde edin’ denildiği zaman: ‘Rahmân da neymiş!...<sup>18</sup> âyetinde belirtildiği gibi *er-Rahmân*’ı inkâra kalkışmazlardı. Ancak *rahmân* isminin rahmetten türemediğini savunanların haberlerini eserlerinde nakledenler, müfessirlerin çoğunluğunun *rahmân* kelimesinin de *rahim* gibi rahmetten türediğini ve kendilerinin de bu görüşü kabul ettiklerini beyan ederler.<sup>19</sup>

### er-Rahmân ve er-Rahîm Vasıflarının Biçimsel Farkları

“Rahmân” ismini müfessirler genelde “rahîm” ismiyle beraber incelemişler ve aralarındaki anlam farkını bulmaya çalışmışlardır. Bu iki isim Kur'an'da yüz on dört defa tekrarlanan besmelede Allah lafzıyla birlikte zikredilir. O'nun zâtına nisbet edildiği için de her iki ismin aynı anda Allah'tan başkasına nisbet edilmediği görülür.<sup>20</sup> Hal böyle olunca bu isimlerin anlamlarının aynı olup olmadığı konusu tartışılmış ve farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bu iki vasfın manalarının aynı olmadığını söyleyenler aşağıdaki biçimsel farkları ortaya koymuşlardır.

1. *er-Rahmân* ismi hem Arapçada hem de Kur'an'da sıfat-ı gâlibe (üstün sıfat) olarak, Allah'a has bir isim olup O'ndan başkası için kullanılmamış ve bu konuda âlimler arasında ittifak oluşmuştur.<sup>21</sup> Yalancı peygamber Müseylime'ye (öl. 12/633) eliflâmsız olarak “لازلت رحمانا” “Sen rahmân olmaya devam ediyorsun.” şeklinde bir şiir yazılsa da bu şiirde *rahmân* isminin eliflâmsız kullanılması dolayısıyla dil açısından hata edildiği belirtilmiştir.<sup>22</sup> Çünkü *rahmân* kelimesinin başına lam-ı tarif getirildiğinde bu ismin “er-Rahmân” şeklinde sadece Allah hakkında kullanıldığı

<sup>15</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “rhm”, 12/231.

<sup>16</sup> Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî b. Sâlih el-Misrî (1882-1968), *el-Mu'cemu'l müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*, (b.y.: Dâru'l-Fiker, 1994), “rhm”, 390–392.

<sup>17</sup> Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî (el-Fürhûdî), *Kitâbu'l-ayn*, thk. Mehdi el Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmîrî, (b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), 3/29; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/427; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, thk. Abdullah b. Muhammed Hâşidî (Cidde: el-Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993), 1/134.

<sup>18</sup> *Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd., (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), el-Furkân 25/60.

<sup>19</sup> Beyhakî, *el-Esmâ' ve's-sifât*, 1/134; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berduni, İbrahim el-'Itfiyyîş, (Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964), 1/104-106.

<sup>20</sup> Bekir Topaloğlu, “Rahmân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 01 Mart 2024).

<sup>21</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/126-134; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu, (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2005), 1/16; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “rhm”, 347; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberîstânî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420), 1/202; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/106; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 1/31.

<sup>22</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/32.



ifade edilmiştir.<sup>23</sup> Fakat *rahîm* ismi bir âyette Hz. Peygamber’i tavsif etmektedir.<sup>24</sup> Bu sebeple onun Allah dışında başka varlıklar için kullanılması caizdir.

2. *er-Rahmân*’ın sıfat olarak geldiği yerler isim olarak geldiği yerlere kıyasla oldukça azdır.<sup>25</sup> Buna karşılık *rahîm* ismi mevsufsuz hiç kullanılmamış; iki âyette Allah’ın el-Azîz ismini<sup>26</sup> diğer yerlerde ise Allah ismini tavsif ederek gelmiştir.<sup>27</sup>

3. *er-Rahmân* her zaman lâm-ı târifle kullanılmış, *rahîm*, çoğu defa lâm-ı târifsiz kullanılmıştır.<sup>28</sup>

4. *er-Rahmân* kelimesi cer harfleriyle beraber kullanılmadığından ve değişiklik kabul eden bir fiil özelliği taşımadığından ilâhî isimle sıfat arasında bir konuma yerleşmiştir.<sup>29</sup> Meselâ hiçbir yerde “رحمن بكذا” “Buna rahmândır” gibi bir ifade bulunmaz.<sup>30</sup> *Rahîm* kelimesi ise harf-i cer ile müteaddî olduğunda rahmete konu olan her şeye taalluk edebilir.<sup>31</sup>

### er-Rahmân ve er-Rahîm Vasıflarının Anlam Açısından Farkları

*Rahmân* ve *rahîm* isimlerinin, vezinlerindeki farklılığa rağmen “nedmân ve nedîm” kelimelerinde olduğu gibi her iki ismin aynı manaya geldiğini savunanlar vardır.<sup>32</sup> Ancak müfessirlerin çoğunluğu bu iki isim arasında bir anlam farkının olduğu görüşündedir. Taberî (öl. 310/923) bu vasıflar arasında anlam farkı olmadığını iddia edenleri eleştirerek onların bilgilerinin yetersiz ve konuyla ilgili nakledilen rivâyetlerden habersiz kimseler olduğunu söyler.<sup>33</sup> İbn Abbâs (öl. 68/687-88) da “*Rahmân ve rahîm Allah’ın sevgisini ve rahmetini beyan eden iki ismi olup biri diğerinden daha ince ve hoş (rakîk) vasıflardır.*” der.<sup>34</sup> Hattâbî (öl. 388/998) ise rikkatin Allah hakkında söylenemeyeceğini daha rakîk anlamına gelen “erakku” yerine iyilik ve nezaket anlamındaki “rîfk” in ism-i tafdüli olan “erfaku” kelimesinin kullanılmasının daha uygun olacağını söyler.<sup>35</sup>

<sup>23</sup> Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim) el-Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât, (Dimaşk: Dâru’l-Kalem, ts.), 1/30.

<sup>24</sup> et-Tevbe 9/128.

<sup>25</sup> el-Fâtiha 1/1, 3; el-Bakara 2/163; en-Neml 27/30; en-Nebe’ 78/37; el-Haşr 59/22.

<sup>26</sup> Yâsîn 36/5, eş-Şu’arâ 26/217.

<sup>27</sup> Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *Mu’cemu’l-müfehres*, “rhm”, 390–392.

<sup>28</sup> Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *Mu’cemu’l-müfehres*, “rhm”, 390–392.

<sup>29</sup> Topaloğlu, “Rahmân”.

<sup>30</sup> Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 1/31.

<sup>31</sup> el-İsrâ 17/66; el-Ahzâb, 33/43.

<sup>32</sup> Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ, *Mecâzü’l-Kur’ân*, thk. Mehmed Fuad Sezgin, (Kahire: Mektebetü’l-Hancî, 1381), 1/21.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/132.

<sup>34</sup> Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsim b. Muhammed el-Enbârî, *ez-Zâhir fî me’ânî kelimâti’n-nâs*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1412/1992), 1/58; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısırî Nehhâs, *Me’ânî’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî, (Mekketü’l-Mükerrreme: Câmi’atü Ümmi’l-Kurâ, 1409), 1/53; Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîrü’l-Kur’ânî’l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme, (b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 1/125.

<sup>35</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-azîm*, 1/125.

*Rahmân* vasfının, *rahîm* vasfından daha çok mübalağa ifade ettiği genel olarak kabul görmüştür. Bu durumu harflerdeki ziyadeliliğin manadaki ziyadeliğe delâlet ettiği şeklinde açıklayanlar vardır.<sup>36</sup>

Ayrıca Kur'an'da Allah Teâlâ zatını, bir arada zikrettiği bu iki vasıfla andığına göre,<sup>37</sup> aralarında bir farkın olması gerekir. Bu iki isme yüklenen farklı anlamlardan bazıları şunlardır:

1. *er-Rahmân* Allah'ın bütün mahlûkata olan rahmeti, *rahîm* sadece mü'minlere olan rahmetidir.<sup>38</sup>
2. Allah, dünya ve ahirette bütün mahlûkatın *rahmânı*, dünya ve ahirette sadece mü'minlerin *rahîmidir*.<sup>39</sup>
3. Allah dünya ve ahiretin *rahmânı*, ahiretin *rahîmidir*.<sup>40</sup>
4. Allah dünya ve ahiretin *rahmânı*, dünyanın *rahîmidir*.<sup>41</sup>
5. *er-Rahmân vasfı*, rahmeti ile her şeyi ihata eden, *rahîm* vasfı rahmeti çok fazla olan demektir.<sup>42</sup>
6. *er-Rahmân*, rahmet-i sâbika ile; *rahîm*, rahmet-i lâhika ile ilgilidir.<sup>43</sup>
7. *er-Rahmân*, Allah'ın zâtî ismi, *rahîm* ise fiilî ismidir.<sup>44</sup> Her iki ismin manaları konusunda tespit edilen bu farklı ifadeler müfessirlerin bu konuda ittifak etmediklerini gösterir. Bir kelimenin anlamı hususunda bu kadar değişik görüşün ortaya çıkmasının nedeni olarak kelimelerin anlamlarının ilk oluşumuyla beraber sonradan kazandıkları istilâhî kullanımlarının da etkisinin olduğu söylenebilir.

<sup>36</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/126; Zeccâc, *Tefsîru esmâ'illâhi'l-hüsna*, thk. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk, (b.y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, ts.), 59; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*, thk. Muhammed Abdülâziz Besyûnî, (b.y.: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999), 1/51; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, (Beyrût: Dâru'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, 1407), 1/6, 3/196; Nâsirüddîn Ebû Saïd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrût: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Ârabî, 1418), 1/27.

<sup>37</sup> el-Fâtiha 1/1, 3; el-Bakara 2/163; en-Neml 27/30; el-Haşr 59/22; en-Nebe' 78/37.

<sup>38</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/130; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî, *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, (Beyrût: Dâru'l-Fiker, ts.), 1/24. *Rahmân* ismine bu manayı verenlerin delil olarak gösterdikleri âyetler için bk. el-Bakara 2/143; en-Nahl 16/7; el-İsrâ 17/66; Tâhâ 20/5; el-Ahzâb 33/43. Fakat *Rahmân* isminin bütün mahlûkata ait olduğu yönündeki anlamını, bu konuyla ilgili delil getirilen âyetlerden çıkarmak pek mümkün gözükmemektedir. Bk. Kadir Polater, *Kur'an'da Rahmet Kavramı*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 61. Aynı şekilde *rahîm* isminin de Allah'ın sadece mü'minlere olan merhametini ifade ettiği söylenemez. Ancak Kur'an'da çoğunlukla Allah'ın mü'minlere olan rahmeti bildirilirken bu ismin zikredildiği söylenebilir. Bk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *Mu'cemu'l müfehres*, "rhm", 390–392.

<sup>39</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/128, 23/302; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 1/126; Süyûtî, *ed-Dürü'l-mensûr*, 1/24.

<sup>40</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/127; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadir el-câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, (Dımaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414), 1/22.

<sup>41</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/8; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 1/27.

<sup>42</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "rhm", 347.

<sup>43</sup> Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) Allah'ın (cc) rahmet-i sâbika ve rahmet-i lâhika biçiminde iki rahmeti olduğunu söyler. Ona göre rahmet-i sâbika, Allah Teâlâ'nın bütün varlıkları yokluk âleminde varlık âlemine çıkararak yaratmasıdır. Rahmet-i lâhika ise, yarattığı bu mahlûkata rızık, anlayış, kavrayış vb. lutfetmesidir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 29/336.

<sup>44</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 1/16.

Allah Teâlâ'nın bu iki isminin tecellilerinin dünyada ve âhirette geçerli olduğunu, imanı ve mü'minleri<sup>45</sup> küfür ve kâfirleri<sup>46</sup> kıyâmet ve âhireti anlatan âyetlerden<sup>47</sup> çıkarmak mümkündür. Ayrıca Allah'ın isimlerini ve vasıflarını zaman açısından tahdid etmek imkân dâhilinde değildir. Fakat bu isim ve sıfatların tecellilerinin bariz tesirleri bakımından bir hususiliği olduğu söylenebilir.<sup>48</sup>

### er-Rahmân Vasfıyla İlgili İddialar ve Bu İddialara Verilen Cevaplar

Bazı müşrikler ve müsteşrikler, Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in *rahmân* ismini kullanım yönlerini ele alarak hem Kur'ân'ın hem de tebliğ sürecinde Hz. Peygamber'in aleyhine birtakım iddialar ortaya atmışlardır. *er-Rahmân* ismiyle ilgili bu iddialarını dokuz ana başlık altında inceleyebiliriz.

#### Kökeninin Yabancı Asla Dayandığı İddiası

*er-Rahmân* kelimesinin Arapça asıllı olmadığı konusundaki iddialar öteden beri varolagelmıştır. Resulullâh döneminde Allah Teâlâ'nın *rahîm* sıfatı ile vasıflandırılması konusunda herhangi bir tartışma olmamasına rağmen *rahmân* sıfatı ile vasıflandırılmasıyla ilgili özellikle Mekke döneminden başlayarak gelişen çeşitli itirazlar ortaya çıkmıştır.

Erken dönemden itibaren yazılan eserlerde bu ismin Arapça asıllı olmadığına dair haberlerin<sup>49</sup> aktarılması bazı müsteşriklerin bu haberleri kendilerine dayanak edinmesine neden olmuştur.<sup>50</sup> Onlara göre *rahmân* isminin Âramca, Süryânice ve özellikle İbrânice gibi Sâmi dillerinde kullanılması onun Arapça kökenli bir kelime olmadığını ve Yahûdîlik'ten alınan bir tanrı ismi olduğunu göstermektedir.<sup>51</sup> Fakat *rahmân* isminin Arapça olmadığına dair getirilen deliller yeterli değildir.<sup>52</sup> Çünkü bu ismin *rahîm* gibi, "*rahme*"den türetildiğini ve bu iki vasfın kökeninin Arapça olduğunu birçok dilci ispat etmiştir.<sup>53</sup> Ayrıca *rahmân* kelimesinin Arapça olmasına delil olabilecek bütün şartlar araştırmamızın "*er-Rahmân Kelimesinin Etimolojik Yapısı*" bölümünde ifade edildiği şekilde mevcuttur. Kelimeyle ilgili fiil şekilleri, çok sayıda isim ve mastar şekli, bir sonraki bölümde örnekleriyle bahsedeceğimiz Câhiliye devrinde kullanılışı bu deliller arasında sayılabilir.

#### Cahiliye Döneminde Kullanılmadığı İddiası

*er-Rahmân* isminin Araplar arasında yaygınlık kazanmasını Yahûdî ve Hristiyanların Araplarla birlikte yaşamasından itibaren başladığı, dolayısıyla bu ismin Câhiliye döneminde

<sup>45</sup> Bk. Meryem, 19/58, 96; el-Furkân, 25/63; Yâsîn, 36/11; Kâf, 50/31-33; el-Mülk, 67/29.

<sup>46</sup> Bk. er-R'ad, 13/30; Meryem, 19/45, 75, 78, 88, 90-92; el-Enbiyâ, 21/26, 36, 42; el-Furkân, 25/60; eş-Şu'arâ, 26/5; ez-Zuhuruf, 43/17, 19-20, 33, 36, 81; el-Mülk, 67/20.

<sup>47</sup> Bk. Meryem 19/61, 69, 85, 87, 93; Tâhâ 20/108-109; el-Furkân 25/26; Yâsîn 36/52; en-Nebe' 78/37-38.

<sup>48</sup> Topaloğlu, "Rahmân".

<sup>49</sup> İbnü'l-Enbârî, *ez-Zâhir*, 1/59; Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/56; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî, *Kitâbü İ'râbü selâssine sûre*, (b.y.: Matbaatü Dâri'l Kütübü'l-Mısıriyye, 1361/1941), 13; Ezherî, *Tezhîbü'l-luga*, "rhm", 5/33; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/104.

<sup>50</sup> Arthur Jeffery, *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân* (Baroda: Oriental Institute - Gaekwad's Oriental Series, 1938), 79/140-141.

<sup>51</sup> Jonas C. Greenfield, "Lh Rhmn'dan er-Rahmân'a İlahi Bir Sözü'n Kökeni", çev. Ertuğrul Döner – Savaş Menteş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (Haziran 2022), 438-444.

<sup>52</sup> Mustafa Çağrırcı, "Arap", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 29 Şubat 2024).

<sup>53</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-ayn*, 3/224; Ebû Ubeyde Mamer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, 1/21; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî, (Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 5/152.

kullanılmadığı iddia edilmektedir.<sup>54</sup> Bu iddialarını temellendirmek amacıyla ortaya koydukları delilleri şu şekilde sıralamamız mümkündür.

a. Rivâyete göre Ebû Cehil (öl. 2/624) başta olmak üzere Mekke'nin bazı müşrikleri Rasûlullah'ın "Yâ Allah, Yâ Rahmân!" diye dua ettiğini işitince: "Muhammed, bizim birden çok tanrıya ibadetimizi yasaklıyor fakat kendisinin iki tanrıya ibadet etmesinde bir beis görmüyor." demişlerdir.<sup>55</sup>

Bu iddiaya Kur'ân'ın, "De ki: "(Rabbinizi) ister Allah diye ister Rahman diye çağırın. Hangisiyle çağırırsanız çağırın, nihayet en güzel isimler O'nundur..."<sup>56</sup> âyeti<sup>57</sup> ve "(Ey Muhammed!)... Onlar Rahmân'ı inkâr ediyorlar. De ki: O benim Rabbimdir. O'ndan başka tanrı yoktur..."<sup>58</sup> âyetiyle cevap verdiğini söylemek mümkündür.

b. Kur'ân'ın "Onlara: Rahmân'a secde edin! Denildiği zaman: 'er-Rahmân da nedir!...'"<sup>59</sup> âyetindeki "er-Rahmân da nedir?" sorusundan hareket edilerek o dönemin müşrik Araplarının er-Rahmân vasfından habersiz olduğu, Arapçada böyle bir kelimenin kullanılmadığı iddia edilmiştir. Hatta D. B. Macdonald, Mordtmann ve Müller'in bu ismin İslâm'a Güney Arabistanlılardan geçtiğine dair görüşlerini nakleder.<sup>60</sup>

Onların bu iddialarına cevap mahiyetinde birçok âyet delil gösterilebilir.<sup>61</sup> Taberî (öl. 310/923) de Allah'a şirk koşanların "er-Rahmân da nedir?" biçimindeki ifadelerinden yola çıkılarak bu vasfın kökeninin Arapça dışında başka bir dile ait olduğunu söyleyenlerin görüşlerini şiddetle eleştirir ve görüşünü "Kendilerine kitap verdiğimiz kimseler o kitaptaki peygamberi, kendi oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar. Yine de içlerinden bir grup bile bile gerçeği gizlerler."<sup>62</sup> âyetiyle delillendirir. Sonra da bu ismin Arapça olduğunu ve İslâm'dan önce de kullanıldığını ispat etmek için Cahiliyye döneminde yazılan aşâğıdaki şiirleri nakleder.

"عجلتم علينا عجلتينا عليكم ، وما يشأ الرحمن يعقد ويطلق"  
*"Acele ettiniz bize karşı biz de size. Çözer ya da bağlar Rahmân eğer dilerse."*

"الا ضربت تلك الفتاة هجينا ، الا قضب الرحمن ربي يمينها"  
*"Bu genç kız devesine vursaydı ya. Rahmân olan Rabbim de onun sağ elini koparsaydı ya."*<sup>63</sup>

Aynı şekilde İslâm'dan önce ve milattan sonraki senelerde özellikle Arap yarımadasında ve daha çok Güney Arabistan'da bir *Rahmân inancının* olduğu bilinmektedir. Hatta Mekke ehli Yemen ile irtibatlarından dolayı *Rahmân inancını* biliyorlar ve Allah'ı kastettiklerinde zaman zaman *rahmân* ismini kullanıyorlardı.<sup>64</sup> Muhtemelen bu inanç mensupları Hanifler olarak

<sup>54</sup> Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi'l-arab kable'l-İslâm*, (b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 11/40; Greenfield, "Lh Rhmn'dan er-Rahmân'a", 444.

<sup>55</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 10/342; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 5/128; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/700; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5/3214.

<sup>56</sup> el-İsrâ, 17/110.

<sup>57</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/580.

<sup>58</sup> er-Ra'd 13/30.

<sup>59</sup> el-Furkân 25/60.

<sup>60</sup> D. B. Macdonald, "Allah", *İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1978), 1/364.

<sup>61</sup> Bk. el-İsrâ 17/110; er-Ra'd 13/30.

<sup>62</sup> el-Bakara 2/146.

<sup>63</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/131.

<sup>64</sup> Çağrı, "Arap".

bilinen insanlardı.<sup>65</sup> *er-Rahmân* isminin tanrı ismi olarak kullanıldığı ve cahiliyye dönemi şiirlerinde sık sık bu isme yer verildiği de bilinmektedir.<sup>66</sup> Ayrıca Câhiliye dönemi Arap kavimlerine ait bazı telbiyelerde Allah ismiyle beraber aynı anlama gelen *rahmân* isminin söylendiği görülmektedir.<sup>67</sup>

c. *er-Rahmân* isminin Câhiliyyede kullanılmadığına dair değerlendirilen bir başka hadise ise sahâbeden Abdurrahmân b. Avf (öl. 32/652) ile müşrik Ümeyye b. Halef (öl. 2/624) arasında geçmiştir. Bu ikisi arasında Mekke'de iken bir dostluk vardır. Abdurrahmân Medine'ye hicret ettikten sonra Ümeyye'ye bir mektup yazarak ondan mallarını ve akrabalarını korumasını ister. Buna karşılık kendisinin de Ümeyye'nin Medine'deki mallarını ve yakınlarını koruyacağını bildirir. Mektubun altına da imza olarak “عبد الرحمن” “Abdurrahmân” yazar ve böylece *er-Rahmân* ismini zikreder. Ümeyye de “Ben er-Rahmân'ı tanımam; bana Cahiliyedeki adıyla yaz.” der ve o da “عبد عمرو” şeklinde eski adını yazar.<sup>68</sup>

Sahabenin yaptığı her işte Resulullâh'ın davranışlarını örnek aldığı, ahlakını ona benzetmeye çalıştığı bilinmektedir. Abdurrahmân'ın mektubunda adını yazış şeklinin de böyle bir davranıştan kaynaklandığı söylenebilir. Çünkü Hz. Peygamber İslâm'ın ilk zamanlarında yazdırdıklarına Cahiliye Araplarının yazdıkları gibi “Bismikellâhümme” diye yazdırırdı. Fakat en-Neml sûresi'nin “Mektup Süleyman'dandır. Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla (başlamakta) dır.”<sup>69</sup> âyeti indikten sonra “Bismillahi'r-rahmâni'r-rahîm” şeklinde yazdırmaya başlamıştı.<sup>70</sup>

İslâm'ın ilk dönemleri göz önüne alındığında Ümmeye'nin şahsında diğer müşriklerin *rahmân* ismine yönelik buna benzer tavırlarının nedeni olarak Allah'ı gerçekten bilmedikleri ya da Allah'ı bildikleri halde inkâr ettikleri veyahut da Allah'ı kabul etseler de *rahmân* isminin O'nun ismi olduğunu bilmedikleri ileri sürülebilir.<sup>71</sup> Kur'ân'ın bize bildirdiğine göre, bu ihtimallerin ilk ikisinin olması mümkün değildir. Cahiliyyede yazılan şiirler de bizim bu bilgiye ulaşmamızı rahatlıkla sağlamaktadır.<sup>72</sup> Kur'ân'ın ifadelerine göre onların aslından çok uzak olsa da Allah inancından haberdar oldukları bilinmektedir.<sup>73</sup> O halde geriye üçüncü ihtimal yani; *rahmânın* Allah'a ait bir vasıf olduğundan habersiz olmaları kalıyor ki çoğu müfessir de bu görüştedir.<sup>74</sup> Fakat Kur'ân, *rahmân* ismiyle kastedilenin Allah olduğunu açıkça bildirmektedir.<sup>75</sup> Ayrıca bu isim Mekke'de inen sûrelerde çokça geçmektedir. Meselâ, Mekkî bir sûre olan Mülk sûresinde *rahmân* ismi dört defa zikredilmektedir.<sup>76</sup>

<sup>65</sup> Mehmet Paçacı, *İslâm'a Giriş -Evrensel Mesajlar-*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), 375.

<sup>66</sup> Bekir Topaloğlu, “Esmâ-i Hüsnâ”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 29 Şubat 2024).

<sup>67</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, thk. Muhammed Sâdık Bahrülulûm, (Necf: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384/1964), 225-226; Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-arab*, 11/40, 377.

<sup>68</sup> Buhârî, “Vekâle”, 2 (No. 2301).

<sup>69</sup> en-Neml 27/30.

<sup>70</sup> Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî, *Tefsîru Abdü'r-rezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh, (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 2/476; Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî, *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-'Atiyye, Muhsin Harâba, Vefâ Takıyyüddîn, (Beyrût: Dâru İbn-i Kesîr, 1415/1995), 1/216; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/92, 10/343.

<sup>71</sup> Polater, *Kur'ân'da Rahmet*, 65.

<sup>72</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 119–152.

<sup>73</sup> el-Ankebût 29/61; Lokmân 31/25; ez-Zümer 39/3, 38.

<sup>74</sup> Polater, *Kur'ân'da Rahmet*, 66.

<sup>75</sup> er-R'ad 13/30; el-İsrâ 17/110.

<sup>76</sup> el-Mülk 67/3, 19, 20, 29.



d. *er-Rahmân* ismine yönelik bir diğer itiraz Hudeybiye Antlaşması (6/628) esnasında gerçekleşir. Resulullâh müşriklerle yaptığı antlaşmanın başına “Bismillahi'r-rahmâni'r-rahîm” yazılmasını emreder. Onların delegeşi Süheyl b. Amr (öl. 18/639) bu cümleye itiraz eder ve: “Biz Allah'ı biliyoruz. Rahmânın ne olduğunu bilmiyoruz. Rahmân olarak tanıdığımız sadece Yemâme'nin efendisi Müseylimetü'l-Kezzâb'tır. Fakat vaktiyle senin de yazdığının gibi “Bismikellahümme” yaz der. Bunun üzerine Hz. Peygamber de antlaşmayı onların isteği doğrultusunda yazdırır.<sup>77</sup>

Süheyl'in Hudeybiye'deki tavrı başta olmak üzere müşriklerin *rahmân* ismine karşı duydukları tepkinin bilgisizliklerinden olmadığı açıktır. Çünkü onların en azından Yemâme'nin Rahmân'ı adında bildikleri bir sahte peygamberden haberleri vardır. Dolayısıyla onların *rahmân* ismine karşı geliştirdikleri tepkinin nedeni olarak İslâm'a duydukları nefret ve karşılarında yeni bir devletin teşekkül etmesinden dolayı birtakım çıkarlarının ellerinden gitmesi korkusundan ileri geldiği söylenebilir. Aynı zamanda onun bu tepkisi devletlerin birbirlerine uyguladıkları ambargoya veya devletlerden birinin diğerini resmen tanıyıp tanımamasına benzetilebilir. Ancak bir devletin diğeri tarafından resmî olarak tanınmaması o devletin yok olduğunu göstermez. Devlet gerçekte vardır fakat resmen tanınmamaktadır. Buradan hareketle Süheyl'in tavrı değerlendirildiğinde onların hem *rahmân* ismini tanıdıkları hem de ne anlama geldiğini açıkça bildikleri sonucu çıkarılabilir.

Müşriklerin *er-Rahmân*'ı tanımadıklarını söylemeleri Türklerin Müslüman olduktan sonra tanrı ismine karşı geliştirdikleri tepkiye de benzetilebilir. Allah ismi yerine hudâ ve tanrı isimlerinin kullanılmasında bir mahzur yoktur ve herhangi bir ihtilafa da yol açmamaktadır.<sup>78</sup> Fakat Türkler İslâm olmadan önce yüce varlığı tavsif etmek için kullandıkları tanrı ismini<sup>79</sup> müslüman olduktan sonra kullanmayı adeta bırakarak, “Allah” ismini söylemeyi benimsediler. Ancak bu durumun önemli bir psiko-sosyal temeli vardır. Şimdi Türk olduğu halde tanrı tabirini kullanan olduğu gibi bu kelimeyi kullanmaktan çekinen yani tanımamazlıktan gelenler vardır. Bu duruma bakarak Türklerin tanrıyı bilmediğini ve bu ismin Türkçe olmadığını iddia etmek ne kadar yanlışsa, dönemin müşriklerinin *er-Rahmân*'ı tanımadıklarını söylemek ve onun Arapça olmadığını iddia etmek de o kadar yanlış olsa gerektir. Dolayısıyla Kureyşlilerin *rahmân* ismini tanımadıklarını söylemeleri onun Arapça olmadığı anlamına gelmeyecek ve bu konuyu yanlış yorumlayan birçok oryantalistin önemli tutamaklarından biri de ortadan kalkmış olacaktır.

### Belli Bir Döneme (İkinci Mekke Devresi) Ait Olduğu İddiası

İslâmî gelenekte Kurân sureleri Mekke ve Medine biçiminde sınıflandırılırken Alman şarkiyatçısı Nöldeke (öl. 1930),<sup>80</sup> Schwally (öl. 1919),<sup>81</sup> Blachere (öl. 1973)<sup>82</sup> ve Henri Lammens<sup>83</sup>

<sup>77</sup> Buhârî, “Şurût”, 15 (No.2731); Taberî, *Câmi'u'l-beyân*,16/446; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/41-42.

<sup>78</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 5/113.

<sup>79</sup> Hayrettin İhsan Erkoç, “Türklerin İslâmiyete Geçiş Sürecinde Tanrı ve Allah Algıları”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 58/1 (2018), 302-305.

<sup>80</sup> Bk. Hilal Görgün, “Nöldeke, Teodor”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Şubat 2024).

<sup>81</sup> Bk. Esra Gözeler, *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebiülevvel-4 Rebiülevvel Arası)*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 31, 121.

<sup>82</sup> Bk. Hidayet Yavuz Nuhoglu, “Blachere, Regis” *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 26 Şubat 2024).

<sup>83</sup> Ahmet Kavas, “Lammens, Henri”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 21 Mart 2024); Abdülaziz Hatip, *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1997), 189.

gibi müsteşrikler özellikle Mekke’de inen sûreleri üç ve daha fazla döneme ayırırlar. Bu isimlerin her biri âyet ve sûre tertibiyle ilgili kaleme aldıkları eserlerde birbirinden farklı öneriler sunarlar.<sup>84</sup> Nöldeke sadece bu konuda değil âyet ve sûrelerin tertibi başta olmak üzere Kur’ân’ın toplanmasıyla ilgili nakledilen rivâyetler konusunda da şüpheler olduğunu iddia eder.<sup>85</sup>

Regis Blachere ise Kur’ân vahyinin Mekke dönemini üç, Medine dönemini bir olmak üzere dörde ayırmıştır. İslâm’ın tebliğ şekli ve mahiyetiyle Resulullâh’ın dîn tecrübesinin gidişatında benzerlikler olduğunu söyleyerek Kitab-ı Mukaddes metinleriyle ilgili batıdaki bazı metot ve teknikleri Kur’ân metnine tatbik etmeye çalışmıştır.<sup>86</sup>

Kur’ân tarihiyle ilgili Nöldeke ve Blachere’in çalışmalarını esas alan diğer müsteşrikler de eserlerini onların görüşlerini temel alarak yapılandırmışlar, Kur’ân’ın indiği zaman ve mekânların etkisini ileri sürerek onun ilâhîliği konusunda şüphe uyandırmaya çalışmışlardır.<sup>87</sup> Bu çerçevede *rahmân* vasfının ikinci Mekke dönemine ait bir tanrı ismi olduğunu kesinleştirmeye çalışmışlardır.<sup>88</sup> Bu iddiayı o kadar ileri götürmüşlerdir ki Hz. Muhammed’in, getirdiği dinin tanrısına isim vermekte mütereddit olduğunu, Kur’ân’ın tanrısının, kendisini birinci Mekke devresinde “Rabb”, ikinci Mekke devresinde “Rahmân”, üçüncü Mekke devresinde “Allah” diye isimlendirdiğini dillendirmişlerdir. Bu görüşlerini de İslâm öncesinde Yemâme civarında Yahûdi-Hristiyan geleneğini sürdüren ve Rahmân inancına mensup bir cemaatin bulunduğu dayandırmışlar ve Hz. Muhammed’in Kur’ân’ı bunlardan kopya ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>89</sup>

Onların ikinci Mekke devresi şeklinde ifade ettikleri dönem Müslümanların çok büyük sıkıntılara maruz kaldıkları 616–619 yıllarını kapsamaktadır.<sup>90</sup> İddialarına göre Müslümanlar bu sıkıntılı zamanlarda sığınacak bir kapı, kendilerini emniyete alacak bir yol aramaktadırlar. Bunun için de *rahmân* ismini devreye sokmuşlar bu ismi kullanarak Yahudilere ve Hristiyanlara yaklaşmaya çalışmışlardır. Böylece Mekke’de ayrı bir öğretim metodu benimsemişlerdir.<sup>91</sup>

Rahmân isminin ikinci Mekke devresine ait olduğuna yönelik iddialara muhatap olan âyetlerin İslâmî nüzûl sırası ile bu iddiaları ortaya atan müsteşriklerin kabul ettiği surelerin nüzûl sırası karşılaştırmalı olarak incelendiğinde onların sadece İslâmî nüzûl sıralamasıyla değil birbirleriyle de çelişen sıralamalar ortaya koydukları görülmektedir.

er-Rahmân isminin geçtiği âyetlerin İslâmî rivâyete ve bazı oryantalistlere göre nüzûl ve tertip sırası aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.<sup>92</sup>

<sup>84</sup> Gözeler, *Kur’ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, 38.

<sup>85</sup> Görgün, “Nöldeke, Teodor”, (Erişim 26 Şubat 2024).

<sup>86</sup> Gözeler, *Kur’ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu*, 127-133; Nuhoğlu, “Blachere, Regis”.

<sup>87</sup> Abdüzaziz Hatip, *Kur’ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*, (İstanbul: Nesil Yayınları, 1997), 187.

<sup>88</sup> Regis Blachere (1900-1973), *Le Coran: Traduction Nouvelle*, 2 tome, (Paris: Librairie Orientale et Americaine, 1949-1951), 2/352, 3/713; Greenfield, “Lh Rhmn’dan er-Rahmân’a”, 438.

<sup>89</sup> Robert Caspar, “La Foi Selon le Coran”, *Proche-Orient Chretien Dergisi*, 18 (1968), 20-23.; Par Jaques Jomier, “Le nom divin al-rahmân”, *Melanges Louis Massignon*, Damascus 1957, 2/360-381; Süleyman Ateş, *İslâm’a İtirazlar ve Kur’ân-Kerîm’den Cevaplar*, (Ankara: Kılıç Yayınları, 1971), 78.

<sup>90</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî el-Eslemî el-Medenî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk. Marsden Jones, (Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989), 2/828; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yayınları, 1993), 113–114.

<sup>91</sup> Jomier, “Le nom divin al-rahmân”, 2/361-381.

<sup>92</sup> Mahmut Ramyar, *Târîh-i Kur’ân*, (Tahran: Müessesese-i İntişârât-ı Emir Kebir, 1384), 670-699.

Tertip Sıra No. İslâmî	er-Rahmân İsminin Geçtiği Sûre Adı	er-Rahmân İsminin Geçtiği Âyet No.	Nüzûl Sıra No. İslâmî	Nüzûl Sıra No. Nöldeke	Nüzûl Sıra No. Grimme	Nüzûl Sıra No. Blachere
1	el-Fâtiha	1, 3.	5	48	79	45
13	er-Ra'd	30.	96	90	84	90
17	el-İsrâ	110.	50	67	82	72
19	Meryem	18, 26, 44, 45, 58, 61, 69, 75, 78, 85, 87, 88, 91, 92, 93, 96.	44	58	78	58
20	Tâhâ	5, 90, 108, 109.	45	55	74	55
21	el-Enbiyâ	26, 36, 42, 112.	73	65	77	65
25	el-Furkân	26, 59, 60, 60, 63.	42	66	73	66
26	eş-Şuarâ	5.	47	56	71	56
27	en-Neml	30.	48	68	70	67
36	Yâsîn	11, 15, 23, 52.	41	60	61	60
43	ez-Zuhruf	17, 18, 20, 33, 36, 45, 81.	63	61	76	61
50	Kâf	33.	34	54	47	54
67	el-Mülk	3, 19, 20, 29, 78, 37.	77	63	66	63
78	en-Nebe	37, 38.	80	33	30	26
2	el-Bakara*	163.	87	91	93	91
55	er-Rahmân*	1.	97	43	42	28
59	el-Haşr*	22.	101	102	99	102

\*İşareti sûrenin İslâmî rivâyete göre Medenî olduğunu gösterir.

Kur'ân sûrelerinin teşrî zamanını anlamak için âyetlerin nüzûl sırasını bilmek önemlidir. Fakat Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı belli bir sıralamaya dikkat ederek yazdırıp bunu bir vazife olarak müslümanlara verdiğine dair elimizde ne kesin bir bilgi ne de kesin bir nüzûl sıralaması vardır. Diğer taraftan sûrelerin bir seferde nazil olmaması, bazı âyetlerin Kur'ân vahyinin herhangi döneminde bulunduğu sûreye sonradan eklenmesi gibi meseleler kesin bir nüzûl sırası oluşturmakta güçlükler doğurmuştur. Elimizdeki Mushaf'taki âyet ya da sûrelerin sıralaması ise

Resulullâh'a Cebrail'in işaret etmesiyle oluşturulmuştur.<sup>93</sup> Sûrelerin ve âyetlerin kesin nüzûl tarihi konusundaki bu bilinmezliklere rağmen yukarıdaki tablo incelendiğinde *rahmân* isminin hem Mekkî hem de Medenî sûrelerde kullanıldığı görülür. Bu bilgi bize vahyin her döneminde Allah Teâlâ'nın bu isimle kullarına hitab ettiğini, bu ismi belli bir döneme has biçimde kullanmadığını gösterir.

### Özel İsim Olarak Kullanıldığı İddiası

er-Rahmân ismiyle ilgili diğer iddia farklı bir tanrıdan bahsediliyormuş gibi özel isim şeklinde kullanıldığıdır.<sup>94</sup>

*er-Rahmân* ismi Kur'ân'da Allah Teâlâ'ya has bir isim olarak kullanılmıştır. Böyle olmakla beraber Kur'ân'ın altı yerinde *er-Rahmân* ismi yine O'nu vafeden bir sıfat olarak da kullanılmıştır.<sup>95</sup> Üstelik bu vasfın özel isim biçiminde kullanılması Allah'tan başka farklı bir tanrının kastedilmiş olduğunu göstermez. Zira Kur'ân'da sadece Allah Teâlâ'yı vafeden başka isimler de vardır. Meselâ: Gafûrin rahîm,<sup>96</sup> Rabbü'l-'alemîn,<sup>97</sup> el-Hayyü'l-kayyûm,<sup>98</sup> 'Alimü'l-gaybi ve's-şehâde,<sup>99</sup> Hakîmin habîr,<sup>100</sup> Habîr<sup>101</sup> gibi birçok isim hep özel isim durumundadır.

### Yaratılmışlar Hakkında Kullanılmadığı İddiası

Kur'ân'da *er-Rahmân* isminin yaratılmışlarla ilgili kullanılmaması iddiası da<sup>102</sup> tutarlı görünmemektedir. Çünkü Allah Teâlâ'nın mahlûkâtla ilgili olmayan ve sadece kendi zatını ilgilendiren başka birçok sıfatı vardır. Meselâ, "Hâlik,<sup>103</sup> Rezzâk,<sup>104</sup> Vehhâb,<sup>105</sup> Vekîl,<sup>106</sup> Gafûr<sup>107</sup>" gibi isimler de yaratılmışlar hakkında kullanılmamıştır. Ayrıca Kur'ân'da *Rahmân* ve Allah isimleri aynı fiilin faili şeklinde de kullanılmıştır. Meselâ, "arşa istivâ" fiili iki âyette *Rahmân* ismine<sup>108</sup>, beş âyette Allah ismine nispet edilir.<sup>109</sup> Aynı şekilde "kuşların havada tutulmasının" hem *Rahmân*<sup>110</sup> hem de Allah<sup>111</sup> ismiyle beraber zikredildiği görülür. *Rahmân* ve Allah isimlerinin bu biçimde kullanımı bahsedilen fiillerin faillerinin farklı olduğunu göstermez. Hatta bu kullanım Allah

<sup>93</sup> Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/247, 346-347; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, (b.y. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1394/1974), 1/214-217.

<sup>94</sup> Jomier, "Le nom divin al-rahmân", 2/361-381.

<sup>95</sup> el-Fâtîha 1/1, 3; el-Bakara 2/163; en-Neml 27/30; en-Nebe' 78/37; el-Haşr 59/22.

<sup>96</sup> Fussilet 41/32.

<sup>97</sup> el-Vâkıa 56/80; Yûnus 10/37; el-Bakara 2/131.

<sup>98</sup> Tâhâ 20/111.

<sup>99</sup> et-Tevbe 9/94, 105; es-Sâf 62/8.

<sup>100</sup> Hûd 11/1.

<sup>101</sup> Fâtır 35/14.

<sup>102</sup> Jomier, "Le nom divin al-rahmân", 2/361-381

<sup>103</sup> el-En'âm 6/102; er-R'ad 13/16; el-Hicr 15/28; Fâtır 35/3; Sâd 38/71; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62; el-Haşr 59/24.

<sup>104</sup> ez-Zâriyât 51/58.

<sup>105</sup> Âl-i İmrân 3/8; Sâd 38/9, 35.

<sup>106</sup> Âl-i İmrân 3/173; el-En'âm 6/102; Yûsuf 12/66; el-Kasas 28/28; ez-Zümer 39/62.

<sup>107</sup> el-Bakara 2/173, 172, 192, 199, 218, 225, 226, 235; diğerleri için bkz. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî, *Mu'cemü'l-müfehres*, "gfr", 636-637.

<sup>108</sup> Tâhâ 20/5; el-Furkân 25/59.

<sup>109</sup> el-Ârâf 7/54; Yûnus 10/3; er-R'ad 13/2; es-Secde 32/4; el-Hadîd 57/4.

<sup>110</sup> el-Mülk 67/19.

<sup>111</sup> en-Nahl 16/79.

hakkında birden fazla özel isim kullanmanın mümkün olduğu anlamına gelir. Ayrıca bazı isimlerin yaratılmışlar hakkında kullanılmaması birden fazla tanrıdan söz edildiğini değil Allah'ın ulûhiyet ve rubûbiyetinin boyutlarının sınırsız olduğunu, akılların ise bu durumu idrak etmekten yoksun kaldığını gösterir.

### Yalnız Başına Kullanıldığı İddiası

*er-Rahmân* isminin Kur'an'da yalnız başına kullanılması, Allah'ın başka bir isimle beraber kullanılmamasından da farklı neticeler çıkarılmaya çalışılmıştır. Buradan hareketle Kur'an'ın beşer kaynaklı bir kitap olduğu, Hz. Peygamber'in kendisine birtakım destekçiler bulmak için Kur'an'da bu kullanımı tercih ettiği söylenmiştir.<sup>112</sup>

*er-Rahmân* isminin tek başına kullanılmasının nedeni onun Allah Teâlâ'ya ait özel bir isim olduğundan dolayıdır. Bu kullanımdan dolayı da bir zorlukla karşılaşılmamıştır. Kur'an'da sadece *Rahmân* ismi değil Vekîl,<sup>113</sup> Şehîd,<sup>114</sup> Muhîr<sup>115</sup> gibi daha birçok isim tek başına kullanılmıştır.

### Ehl-i Kitapla İlgili Kullanıldığı İddiası

Bazı oryantalistler *rahmân* isminin olduğu âyetlerde İncil'den alınmış kıssalara ve Hz. İsa'dan bahsedilen pasajlara yer verildiğini ve her zaman Ehl-i kitap atmosferinin olduğunu iddia etmişlerdir. Özellikle Mekke döneminde Yahudi ve Hristiyanlara dokunulmadığı, onların hoş tutulmaya çalışıldığı hatta yeni dinin Medine'de müstakil bir din haline getirildiği ileri sürülmüştür.<sup>116</sup>

Bazı Yahûdî âlimlerinin Tevrat'ta *rahmân* isminden çokça bahsedildiği halde Kur'an'da niçin bahsedilmediğini sormalarından sonra "De ki: "Rabbini Allah diye çağırırsanız Rahman diye çağırırsanız nihayetinde en güzel isimler O'nundur..."<sup>117</sup> âyetinin indiğini aktaran bazı rivâyetleri de delil kabul ederek *rahmân* isminin Kur'an'da Yahûdilerin itirazlarından sonra kullanılmaya başlandığı iddia edilmiştir.<sup>118</sup>

Bahsedilen âyetin iniş sebebi olarak birkaç farklı olay anlatılır. Bunlardan ilki Hz. Peygamber'in teheccüt namazı kılarken "Yâ Rahmân! Yâ Rahîm!" şeklinde yaptığı duayı bir müşriğin işittiği ve "Muhammed nasıl oluyor da Yemâme'nin Rahmân'ına dua ediyor" dediği ve bu durumu açıklamak için ilgili âyetin indiği nakledilir.<sup>119</sup> Yine âyetin iniş sebebinin Hz. Peygamber'e "Mektup Süleyman'dan gelmiştir. O, 'Bismillahirrahmânirrahîm' diye başlamaktadır..."<sup>120</sup> âyeti indikten sonra müşriklerin *rahîm* ismini biliyoruz fakat *Rahmân*'ın ne olduğunu bilmiyoruz demelerinden sonra indiğini aktaran haberler de vardır.<sup>121</sup> Bahsedilen âyetin sebep-i nüzulü ile ilgili farklı rivâyetlerin olması Yahûdî ve Hristiyanların etkisinden dolayı *rahmân* isminin kullanılmaya başlandığı iddiasının geçersiz olduğunu göstermektedir.

<sup>112</sup> Jomier, "Le nom divin al-rahmân", 2/361-381.

<sup>113</sup> el-İsrâ 17/2, 65, 68.

<sup>114</sup> en-Nisâ 4/33, 79, 166; el-Mâide 5/117; Yûnus 10/29; er-R'ad 13/43; el-Hac 22/17.

<sup>115</sup> el-Bakara 2/19; Âl-i İmrân 3/120; Hûd 11/92; Fussilet 41/54; el-Burûc 85/20.

<sup>116</sup> Hatip, *İddialara Cevaplar*, 189.

<sup>117</sup> el-İsrâ 17/110.

<sup>118</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 10/343.

<sup>119</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 10/343.

<sup>120</sup> en-Neml 27/30.

<sup>121</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, 10/343.

Kur'ân'da İncillerdeki kıssalara benzer kıssalar vardır. Meselâ Kur'ân, Mekkî bir sûre olan Meryem sûresinde Hz. İsa'nın anne rahmine nasıl düştüğü, mucizevî doğumu, Hz. İsa'nın mahiyeti gibi konuları ayrıntısıyla haber verir. Fakat Kur'ân ile İncillerdeki kıssalarda verilen bilgiler bazı noktalarda birbirinden ayrılır. Kur'ân, hem Mekkî olan bu sûrede<sup>122</sup> hem de Medenî sûrelerin birçok âyetinde<sup>123</sup> Hz. İsa'yı "Meryem oğlu İsa" şeklinde nitelendirir. Soyunun da annesi Hz. Meryem ve onun babası İmrân yoluyla Nuh'tan ve onun zürriyetinden geldiğini belirtir.<sup>124</sup> İnciller ise Hz. İsa'nın biyolojik olarak babası olmadığı halde ona Meryem'in kocası Yusuf'tan yukarıya doğru baba tarafından soy kütüğü izafe eder.<sup>125</sup>

Kur'ân, Meryem sûresinde Hz. Meryem'in Hz. İsa'yı bir hurma ağacına dayanarak doğurduğunu, doğum esnasında Hz. Meryem'in aşağı tarafında bir su kaynağı oluşturulduğunu haber verir.<sup>126</sup> Oysa İncillerde bu konuda da farklı bilgiler vardır. Meselâ İncillere göre Meryem İsa'yı bir ahırda doğurmuştur.<sup>127</sup> Başka bir yerde ise bir mağarada doğurduğu söylenir.<sup>128</sup>

Bu ifadeler Resulullâh'ın Ehl-i kitaba yaklaşma gibi bir fikrinin olmadığını ortaya koyar. Şayet böyle bir amacı olsaydı en azından Hz. İsa'dan söz edilirken başka bir lakap kullanmaz, ondan İncillerde olduğu gibi bahsedebilirdi. Ayrıca Hristiyanları hoş tutmaya çalışan birinin Hz. İsa'nın soy kütüğü konusunda da İncilleri kopyalaması beklenirdi. Fakat Kur'ân vasıtasıyla Hz. Peygamber İncillerden farklı bilgiler vermiş ve onların bilgilerini reddetmiştir. Ayrıca son yıllarda yapılan araştırmalar İncil metinleriyle Eski Ahid metinlerinin bilim açısından reddedilir nitelikte olduğunu göstermektedir.<sup>129</sup>

Ehl-i kitaba yaklaşılmaya çalışan birinin asla onları tehdit etmemesi ve onlara karşı cephe almaması gerekir. Oysaki Mekkî bir sûre olan en-Nahl suresinde açıkça Ehl-i kitabı tehdit vardır.<sup>130</sup>

Bütün bunlara ilaveten *rahmân* isminin olduğu her yerde Ehl-i kitap atmosferinden söz etmek mümkün değildir. Meselâ Yâsîn,<sup>131</sup> ez-Zuhruf<sup>132</sup> ve Kâf<sup>133</sup> gibi Mekkî surelerin *er-Rahmân* isminin geçtiği âyetlerinde Ehl-i kitaptan bahsedilmemiştir. Ayrıca Kur'ân Hz. İsa'nın zaman zaman Allah ismini kullanarak Hristiyanlara seslendiğini bildirmekte ve böylece Ehl-i kitaptan her bahsedildiğinde *rahmân* isminin kullanılması zorunluluğunun olmadığını göstermektedir.<sup>134</sup> Hz. Peygamber gerçekten Ehl-i kitaptan etkilenseydi Kur'ân'ın ortaya koyduğu gerçekleri önce onların kabul etmesi gerekirdi. Oysa Hz. Peygamber ile ortaya konulan yeni dinin kuralları o zamana kadar ya bilinmemekteydi ya da bilinse bile uygulanmamaktaydı.

<sup>122</sup> Meryem, 19/34.

<sup>123</sup> el-Bakara 2/87, 253; Âl-i İmrân 3/45; en-Nisâ 4/157, 171; el-Mâide 5/46, 78, 110, 112, 114, 116; el-Hadîd 57/27; es-Sâf 61/6, 14.

<sup>124</sup> Âl-i İmrân 3/33.

<sup>125</sup> *Kitabı Mukaddes*, (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2016), Mat.1:1–16; Luk.3:23–38.

<sup>126</sup> Meryem, 19/23–25.

<sup>127</sup> Luk.2:1–7.

<sup>128</sup> Ömer Faruk Harman, "İsa", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Erişim 03 Mart 2024).

<sup>129</sup> Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*, çev. Mehmet Ali Sönmez, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998), 329.

<sup>130</sup> en-Nahl 16/63.

<sup>131</sup> Bk. Yâsîn 36/11.

<sup>132</sup> Bk. Ez-Zuhruf 43/17, 19, 20, 33, 36.

<sup>133</sup> Bk. Kâf 50/33.

<sup>134</sup> ez-Zuhruf 43/63–64.



### Bazı Yahûdî-Hristiyan Kavramlarının ve Uhrevî Konuların er-Rahmân İsmiyle Kullanıldığı İddiası

*er-Rahmân* isminin başka bir tanrıyı ifade ettiğini söyleyenler “altı günde yaratma, yedi gök, arş” gibi bazı Yahudî-Hristiyan kavramlarının Kur'ân'da bu isimle beraber anıldığını, ayrıca “Sûr, Cehennem, Adn Cenneti” gibi âhiretle ilgili konuların *rahmân* isminin geçtiği birkaç sûrede bulunduğunu iddia etmektedirler.<sup>135</sup>

*er-Rahmân* ismiyle beraber bu kavramlar Kur'ân'da zikredilmiştir.<sup>136</sup> Fakat zikredilen kavramlardan sadece *rahmân* ismiyle değil Allah ismiyle beraber de bahsedilmiştir ve Kur'ân'da bu şekilde kullanımın daha fazla olduğu görülür. Meselâ, arş,<sup>137</sup> altı günde yaratma<sup>138</sup> ve yedi gök<sup>139</sup> ifadeleri Allah ismiyle de anılmıştır.

Kur'ân'da “Sûr, Cehennem, Adn Cenneti” gibi âhiretle ilgili konular anlatılırken *rahmân* ismi kullanılmıştır.<sup>140</sup> Fakat Sûr,<sup>141</sup> Cehennem,<sup>142</sup> Adn Cenneti<sup>143</sup> gibi kavramlar Allah ismiyle beraber de kullanılmıştır. Hatta denilebilir ki bu konular *rahmân* isminden daha fazla Allah ismi kullanılarak anlatılmıştır.

### Dinin ve Mensuplarının Prensipleri Anlatılırken Kullanıldığı İddiası

Müsteşrikler, Kur'ân'ın Müslümanları Rahmân'ın kulları anlamına gelen “ibadürrahmân” tamlamasıyla vasıflandıran âyetinden<sup>144</sup> yola çıkarak özellikle ilk Müslümanların bu şekilde vasıflandırıldığını, yeni dînin prensiplerinin *rahmân* isminin kullanıldığı bu âyet ve devamında ortaya çıktığını, Müslümanların genel ahlâk kurallarının ve örnek mü'minin vasıflarının bu bölümde yer aldığını iddia etmektedirler. Buradan hareketle ilk müslümanlara farklı bir hitap tarzı benimsendiğini ve yine Kur'ân'ın beşer kaynaklı olduğunu ileri sürmektedirler.<sup>145</sup>

Bahsedilen âyette Allah Teâlâ *Rahmân'ın* kullarının yeryüzünde vakar ve tevazu ile yürüdüklerini birtakım cahiller kendilerine sataştığında onları muhatap almadıklarını ve “selâm!” deyip geçtiklerini söyler.<sup>146</sup> Bu âyeti takip eden âyetlerden<sup>147</sup> yukarıdaki iddiaların tutarsızlığını rahatlıkla çıkarmak mümkündür. Çünkü Allah Teâlâ aynı surenin 64 ve 65. âyetlerinde kendisinden Rab ismiyle, 68. âyetinde de iki defa Allah ismiyle bahsetmektedir.

Sonuç olarak Kur'ân *rahmân* vasfından yola çıkarak ilk dönem Müslümanlarına farklı bir şekilde hitap etmemiş; onlara özel bir uygulamada bulunmamış, belli bir kesime yaklaşmak ümidiyle âyetlerini sıralamamıştır.

<sup>135</sup> Jomier, “Le nom divin al-rahmân”, 2/361-381.

<sup>136</sup> el-Mülk 67/3; el-Furkân 25/59; el-Bakara 2/163-164.

<sup>137</sup> el-Mü'minûn 23/116; en-Neml 27/26;

<sup>138</sup> el-Ârâf 7/54; Yûnus 10/3; es-Secde 32/4.

<sup>139</sup> el-İsrâ 17/44; el-Bakara 2/29.

<sup>140</sup> Meryem 19/61, 85, 87, 93; Tâhâ 20/108-109; el-Furkân 25/26; Yâsîn 36/52; en-Nebe' 78/37-38.

<sup>141</sup> en-Neml 27/87; el-En'am 6/73; Kâf 50/21.

<sup>142</sup> el-İsrâ 17/39; el-Enbiyâ 21/98; el-Cin 72/23.

<sup>143</sup> et-Tevbe 9/72; er-R'ad 13/23; en-Nahl 16/31; el-Kehf 18/31; es-Sâf 61/12.

<sup>144</sup> el-Furkân 25/63.

<sup>145</sup> Jomier, “Le nom divin al-rahmân”, 2/361-381.

<sup>146</sup> Bk. el-Furkân 25/63.

<sup>147</sup> Bk. el-Furkân 25/64-65, 68.

## Sonuç

Araştırmamız neticesinde *rahmân* isminin “rhm” kökünden türediği, iddia edildiği gibi yabancı kökenli olmadığı ve Allah’ın ikinci özel ismi olarak Kur’ân’da kullanıldığı tespit edilmiştir.

*er-Rahmân* vasfının anlamı konusunda müfessirler farklı görüşler ileri sürmüştür. Bununla beraber bu vasıfla ilgili olarak “Cenâb-ı Hak’ın bu dünyada yarattığı mü’min ya da kâfir tüm insanlardan ve bütün varlıklardan, rahmetini, lütfunu ve nimetlerini asla esirgemeyen” şeklindeki anlamının daha yaygın kullanıldığı görülmüştür. Fakat Kur’ân’da bu ismin kullanıldığı âyetler göz önüne alındığında bu mananın kesinlik ifade etmediği anlaşılmıştır. Çünkü Allah Teâlâ’nın isim ve sıfatlarının kullanıldıkları yerlerdeki bağlamına göre belirgin etkileri ve kendilerine ait husûsî birtakım kullanımları vardır. Dolayısıyla bu isim ve sıfatları belli bir zamanın öncesi veya sonrası şeklinde sınırlandırmak mümkün gözükmemektedir. Dolayısıyla bu isme “başlangıçta, sonda, ezelde, ebediyette sonsuz rahmet sahibi olan Allah Teâlâ’nın, zamandan ve mekândan münezze olarak âlemlerdeki tüm mahlûkata ilâhî rahmetiyle muamele etmesi, onlara sonsuz nimetlerini, iyilik, güzellik ve bağışlarını saçmasıdır.” biçiminde mana verilebilir.

Cenâb-ı Hak bu vasfın bulunduğu âyetlerde çok farklı konular ekseninde kullarına hitap etmiştir. Bu hitapların konusu ne olursa olsun ana teması O’nun rahmetinin ifade edilmesidir. Bu ismin kullanıldığı bütün âyetler *rahmân* isminin muhtevasında yer alan şefkat, rahmet ve merhamet anlamlarına uygundur.

*er-Rahmân* vasfının kullanıldığı âyetler nüzûl sırasına göre değerlendirildiğinde Allah Teâlâ’nın kendisini bütün vahiy süreci içerisinde belli aralıklarla bu sıfatla tavsif ettiği görülmüştür. Ancak Kur’ân vahyinin nazil olmaya başlamasıyla beraber bu ismin Allah’a ait bir vasıf olup olmadığı ile ilgili farklı iddialar ileri sürülmüştür. İslâm’ın ilk döneminde yaşayan müşrikler başta olmak üzere çeşitli çevreler tarafından ortaya atılan bu iddiaların aslında İslâm’ın getirdiği tanrı anlayışına nefretten kaynaklandığı görülmüştür. Ayrıca İslâm aleyhtarları kendilerine tebliğ edilen yeni dinin sembollerine karşı sergiledikleri olumsuz tavrı *rahmân* ismine karşı da sürdürmüşlerdir. Çünkü bu isim ihtiva ettiği anlamlar açısından çok geniş bir perspektif sunmuş, *rahmân* vasfıyla muttasıf bir tanrının varlığı hazmedilememiştir.

Müslümanların bu ismi andığında, müşriklerin bu isme karşı verdikleri tepki, itiraz ve yerli yersiz çıkışlarını hareket noktası alan bazı oryantalistler akıl ve bilimle bağdaşmayan bir takım iddialar ortaya atmışlardır. Fakat bu iddiaların bilimsel olmaktan uzak ve etik kurallardan yoksun olduğu tespit edilmiştir. Onların ileri sürdükleri bu iddiaların hedefinde ise Kur’ân’ın bir beşer eliyle yazıldığına ispat edilmeye çalışılması böylece İslâm’ın ve mensuplarının karalanması fikrinin yattığı görülmüştür.

## Kaynakça / References / المصادر

- Abdilbâkî, Muhammed Fuâd b. Sâlih el-Misrî. *el-Mu'cemu'l müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-kerîm*. b.y.: Dâru'l-Fiker, 1994.
- Kavas, Ahmet. "Lammens, Henri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 21 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/lammens-henri>
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târihi'l-arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 1422/2001.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-messânî*. 16 Cilt. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Ateş, Süleyman. *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-Kerîm'den Cevaplar*. Ankara: Kılıç Yayınları, 2. Basım, 1971.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *el-Esmâ' ve's-sifât*. thk. Abdullah b. Muhammed Hâşidî. 2 Cilt. Cidde: el-Mektebetü's-Sevâdî, 1413/1993.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Ârabî, 1418.
- Blachere, Regis. *Le Coran: Traduction Nouvelle*, 2 tome. Paris: Librairie Orientale et Americaine 1949-1951.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat, İnciller ve Kur'ân*, çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 6. Basım, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr bin Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422.
- Caspar, Robert. "La Foi Selon le Coran", *Proche-Orient Chretien Dergisi*, 18, (1968). 20-34.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sihah tâcü'l-luğa*. 6 Cilt. thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çağrıncı, Mustafa. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/arap4-islamdan-once-araplarda-din>
- Macdonald, D. B. "Allah". *İslâm Ansiklopedisi*. 1/360-375. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 5. Basım, 1978.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *ez-Zâhir fî me'ânî kelimâti'n-nâs*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. 2 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1412/1992.
- Erkoç, Hayrettin İhsan. "Türklerin İslâmiyete Geçiş Sürecinde Tanrı ve Allah Algıları", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 58/1 (2018), <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/2153697>
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luga*. 8 Cilt. thk. Muhammed Avz Mer'ab. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 2001.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsî'l-Arabî, 1420.
- Görgün, Hilal. "Nöldeke, Teodor". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/noldeke-theodor>
- Gözeler, Esra. *Kur'ân Âyetlerinin Tarihlendirilmesi Sorunu ve Kur'ân'a Kronolojik-Olgusal Bir Yaklaşım (1 Rebiülevvel-4 Rebülevvel Arası)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Halebî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm (Abdiddâim). *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmî'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el- b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî (el-Fürhûdî). *Kitâbu'l-ayn*. thk. Mehdî el Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmirâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayınları, 5. Basım, 1993.
- Harman, Ömer Faruk. "İsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/isa1>
- Hatip, Abdüzaziz. *Kur'ân ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1997.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- İbn Hâleveyh, Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh b. Hamdân el-Hemedânî en-Nahvî el-Lugavî. *Kitâbü İ'râbü selâssîne sûre*. b.y.: Matbaatü Dâri'l Kütübî'l-Mısıryyye, 1361/1941.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. 8 Cilt. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. b.y.: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, Beyrût, 1414.
- İbn Vâzih, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. 3 Cilt. thk. Muhammed Sâdik Bahrülülûm. Necef: Mektebetü'l-Haydariyye, 1384/1964.
- Jeffery, Arthur. *The Foreign Vocabulary of The Qur'ân*. 79 Cilt. Baroda: Oriental Institute - Gaekwad's Oriental Series, 1938.
- Jomier, Par Jacques. "Le nom divin al-rahmân", *Melanges Louis Massignon* 2 (1957), 361-381.
- Greenfield Jonas C. "Lh Rhmn'dan er-Rahmân'a İlahi Bir Sözün Kökeni". çev. Ertuğrul Döner – Savaş Menteş, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 Haziran 2022.

- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd b. Miskîn el-Herevî. *Fezâ'ilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-'Atiyye, Muhsin Harâba, Vefâ Takıyyüddîn. Beyrût: Dâru İbn-i Kesîr, 1415/1995.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Kurân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni, İbrahim el-'Itfiyyiş. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1384/1964.
- Mamer b. Müsennâ, Ebû Ubeyde. *Mecâzü'l-Kur'ân*. 2 Cilt. thk. Mehmed Fuad Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1381.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 17 Cilt. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Misrî. *Me'âni'l-Kur'ân*. 6 Cilt. thk. Muhammed Ali es-Sâbü'nî. Mekketü'l-Mükerreme: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, 1409.
- Nuhoğlu, Hidayet Yavuz. "Blachere, Regis". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/blachere-regis>
- Paçacı, Mehmet. *İslâm'a Giriş -Evrensel Mesajlar-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Polater, Kadir. *Kur'ân'da Rahmet Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Tefsîru'r-Râgıb el-İsfahânî*. 5 Cilt. thk. Muhammed Abdülazîz Besyûnî. b.y.: Külliyyetü'l-Âdâb, 1420/1999.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Dimaşk-Beyrût: Dâru'l-Kalem, Dâru's Şâmiye, 1412.
- Ramyar, Mahmut. *Târîh-i Kur'ân*. Tahran: Müesseset-i İntişârât-ı Emir Kebir, 1384.
- San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'el-Himyerî. *Tefsîru Abdür-rezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *ed-Dürü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fiker, ts.
- Süyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 4 Cilt. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. b.y.: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kitâb, 1394/1974.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dimaşk-Beyrût: Dâru İbn Kesîr-Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Topaloğlu, Bekir. "Esmâ-i Hüsnâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Şubat 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/esma-i-husna>
- Topaloğlu, Bekir. "Rahmân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 01 Mart 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/rahman>
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Esemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Meğâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-A'lemî, 1409/1989.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî, *Tefsîru esmâ'i'llâhi'l-hüsnâ*. thk. Ahmed Yûsuf ed-Dakkâk. b.y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. 5 Cilt. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'i'l-İlmiyye, 1407.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.

## Doçent Doktor Tahsin KAZAN

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
Fırat University, Faculty of Divinity,  
Elazığ, TÜRKİYE  
tkazan12@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-7675-9000>  
<https://ror.org/05teb7b63>

# Âşûrâ Günü'nde Aileye İkranda Bulunmaya Teşvik Eden Tevsi'a Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tahlili

Analysis of the Hadith of Tawsî'a (Expansion) Which Encourages Giving Treats to the Family on the Day of Ashura in Terms of Sanad (the Chain of Narration) and Matn (Text)

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 15 Nisan 2024 / 15 April 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 12 Haziran 2024 / 12 June 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Kazan, Tahsin. "Âşûrâ Günü'nde Aileye İkranda Bulunmaya Teşvik Eden Tevsi'a Hadisinin Sened ve Metin Açısından Tahlili". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6 (Haziran 2024), 37-55.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

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

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

**Öz**

Müslümanların din tasavvurunu şekillendiren temelde Kur'ân ve hadislerdir. Kur'ân'ın sıhhati noktasında bir kuşku bulunmamaktadır. Hadislerin tashih ve tadifini belirlemek için birçok kıstâs bulunmakla birlikte öne çıkan kriter, sened ve metin tenkididir. Çoğunlukla muhaddisler, bir hadisi değerlendirirken öncelikle senedine bakmışlardır. Bazı muhaddislerin sened sağlam değilse metin tenkidini yapmadıkları, senette yer alan râvilerinin durumuna bakarak rivâyete bir isim verdikleri bilinen bir husustur. Muhaddislerin râviler hakkında farklı içtihatla bulunmalarının, hadislerin uygulanmasında az da olsa farklı sonuçlara yol açtığı bilinmektedir. Her toplumda sosyal hayatı şekillendiren ve gelenek haline gelmesini sağlayan bazı uygulamalar var olmuştur. Bu uygulamaları besleyen ve onlara dayanak oluşturan bazı hadislerin etkisi ise inkâr edilmez bir hakikattir. Günümüzde 'Âşûrâ' geleneği bazı ülkelerde ve özellikle Türkiye'de yaygın bir şekilde sürdürülmekte, bu geleneğin oluşmasında ve devam etmesinde ise tevsi'a hadisinin etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada 'Âşûrâ' gününde başta aile fertlerine ve insanlara yapılan ikramların sağlam bir delile dayanıp dayanmadığı, sened ve metin açısından tahlil edilecektir. Ayrıca bir haberin fazla tarihinin olmasının, rivâyete sıhhat hükmünü kazandırıp kazandırmayacağı de ele alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Hadis, Tevsi'a, Sened, Metin, Takviye.

**Analysis of the Hadith of Tawsi'a (Expansion) Which Encourages Giving Treats to the Family on the Day of Ashura in Terms of Sanad (the Chain of Narration) and Matn (Text)****Abstract**

It is basically the Quran and hadiths that shape the religious perception of Muslims. There is no doubt about the authenticity of the Quran. Although there are many criteria to determine the correction of hadiths, the prominent criterion is the criticism of the chain of narration (sanad) and the text (matn). When evaluating a hadith, most of the scholars of hadith first examined its chain of narration. It is a known fact that some hadith scholars do not criticize the text if the narration is not reliable, and they give a name to the narration by looking at the status of the narrators in the narration. Also, it is seen that the different opinions among scholars regarding the narrators are known to lead to slightly different conclusions in the application of the hadiths. In every society, there have been certain practices that shape social life and become traditions. The impact of some hadiths that support these practices and provide a basis for them is an undeniable fact. Today, the tradition of Ashura is widely observed in some countries, particularly in Turkey, and it is believed that the influence of the hadith of tawsi'a (expansion) has played a role in the formation and continuation of this tradition. This study will analyze in terms of the chain of narration and the text whether giving treats to family members particularly and other people on the day of Ashura is based on solid evidence. In addition, the issue of whether having multiple chains of transmission for a narration enhances its authenticity will also be addressed.

**Keywords:** Hadith, tawsi'a (expansion), sanad (the chain of narration), matn (text), reinforcement.



## Giriş

Hadislerin tashih ve tad'îf işlemi ictihadîdir. Bir müçtehid muhaddis, râvileri veya metni inceleyerek sıhhat şartlarını haiz hadis için sahih, taşımayan hadisler için de zayıf hükmünü verebilmiştir. Nitekim bazı muhaddisler, senet ve metinde hadisin sıhhatine hanel getirecek düzeyde kâdiha bir illeti tespit ettiklerinde zayıf; aksi durumda veya birçok turukun cem'inden kuvvet kesb etmişse sahih hükmü verebilmişlerdir. İşte kaynaklarda 'tevsî'a hadisi' olarak tesmiye edilen ve 'Âşûrâ' gününde aile fertlerine yapılan ikramın bir yıllık bolluğa vesile olacağını ifade eden rivâyet böyle bir rivâyettir. Bu çalışmada tevsî'a hadisi bütün yönleriyle ele alınacaktır.

Her toplum için bazı özel gün, geceler ve aylar vardır. Bu zamanları ihyâ etmek için bir kısım ibadetler veya gelenekler icra edilmektedir. İşte bu zaman dilimlerinden biri de hicrî takvimin ilk ayı olan Muharrem ayının onuncu günü olan 'Âşûrâ'dır. 'Âşûrâ' gününde tutulan oruç, hem Hristiyan ve Yahudilerde hem de Hz. İbrahim'in ve Hz. İsmail'in dininden bazı ibadetleri devam ettiren cahiliye Araplarında tutulan bir oruçtur.<sup>1</sup> Hatta bu orucun Hz. Nuh'un gemisinin 'Âşûrâ' günü tufandan kurtulduğundan dolayı şükür orucu olarak tutulduğu ifade edilmiştir.<sup>2</sup> Bu makalede 'tevsî'a hadisi' olarak bilinen ve günümüz toplumunda yaygın bir şekilde karşılığı olan 'Âşûrâ' yemeği ve tatlısına mezkûr hadisin kaynaklık edip etmediği tespit edilmeye çalışılacaktır.

'Âşûrâ' gününün çoğunlukla Muharrem ayının onuncu günü olduğu kabul edilir.<sup>3</sup> Sâid b. Müseyyeb (öl. 94/713), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), İmâm Mâlik (öl. 179/795) ve Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) gibi âlimler kelimenin anlamından hareket ederek bu görüşü tercih etmişlerdir.<sup>4</sup> İbn Abbâs'a göre ise 'Âşûrâ' muharrem'in dokuzudur. Bu görüşü tercih edenler düşüncelerini daha çok develerin güdülmesinden/nöbetinden yola çıkarak lügat açısından ispat etmişlerdir.<sup>5</sup> 'Âşûrâ', gecenin sıfatı olabileceğinden dolayı muharrem'in dokuzuna da itlâk olduğu söylenmiştir.<sup>6</sup>

Günümüz Müslüman kültüründe bir gelenek olan 'Âşûrâ'nın başka kültürlerde yani İslâm öncesi dönemlerde de var olduğu savunulmuştur.<sup>7</sup> Ancak Hz. Hüseyin ile birlikte aile fertlerinin hicrî 10 Muharrem 61'de Kerbelâ'da şehid edilmesi, Muharrem ayına farklı bir boyut kazandırmıştır. Şîa için Âşûrâ günü, Hz. Hüseyin ve ehl-i beytin intikamını alma ahdinin tazeleniği bir matem gününe dönüşmüştür. İran'da 10 Muharrem'de "tâziye" adı verilen merasimlerin düzenlenmesi, bu merasimlerde ağıtların söylenmesi ve 'Maktel-i Hüseyin' türü

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Dâru tavkî'n-necât, ts.), "Ehâdisü'l-enbiya", 24.

<sup>2</sup> M. Kemal Atik vd., *İslamî Kavramlar* (Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı, 1997), 83-84.

<sup>3</sup> Metin Bozkuş, "Aşure Günü, Muharrem Matem/Orucu Ve Sivas'ta Aşure Uygulamaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008), 35.

<sup>4</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1392), 8/12.

<sup>5</sup> Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Halep: el-Matba'tü'l-ilmîyye, 1351), 2/132.

<sup>6</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhibüddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379), 4/245.

<sup>7</sup> Yılmaz Eryiğit, "Aşure ve Muharrem", *Nuh Kitabı*, (2013), 265.

eserlerin okunması gelenek halini almıştır.<sup>8</sup> Bazı İslâm beldelerinde bu hadise nedeniyle ‘Âşûrâ’ günü, törenler icra edilmek suretiyle karşılanırken bazı coğrafyalarda ise Hz. Hüseyin’in şehadetinin bugüne tevafuk etmesinden dolayı matem olarak telakki edilmiştir.<sup>9</sup> Nitekim bu hadise sünnî ve şîî olan insanların dünyalarında değişik inanç ve ritüellere neden olmuştur.<sup>10</sup> Şia, Kerbelâ hadisesi sebebiyle Âşûrâ gününü bir matem günü olarak kabul etmiş, buna mukabil olarak Emevî yönetimi, Kerbelâ hadisesini unutturmak için bu günün bayram havası içinde kutlanmasına ön ayak olmuşlardır. Tarih, her iki anlayışın da Kerbelâ’yı siyasî amaçlar uğruna kullandıklarına ve istismar ettiğine şahitlik etmiştir.<sup>11</sup>

### 1. Âşûrâ Kavramının Tahlili

‘Âşûrâ’, cahiliye döneminde isti’mâli bilinmeyen İslâmî kavramlardan biridir.<sup>12</sup> İbn Hacer (öl. 852/1449) cahiliye döneminde ‘Âşûrâ’ orucunun tutulmasını<sup>13</sup> gerekçe göstererek bu hususu doğru kabul etmemektedir.<sup>14</sup> ‘Âşûrâ’ ‘ukûd sayılarının ilki olup fâil vezinde kullanıldığında sıra sayısı olarak onuncu manasına gelir. ‘Âşûrâ’ başında târif edati olmadan kullanıldığı bilinmektedir.<sup>15</sup> ‘Âşûrâ’ gününün kutsal kabul edilme nedenin İslâm öncesi dönemde yaşanan bazı önemli olaylar olduğu düşünülmektedir.<sup>16</sup> ‘Âşûrâ’ gününde vuku bulduğuna inanılan bu olayları şöyle özetlemek mümkündür. Gökyüzü, dağlar, yıldızlar, kalem ve levh-i mahfuzun bugünde var edilmesi, Hz. Âdem ve Havvâ’nın yaratılması, Hz. Âdem’in cennete girmesi, Hz. İbrahim’in doğduğu ve Nemrud’un ateşinden kurtulduğu gün olması, oğlu İsmail’in kurban olarak takdim edilmesi, Firavun’un denizde boğulması, Benî İsrâil’in kurtulması, Hz. Eyyûb’un hastalığından şifâ bulması, Âdem (a.s.)’ın tövbesinin kabul edilmesi, Yûnus peygamberin balığın karnından çıkması, Hz. Mûsâ ve İsâ’nın doğduğu gün olarak kabul edilmesi, Süleyman nebiye mülkün verilmesi, oğlu Dâvûd’un tövbesinin kabul edilmesi, Hz. Muhammed’in tüm günahlarının bağışlanma müjdesini alması ve O’nun Mekke’den Medine’ye hicret ettiği gün olması ve kıyâmetin vuku bulacağı gün olmasıdır.<sup>17</sup>

‘Âşûrâ’ gününde yaşandığı iddia edilen bu olayların, sahih kaynaklardan yola çıkılarak bu günde vuku bulduklarını tespit etmek ilmen mümkün değildir. Zira zikredilen bir kısım olayların yanlış olduğu zamansal uyumsuzluk açısından da ortadadır. Örneğin Allah Rasûlü’nün Mekke’den Medine’ye hicreti ‘Âşûrâ’ gününde değil 12 Rebülevvel’de gerçekleşmiştir. Bunun dışında kalan rivâyetler ise İsrâiliyât kaynaklıdır.<sup>18</sup> Buradan hareketle söz konusu hadiselerin,

<sup>8</sup> M. Kamil Yaşaroğlu, “Muharrem”, *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV, 2020), 31/5.

<sup>9</sup> Zeynep Sena Kaya, *İran’da Âşûrâ Merasimleri ve Tarihsel Gelişimi* (Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, 218M.S.), 148.

<sup>10</sup> Zeynel Özlü, “Osmanlı Devletinde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57 (2011), 194.

<sup>11</sup> Eryiğit, “Aşure ve Muharrem”, 267.

<sup>12</sup> Ebû Habîb Sa’dî, *el-Kâmûsü’l-fikhiyye lugaten ve istilâhen* (Dimeşk: Dârü’l-fıkr, 1408), 251.

<sup>13</sup> Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, "Savm", 69.

<sup>14</sup> Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhîbüddîn el-Hatîb (Beyrut: Dârü’l-ma’rife, 1379), 1/157.

<sup>15</sup> Ebü’l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü’l-’arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Heyet (Beyrut: Dârü’l-hidâye, ts.), 13/43.

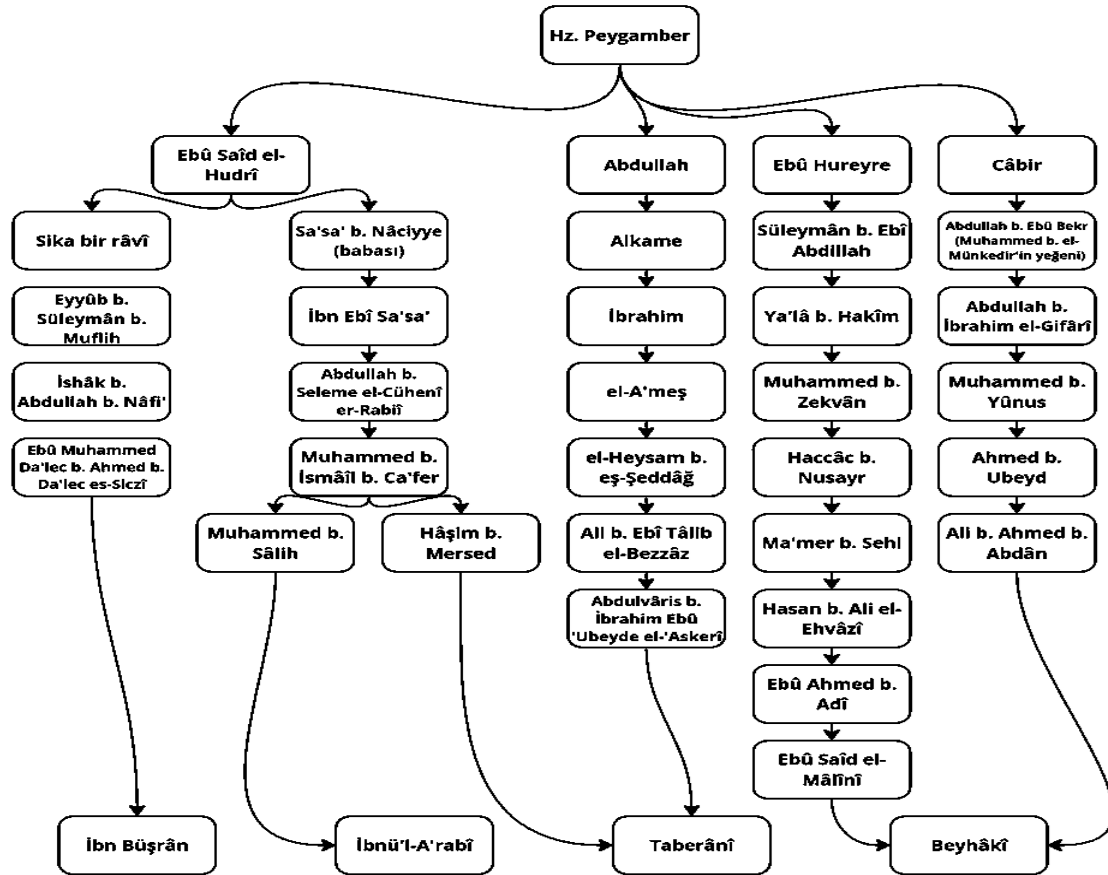
<sup>16</sup> Rana Sena Mutaf, *Âşûrâ Gününün İslâm’daki Önemi ve Bugünle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Bayburt Üniversitesi, Thesis, 2019) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), IX, 143 y./6.

<sup>17</sup> Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-Diyârbekrî, *Târîhu’l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs* (Beyrut: Dârü sâdir, ts.), 1/360.

<sup>18</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “ÂŞÛRÂ - TDV İslâm Ansiklopedisi” (23 Eylül 2020), 24.

'Âşûrâ' gününde gerçekleştiğine dair kaynaklarda yer alan bilgilerin ilmî dayanaktan yoksun oldukları söylenebilir. Öyle anlaşılıyor ki, Müslüman toplumun Yahudi ve Hristiyanlarla aynı coğrafyada bulunmaları nedeniyle bu günde olduğu varsayılan olaylar, önce sözlü geleneğe oradan da hiçbir tenkide tabi tutulmadan yazılı kaynaklara geçmiştir.<sup>19</sup>

### Hadisin Şeması:



<sup>19</sup> Eyüp Baş, "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/1 (2004), 169.

## 1. 2. Rivâyetin Senet Tahlilî

### 1. 2. 1. Hadisin İbnü'l-A'râbî'nin el-Mu'cem Adlı Eserinde Senedi ve Metni

نا مُحَمَّدٌ، نا مُحَمَّدٌ، نا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَمَةَ الْجُهَنِيِّ، عَنِ ابْنِ أَبِي صَعَصَعَةَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ وَسَّعَ عَلَى عِيَالِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ أَوْسَعَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَنَّتَهُ»<sup>1</sup>

İbnü'l- A'râbî > Muhammed (b. Sâlih) > Muhammed (b. Ca'fer) > Abdullah b. Seleme el-Cuhenî > İbn Ebî Sa'sa' > Babası (Sa'sa' b. Nâciyye) > Ebû Saîd el-Hudrî'den rivâyet edildiğine göre Allah Rasûlü şöyle buyurmuştur: "Her kim 'Âşûrâ' gününde ailesine genişlik sağlarsa Allah da senenin tamamında ona genişlik sağlar."

Muhammed (b. Sâlih): el-Bağdâdî nisbesiyle bilinen râvinin künyesi Ebû Bekr'dir. 'Affân b. Müslim, Saîd b. Ebî Meryem ve Müslim b. İbrâhîm gibi muhaddislerden rivâyet almış kendisinden ise el-Mehâmîlî, İsmâîl es-Saffâr, Muhammed b. Mahled vd. rivâyet almışlardır.<sup>2</sup> Hatîb el-Bağdâdî'ye göre bu zat hadis hafızı ve sikadır.<sup>3</sup>

Muhammed (b. Ca'fer): Asıl adı Muhammed b. İsmâîl b. Ca'fer'dir. Aslen Medineli olup Hâtım b. İsmâîl, Abdullah b. Seleme el-Müzenî, Mûsâ b. Ca'fer, İshâk b. Ca'fer, Süfyân b. Hamza gibi râvilerden rivâyette bulunmuştur. Kendisinden Ebû Zur'â rivâyet almıştır.<sup>4</sup> İbn Ebî Hâtım er-Râzî (öl. 327), mezkûr râvî hakkında babasının münkerü'l-hadis dediğini nakletmektedir<sup>5</sup>

Abdullah b. Seleme el-Cuhenî: Daha çok er-Rabî nisbesi ile bilinmektedir. Babası Seleme b. Eslem ve İbn Şihâb ez-Zührî'den rivâyet almıştır. Kendisinden ise Muhammed b. İsmâîl b. Ca'fer rivâyet almıştır.<sup>6</sup> 'Ukaylî (öl. 322/934) el-Cuhenî'nin münkerü'l-hadis olduğunu belirtmektedir.<sup>7</sup>

İbn Ebî Sa'sa': Asıl adı Abdurrahman b. Abdullah'tır. Muhammed b. Abdullah'ın kardeşidir. Başta Haris b. Abdullah b. Ka'b b. Mâlik, Sâib b. Hallâd ve babası Abdullah'tan rivâyet almıştır. Ondan rivâyet alanlar ise Süfyân b. 'Uyeyne, Abdülazîz b. Abdullah el-Mâcişûn, Malik b. Enes, Yahyâ b. Saîd el-Ensârî gibi dönemin muhaddislerdir.<sup>8</sup> Sika olduğu kabul edilmiştir.<sup>9</sup>

Sa'sa' b. Nâciyye: et-Temîmî nisbesi ile bilinen râvî, Buhârî'ye (öl. 256/870) göre şâir Ferzendek'in dedesidir.<sup>10</sup> İbn Hibbân (öl. 354/965) amcası olduğunu belirtmektedir.<sup>11</sup> Ziriklî

<sup>1</sup> Ebû Saîd b. el-A'râbî Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. Bişr b. Dirhem İbni'l-A'râbî, *Mu'cemu İbni'l-A'râbî* (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418), 140.

<sup>2</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1405), 13/524-525.

<sup>3</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.), 6/330.

<sup>4</sup> Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Südûnî İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yaka' fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim (Kahire: Mektebetü İbn Abbâs, 1432), 1/185.

<sup>5</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzîr er-Râzî İbn Ebî Hâtım, *el-Cerh ve't-ta dil* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-me'ârifî'l-osmâniyye, 1271), 7/189.

<sup>6</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Bağdâdî, *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm* (Dimeşk: Talâs, 1985), 1/13.

<sup>7</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acı (Beyrut: Dârü'l-mektebi'l-ilmîyye, 1404), 3/352.

<sup>8</sup> Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1400), 14/216.

<sup>9</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003), 9/686.

<sup>10</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, thk. Muhammed Abdülmu'îd Hân (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 1/319.

(1893-1976) ise Ferzendek'in babası olduğunu söyleyerek Müberrîd'in, şâir Ferzendek'in babasını ziyaret edenleri ödüllendirdiğini ilave etmektedir.<sup>12</sup> Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) de belirttiği üzere şâir Ferzendek'in dedesi olması daha doğrudur.<sup>13</sup> Sa'sa' b. Nâciyye Hz. Peygamber'in sahabilerindedir.<sup>14</sup> Sahabenin udûl olması nedeniyle onlar değerlendirmenin dışında bırakılmıştır.<sup>15</sup>

### 1. 2. 2. et-Taberânî'nin (öl. 360/971) el-Mu'cemü'l-kebîr'indeki Hadisin Senedi ve Metni

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَبُو عُبَيْدَةَ الْعَسْكَرِيُّ، ثنا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ الْبَزَّازُ، ثنا الْهَيْثَمُ بْنُ الشَّدَّاحِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ  
إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ وَسَّعَ عَلَى عِيَالِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ لَمْ يَزَلْ فِي سَعَةِ سَائِرِ  
سَنَتِهِ»<sup>16</sup>

Abdülvâris b. İbrahim Ebû 'Ubeyde el-'Askerî> Ali b. Ebî Tâlib el-Bezzâz> el-Heyssem b. eş-Şeddâğ> el-A'meş> İbrahim> 'Alkame> Abdullah.

Abdülvâris b. İbrahim Ebû 'Ubeyde el-'Askerî: Muhammed b. Câmî' el-'Attâr, Havsare b. Eşres el-Minkarî, İsâ b. İbrahim el-Berekî ve İbrahim b. Beşşâr gibi muhaddislerden rivâyet almıştır. Kendisinden çokça rivâyet alan Taberânî'dir. Ayrıca kendisinden İbn Kâni' ve Heyssem b. Muhammed b. Fadl da rivâyette bulunmuştur. Bu râvî meçhuldür.<sup>17</sup>

Ali b. Ebî Tâlib el-Bezzâz: Kendisi, Heyssem b. eş-Şeddâğ ve Mûsâ b. 'Umeyr'den; kendisinden ise 'Ammâr b. Recâ' ve Muhammed b. Yahya el-Kataî rivâyet almıştır.<sup>18</sup>

Cürcânî (öl. 365/976), yukarıda metni verilen hadisi verdikten sonra bu hadisi Ali b. Ebî Tâlib el-Bezzâz dışında rivâyet edenini bilmiyorum demektedir.<sup>19</sup> İbn Hacer, el-Bezzâz hakkında yapılan değerlendirmeleri özetle şöyle nakletmektedir: "İbn Maîn'e göre mezkûr râvî "bir şey değildir", İbn 'Adîde üç tane münker hadisine yer vermektedir."<sup>20</sup>

Heyssem b. eş-Şeddâğ:<sup>21</sup> Şu'be ve A'meş'ten rivâyet almıştır.<sup>22</sup> 'Ukaylî, Heyssem b. eş-

<sup>11</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emsâr*, thk. Merzûk Ali İbrahim (Dârü'l-vefâ, 1411), 69.

<sup>12</sup> Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-melâyîn, 2002), 5/114.

<sup>13</sup> Ahmed b. Abdillâh b. İshâk Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe*, thk. 'Adil b. Yûsuf el-'Azâzî (Riyad: Dârü'l-vatan, 1419), 3/1228.

<sup>14</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifetü's-sahâbe*, thk. 'Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avid (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 3/457.

<sup>15</sup> Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî Kâsimî, *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, ts.), 200.

<sup>16</sup> Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 9/77.

<sup>17</sup> Târik b. Avdullah b. Muhammed Ebû Mu'âz, *el-İrsâdât fi takviyeti'l-ehâdîs bi's-şevâhid ve'l-mutâbe'ât* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417), 402.

<sup>18</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1382), 200.

<sup>19</sup> Ebû Ahmed b. 'Adî Cürcânî İbn 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1418), 5/361.

<sup>20</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2000), 8/551.

<sup>21</sup> Taberânî bu râvinin ismini peltek "Sâ" harfi ile *أَهَيْتُمْ بِنُ الشَّدَّاحِ* vermektedir. Doğrusu "Sad" harfi ile olmalıdır. Bkz: İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 8/366.

<sup>22</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 8/326.

Şeddâğ'ın mechûl olduğunu<sup>23</sup> belirtir. İbn Hibbân (öl. 354/965), mezkûr ravinin, Şu'be ve A'meş'ten akla durgunluk veren rivâyetlerde bulunduğunu bu nedenle onun rivâyetleri ile ihticâc olunmayacağını belirttikten sonra mezkûr rivâyeti örnek kabilinden zikretmektedir.<sup>24</sup> Zehebî (öl. 748/1348) ise Heysam b. eş-Şeddâğ'ın A'meş'ten yapmış olduğu rivâyetlerde sika olmadığını belirtmektedir.<sup>25</sup> Bu isnatta mezkûr râvinin rivâyet aldığı kişinin A'meş olduğuna göre güvenilir olmadığı anlaşılacaktır.

el-A'meş: Süleymân b. Mihrân el-Kâhilî'dir. Kıraât ve hadis ilimlerinde imam kabul edilen el-A'meş, sahabi Enes b. Mâlik'i görmüş ve ondan hadis nakletmiştir. Abdullah b. Ebî Evfâ, Ebû Vâil, Zeyd b. Vahb, Ebî 'Amr eş-Şeybânî, İbrahim en-Nahaî, Saîd b. Cübeyr ve Zirr b. Hubeys'ten hadis almıştır.<sup>26</sup> Kendisinden Hakem b. 'Uteybe, Ebû İshâk es-Sebî, Şu'be, Süfyân b. 'Uyeyne, Cerîr b. Hâzim, Vekî', Hafs b. Ğiyâs gibi muhaddisler hadis semânda bulunmuşlardır.<sup>27</sup> A'meş tedlîs ile meşhur olan muhaddislerden biridir. Aslında hiçbir sahâbîden rivâyeti vaki değildir. İbn Maîn buradan hareketle Enes b. Mâlik'ten yapmış olduğu rivâyetlerin mürsel rivâyetler kategorisinde bulunduğunu savunmuştur.<sup>28</sup>

İbrahim: Ebû 'İmrân b. Yezîd b. Kays en-Nehaî'dir. Irâk bölgesinin fakihi kabul edilir. Mesrûk, 'Alkame b. Kays, Hayseme b. Abdurrahman, Şureyh, Sâlim b. Mincâb ve Hemmâm b. Hâris gibi muhaddislerden rivâyette bulunmuş kendisinden ise Hakem b. 'Uteybe, 'Amr b. Murre, Hammâd b. Ebî Süleymân, Simâk b. Harb ve Süleymân el-A'meş gibi birçok muhaddisler hadis almıştır.<sup>29</sup> Küçük yaşta Hz. Aişe'nin yanına gitmiş fakat ondan rivâyette bulunmamıştır. en-Nehaî'nin güvenilir olduğu ifade edilmiştir.<sup>30</sup>

'Alkame: İbn Kays b. Abdullah b. Mâlik el-Küffî'dir. İbrahim en-Nehaî'nin hocası ve dayısıdır. Yine hadis râvilerinden Esved b. Yezîd'in amcasıdır. Hz. Ömer, Osman, Ali, İbn Mesûd, Ebu'd-Derdâ, Sa'd b. Ebî Vakkâs, Âişe, Ebû Mûsâ el-Aş'arî ve Hüzeyfe'den hadis semânda bulunmuştur. Kendisinden İbrahim en-Nehaî, Şa'bî, Abdurrahman b. Yezîd gibi muhaddisler hadis almışlardır.<sup>31</sup> Zehebî, 'Alkame'nin sika ve sebt olduğunu belirtmiştir.<sup>32</sup>

Abdullah: Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Mes'ûd b. Gâfil b. Habîb el Huzelî'dir. İlk Müslümanlardandır. Bedir ve Uhud savaşlarına katılan İbn Mesûd cennetle müjdelenen sahabilerden biridir. Kûfe mektebinin kurucusudur.<sup>33</sup>

### 1. 2. 3. et-Taberânî'nin (öl. 360/971) el-Mu'cemü'l-kebîr'indeki Hadisin Senedi ve Metni

<sup>23</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, 8/366.

<sup>24</sup> Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-me'ârifî'l-osmâniyye, 1393), 9/97.

<sup>25</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Dîvânü'l-du'afâ' ve'l-metrûkin*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-nahdati'l-hadîse, 1387), 423.

<sup>26</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/227.

<sup>27</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 9/883.

<sup>28</sup> Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-Alâî, *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmi'l-merâsil*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, 1407), 188.

<sup>29</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/520-521.

<sup>30</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/333.

<sup>31</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/53-54.

<sup>32</sup> Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 9/683.

<sup>33</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmecîd ve Ali Muhammed Mu'avid (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1415), 1/57-58.



حَدَّثَنَا هَاشِمُ بْنُ مَرْثَدٍ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْجَعْفَرِيُّ، ثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَمَةَ الرَّبِيعِيُّ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ  
بْنِ أَبِي صَنْعَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ وَسَّعَ عَلَى أَهْلِهِ فِي يَوْمِ  
عَاشُورَاءَ أَوْسَعَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَنَّتَهُ كُلَّهَا<sup>34</sup>

Hâşim b. Mersed> Muhammed b. İsmâil el-Ca'ferî> Abdullah b. Seleme er-Rabîû> İbn Ebî  
Sa'sa'>Sa'sa' b. Nâciyye> Ebû Saîd el-Hudrî.

Hâşim b. Mersed: Ebû Saîd et-Taberânî et-Tayâlisî'dir. O, Âdem b. Ebî İyâs, Mu'âf er-  
Ras'anî, Yahyâ b. Maîn ve Safvan b. Sâlih'ten hadis semainda bulunmuştur. Kendisinden oğlu,  
Saîd, Abdülmelik b. Muhammed el-Harrânî, Yahyâ b. Zekeriyâ en-Nîsâbûrî, Süleymân b. et-  
Tebarânî hadis almıştır.<sup>35</sup> İbn Hacer, mezkûr râvinin İbn Hibbân'a atfen "bir şey olmadığını"  
belirtmektedir.<sup>36</sup> Rivâyetin senedinde yer alan diğer râviler İbnü'l-A'râbî'nin *el-Mu'cem* adlı  
eserinde yer alanlarla müşterek olduklarından tekrara girmek istemedik.

#### 1. 2. 4. İbn Büşrân'ın (öl. 430/1066), *Emâli'*sindeki Hadisin Senedi ve Metni

أَخْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ: دَعَلَجُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ دَعَلَجِ السَّجَزِيِّ، ثَنَا ابْنُ شَيْبَرٍ وَوَيْه، ثَنَا إِسْحَاقُ ابْنَا عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَافِعٍ، ثَنَا أَيُّوبُ بْنُ سُلَيْمَانَ  
بْنَ مُفْلِحٍ، أَنَّهُ حَدَّثَهُ النَّقَعُ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ، صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: مَنْ وَسَّعَ عَلَى أَهْلِهِ يَوْمَ عَاشُورَاءَ؛  
وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ السَّنَةَ كُلَّهَا<sup>37</sup>

Ebû Muhammed Da'lec b. Ahmed b. Da'lec es-Siczî> İbn Şîreveyh Abdullah b. Nâfi'> İshâk  
b. Abdullah b. Nâfi'> Eyyûb b. Süleymân b. Muflih>sika bir râvî> Ebû Saîd el-Hudrî.

Ebû Muhammed Da'lec b. Ahmed b. Da'lec es-Siczî: Bu zat Ali b. Abdülazîz, Hişâm b. Ali es-  
Siyârî, Abdülazîz b. Muaviye, İbnü'l-Cüneyd, Muhammed b. İbrahim, Muhammed b. Ribh el-  
Bezzâz ve daha nice muhaddisten hadis almıştır. Ondan ed-Darekutnî, Hâkim, Ebû Ali b. Şâzân,  
Ebû İshâk el-İsfarânî, Abdülmelik b. Bişrân gibi muhaddisler, hadis rivâyetinde  
bulunmuşlardır.<sup>38</sup> Mezkûr râvî hakkında sika ve hadis rivâyetinde emîn olduğu belirtilmiştir.<sup>39</sup>

İbn Şîreveyh Abdullah b. Nâfi' ve İshâk b. Abdullah b. Nâfi': Zehebî, İbn Şîreveyh Abdullah  
b. Nâfi'n fakih ve birçok eserin müellifi, adâlet ve istikamet sahibi olduğunu belirtmektedir.<sup>40</sup>  
İshâk b. Abdullah b. Nâfi hakkında tabakât kaynaklarında bir bilgi tespit edemedik. Eseri tahkik  
eden muhakkikin de râvî hakkında değerlendirmede bulunmaması râvîyi, meçhulü'l-hal olarak  
telakki etmemize neden olmuştur.

Eyyûb b. Süleymân b. Muflih: b. Mînâ'dır. İsmi vermediği bir râviden o da Ebû Saîd el-  
Hudrî'den ondan da Hallâd b. Yezîd ve Abdullah b. Nâfi'den rivâyet etmiştir.<sup>41</sup> İbn Hibbân

<sup>34</sup> Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b.  
İvâdu'llah b. Muhammed vd., (Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.), 9/121.

<sup>35</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/270.

<sup>36</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, 8/317.

<sup>37</sup> Ebü'l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed b. Abdullah İbn Büşrân, *Emâli'*, thk. Ahmed b. Süleymân (Riyad:  
Dâru'l-vatan, 1420), 313.

<sup>38</sup> Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 9/958.

<sup>39</sup> Ali el-Mansûrî, *ed-Delîlü'l-muğnî li şuyûhi'l-imâm Ebi'l-Hasan ed-Darekutnî*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd  
(Riyad: Dâru'l-keyyân, 1428), 203.

<sup>40</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/166.

<sup>41</sup> Ubeydullah b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin İbnü'l-Ferrâ, *Tecridü'l-esmâ ve'l-  
kûna'l-mezkûre fî kitabi'l-müttefik ve'l-müfterik*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim (Yemen: Merkezü Nu'mân,  
1432), 1/95.

mezkûr râviyi munkatî' rivâyetler nakletmekle ithâm etmiştir.<sup>42</sup>

### 1.2. 5. Beyhakî'nin (öl. 458/1094), *Şu'abü'l-îmân*'ında Hadisin Senedi ve Metni

أَخْبَرَنَا أَبُو سَعْدٍ الْمَالِينِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو أَحْمَدَ بْنُ عَدِيٍّ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ الْأَهْوَازِيُّ، حَدَّثَنَا مَعْمَرُ بْنُ سَهْلٍ، حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ نُصَيْبٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ ذَكْوَانَ، عَنْ يَعْلَى بْنِ حَكِيمٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " مَنْ وَسَّعَ عَلَى عِيَالِهِ وَأَهْلِهِ يَوْمَ عَاثُورَاءَ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَيْهِ سَائِرَ سَنَتَيْهِ"<sup>43</sup>

Ebû Saîd el-Mâlînî> Ebû Ahmed b. 'Adî> Hasan b. Ali el-Ehvâzî> Ma'mer b. Sehl> Haccâc b. Nusayr> Muhammed b. Zakvân> Ya'lâ b. Hakîm> Süleyman b. Ebî Abdillâh> Ebû Hureyre.

Ebû Saîd el-Mâlînî: Ahmed b. Muhammed b. Abdullah b. Hafs b. Halîl'dir. Horâsân, Cürçân, Rey, İsbahân, Basra, Bağdâd, Kûfe gibi hadis ilmine rağbetin olduğu coğrafyalara rihlede bulunmuş bir muhaddistir. Muhammed b. Abdullah, Muhammed b. Hasan b. İsmâîl es-Sirâc, İsmâîl b. Necîd es-Sülemî, Abdullah b. 'Adî gibi dönemin hadis âlimlerinden hadis almıştır.<sup>44</sup> Kendisinden rivâyet alanlar ise Ebû Hâzim el-'Abdevî, Hâfız Abdülganî, Tamâm er-Râzî ve Ebû Bekr el-Beyhakî'dir.<sup>45</sup> Tasavufî anlayışı ile öne çıkan râvî, sika ve saduktur.<sup>46</sup>

Ebû Ahmed b. 'Adî: Abdullah b. 'Adî b. Abdullah b. Mübarek'tir. İbn 'Adî olarak bilinir. Abdurrahman en-Nesâî, İbn Hüzeyme, Ebû'l-Kâsım, Ebû Ya'lâ, Ebû Yahya es-Sâcî, Ebû 'Arûbe, İbn Ebî Şeybe'den, kendisinden ise Ebû Abdillâh el-Hâkim, Ebu'l-'Abbâs b. 'Ukde, Ebû Saîd el-Mâlînî gibi râviler rivayette bulunmaktadır.<sup>47</sup> İbn 'Adî'ye göre sika, mütkin ve hadis hâfızdır.<sup>48</sup>

Hasan b. Ali el-Ehvâzî: b. İbrahîm b. Yezdâd b. Hürmüz b. Şâhû'dur. O, Nasr b. Ahmed b. Muhammed, Ebû Hafs el-Kettânî, Ebû Talha Abdülcebbâr b. Muhammed b. Hasan el-Basrî, Ahmed b. Muhammed en-Nefîs gibi birçok muhaddisten hadis rivâyetinde bulunmuştur. Akla ziyân birçok uydurma rivâyetin de sahibi olan el-Ehvâzî, zayıf râvilerden kabul edilmektedir.<sup>49</sup> İbn Hacer, mezkûr râvinin uydurma rivâyetler naklettiğini ve el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) aleyhine bir kitap yazdığını belirtmektedir.<sup>50</sup>

**Ma'mer b. Sehl:** b. Ma'mer el-Ehvâzî'dir. Ubeydullah b. Mûsâ, Yezîd b. Hârûn ve Iraklı râvilerden hadis rivâyet etmiştir. Ondan ise 'Abdân ve Ehvâz halkı rivâyet almıştır. Garîb rivâyetler nakletmekle meşhurdur.<sup>51</sup>

Haccâc b. Nusayr: Ebû Muhammed el-Kaysî el-Basrî'dir. Hadis hocaları arasında Hişâm ed-Düstuvâî, Hâlid b. Dînâr, Kurre b. Hâlid, Fıtr b. Halîfe ve Me'ârik b. 'Abbâd vardır. Ahmed b. Saîd

<sup>42</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 9/61.

<sup>43</sup> Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Dâru'r-rüşd, 1423), 3/333.

<sup>44</sup> Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 6/24.

<sup>45</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulvî (Kahire: Hicrun li't-tibâati ve'n-neşr, 1413), 4/59.

<sup>46</sup> İbn Kutluboğa, *es-Sikât mimmen lem yaka' fi'l-kütübi's-sitte*, 1/473.

<sup>47</sup> Alî el-Mansûrî, *er-Ravdü'l-bâsim fi terâcim şüyûhi'l-Hâkim*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd (Riyad: Dâru'l-'âsime, 1432), 1/597.

<sup>48</sup> Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibbüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî İbn Nukta, *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408), 319.

<sup>49</sup> Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî İbn 'Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Amr b. Garâme el-'Umerî (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1415), 13/145.

<sup>50</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, 8/93.

<sup>51</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü's-sikât*, 9/196.

ed-Dârimî, er-Ramâdî, Muhammed b. Abdülmelik ed-Dakikî, Ahmed b. Hasan et-Tirmizî, Muhammed b. Yunûs el-Kudeymî gibi râviler de kendisinden hadis nakletmiştir.<sup>52</sup> İbn 'Adî, söz konusu ravinin zayıf olduğunu âlimlerden nakletmektedir.<sup>53</sup>

Muhammed b. Zakvân: et-Tâhî el-Ezdî'dir. Hammâd b. Zeyd'in kayınpederidir. Şehr b. Havşeb, İbn Sîrîn, Ya'lâ b. Hakîm, İbn Ebî Melîke, Recâ b. Hayât'tan rivâyet almıştır. Ondan rivâyet alanlar arasında ise; Şu'be, İbn Cüreyc, İbrahim b. Tuhmân, Haccâc b. Nusayr yer almaktadır.<sup>54</sup> Buhârî, mezkûr râvîyi münkerü'l-hadîs şeklinde tavsif etmiştir.<sup>55</sup>

Ya'lâ b. Hakîm: es-Sakafî'dir. Saîd b. Cübeyr, Tâvûs, Müslim b. Yesâr, Ömer b. Abdülazîz ve İkrime'den hadis almıştır. Kendisinden rivayette bulunanlar ise; Katâde, Cerîr b. Hâzim, Hammâd b. Seleme, Muhammed b. Zekvân'dır.<sup>56</sup> Cerh ve ta'dîl âlimleri, Ya'lâ b. Hakîm es-Sakafî'nin sika olduğuna hükmetmişlerdir.<sup>57</sup>

Süleyman b. Ebî Abdillâh: Tabiun neslinden olup Sa'd b. Ebî Vakkâs, Suheyb, ve Ebû Hureyre'den hadis rivâyet etmiştir. Kendisinden ise Ya'lâ b. Hakîm es-Sakafî rivâyet almıştır. Bazı münekkitlere göre bu râvînin hadislerine itibar edilecek kadar meşhur değildir.<sup>58</sup>

### 1.2.6. Beyhakî'nin (öl. 458/1094), Şu'abü'l-îmân'ında Hadisin Senedi ve Metni

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَبْدِانَ، أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عُبَيْدٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُونُسَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْعَفَّارِيُّ، حَدَّثَنَا  
عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ ابْنُ أُخِي مُحَمَّدِ بْنِ الْمُتَكِّرِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُتَكِّرِ عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " مَنْ  
وَسَّعَ عَلَى أَهْلِهِ يَوْمَ عَاثُورَاءَ وَسَّعَ اللَّهُ عَلَى أَهْلِهِ طُولَ سَنَّتِهِ"<sup>59</sup>

Ali b. Ahmed b. Abdân > Ahmed b. Ubeyd > Muhammed b. Yûnus > Abdullah b. İbrahim el-Gifârî > Abdullah b. Ebû Bekr (Muhammed b. el-Münkedir'in yeğeni) > Câbir.

Ali b. Ahmed b. Abdân: İbn el-Ferec b. Saîd b. Abdân'dır. Ahmed b. 'Ubeyd es-Saffâr, Muhammed b. Ahmed el-Ezdî, et-Taberânî ve Ebû Bekir Muhammed b. Ömer el-Ci'âbî ve diğerlerinden semâi olmuştur. Kendisinden de Beyhakî olmak üzere Ebû Abdullah es-Sekafî, Ebu'l-Kasım el-Kuşeyrî ve Ebû Sehl Abdülmelik ve daha niceleri rivâyet almıştır. Sika bir râvidir.<sup>60</sup>

Ahmed b. Ubeyd: es-Saffâr nisbesiyle bilinir. Beyhakî'nin eserlerinde farklı künye ve nisbelerle yer almaktadır.<sup>61</sup> Zehebî, Ahmed b. Ubeyd'i Ebû Bekr künyesi ile verdikten sonra hadis aldığı hocalarına Ahmed b. Ali el-Mervezî ve Muhammed b. 'Ubeyd el-Kelâ'î'yi öğrencilerine ise İbn Mende, Abdülganî b. Saîd el-Ezdî'yi örnek kabilinden zikreder.<sup>62</sup> Büyükk

<sup>52</sup> Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 9/294.

<sup>53</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5/531.

<sup>54</sup> Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 9/958.

<sup>55</sup> Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 1/79.

<sup>56</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/451.

<sup>57</sup> Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî İbn Kesîr, *et-Tekmil fî ma'rifeti's-sikât ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhil*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim (Yemen: Merkezü Nu'mân, 1432), 2/422.

<sup>58</sup> Mizzî, *Tehzibü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 14/19.

<sup>59</sup> el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/331.

<sup>60</sup> Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 9/257.

<sup>61</sup> Mahmûd b. Abdülfettâh en-Nehhâl, *İthâfî'l-murtekî bi terâcim şuyûhi'l-Beyhakî*, thk. Mustafa el-'Adevî (Riyad: Dâru'l-meymân, 1429), 303.

<sup>62</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/441.

muhaddislerden biri olan râvî, sikadır.<sup>63</sup>

Muhammed b. Yûnus: el-Kudeymî nisbesiyle maruf olan râvî, b. Mûsâ b. Yûnus b. Mûsâ b. Süleymân b. 'Ubeyd b. Rabî''dir. O, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Abdullah b. el-Hureybî, Ezher es-Semmân, Ebû Zeyd el-Ensârî, Revh b. Ubâde, Ebû 'Âsım ve Esmâ'î gibi muhaddislerden hadis semâında bulunmuştur. Ondan rivâyet alanlar arasında İbnü'l-Enbârî, İsmâîl es-Saffâr, Ebû Bekr, Ahmed b. Yûsuf b. Hallâd, Hayseme b. Süleymân gibi birçok muhaddis vardır.<sup>64</sup> İbn 'Adî, el-Kudeymî'nin hadis uydurmakla itham edildiği, görmediği râvileri gördüğünü iddia ettiğini, maruf olmayan râvilerden rivâyette bulunduğu bu nedenle hocalarımızın tamamının ondan rivâyet almaktan imtina ettiğini belirtmektedir.<sup>65</sup>

Abdullah b. İbrahim el-Gifârî: Ebû Muhammed el-Medenî künyesi ile meşhur olan bu zat, başta babası olmak üzere İbrahim b. Müslim, İbrahim b. Mühâcir, İshâk b. Muahmmmed, Câbir b. Süleym, Abdullah b. Ebû Bekr b. el-Münkedir'den rivâyet almış kendisinden ise; İbrahim b. Sabbâh ed-Dakkâk, Ahmed b. Abdurrahman, İdrîs b. Süleyman, Ziyâd b. Yahya gibi râviler hadis rivâyetinde bulunmuşlardır.<sup>66</sup> Ebû Dâvud (öl. 275/889), Abdullah b. İbrahim el-Gifârî'yi münker hadisleri nakletmekle itham etmiştir.<sup>67</sup>

Abdullah b. Ebû Bekr: Bu râvî hakkında mu'cem türü eserlerde fazla bir bilgiye muttali olamadık fakat İbn 'Adî, Abdullah b. Ebû Bekr'i zayıf kardeşi Muhammed'i ise sika olarak tavsif etmektedir.<sup>68</sup> Bu çalışmada Beyhakî'nin iki rivâyeti sened açısından ele alınmış, üç rivâyeti ise değerlendirmeye tabi kılınmamıştır. Zira bizzat kendisi bu rivâyetlerin zayıf senetlerle geldiklerini beyân etmiştir.<sup>69</sup>

Yukarıdaki senedler incelendiğinde her senedde zayıf hatta münker râvilerin bulunduğu tespit edilmiştir. Yalan ve hadis uyduran râvilerin isnadda yer alması, en azından tevsî'a hadisinin kesretü't-turuktan hareketle sıhhat ve uydurma hükmünün verilemeyeceği olsa olsa hadisin zayıf olduğunu söyleme imkânını vermektedir.

## 2. Metin Tenkidi

Tevsî'a hadisini senet açısından değerlendiren muhaddisler, hükmü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Senet itibarıyla haberin zayıf olduğu râvilerle ilgili yapılan değerlendirmelerden anlaşılmaktadır. Ancak hadisin muhteva yönünden tahlil edilmesinde de fayda vardır.

Az bir amele (bir günlük ikrama) bir yıllık tevsî'anın vadedilmesi, Kur'an ve sünnetin ruhuna aykırıdır. Kur'an'da "Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur." buyrulmaktadır.<sup>70</sup> 'Aşûrâ' gününde yapılan bir günlük ikramın yıl boyu zenginlik ve genişliğe neden olacağı hakikat ifade etmiş olsaydı, başta sahabe ve tabiun nesli buna sarılacak ve

<sup>63</sup> Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Ezher b. Ahmed b. Muhammed el-'Irâkî, *el-Müntehab min kitâbi's-Siyâk li Târihi Nisâbûrî*, thk. Hâlid Haydar (Beirut: Dârü'l-fıkr, 1414), 410.

<sup>64</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, 13/302-303.

<sup>65</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5/553.

<sup>66</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 14/274.

<sup>67</sup> Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Edeb", 25.Neve

<sup>68</sup> İbn 'Adî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, 5/424.

<sup>69</sup> el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/333.

<sup>70</sup> Necm 53/39.

gereğini yerine getirecekti. Oysa sahabe ve tabiun nesli arasında böyle bir uygulama bulunmamaktadır.

Bu rivâyet sahih kabul edilirse devletlerin, ekonomik sistemi düzeltmek için bir günlük harcama ile yıllık refah düzeyini yakalamak için böyle bir yöntem başvurmaları kaçınılmaz olacaktır. Denilebilir ki burada mecaz kastedilmiş olamaz mı? Mecâzın kastedilmediği aşağıda yer vereceğimiz İbn 'Uyeyne'nin cümlesinden de anlaşılmaktadır. Tevsî'ayı da ihtiva eden uzun bir hadiste bu günde göze sürme çekmenin göz hastalığını ortadan kaldıracağı belirtilmiştir. Oysa bu hususun doğru olmadığı ve bilimle örtüşmediği apaçık ortadır. Nitekim bu tarz rivâyetlerin insanları tembelliğe sevk edeceği de ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Elbette bir insanın aile fertlerine 'Âşûrâ' günü dâhil gücü nispetinde ikramda bulunması arzu edilen bir durumdur. Bunda şaşılacak bir durum yoktur. Asıl gariptenecek durum ise bu tür ikramların bir güne ve dinî bir dayanağa dayandırılmasıdır.

İbn Teymiyye'ye göre bu rivâyet, Hz. Hüseyin'in şehid edildiği gün olan 'Âşûrâ'nın yâd edilmesini engellemek ve siyasî bir tehlikeye dönüşmesine mani olmak için uydurulmuştur. Bu husus, muhteva açısından değerlendirmeye hacet bırakmayacak bir hakikatin izhârıdır. Muhteva ile ilgili bu kısa değerlendirme ile kifâyet ederek muhaddislerin tevsî'a hadisi ile ilgili yaklaşımlarını ele almakta fayda vardır. Bu hadisin özelinde üç yaklaşımın ortaya çıktığı ifade edilebilir.

### 3.Hadisi Sahih Kabul Edenler

Beyhakî, tevsî'a hadislerini zikrettikten sonra tüm senedlerin zayıf olduğunu ancak birbirlerini teyit ettiğinden kuvvet kazandığını belirtmektedir.<sup>71</sup> Irâkî (öl. 806/1404) ise, tevsî'a hadisi hakkında yazmış olduğu bir cüzde gelen bir soruya cevap sadedinde İbn Teymiyye'nin görüşünü tafsilatlı olarak ele alarak İbn Teymiyye gibi hadis ilminde geniş perspektife sahip olan bir âlimin değerlendirmelerine şaşırıldığını söylemektedir.<sup>72</sup> O, İbn Teymiyye'nin Kûfeli İbnü'l-Müntaşir hakkında yapmış olduğu "o, Kûfe ehliindedir. İslâm beldeleri içinde Kûfe'den daha yalancı bir yer yoktur. Orada Sakafî kabilesine mensup olan iki grup vardır: Muhtâr b. 'Abîd'in düşüncesini benimseyen râfiziler ve Haccâc b. Yûsuf'un taraftarı olan nasibedir." değerlendirmesini tenkit etmektedir.<sup>73</sup>

Irâkî'ye göre İbn Teymiyye, İbnü'l-Müntaşir'in mezkûr rivâyetinin kaynağının Hz. Hüseyin'i öldüren Kûfeli 'Ubeydullah b. Ziyâd'ın taraftarları olduğu tezini savunmaktadır. Ona göre, İbn Teymiyye'nin bu değerlendirmesi gariptir. Zira sika olan bir râvinin sadece Kûfeli olmasının onun zayıflığına karine olarak ileri sürülmesi de anlaşılır gibi değildir. İbnü'l-Müntaşir'in Hz. Hüseyin'in katillerinden bu rivâyeti işittiğini söylemek de delilden yoksun hatalı bir çıkarımdır.<sup>74</sup> Irâkî, İbn Teymiyye'ye yönelttiği bu tenkitlerinden sonra Cüz'ünde yer verdiği tüm rivâyetleri ele almaktadır. Makalede tekrara düşmemek için yukarıda senedini değerlendirdiğimiz rivâyetlere girmeyeceğiz.

<sup>71</sup> el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 3/333.

<sup>72</sup> Ebü'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdürrahmân Irâkî, *Cüzü tavsî'a "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra"* (y.y.: y.y., ts.), 2.

<sup>73</sup> Irâkî, *Cüzü tavsî'a "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra"*, 2.

<sup>74</sup> Irâkî, *Cüzü tavsî'a "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra"*, 3.

İrâkî'nin ilk olarak tahlil ettiği rivâyet, Hz. Câbir'den gelen rivâyettir. Ona göre, bu hadisin râvileri *Sahîhayn*'da rivâyetleri bulunan kimselerdir. Ancak İbnü'z-Zübeyr'in Hz. Câbir'den rivâyeti muan'andır. İmâm Müslim (öl. 261/875) *el-Câmi's-sahîh* adlı eserinde İbnü'z-Zübeyr'in Hz. Câbir tariki ile rivâyet ettiği yüz kırk hadisini tahrir etmiştir. O, tahlilin merkezine İbnü'z-Zübeyr'i almıştır. Ona göre bazıları bu râviyi mutlak manada zayıf kabul etmiş, İbn Maîn ve Nesâî ise tevsikte bulunmuşlardır.<sup>75</sup> İrâkî'nin ele aldığı ikinci hadis yine Câbir b. Abdullah rivâyetidir. Senette yer alan râvilerden Muhammed b. Yûnus el-Kudeymî, zayıf râvilerden biri olarak kabul edilmiştir.<sup>76</sup> İrâkî'ye göre, Abdullah b. Mesûd'dan farklı senetlerle gelen iki rivâyete daha yer vermektedir. O, ikinci tarikte yer alan Heysam'ın mahfuz olmayan rivâyetlerde bulunduğunu belirtmektedir.<sup>77</sup> O, İbn Mesûd'dan gelen metni, farklı rivâyetin başka bir tarikine yer verdikten sonra İbn 'Asâkir'in "cidden gariptir" ifadesini nakledip hadisin münker olduğunu belirtmektedir.<sup>78</sup> İrâkî, senet tahlilinden hareketle hadisin hasen olduğunu ve sahih hadis gibi ihticâca uygun olduğu sonucuna varır.<sup>79</sup>

İrâkî, İbn Mesûd'dan mervî olan hadisi değerlendirildikten sonra tevsî'a hadisinin Kütüb-i Sitte'de yer aldığını ifade eden İbnü'l-Esir'i tenkit etmektedir. Zira bu hadis, hiçbir şekilde Kütüb-i Sitte'de yer almamaktadır. Daha garip olan ise kardeşi Nasrullah b. Muhammed b. Esîr el-Cezerî'nin *el-Câmiu'l-usûl*'ün muhtasarında Buhârî ve Müslim rivâyetleri için kullanılan خ م rumuzuna yer vermesidir. Bu fahiş hatadır.<sup>80</sup>

İrâkî, Ebû Hureyre isnadiyla gelen merfû bir rivâyeti ele alırken İbnü'l-Cevzî'yi (öl. 597/1201) tenkit etmektedir. Rivâyetin metni şöyledir: "Allah İsrâil oğullarına yılda bir gün oruç tutmalarını farz kılmıştır. O gün, muharremin onuncu günü olan 'Âşûrâ' günüdür ve o gün oruç tutunuz. Ailenize bolluk sağlayınız. Zira her kim 'Âşûrâ' günü aile fertlerine malından ikramda bulunursa Allah da ona yılın geri kalan günlerinde genişlik verir. O gün oruç tutunuz. Zira o gün Allah'ın Hz. Âdem'in tövbesini kabul ettiği gündür."<sup>81</sup> Râvî, yaklaşık bir sayfalık uzun bir metni zikreder. O metnin içinde şu cümlede yer almaktadır: "Her kim 'Aşûrâ gününde gusül ederse ölüm hastalığı dışında hasta olmaz. Kim de gözüne sürme çekerse tüm sene boyunca gözü ağrımaz."<sup>82</sup> İrâkî, İbnü'l-Cevzî'nin bu hadisin akabinde yapmış olduğu değerlendirmesini naklettikten sonra konu hakkında söylediklerinin gerçek olduğunu belirtmiştir.<sup>83</sup>

İrâkî, merfû hadisleri zikrettikten sonra Hz. Ömer'den mervî olan mevkuf hadislere de geçmektedir. İlk olarak ele aldığı hadis Saîd b. Müseyyeb'in Hz. Ömer'den rivâyet ettiği şu hadistir: "Kim 'Aşûrâ' gecesinde ailesine ikramda bulunursa Allah senenin tamamında onun rızıkına bereket ve genişlik ihsan eder."<sup>84</sup> O, Saîd b. Müseyyeb'in Hz. Ömer'den semâî hususunda ihtilaf olduğunu metnin hemen akabinde verir.

<sup>75</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 5.

<sup>76</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 6.

<sup>77</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 7-8.

<sup>78</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 8.

<sup>79</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 8.

<sup>80</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 8-9.

<sup>81</sup> Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, thk. Abdulvahab Abdullatif, Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1399), 2/150.

<sup>82</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 10.

<sup>83</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 10.

<sup>84</sup> İrâkî, *Cüzü tavsî'a* "ala'l-'iyâl yevme'l-'Âşûra", 14.



Tevsî'a hadisini sahih kabul edenlerden biri de Muhammed Sıddık el-Gumârî'dir. O, tevsî'a hadisini zikrettikten sonra rivâyeti geniş bir perspektiften ele alarak şöyle demiştir: "Hadis hafızlarından bazıları, bu hadis hakkında sahih bazıları da hasen demek suretiyle ihtilaf ettiler. İbnü'l-Cevzî mevzu oluşuna hükmetti. İbn Teymiyye (öl. 728/1328) de anlayışı olduğu üzere ilginç bulduğu bu hadisin merfû ve muttasıl oluşunu inkâr etmiş yeterli bilgiye sahip olmadığı bu tür hadislere saldırmıştır."<sup>85</sup>

el-Gumârî, İbnü'l-Cevzî'nin hadise verdiği hükmü şu şekilde değerlendirmektedir: "İbnü'l-Cevzî, birçok hadiste olduğu üzere bu hadis için de ileri sürdüğü görüş ve verdiği hükümde isabet etmemiştir. Zira o, sadece İbn Mesûd ve Ebû Hureyre'nin tek bir rivâyetini esas alarak değerlendirme yapmıştır. O, konu ile ilgili Câbir, Ebû Saîd el-Hudrî, İbn Ömer ve Ebû Hureyre'de gelen diğer rivâyetlerle birlikte mevkuf ve mürsel haberleri bütüncül değerlendirmiş olsaydı hadisin uydurma olmasına hüküm vermekten imtina edecekti."<sup>86</sup>

el-Gumârî'ye göre, 'Âşûrâ' gününde aile bireylerine yapılan infâkı ifade eden hadis tashih eden muhaddislerden bazıları hadisin bazı tariklerinin sahih olduğuna; bazıları da tüm turukunun birleşiminden hadisin sihhatine ulaşmışlardır.<sup>87</sup>

el-Gumârî, İbn Teymiyye'nin değerlendirmesinin dikkate alınacak bir tarafının olmadığını zira onun ilmi dayanaktan yoksun konuştuğunu ve hadislere verdiği hükümlerde keyfi davrandığını hatta bazen bile bile yalan söylediğini savunmaktadır.<sup>88</sup> el-Gumârî, eserin sonuna doğru hadisin tüm tarikleri ile *Sahîhayn*'da yer alan birçok hadisten daha sahih olduğunu belirtmektedir.<sup>89</sup> el-Gumârî'nin bu görüşüne katılmak mümkün değildir. Zira İbn Teymiyye karşıtlığı onu asabiyet noktasına ulaştırdığı düşünülebilir.

#### 4. Hadisi Zayıf Kabul Edenler

Tevsî'a hadisini senet ve metin açısından ele alan bazı muhaddisler, hadisin zayıf olduğunu hükmetmişlerdir. Örneğin 'Ukaylî hadisin metnini zikrettikten sonra şunları söyler: "Âşûrâ' hakkında Hz. Peygamber'den sabit bir şey yoktur. Sadece İbrahim b. Muhammed b. el-Müntaşir'in mürsel bir rivâyeti bulunmaktadır."<sup>90</sup>

Hadisi zayıf kabul edenlerden biri de İbn Ebî Zur'a'dır.<sup>91</sup> İbnü'l-Kayserânî (öl. 507/1113) hadisin râvisi Yakûb b. Cubr'un zayıf olması nedeniyle garîb olduğunu söylemektedir.<sup>92</sup> Şâtîbî (öl. 790/1388), hadiste ifade edilen geleneğin sünnet olarak algılanmaması için rivâyetin dairenin içine alınması istendiğini, belirtmiştir.<sup>93</sup> İbn Hacer tevsî'a hadisini zikrettikten sonra

<sup>85</sup> Ebû Abdillâh b. Sıddık el-Gumârî, *Hidayetü's-sağrâ' bi tashîhi hadîsi tevsî'ati yevmi "âşûrâ"* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1439), 3.

<sup>86</sup> Gumârî, *Hidayetü's-sağrâ' bi tashîhi hadîsi tevsî'ati yevmi "âşûrâ"*, 7.

<sup>87</sup> Gumârî, *Hidayetü's-sağrâ' bi tashîhi hadîsi tevsî'ati yevmi "âşûrâ"*, 3.

<sup>88</sup> Gumârî, *Hidayetü's-sağrâ' bi tashîhi hadîsi tevsî'ati yevmi "âşûrâ"*, 7.

<sup>89</sup> Gumârî, *Hidayetü's-sağrâ' bi tashîhi hadîsi tevsî'ati yevmi "âşûrâ"*, 39.

<sup>90</sup> Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, 3/252.

<sup>91</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Emâliyü'l-mutlaka*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1416), 28.

<sup>92</sup> Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Ali İbnü'l-Kayserânî, *el-Etrâf li'l-efrâd li'd-Dârekutnî*, thk. Mahmûd Muhammed b. Mahmûd (Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 3/370.

<sup>93</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Sa'd b. Abdullah Âl el-Hamîd (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429), 2/257.

hadisi sened açısından tenkit eder ve ardından garip bir rivâyet olduğunu belirtir.<sup>94</sup> Kâsimî (öl. 1914), 'Âşûrâ' gününde yapılan bazı ritüellerin bidat olduğunu iddia ettikten sonra tevsi'a hadisini zayıf olarak değerlendirir.<sup>95</sup> el-Mevsîlî (öl. 622/1225), konuya dair sahih hiçbir rivâyetin varid olmadığını belirtirken<sup>96</sup> Ebû İshâk el-Huveynî ise tevsi'a hadisini aşırı derecede zayıf olarak görmüştür.<sup>97</sup> Başka bir muhaddis mezkûr hadisi râvî Heysam b. Şeddâğ üzerinden tenkit etmekte ve rivâyetin zayıf olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>98</sup>

### 5. Hadisi Uydurma Kabul Edenler

Uydurma rivâyetlerle ilgili eser yazarlar da tevsi'a hadisini ele almışlardır. İbn Teymiyye, hikâyecilerin uydurduğu rivâyetlere tahsis ettiği bir eserinde Ahmed b. Hanbel'e atıfta bulunarak tevsi'a hadisinin uydurma olduğunu belirtmektedir.<sup>99</sup> O, başka bir eserinde Râfizîler'in 'Âşûrâ' gününde gösterdikleri mateme karşı Nâsıbe fırkasının, tevsi'a hadisini uydurduklarını ve iki fırkanın konuya dair tutumlarının batıl olduğunu yazmaktadır.<sup>100</sup> Yine o, *el-Fetâva'l-kübrâ* adlı eserinde 'Âşûrâ' gününde yapılan çorbanın bid'at olup olmadığı ve konuya dair sahih hadisin varlığını soran birine şu cevabı verir: "Konuya dair Hz. Peygamber'den varid sahih hadis yoktur. Sahabe sözü de bulunmamaktadır. Müstehab olduğuna dair dört imam ve diğerlerinden de bir görüş nakledilmiş değildir. Güvenilir hadis kitaplarının müelliflerince de konuya dair ne Hz. Peygamber'den ne sahabeden ne de tabiundan sahih veya zayıf hiçbir rivâyete yer verilmiştir. Konuya dair zikredilen tüm rivâyetler Hz. Peygamber'e iftiradır."<sup>101</sup>

İbn Teymiyye 'Âşûrâ' hakkında İbn 'Uyeyne'nin "Altmış yıldır 'Âşûrâ'yı tecrübe ettik. Sahih olduğunu gördük" sözü için şunları yazmıştır: "Bu söz hüccet olmaz. Allah kendisine rızık vermekle in'amda bulunmuştur. Bunun sebebi tevsi'adır denilmez. Allah, en hayırlı nesil olan muhâcir ve ensâra da ikramda bulunmuş ancak onlar hiçbir zaman bu amaçla 'Âşûrâ' gününde tevsi'ada bulunmamışlardır. Dinde asıl olan Allah ve Rasûlüne ittiba etmektedir."<sup>102</sup> İbn Teymiyye, Muhammed b. Münteşir'in yukarıda yer verilen sözü için de şunları ifade etmiştir: "Bu zat Kûfelilerin faziletli âlimlerinden biridir. Fakat bu sözü kimden aldığını belirtmemiştir. Bu sözün, Hz. Hüseyin'i öldürdükleri günü bayrama dönüştürmek isteyenler tarafından uydurulduğu hususunda hiçbir tereddüt yoktur."<sup>103</sup>

<sup>94</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Emâliyü'l-mutlaka*, 28.

<sup>95</sup> Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım Cemalüddîn Kâsimî, *İslâhü'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâid*, thk. Nâsırüddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403), 167.

<sup>96</sup> Ebû Hafs Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd Mevsîlî, *Cünnetü'l-murtâb*, thk. Ebû İshâk el-Huveynî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-arabî, 1407), 345.

<sup>97</sup> Ebû İshâk el-Huveynî, *Faslü'l-hitâb* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1905), 17.

<sup>98</sup> Muhammed b. Muhammed Derviş, *Esna'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifi'l-merâtib*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1418), 292.

<sup>99</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Ehâdisü'l-kussâs*, thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408), 79.

<sup>100</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *İktizâ'u's-sırâti'l-müstakîm (li-muhâlefeti ashâbi'l-cahîm)*, thk. Nâsır Abdülkerîm el-'Akl (Beyrut: Dâru 'âlemi'l-kütüb, 1419), 2/132.

<sup>101</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1408), 1/194-195.

<sup>102</sup> İbn Teymiyye, *el-Fetâva'l-kübrâ*, 1/203.

<sup>103</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, thk. Muhammed Raşid Sâlim (Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406), 8/149.

İbnü'l-Cevzî, 'Âşûrâ' gününde yapılan ikramların nedenini de ifade eden uzun bir rivâyeti ele aldıktan sonra şu değerlendirmeyi yapmaktadır: "Bu hadisin uydurma olduğunu akıl sahibi olan kimseler kuşku duymadan kabul ederler. Uyduran kişi ise, yüzündeki maskeyi kaldırmadan hayasızca bir söz söyleme becerisini göstermiştir. Hadisin metnine göre, Allah'ın yarattığı ilk gün 'Âşûrâ' günüdür. Bu durum bile uyduran kişinin gafletinden kaynaklanmıştır. Zira 'Âşûrâ' demek için daha önce dokuzuncu gün gibi bir zaman diliminin geçmesi gerekmektedir. Bu haberde Allah'ın göğü, yeryüzü ve dağları 'Âşûrâ' gününde yarattığı doğrusu ise, sahih hadiste de belirtildiği üzere; Allah'ın yeryüzünü Cumartesi, dağları da Pazar günü yaratmış olması ile tezat oluşturması kaçınılmaz olacaktır.<sup>104</sup> Ayrıca bir günlük 'Âşûrâ' orucuna vadedilen sevap da şeriâtın ilkelerine aykırıdır."<sup>105</sup>

Zehebî yukarıda yer alan hadisi zikrettikten sonra "bunu uyduran kişi eblehtir ve yaptığı iş ne çirkindir" demektedir.<sup>106</sup> Süyûtî (öl. 911/1505), uydurma olan bu rivâyet için sika râvilerden oluşan bir isnadın kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre bu rivâyeti müteahirûndan bazı kimseler uydurmuşlardır.<sup>107</sup> İbn Arrâk, (öl. 963/1556) da tıpkı Süyûtî gibi bu hadisin müteahhirûn tarafından uydurulduğunu belirtmektedir. Ona göre senedin zahirine aldanan bazı âlimler ise farklı değerlendirmede bulunmuşlardır.<sup>108</sup> Hadisi uydurma kabul edenler için bu hadisin hükmü ile ilgili bir tartışma bulunmamaktadır. Ancak hadisi sahih kabul edenler ise rivâyetin birçok tarikinin olmasını gerekçe göstermişlerdir. Bu noktada kesretü't-turukun mutlak manada sıhhat için yeterli olup olmadığını ele almakta fayda olacaktır. Elbette bu konu tüm yönleriyle ele alınacak değildir.

## 6. Zayıf Olan Bir Rivâyetin Tariklerin Çokluğuna ile Sıhhat Hükmünü Alması

Öncelikle muhaddisin esas görevi, takviye arayışından önce ele aldığı hadisi tüm yönleriyle incelemektir.<sup>109</sup> Zerkeşî (öl. 794/1392), İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) "zayıf hadisin bin tariki olsa bile bu durum onu kuvvetli kılmaz" şeklindeki değerlendirmesini şaz bir görüş olarak görmektedir. Zira ona göre, birden fazla tarikle gelen bir rivâyetin etkisi inkâr edilemez bir hakikattir.<sup>110</sup> Zayıf olan bir rivâyetin bazı şartlar dâhilinde sıhhat hükmünü kazanıp kazanmayacağı ihtilaflıdır. Tevsi'a hadisini sahih kabul eden âlimler, sened açısından zayıf olduğunu kabul etmekle birlikte turukün kesreti ile kuvvet kazandığını iddia etmişlerdir. Hâlbuki zayıf rivâyetin birden fazla tarikinin olması, onu mutlak olarak sahih kılmaz. Nitekim "Ümmetimden her kim kırk hadis ezberlese kıyamet gününde onun şahidi ve şefaâtçisi olurum"<sup>111</sup> hadisi için Nevevî şu açıklamayı yapmıştır: "Bu hadisin fazla tariki olmakla birlikte

<sup>104</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsî'l-arabî, ts.), "Kitâbu sıfâtî'l-kıyâme", 27.

<sup>105</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzû'ât*, 2/201.

<sup>106</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân Zehebî, *Telhîsu kitâbi'l-Mevdû'ât li'bni'l-Cevzî*, thk. Ebü Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1419), 206.

<sup>107</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbâri*, thk. Sallâh b. Muhammed b. 'Uveyda (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417), 2/93.

<sup>108</sup> Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dımaşkî İbn Arrâk, *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbâri's-şeni'ati'l-mevzû'a*, thk. Abdulvahab Abdullatîf, Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1399), 2/151.

<sup>109</sup> Ebü Mu'âz, *el-İrşâdât fi takviyeti'l-ehâdis bi's-şevâhid ve'l-mutâbe'ât*, 121.

<sup>110</sup> Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî Bedreddin ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed (Riyad: Edvâu's-selef, 1419), 1/322.

<sup>111</sup> el-Beyhakî, *Şu'abü'l-imân*, 3/240.

yine de zayıftır.”<sup>112</sup> Nevevî'nin bu değerlendirmesi, kesretü't-turukun mutlak ve koşulsuz olarak bir haberin sıhhat hükmünü kazanması için yeterli olmadığını göstermektedir.

Münzirî (öl. 656/1258) de “Ümmetimden her kim kırk hadis ezberlese Allah onu kıyamet gününde fakih olarak diriltir” hadisini tarik çokluğundan dolayı sahih kabul eden es-Sileffî'yi (öl. 576/1180) tenkit eder. İbn Hacer, Münzirî'nin bu görüşünü verdikten sonra “bu kuvvet hadisi zayıf olmaktan kurtarmaz” demektedir.<sup>113</sup> Süyûtî (öl. 911/1505) de hadisin zayıflığı, râvinin fasıklığından veya yalancı olmasından tahakkuk etmişse, başka vechinin olmasının müspet anlamda bir etkisi olmaz, demektedir.<sup>114</sup> Kesretü't-turuk ile zayıflığın ortadan kalkması için zayıflığın nedeninin, ‘râvilerin hıfzının zayıflığı’ olmalıdır. Rivâyetin zayıflığı, râvinin yalancılıkla ithamından ya da şazlıktan kaynaklanmışsa birçok tarikinin olması onun zayıflığını ortadan kaldırmaz.<sup>115</sup> Tirmizî (öl. 279/892), zayıf olan bir hadisin kuvvet kazanıp sıhhat hükmünü alabilmesi için şu şartları taşıması gerekir demektedir: “Yalanla itham edilen râvinin bulunmaması, hadisin şaz olmaması ve başka bir vecihle rivâyet edilmesi gerekir.”<sup>116</sup> Tüm bu nakillerden kesretü't-turukun her türlü zayıf hadisi, sahih hadis mertebesine çıkartmayacağı anlaşılmaktadır.

### 7. Tevsî'a Hadisinin Sosyal Hayata Etkisi

Toplumun bilinç düzeyinin rivâyetlerin sıhhat derecesini belirlemek için yeterli seviyede olmadığı bilinen bir husustur. Onlar için tüm hadisler aynı derecede olup bağlayıcıdır. Toplumun nazarında sened değil metin önemlidir. Âlimler toplumun bilgi kaynaklarıdır. Devletler ise halkın benimsediği ve siyasî alanlarına müdahale içermediği sürece ritüellere müdahale etmezler, bilakis içtimâî hayatı pekiştirdiğinden bu ritüelleri desteklerler. Zira bu tür uygulamalar toplumun ortak değerlerinin artmasına etki eden önemli seremonilerdir.

‘Âşûrâ’ merasimlerinin tertip şeklinin kültürel olmasına mukabil merasimlerin icra amacıyla “dinî-siyasî” bir mesajın olduğu görülmektedir. ‘Âşûrâ’ merasimleri bazı ülkelerde siyasî aktörlerin boy gösterisine dönüşmüş durumdadır.<sup>117</sup> Zira Âşûrâ’ kültüründe matem geleneği, Şia toplumunda gelenekselleşmiş sosyal ve siyasî bir duruşu temsil eder.<sup>118</sup> Bu itibarla devletlerin bu tür etkinliklere zaman zaman katkı sağladıkları bilinmektedir. Bunun örneklerinden biri de Osmanlı devletinin tekkelere ‘Âşûrâ’ tatlısının hazırlanmasında sağladığı katkıdır. “Hânkâhlarda pişirilen ‘Âşûrâ’ için hazine-i hassa-i şahaneden 1849 yılında 120 kuruş tahsisât ayrılmışken bu miktar 1890 ve 1891 yıllarında 3.000 kuruşa yükselmiş, yeterli olmayan tahsisat için zaman zaman ek ödenek de verilmiştir.

<sup>112</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri Nevevî, *el-Erba'üne'n-Neveviyye* (Beirut: Dârü'l-minhâc, 1430), 38.

<sup>113</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-İmtâ' bi'l-erba'üne'l-mütebayineti (bi-şarti)'s-semâ'*, thk. Muhammed Hasan İsmail (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418), 70.

<sup>114</sup> Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar (Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1414), 1/194.

<sup>115</sup> Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ünî el-Hasenî Tâhir el-Cezâirî, “Tevecihü'n-nazar ilâ usûli'n-nazar”, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Halep: Mektebetü'l-matbû'âti'l-İslâmiyye, 1416), 1/362.

<sup>116</sup> Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahih*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halbelî, 1395), 5/51. “el-İlel”, 735.

<sup>117</sup> Abdullah Mohammadi, “Mezar-i Şerif'te Yaşayan Hazaralarda Aşura (Aşure) Geleneği”, *Toplum Bilimleri (Dergi)* X/19 (2016), 152.

<sup>118</sup> Mohammadi, “Mezar-i Şerif'te Yaşayan Hazaralarda Aşura (Aşure) Geleneği”, 158.

## Sonuç

Tedvîn asrında hadisler toplanırken hadis diye nakledilen tüm rivâyetlerin sıhhat açısından değerlendirmeye tabi tutulmadan kayıt altına alındığı bilinmektedir. İlk dönem muhaddisleri, eserlerine aldıkları tüm hadislerin sahih olduğu ve tamamını eserlerine aldıklarını iddia etmemişlerdir. Bu bağlamda haberlerde zikredilen sened ve metin esas alınarak hadisler değerlendirilmiştir.

Her toplum için bazı özel gün, geceler ve aylar vardır. Bu zamanları ihyâ etmek için bir kısım ibadetler veya gelenekler icra edilmektedir. İşte bu zaman dilimlerinden biri de hicrî yılbaşının ilk ayı olan Muharrem ayının onuncu günü olan 'Âşûrâ' günüdür. İslâmî kültürde bir gelenek olarak yer alan 'Âşûrâ'nın, aslında başka kültürlerde de bulunduğu vakidir. 'Âşûrâ' gününde Hz. Hüseyin'in şehid edilmesi bu güne farklı bir boyut kazandırmıştır. Şîa için bu gün, Hz. Hüseyin ve ehl-i beytin intikamını alma ahdinin yinelendiği bir matem gününe dönüşmüştür.

Tevsî'a hadisini senet açısından değerlendiren muhaddisler hükmü hakkında ihtilaf etmişlerdir. Senet itibarıyla haberin zayıf olduğu râvilerle ilgili yapılan değerlendirmelerden anlaşılmıştır. Beyhakî, tevsî'a hadislerini zikrettikten sonra tüm senedlerin zayıf olduğunu ancak birbirlerini teyit ettiğinden kuvvet kazandığını belirtmektedir. İrâkî ve el-Gumârî gibi âlimler tevsî'a hadisini detaylı olarak ele almışlar ve kesretü't-turuk nedeniyle sıhhatine hükmetmişlerdir. İbn Teymiyye ve İbnü'l-Cevzî gibi âlimler hadisin siyâsî amaçlarla uydurulduğunu ifade etmişlerdir. Mevzû'ât türü tüm kaynaklarda bu rivâyetin uydurma olduğu beyan edilmiştir. 'Ukaylî, İbn Ebî Zur'a ve İbnü'l-Kayserânî gibi bir grup muhaddis ise senedine bakarak bu haberin zayıf olduğunu açıklamışlardır. Bu durum hadislere verilen hükmün içtihadî olduğunu göstermektedir. Hadisi sahih kabul edenlerin hareket noktası, rivâyetin birden fazla tarik ile gelmiş olmasıdır. Ancak taaddüdi't-turukun mutlak olmadığı bazı şartlarla mukayyed olduğunun sarfı nazar edildiği müşahede edilmiştir.

Toplumun bilinç düzeyi, rivâyetlerin sıhhat derecesini belirlemek için yeterli değildir. Âlimler toplumun bilgi kaynaklarıdır. Devletler halkın benimsediği ve siyâsî alanlarına müdahale içermediği sürece merasimlere müdahale etmezler, bilakis içtimâî hayatı pekiştirdiğinden bu merasimleri destekler. 'Âşûrâ' merasimlerinin tertip şekli kültürel olmasına mukabil merasimin icra amacında "dinî-siyâsî" bir mesaj taşıdığı görülmektedir. Osmanlı devletinin 'Âşûrâ' merasimlerini desteklemek için tahsis ettiği meblağın, bu merasimlerin içtimâî hayata olan katkısı nedeniyle olduğu tahmin edilmektedir. Hadisin senedi, içeriği ve siyasi yönü hadisin aşırı derece zayıf olduğunu göstermektedir.

## Kaynakça / References / المصادر

- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî el-. *Câmi'u't-tahsil fi ahkâmî'l-merâsîl*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Beyrut: 'Alemü'l-kütüb, 1407.
- Atik, M. Kemal vd. *İslamî Kavramlar*. Ankara: Sema Yazar Gençlik Vakfı, 1997.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Telhisü'l-müteşâbih fi'r-resm*. Dimeşk: Talâs, 1985.
- Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit Hatîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, ts.
- Baş, Eyüp. "Aşûre Günü, Tarihsel Boyutu ve Osmanlı Dinî Hayatındaki Yeri Üzerine Düşünceler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XLV/1 (2004), 167-190.
- Bedreddin ez-Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısrî el-Minhâcî. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyad: Edvâu's-selef, 1419.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. Riyad: Dârü'r-rüşd, 1423.
- Bozkuş, Metin. "Aşure Günü, Muharrem Matemî/Orucu Ve Sivas'ta Aşure Uygulamaları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (15 Haziran 2008), 33-61.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır. Dâru tavrî'n-necât, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Muhammed Abdülmüîd Hân. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Cemalüddîn Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsim. *İslâhü'l-mesâcid mine'l-bida' ve'l-avâid*. thk. Nâsirüddin el-Elbânî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1403.
- Dervîş, Muhammed b. Muhammed. *Esna'l-metâlib fi ehâdisi muhtelifi'l-merâtib*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1418.
- Diyârbekrî, Kâdî Hüseyin b. Muhammed b. el-Hasen ed-. *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru sâdir, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebû Mu'âz, Târik b. Avdullah b. Muhammed. *el-İrşâdât fi takviyeti'l-ehâdis bi's-şevâhid ve'l-mutâbe'ât*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1417.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetü's-sahâbe*. thk. 'Adil b. Yûsuf el-'Azâzî. Riyad: Dârü'l-vatan, 1419.
- Eryiğit, Yılmaz. "Aşure ve Muharrem". *Nuh Kitabı*, 265-271.
- Gumârî, Ebû Abdillâh b. Sıddîk el-. *Hidayetü's-sağrâ' bi tashîhi hadîsi tevsî'ati yevmi "âşûrâ"*. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1. Basım, 1439.
- Hattâbî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: el-Matba'tü'l-ilmiyye, 1351.
- Huveynî, Ebû İshâk el-. *Faslü'l-hitâb*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1905.
- 'İrâkî, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. Ezher b. Ahmed b. Muhammed el-. *el-Müntehab min kitâbi's-Siyâk li Târîhi Nisâbü'rî*. thk. Hâlid Haydar. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1414.
- İrâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. *Cüzü tavsî'a "ala'l-iyâl yevme'l-Âşûra"*. Y.y.: Y.y., ts.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed b. 'Adî Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâ'ir-ricâl*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1418.
- İbn Arrâk, Ebü'l-Hasen Nûruddîn (Sa'düddîn) Alî b. Muhammed b. Alî el-Kinânî ed-Dımaşkî. *Tenzihü's-şerî'ati'l-merfû'a 'ani'l-ahbârî's-şen'ati'l-mevzû'a*. thk. Abdulvahab Abdullatîf, Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1399.
- İbn 'Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî. *Târîhu Dımaşk*. thk. Amr b. Garâme el-'Umerî. Beyrut: Dârü'l-fıkr, 1415.
- İbn Büşrân, Ebü'l-Kâsım Abdülmelik b. Muhammed b. Abdullah. *Emâli*. thk. Ahmed b. Süleymân. Riyad: Dârü'l-vatan, 1420.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Münzîr er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-me'ârifî'l-osmâniyye, 1271.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-Emâliyü'l-mutlaka*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1416.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İmtâ' bi'l-erba'îne'l-mütebâyineti (bi-şarti)'s-semâ'*. thk. Muhammed Hasan İsmail. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmiyye, 1418.
- İbn Hacer el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahâbe*. thk. 'Adil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avid. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1415.



- İbn Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibüddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibüddîn el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1379.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mizân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2000.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbü's-sikât*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-me'ârifî'l-osmâniyye, 1393.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Meşâhîru 'ulemâ'i'l-emsâr*. thk. Merzûk Ali İbrahim. Dârü'l-vefâ, 1411.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî. *et-Tekmil fî ma'rifeti's-sikât ve'd-du'afâ' ve'l-mecâhil*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. Yemen: Merkezü Nu'mân, 1432.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa b. Abdillâh es-Sûdûnî. *es-Sikât mimmen lem yaka' fî'l-kütübî's-sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. Kahire: Mektebetü İbn Abbâs, 1432.
- İbn Nukta, Ebû Bekr Muînüddîn (Muhibüddîn) Muhammed b. Abdilganî b. Ebî Bekr b. Şücâ' el-Bağdâdî. *et-Takyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1408.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Ehâdisü'l-kussâs*. thk. Muhammed Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *el-Fetâva'l-kubrâ*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1408.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *İktizâ'ü's-sırâti'l-müstakîm (li-)muhâlefeti ashâbi'l-cahîm*. thk. Nâsır Abdülkerîm el-'Akl. 2 Cilt. Beyrut: Dâru 'âlemi'l-kütüb, 1419.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed Raşid Sâlim. 9 Cilt. Suudi Arabistan: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406.
- İbni'l-A'râbî, Ebû Saîd b. el-A'râbî Ahmed b. Muhammed b. Ziyâd b. Bîşr b. Dirhem. *Mu'cemu İbni'l-A'râbî*. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1418.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdolvahab Abdullatif, Abdullah Muhammed Sıddîk el-Gumârî. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1399.
- İbnü'l-Esir, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Mu'avid. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- İbnü'l-Ferrâ, Ubeydullah b. Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Tecrîdü'l-esmâ ve'l-küna'l-mezkûre fî kitâbi'l-müttefik ve'l-müfterik*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim. Yemen: Merkezü Nu'mân, 1432.
- İbnü'l-Kayserânî, Ebü'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir b. Alî. *el-Etrâf li'l-efrâd li'd-Dârekutnî*. thk. Mahmûd Muhammed b. Mahmûd. 5 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım ed-Dımaşkî. *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kaya, Zeynep Sena. *İran'da Âşûrâ Merasimleri ve Tarihsel Gelişimi*. Sosyal Bilimler Enstitüsü: Uludağ Üniversitesi, 218M.S.
- Mansûrî, Ali el-. *ed-Deñlü'l-muğni li şuyûhi'l-imâm Ebi'l-Hasan ed-Darekutnî*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd. Riyad: Dârü'l-keyyân, 1428.
- Mansûrî, Ali el-. *er-Ravdü'l-bâsim fî terâcim şuyûhi'l-Hâkîm*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Hamîd. Riyad: Dârü'l-'âsime, 1432.
- Mevsilî, Ebû Hafz Ziyâüddîn Ömer b. Bedr b. Saîd. *Cünnetü'l-murtâb*. thk. Ebû İshâk el-Huveynî. Beyrut: Dârü'l-kitâbî'l-arabî, 1407.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1400.
- Mohammadi, Abdullah. "Mezar-i Şerif'te Yaşayan Hazaralarda Aşura (Aşure) Geleneği". *Toplum Bilimleri (Dergi) X/19* (2016), 151-166.
- Mutaf, Rana Sena. *Âşûrâ Gününün İslâm'daki Önemi ve Bugünle İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. Bayburt Üniversitesi, Thesis, 2019.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-türâsi'l-arabî, ts.
- Nehhâl, Mahmûd b. Abdülfettâh en-. *İthâfü'l-murtekî bi terâcim şuyûhi'l-Beyhakî*. thk. Mustafa el-'Adevî. Riyad: Dârü'l-meymân, 1429.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Erba'üne'n-Neveviyye*. Beyrut: Dârü'l-minhâc, 1430.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fî şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 1392.
- Özlü, Zeynel. "Osmanlı Devletinde Tekkelere Bir Bakış: Aşure Geleneği". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 57 (2011), 191-212.
- Sa'dî, Ebû Habîb. *el-Kâmûsü'l-fikhiyyu lugaten ve ıstılâhen*. Dimeşk: Dârü'l-fıkr, 1408.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdikâfî es-. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kubrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. Kahire: Hicrun li't-tibâati ve'n-neşr, 1413.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-Le'âli'l-masnû'a fi'l-ahbâri*. thk. Sallâh b. Muhammed b. 'Uveyda. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 1417.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-kevser, 1414.
- Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. thk. Sa'd b. Abdullah Âl el-Hamîd. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1429.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. 'İvadullah b. Muhammed vd.,. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmeccid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Tâhir el-Cezâirî, Tâhir b. Muhammed Sâlih b. Ahmed es-Sem'ünî el-Hasenî. "Tevcihü'n-nazar ilâ usûlî'n-nazar". thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l-matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1416.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Matba'atü Mustafa el-Bâbî el-Halbelî, 1395.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. Beyrut: Dârü'l-mektebi'l-ilmîyye, 1404.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. "Muharrem". *İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "ÂŞÛRÂ - TDV İslâm Ansiklopedisi". 23 Eylül 2020. Erişim 22 Mart 2024.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. 40 Cilt. Beyrut: Dârü'l-hidâye, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Dîvânü'l-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-nahdati'l-hadîse, 1387.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1382.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1405.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhü'l-İslâm*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-garbi'l-İslâmî, 2003.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Telhîsu kitâbi'l-Mevdû'ât li'bni'l-Cevzî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim b. Muhammed. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1419.
- Zirikli, Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-melâyîn, 2002.

# Araştırma Görevlisi Doktor Nisa Derya DEMİR

Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı  
Dokuz Eylül University Faculty of Theology, Department of Tafsir.  
İzmir, TÜRKİYE  
nisa.derinsu@deu.edu.tr  
<https://orcid.org/0000-0001-5885-8323>  
<https://ror.org/00dbd8b73>

## Medenî Sürelere Özgü Bazı Kavramlar (el-Yevmu'l-âhir, Karz-ı Hasen, Hudûdullah, Câhiliyye, Günâh, Cibt)\*

Analyzing Conceptual Structure In The Medinan Surahs  
(Shown on the Example of al-Yaum'u'l-ahir, Qard al-Hasan, Hududullah, Jahiliyya, Sin,  
Jibt)

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 17 Nisan 2024 / 17 April 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Haziran 2024 / 13 June 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Demir, Nisa Derya. "Medenî Sürelere Özgü Bazı Kavramlar el-Yevmu'l-âhir, Karz-ı Hasen, Hudûdullah, Câhiliyye, Günâh, Cibt" *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6 (Haziran 2024), 56-72.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

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

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

\*Bu çalışma "Kur'an'ın Nüzul Sürecinin Toplumu Dönüştürmedeki Etkisi" isimli doktora tezinden seçtiğim bir konunun farklı bir perspektiften incelenmesiyle hazırlanmıştır. (Nisa Derya Demir, *Kur'an'ın Nüzul Sürecinin Toplumu Dönüştürmedeki Etkisi*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2022).

This study was prepared by examining a topic I chose from my doctoral dissertation titled "The Effect of the Qur'an's Nuzul Process on the Transformation of Society" from a different perspective (Nisa Derya Demir, *The Effect of the Qur'an's Nuzul Process on the Transformation of Society*, (Unpublished Doctoral Dissertation, Dokuz Eylül University, 2022).

## Öz

Vahyin Medine döneminde ilk İslam toplumunun teşekkül ve tekâmül süreci tamamlanmıştır. Bu süreç içerisinde Kur'ân'ın yalnızca Medenî sûrelerinde yer alan ve İslam toplumuna farklı açılardan etki eden kavramlara ve bu kavramların inşa ettiği anlam sahasına dikkat çekmek gerekir. Bu çalışmada inananlara İslâm kimliğini kazandırmada, ayrıca inanç, ibadet ve hukuk alanına dair konularda etkili olan beş kavram incelenecektir. İnanç alanında “el-yevmu'l-âhir” (âhiret günü) kavramı, kişinin hayatını şekillendirmede inanç esaslarının etkili olması gerektiğine yapılan özel bir uyarı niteliğinde vahyin Medine döneminde vurgulanmıştır. İbadetler alanında ise yalnızca Medenî sûrelerde geçen “karz-ı hasen” örneği üzerinde durulacaktır. Karz-ı hasen Kur'ân'da Allah'a verilen borç olarak nitelendirilmiştir. Bu tanım Ehl-i kitabın eleştirilerine de hedef olmuştur. Makalede üzerinde durulacak diğer bir kavram ise hukuki meselelerde Allah'ın belirlediği sınırlarda kalmaya işaret eden “hudûdullah”tır. Yine İslam'ın çizdiği sınırlar dışında kalan hayat anlayışını ifade eden “Cahiliye” kavramı da bu ifadelerden bir diğeridir. Kur'an'da, tevhide dayalı olmayan önceki düşünce yapısı ve yaşam tarzı Cahiliye olarak nitelenerek İslâmî karakter, zihin dünyası ve yaşantı ön plana çıkarılır. Bu şekilde bireyin hem inanç hem amel dünyasında istikrarlı olması, yanlışlardan uzak durması, yaptığı hataları fark ederek İslâm dini üzere kalması beklenir. Sadece Medenî sûrelerde geçen kavramlardan bir diğeri de günah (cünâh) kavramıdır. Son olarak cibt kelimesi de Allah'tan başka tapınılan her şeyi anlatmasıyla tek bir âyette geçmektedir. Makalede bu altı kavram ve âyetlerdeki anlamları üzerinde durularak, Medine döneminde vahyin İslam toplumun teşekkülüne etkisi kavramlar üzerinden incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, el-Yevmu'l-âhir, Hudûdullah, Cahiliye, Karz-ı Hasen, Günah, Cibt.

## Analyzing Conceptual Structure In The Medinan Surahs (Shown on the Example of al-Yaumu'l-ahir, Qard al-Hasan, Hududullah, Jahiliyya, Sin, Jibt)

### Abstract

During the Medinan period of revelation, the formation and evolution process of the first Islamic society was completed. In this process, it is necessary to draw attention to the concepts of the Qur'an, which are recognized only in the Medinan Surahs, influence Islamic society from different manners and the field of meaning built by these concepts. In this study, five concepts that are effective in the field of belief, worship and law will be examined in terms of gaining Islamic identity to believers. The concept of “al-Yaumu'l-Ahir” (The Last Day) in terms of belief was emphasized in the Medinan period of the revelation as an emphasis on the need for the principles of belief to be effective in shaping one's life. In the field of worship, the concept of qard al-hasan was only mentioned in the Medinan surahs. “Qard al-hasan” is described as the debt given to Allah in the Qur'an. This definition has been the target of the criticism of the People of the Book. Another concept that will be emphasized in the article is the “Hududullah” that pointed out to remain within the limits determined by Allah in legal issues. The concept of “Jahiliyya”, which expresses the understanding of life outside the boundaries drawn by Islam, is another expression studied in this paper. In the Qur'an, the previous thought structure and lifestyle, which is not based on monotheism, is described as “Jahiliyya” and the Islamic character, the world of mind and life are brought to the fore. Thus, the person is expected to be determined in both the belief and the world of faith, to stay away from the mistakes and to remain in Islamic religion by realizing the mistakes he has made. Moreover, one of the concepts that are mentioned only in Medinan surahs is the concept of sin (جنح), which is in the form of a sin to Turkish. Finally, the word jibt is mentioned in a single verse, describing everything that is worshiped other than Allah. In this article, the impact of revelation on Islamic society during the Medinan period will be examined through the six concepts mentioned above.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, al-Yaum al-ahir, Jahiliyya, Qard al-Hasan, Hududullah, Sin, Jibt.

### Giriş

Vahiy Hz. Peygamber'e peyderpey nazil olsa da bu süreçte vahyin konuları, itikadî ve amelî mevzuları içeren ilahi hükümler, Allah'ın belirlediği bir yapı içerisinde vaz edilmiştir. Bu yapıyı

anlamaya yönelik birtakım ayrımlar geliştirilmiştir. Mekkî ve Medenî sûreler muhtevası yönünden karşılaştırıldığında hem bir süreklilik hem de farklılık taşımaktadır. Kavramsal açıdan bakıldığında ise vahyin tencîmen inişine paralel şekilde Kur'ân'da geçen kavramlarda ve bu kavramların anlam içeriğinde bir tedricilik de söz konusudur. İtikadî konular açısından devamlılık tevhid, nübüvvet ve âhirete dair işlenen mevzularda ortaya çıkmaktadır. Medenî sûreler İslam dininin temel kavramlarını ve ahlaki değerlerini içeren, müminlerin inanç ve ahlaki dünyalarını şekillendiren, toplumsal hayatın düzenlenmesine dair hükümleri içeren bir yapıya sahiptir.

Nüzûl süreci boyunca inanç Kur'ân'ın en temel konusu olmuştur. İnanç açısından bakıldığında Mekkî sûrelerde genel olarak, Allah'ı ve peygamberlerini inkâr eden, ahirete, kıyamet gününe ve yeniden dirilişe inanmayan kimselerin düçar olacağı cehennem azabı tasvirleri bulunmaktadır. Medenî sûrelerde ise bu halka genişleyerek Hz. Peygamber'e ve son vahye inanmayan, kendilerine gelen hükümleri değiştiren Ehl-i kitabın ve kalben inanmadığı halde diliyle ve tavırlarıyla kendilerini iman etmiş gibi gösteren münafıkların çekeceği azaba yer verilir. Kalben inanmayan bu kimselerin karakter yapısı analiz edilir. Medenî sûrelerdeki önemli çağrılardan biri de Müslümanların davranışlarında mutedil, Allah'ın emir ve yasaklarına uyma konusunda daha hassas olmalarını sağlamaya yöneliktir. Bu noktada emirler ve yasaklar konusunda daha detaylı bilgiler içeren, Müslüman bireyin Allah'a ve çevresindeki insanlara karşı yerine getirmesi gereken sorumlulukları belirleyen âyetlerin Medenî sûrelerde mühim bir yer tuttuğu görülecektir. Bu mesajlar Hz. Peygamber vasıtasıyla tüm insanlara tebliğ edilirken, ahiret inancının bu emir ve sorumlulukların yerine getirilmesinde etkin bir rolü olması gerektiği âyetlerdeki vurgulardan anlaşılmaktadır. Bu noktada İslam'da tevhid inancına dayanan bir ahiret inancının kişi ve toplumda sosyal ve ahlaki açıdan olumlu değişimi sağlaması gerekmektedir.

İslâm, Câhiliye'ye ve kendinden önceki kültürlerle ait kavramlardan bazılarının içeriğini tamamen değiştirmiş, bazı kavramlara yeni anlamlar yüklemiş ya da daha önce kullanılmayan bazı kavramlar da inşa etmiştir.<sup>1</sup> Kur'ân-ı Kerim'de yer alan her bir kavram hem Müslüman bireyin hayatını inanç, amel ve ahlak açısından düzenlemede hem de toplumsal hayatın düzenlenmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu bağlamda, çalışmada yalnızca Medenî sûrelerde geçen bazı kavramlara ve bu kavramların Müslüman bireyin zihin dünyasına ve yaşantısına katkısı ele alınacaktır. Medenî sûrelere özgü bazı kavramların yanı sıra, Kur'ân'da aynı kavramın Mekkî sûrelerden Medenî sûrelere doğru geçerken genişleyen anlam sahası başka çalışmalara bırakılmıştır. Burada sadece Müslüman bireyin hayatının farklı sahalarında etkili olan altı kavram üzerinden konu irdelenecektir.

Kur'ân'da geçen bir kavramdan hareketle yapılan, konulu tefsir kapsamında değerlendirilebilecek çeşitli çalışmalar mevcuttur. Konulu tefsir çalışmalarında sebep-i nüzûl ile birlikte sûrelerin nüzûl zamanı dikkate alınsa da bu çalışmalarda cevabı araştırılan mesele öncelikli olarak Mekkî sûrelerden Medenî sûrelere geçişte kavramın kazandığı anlamı tespit

<sup>1</sup> Çeşitli örnekler için bk. Necmettin Gökkır, "Kur'an-ı Kerim'de Farklı Kültürlere Ait Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyatı]*, 1 (1999), 269-295; Toshihiko İzutsu, *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012); Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2003).

etmek değildir. Halbuki kavramlar Mekkî ve Medenî sûreler özelinde incelendiğinde, bu iki döneme mahsus bazı kavramların olduğu görülmektedir. Bu çalışmada vahyin yalnızca Medine dönemine özgü olan kavramlar incelenecektir.

Câhiliye kavramı ile ilgili farklı bağlamlarda çalışmalar yapılmıştır.<sup>2</sup> Burada vurgulamak istediğimiz bu kavramın Medine döneminde, İslâm öncesini tanımlamak ve Müslümanları her yönüyle bu kimlikten arındırmak için kullanılmış olmasıdır. Hudûdullah kavramı ile ilgili yazılan iki makalede bu kavramın Kur'ân'da fıkıh literatüründen farklı bir anlamda kullanıldığına dikkat çekilmekle birlikte bu ifadenin yalnızca Medenî sûrelerde bulunduğu temas edilmemiştir.<sup>3</sup> Karz-ı hasen kavramı da fıkıh literatürü çerçevesinde değerlendirildiğinden dolayı, vahyin Medine döneminde infak etmeye atfedilen önemin zirve noktası olduğuna yeterince dikkat çekilmemiştir. Tevhid vurgusunun yapılarak, şirkten kaçınmaya odaklanan Mekkî sûrelere rağmen Cibt kelimesinin ilk kez Medeni bir sûrede ve Ehl-i Kitap ile bağlantılı olarak geçmesi, şirkin tanımlanmasında eksik bir noktanın bırakılmaması açısından önemlidir. Doğrudan bu kavrama yönelik bir çalışma da tespit edemedik.

Kavram odaklı çalışmaların haricinde, Mekkî sûrelerin muhteva tahlilleri üzerine de çeşitli araştırmalar yapılmıştır. Mekkî ve Medenî sûreler üzerinden çeşitli meseleler ele alınmıştır.<sup>4</sup> Mekkî ve Medenî sûreleri genel hatlarıyla karşılaştıran çalışmalar da vardır.<sup>5</sup> Mekkî ve Medenî sûreler konu ve üslup farklılıkları açısından incelenmiştir. Ancak Kur'ân'da geçen kavramların vahyin Mekke ve Medine döneminde içerik olarak nasıl değiştiğine/zenginleştiğine odaklanan çalışmalar sayısal olarak diğer çalışmalardan oldukça azdır.

Kavramlar incelenirken önce kavramların Kur'ân'da kaç sefer geçtiğine, sonra sırasıyla sözlük ve ıstılah manalarına yer verilmiştir. Ardından kavramın geçtiği âyetlerde hangi anlamda kullanıldığına temas edilmiştir.

### 1. el-Yevmu'l-Âhir

Kur'ân-ı Kerîm'de el-yevmu'l-âhir yani ahiret günü ifadesi 26 âyette yer almaktadır.<sup>6</sup> Bu âyetlerden biri hicrete yakın bir dönemde nâzil olduğu zikredilen Ankebût sûresin 29/36. âyette, geri kalan 25 âyet ise Medenî sûrelerde bulunmaktadır.<sup>7</sup> İnanca dair konular daha ziyade Mekkî sûrelerde yer almaktadır. Ancak Medenî sûrelerde amel ve muâmelata dönük

<sup>2</sup> Levent Çavuş, "Kavramsal Ve Tarihsel Açıdan 'Cahiliye'". Milet ve Nihal 13/1 (Ağustos 2016), 44-69; İdris Sami Sümer, "Bir Kur'ân Kavramı Olarak 'Teberrucu'l-Câhiliye'". Batman Akademi Dergisi 7/1 (Haziran 2023), 58-76.

<sup>3</sup> Yakup Yüksel, "Kur'ân'da Hudûdullah Kavramı", *The Journal of Academic Social Science Studies*, 51 (2016), 335-345; Derviş Dokgöz, "Had Kavramının İslami İlimlerde İfade Ettiği Anlam Ve Kur'ân'da Hudûdullah Kavramı". *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (Haziran 2021), 97-122.

<sup>4</sup> Hasan Kılıç, "Medenî Sûrelerde Mü'minlerin Maddiyatla İlişkilerine Yönelik Yapılan Uyarılar", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 8/2 (Aralık 2022), 959-993; Fatma Dursun – Eyüp Yaka, "Mekkî Sûrelerin Eğitim Metodu Açısından Üslubu", *Turkish Academic Research Review*, 6(2) (2021), 566-602.

<sup>5</sup> Atilla Yargıcı, "Mekki ve Medeni Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17/4, (2004), 281-294; Cumhur Demirel, "Kur'ân'ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekkî-Medenî", *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (Aralık 2017), 35-54.

<sup>6</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1408/1988), 27-28.

<sup>7</sup> Bu 25 âyet şöyle sıralanabilir: el-Bakara 2/8, 62, 126, 177, 228, 232, 264; Âl-i İmrân 3/114; en-Nisâ 4/38, 39, 59, 136, 162; el-Mâide 5/69; et-Tevbe 9/18, 19, 29, 44, 45, 99; Nûr 24/2; el-Mücâdele 58/22; el-Ahzâb sûresi 33/21; el-Mümtehine 60/6; et-Talak 65/2.



meseleler işlenirken en temel vurgu yine Müslüman bireyin inancı gereği bu fiilleri yapmasına yöneliktir. Bu doğrultuda Medine’de nâzil olan âyetlerde âhiret inancı da mü’minlerin hayatındaki işlevi açısından işlenir. Yine de imanın şartlarını sayarken söylediğimiz “âhiret gününe iman” kaidesindeki âhiret günü (el-yevmu’l-âhir) ifadesi Medenî sûrelerde geçmektedir. İmanın şartlarını konu alan âyetlerde Allah’a iman ile birlikte zikredilen en mühim mesele âhiret gününe imandır.

Taberî (öl.310/923) “el-yevmu’l-âhir” ifadesini kıyamet günü diriliş olarak açıklar, kıyamet gününün bu şekilde isimlendirildiğini zira o günün son gün olduğunu belirtir. Yine o, tefsirinde “yevm” kelimesinin Araplar nezdinde kendisinden önce gecenin olduğu bir gün olarak tanımlandığını, gündüzün öncesinde gece gelmiyorsa buna “yevm (gün)” denilmediğini aktarmıştır. Kıyamet günü de, kıyametin meydana geldiği sabahın gecesinden başka gecenin bulunmadığı, kendisinden sonra gecenin gelmeyeceği bir gündür. Bu sebeple “el-yevmu’l-âhir” (son gün) şeklinde isimlendirilmiştir.<sup>8</sup> Semerkandî de (öl. 373/983) benzer açıklamalarda bulunarak “el-yevmu’l-âhir”in kıyamet günü olduğunu, ondan sonra gece olmayacağını ve hepsinin tek bir gün mesabesinde olacağını söylemiştir.<sup>9</sup>

Kur’ân’da Allah’a ve âhiret gününe iman etmenin bir neticesi olarak mü’minlerin hayatlarında uygulaması gereken fiiller zikredilmiştir. Allah’a ve âhiret gününe iman etmenin bir neticesi de insanı bu inancın gerektiği şekilde davranmaya ve bu konuda istikrarlı olmaya yöneltmesidir. Bu sebeple insanları Allah’a ve âhiret gününe inanmaya davet eden âyetlerde aynı zamanda insanların uyması ve sakınması gereken fiillerden bazıları da yer almaktadır.

## 2. Karz-ı Hasen

Karz, Kehf sûresi 18/17. âyetteki<sup>10</sup> sözlük manası haricinde, Kur’ân-ı Kerîm’de terim manasıyla yer almaktadır. Karz-ı hasenin geçtiği âyetler şu şekildedir: Bakara sûresi 2/245; Mâide sûresi 5/12; Hadîd sûresi 57/11, 18; Tegâbün sûresi 64/17; Müzzemmil sûresi 73/20. Karz sözlükte kesmek manasındadır. “Mikraz” (مقرض) yani makas kelimesi de buradan gelmektedir. Karşılığını almak için bir şey kesip vermeye *akraztuhu* (اقرضته) denilmiştir. Sadakaya aynı zamanda karz denilmesi, bunun da karşılığının verilecek olması, ödenmesinin kıyamet gününde yapılması ve karşılığının muhakkak verileceğinin bu kelimeyle pekiştirilmesi sebebiyledir.<sup>11</sup> “Karz-ı hasen”, Kur’ân’daki anlamıyla gönül rızası ile Allah yolunda verilen borç<sup>12</sup> veya nefsi temizleyen bir sadakadır. Bu sadaka inanan kimseler için kat kat fazlalaşır ve onların günahları bağışlanır.<sup>13</sup>

<sup>8</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vili âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir (Müessesetü’r-Risâle: 1420/2000), 1/271; 20/34.

<sup>9</sup> Ebü’l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Tefsîru’s-Semerkandî (Bahru’l-Ulûm)* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993/1413), 2/425.

<sup>10</sup> وَتَرَى السَّمْسَ إِذَا طَلَعَتْ تَرَاوُجُ عَنْ كَهْفِهِمْ ذَاتَ الْيَمِينِ وَإِذَا غَرَبَتْ تَقَرَّبُ إِلَيْهِمْ ذَاتَ الشِّمَالِ وَهُمْ فِي فَجْوَةٍ مِنْهُ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّكَ تَتَّقِي اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِي وَمَنْ يُضِلَّهُ فَلَنْ يَجِدَ لَهُ “وَلِيًّا مُرْشِدًا”

<sup>11</sup> İbnü’l-Cevzî, Ebü’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Zâdü’l-mesîr fî ‘ilmi’t-tefsîr* (b.y.: el-Mektebü’l-İslâmî, 1984), 1/289-290.

<sup>12</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmut Şehhate (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, 1423/2002), 1/204.

<sup>13</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 4/354.

Karz kavramı İslam geleneğinde daha çok fıkıh literatüründe ele alınmış, Kur'ân'da taşıdığı anlamdan farklı bir anlam kazanmıştır. Fıkıh çerçevesinde karz, geri ödenmek üzere verilen mal ya da bir şahsa borç verme anlamında kullanılmıştır. Borç veren kişinin malından bir kısmını ayırarak vermesi veya borç alan kimsenin aldığı şeyin bizzat karşılığını geri verecek olması nedeniyle bu ismi almıştır.<sup>14</sup> Yine bu kapsamda karz-ı hasen, faiz sistemine karşı alternatif bir çözüm olarak da düşünülmüştür. Kişinin fakir kimselerle arasında samimi ilişkilerin kurulmasına bir aracı, ahiret ticaretinde de kârlı bir yol olarak görülmüştür.<sup>15</sup>

*Karz-ı hasenin terim anlamıyla zikredildiği âyetlerin hepsinde Allah'a verilen borcun kat kat fazlasıyla geri verileceği müjdelenerek, inananlar Allah yolunda infâkta bulunmaya teşvik edilmiştir.* Rızkın gerçek sahibinin Allah olduğu hatırlatılır. Aslında Allah'ın kendi lütfundan verdiğini yine Allah rızası doğrultusunda harcayan kişinin yapmış olduğu bu kârlı alışverişi ibadet hükmündedir.<sup>16</sup> Allah'a borç verme, O'nun yarattıklarını koruyup gözetmek için yapılan harcamaları, İslâm'ın yayılması için sarfedilen her türlü çabayı da içerir.<sup>17</sup>

Zemahşerî, Hadîd sûresi 57/11. âyetin tefsirinde karz-ı haseni "Allah yolunda harcama yapmak" şeklinde açıklamaktadır. O, âyette karz-ı hasenin mecâzen borç vermeye benzetildiğini söyler. Zira kul, malını Allah rızası için verince O'na borç vermiş gibi olur. Bu âyet karz-ı hasenin kişiye kat kat fazlasıyla geri ödeneceğini, Allah'ın bunun mükâfatını kat kat vereceğini, bu mükâfatın da özünde değerli olduğunu anlatır.<sup>18</sup>

İnanan bir kimse için karz-ı hasen, karşılığını ahirette almayı umarak insanlara ve İslâm dininin yayılmasına yardımda bulunmasıdır. Müslümanlara emredilen karz-ı hasen, inananların infak etmesi yönünde önemli bir teşvik unsuru olurken; Yahudilerden bir kısmının ise bu durumla alay ederek "Allah bizden borç mu istiyor?" demelerine sebep olmuştur.<sup>19</sup> Nitekim "Her kim Allah'a güzel bir borç verirse Allah da ona bu verdiğini kat kat fazlasıyla öder." meâlindeki Bakara sûresinin 2/245. âyeti nâzil olduğunda muhtelif üç grubun ortaya çıktığı söylenmiştir. Bunlardan ilki Allah fakir mi de bizden borç istiyor şeklinde durumu sorgulayanlar, ikincisi mala mülke ilgi duyup bu emri yerine getirmekten kaçınanlar, üçüncüsü ise Ebû'd-Dahdâh gibi düşünmeden, anında infâk edenlerdir.<sup>20</sup> İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Yahudilerin karz-ı haseni anlamazlıktan gelerek 'Allah bizden borç mu istiyor' derken, Allah'ın sözüne

<sup>14</sup> H. Yunus Apaydın, "Karz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/520.

<sup>15</sup> Cengiz Güneş, "Kur'ân'da Ticaretin Uhrevi Boyutu", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2019), 116. Borçludan borcunu geri ödemesi ile ilgili teminat alınması gibi faize alternatif sistem olarak kullanımı, İslâm hukukunun üretmiş olduğu bir çözüm niteliğindedir. Kur'ân-ı Kerîm'de ise kişinin verdiği parayı unutmaması, bağışlaması ve malın sadaka niyetiyle verilmesi manası öne çıkmaktadır.

<sup>16</sup> el-Müzzemmil 73/20. Bu âyetin Medenî olduğuna dair çeşitli rivayetler vardır. Bk. Ebû Muhammed Abdülhak İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422), 5/386; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Attafeyyîş (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Misriyye, 1384/1964), 19/31; Nizâmuddin el-Hasen b. Muhammed en-Nisâbü'rî, *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriya Amîrât (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416), 6/376.

<sup>17</sup> "Sadaka veren erkeklere ve kadınlara, Allah'a güzel bir borç verenlere bunun karşılığı kat kat ödenir. Onlar içim çok değerli bir ödül de vardır.", el-Hadîd 57/18; "Allah'a güzel bir borç verirseniz O da bunu size kat kat öder ve sizi bağışlar. Allah şükürün karşılığını verendir, Halîm'dir.", et-Tegâbün 64/17.

<sup>18</sup> Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl, Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd., ed. Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 6/576, 578.

<sup>19</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 1/1150.

<sup>20</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/239.

güvenen Müslümanların bunu yerine getirmek için yarıştıklarını aktarır. Bu minvalde İbn Mes'ûd'dan, Ebü'd-Dahdâh'ın hurma bahçesini Rabbine borç olarak verdikten sonra, ailesine giderek bahçeden onları çıkardığını, bunun üzerine Hz. Peygamber'in Ebü'd-Dahdâh'a cennette verilecek nimetten bahsettiği rivayetini örnek olarak zikreder.<sup>21</sup>

Kur'ân'da karz-ı hasen hususunda benzer hükümlere uyulması noktasında Allah'ın, İsrâiloğullarından söz aldığı açıkça zikredilir. Böylece Yahudilerin bu konu hakkında çıkardıkları polemiklere de cevap verilmiştir. "...Allah onlara: 'Muhakkak ben sizle beraberim' demişti. Eğer namazınızı kılarsanız, zekâtınızı verirsiniz, peygamberlerime inanır, onları desteklerseniz ve Allah rızâsı için güzel bir borç verirsiniz şüphesiz ki sizin günahlarınızı örter..."<sup>22</sup> Bu âyetten benzeri bir ibadetin Yahudilere de emredildiği açıkça anlaşılmaktadır.<sup>23</sup>

### 3. Hudûdullah

Kur'ân'da insan ilişkilerinin düzenlenmesine yönelik ve yalnızca Medenî sûrelerde geçen bir kavram da hudûd/hudûdullah'tır. Kur'ân-ı Kerîm'de hudûd kavramı beş Medenî sûre içerisinde, dokuz âyette yer almaktadır. Bu âyetler sırasıyla Bakara sûresi 2/187, 229, 230; Nisâ sûresi 4/13, 14; Tevbe sûresi 9/97, 112; Mücâdele 58/4 ve bu kavramın iki kez geçtiği Talak sûresi 65/1. âyetlerdir.

İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) hudûd kelimesinin h-d-d (حَدَّ) kökünden geldiğini belirtir. Hadd kelimesi lugatte iki şeyi birbirine karışmasını önleyecek şekilde ayıran engel manasındadır. Bir evi diğerinden ayıran sınıra "haddü'd-dâr (حد الدار)" denir. "Haddü's-şey (حد الشيء)" ise bir nesneyi diğerinden ayırt edilmesini sağlayacak şekilde tarif etmektir. Zina ve içki yasağı da hadd-i zina ve hadd-i hamr şeklinde isimlendirilmiştir. Bunun sebebi had cezasının, bu fiilleri yapanları tekrar onu yapmaktan alıkoyarak, başkalarının da o yola girmesine engel olmasıdır.<sup>24</sup> Kendi içinde yaratılış itibarı ile yahut anlam cihetiyle incelik taşıyan her şeye hadîd (keskin) denir.<sup>25</sup> Kur'ân'da h-d-d kökü, "hadîd" formu ile demir manasında Hadid sûresi 57/25. ve Sebe' sûresi 34/10. âyetlerde yer alır. Ahzâb sûresi 33/19. âyette "elsinetin hîdâdin" şeklinde "sivri diller" manasıyla geçer: "Size karşı haset ediyorlardı. Derken o korku hali gelince, onları gördün, ki ölümden baygınlık hali gelmiş bir kişi gibi gözleri dönerek sana bakıyorlardı. O korku hali gidince, sizi keskin dilleriyle incittiler...". Kâf sûresi 50/22. âyette ise "febasaruke'l-yevme hadîd" şeklinde "O gün gözü keskindir." anlamındadır.

Hâdde fiili de h-d-d kökünden gelmektedir. Kur'ân'da Tevbe sûresi 9/63. âyette ve Mücâdele sûresi 58/5, 20 ve 22. âyette Allah'a ve Resûlüne hadsizlik edenler, sınırı aşanlar şeklinde inkârcılardan bahsedilirken kullanılır. Bu kimselerin düçar olacağı azap haber verilir. Mücâdele 58/22. âyette ise Allah'a ve ahiret gününe inanan bir kişinin Allah'a ve Resûlüne karşı gelen bu kimselerle baba, oğul, kardeş veya akrabası olsa dahi sevgi besleyemeyecekleri

<sup>21</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 1/289-290.

<sup>22</sup> el-Mâide 5/12.

<sup>23</sup> İslam hukukunda yer aldığı şekliyle karz akdi üzerinden İslâm ve Yahudi hukukunun benzerliklerinin karşılaştırıldığı çalışma için-bk. Fatimetüzzehra Faslı, "İslam ve Yahudi Hukukunda Karz Akdi, = Lending in Islamic and Jewish Law". ATEBE 5 (Haziran 2021), 17-34.

<sup>24</sup> Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 221-222.

<sup>25</sup> el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 222.

belirtilir. Elmalılı bu âyette hâdde fiilini “hudûd yarışına kalkışan kimseler” şeklinde tercüme eder.<sup>26</sup>

Nisâ sûresi 4/14. âyette hudûdehu (حدوده) şeklinde Allah’a atfen zamirle birlikte “O’nun sınırları” manasında geçmektedir. Tevbe sûresi 9/97. âyette ise hudûde mâ enzelallah alâ resûlihî (حدود ما انزل الله على رسوله) şeklinde “Allah’ın Resûlüne indirdiği sınırlar” anlamıyla Bedevîlerin bu sınırları bilmediği vurgulanırken zikredilir. İsfahânî, bazı kimselerin bilhassa Tevbe 9/97. âyette geçen “hudûde ma enzelallah” ifadesinden hareketle hudûd kelimesinin hükümler için zikredildiğini söylediğini aktarır.<sup>27</sup> Elmalılı (1878-1942), âyetteki bu ifadeye “Allah’ın Resûlüne indirdiği ahkâmın hudûdu” şeklinde meal verir: “*A’râbîler küfürce ve nifakça daha şiddetlidirler, bununla beraber Allah’ın Resûlüne indirdiği ahkâmın hudûdunu bilmemeye daha lâyıktırlar. Allah Alîm’dir, Hakîm’dir.*”<sup>28</sup> Bu iki âyet haricinde Kur’ân’da “hudûd” Allah ismine muzaf olarak hudûdullah (حدود الله) bulunmaktadır. Bu kavram evlilik, boşanma gibi aile hukukuna, miras meselesine ilişkin hükümlerde, Müslüman bireyin itikadî inancına da vurgu yaparak zikredilmekte, bu konularla ilgili Allah’ın belirlediği sınırlara işaret etmektedir.

Bakara sûresi 2/187. âyet oruç gecesinde eşlerle münasebetten bahseder. Yine aynı sûrede 2/229, 230. âyetlerde boşanma esnasında erkeğin ma’rûfla hareket etmesi gerektiği ve erkeğin üç talakla boşanması durumunda kadın başka bir evlilik yapmadıkça onunla tekrar evlenemeyeceği belirtilir. Boşanma esnasında (Bakara sûresi 2/229, 230) ve boşandıktan sonra (Talak sûresi 65/1) olmak üzere erkeğin hanımına ma’rûfla davranması gerektiği ve bunun Allah’ın koyduğu sınırlardan olduğunun vurgulanması kadınların haklarına verilen değeri göstermektedir. Yine Mücâdele sûresi 58/4. âyet de Araplarda kadınların mağdur olmasına sebep olan zihâr<sup>29</sup> uygulamasına engel olmak, ayrıca zihâr yapanın cezasının bağışlanması için uygulamaya konan zihâr kefâretiyle ilgili detaylardan sonra bunların Allah’ın sınırları olduğunun açıklanması da bu kapsamda değerlendirilebilir.

Nisâ sûresi 4/13, 14. âyetlerde öncesinde geçen miras taksimine uyulması gerektiğini anlatmak için bunların “Allah’ın koyduğu sınırlar” olduğu hatırlatması yapılmıştır. Tevbe sûresi 9/112. âyette ise inananların özellikleri içerisinde Allah’ın sınırlarını muhafaza etmeleri vurgulanır.

Bu âyetlerde Medenî sûrelerde Allah’ın koymuş olduğu sınırlara had ve hudûd kavramı üzerinden dikkat çekildiği ve bu konuda bilhassa mü’minlere uyarılarda bulunulduğu görülmektedir. İnsan ilişkilerinde keyfî hareket edilemeyeceği, hak, hukuka riayet ederek ve Allah’ın hükümlerine uygun davranarak yaşamının gerekliliği anlaşılmaktadır.

<sup>26</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2022), 5/463.

<sup>27</sup> Râğîb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî'l-Kur’ân*, 222.

<sup>28</sup> Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 3/433.

<sup>29</sup> Kocanın, kendisine haram kılmak kastıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi anlamına gelmektedir. Bk. Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/387.

#### 4. Câhiliye Kavramı

“C-h-l” (جهل) kökü türevleriyle birlikte Kur’ân-ı Kerîm’de toplam yirmi dört kez zikredilmektedir. Bunlardan “c-h-l” (جهل) kökünün fiil formatı techelûn (تجهلون) şeklinde dört ve yechelûn (يجهلون) şeklinde tek sefer geçmektedir.<sup>30</sup> Öteki kullanım şekillerinden olan el-câhil (الجاهل) bir, câhilûn (جاهلون) üç, el-câhilîn (الجاهلين) altı, cehûlen (جهولا) bir, bicehâletin (بجهالة) dört, el-câhiliyye (الجاهلية) dört sefer Kur’ân’da yer almaktadır.<sup>31</sup> Bu başlık altında sadece câhiliyye şeklinde geçtiği dört âyet incelenecektir.

İsfahânî, “c-h-l” maddesinde bu kelime için üç mana zikretmiştir. Birincisi, kişinin ilminin, bilgisinin olmamasıdır. İkincisi gerçeğin dışında (aslından farklı) bir şeye inanma anlamıdır. Son anlamı ise bir konuda yapılması veya olması gerekenin tersini yapmaktır. Bu son anlamına namazı kasten kılmamayı örnek olarak verir. “Alay etme” fiili de cehl kapsamında zikredilmiştir.<sup>32</sup> Câhil kelimesi bilgisizlik, kırgınlık, batıl inanışların ardından gitme, bir ve tek olan Allah’a iman varken putlara başvurma gibi anlamlar da taşımaktadır. İslâm gelmeden önce Ebû’l-Hakem künyesi olan Amr b. Hişam’ın, İslâm geldikten ve onu reddettikten sonra Ebû Cehil künyesiyle anılması buna bir örnektir.<sup>33</sup> Câhiliye Araplarının bazı konulardaki bilgisizlikleri ve tavırları câhil olmalarıyla irtibatlandırılmıştır. “*Ahret hakkında bilgileri yetersizdir...*”<sup>34</sup> âyetini Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) “Ahret bilgisi hakkında cahildirler.” şeklinde açıklamıştır.<sup>35</sup> İzutsu’ya (1914-1993) göreyse cehl kelimesi İslâm’dan önce insanın kişisel bir niteliğini ifade etmekte, câhilin zıttı “halim” olarak bilinmekte idi. Câhilin mü’min ya da müslümanın zıttı olması İslâm dini ile birlikte ortaya çıkmıştır.<sup>36</sup>

Kur’ân’da cahiliye kavramı, o zaman diliminde yaşayan insanlardan hareketle o dönemin insanların inanç, tutum ve davranış bozuklukları için kullanılmıştır. Câhiliye hususen Arapların İslâm gelmeden önceki dini ve sosyal hayata dair görüşlerini, genel anlamıyla da fertlerin ve toplumların günahlarını ve isyanlarını anlatır. Hem Kur’ân’da hem de hadislerde Arapların İslâm’dan evvelki inanış, tutum ve davranış biçimlerini İslâmî dönemdekinden ayırmak için Câhiliye tanımı kullanılmıştır.<sup>37</sup> Muhataplarının İslâm’dan önceki bu hallerini Câhiliye ismiyle kötüleyen ve eleştiren âyetlerin tümünün Medenî sûrelerde yer alması dikkat çeker. Vahyediliş sırasına göre “Câhiliye” kavramının yer aldığı âyetler şöyledir: Âl-i İmrân sûresi 3/154, Ahzâb sûresi 33/33, Fetih sûresi 48/26, Mâide sûresi 5/50. Bu âyetlerde yer alan câhiliye kavramını sırasıyla zikredecek olursak “zanne’l-câhiliyye” câhiliyenin inanç yönüne; “teberrücül-

<sup>30</sup> C-h-l kökünün fiil olarak geçtiği beş âyet de Mekki sûrelerdedir. Hz. Nûh, Hz. Mûsâ, Hz. Hûd, Hz. Lût ve Hz. Muhammed olmak üzere beş peygamber ve bu beş peygamberin kavimlerine karşı başlattıkları mücadele hakkındadır. Hz. Nûh, Mûsâ, Hûd ve Lût peygamberin de kavimlerinin cehalet içinde olduğunu söylemesi, câhiliyenin her çağda İslâm dairesinden çıkanları tanımlamak için kullanılabilir bir kavram olduğunu göstermektedir.

<sup>31</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu’cemu’l-müfehres*, 233-234.

<sup>32</sup> Râğib el-İsfahânî, *Müfredâtü Eefâzi’l-Kur’ân*, 209.

<sup>33</sup> Levent Çavuş, *Kavramsal ve Tarihsel Açından “Câhiliye”*, 45.

<sup>34</sup> en-Neml 27/66.

<sup>35</sup> Zemaşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 4/952.

<sup>36</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur’ân’da Allah-İnsan, İslâm Düşüncesinde İslah*, çev. Süleyman Ateş, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y), 237.

<sup>37</sup> Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

câhiliyye” ve “hamiyyetü'l-câhiliyye” câhiliyenin ahlâk yönüne; “hukmü'l-câhiliyye” ise câhiliyenin sosyal/toplumsal örgütlenme boyutuna dikkat çekmekte ve bu şekliyle câhiliye fikir, duygu, davranış, sosyal hayatta ve insan ilişkilerinde Allah'ı önemsemeyen düşünce yapısını anlatmaktadır.<sup>38</sup> Belli bir eğitimden geçmiş olan Müslümanlar hatalı davranışlarından Câhiliye davranışlarına benzetilerek vazgeçirilmek istenmiştir. Özellikle Müslümanlar ikaz edilerek “Siz de onlar gibi olmayın! Sizin sahip olduğunuz iman neticesinde her türlü ferasetinizi, bilgi dünyanızı genişlettik.” denmektedir.<sup>39</sup>

Nüzûl tertibine göre “Câhiliye” kelimesinin bulunduğu âyetlerden ilki olan Âl-i İmrân sûresi 3/15. âyette “Câhiliye zannı (ظن الجاهلية)” ifadesi yer almaktadır. Uhud savaşında Hz. Muhammed'in vefat ettiği haberi yayılınca, münafıklar inkârcıları kastedip “Haydi kardeşlerinizin yanına gidin, onlardan güvence isteyin.” demiş, onları doğru yoldan saptırmaya çalışmışlardı.<sup>40</sup> Bu âyet ile onların evlerinde otursalar öldürülmeyecekleri iddialarının aksine savaşta öldürülmesi takdir edilen bir kimsenin tabii şekilde ölmeyeceği, eceliyle ölmesi yazılmış kimsenin de harp esnasında öldürülmeyeceği açıklanmıştır.<sup>41</sup>

Mukâtil b. Süleymân (öl. 150/767) Ebû Süfyân ve arkadaşları gibi mü'minlerin de Hz. Muhammed öldü demelerini “câhiliye zannı (kezanni cehhâli'l-müşrikîn)” şeklinde açıklamıştır.<sup>42</sup> Câhiliye zannı “şirk ehlinin zannı” şeklinde de açıklanmıştır.<sup>43</sup> Râzî (öl. 606/1210) zan kelimesi için iki muhtemel mana verir. Bunlardan daha zâhir olan anlam, “Muhammed davasında doğru olsaydı, Allah inkârcıları ona musallat etmezdi” şeklinde düşünmeleridir. Bu fâsit bir zandır zira Allah dilediğini yapar. Diğer anlam ise bu zannın onların her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen bir ilahı, peygamberliği ve ölümden sonra dirilişi yalanlamaları hakkında olmasıdır. Bu sebepten ötürü onlar Allah'ın Müslümanlara güç vereceğini ve yardımda bulunacağını söyleyen Hz. Muhammed'e güvenmemişlerdir.<sup>44</sup>

“Câhiliye teberrücu (تبرج الجاهلية)” ifadesi Ahzab sûresi 33/33. âyette şöyle geçmektedir: “Evlerinizde oturun. Evvelki Câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın. Namazı kılın, zekâtı verin. Allah'a ve Resûlüne itaat edin. Ey Peygamber'in ev halkı! Allah, sizden ancak kiri gidermeyi ve sizi tertemiz yapmayı istiyor.”<sup>45</sup> “Burc” kelimesi yıldız manasındadır. Yıldızların açık bir şekilde görünmesine kıyasla açıkça görünmeyi ifade etmek için “teberrüc”, bu kelime kökünden üretilmiştir.<sup>46</sup> Mukâtil b. Süleyman âyetteki teberrücu kadının başının üzerine örtüyü atması, fakat onu sıkı sıkı bağlamayıp küpelerini ve gerdanlığını göstermesi olarak

<sup>38</sup> Abdülkadir Erkut, “Kur'ân'da Bedevilik”, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010, 15-16.

<sup>39</sup> Ebu'l-Velid el-Ezraki, *Ahbaru Mekke Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 93.

<sup>40</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/305.

<sup>41</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/308.

<sup>42</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/308.

<sup>43</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 7/321.

<sup>44</sup> Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (b.y.: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-Arabî), 1420, 9/394-395.

<sup>45</sup> “وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا”, el-Ahzâb 33/33.

<sup>46</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 4/884.



açıklamıştır.<sup>47</sup> Zemaşşerî, “teberrüc”ün saklanması gereken şeyi izhar edip göstermeye çabalamak manasında Arapların (سفينة بارح لا غطاء عليها) sözünden geldiğini yani “üstünde örtü olmayan, açık gemi” anlamında olduğunu söylemiştir. “Berec” kelimesi de hususen kadının ziynetini ve güzelliklerini sergileyerek erkeklere açılması anlamında kullanılmıştır. Zahara (ظهر) manasındaki Bedâ (بدا), bereza (برز), tebellece (تبلج) fiilleri de benzer anlam taşımaktadır.<sup>48</sup> Râzî, teberrücü “*Evvelki Câhiliye yürüyüşü gibi yürümeyin.*” şeklinde tefsir eder. Ona göre “teberrüc” kırıtarak yürüme veya ziynetini gösterme manası taşımaktadır.<sup>49</sup> Câhiliye döneminde kadınların erkeklere göstermek kastıyla inciyle süslenmiş ev elbiseleriyle sokağa çıktıkları için âyette “Kendinizi göstererek küfür dönemi câhiliyesine benzer bir câhiliye icat etmeyin.” denilmek istenmiş, bu konuda uyarı yapılmıştır.<sup>50</sup>

Kur’ân’da Câhiliye taassubu anlamında “hamiyyetü’l-câhiliye (حمية الجاهلية)” ifadesi yer almaktadır. Câhiliye insanındaki büyülenmeyi ve kızgınlığı anlatmak için hamiyyetü’l-câhiliye kullanılırken, ilgili âyette hilm yerine o hâli anlatmak adına sekîne kavramı bulunmaktadır. Bu yönüyle âyet Câhiliye’nin sertliği, kabalığı ve ucbandan İslâm’ın sakinlik, ılımlılık, vakurluk ve alçak gönüllülüğüne doğru gerçekleşen bir değişim ve dönüşüme temas etmektedir.<sup>51</sup> Benzer şekilde bu âyette Câhiliye hamiiyeti inkârcılara, sekîne ise İslâm’ın anahtar kavramlarından biri haline gelen takvânın bir gerekliliği olarak mü’minlere nispet edilmiştir.

“Hukmü’l-Câhiliye (حكم الجاهلية)” ifadesinin geçtiği Mâide sûresi 5/50. âyet<sup>52</sup> güçlü, kuvvetli olanın zayıf, güçsüz kimse üzerindeki adaletsizliğinin ortadan kaldırılmasına yönelik bir emrin, güçlü olanlar tarafından kabul görmemesi ile bağlantılıdır. Verilen hükümlerde adalet prensibine dayanan İslâm dini karşısında Câhiliye hükmünün temelsizliğine vurgu yapılmıştır. Kutub (1906-1966), Allah’ın emirlerinin tatbik edilmeyip, insanların verdiği emirlerin, koyduğu hükümlerin uygulandığı her zaman için Câhiliye hükmünün geçerli olduğunu söylemiştir.<sup>53</sup>

<sup>47</sup> Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/488.

<sup>48</sup> Zemaşşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 4/793.

<sup>49</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 25/167.

<sup>50</sup> Zemaşşerî, Hz. Muhammed’in Ebü’d-Derdâ’ya (öl. 32/652) “*Sende gerçekten câhiliye var!*” demesini, bunun üzerine Ebüdderdâ’nın ‘Küfür câhiliyesi mi, İslâm câhiliyesi mi?’ diye sorduğu soruya da “*Küfür câhiliyesi küfür!*” şeklinde cevap vermesini buna delil olarak gösterir. bk. Zemaşşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 5/386.

<sup>51</sup> Mustafa Çağrırcı, *Kur’ân’ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri* (İstanbul: KURAMER, 2017), 55.

<sup>52</sup> “*Câhiliye hükmünü mü istiyorlar? Gerçeği kabul eden bir kavim için Allah’tan daha iyi hüküm sahibi kim olabilir?*”, el-Mâide 5/50. Âyette geçen “Câhiliye hükmünü mü istiyorlar” iki şekilde açıklanmıştır: İlki, Benî Kurayza ve Benî Nadîr’in Hz. Muhammed’den Câhiliye halkının uyguladığı şekilde öldürülenler hakkında farklı hükümler uygulamasını talep etmeleridir. Nitekim Hz. Muhammed bütün maktullerin eşit olduğu kararını verince, Benî Nadîr buna razı olmamıştır. İkincisi ise Yahudilere Ehl-i kitap ve ilim sahibi oldukları halde, nasıl Câhiliye toplumunun cehaletine ve hevesine dayalı hükümlerine benzeyen bir hüküm verilmesini istediklerini sorgulamaya yönelik ‘Bu ne kitaba ne de vahye sığar’ manasına gelecek bir azarlama bulunmadır. Bk. Zemaşşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/462.

<sup>53</sup> Seyyid Kutub b. İbrahim b. Hüseyin, *Fî zilâli’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’s-Şuruk, 1412), 2/904-905.

## 5. Günâh

Günâh mefhûmunu anlatan birçok isim ve günâh olarak nitelendirilen pek çok fiil Kur'ân'da geçmektedir. Türkçe'de en bilinen ismiyle günâh, Kur'ân'da cünâh şeklinde geçer ve terim anlamını ifade edecek şekilde ise Medenî sûrelerde yer alır.<sup>54</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de c-n-h kökü (جنح) sözlük anlamlarından olan kanat manası ile Mekkî sûrelerde yer almaktadır. Fâtır sûresi 35/1. âyette kanatlı meleklerden, En'âm sûresi 6/38. âyette ise iki kanatlı kuşlardan bahsedilir. Şefkat ve merhamet kanadı manasında ise üç âyette geçmektedir. Bunlardan biri olan İsrâ sûresi 17/24. âyette insanın anne babasına karşı kol kanat gemesi anlamını taşır: *"Onlara merhamet ederek ve alçak gönüllülükle kol kanat ger..."*. Diğer iki âyette ise Hz. Peygamber'in mü'minlere şefkatle yaklaşması/kol kanat gemesi gerektiği anlatılır. Nitekim Hicr sûresi 15/88. âyette *"Mü'minlere şefkat kanadını ger."*, Şuarâ sûresi 26/215. âyette ise *"Sana tabi olan mü'minlere şefkat kanadını ger."* buyurulmuştur.

Hz. Musa'nın yed-i beyzâ mucizesini anlatan iki âyette ise cenâh kelimesi daha farklı bir mana taşımaktadır. Tâhâ sûresi 20/22. âyette cenâh koyun, böğür anlamına sahiptir. Bu âyette Allah, Hz. Musa'ya *"Elini koynuna sok..."*<sup>55</sup> buyurur. Kasas sûresi 28/32. âyette ise bu mucizenin akabinde Hz. Musa'ya *"Korkudan açılan kollarını kendine çek."* emri verilirken cenâh, kol veya el manasında kullanılmıştır. Kanat, böğür, kol manalarının dışında cenâh kelimesi Kur'ân'da, Medenî bir sûre olan Enfâl sûresinin 8/61. âyetinde iki kez barışa yanaşma, meyletme anlamıyla yer almaktadır<sup>56</sup>: *"Barışa temâyül ederlerse sen de yanaş ve Allah'a tevekkül et..."*<sup>57</sup> Görüldüğü üzere bu âyetlerin hiçbirinde c-n-h kelimesi günah manası taşımamaktadır.

C-n-h kökünün Allah'ın emir ve yasaklarına muhalif davranmayı ifade eden cünâh (جناح) kavramı ise en başta belirtildiği gibi Medenî sûrelerde bulunan yirmi beş âyette yirmi altı kez geçmektedir. Türkçe'ye de bu anlamıyla yerleşen günah kavramı *"... yapmanızda, sizin için günah yoktur."* şeklinde nâzil olmuştur. "Günah yoktur" denilen meseleler çeşitli olup Kur'ân'da şu âyetlerde geçmektedir: Bakara 2/158, 198, 229, 230, 233 (2 kez), 234, 235, 236, 240, 282; Nisâ 4/23, 24, 101, 102, 128; Mâide 5/93, Nûr 24/29, 58, 60, 61; Ahzâb 33/5, 51, 55, Mümtehhine 60/10.<sup>58</sup>

Cünâh kelimesinin yedi manası olduğu söylenmiştir. Bunlar kuşun kanadı (En'âm 6/38, Fâtır 35/1), yan (cânib) (Hicr 15/88, İsrâ 17/24, Şuarâ 26/215); beis yok (harac/حرج) (Bakara 2/236, 234, 198), ism/günah (Ahzâb 33/55), pazu (Tâhâ 20/22); meyl etme (Enfâl 8/61) ve zarar (Bakara 2/282) manalarıdır.<sup>59</sup> Kur'ân'da En'âm sûresi 6/38. âyette c-n-h kuş kanadı manasındadır. Bir şeyin iki ucu/tarafı da cenâh şeklinde ifade edilir: Geminin iki yanı, ordunun

<sup>54</sup> Günâhı farklı boyutlarıyla tanımlayan ve günâhın farklı isimleri olan ma'siyet, habîs, isrâf, hûb, cenef ve zeyğ kelimeleri de yine Medenî sûrelerde yer almakta, râne fiili ise kalbin paslanması şeklinde günâhı tanımlamak için tek bir âyette geçmektedir.

<sup>55</sup> "وَاضْمُمْ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ آيَةً أُخْرَى"

<sup>56</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l müfehres*, 226.

<sup>57</sup> "وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ"

<sup>58</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemu'l-müfehres*, 226, 227.

<sup>59</sup> Ahmed b. Muhammed el-Beridî - Fahd İbrahim Dâli, *Mevsûatü'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (b.y.: Dârü't-Tedmiriyye, 1436/2014), 1/273-275.

iki cenâhı. Tâhâ sûresi 20/22. âyette cenâh, koyun/böğür manasındadır, yani yanına anlamı da taşır. Kasas sûresi 28/32. âyette ise c-n-h, el manasına gelmektedir. İsrâ sûresi 17/24. âyette ise kanat anlamındaki c-n-h kelimesi istiâre olarak kullanılmıştır. Zira zülle kelimesinin de hem alçalma hem yükselme manasına geldiği görülür. Âyetteki zülle kelimesi kanat ile birlikte kullanıldığı için yükseltme manası kastedilmektedir. Onlara rahmetle muâmele etmen sebebiyle seni Allah katında yükseltecek olan kanadı kullan denilmek istenmiştir. Zira “cenehati’l-îyru fî seyrihâ” cümlesi “Deve hızlandı âdeti kanatlandı.” manası taşımaktadır. “Ceneha’l-leylu” cümlesi ise “Gece karanlığı çöktü.” anlamındadır. Enfâl sûresi 8/61. âyette c-n-h kökünün yavaşlama manası ise gemi bir tarafına yattı anlamındaki “cenehati’s-sefînetü” deyiminden gelmektedir.<sup>60</sup>

Terim anlamında ise insanı haktan uzaklaştıran günaha “cünâh” denilmiş, sonrasında her tür günaha bu isim verilmektedir. Bakara sûresi 2/236. âyette olduğu gibi “Sizin için bir sakınca/günah yoktur” manasında Kur’ân’da pek çok yerde geçer.<sup>61</sup>

Günahı daha detaylı tanımlayan âyetlerin Medine döneminde nâzil olması mü’minlerin ahlâkının güçlendirilmesinde ve hukukun ahlaki tarafının vurgulanmasında Medine döneminin ve bu dönemde inen sûrelerin etkin bir rolü olduğunu göstermektedir.

## 6. Cibî

Cibt kelimesi Kur’ân-ı Kerîm’de sadece Nisâ sûresi 4/51. âyette geçmektedir. Cibî kelimesinin geçtiği bu tek âyette Ehl-i kitap’tan bahsedilir. Kitap ehlinden, kâfirler hakkında ‘Bunlar Allah’a inananlardan daha doğru yoldadır.’ iddiasında bulunanlar putlara ve bâtıla inandıkları yönünde eleştirilmiştir.<sup>62</sup> Kur’ân’da geçen şürekâ (شركاء), erbâb (أرباب), endâd (أنداد), âlihe (آلهة) vb. kelimeler rubûbiyette Allah’a ortak olma manası taşır. Tâğût ve cibt şirk, puta tapma ve Allah’tan gayrı başka bir varlığa yönelmekten kinayedir.<sup>63</sup> Tâğût (طاغوت) “şeytan” anlamındadır. Cibî (جبت) ise putların ve Allah’tan gayrı tapınılan her şeyin ortak ismidir.<sup>64</sup>

Cibt, Allah’tan başka tapınılan her şeye verilen isimdir. Sihirbaz ve kâhin de cibt diye isimlendirilmiştir.<sup>65</sup> Bir hadiste, fal taşları, kuşların uçuşu ve buna benzer şeylerle gaybı bilme çabasında olmak da cibt izâfe edilmiştir.<sup>66</sup> Beraber zikredilen cibt ve tâğût kelimelerinin, şer ve fesadın zirvesinde olan herkesi, Allah’ın dışında tapınılan her varlığı ve Allah’ın emirlerine uymaya engel olan her şeyi anlatan yergi tabirleri olduğu da düşünülebilir.<sup>67</sup>

Hiz. Peygamber Medine’ye hicret ettikten sonra da Yahudi ve müşriklerin inananlara yönelik eziyetleri devam etmiştir. Yahudilerin de, Hiz. İshak’ın soyundan bir peygamber geleceği

<sup>60</sup> Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 206, 207.

<sup>61</sup> Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 207.

<sup>62</sup> “Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi? Cibî ve tâğuta iman ediyorlar. Kâfirler hakkında bunlar inananlardan daha doğru yoldadır diyorlar.” en-Nisâ 4/51.

<sup>63</sup> İzzet Derveze, *Kur’ân’a Göre Hz. Muhammed’in Hayatı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012), 1/360.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/156.

<sup>65</sup> Râğîb el-İsfehânî, *Müfredâtü elfâzi’l-Kur’ân*, 182, 183.

<sup>66</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş’as b. İshak b. Beşîr el-Ezdî es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil (Beirut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyyeti, 2009), “Kitâbu’t-Tib”, 23 (No. 3907)

<sup>67</sup> Metin Yurdagür, “Cibt”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/520.

beklentisi—olduğu görülmektedir. Ancak Hz. Muhammed İsmâiloğullarından gelen bir peygamber olduğu için hasetlerinden dolayı ona inanmamışlardır.<sup>68</sup> Dahası Yahudilerin Müslümanlara karşı duydukları nefret, onları Mekkeli müşriklerle birlik olmasına sebep olmuştur. Mekkeliler Yahudilere kendilerini şöyle anlatmışlardır: “Biz, iri hörgüçlü develer boğazlarız... Esirleri özgürlüğüne kavuştururuz, akrabayı gözetir, hacılara su dağıtırız, bizim dinimiz kadim, Muhammed’in dini ise yenidir.” Bu sözlerin ardından Yahudiler ‘Siz doğru yoldasınız.’ diyerek onları desteklemiş, ardından Nisâ sûresi 4/51. âyet nâzil olmuştur.<sup>69</sup>

### Sonuç

Mushaf tertibindeki sûre diziminin tevkîfi olması, münâsebâtü'l-Kur'ân'ın varlığı, sûrelerin Mushaf tertibinin bir hikmete mebni olduğu vb. sebepler, nüzûl tertibine göre Kur'ân'ı okuma fikrini ve çabasını eleştirme sebepleri arasındadır. Ancak mevcut Mushaf tertibini değiştirmeyi esas almadan, Kur'ân'ın tencîmen inişindeki hikmeti ve İslâm kimliğinin oluşmasındaki faydalarını anlamak maksadı ile nüzûl süreci esas alınarak sûreler okunabilir. Nitekim sûreler Mekkî ve Medenî oluşları dikkate alınarak okunduğunda da Kur'ân'ın tencîmen inişinin hikmeti ve mucizevi yönü ortaya çıkmaktadır. Kur'ân'ın tencîmen inişinin hikmetlerinden biri de İslâm'da yer alan ve Kur'ân'dan neşet eden bazı kavramların, vahiy süreci içerisinde en uygun zamanda muhataplarına karşı zikredilmiş olmasıdır. Bu çerçevede belli bir konu üzerinden Kur'ân-ı Kerîm incelendiğinde, hemen her konuda süreklilik arz eden değişmez bir esas mevcut olduğu gibi, bu esasın üzerine yeni hükümlerin vahyedildiği de görülmektedir. Müslüman kimliğinin oluşması ve İslâm toplumuna özgü değerlerin ikame edilmesinde bu sürecin etkisi vardır.

Mekkî sûrelerin en temel konuları arasında inanç ve ahlak gelmektedir. Ancak Medenî sûrelerde de insan fiillerinin, kişinin inancına göre şekillenmesi gerektiği, hukukun ahlâka ve inanca bakan yönü üzerinde bir vurgu vardır. Bunun örneklerinden biri ahiret hayatına vurgu yapan ve Medine döneminde âyetlerde zikredilmeye başlanan “el-yevmu'l-âhir” kavramıyla irtibatlı olarak, ahiret gününün varlığına iman eden mü'minlerin çeşitli konularda ve fiillerinde uyarılmasıdır. Yine mü'minler doğrudan “ahiret gününe” ibaresiyle iman etmeye Medenî sûrelerde davet edilmektedir.

Hicretle birlikte Medine'ye yerleşen müminler dinlerini daha özgürce yaşayacakları ve Mekke'de olduğu gibi eziyet görmeyecekleri nispeten daha rahat bir ortama kavuşmuştur. Böyle bir ortamda İslâm kimliğini öncesinden ayırmak için önceki dönem ve karakteristik yapı bizzat Kur'ân'da “câhiliye” olarak tanımlanmış, âyetlerde bu zihniyeti değiştirmeleri inananlara uyarı niteliğinde farklı bağlamlarda ele alınmaktadır. Geçmişte peygamberleri inkâr eden toplulukları ve Hz. Muhammed'den günümüze kadar inanmayan ya da inancının gerektirdiği şekilde yaşamayan bütün insanları kapsayacak bir kavram olan Câhiliye, yalnızca Medenî sûrelerde geçmektedir.

Toplumda düzenin ve huzurun sağlanmasında hukukun varlığı göz ardı edilemez. Medine döneminden itibaren Kur'ân âyetlerinde ve Hz. Peygamber'in sünnetinde ahkâma dair

<sup>68</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/59.

<sup>69</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, thk. Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.), 114-115. Benzer bir rivayet için bk. Zemahşerî, *Keşşâf Tefsiri*, 2/158.

meseleler önemli bir yer tutmuş, İslâm toplumlarında uygulanacak ve gitgide gelişecek olan İslam hukukunun temeli atılmıştır. Hukuki açıdan yaptırımlar ve cezalar üzerinden olduğu kadar, Müslümanların vicdan muhasebesi yapmasının gerektiği zira herkesten önce Allah'a karşı hesap verecekleri âyetlerde inananlara sıklıkla hatırlatılmıştır. Bu noktada tövbe etmek de hukuki yaptırımı olmasa bile yapılan hatalardan ve işlenen günahlardan Allah'a sığınmanın ve istiğfar etmenin yoludur. "Hudûdullah" kavramı da bireyin insanların hakkına riayet etmesinde bunun da Allah'ın koyduğu sınırlardan olduğunun hatırlatılmasında öne çıkmaktadır. Yalnızca Medenî sûrelerde yer alan bu kavramın aile hayatına dair meselelerde zikredildiği görülmektedir. Mü'minler Allah'ın koyduğu sınırlara riayet ederek yaşamaya çağrılır. Bilhassa aileye dair meselelerde, bu sınırlara dikkat çekilmesi İslâm dininde hiçbir alanın boş bırakılmadığına ilişkin önemli bir örnektir.

İslâm'da ibadetler alanında zekâta büyük önem atfedilmiştir. Mekke döneminden itibaren mü'minler Allah'ın rızasını kazanmak maksadıyla infak etmeye çağrılmıştır. Medine döneminde ise zekât, bu ibadeti yerine getirmek için asgari şartları taşıyan tüm Müslümanlara farz kılınmıştır. Zekâtın haricinde "karz-ı hasen" ilk kez Medenî sûrelerde zikredilmiş ve Müslümanlar, İslâm ümmetinin faydasına olacak şekilde kullanılacak işler için borç vermeye teşvik edilmiştir. Bu teşvik kişinin verdiği borcun/sadakanın karşılığını cennette Allah'tan alacak olmasıdır.

Günâh anlamına gelen birçok kelime ve günâh olarak nitelendirilebilecek pek çok fiil Kur'ân'da zikredilmektedir. Kur'ân'da geçen lafzı ile "cünâh" ise yalnızca Medenî sûrelerde geçmektedir. Yine ma'siyet, habîs, isrâf, hûb, cenef ve zeyğ kelimeleri isim olarak Medenî sûrelerde yer almakta, râne fiili ise kalbin paslanması şeklinde günahı tanımlamak için tek bir âyette kullanılmaktadır.

Allah'tan gayrı tapılan her şeyi ifade eden "cibt" kelimesi, Kur'ân'da tek bir âyette yer almaktadır. Âyette Ehl-i kitabın kâfirlere destek çıkmaları yerilmekte, bu tutumları sebebiyle cibt ve tağuta iman ettikleri vurgulanmaktadır. Böylece itikadi açıdan onların durumları da ortaya konulmaktadır.

Kavramsal açıdan Medenî sûreleri incelerken farklı konular bağlamında zikredilen bu altı kavram üzerinden makaleyi şekillendirdik. İslâm toplumunun teşekkül sürecinde, inananların zihin dünyasının şekillenmesinde ve İslamî literatürün oluşmasında Kur'ân'da geçen her bir kavramın ayrı yeri vardır. Medenî sûreler de İslam'a özgü bakış açısını oluşturacak ve insanların zihninde yer edecek kavram haritasının şekillenmesinde mühim bir role sahiptir. İnanç, ibadet, ahlak ve sosyal hayat ile ilintili bu kavramlar Müslümanların hayatlarına nüfûz etmiş, yalnızca kavram olarak kalmayıp günlük hayatta karşılığını bulan bir hayat felsefesini de ortaya çıkarmıştır. Bu noktada Kur'ân'da geçen her bir ifadenin veya kavramın özeldir Müslüman kimliğinin genelde ise İslam toplumunun oluşmasındaki rolü ve bunun nüzûl sürecine yayılan bir eğitim serüveni olduğu da dikkate alınmalıdır. Mekkî sûrelerde geçmeyip, ilk kez Medenî sûrelerde zikredilen başka kavramlar ve kelimeler de vardır. Bunlar başka çalışmaların konusu olacak şekilde kapsamlı incelenmeye açıktır.

## Kaynakça / References / المصادر

- Apaydın, H. Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/520. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Beridî, Ahmed b. Muhammed – Dâli, Fahd İbrahim. *Mevsûatü'l-Vücûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. b.y.: Dâru't-Tedmiriyye, 1436/2014.
- Çağrı, Mustafa. *Kur'ân'ın Geliş Ortamında Ahlâk ve İnsan İlişkileri*. İstanbul: KURAMER, 2017.
- Çavuş, Levent. "Kavramsal ve Tarihsel Açından Câhiliye". *Milel ve Nihal*, 13/1 (Ağustos 2016). 44-69.
- Demirel, Cumhur. "Kur'ân'ın Özel Tarihine Işık Tutan Bir İlim: Mekkî-Medenî". *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (Aralık 2017), 35-54.
- Derze, İzzet. *Kur'ân'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2012.
- Dokgöz, Derviş. "Had Kavramının İslami İlimlerde İfade Ettiği Anlam Ve Kur'an'da Hudûdullah Kavramı". *Journal of Analytic Divinity* 5/2 (Haziran 2021), 97-122. <https://doi.org/10.46595/jad.931154>.
- Dursun, Fatma – Yaka, Eyüp. "Mekkî Sürelerin Eğitim Metodu Açısından Üslubu", *Turkish Academic Research Review*, 6(2) (2021), 566-602. <https://doi.org/10.30622/tarr.923426>.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak b. Beşir el-Ezdi es-Sicistânî. Sünenü Ebi Dâvûd. thk. Şuayb el-Arnâvût, Muhammed Kâmil. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyeti, 1430/2009.
- Erkut, Abdülkadir. "Kur'ân'da Bedevilik". (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya, 2010.
- Ezrakî, Ebu'l-Velid. *Ahbaru Mekke Mekke Tarihi*, çev. Yunus Vehbi Yavuz, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Faslı, Fatimetüzzehra. "İslam ve Yahudi Hukukunda Karz Akdi, = Lending in Islamic and Jewish Law". *ATEBE* 5 (Haziran 2021), 17-34.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Gökkır, Necmettin. "Kur'an-ı Kerim'de Farklı Kültürlere Ait Kavramlar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 1 (1999), 269-295.
- Güneş, Cengiz. "Kur'ân'da Ticaretin Uhrevi Boyutu", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7/1 (2019). 101-124.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. b.y.: el-Mektebü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah-İnsan, İslâm Düşüncesinde İslah*, çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, t.y.
- İzutsu, Toshihiko. *İslâm Düşüncesinde İman Kavramı*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2012.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 3. Basım, 2003.
- Kılıç, Hasan. "Medenî Sürelerde Mü'minlerin Maddiyatla İlişkilerine Yönelik Yapılan Uyarılar", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 8/2 (Aralık 2022), 959-993.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Attafeyyîş. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 2. Basım, 1384/1964.
- Muhammed b. Cerir et-Taberî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Muhammed Fuâd Abdülbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1408/1988.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmut Şehhate. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Nisâbü'rî, Nizâmuddîn el-Hasen b. Muhammed. *Garâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-Furkân*. thk. Zekeriya Amîrât. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1416.
- Râğib el-İsfahânî. *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009/1430.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. thk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. b.y.: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru's-Semerkindî (Bahru'l-Ulûm)*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Seyyid Kutub, İbrâhîm b. Hüseyin. *Fi Zilâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 17. Basım, 1412.



- Sümer, İdris Sami. "Bir Kur'ân Kavramı Olarak "Teberrucu'l-Câhiliye"". Batman Akademi Dergisi 7/1 (Haziran 2023), 58-76. <https://doi.org/10.58657/batmanakademi.1293717>.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-Nüzûl*. thk. Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. Selâme. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, ts.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44: 387-390, Ankara: TDV Yayınları, 2013.
- Yargıcı, Atilla. "Mekki ve Medeni Surelerin Ana Mesajları Açısından Değerlendirilmesi". *İslami Araştırmalar Dergisi*, 17/4, (2004), 281-294.
- Yüksel, Yakup. "Kur'an'da Hudûdullah Kavramı". *The Journal of Academic Social Science Studies*, 51 (2016), 335-345.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidî't-tenzîl, Keşşâf Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun vd., ed. Murat Sülün, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

## Doktor Adis DUDERİJA

Griffith Üniversitesi  
Beşeri Bilimler, Diller ve Sosyal Bilimler Fakültesi.  
Griffith University  
School of Humanities, Languages and Social Science.  
Brisbane, AVUSTRALYA  
a.duderija@griffith.edu.au  
ORCID 0000-0001-8134-761X

## Çevirmen Musa EŞİT

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.  
Ankara Yıldırım Beyazıt University  
Faculty of Theology, Department of Hadith.  
Ankara, Türkiye  
musaesit1@gmail.com  
https://orcid.org/0000-0002-7100-2084  
https://ror.org/05ryem72

# İlerlemeci İslam Düşüncesinde Sünnet Kavramı\*

The Concept of Sunna in Progressive Muslim Thought

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Çeviri / Translation  
Geliş Tarihi / Date Received: 2 Mayıs 2024 / 2 May 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran 2024 / 16 June 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Duderija, Adis. "İlerlemeci İslam Düşüncesinde Sünnet Kavramı". çev.  
Musa Eşit. *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6  
(Haziran 2024), 73-82.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

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

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

\* [Bu çevirinin aslı şu künyeli makaledir: Adis Duderija, "The Concept of Sunna in Progressive Muslim Thought", *Islam and Civilisational Renewal* 13/1 (2022), 136-148. Dr. Adis Duderija'ya makalesini çevirme önerimi nezaketle kabul ettiği için teşekkür ederim. Çeviride kullanılan transkripsiyonda olabildiğince orijinal metne bağlı kalınmıştır. Dipnotlarda yer alan köşeli parantez içindeki ifadeler ve başlık numaraları tarafımızca eklenmiştir. Orijinal halinde dipnotlarda işaret edildiği halde bibliyografyaya sehven kaydedilmediğini düşündüğümüz kaynaklar da çevirideki bibliyografyada sunulmuştur. Çalışmada yer alan yaklaşım ve kanaatler yazara aittir. Çeviri, bir kabul veya destek ifade etmez ve amacı dilimizdeki yazına katkı sağlamak, çalışmanın Türk akademisi tarafından erişilebilirliğini artırarak içerdiği tartışmaları bilimsel ilgiye sunmaktır. İlerlemeci İslam düşüncesinin tarihi arka planı hakkında Türkiye'de yapılmış eleştirel bir çalışma için bk. Necmettin Kızılkaya, "Ehl-i Hadis'ten Kur'âniyyûn Ekolü ve Progressive Muslims Hareketine: Metnin Araçsallaştırılması ve Metin Merkezli Din Anlayışında Yaşanan Evrim", *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*, ed. Murteza Bedir vd., (İSAR, 2019), 317-351. Çevirinin yayım süreçlerindeki ilgi ve destekleri için Değerli Hocam Doç. Dr. Muhammet Ali Asar'a ve Arş. Gör. Nurdan Genç'e teşekkür ederim. çev.]

[Dr., Griffith Üniversitesi, School of Humanities, Languages and Social Science, Brisbane, Avustralya, a.duderija@griffith.edu.au, https://orcid.org/0000-0001-8134-761X.] Adis Duderija, doktora derecesini 2007-2010 yılları arasında Batı Avustralya'dan almıştır. Halen Avustralya'daki Griffith Üniversitesi Beşeri Bilimler, Dil ve Sosyal Bilimler Fakültesi'nde kıdemli öğretim görevlisidir. Özellikle ilerlemeci İslam teorisi, Selefilik ve dini aşırıcılık, İslam ve toplumsal cinsiyet, Batılı Müslümanlar, kimlik inşası ve dinler arası diyalog teorisi ve pratiğine odaklanarak çağdaş İslam üzerine dersler vermekte ve araştırmalar yapmaktadır.

**Öz**

Bu makalede, ilerlemeci İslam düşüncesinde 'sünnet' kavramının doğasını ve kapsamını açıklıyorum. İslam'ın klasik dönemindeki hadis-temelli sünnet kavramının aksine, ilerlemeci İslam'daki sünnet kavramının, bu kavramın İslam düşüncesinin oluşum dönemindeki algılanışıyla güçlü benzerliklere sahip olduğunu iddia ediyorum. Bu bağlamda, ilerlemeci İslam'daki sünnet kavramının İslam teolojisi ve ahlakına yönelik geniş bir bağlamsal ve rasyonalist yaklaşım içerisinde işlediğini, genel bir ahlaki-davranışsal somutlaşmış kavram olduğunu gösteriyorum. [İlerlemeci İslam'daki] sünnet, İslam itikadının bir kaynağı olarak görülmediği gibi, hermenötik amaçlar doğrultusunda Kur'an ile organik ve simbiyotik bir ilişki içinde bulunmasına rağmen, gayri metluv bir vahiy biçimi olarak da değerlendirilmemektedir. Son bölümde, sünnet kavramına yönelik bu yaklaşımın, aile ve ceza hukukuna ilişkin olanlar gibi klasik İslam hukuku/ahlakında bu kavramla ilişkilendirilen birçok norm, değer ve uygulamayı ortadan kaldırarak, ilerlemeci İslam'da sahip olduğu bazı somut sonuçları tartışıyorum. Bu bağlamda, normatif sünnete yönelik ilerlemeci İslam yaklaşımının, İslam yorum geleneğinin, klasik İslam kelamı ve İslam hukuk usulünün hermenötik sınırları içinde işleyen bir sünnet kavramı temelinde savunulan ahlaki ve epistemolojik açıdan geçerliliğini yitirmiş norm, değer ve uygulamalardan kurtulmayı nasıl sağladığını vurguluyorum.

**Anahtar Kelimeler:** sünnet, hadis, ilerlemeci İslam, ilerlemeci İslam düşüncesi, İslam hukuk usulü, İslam kelamı, Kur'an, *urf*, Kur'an hermenötüğü.

**The Concept of Sunna in Progressive Muslim Thought****Abstract**

In this paper I describe the nature and scope of the concept 'sunna' in progressive Muslim thought. I argue that, unlike the hadith-based concept of sunna found in classical Islam, the concept of sunna in progressive Islam has strong affinities with how that concept was understood during the formative period of Islamic thought. In this respect, I show that the concept of sunna in progressive Islam operates within a broad contextualist and rationalist approach to Islamic theology and ethics, that it is a general ethico-behavioural embodied concept. It is not viewed as a source of Islamic belief, nor is it considered a form of unrecited revelation - although, for hermeneutical purposes, it exists in an organic and symbiotic relationship with the Qur'an. In the last section, I discuss several concrete implications this approach to the concept of sunna has in progressive Islam, doing away with many norms, values, and practices that have been associated with the concept in classical Islamic law/ethics, such as those pertaining to family and criminal law. With respect to this, I highlight how a progressive Muslim approach to normative sunna enables the Islamic interpretive tradition to shed ethically and epistemologically outdated norms, values, and practices that have often been defended on the basis of a concept of sunna that operates within the hermeneutical confines of classical Islamic theology and Islamic legal theory.

**Keywords:** sunna, hadith, progressive Islam, progressive Muslim thought, Islamic legal theory, Islamic theology, Qur'an, *urf*, Qur'anic hermeneutics.

**Giriş**

İslam geleneğinin iki normatif kaynağından biri olan sünnet kavramı, başta İslam hukuku ve ahlaki olmak üzere İslam ilimlerinin neredeyse tüm dallarını anlamak için temel bir öneme sahiptir. Dahası, sünnet kavramı, İslam düşünce geleneğindeki diğer önemli kavramlar gibi, farklı düşünce ekolleri ve/veya siyasi aktörler tarafından farklı şekillerde kavramsallaştırılmış ve yorumlanmış, oldukça tartışmalı bir kavramdır.<sup>1</sup> 'Sünnet'in anlamı ve doğasının İslam tarihi boyunca farklı şekillerde ifade edilmiş olması şaşırtıcı olmamalıdır.<sup>2</sup> Bu bağlamda, bazı gruplar ya da aktörler sünnetin anlamını tekellerine alarak onun en sadık, hatta tek meşru savunucuları haline gelebilmiş -ya da kendilerini öyle görebilmişlerdir-. Bu makalenin temel amacı, sünnet kavramının, kaynaklarının, doğasının ve kapsamının çağdaş ilerlemeci İslam düşüncesinde nasıl

<sup>1</sup> Adis Duderija, *Constructing Religiously Ideal "Believer" and "Woman" in Islam: Neo-Traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation* (Amerika Birleşik Devletleri: Palgrave Macmillan, 2011).

<sup>2</sup> Adis Duderija, *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith* (New York: Palgrave, 2015).

anlaşıldığını ve böyle bir anlayışın İslam ahlakı ve dini pratikle ilgili bazı sonuçlarının neler olduğunu tartışmaktır.

Ancak bunu yapmadan önce, ilerlemeci İslam düşüncesi hakkında kısa bir genel değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. İlerlemeci İslam, son yirmi yılda yaratıcı ve önemli bir İslami entelektüel hareket olarak ortaya çıkmış ve ulus ötesi bir takipçi kitlesine sahip olmuştur.<sup>3</sup> En son entelektüel öncüleri A. el-Fasi (ö. 1974), T. İbn 'Aşur (ö. 1973), A. Şeriatî (ö. 1977) ve F. Rahman (ö. 1988) gibi yirminci yüzyıl modernist Müslüman alimlerdir.<sup>4</sup> En geniş anlamıyla ilerlemeci İslam düşüncesi, geç modernite bağlamında İslam yorum geleneğine belirli bir yaklaşımı esas alan ve tanımlayıcı özellikleri aşağıdaki ilkelere dayanan çağdaş bir İslami eğilimdir:

- a) epistemolojik açıklık ve metodolojik esnekliğe dayalı yaratıcı, eleştirel ve yenilikçi düşünce;
- b) İslami liberal teoloji;
- c) sosyal ve toplumsal cinsiyet adaleti;
- d) İslam geleneğine insan hakları-temelli bir yaklaşım;
- e) İslam teolojisi ve etiğine rasyonalist ve bağlamsalcı yaklaşımlar;
- f) dini çoğulculuğun olumlanması;
- g) süreç-ilişkisel İslam teolojisi.<sup>5</sup>

Bu ayırt edici özellikler, ilerlemeci İslamcılarının sünnet kavramına nasıl yaklaştıklarını doğrudan etkilemektedir. İlerlemeci İslam düşüncesinin mimarları, çağdaş sünnet ve hadis/hadis reformu tartışmalarındaki yaklaşımlardan yalnızca birini temsil etmektedir. Çağdaş İslami söylemde bu konulara yönelik beş farklı yaklaşım bulunmaktadır:<sup>6</sup>

- a) Yusuf el-Karadavi, Ramazan el-Buti (öl. 2015), Mehmet Görmez ve Israr Ahmed Han (öl. 2010) gibi alimlerin eserlerinde rastlanan ana akım Sünnilik;
- b) Nasir el-Elbani (ö. 1999) ve el-Useymin (ö. 2001) gibi alimler tarafından temsil edilen ana akım olmayan Sünnilik/Selefilik/neo-ehl-i hadis;
- c) F. Rahman (ö. 1988), Emin Islahi (ö. 1977) ve Cavid Gamidi'nin çalışmalarında ele alınan sünnet-hadis kavramsal ayrımı;
- d) Gulam Perviz (ö. 1985) ve Ahmed Subhi Mansur ile ilişkilendirilen Kur'an'cılık yaklaşımı;
- e) Fakihuddin Abdulkodir, Sadiyye Şeyh ve Adis Duderija ile ilişkilendirilen ilerlemeci İslam.

Bu makalenin amaçlarıyla uyumlu olarak, ilerlemeci İslam düşüncesinin sünnet kavramına nasıl yaklaştığına, sünnetin dünya çapındaki Müslümanlar için İslam ahlakının normatif bir kaynağı olarak statüsüne özel bir referansla odaklanacağım. Ancak, bu tartışma sunulmadan

<sup>3</sup> Adis Duderija - Ani Zonneveld, "Transnational Progressive Islam: Theory, Networks, and Lived Experience", *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, ed. R. Lukens-Bull - M. Woodward (Amerika Birleşik Devletleri: Springer, 2020), 1-22.

<sup>4</sup> Adis Duderija, "Critical-Progressive Muslim Thought: Reflections on its Political Ramifications", *Review of Faith and International Affairs* 11/3 (2013), 69-79.

<sup>5</sup> Adis Duderija, *The Imperatives of Progressive Islam* (Londra: Routledge, 2017).

<sup>6</sup> Adis Duderija, "Approaches to Hadith Reform in Contemporary Muslim Discourses", *Handbook of Hadith Studies*, ed. Mustafa Shah (Oxford: Oxford University Press, 2022).

önce, sünnet kavramının İslam yorum geleneğinde zaman içinde nasıl evrildiği hakkında daha fazla şey söylenmesi gerekmektedir. Bu konunun detaylı bir tartışması makalenin kapsamını aşmaktadır<sup>7</sup> ve bu nedenle burada sadece en önemli ve ilgili bulguların kısa bir özeti sunulacaktır.

### 1. İslam Yorum Geleneğinde Sünnet Kavramı: Kısa Bir Bakış

Hicri takvimin ilk üç yüzyılı boyunca sünnet kavramı, öncelikle erken dönem Müslüman toplumunun sözlü olarak ve/veya Peygamber'in ashabının uygulamaları aracılığıyla formüle edilen, korunan ve aktarılan genel, sistematik olmayan bir şekilde tanımlanmış ahlaki-davranışsal pratiği olarak anlaşılmış görünmektedir.<sup>8</sup> Erken dönem Maliki düşünce ekolünde sünnet kavramını kapsamlı bir şekilde inceleyen Guraya<sup>9</sup> ve Abd-Allah<sup>10</sup>, bu dönemde sünnetin tanınmış İslami dini normlara ve Peygamber tarafından ortaya konulan dini ve ahlaki ilkelerden türetilen kabul görmüş davranış standartlarına dayandığını ileri sürmektedir.

Bununla birlikte, çeşitli nedenlerle, hicri birinci yüzyılın sonundan önce Müslümanlar, Muhammed Peygamber'in hayatını çevreleyen olayları hadis veya ahbar olarak adlandırılan kısa yazılı rivayetler şeklinde sistematik olarak kaydetmeye başlamıştır. Sonraki iki ya da üç yüzyıl boyunca, *Talebu'l-ilm* olarak bilinen bu olgu, hadis ilimleri (*ulumu'l-hadis*) olarak bilinen ve hadislerin doğruluğunu sağlamak için tasarlanmış belirli metodolojik ilkeler ve mekanizmalara dayalı olarak hadislerin toplanması, tespiti ve değerlendirilmesiyle ilgili bilgi dallarını içeren ilimlerin formüle edilmesine ve pekiştirilmesine yol açmıştır. Bu, Kur'an'a ek olarak sahih kabul edilen hadislerin İslam hukuku, ahlak ve (daha az ölçüde) itikadın önemli kaynakları olarak kullanılması amacıyla yapılmıştır.<sup>11</sup>

Hicri beşinci yüzyılın sonunda ana akım İslam hukuk usulünün (*usulu'l-fikh*) gelişmesi ve olgunlaşmasıyla birlikte<sup>12</sup>, sünnet kavramı hermenötik, epistemolojik ve metodolojik amaçlarla büyük ölçüde -hadis uzmanları (*muhaddisler*) tarafından tanımlandığı şekliyle- "*sahih*" hadisle özdeşleştirilmiş ve gayri metluv vahyin bir formu olarak kabul edilmiştir.<sup>13</sup>

Hacimli yapısı ve Kur'an'ın İslam hukuku ve ahlakının kapsamlı bir kaynağı olarak kullanılma kapasitesinin sınırlı olması nedeniyle, bu hadise-bağlı sünnet kavramı<sup>14</sup>, İslami normların, değerlerin, hukukun, uygulamanın ve (daha az ölçüde) itikadın en önemli olmasa da çok önemli bir kaynağı haline gelmiştir. Dahası, ana akım İslam hukuk usulü açısından bakıldığında, bu

<sup>7</sup> Adis Duderija, "The Evolution in the Concept of Sunna During the First Four Generations of Muslims in Relation to the Development of the Concept of a Sound hadith as Based on Recent Western Scholarship", *Arab Law Quarterly* 26/4 (2012), 393-437.

<sup>8</sup> Duderija, "The Evolution in the Concept of Sunna".

<sup>9</sup> Muhammad Guraya, *The Concept of Sunnah in the Muwatta of Malik b. Anas* (McGill Üniversitesi, Doktora Tezi, 1969).

<sup>10</sup> Umar Abd-Allah Wymann-Landgraf, *Malik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period* (Leiden: Brill, 2013).

<sup>11</sup> Hashim Kamali, *Shari'ah law: An Introduction* (Londra: Oneworld, 2008); Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World. Foundations of Islam* (Oxford: Oneworld, 2009).

<sup>12</sup> Wael Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law* (Cambridge: Cambridge University Press, 2005).

<sup>13</sup> "Yüce Allah'tan Resul'üne (s.) vahiy iki şekilde gelir: İlki (ritüellerde) okunan vahiydir (*vahyi metluv*) ki bu, eşsiz bir şekilde düzenlenmiş yazılı bir şaheser olan Kur'an halini alır. Vahyin diğer şekli ise nakledilen sözlerden, Allah'ın Resul'ünden (s.) gelen haberlerden oluşur. Bu sözler, eşsiz bir şekilde düzenlenmiş yazılı bir kompozisyon oluşturmaz ve bu vahiy biçimi okunsa da ritüel olarak tilavette (*la metluv*) kullanılmaz." Ebu Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Said İbn Hazm, *el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam*, thk. Ahmed Şakir (Kahire: Matba'atu'l-İmam, 1987).

<sup>14</sup> Adis Duderija, "Introduction: The Concept of Sunna and Its Status in Islamic Law", *The Sunna and Its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*, ed. A. Duderija (New York: Palgrave, 2015), 1-12.

sünnet kavramı sadece çeşitli Kur'an emirlerini teyit etmekle kalmamış, aynı zamanda bunları belirlemiş, sınırlandırmış, tamamlamış ve hatta geçersiz kılmıştır.<sup>15</sup>

Bununla birlikte, sünnete yönelik bu ana akım klasik İslam hukuku yaklaşımı, bu kavramın - İslam düşüncesinin oluşum döneminde anlaşıldığı şekliyle- doğasından ve kapsamından önemli ölçüde ayrılmıştır. Örneğin, kaynaklar açısından bakıldığında, oluşum döneminde sünnet Muhammed'in şahsıyla sınırlandırılmamış, ilk dört halife gibi diğer önemli dini otoriteleri de kapsamıştır. Bu sünnet kavramı şu şekillerde ifade bulmuştur: *aktüel* olarak sürdürülen köklü genel normatif uygulama (*'amel*) (metinsel ya da sözlü aktarımdan bağımsız, somutlaştırılmış); Müslümanlar arasında bir uzlaşma (*fima ictema'tum 'aleyhi ve-senentum*); dindar ve erdemli insanların örnekliliği (*sunnetu ehli'l-hayri*); ya da bazı Mu'tezile yazılarında bulunduğu gibi 'herkes tarafından kabul edilen sünnet' (*es-sunnetu'l-mucma' aleyha*) ve erken dönem Hanefiliğin korunmuş ve iyi bilinen sünneti (*es-sunnetu'l-mahfuzetu'l-ma'rufe*), bunlardan sadece birkaçıdır.<sup>16</sup>

Dahası, İslam'ın oluşum dönemindeki sünnetin doğasına ilişkin kanıtlar, bunun basitçe doğru (*hayr*) olarak kabul edilen genel bir uygulamaya ya da metinsel olarak sabit ve hadise-bağlı olmaktan ziyade dinamik ve ahlaki-davranışsal bir kavrama ait olduğunu göstermektedir. Daha da önemlisi, oluşum döneminde sünnet kavramı akıl ve/veya akla dayalı görüşten (*re'y*) oluşuyordu ve büyük ölçüde rasyonalist<sup>17</sup> bir teolojik ve ahlaki çerçeve içinde işlediği anlaşılıyordu.<sup>18</sup> Sünnete yönelik böyle bir yaklaşım, rasyonalist-olmayan<sup>19</sup> teoloji ve ahlaka dayalı ana akım klasik İslam kelamı, hukuk usulü ve ahlaki ile önemli ölçüde tezat oluşturmaktadır.<sup>20</sup>

Özetle, klasik sünnet kavramı kaynakları, mahiyeti ve kapsamı bakımından klasik İslam'ın *usulu'l-fikh* geleneğinin parametreleri dâhilinde faaliyet göstermiştir. Ancak bu durum, söz konusu kavramın İslam düşüncesinin oluşum dönemindeki anlaşılma ve kavramsallaştırılma biçiminden nitelik itibarıyla farklı olmuştur.

## 2. İlerlemeci İslam Düşüncesinde Sünnet Kavramı: Kısa Bir Bakış

Sünnet kavramına ilişkin olarak, ilerlemeci İslam düşüncesi, sünnet ile 'sahih hadis' arasındaki kavramsal ve epistemolojik ayırım da dahil olmak üzere, birçok yönden İslam düşüncesinin oluşum sürecindeki yaklaşımı sürdürmektedir. Başka bir deyişle, ilerlemeci İslam düşüncesi sünneti, sadece doğrudan Peygamber Muhammed'in şahsıyla değil, aynı zamanda diğer bireyler ve hatta gruplarla da bağlantılı olan dinamik, ahlaki-davranışsal bir normlar, uygulamalar ve değerler bütünü olarak görmektedir.<sup>21</sup>

İlerlemeci İslam düşüncesinin sünnet kavramına nasıl yaklaştığını daha iyi anlamak için öncelikle sünnetin farklı unsurları arasında ayırım yapmamız gerekir. Duderija, Kur'an'ın doğasını yansıtan sünnetin etik-ahlaki (*sünnet-i ahlakiyye*), hukuki (*sünnet-i fıkhiyye*) ve ritüel/praksis (*sünnet-i 'ibadiyye*) kategorilerine ayrılabilceğini ileri sürmüştür. Hermeneutik açıdan bunlar,

<sup>15</sup> Kamali, *Shari'ah law*.

<sup>16</sup> Duderija, "The Evolution in the Concept of Sunna".

<sup>17</sup> İslam yorum geleneğinde teolojik ahlaka yönelik doğal hukuk teorisi yaklaşımlarıyla bağlantılı olarak, genellikle bazı Mu'tezililerle ilişkilendirildiği gibi. bk. Omar Farahat, *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019); Anver Emon, "Towards a Natural Law Theory in Islamic Law: Muslim Juristic Debates on Reason as a Source of Obligation", *JINEL* 3 (2003), 1-51.

<sup>18</sup> Duderija, "The Evolution in the Concept of Sunna".

<sup>19</sup> Bu anlamda Eş'ari teolojisi, teolojik ahlaka yönelik ilahi Emir Teorisi yaklaşımıyla güçlü yakınlıklara sahiptir. Farahat, *The Foundation of Norms*.

<sup>20</sup> Duderija, "The Evolution in the Concept of Sunna".

<sup>21</sup> Duderija, "The Evolution in the Concept of Sunna".



Kur'an'ın kendisiyle ve sadece *ulumu'l-hadis* değil, aynı zamanda *usulu'l-fikh* ve *'ilmu'l-kelam*'ın (*menhec*) da temelini oluşturan metodolojilerle organik bir ilişki içerisinde bulunur.<sup>22</sup> Yukarıda da belirtildiği üzere, ilerlemeci İslam *menheci*, ontoloji kavramının belirli bir anlayışına dayalı olarak, İslam teolojisi ve ahlakına yönelik bağlamsalci ve rasyonalist yaklaşımlara dayanmaktadır. İlerlemeci İslam'da sünnetin tüm unsurları bu daha geniş epistemolojik, metodolojik ve ontolojik çerçeve içerisinde işlev görmek zorundadır. Dahası, ilerlemeci İslam düşüncesinde sünnetin tüm boyutları ya doğası gereği ahlaki-davranışsaldır ya da *aktüel* olarak sürdürülebilir ve bu nedenle epistemolojik ve metodolojik olarak metinsel kaynaklardan bağımsız ve somuttur. Bu nedenle, bilinmek, uygulanmak veya aktarılmak için bir metinsel ifadeye bağlı değildirler. Dahası, ilerlemeci İslam düşüncesinde, sünnetin hiçbir unsuru kolektif İslami itikat (*'akide*) veya bireysel itikat (*şurutu'l-iman*) ile ilgili değildir; bunlar görünmeyen aleme (*gaybiyat*) ilişkindir ve bu nedenle 'somutlaştırılmaz'. Bu yüzden, sahih olsun ya da olmasın, Kur'an dışı inançlar (İsa'nın/Deccal'in ikinci gelişi, kabir azabı gibi) getiren her hadis reddedilmeli ve sünnetin bir parçası olarak kabul edilmemelidir. Dahası, klasik İslam yorum geleneklerinde olduğu gibi sünnetin vahyin gayri metluv bir biçimi (*vahy-i gayri metluv*) olduğu fikri de aynı sebeple kabul görmemektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere, ilerlemeci İslam tarafından anlaşıldığı şekliyle sünnetin etik, ahlaki ve hukuki unsurları yalnızca rasyonalist değil aynı zamanda bağlamsalci bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bu yaklaşım hem Kur'an'da hem de hadislerde yer alan ahlaki-dini ve hukuki emirlerde güçlü bir *örf* unsuru olduğunu kabul eder. Kur'an'ın ahlaki-dini emirlerinin *örfi* doğasının bu şekilde tanınması, ilerlemeci bir İslam *menheci* perspektifinden bakıldığında örfi normları, değerleri ve uygulamaları Kur'an'ın evrenselci unsurlarıyla birleştiren klasik *usulu'l-fikh* *örf* anlayışlarının<sup>23</sup> sınırlarının çok ötesine geçmektedir.<sup>24</sup> Klasik İslam'ın Kur'an-sünnet-*örf* ilişkisine yaklaşımının bu yönü, "tarihsel İslam" olarak adlandırdığı şeyin ilahi vahyin kutsal ve ebedi mesajını "vahyin indiği dönemdeki örf" (*'urf-i 'asr-i nuzul*) ile harmanladığını savunan Kadivar tarafından anlaşılır bir şekilde belirtilmiştir. Modern çağda İslam'a giren tüm sorunlar, geleneksel İslam'ın bu 'örfi kısmı' (*bahs-i 'urfi*) ile ilgilidir.<sup>25</sup>

Daha da önemlisi, ilerlemeci İslam düşüncesine göre, Kur'an ve hadislerde yer alan ve daha sonra klasik İslam hukukunun tartışılmaz unsurları olarak dahil edilen *örf*-temelli emirler, çağdaşları tarafından makul ve adil kabul edilmiştir. Kadivar'ın ifadesiyle:

İslam, İslam-öncesi örfün emirlerini var oldukları şekliyle ya da bu emirlerin Vahiy Çağı'nın müşterek uygulamasına (*'urf*) ilave olarak vahyedildiğini düşündürecek şekilde ıslah ederek onaylamıştır. Açık ki, o zamanın müşterek uygulaması (*'urf*) kutsal kitapla kayıtlı (*tevkifi*), taklitçi (*te'abbudi*) ve kutsal (*kudsi*) değildi, aksi takdirde akılcı insanlar (*ukala'*) tarafından kullanılmazlardı. Bu emirler adaleti sağlamak ve insan topluluklarının dünyevi çıkarlarını savunmak için yasalaştırılmıştır.<sup>26</sup>

<sup>22</sup> Adis Duderija, "Toward a Methodology of the Nature and the Scope of the Concept of Sunna", *Arab Law Quarterly* 21/3 (2007), 269-280.

<sup>23</sup> Ayman Shabana, *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of 'Urf and 'adah in the Islamic Legal Tradition* (New York: Springer, 2010).

<sup>24</sup> Adis Duderija, "The Custom ('urf) Based Assumptions Regarding Gender Roles and Norms in the Islamic Tradition: A Critical Examination", *Studies in Religion* 45/4 (2016), 1-19.

<sup>25</sup> Yasuyuki Matsunaga, "Human Rights and New Jurisprudence in Mohsen Kadivar's Advocacy of 'Newthinker' Islam", *Die Welt des Islams* 51 (2011), 358-381.

<sup>26</sup> Mohsen Kadivar, "From Traditional Islam to Islam as an End in Itself", *Die Welt des Islams* 51 (2011), 479.

Ancak bu, söz konusu *örf*-temelli hukuki emirlerin ve yasaların artık makul ve adil olarak görülmeye devam edilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda Kadivar şu iddiada bulunmaktadır:

Öte yandan, hiç kimse insani meselelerin, özellikle de sosyal ve insan topluluklarının ortak uygulama (*'urf*) alanlarında ciddi bir dönüşüm geçirdiğini ve geçmiş yüzyıllarda adil, ahlaki, makul ve normal kabul edilen birçok şeyin [bugün] baskıcı, ahlaksız, anormal ve makul insanların tarzına aykırı kabul edildiğini inkâr edemez.<sup>27</sup>

Benzer şekilde Eşkevari, adalet ölçütü söz konusu olduğunda, Kur'an'ın vahyedildiği dönemde var olan *örfü* birincil ölçüt olarak kabul ettiğini, ancak bu adalet kavramlarının ve anlayışlarının zamansal ve bir dereceye kadar yerel olduğunu savunur.<sup>28</sup> Dolayısıyla, ilerlemeci İslam düşüncesine göre, klasik İslam aile hukuku ve bedensel cezalar (*hudud*) da dahil olmak üzere, Kur'an ve sünnet/hadislerde yer alan tüm ahlaki-hukuki emirler, örfi mülahazalara (*'urf*) dayanır ve bu nedenle, bağlamdan bağımsız olarak harfi harfine uygulanmaları gerekmez. Bunlar daha ziyade, yukarıda açıklandığı üzere, ilerlemeci İslam düşüncesiyle ilişkili daha geniş *menhec* parametreleri dahilinde değişime ve gelişime tabidir.<sup>29</sup> Bunun sonucu olarak, ilerlemeci İslam düşüncesi ne Kur'an'ın ne de sünnetin basitçe geri getirilebilecek veya keşfedilebilecek sistematik, tarih üstü veya kapsamlı bir evrensel ahlak sistemi sunmadığını ileri sürer. Evrenselci etiğin/ahlakın bazı ilkeleri Kur'an'ın (ve dolayısıyla sünnetin) 'kapsamlı bağlamsallaştırmasından' çıkarılabilir veya türetilirse de İslam hukuku/ahlakı esasen rasyonalist ve amaçsal bir yapıya sahiptir.<sup>30</sup> Benzer şekilde Ebu Zeyd, "Kur'an'ın anlamının girift bir şekilde iç içe geçmiş alanları" ve "çok-boyutlu dünya görüşü" olarak adlandırdığı, evrensel ve zamansal unsurlarını sistematik olarak ayırt etmemize yardımcı olan sistematik bir kavramsal model geliştirmiştir.

Yukarıda açıklanan nedenlerden ötürü bu, ilerlemeci İslam'da sünnetin doğası ve kapsamına hermenötik olarak nasıl ulaşıldığı hususunda da geçerlidir. Ebu Zeyd tarafından belirlenen beş alan aşağıdaki gibidir:

1. *Kozmolojik alan*: Bu alan Kur'an'ın "kozmos, evren, doğa, yaratma ve yeniden yaratma, yaratıcı, ölüm ve yeniden diriliş" hakkındaki dünya görüşünü kapsar.
2. *Kutsal-insan ilişkisi*: Kur'an'daki anlatılarla temsil edildiği gibi, bu hem yakınlığı hem de ayrımı vurgular.
3. *Etik ve ahlaki boyut*: Ebu Zeyd, insanın mükemmelliği olasılığı ile insanın ahlaki yetersizliği gerçeği arasında belirli bir gerilime dikkat çeker.
4. *Toplumsal düzey*: Bu düzeyde Kur'an evlilik, boşanma, miras vb. belirli pratik konularla ilgilenir ve bunlar daha sonra hukuki hükümlerle bağlantılı anlam alanını oluşturur. Ebu Zeyd'e göre bu alan tamamen bağımsız rasyonel düşüncenin (*ictihad*) alanıdır ve klasik İslam'ın analojik aklıyla (*kıyas*) sınırlandırılmamalıdır. O, Kur'an'daki hukuki hükümlerin aslında yedinci yüzyıl ortamına ve yeni oluşmakta olan Müslüman topluluğa hitap ettiğini

<sup>27</sup> Kadivar, "From Traditional Islam to Islam as an End in Itself", 478-479.

<sup>28</sup> Hassan Yousefi Eshkevari, "Rethinking Men's Authority over Women: Qiwama, Wilaya and Their Underlying Assumptions", *New Ideas, New Prospects, in Gender Equality and Muslim Family Law: Justice and Ethics in Islamic Legal Tradition*, ed. Z. Mir Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe ve Kari Vogt (Londra: I.B. Tauris, 2013), 202.

<sup>29</sup> Hashim Kamali, *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 2019).

<sup>30</sup> Abdullah Saeed, *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach* (New York: Routledge, 2014); Hashim Kamali, *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah* (Oxford: Oxford University Press, 2015).

ve bu nedenle de -bütünlüğü her zaman akılda tutulması gereken- bu bağlamlara özgü olduğunu savunur. Ebu Zeyd, *makasid* geleneği de dahil olmak üzere klasik *usulu'l-fikhin*, *içtihadın* genel yorum şemalarında sınırlı bir alana sahip olması nedeniyle bunu dikkate almamasından yakındır. Ayrıca, bu düzeyde hukuki hükümlerin ahlakla iç içe geçtiğine dikkat çekerek, bu tür ayetlere (2:229 boşama ayeti gibi) atfedilen anlamların yaygın ahlaki sağduyu (*ma'ruf*) ışığında anlaşılması gerektiğinde ısrar eder ki ona göre bu, hayırseverlik (*ihsan*) ilkesi uyarınca Kur'an ahlakında önemli bir unsurdur.

5. *Cezalar (hudud)*: Bu Kur'an'daki son alandır, ancak Kur'an'dan önce var oldukları şekliyle 'yasal kurallar' kategorisini içerdiğinden Kur'an'ın dünya görüşüne ait değildir. Kur'an bunları yalnızca toplumu belirli suçlara karşı korumak için ödünç almıştır.<sup>31</sup> Bu nedenle Ebu Zeyd, Kur'an'da bahsedilen sosyo-hukuki emirlerin yalnızca Kur'an'ın yüzleştiği yedinci yüzyıl medeniyet gerçekliğini yansıttığını ve bu nedenle normatif olarak görülmemesi gerektiğini savunur. Yukarıda açıklandığı üzere, ilerlemeci İslam düşüncesinde Kur'an ve sünnet arasında organik bir hermenötik ilişki bulunduğundan, aynı analiz sünnet için de geçerlidir.

Dahası, İslam ahlakı ve hukukunun bir kaynağı olarak kanonik hadisleri ele alırken, ilerlemeci İslam alimleri, neyin meşru olarak sünnet teşkil edebileceğini ayırt ederken klasik İslam hadis ilmiyle ilişkili olanları da içeren, ancak bunların ötesine geçen bir dizi mekanizma kullanmışlardır. Bu bağlamda, klasik *muhaddislerin* yaptığı gibi hadisleri doğrulama süreci ile ataerkil olmayan yeni bir sünnet kavramına ulaşmak için bağımsız bir hadis doğrulama süreci arasında hermenötik bir ayırım yapan Barazangi'nin çalışmalarına işaret edebiliriz.<sup>32</sup> Ayrıca, normatif bir sünnete ulaşmak için klasik hadis bilimi '*ilmu esbabı'l-vurud*' ile ilişkili bağlamsallaştırma yaklaşımını kullanan ve aynı zamanda *makasidu's-şeri'a* kavramını da tatbik eden Kodir'in yaklaşımını da bu konuda örnek olarak gösterebiliriz.<sup>33</sup>

## Sonuç

Bu makalede, ilerlemeci İslam düşüncesinde sünnetin doğasını ve kapsamını ana hatlarıyla ele aldım. Klasik İslam'ın hadis-temelli sünnet kavramından farklı olarak, ilerlemeci İslam'da sünnetin, bu kavramın İslam düşüncesinin oluşum döneminde anlaşıldığı şekliyle güçlü benzerlikleri olduğunu savundum. Bu bağlamda, ilerlemeci İslam'daki sünnet kavramının İslam teolojisi ve ahlakına yönelik geniş bir bağlamsal ve rasyonalist yaklaşım içinde işlediğini ve onu İslami akidenin bir kaynağı ya da gayri metluv vahyin bir şekli olarak görülmemeyen genel bir ahlaki-davranışsal somutlaşmış kavrama dönüştürdüğünü ileri sürdüm - her ne kadar hermenötik amaçlar doğrultusunda Kur'an ile organik ve simbiyotik bir ilişki içinde bulunsun da. Ayrıca, ilerlemeci İslam alimlerinin normatif sünnete ulaşmak için hadisleri ele alırken kullandıkları yaklaşıma da kısaca değindim. Son olarak, bu yaklaşımın İslam aile hukuku ve ceza hukukuna ilişkin olanlar gibi klasik İslam'da anlaşıldığı şekliyle sünnetle ilişkilendirilen birçok norm, değer ve uygulamayı ortadan kaldırmaya yönelik bazı somut sonuçlarını tespit etmek istiyorum. Bu

<sup>31</sup> Abu-Zayd Nasr, "The Status of Women Between Qur'an and Fiqh", *Gender Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in Islamic Legal Tradition*, ed. Z. Mir Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe ve Kari Vogt (Londra: I.B. Tauris, 2013), 155-156.

<sup>32</sup> Nimet Barazangi, *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading* (Gainesville, FL: University Press of Florida, 2004).

<sup>33</sup> Faqihuddin Kodir, "Gender Equality and the Hadith of the Prophet Muhammad: Reinterpreting the Concepts of Mahram and Qiwama", *New Ideas, New Prospects, in Gender Equality and Muslim Family Law: Justice and Ethics in Islamic Legal Tradition*, ed. Z. Mir Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe ve Kari Vogt (Londra: I.B. Tauris, 2013), 169-190.

bağlamda, normatif sünnete yönelik ilerlemeci bir İslam yaklaşımı, İslam yorum geleneğinin, klasik İslam kelamı ve hukuk usulünün hermenötik sınırları içinde işleyen bir sünnet kavramı temelinde sıklıkla savunulan etik ve epistemolojik olarak modası geçmiş normları, değerleri ve uygulamaları bir kenara bırakmasını mümkün kılmaktadır. Sünnete yönelik bu yaklaşımın teolojik, ahlaki, hukuki ve sosyo-kültürel sonuçları, özellikle Müslümanların çoğunlukta olduğu ortamlarda geniş bir yelpazeye yayılmaktadır. Bu akılda tutularak, politika önerileri şeklinde somut sonuçlar ortaya konulmaktadır:

- Kadın sünneti, sözde namus cinayetleri ve örtünme gibi hadis şeklinde metinsel bir desteğe sahip olan ve sünnet şemsiyesi altında meşrulaştırılan ya da İslam hukukunun/ahlakının kabul edilebilir (ya da en azından tolere edilebilir) unsurları olarak görülen ahlaki-dini uygulamalar, ilerlemeci İslam hermenötiği perspektifinden bakıldığında, ataerkil namus mantığının<sup>34</sup> ifadeleridir ve sünnetle eşit değildir. Bu nedenle, bu uygulamalar derhal kaldırılmalıdır.
- Zina nedeniyle taşlanarak öldürülme cezası normatif sünnetin bir parçası olarak reddedilmelidir, zira bu ceza tamamen hadislerden elde edilen kanıtlara dayanmaktadır.
- Dinden dönme cezası da dahil olmak üzere İslam ceza hukukunda (*hudud*) yer alan tüm cezai yaptırımlar, Kur'an'ın ve normatif sünnetin ortaya koymadığı veya normatif olarak görmediği *örfi* değerlendirmelere dayanmaları nedeniyle geçersiz kabul edilmelidir.
- Kıyamet alametlerine ilişkin hadis-temelli inançlar ve -aşırıcular tarafından (son zamanlarda sözde İslam Devleti tarafından) ideolojilerini meşrulaştırmak amacıyla sıklıkla istismar edilen- kıyametle ilgili apokaliptik literatür de reddedilmelidir.
- Müslüman yasa koyucular, hakimler, siyasetçiler ve dini liderler, ilerlemeci İslam düşüncesinin ana hatlarını çizdiği sünnet yaklaşımını benimsemelidir. Bu onlara, İslam yorum geleneğini hem etik hem de epistemolojik olarak güncelleyebilecek, çağdaş küresel ve insan haklarından ilham alan ahlak, hukuk ve kültürel duyarlılıklarla aynı seviyeye getirebilecek özgün, tarihi açıdan aydınlatılmış, inanç-temelli çözümler sağlayacaktır.<sup>35</sup>

<sup>34</sup> Adis Duderija vd., *Islam and Gender: Major Issues and Debates* (New York: Routledge, 2020).

<sup>35</sup> Khaled Abou El Fadl, "Qur'anic Ethics and Islamic Law", *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017), 7-28. [Bu dipnotun orijinal metindeki tam yeri tespit edilemediğinden numarasına uygun olarak metnin sonuna eklenmiştir. çev.]

**Kaynakça/References/المصادر**

- [Kızılkaya, Necmettin. "Ehl-i Hadîs'ten Kur'âniyyûn Ekolü ve Progressive Muslims Hareketine: Metnin Araçsallaştırılması ve Metin Merkezli Din Anlayışında Yaşanan Evrim". *Modernleşme Protestanlaşma ve Selefileşme: Modern İslam Düşüncesinde Nassın Araçsallaştırılması*. ed. Murteza Bedir vd. 317-351. İSAR, 2019. çev.]
- Barazangi, Nimet. *Woman's Identity and the Qur'an: A New Reading*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 2004.
- Brown, Jonathan. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World. Foundations of Islam*. Oxford: Oneworld, 2009.
- Duderija, Adis. "Approaches to Hadith Reform in Contemporary Muslim Discourses". *Handbook of Hadith Studies*. ed. Mustafa Shah. Oxford: Oxford University Press, 2022.
- Duderija, Adis. *Constructing Religiously Ideal "Believer" and "Woman" in Islam: Neo-Traditional Salafi and Progressive Muslims' Methods of Interpretation*. Amerika Birleşik Devletleri: Palgrave Macmillan, 2011.
- Duderija, Adis. "Critical-Progressive Muslim Thought: Reflections on its Political Ramifications". *Review of Faith and International Affairs* 11/3 (2013), 69-79.
- Duderija, Adis. "Introduction: The Concept of Sunna and Its Status in Islamic Law". *The Sunna and Its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. ed. A. Duderija. 1-12. New York: Palgrave, 2015.
- Duderija, Adis vd. *Islam and Gender: Major Issues and Debates*. New York: Routledge, 2020.
- Duderija, Adis. "The Concept of Sunna in Progressive Muslim Thought". *Islam and Civilisational Renewal* 13/1 (2022), 136-148.
- Duderija, Adis. "The Custom ('urf) Based Assumptions Regarding Gender Roles and Norms in the Islamic Tradition: A Critical Examination". *Studies in Religion* 45/4 (2016), 1-19.
- Duderija, Adis. "The Evolution in the Concept of Sunna During the First Four Generations of Muslims in Relation to the Development of the Concept of a Sound hadith as Based on Recent Western Scholarship". *Arab Law Quarterly* 26/4 (2012), 393-437.
- Duderija, Adis. *The Imperatives of Progressive Islam*. Londra: Routledge, 2017.
- Duderija, Adis. *The Sunna and its Status in Islamic Law: The Search for a Sound Hadith*. New York: Palgrave, 2015.
- Duderija, Adis. "Toward a Methodology of the Nature and the Scope of the Concept of Sunna". *Arab Law Quarterly* 21/3 (2007), 269-280.
- Duderija, Adis - Zonneveld, Ani. "Transnational Progressive Islam: Theory, Networks, and Lived Experience". *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*. ed. R. Lukens-Bull - M. Woodward. 1-22. Amerika Birleşik Devletleri: Springer, 2020.
- El Fadl, Khaled Abou. "Qur'anic Ethics and Islamic Law". *Journal of Islamic Ethics* 1 (2017), 7-28.
- Emon, Anver. "Towards a Natural Law Theory in Islamic Law: Muslim Juristic Debates on Reason as a Source of Obligation". *JINEL* 3 (2003), 1-51.
- Eshkevari, Hassan Yousefi. "Rethinking Men's Authority over Women: Qiwama, Wilaya and Their Underlying Assumptions". *New Ideas, New Prospects, in Gender Equality and Muslim Family Law: Justice and Ethics in Islamic Legal Tradition*. ed. Z. Mir Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe ve Kari Vogt. 191-213. Londra: I.B. Tauris, 2013.
- Farahat, Omar. *The Foundation of Norms in Islamic Jurisprudence and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.
- Guraya, Muhammad. *The Concept of Sunnah in the Muwatta of Malik b. Anas*. McGill Üniversitesi, Doktora Tezi, 1969.
- Hallaq, Wael. *The Origins and Evolution of Islamic Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed 'Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkam fi Usul'il-Ahkam*. thk. Ahmed Şakir. Kahire: Matba'atu'l-İmam, 1987.
- Kadivar, Mohsen. "From Traditional Islam to Islam as an End in Itself". *Die Welt des Islams* 51 (2011), 459-484.
- Kamali, Hashim. *Crime and Punishment in Islamic Law: A Fresh Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- Kamali, Hashim. *Shari'ah law: An Introduction*. Londra: Oneworld, 2008.
- Kamali, Hashim. *The Middle Path of Moderation in Islam: The Qur'anic Principle of Wasatiyyah*. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Kodir, Faqihuddin. "Gender Equality and the Hadith of the Prophet Muhammad: Reinterpreting the Concepts of Mahram and Qiwama". *New Ideas, New Prospects, in Gender Equality and Muslim Family Law: Justice and Ethics in Islamic Legal Tradition*. ed. Z. Mir Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe ve Kari Vogt. 169-190. Londra: I.B. Tauris, 2013.
- Matsunaga, Yasuyuki. "Human Rights and New Jurisprudence in Mohsen Kadivar's Advocacy of 'Newthinker' Islam". *Die Welt des Islams* 51 (2011), 358-381.

- Nasr, Abu-Zayd. "The Status of Women Between Qur'an and Fiqh". *Gender Equality in Muslim Family Law: Justice and Ethics in Islamic Legal Tradition*. ed. Z. Mir Hosseini, Lena Larsen, Christian Moe ve Kari Vogt. 153-188. Londra: I.B. Tauris, 2013.
- Saeed, Abdullah. *Reading the Qur'an in the Twenty-First Century: A Contextualist Approach*. New York: Routledge, 2014.
- Shabana, Ayman. *Custom in Islamic Law and Legal Theory: The Development of the Concepts of 'Urf and 'adah in the Islamic Legal Tradition*. New York: Springer, 2010.
- Wymann-Landgraf, Umar Abd-Allah. *Malik and Medina: Islamic Legal Reasoning in the Formative Period*. Leiden: Brill, 2013.



## Araştırmacı Habib Kalaç

Diyaret İşleri Başkanlığı.  
Presidency of Religious Affairs.  
Ankara, TÜRKİYE  
hkalac30@hotmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-7800-2610>  
<https://ror.org/007x4cq57>

# Fahreddin er-Râzî'nin İbn Mes'ûd Kırâatine Yaklaşımı\*

Fakhr-al-Din al-Râzî's Approach to the Qira'at of Ibn Mas'ûd

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 26 Ocak 2024 / 26 January 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 16 Haziran 2024 / 16 June 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Kalaç, Habib. "Fahreddin er-Râzî'nin İbn Mes'ûd Kırâatine Yaklaşımı".  
*Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6  
(Haziran 2024), 83-98.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
*Double anonymized - Two External*

### İntihal | Plagiarism

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

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

**\*Bu makale, 9-30 Haziran 2023 tarihlerinde Türkiye Tefsir Akademisyenleri Platformu bünyesinde düzenlenen İmam Taberî Proje Çalıştay'ında sunulan tebliğden üretilmiştir.**

This article is based on the paper presented at the Imam Tabari Project Workshop organized by the Turkish Tafsir Scholars Platform on June 9-30, 2023.

## Öz

İslâm düşünce geleneğinde, âlimlerin çabaları neticesinde farklı alanlarda eserler ortaya konulmuştur. Bu kişilerden biri, yetiştiği çevrede ün yapmış olan âlimlerden istifade etme yoluna giden er-Râzî'dir (öl. 606/1210). Âlimler içinde önemli bir yeri bulunan Râzî, Eş'arî ekolünün güçlü simalarından biridir. Râzî yaşadığı dönemde, tefsîr, kelim, fıkıh usulü, mantık, tıp, astronomi gibi alanlarda yaptığı çalışmalarla adından söz ettirecek şekilde çevresini etkileyerek, velut bir yapıya sahip olduğunu göstermiştir. O, çevresindeki gelişmelerden habersiz kalmayıp, ilmî bağlamda cereyan eden olayları tefsîre konu edinmek suretiyle ortaya koymuştur. Genel olarak bakıldığında tefsîrinde âyetlerin açıklamaları yanında birçok farklı konuya ışık tuttuğu görülmektedir. Edindiğimiz tespitler bağlamında, Râzî birçok eser yazmış olmakla beraber pek çok çalışmada şerh niteliğinde ürün vermiştir. Tefsîrle iç içe farklı konuları mezceden Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* adlı tefsîrinde kırâatlere dair yoğun bir mesai harcamıştır. Müellif bu eserde âyetlerin açıklanmasında kırâat vecihlerinden istifade etmiştir. Buradan hareketle kurrâya ait okuyuş vecihlerinin tamamını inceleme yerine, şâz kategorisinde değerlendirilen İbn Mes'ûd kırâatleri tercih edilmiştir. Zira bahsi geçen kırâatler, tefsîr, fıkıh, Arap dili vb. alanlarda kullanılmaktadır. Bu çalışmanın temel gayesi, sahâbe arasında özellikle fıkıh ve kırâatlerde öne çıkan İbn Mes'ûd kırâatine yönelik Râzî'nin yöntem ve keyfiyetini ortaya koymaktır.

**Anahtar kelimeler:** Kırâat, Tefsîr, Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, İbn Mes'ûd, Şâz Kırâat.

## Fakhr-al-Din al-Râzî's Approach to the Qira'at of Ibn Mas'ûd

### Abstract

In the tradition of Islamic thought, works have been produced in different fields as a result of efforts of many scholars. One of these figures is Abu Abdillâh Fakhr al-dîn Muhammed b. Omar b. Huseyin al Râzî al-Taberistânî (d. 606/1210), who entered the way of benefitting from the other scholars who became famous in the region in which he was grew up. Râzî, who occupies an important place in Islamic Sciences hierarchy and is also one of the mighty figures of Ash'ari school. Râzî showed that he had a prolific nature by influencing his environment in a way that made a name for him with his studies in the fields such as exegesis, theology, Islamic Jurisprudence, logic, medicine and astronomy during his lifetime. He did not remain unaware of the developments around him, and revealed the events taking place in the scientific context by using them as the subject of exegesis. To speak Generally, it can be seen that he mentions about many different issues in his exegesis, as well as the explanations of the verses, and sheds light on many different issues in the process of exegesis. In the context of the findings we obtained, it was seen that Râzî, in addition to writing many works, produced annotations in many works. Râzî, who combined different subjects with exegesis, studied many hours on qira'ats in his exegesis, *Mefâtih al-gayb*. In this work, the author benefited from qira'at aspects in explaining the verses. From this point of view, instead of examining all the qira'at forms of the Qur'an by reciter, the qira'ats of İbn Mas'ûd, evaluated as shaz, were preferred to be examined. Because the before mentioned qira'ats are used in the fields such as exegesis, Islamic Jurisprudence, Arabic language etc.. The main purpose of this study is to reveal the method and quality of the qira'at of İbn Mas'ûd, who stands out among the companions, especially in Islamic Jurisprudence and qira'at, on the basis of the approach in Râzî's method and nature.

**Keywords:** Qira'at, Exegesis, Râzî, Mefâtih al-Gayb, İbn Mas'ûd, Shâz Qira'at.

### Giriş

Asıl adı Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî olan Râzî, İbnû'l-Hatîb ya da İbn Hatîbü'r-Rey şeklinde isimlendirilmişse de daha çok Ebû Abdillâh künyesiyle meşhur olmuştur. (544/1149) yılında Rey şehrinde doğan Râzî ilk eğitimini babasından aldıktan sonra dönemin önemli âlimlerinden Muhyî's-sünne lakabıyla tanınan Begavî'nin (öl. 516/1122) yanında yetişmiştir.<sup>1</sup> Şerî ilimlerdeki mahareti ve tıp alanındaki bilgisinin yanı sıra edebiyat, Arap ve Fars şiirlerinde de öne çıkan müellif aynı zamanda üç yüzden fazla öğrenci ve fakih yetiştirerek ilim

Bu makale, 9-30 Haziran 2023 tarihlerinde Türkiye Tefsîr Akademisyenleri Platformu bünyesinde düzenlenen İmam Taberî Proje Çalıştayı'nda sunulan tebliğden üretilmiştir.

<sup>1</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ed-Dımaşkî Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 2003), 13/137.

yelpazesindeki yerini almıştır. Semeresi olan eserleri<sup>2</sup> ve yetiştirdiği öğrencileri nazara alınarak “Fahreddîn” şeklinde anılması ulema arasındaki konumunu göstermektedir.<sup>3</sup> Birçok ilim ve kültür merkezini dolaşan Râzî, en son Harizm’de iken burada yoğun bir şekilde faaliyetlerde bulunan Mu'tezili âlimlerle yaptığı tartışmalar neticesinde tekrar Rey şehrine dönme kararı almıştır. Burada bir süre kaldıktan sonra ilmî yolculuk mahiyetinde Serahs’a oradan da Buhara’ya geçerek buradaki âlimlerle ilmi münazaralarda bulunmuştur. VI. yüzyılın büyük düşünürlerinden biri olarak addedilen Râzî, daha sonra Herat’a yerleşerek ömrünün sonuna kadar burada kalmıştır.<sup>4</sup> Râzî, usul ve fûru alanında Şâfiî mezhebinin yöntemini benimsemişken,<sup>5</sup> nasların zâhirine göre hüküm vermede kendi usulünü; itikâdî konularda ise Eş'ariyye'nin kelâm sistemini savunmuştur. Bununla birlikte ilim yelpazesinde daha çok tefsîr ve kelimada öne çıkmıştır.<sup>6</sup> Râzî'nin yaşadığı zaman ve ortam Müslümanların siyasi, içtimai, ilmî ve itikâdî açıdan kritik bir zaman dilimi olarak addedilir. Zira bahsi geçen bu dönem haclı seferlerinin Müslüman topraklarında ve özellikle Şâm'da yoğunlaştığı bir dönemdir.<sup>7</sup>

Genel olarak fıkıh, usul, kelam, felsefe, tıp, tefsîr, hadis, şiir vb. ilimlerde adından söz ettiren Râzî, tefsîrinde geçen kırâat vecihleriyle alakalı farklı gerekçelerle tevcihe gitmiştir. İşte müellifin *Mefâtîhu'l-ğayb*'ı bağlamında, çoğu müfessîrin ilgisini çeken İbn Mes'ûd kırâatlerini incelemeye çalışacağız. Zira Râzî bu kırâatleri işlemiş ve bazı kriterler açısından eleştirmiştir. Onun genel yöntemine bakıldığında aşağıda da görüleceği üzere tefsîrine konu edindiği kırâat vecihlerini anlam, irab, fikhî hükümler açısından değerlendirerek, nahiv, tefsîr ve fıkıh uleması için zengin bir malzeme sunduğu görülecektir. Râzî'nin bu yöntemi tefsîrini önemli bir konuma taşımıştır. Bu inceleme yapılırken çalışmanın çerçevesi genişletilmeden örnekler bağlamında İbn Mes'ûd'un kırâat vecihleri müellifin yaklaşımı doğrultusunda ortaya konulacaktır. Ayrıca İbn Mes'ûd kırâatini ele alan bazı çalışmalar yapıldığını ifade etmek faydalı olacaktır.<sup>8</sup>

### 1. Râzî'nin İbn Mes'ûd Kırâatine Yaklaşımı

Râzî'nin İbn Mes'ûd kırâatine ilişkin ele aldığı konuları üç başlık halinde ele aldık: Birincisi, İbn Mes'ûd'un âyetin anlaşılmasında ortaya koyduğu kırâat vecihleri ikincisi, dilin temel yapısının yansıtılması üçüncüsü, kırâatlerin fıkhîteki hüküm istinbatında icra ettiği önem ve fonksiyondur. Çalışmanın sınırları düşünüldüğünde bahsi geçen üç başlığı ana hatlarıyla ihata etmek mümkün değildir. Zira buradaki temel amaç, bu tür kırâatleri alt başlıklar halinde gösterebilmektir. Şöyle ki bahsi geçen kırâatlere tefsîr cihetiyle bakıldığında, tefsîr yönünün ağır bastığı görülmekte, öte

<sup>2</sup> *el-Muhaşşal, el-Meâlibü'l-âliye, Kitâbü'l-erba'în, Esâsü't-takdîs, el-Me'âlim, levâmi'u'l-beyyînât, İşmetü'l-enbiyâ, Mefâtîhu'l-ğayb* gibi kaynaklar tarafından kendisine iki yüze yakın eser ismi atfedilmiştir. Yusuf Şevki Yavuz, "RÂZÎ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/89-95.

<sup>3</sup> Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-İrbilî İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mimmâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-ayân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 4/349.

<sup>4</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/219.

<sup>5</sup> İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/384.

<sup>6</sup> Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Tarihu İbn Haldûn*, thk. Ebû Suheyb el-Kermî (Ürdün: Beytu'l-Efkar, ts.), 3/1083.

<sup>7</sup> Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdulfettah Muhammed el-Kavî (Kahire: Dâru Ehyai Kütübü'l-Arap, 1918), 5/138.

<sup>8</sup> Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Cemil Küçük, “*Abdullah İbn Mes'ûd ve Kırâatı*”, İsmail Cerrahoğlu, “*Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri*”, Mehmet Öztürk, “*Abdullah İbn-i Mesud'un İslam Hukuku ve Haneî Mezhebinin Teşekkül Sürecine Etkisi*”, Davut Şahin, “*Taberî Tefsiri Örneğinde Abdullah İbn Mes'ûd'un Âyet Açıklamaları*” gibi birkaç eser ismi zikredilebilir. Bu çalışmalarda genel olarak İbn Mes'ûd'un kırâat vecihleri tefsîr, fıkıh vb. alanlarda meselelerin açıklanmasında kullanılmıştır. Bu haliyle alanda çalışma yapanların önünü aydınlatmaktadır. Ancak öbür taraftan baktığımızda bu kırâatlerin şâz kategorisinde ele alınması neticesinde eleştiriyi maruz kaldığı görülecektir.

yandan gramer, fıkıh vb. şekilde bakıldığında ise zikredilen alanları yansıttığı hissedilmektedir. Bundan dolayı meselenin zikredilen üç başlıkla sınırlandırılması, konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. İşte ele alacağımız bu başlık altında Râzî'nin bu kırâati işleyiş tarzı üzerinde durulacaktır.

### 1.1. İbn Mes'ûd Kırâatini Tefsîrde Kullanımı

Sahâbîler bilmedikleri meseleleri Hz. Peygamber'e sormuşlardır. Aynı şekilde tâbîin de sahâbeye danışarak âyetler hakkında anlamadıkları kısımları öğrenmeye çalışmışlardır. İbn Mes'ûd da kırâatlerine danışılan,<sup>9</sup> özel bir Kur'ân Mushaf'ı edinen, farklı çıkışlarıyla kendisinden sözedilen,<sup>10</sup> tefsîr ve fıkıh alanında ön plana çıkan şahsiyetlerdendir.<sup>11</sup> Râzî, tefsîrinde âyetleri fikhî, belâgi, gramer ve tefsîr gibi farklı şekillerde detaylı ve doyurucu bir şekilde ele almaktadır. İsmi geçen sahâbînin tefsîre ilişkin icra ettiği kırâat vechinin anlam üzerindeki etkisine bakılacak olursa şu âyet örnek gösterilebilir: *لَتَرْكَبُنَّ طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ* “Şüphesiz sizler binip binip tabakadan tabakaya (halden hale) geçeceksiniz.”<sup>12</sup> Râzî, İbn Mes'ûd kırâati bağlamında altı çizili kısmı nasb (fetha) ve ref (zamme) şeklinde iki farklı açıdan örneklerle ele alır. Birinci örnekte aynı sûrede geçen *يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ* ifadesinden hareketle hitabın<sup>13</sup> insan cinsinin tamamına yönelik olması hasebiyle ref ile okunduğuna dikkat çeker. Râzî burada yöntem olarak âyeti, aynı âyetin farklı kırâat vechiyle ortaya koyar. Daha sonra insan kavramına bedel olarak nefis kelimesini kastedip, meseleye nahiv cihetiyle yaklaşır. Bununla birlikte kelimenin müennes halini göz önünde bulundurup *لَتَرْكَبُنَّ* şeklinde altı çizili ibarenin *يَا أَيُّهَا النَّفْسُ* (*ey nefis!*) biçimindeki hitabı yanında, *لَتَرْكَبُنَّ* (*insan binip binip...*) haliyle gaib sigâ ile okuma imkânına da değinir.<sup>14</sup> İkinci örnekte ise *الطَّبَقُ* kelimesinin anlam incelikleri üzerinde durarak ifadenin “başkasına uyum gösteren şey”, “toprağın ya da örtünün bir şeyi örtmesi” yahut anlaşma sağlanmasını göstermek için de aynı şekilde ifadenin “mutabakat” anlamında olduğunu söyler. Daha sonra âyette geçen *طَبَقًا عَنْ طَبَقٍ* ifadesine yönelerek, halden sonra tekrar yeni bir hale geçecek insanın sürekli bir değişim ve dönüşüm (*tekâmül*) durumunda olduğunu ifade eder. Ayrıca düşüncesini pekiştirme adına *طَبَقٍ* ifadesinin cemi hali olan *طَبَقَاتٍ* şekli üzerinden hareketle, insanın sürekli bir değişim halinde olduğunu kavratmak için “durumlardan durumlara geçersiniz” yaklaşımıyla insandaki sürekli değişime dikkat çeker. Zira ifadenin tekil kullanılması, bir şeyin başlayıp bitmesi anlamında iken, çoğul anlamda ise sürekli bir hal değişimi içinde olmayı gerektirmektedir. O, bunu yaparken sürekli olan deveran döngüsünün varlığını ölüm ve sonrasında meydana gelecek olan kıyamet ile somutlaştırarak, ölümden sonraki değişikliğin sürekliliğine değinir.<sup>15</sup> Yani insan doğumuyla başladığı hayat serüveninde durum değişikliğine tabi olduğu gibi ölüm sonrasında da aynı değişime tabi olur. Râzî, *لَتَرْكَبُنَّ* şeklindeki kırâat vechinin farklı okunması neticesinde meydana gelen anlam değişimlerini yansıtmıştır.

<sup>9</sup> Şemsüddin b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Takribu'n-neşr fi kiraati'l-aşr*, thk. İbrâhim Atve (Kahire: y.y., 1961); Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib Kayravânî, *et-Tebşira fi'l-kırâ'âti's-seb'*, thk. Muhammed Gavs en-Nedvî (Bombay: ed-Dâru's-Selafiyye, 1982); Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetu'l-kırâat*, thk. Said Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), vd. İbn Mes'ûd'a ait kırâatlerin işlendiği eserler olarak zikredilebilir.

<sup>10</sup> Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhibbuddin Abdussübhan Vaiz (Katar: Vezaretu'l-Evkaf, 1995), 1/189.

<sup>11</sup> Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Doktora, 1981), 21.

<sup>12</sup> el-İnşikâk 84/19.

<sup>13</sup> el-İnşikâk 84/6.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981), 31/110.

<sup>15</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 31/110.

Râzî buradaki açıklamalarından sonra müfessîrlerin yukarıda değinilen kırâat vecihleri hakkındaki yaklaşımlarına temas eder. Bu vecihler dört farklı şekilde gerçekleşmektedir: Bunların ilki, لَيُرَكَّبَنَّ şeklindeki kırâat olup “Şüphesiz sizler binip binip tabakadan tabakaya (halden hale, durumlardan durumlara, konumlardan konumlara, kendilerine hükmedilen cennet veya cehennemdeki yerleri belli olacak şekilde) geçirileceksiniz” mealinde hitap tüm insanları şamildir. Bu durum insanın nutfe halinden beşerilik durumuna çıkması, ölmesi, berzah âlemine girmesi ve sonrasını kapsayacak şekilde sürekli bir hareket halinde olmasını gerektirir.<sup>16</sup> İkincisi, âyetin aynı biçimde لَيُرَكَّبَنَّ okunması neticesinde, ölümden sonraki durumu inkâr etmeleri üzerine insanların âhirette sıkıntı ve şiddet adına durumdan duruma sürüklenecikleri şeklinde yorumlar. Üçüncüsü, لَيُرَكَّبَنَّ kırâatine binaen insanların dünya hayatında yaptıkları fiilleri karşılığında durumlarında değişiklik olabileceğine ışık tutmak için dünyada bazı insanların durumları zahiren güzel görüldüğü halde (kitabı sol tarafından verilenler) âhirette hal değişikliği anlamında tepe taklak olmalarıdır şeklindeki yaklaşımıdır. Yine aynı minvalde dünyada durumu iyi olmayanların (kitabı sağ tarafından verilenler) âhirette daha güzel bir hal değişikliği ile karşılaşacaklarını söyleyerek durum değişikliğine değinir. Aynı bağlamda لَيُرَكَّبَنَّ vechine göre, Râzî'nin Dördüncü tespitine gelince sizden öncekiler, peygamberliği ve kıyameti inkâr ettikleri gibi siz de inkâr edip yollarına uyacaksınız (bineceksiniz) anlamında ötre ile okunmasıyla âyetin bu şekilde anlam kazandığına değinerek fetha ile okuyanların kırâat vecihlerini tahlil eder.<sup>17</sup>

Râzî'nin tefsîrinde dikkat çeken ayrıntılardan biri zaman zaman âyetleri açıklamada farklı sahâbe kırâatlerine yer vermesinin gözden kaçmadığıdır. Buna bir örnek verilecek olursa yukarıda verdiğimiz âyeti, fetha ile okuyanlar arasında Râzî'nin, İbn Mes'ûd'la birlikte Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın isimlerini de anmasıdır. Bu kırâati takip edenler لَيُرَكَّبَنَّ şeklinde “ب” harfinin harekesini fetha ile okumuşlardır. Bu, kelimenin harekesinde ve anlamında farklı yorum yapmaya götürmektedir.<sup>18</sup> Ayet bahsi geçen kırâat vechiyle, “Sen ey Muhammed durumdan duruma, halden hale, konumdan konuma gireceksin” şeklinde anlam kazanmıştır.<sup>19</sup> Râzî, fetha ile okunan kırâat vechini iki farklı yönden ele alır: Bunların ilkinde hitap sadece Hz. Peygamber'e münhasır olup, onun tekrardan dirilmeyi tekzip eden müşriklere karşı muzaffer olmasıdır. Diğer taraftan Hz. Peygamber'in Miraç gecesinde semaya yükseltilerek burada meleklerin yaptığı tazimi ve melekûtu görmesi, göğün yedi tabakası arasında dolaşması yahut “Ey Muhammed! (miraç gecesinde) sen Rabbine derece derece, mertebe mertebe yakın olacaksın” anlamında olacağını söyler. Râzî, bunu İbn Mes'ûd kırâatiyle ortaya koyar.<sup>20</sup> Diğer vecih ise kıyamet günü gökyüzünde meydana gelecek fiziki değişimdir. Daha sonra İbn Mes'ûd kırâati bağlamında semadaki fiziki değişime dikkatleri çekmek üzere إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ “Gök yarıldığı zaman,”<sup>21</sup> âyetini referans alır. Râzî, buradaki anlam değişimine değinme gayesiyle, İbn Mes'ûd'dan bu şekilde mervidir, diyerek kırâatin işaret ettiği asıl şeyin insan halindeki değişim yerine, semadaki fiziki değişim olacağına kanıt sunar. O, daha sonra bir durumdan bir duruma intikal etme işlemini göstermek için âyette geçen عَنِّ edatının bir şeyden geçme ve sıyrılmaya anlamı veren بَعْدَ edatıyla benzerlik taşıdığını söyleyerek, meseleyi nihai sonuca ulaştırır.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/110-111.

<sup>17</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/110-112.

<sup>18</sup> Şemsüddin b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*, thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, ts.), 2/398.

<sup>19</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 24/250-251.

<sup>20</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/111.

<sup>21</sup> el-İnşikâk 84/1.

<sup>22</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 31/112.

Görüldüğü üzere Râzî İbn Mes'ûd kırâatini âyetin anlamını tespit için tefsîr mahiyetinde görmüş ve değerlendirmiştir. Bununla birlikte dikkatlerden kaçmayan hususlardan biri de Râzî'nin İbn Mes'ûd kırâatini yanı sıra Hz. Ömer ve İbn Abbas'ın kırâat vecihlerini zikrederek meseleyi pekiştirip anlaşılır kılma çabasıdır.

## 1.2. İbn Mes'ûd Kırâatini İ'rabta Kullanımı

Sahâbe kırâatlerinin etki ettiği alanlardan biri Arap dili olmuştur. Zira dilin kural ve kaidelerini temellendirmede sahâbe telaffuzları bu kapsamdaki ölçütlerden biri olarak sayılmıştır. Şöyle ki sahâbîler farklı Arap lehçeleri ile konuşmaktaydı. Bu durum düşünüldüğünde lehçeler arasında da bazı telaffuz farklılıkları mevcut idi. Bununla birlikte sahâbenin muhtelif yerlerde bulunmaları, vefatları vb. etkenler düşünüldüğünde sonraki zaman dilimlerinde belli bir bölgeyle sınırlı olan kırâatlerin geniş alanlara dağılması anlam ve i'rab noktasında birtakım farklılıkların meydana gelmesini tetiklemiştir.<sup>23</sup> Çünkü dildeki farklı telaffuzların bunun en bariz göstergesi olmuştur. İşte buradan hareketle dil uleması konuşulan farklı Arap lehçeleri içerisinde i'rabta etki eden salim vecihleri tespit etme yoluna gitmişlerdir.<sup>24</sup> Bu âlimlerden biri de Râzî'dir. Tefsîrdeki yöntemine bakıldığında Râzî'nin de âyetlerin i'rabında bir hayli çaba gösterdiği görülmektedir. Dil konusundaki çalışmalarıyla da öne çıkan müellif âyetlerin i'rabı hususunda diyalektik özelliklerden istifade etme yanında İbn Mes'ûd'un kırâat vecihlerine karşı kayıtsız kalmamıştır. Râzî, meseleye açıklık getirmesi bağlamında i'rabla ilgili aşağıdaki âyeti örnek getirir. *“Onun size: Melekleri ve Peygamberleri ilahlar edinin diye emretmesi de düşünülemez”*<sup>25</sup> şeklindeki âyette altı çizili kısım ile alakalı sahâbenin kırâatine binaen farklı i'rab vecihleri ortaya çıkmıştır. Âyeti birkaç mesele bağlamında inceleyen müfessir, evvela Âsım,<sup>26</sup> Hamza ve İbn Âmir'in<sup>27</sup> kırâat vechi olan ibaredeki “ر” harfini fetha ile buna karşılık diğer kurrânın ise ötre şeklinde okuduklarına değinir.<sup>28</sup> Râzî, dil kaideleri ölçüğünde kırâate yaklaşım sergileyip fetha üzere okunan vechin, bir önceki âyette geçen *يَقُولُ* kısmına atfedilerek okunmasında sıkıntı teşkil etmeyeceğini söyler. Bu kabulü ile Râzî iki türlü yaklaşımın ortaya çıktığını gösterir. İlk yaklaşımda ifadede geçen *لَ* edatı zait sayılması durumunda *مَا كَانَ لِبَشَرٍ* kısmı için olumsuzluk anlamında tekit fonksiyonu üstlenmişken, ikincisinde ise *لَ* edatı zait sayılmadan asli anlamında kullanılmıştır. Öte yandan kurrânın diğer kısmının ibareyi ötre üzere okumaları neticesinde Râzî, bu durumda cümlenin kendisinden önceki kısım ile i'rab ve anlamını keserek, *لَ* edatının müste'nefe (kendinden öncekiyle anlam açısından bağlı olan cümledir)<sup>29</sup> olması gerektiğini ifade eder. Ayrıca düşüncesini pekiştirme adına cümlenin öncesiyle herhangi bir yönüyle bağlı olmadığını göstermek için, her ne kadar bu düşüncesine itirazlar yapılmışsa da<sup>30</sup> o, ısrarlı bir şekilde İbn Mes'ûd kırâati olan *وَلَنْ يَأْمُرَكُمْ* ibaresinde geçen *وَلَنْ* edatını referans gösterir.<sup>31</sup>

<sup>23</sup> Tetik, *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'limi*, 25-30.

<sup>24</sup> Abdurrahmân b. Muhammed et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dimaşk: Mektebetü'l-Hidaye, 2004), 2/371.

<sup>25</sup> Âl-i İmran 3/80.

<sup>26</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr Ahmed Yûsuf Necâtî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Misriyye, 1955), 1/245.

<sup>27</sup> Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azim*, thk. Ali Ahmed Abdalbaki (Kahire: 2000), 3/99.

<sup>28</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/124.

<sup>29</sup> Ebû Alî el-Hasan İbn Abdilğaffar Fârisî, *el-Hüccce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Alî Muhammed Mu'avvid Adil Ahmed (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlim, 1971), 5/252.

<sup>30</sup> Ferrâ', *Meâni'l-Kur'ân*, 1/245.

<sup>31</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 8/125-126.



Görüldüğü üzere müellif, fiilin başına İbn Mes'ûd kırâati olan لَنْ edatı getirildiğinde kendisinden önceki cümleden i'rab ve anlam noktasında bağlantısını kaybetmesi neticesinde yeni cümlenin öncesiyle bağımsız olması gerektiğini savunur. Zira cümlede geçen لَا edatı لَنْ edatının yerine geçince kendinden sonraki kısmın merfu olmasını gerektirir. Râzî böylece dil kaideleri çerçevesinde açıklamalar yaparak İbn Mes'ûd kırâatiyle düşüncesini dil ekseninde temellendirmeye çalışmıştır.

### 1.3. Fikhî hükümlerin İstinbatında İbn Mes'ûd Kırâatinden Faydalanması

Kırâatlerin etki ettiği alanlardan biri de fikhî meselelerin hüküm istinbatında fonksiyon icra edebilmesidir. Öyle ki Kur'ân kırâatleri farklı vecihleriyle iyi bir şekilde öğrenilip özümsemedikçe fıkıhtaki hüküm istinbatında sağlıklı sonuçlara varmak mümkün olmayabilir. Zira bu doğrultuda birtakım uyarıların yapıldığı kaynakların verdiği nakillerde görülmektedir.<sup>32</sup> Bu etkiyi görme adına müfessirin *Mefâtîhu'l-gayb* adlı eserinde İbn Mes'ûd'a ait kırâat vecihleriyle alakalı fikhî alandaki yaklaşımını görmeye çalışalım. Nitekim ilmî birçok alanda yetkinliğine şahit olunan müellif, fikhî hükümlerde de derin analizler yapmıştır. Buradaki yaklaşımını tespit etmek için aşağıdaki ilgili başlık altında geçen âyet örnek olarak verilebilir.

#### 1.3.1. Oruç Kefaretiyle İlgili Hüküm

Bazı fikhî meselelerde âlimler arasında tartışma yaşanmıştır. Bunlardan biri de hacda tutulmayan oruçların daha sonra kazasının keyfiyeti hakkındadır. Buna dair farklı görüşlerin ortaya çıktığını kaynaklar haber vermektedir.<sup>33</sup> Meseleye ilişkin ulema arasında tartışmaya sebep olan âyet, *فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ* "Kim (bu imkânı) bulamazsa onun keffareti üç gün oruç tutmaktır"<sup>34</sup> kesitidir. Zira İbn Mes'ûd âyeti, *مُتَّابِعَاتٌ* şeklinde okumuştur. Ayrıca müdrec<sup>35</sup> mesabesinde olan bu kırâat vechi Übey b. Ka'b'ın (öl. 33/654) Mushaf'ında yazılı olduğu yönünde nakiller<sup>36</sup> yapılmışsa da *مُتَّابِعَاتٌ* ifadesinin bazı kaynaklar tarafından şâz<sup>37</sup> kategorisinde değerlendirildiği gözden kaçmamıştır.<sup>38</sup> Râzî, şâz olarak addedilen kırâati mezheplerin yaklaşımı bağlamında ele almıştır.

Râzî, hüküm istinbatıyla ilgili âyette geçen altı çizili kısımla alakalı mezheplerin görüşlerine temas etmiştir. Buna göre, Şâfiî mezhebinin konuyla ilgili görüşü şöyledir: Kişi dilerse orucunu peş peşe veya ayrı günlerde tutabilir. Râzî buraya dikkat çekerek, muhatabın muhayyer bırakıldığını ifade eder. Buna karşılık Hanefi mezhebinin görüşü de şöyledir: Hanefiler bu orucu vacip kabul etmektedirler. Onların bu kabulü, orucun peş peşe tutulmasını gerekli kılmaktadır. Râzî, Hanefilerin bu noktadaki ısrarının ana kaynağı olarak İbn Mes'ûd'a atfedilen kırâat vechini

<sup>32</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hancî 2001), 2/357.

<sup>33</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/94; Habip Kalaç, *Sahâbenin Kiraatı ve Kaynaklık Değeri* (Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 256.

<sup>34</sup> el-Mâide 5/89.

<sup>35</sup> Murat Akkuş, *Mennâ Halîl Kattân'ın Mebâhis Fî'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kiraat İlmî Açısından Değerlendirilmesi* ilâhiyât Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kiraat İlmî, (Doktora, 2019), 239. Ayrıca bk. Hadis çeşitlerinden müdrece benzerliği bulunmaktadır. Tefsîr gayesiyle ziyade kılınan kırâatlerden sayılmıştır. Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kiraatlar* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 235.

<sup>36</sup> Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl Nehhâs, *Meân'i-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Alî es-Sâbûnî (Mekke: Cami'âtu Ümmi'l-Kurâ, 1409), 2/354.

<sup>37</sup> Senedi sahih olan, Arap gramerine ve Hz. Osman Mushaf'larının yazısına uygun bulunan kırâatlerdir. Ancak tevatür derecesine ulaşmamıştır. Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Mektebetü Dâri't-Turas, 1984), 1/430. Burada kastedilen, şâz kırâattir.

<sup>38</sup> Ebû Bekr Osman b. Muhammed Dimyati, *İanetu't-talibin ala helli elfazi fethi'l-mu'in* (Dâru'l-Fikir, 1997), 4/367; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1990), 2/119.

işaret eder.<sup>39</sup> Nitekim Ebû Hanife'nin bu konuda ahad haber mesabesinde bulunan kırâat vecihleriyle amel ettiğine dair kaynaklarımız tarafından bilgiler rivayet edilmektedir.<sup>40</sup> Aynı minvalde Ramazan ayında tutulması gereken farz orucun hastalık veya yolculuk nedeniyle kazasının peş peşe mi yoksa ayrı mı tutulması gerektiği üzerinde yapılan farklı kırâat vecihleri bağlamında birtakım fikhî sonuçlar ortaya çıkmıştır.<sup>41</sup> Zira özellikle Hanefi usul âlimleri, oruçların kazasıyla ilgili peş peşe tutulması hususunda şâz kırâate meyletmişlerdir. Öyle ki Hanefi usul âlimleri yemin kefaretinde İbn Mes'ûd'un bahse konu olan kırâatinin şöhret derecesine ulaşması sebebiyle farklı bir yaklaşım sergilemişlerdir. Bununla birlikte Ramazan ayında tutulamayan ve Übey b. Ka'b'a nispet edilen مُتَّبِعَاتٌ örneğindeki kırâat vechinde ise çok fazla müteşeddît davranmayarak meselenin kapsamını sınırlı tuttukları anlaşılmaktadır. Öte yandan usul ilminde önemli bir yeri olan et-Teftâzanî (öl. 792/1390), şâz kırâatlerin ahad yolla gelip, mütevatir bir senedle bize rivayet edilmediklerini söylemekle, ilgili kırâat vecihlerine temkinli yaklaşılması yönünde uyarılarda bulunmuştur. Ayrıca Teftâzani, İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'ın Mushaflarındaki kırâatin bu şekilde olduklarını somut örneklerle refere etmek suretiyle ihtiyatlı davranılmasının gerekliliğine dikkatleri çekmiştir.<sup>42</sup> Râzî'nin mütevatir kırâatlerin yanında ahad ile rivayet edilmiş kırâatlere çok fazla teveccüh etmediği görülmektedir.

Burada dikkatlerden kaçmayan önemli hususlardan biri Râzî'nin İbn Mes'ûd kırâatiyle aynı görüşte olmadığıdır. Zira müellif bu kırâati şâz olarak değerlendirmiştir. Ayrıca müfessîrin ifadelerinde, sahâbeden İbn Mes'ûd ve Übey b. Ka'b'a atfedilen kırâat vechinin mütevatir derecesinde bulunmaması hasebiyle eleştirdiği görülmektedir. Çünkü Râzî'ye göre, Kur'âniyeti sabit olan kırâat vecihlerinin tamamı seb'a ve aşere kurrâsı tarafından benimsenmiştir. Ayrıca sahih kırâatler, kaynaklar tarafından sağlam bir sened ile Hz. Peygamber'e isnad edilmiştir. Dahası bu tür kırâat vecihlerine cevaz verilmesi neticesinde, bir nevi tevatüren rivayet edilmeyen kırâatlerin Kur'ân'da var oldukları izlenimi verilmiş olacaktır. Bunun neticesinde Şîa' ve aşırıya kaçan düşünce sahiplerine kapı aralanmış olur; yani Kur'âniyeti sabit olan kırâatler hakkında şüphe uyandıracığı için Kur'ân ve kırâatlerini savunma düşüncesiyle bu tür kırâat vecihlerine temkinli yaklaşmıştır.<sup>43</sup> Dolayısıyla Râzî'nin bu haklı mülahazaları neticesinde, sahâbeye isnad edilmiş olsalar bile sahih bir senedle temellendirilmediği sürece bu tür kırâat vecihlerinin ihtiyat prensibi bağlamında ele alınması gerektiği kanaatindeyiz.

### 1.3.2. Miras Meselesiyle İlgili Hüküm

İslâm dini hayatın gerekli alanlarında düzenlemeler yapmıştır. Bunlardan biri de kadın ve onunla ilişkili düzenlemelerdir. Burada Râzî'nin, İbn Mes'ûd kırâati bağlamında cahiliye örfünde kocasının ölmesinden sonra kadının ölen eşinin akrabaları tarafından bir eşya gibi mirasa dâhil edilmesi ele alınacaktır. Zira İslâm hukuku ile cahiliye döneminde insanların uğradığı birçok haksızlık lağvedilip, kişiye özlük hakları bağlamında gereken hukukî düzenlemeler sağlanarak toplum arasındaki dengesizlikler kaldırılmıştır.<sup>44</sup> Çünkü Yüce Şâri' cahiliye insanının kocası ölen

<sup>39</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12/82-83.

<sup>40</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 1/47.

<sup>41</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/94.

<sup>42</sup> Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Horâsânî Teftâzânî, *et-Telvih ale't-tevdih*, thk. Zekeriya Omeyrat (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlim, ts.), 1/37.

<sup>43</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 12/83-84.

<sup>44</sup> Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâ'iku't-te'vil*, thk. Yûsuf Alî Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelime'ti't-Tayyib, 1998), 1/343; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî Semîn, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmet Muhammed Harrâd (y.y., ts.), 1/1665; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve irâbüh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988), 2/30.

kadın hakkındaki uygulamaların yanlışlığına değinerek cereyan eden zulmün izale edilmesini istemiştir.<sup>45</sup>

Râzî, konuyla ilintili, مَا أَتَيْتُمُوهُنَّ مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ لَتَذْهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ  
 “Ey iman edenler! Kadınlara zorla mirasçı olmanız size helal değildir. Kendilerine verdiklerinizin bir kısmını onlardan geri almak için onları sıkıştırmayın...”<sup>46</sup> âyetini ele alarak İbn Mes’ûd kırâati bağlamında âyette geçen altı çizili her iki kavramın farklı okunmaları neticesinde iki türlü yaklaşım sergiler. İlk mana; bir erkeğin ölmesi durumunda akrabalarının, bıraktığı mal ile birlikte adamın karısına da varis olması ve geride kalan bu kadına mehir vermeksizin nikâhlarına alma hakkına sahip olmaları şeklindedir. İkinci anlam ise, ölen adamın akrabaları, kadının alacağı mirası vermeyip kadının ölmesiyle, bu mirasın kocanın akrabaları tarafından pay edilmesi şeklinde naklederek, Arap cahiliye döneminin sosyo-kültürel açıdan durumunu ele almasıdır.<sup>47</sup>

Kaynakların verdiği bilgi doğrultusunda âyette geçen iki kavramla alakalı İbn Abbas, İkrime (öl. 105/723), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Ebû Meclez’den (öl. [?]) yapılan nakle göre bu durumdaki bir kadın ölen erkeğin bir akrabası tarafından nikâhlanır veya ölen adamın akrabası olmayan başkasıyla evlendirilir yahut evlenmekten men edilirdi. İşte bu düşünceden hareketle, kadın sıradan bir meta gibi mirasa dâhil edilerek, kadın üzerinde birtakım farklı tasarruflarda bulunulmuştur.<sup>48</sup> Zemahşeri (öl. 538/1144) de konuyla ilgili kadının meta gibi zorla alınmasının onlar için ağır bir durum olduğuna değinmiştir.<sup>49</sup> Ayrıca âyette görüleceği üzere كَرِهًا ifadesiyle alakalı Hamza ve Kisâî, ك harfini ötreyle, diğer kurrâ ise fetha ile okumuşlardır.<sup>50</sup> İbn Abbas, ötre ile okunan veche göre kelimenin, meşakkat şeklinde anlam kazandığını,<sup>51</sup> fetha ile okunması şeklinde ise icbari bir durumun yaşandığına değinip, iki farklı yaklaşım sergilemiştir.<sup>52</sup> Bununla beraber İbn Abbas’ın burada الكَرِهُ şeklindeki ibareye, “insanın tasarrufundaki kendi fiili” şeklinde anlam yüklediği görülmektedir.<sup>53</sup> Râzî bu bilgilere ek olarak meseleyi biraz daha detaylandırır. Şöyle ki كَرِهًا ifadesini Hamza ve Kisâî burada olduğu gibi (et-Tevbe 9/53; el-Ahkâf 46/15) ötre ile (كَرِهًا) okumuşlardır. Âsım (öl. 127/745) ve İbn Âmir (öl. 118/736) (el-Ahkâf 46/15) aynı ifadeyi burada ötre, diğer yerleri ise fetha ile okumuşlardır. Buna karşılık Nâfi (öl. 169/785), Ebû Amr (öl. 154/771) ve İbn Kesir (öl. 120/738) tümünü fetha ile okumuşlardır. Ayrıca Râzî, “Kisâî’nin buradaki yaklaşımlar aynı anlama gelen iki farklı lehçedir” şeklindeki düşüncesini aktarmıştır. Ferrâ (öl. 207/822) da İbn Abbas’ın açıklamalarına benzer yaklaşım sergilemiştir.<sup>54</sup> Müfessir, âyette geçen وَلَا تَغْضُلُوهُنَّ ifadesinin İbn Mes’ûd’un kırâat vechinde masdariye olan “أَنَّ” edatı olduğunu ve bunun neticesinde وَلَا أَنْ تَغْضُلُوهُنَّ şeklinde okunduğuna dikkat çeker. Bu doğrultuda

<sup>45</sup> Mirasın konu olduğu âyetler bk. el-Enfâl 8/72,75; el-Bakara 2/180; en-Nisâ 4/7,8,11,12.

<sup>46</sup> en-Nisâ 4/19.

<sup>47</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 10/9-12.

<sup>48</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Baḥrû’l-muḥîṭ*, thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlim, 1993), 4/82; Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muḥarrerü’l-vecîz fî tefsîri’l-kitâbi’l-azîz*, thk. Abdusselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlim, 2001), 2/93.

<sup>49</sup> Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an ḥakā’iki ḡavâmi’i’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-eḳâvîl fî vüçûhi’t-te’vîl*, thk. Adil Esmer Abdulmevcûd Alî Muhammed Mu’avvid (Riyad: Mektebetü’l-Ablikan, 1998), 1/392.

<sup>50</sup> İbn Zencele, *Hüccetu’l-kırâat*, 195-196.

<sup>51</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî Ebû Hâtîm, *Tefsîrû’l-Ḳur’âni’l-azîm müsneḍen ‘ani’r-Resûl ve’s-şahâbe ve’t-tâbi’in*, thk. Esad Muhammed Tayyib (Riyad: el-Mektebetü’l-Arabîyyetü’s-Suûdiyye, 1997), 3/903.

<sup>52</sup> Said b. Muhammed Ebû Osman es-Serkustî Kurtubî, *Kitabü’l-Ef’al*, thk. Hüseyin Muhammed Şeref (Kahire: Dâru’s-Şa’bi, 1975), 2/157.

<sup>53</sup> Muhammed Habeş, *el-Kıraatu’l-mütevatiretu ve eseruha fi’r-resmi’l-Kur’an ve’l-ahkami’s-şeriyye* (Dımaşk: Dâru’l-Fikir, 1999), 289.

<sup>54</sup> Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 10/10-11.

ifadenin masdar olarak okunması neticesinde وَلَا أَنْ تَعْضُلُوهُنَّ kesiti kendisinden önce gelen يَا أَيُّهَا ifadesinin kendisinden önce geçen وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ifadesinin kendisinden önce geçen وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ifadesinin mahalliyle alakalı biri İbn Mes'ûd'un kırâati olan fetha diğeri ise, cezm edici haliyle iki farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bu iki farklı kırâat vechi bağlamında Râzî, âyette geçen وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ ifadesinden hareketle sıkıştırma anlamında kullanılan kavramı masdar şeklinde alarak kadının hapsedilip, kendisine verilen malların zorla alınması şeklinde yorumlamıştır.<sup>55</sup>

### 1.3.3. İlâ Meselesiyle İlgili Hüküm

İlâ kavramı, sözlükte yemin çeşitlerinden biri olarak kullanılıyorken, istilahi olarak ise kocanın, adak veya herhangi bir şarta bağlayarak eşiyle cinsel ilişkide bulunmayı kendisine yasaklaması şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>56</sup> Ayrıca ilâ meselesinin İslâm öncesi Arap cahiliye toplumunda boşama konusunda zihar gibi kullanıldığı bilinmektedir. Dönemin genel kanısı çerçevesinde bu yöntem cinsel ilişkiden daha çok kadını kontrol ve baskı altında tutma aracı olarak uygulanmıştır.<sup>57</sup> Konuyla ilgili Râzî, İbn Mes'ûd'un مِنْ نِسَائِهِمْ şeklindeki kırâat vechi bağlamında, لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ “Eşlerine yaklaşmamağa yemin edenler için dört ay bekleme süresi vardır.”<sup>58</sup> âyetini örnek getirir. Altı çizili kısımla alakalı kurrâ arasında birtakım farklı kırâat vecihleri icra edilmiştir. Bu kısa bilgilendirmeden sonra müellifin yaklaşımına geçebiliriz.

Râzî, يُؤْلُونَ kavramını dil iştikakı bağlamında ele alarak, kelimenin الحلف، القسم، اليمين şeklinde üç farklı lehçe halinde telaffuzunun yapılmasıyla aynı anlamda kullanıldığına değinir. Kavramın sözlük anlamına temas ettikten sonra fikhî istilahta ise erkeğin karısıyla cimada bulunmayacağına dair yemin etmesi anlamında olduğunu ifade eder. Şöyle ki ilâ ifadesinin cima anlamında olduğunu göstermek için âyette kısaltmaya gidildiğini ifade etmek suretiyle لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ أَنْ يَعْتَزِلُوا مِنْ نِسَائِهِمْ altı çizili ifadeyi tefsîr mahiyetinde derc etmesi, asıl maksadı ortaya koyma adına kayda değerdir. Râzî'nin verdiği bilgilere bakıldığında İbn Mes'ûd, âyette geçen يُؤْلُونَ kısmını مِنْ نِسَائِهِمْ şeklinde mazi siga ile okumuşken, İbn Abbas ise يُؤْلُونَ kelimesini يُقْسِمُونَ biçiminde okumuştur.<sup>59</sup> Aslında müfessîrin yukarıda ifade ettiği gibi iki ifade de yemin anlamında olup, İbn Abbas muzari, İbn Mes'ûd ise mazi kalıp ile okumuştur. Buradaki farklı yaklaşımlar çerçevesinde kırâatlerin müradifleriyle okunması, aslında birbirini nakzetmeden aynı anlamı yansıtmaya gayesiyle icra edilmiştir. Râzî ayrıca مِنْ نِسَائِهِمْ ifadesinde geçen مِنْ harfi cerrinin عَلَى harfi cerriyeye tebdil edilmesi gerektiği halde bu değişikliğin yapılmamasını iki şekilde izah eder: Bunların ilki, erkeklerin eşleri hususunda dört ay beklemeleri anlamında تَرَبُّصُ السَّنِيِّ تَرَبُّصًا altı çizili ifadeye bekleme anlamına gelen الانتظار anlamıdır. İkincisi ise erkeklerin eşlerinden uzaklaşmaları anlamına gelecek şekildeki yorumdur. Zemahşeri de İbn Mes'ûd ve İbn Abbas kırâatlerini aktararak مِنْ نِسَائِهِمْ kısmında bulunan مِنْ harfi cerrinin aslında عَلَى نِسَائِهِمْ şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir. Öte yandan أَلُوا fiilinin عَلَى harfi cerriyeye geçişli yapıldığı gerekçesini ileri

<sup>55</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 10/12.

<sup>56</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed Serahsî, *el-Mebsûṭ*, Mustafa Cevat Akşit (ed.), sad. Komisyon (İstanbul: Gümüşev, 2008), 7/28; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbü'rî Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ebu Muhammed b. Aşur (Beyrut: Dâru'l-Hayai't-Turasi'l-Arap, 2002), 2/168

<sup>57</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâveridî, *Tefsîrü'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)* (<http://www.altafsis.com>, ts.), 1/288.

<sup>58</sup> el-Bakara 2/226.

<sup>59</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 6/86.

sürüp, على harfi cerri yerine مِنْ harfi cerrinin kullanılıp, asıl maksadın kadınlardan uzaklaşma isteğinin olması gerektiğini söylemiştir.<sup>60</sup>

Ahkâm âyetlerinin değerlendirilmesinde kırâatlerin, alanda söz sahibi kişiler üzerinde büyük bir etkisinin olduğu söylenebilir. Söz gelimi aralarında İbn Mes'ûd, İbn Abbas, Hz. Ali (öl. 40/661), İbn Ömer, İbnü'l-Hanefiyye (öl. 81/700), Ebû Bekr b. Abdurrahman (öl. 53/673), Ebû Seleme (öl. 94/712-13), Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), Salim b. Abdillâh (öl. 106/725), Kabise b. Süeyb (öl. [?]), Mesrûk (öl. 63/683 [?]), Muhammed b. Sîrîn (öl. 110/729), Sa'id b. Cübeyr (öl. 94/713 [?]), Mekhûl (öl. 112/730), İbn Şübrûme (öl. 144/761) gibi geniş bir sahâbî ve fakih grubuna göre, dört ay geçtikten sonra cinsel ilişki ve hâkimin boşamasına gerek kalmadan kadın kocasından boşanmış olur.<sup>61</sup> Buna karşılık, Hz. Ömer (öl. 23/644), Hz. Osman (öl. 35/656), Ebû'd-Derda (öl. 32/652 [?]), Süleyman b. Yesar (öl. 107/725) gibi birçok kişi de dört ay tamamlandıktan sonra îlâ yapan kişinin durumunda değişiklik olmayacağı, aksine bu durumda bekleyeceği ve neticede bاین talakın gerçekleştiğini ifade etmişlerdir.<sup>62</sup> Ayrıca kişinin îlâ yapıp yapmadığını anlamak için fakihler kendi aralarında birtakım kaideler geliştirmişlerdir.<sup>63</sup> Buradan hareketle Râzî, İbn Mes'ûd'un فَاءُ فَيَهِنُ biçimindeki kırâatıyla mezheplerin îlâ hakkındaki yaklaşımlarını ortaya koyar. Şöyle ki İmam Malik (öl. 179/795), İmam Şâfiî (öl. 204/820) ve İmam Hanbel (öl. 241/855) sahâbeden yapılan nakilleri temel almak suretiyle, dört ay bittikten sonra îlâ yapan kişi ya bekler ya da hanımını boşar şeklindeki görüşü savunmuşlardır. Ebû Hanife bu konuda kişinin îlâ yapmış olmasını, dört ay ve üstünde bir süre için hanımıyla cinsel ilişkiye girmeyeceğine dair kişinin yemin etme şartını ileri sürmüştür. İmam Malik, İmam Şâfiî ve İmam Hanbel ise, dört ay ve üstü bir zaman diliminde, cinsel ilişki şartını ileri sürmeden îlânın gerçekleştiğini savunmuşlardır. Bu görüşler doğrultusunda sahâbîler arasında meydana gelmiş ihtilaflar fukahanın hüküm istinbatında aynı şekilde ihtilafa neden olmuştur. Müellif bu açıklamaları yaptıktan sonra îlâ yapmakla kadının kocasından boşanmayacağını söyleyenlerin düşüncelerini benimsemiştir. Bununla beraber Ebû Hanife'nin karısına îlâ yapan kişi, müddet bitiminden sonra dönüş yapmadığı takdirde hanımından bاین talak ile boşanmıştır<sup>64</sup> düşüncesinin, İbn Mes'ûd'a atfedilen فَاءُ فَيَهِنُ ifadesinde altı çizili kısmın şâz kırâat bağlamında tefsîr mahiyetinde yazılmış müdrec bir ibare olması gerekçesiyle kabul görmesinin zor bir ihtimal olacağını söylemiştir. Nitekim hacda tutulmayan oruç meselesinde İbn Mes'ûd'a atfedilen kırâatin şâz olduğu yönündeki duruşunu, bu meselede de göstermiştir.<sup>65</sup>

#### 1.3.4. Muhâlea Meselesiyle İlgili Hüküm

İslâm dininde neslin devamı için evlilik meşru ve tavsiye edilen bir durum olarak görülmüştür. Buna mukabil talak ise yürümeyecek evlilikler için alternatif bir çözüm olarak sunulmuştur. Bununla beraber Kur'ân ve sünnette talakın meşru bir işlem olduğu ve bu durumda

<sup>60</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/226.

<sup>61</sup> Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâm, 1983), 1/197.

<sup>62</sup> Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' Begavî, *Me'âlimü't-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe, ts.), 2/197.

<sup>63</sup> Ebû Hafs Ömer b. Ali b. Adil el-Hanbeli ed-Dimaşki en-Numani Siracuddin, *el-Babu fi ulumi'l-kitap*, thk. Ali Muhammed Muavvid Adil Ahmed Abdulmevcud (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1998), 4/106.

<sup>64</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-'Arap, ts.), 1/50.

<sup>65</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 6/86-91; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (ts.), 148; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.), 17/288.



tarafının nasıl hareket etmeleri gerektiği belirtilmiştir.<sup>66</sup> Râzî, konuyla ilgili farklı kırâatler bağlamında okunan *وَلَا يَجِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْنَاهُمْ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ* (Evlilikte) tarafların Allah'ın belirlediği ölçüleri koruyamama endişeleri dışında kadınlara verdiklerinizden (boşanma esnasında) bir şeyi geri almanız sizin için helal olmaz...<sup>67</sup> âyetini örnek alır. Altı çizili kısmı kurrâ imamlardan Hamza, Ebû Cafer (öl. 130/747-48) ve Yakub'un (öl. 205/821), *إِلَّا أَنْ يَخَافَا* şeklinde meçhul siga kalıbında zammeyle *فَإِنْ خِفْتُمْ* biçiminde benimsediklerini aktarır. Ancak *فَإِنْ خِفْتُمْ* ibaresini malum siga ile; *إِلَّا أَنْ يَخَافَا* ibaresini ise meçhul siga ile okumaları bu iki kelime arasında bir uyumsuzluk açığa çıkarır.<sup>68</sup> Öte yandan diğer kurrâ ibareyi *إِلَّا أَنْ يَخَافَا* şeklinde malum siga ile okumuştur. Bu kırâate göre âyet manası "karı ile kocanın, Allah'ın koyduğu sınırları aşmaktan korkmaları" şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>69</sup> Konuyla ilgili Râzî'nin verdiği bilgi doğrultusunda, İbn Mes'ûd Mushaf'ında *إِلَّا أَنْ يَخَافَا* ibaresinin, *إِلَّا أَنْ يَخَافُوا* şeklinde yazılı olduğunu aktarmaktadır.<sup>70</sup>

Râzî, âyetin farklı okunuşunu aktardıktan sonra kadınlı erkeğin evlilik hayatında anlaşamaması durumunda gerçekleşecek ayrılık neticesinde mehir mesabesinde alınacak bedelin ve burada ayrılığın nasıl ve kimler tarafından gerçekleşeceği özetler.<sup>71</sup> Ayrıca meselenin anlaşılması için âyetin sebebi nüzulü aşağıda aktarıldığı gibi sahâbeden Sabit b. Kays ile eşi arasında geçen anlaşmazlık nedeniyle olduğunu rivayet eder. Şöyle ki Cemile bint Abdillâh, Hz. Peygamber'e gelerek eşi arasındaki problemi aktarıp, ikisi hakkında karar vermesini talep etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in Cemile'ye, "bahçen karşılığında eşinden boşanmak ister misin?" Sorusuna evet, cevabını alınca bu sefer de orada bulunan Sabit'e "eşinden bahçesini al ve boşa dedi" şeklinde hadisini aktarmakla problemin çözüme dikkat çeker. Olay bu şekilde gerçekleşmişken müfessir, *أَلَّا يُقِيمَا* ibaresinden hareketle, kadına mehir olarak verilen eşyanın alınması hususunda söz sahiplerinin karı-koca ya da ileri gelenlerle beraber hâkimlerin olmasında bir sakınca görmez. Râzî, daha sonra buradaki boşanmanın ister erkek ister kadın tarafından gerçekleşmiş olsun karşılıklı bir korkuya maruz kalmadıkça muhâleaya konu olan ayrılığın gerçekleşmeyeceğini söyler. Ayrıca *إِلَّا أَنْ يَخَافَا* ibaresinin meçhul okunmasıyla ilgili Zemahşeri'nin yaklaşımını aktararak,<sup>72</sup> İbn Mes'ûd'un meçhul sigalı kırâat vechini referans gösterir. Bu durumda anlaşmazlığa düşen çiftler arasındaki tefrik işleminin, yönetici ya da kâdiya gidilmesiyle çözüleceğini söyleyenlere delil teşkil etmektedir. Râzî de İbn Mes'ûd'un *إِلَّا أَنْ يَخَافُوا* şeklindeki kırâat vechini benimseyerek boşamanın çiftlerin uhdesinde olmasını söylemiştir.<sup>73</sup> Mezhepler arasında kadınlı erkeğin anlaşamaması durumunda iki tarafın zarar görmemeleri adına sunulan bu yöntem, fikhî bağlamda mezheplerin farklı görüşler üretmesine sebebiyet vermiştir. Râzî de aynı bağlamda müctehid âlimler arasında ihtilafa sebep olan bu hüküm noktasında İbn Mes'ûd'un da içinde bulunduğu kırâat vechiyle düşüncesini açıklamıştır.

<sup>66</sup> el-Bakara 2/228. Ayrıca muhâlea ile ilgili geniş bilgi için bk. fıkhîta kadının belli bir bedel vermesi karşılığında kocanın ayrılmaya razı olması üzerine evlilik bağından kurtulmasını ifade eden fikhî bir kavramdır. Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 6/259-350. Ayrıca bk. Yunus Yalçın, Erdem, Mehmet, "Cessâs'ın Kiraat Anlayışı ve Kiraatlerle Fikhî İstinbat Yönteminin Tespiti", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku* 2/9 (2022/2), (Erişim 10 Mayıs 2024), 500-507.

<sup>67</sup> el-Bakara 2/229.

<sup>68</sup> Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*, thk. Abdulali Salim Mükerrrem (Beyrut: Dâru's-Şuruk, 1979), 97.

<sup>69</sup> Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahmân es-Sehmî İbn Muhaysin, *el-Kiraatu ve eseruha fi ulumi'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1984), 1/339.

<sup>70</sup> Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 6/109.

<sup>71</sup> Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 6/93-104.

<sup>72</sup> Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 1/446.

<sup>73</sup> Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 6/106-110.



### 1.3.5. Had Cezalarında İbn Mes'ûd Kırâatlerinden Faydalanması

Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gerekli olan, miktar ve keyfiyeti bizzat Şâri' tarafından nass ile belirtilmiş cezaî müeyyideler şeklinde tanımlanan hadler,<sup>74</sup> İslâm fıkhiinde geniş bir alanı kapsamı<sup>75</sup> ve konumuzun sınırlarını zorlayacağı düşüncesiyle burada sadece hırsızlık yapan kişilere uygulanan ceza işlenecektir.

#### 1.3.5.1. Hırsızlık Cezasıyla İlgili Hüküm

İnsanlık tarihinde uzun bir geçmişi olan hırsızlık suçunun toplumlar arasında nasıl tecziye edildiği hususu açık bir şekilde bilinmemektedir. Bunun yanında insanlar bireysel yaşamdan toplumsal yaşama geçmekle, bu suça karşılık bazı cezai müeyyideler geliştirmişlerdir.<sup>76</sup> İşte müellif de bu meseleyi inceleyerek ortaya çıkan fikhî cezaların keyfiyetini, İbn Mes'ûd'un *أَيْمَانُهُمَا* şeklindeki kırâatıyla aşağıdaki âyeti örnek getirerek tartışmıştır.

*وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ* "Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere hırsız erkek ile hırsız kadının ellerini kesin. Allah mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir."<sup>77</sup> Râzî, âyette geçen altı çizili ifadelerle ilişkin birtakım kırâat farklılıklarının varlığına dikkat çekerek, konunun nahiv uleması nezdindeki yansımalarına değinir. Şöyle ki, Ahfeş (öl. 292/904)<sup>78</sup> ve Sîbeveyh (öl. 180/796) âyeti ibtida mahalli üzere ötre ile okumayı tercih etmişlerdir. Zira bu durumda haber hafzedildiği için *فَأَقْطَعُوا* kelimesinin başındaki "ف" harfinden dolayı *فَأَقْطَعُوا* kısmı haber olmaya uygun düşmemektedir. Öte yandan nahiv ulemasından Ferrâ ise zamme ve fetha vecihlerine ruhsat vermekle beraber, zamme şeklini daha uygun görmüştür. Çünkü *وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ* ifadelerinde geçen "ال" harflerini mevsûle (الذي) anlamında sayarak haberin başına "ف"nın gelmesini caiz görmüştür. Bu doğrultuda ibarenin fetha üzere okunması, hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadın anlamında, ötre okunması ile sirket işini yapan herkesi kapsar manasını kazanmaktadır. Müfessir bu iki farklı değerlendirme neticesinde Zeccâc'ın (öl. 311/923) zamme vechini tercih etmiş olmasından hareketle, tercihe şayan ve muteber olan yaklaşımın zamme ile okunan vecih olacağı yönündeki düşüncesini dile getirir.<sup>79</sup> Sîbeveyh buradaki ifadeyi her ne kadar ötre ile okumuşsa da nasb kırâatini, Arap dili kaideleri çerçevesinde daha evla bulmuştur.<sup>80</sup> Râzî, Sîbeveyh'in nasb kırâatini tercih etmesini uygun bulmayarak, bunun Hz. Peygamber'den tevatüren nakledilmiş olan Kur'ân kırâatine aykırı olması nedeniyle reddetmiştir.

Râzî, âyette geçen *أَيْدِيَهُمَا* kısmıyla alakalı değerlendirmelerde bulunur. Şöyle ki sirket neticesinde eylemi gerçekleştirenin elinin kesilmesinin, Şâri' olan Allah'ın bir emri olduğunu hatırlatır. Daha sonra meselenin mezhepler nezdinde miktarı ve keyfiyeti hususunda bazı farklı neticelere varıldığını ve âyetin kesme işlemine mutlak bir şekilde değinmesinden dolayı ortada bir muğlaklığın olduğunu söyler. Burada görüleceği üzere problem teşkil eden asıl mesele, el ifadesinin miktar açısından neyi kastettiğidir. Örneğin Hariciler, el ifadesini parmak uçlarından başlayıp omuzlara kadar olan kısım şeklinde anlamışlardır. Onların bu yaklaşımı kesilecek miktar

<sup>74</sup> Ali Bardakoğlu, "Ceza", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/470-478.

<sup>75</sup> Adnan Akalın, "İslam Hukuku Açısından Suçun Unsurları", *e-Şarkiyat İlimi Araştırmalar Dergisi* 10 (2013), (Erişim 03 Mayıs 2024), 53.

<sup>76</sup> Bardakoğlu, "Ceza", 7/470-478.

<sup>77</sup> el-Mâide 5/38.

<sup>78</sup> Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Evsat Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*, thk. Huda Mahmud Kura (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990), 1/84.

<sup>79</sup> Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 11/228-229.

<sup>80</sup> Ebû Bişr (Ebû Osmân Sîbeveyh, Ebû'l-Hasen, Ebû'l-Hüseyn) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî, *Kitabu Sibeveyh* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 1/144.

hususunda büyük bir problem doğurmaktadır. Öyle ki sirkat yapan kişi bu anlayış doğrultusunda bedeninde ciddi bir kayba uğramış olacaktır. Zira âyet mücmel bir şekilde meseleye değinirken, el ifadesi parmak uçlarından omuzlara kadar olan bölgeyi şamildir. İşte bundan hareketle hırsızlık neticesinde iki elin beraber kesilmeyeceği malumdur.<sup>81</sup> Şimdi biz burada çalınan eşyaya mukabil hırsızlık eylemini gerçekleştirene verilecek ceza miktarından ziyade, İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen el ifadesinden neyin kastedildiğini incelemiş olacağız.

El ifadesi âyetten de anlaşıldığı gibi çoğul anlamında kullanılmıştır. Bu şekliyle zihinde ilk etapta iki elin beraber kesilmesi veya iki elden hangisinin önce kesilmesi şeklinde bir işkâlin meydana gelmesine sebep olmaktadır. Râzî buradaki işkâli giderme adına İbn Mes'ûd'a nispet edilen kırâat vechi bağlamında âyette geçen *أَيْمَانُهُمَا* ifadesiyle ilgili farklı yorumlarda bulunur. Daha sonra bu iddia sahiplerinin yaklaşımları muvacehesinde âyetin sağ el ile tahsis edilmesinin imkânsız bir durum olduğuna, daha doğrusu çoğul bir ifade ile nazil olmuş kırâatin ne ile tahsis edildiğine temas eder. O, bunu yaparken aynı zamanda tahsisi savunanların şâz kırâatle fikhî hükmü temellendirme gayeleri altında yatan asıl şeyin, şâz mesabesinde olan kırâat vechi olmasını reddetmiştir. Öyle ki müellifimiz şâz kırâatleri ahad haberle eş değerde görmekle, Kur'ân'ın bu kırâatle de hüccet değeri taşımayacağını ifade eder.<sup>82</sup> Öte yandan mezhebi temellendirme ve hüküm istinbatında Kur'âniyeti sabit olmayan ve tevatür derecesine ulaşmayan, velev ki bu yönde sahâbeden de varit olmuş kırâat vecihlerine karşı mesafesini korumuş ve hüccet değerinde görmez.

### Sonuç

Tefsîri kırâatlerle iç içe olan müellifin eserini inceledikten sonra bazı tespitlerde bulduk. Tefsîrinde geniş bir yelpazede ele aldığı kırâatler arasında zaman zaman tercihte bulunarak tevcihe başvurmuştur. Bunun neticesinde özellikle Kur'ân'a uygunluğu bulunmadığından şâz kırâatlere, mesafeli davranmıştır. Râzî, kırâatlerdeki üç temel şarttan biri olan sened kısmının sağlamlığı yanında tevatür şartını da sıkı tutmuştur. Öyle ki müellifin yaklaşımı doğrultusunda şâz kırâatler, ahad haberlerle eş değerde olmakla, hüküm çıkarmada hüccet değeri taşımamaktadır. O, bu yaklaşımıyla Ebû Hanife'nin, îlâ yapan kişinin müddet bitiminden sonra karısına dönüş yapmadığı takdirde hanımından bain talak ile boşanmıştır düşüncesine de bir nevi itiraz etmiştir. Zira Ebû Hanife'nin bu yaklaşımı her ne kadar İbn Mes'ûd'a atfedilmişse de Râzî, *فَإِنْ فَأَوْ فِيهِنَّ* ifadesinde geçen altı çizili kısmın şâz kırâat bağlamında tefsîr mahiyetinde yazılmış müdrec bir ibare olması gerekçesiyle kabul görmesinin zor bir ihtimal olacağını söylemekle, bu tür kırâatlere karşı benimsediği tutumunu ortaya koymuştur.

Mushaf kriterlerine uygunluğu sabit olan kırâat vecihleri seb'a ve aşere kurrâsı tarafından benimsenmiştir. Ayrıca sahih kırâatler kaynaklar tarafından sağlam bir sened ile Hz. Peygamber'e isnad edilmiştir. Buna karşılık Râzî'nin de sıkça ifade ettiği gibi şâz olan kırâat vecihlerine cevaz verilmesi neticesinde, bir nevi tevatüren rivayet edilmeyen kırâatlerin Kur'ân'da var oldukları izlenimi verilmiş olacaktır. Bunun neticesinde Şîa' ve aşırıya kaçan düşünce sahiplerine kapı aralanmış olacaktır. Râzî'nin bu tespitleri son derece haklı ve önemli olup, Kur'âniyeti sabit olan kırâatler hakkında şüpheye mahal verecek tasarruflardan kaçınmak gerekmektedir. Dolayısıyla Râzî'nin düşüncesinde, şâz olarak görülen bu tür kırâat vecihleri fikhî hükümlerde kaynak değeri taşımamaktadır.

<sup>81</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/231.

<sup>82</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11/233. El ifadesine yüklenen farklı anlamlar için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/259; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/176; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Muhammed Abdurrahman (Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-'Arap, ts.), 1/322.

Genel yöntemine baktığımızda görüleceği üzere tefsîrine konu edindiği kırâat vecihlerini anlam ve i'rab açısından değerlendirerek fikhî hükümlerin istinbatı yanında nahiv ve tefsîr uleması için de zengin bir malzeme sunmuştur. Kırâatlere dair bu yöntemi kendisini tefsîr ve i'rab konusunda ön plana çıkarmıştır. Ayrıca İbn Mes'ûd kırâatini zaman zaman Übey b. Kâ'b, İbn Abbas gibi sahâbîlerin okuyuş vecihleri yanında kurrâ kırâatleriyle de desteklemesi yöntemlerinden biridir.

Zaman zaman düşüncesini pekiştirme adına Arap dili kural ve kaidelerini temellendirmede cümlelerin birbiriyle olan yapısal bağlarını yansıtmak için farklı örneklemeler tercih etmiştir. Örneğin her cümlenin öncesiyle herhangi bir yönüyle bağlı olmadığını yansıtmak için her ne kadar bu düşüncesine itirazlar yapılmışsa da o, ısrarlı bir şekilde İbn Mes'ûd kırâati olan **وَلَنْ يَأْمُرَكُمْ** ibaresinde geçen **وَلَنْ** edatını referans göstermek suretiyle düşüncesine destek bulmaya ve sahâbe kırâatini öncelemeye çalışmıştır.

İbn Mes'ûd kırâatleri şâz kategorisinde değerlendirilmekle birlikte özellikle Kûfe'de uzun yıllan okunmuş, okutulmuş ve başta fıkıh olmak üzere pek çok alanda kaynak mesabesinde kullanılmıştır. Râzî açısından bakıldığında bu kırâatlerin ahad mesabesinde sayılması ihtiyat bağlamında daha iyi olacaktır. Nitekim Râzî şâz kırâatlerle ithicac etmeyi sıkıntı görüyorsa da öbür âlimler gibi bu kırâatleri eleştirmekle beraber dil kaidelerini temellendirmede, fikhî meseleleri çözüme kavuşturmada, âyetleri tefsîr etmede İbn Mes'ûd kırâatlerine nispetle daha evladır daha ercahtır gibi söylemlerle tamamen vazgeçmediğini ortaya koymuştur. Nitekim bunların bir vechiyle Hz. Peygamber'den duyulmuş olma ihtimali de bulunmaktadır.

Sonuç olarak Râzî'nin bakış açısıyla ele almaya çalıştığımız İbn Mes'ûd vecihlerinin şâz kırâatler kategorisinde ilgili kaynaklar tarafından değerlendirildiğini söylemekte fayda görmekteyiz. Nitekim yer yer ifade ettiğimiz gibi müfessîrimiz de aynı şekilde bu tür kırâatlere karşı teyakkuz halinde olmayı tavsiye etmiştir. Zira İbn Mes'ûd'a atfedilen kırâat vecihleri daha çok ilmî birikimi, kültürel yapısı, dil becerisi, muhakeme gücü vb. etkenler düşünülüğünde tefsîr mahiyetinde yaptığı açıklamalar olarak addedilir. Bununla beraber bu kırâatlerin tamamen ilgi alanı dışına bırakılmasının doğru olmayacağı kanısındayız. Zira ismi zikredilen bu sahâbînin Hz. Peygamber'le beraberliği, mahareti vb. hasletleri düşünülüğünde, sarf ettiği ilgili vecihleri bir yönüyle Hz. Peygamber'den duymuş olma ihtimali de değerlendirilerek temkinli bir yaklaşım sergilenmesi yerinde olsa gerektir.

## Kaynakça / References/ المصادر

- Ahfeş, Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşîi el-Belhî el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân li'l-Ahfeş*. thk. Huda Mahmud Kura. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1. Basım, 1990.
- Akalın, Adnan. "İslam Hukuku Açısından Suçun Unsurları". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 10 (2013).
- Akkuş, Murat. *Mennâ Halîl Kattân'ın Mebâhis fi'Ulûmi'l-Kur'ân Adlı Eserinin Kıraat İlmî Açısından Değerlendirilmesi. İlâhiyât Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmî, Doktora*, 2019.
- Bardakoğlu, Ali "Ceza". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. Riyad: Dâru Tayyibe, ts.
- Beydâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envaru't-tenzil ve esraru't-te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman. Beyrut: Dâru İhyai Turasi'l-Arap, ts.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Sadık Kamhâvî. Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arap, 1405.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Takribu'n-neşr fi kırâati'l-aşr*. thk. İbrahim Atve. Kahire: 1961.
- Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Debb'a. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, ts.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitabu't-teysiri fi kırâati's-seb'i*. Kahire: Mektebetü't-Tabiîn, 2008.
- Dimaşki, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 2003.
- Dimyati, Ebû Bekr Osman b. Muhammed. *İanetu't-talibin ala heli elfazi fethi'l-mu'in*. Dâru'l-Fikir, 1. Basım, 1997.
- Ebû Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi'in*. thk. Esad Muhammed Tayyib. Riyad: el-Mektebetü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye, 1. Basım, 1997.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muħîf*. thk. Adil Ahmet Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, 1993.
- Fârîsî, Ebû Alî el-Hasan İbn Abdilgâffar. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Alî Muhammed Mu'avvid Adil Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-İlim, 1. Basım, 1971.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr Ahmed Yûsuf Necâtî. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1955.
- Habeş, Muhammed. *el-Kıraatu'l-mütevâtiretu ve eseruha fi'r-resmi'l-Kur' an ve'l-ahkami's-şeri'yye*. Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1. Basım, 1999.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdirrahmân b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muħarrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, 2001.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed et-Tûnisî. *Mukaddimetu İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Dimaşk: Mektebetü'l-Hidaye, 2004.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Tarihu İbn Haldûn*. thk. Ebû Suheyb el-Kermî. Ürdün: Beytu'l-Efkar, ts.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hücce fi'l-kırâ'âti's-seb'a*. thk. Abdulali Salim Mükerrrem. Beyrut: Dâru's-Şuruk, 3. Basım, 1979.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm el-İrbilî. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân mim mâ şebete bi'n-naql evi's-semâ' ev eşbetehü'l-'ayân*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru Sâdir, 1. Basım, 1978.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî *Tefsîru'l-Kur'an'i'l-Azim*. thk. Alî Ahmed Abdulbaki. Kahire: 1. Basım, 2000.
- İbn Muhaysin, Ebû Hafs Ömer b. Abdirrahmân es-Sehmî. *el-Kıraatu ve eseruha fi ulumi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher, 1. Basım, 1984.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancı 1. Basım, 2001.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetu'l-kırâat*. thk. Said Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Mektebetü'l-İslâm, 3. Basım, 1983.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Takribu'n-neşr fi kırâati'l-aşr*. thk. İbrahim Atve. Kahire: y.y., 1961.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddin b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr*. thk. Alî Muhammed ed-Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, ts.
- Kalaç, Habip. *Sahâbenin Kıraatı ve Kaynaklık Değeri*. Şırnak: Şırnak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

- Kayravâni, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Talib. *et-Tebşira fî'l-kırâ'âtî's-seb'*. thk. Muhammed Gavs en-Nedvî. Bombay: ed-Dâru's-Selefiyye, 2. Basım, 1982.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-ğur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1. Basım, 2006.
- Kurtubî, Said b. Muhammed Ebû Osman es-Serkustî. *Kitabü'l-Ef'al*. thk. Hüseyin Muhammed Şeref. Kahire: Dâru's-Şa'bi, 1975.
- Mâverdü, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîrü'l-ğur'ân (en-Nüket ve'l-uyûn)*. <http://www.altafsir.com>, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *Meân'i-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Muhammed Alî es-Sâbûnî. Mekke: Cami'âtu Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 1409.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hağkâ'ıku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Alî Bedevî. Beyrut: Dâru'l-Kelîmeti't-Tayyib, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri. *el-Mecmû' şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1981.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbüri. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-ğur'ân*. thk. Ebu Muhammed b. Aşur. 1 Beyrut: Dâru'l-Hayai't-Turasî'l-Arap, 2002.
- Semîn, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm el-Halebî. *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmî'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmet Muhammed Harrâd. y.y., ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsû't*. ed. Mustafa Cevat Akşit, sad. Komisyon. İstanbul: Gümüşev, 2008.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr (Ebû Osmân, Ebü'l-Hasen, Ebü'l-Hüseyin) Amr b. Osmân b. Kanber el-Hârisî. *Kitabu Sibeveyh*. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 3. Basım, 1988.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbü'l-Mesâhif*. thk. Muhibbuddin Abdussübhan Vaiz. Katar: Vezaretu'l-Evkaf, 1. Basım, 1995.
- Siracuddin, Ebu Hafs Ömer b. Ali b. Adil el-Hanbeli ed-Dimaşkî en-Numanî. *el-Babu fi ulumi'l-kitap*. thk. Ali Muhammed Muavvid Adil Ahmed Abdulmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, 1998.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi. *Tabakâtü's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. thk. Abdulfettah Muhammed el-Kavî. Kahire: Dâru Ehyai Kütübi'l-Arap, 1918.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ûm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 1990.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *Ahkâmü'l-ğur'ân*. ts.
- Şevki Yavuz, Yusuf. "RÂZÎ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-ğur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Teftâzânî, Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Horâsânî. *et-Telvih ale't-tevdih*. thk. Zekeriyâ Omeyrat. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlim, 1. Basım, ts.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kırâat İlminin Ta'lîmi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Doktora, 1981.
- Yalçın, Yunus, Erdem, Mehmet. "Cessâs'ın Kıraat Anlayışı ve Kıraatlerle Fikhî İstinbat Yönteminin Tespiti". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Hukuku* 2/9 (2022/2),
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Meânî'l-ğur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. Beyrut: Alemu'l-Kütüb, 1988.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ed-Dimaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-) meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâm, 2003.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hağkâ'ıku'ğavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Esmer Abdulmevcûd Alî Muhammed Mu'avvid. Riyad: Mektebetü'l-Ablikan, 1. Basım, 1998.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turas, 1984.

## Araştırmacı Musa ATCI

Neşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.  
Neşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Theology.  
Neşehir, TÜRKİYE  
atci\_musa@karatekin.edu.tr  
<https://orcid.org/0009-0005-1882-5873>  
<https://ror.org/019jds967>

# Kur'ân-ı Kerîm 'de Belâgat ve Bilimsel İ'câz

The Scientific and Rhetorical Miracles in the Holy

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 24 Şubat 2024 / 24 February 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2024 / 19 June 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Atıcı, Musa. "Kur'ân-ı Kerîm 'de Belâgat ve Bilimsel İ'câz". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6 (Haziran 2023), 99-116.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

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

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*



## الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم

### الملخص

لقد نزل القرآن الكريم في فترة ازدهرت فيها الفنون الأدبية. لقد ترك القرآن مخاطبيه عاجزين ليس فقط من حيث الأساليب البلاغية، بل من حيث محتواه أيضاً. كما يتضمن محتواه نقل الحقائق العلمية التي تم اكتشافها بعد قرون مديدة في التاريخ، ومع تطور العلم عبر التاريخ أصبح من الواضح مدى تطابق المعلومات التي يقدمها القرآن الكريم مع الواقع العلمي. أظهرت التطورات الحديثة أن القرآن، خاصةً بإعجازه، يظل معجزة تتجدد في كل العصور، وليس مقتصرًا على عصر النبوة، بل يمتد تأثيره إلى يوم القيامة. القرآن الكريم يحتوي على العديد من الأمثلة على الإعجاز العلمي، مثل ذكر نظام المجموعة الشمسية وخلق الإنسان من نطفة، ووصف مراحل نموه الجنيني وكل ذلك تم اكتشافه بواسطة العلم الحديث. يتفق المسلمون على أن القرآن الكريم يمثل معجزة في أسلوبه اللغوي وفي بلاغته. سوف يتضح لنا في مقالتنا أن الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن حقيقة واضحة. وذلك من خلال تحديد الأدلة العلمية والبلاغية الموجودة فيه. ويهدف البحث إلى فهم العلاقة المتبادلة بين العلم الحديث والنصوص القرآنية وإلقاء الضوء على الجوانب البلاغية، والعلمية للقرآن. والنظر إلى المشكلة التي تواجه فهم الآيات القرآنية وتفسيرها بمنهج علمي ومعالجة إشكالية عدم معرفة البعض أو عدم اقتناعهم بوجود الإعجاز العلمي في القرآن الكريم؛ وذلك بتقديم الأدلة القاطعة على الإعجاز معتمداً بتفسيرها على المنهج الاستقرائي كأسلوب أساسي لتحليل النصوص القرآنية واستخراج الأدلة منها. وقد توصل البحث إلى عدة نتائج، أهمها: أن القرآن الكريم يقدم حقائق علمية لم تكن معروفة للبشر في عصر نزوله، وقد تم تأكيدها من خلال الأبحاث العلمية، مما يثبت أن القرآن الكريم هو كتاب الله تعالى، ولا يمكن أن يكون من تأليف بشري على الإطلاق.

**الكلمات المفتاحية:** البلاغة، القرآن الكريم، الإعجاز العلمي، الإعجاز البلاغي، العلم

### Kur'ân-ı Kerîm 'de Belâgat ve Bilimsel İ'câz

#### Öz

Kur'ân-ı Kerîm, edebî sanatların zirve dönemini yaşadığı bir zamanda nâzil olmuştur. Kur'an, sadece edebî yönüyle değil, içeriği yönüyle de muhataplarını aciz bırakmıştır. Söz konusu muhteva içerisinde tarihsel süreçte asırlar sonra tespit edilebilmiş bilimsel gerçekleri haber vermesi de yer almıştır. Bilimin gelişmesiyle Kur'an'ın verdiği bilgilerin, bilimsel gerçekliklerle ne kadar örtüştüğü ortaya çıkmıştır. Bu gelişmeler Kur'ân-ı Kerîm'in başta i'câz olmak üzere her yönüyle, yalnızca Hz. Peygamber (a.s.)'in nübüvveti döneminde değil, kıyamete kadar çağlar üstü bir kitap olduğunu kanıtlamıştır. Kur'an'ın bilimsel i'câzı, nâzil olduğu dönemde henüz bilinmeyen ancak bilimin gelişmesi sayesinde keşfedilen dikkat çekici bilgilerin bilimsel yönden ortaya konulmasıyla ortaya çıkmıştır. Modern bilimlerin gelişiminden önce ilk defa Kur'ân-ı Kerîm, güneş sisteminden, insanın spermden yaratılmasından ve embriyonun gelişim sürecinden kusursuz bir şekilde bahsetmiştir. Müslümanların, Kur'ân-ı Kerîm'in edebî üslubu ve belâgati yönünden mucize olması noktasında tereddütleri olmamıştır. Bu çalışmada bilimsel ve belâgat açısından Kur'ân i'câzının apaçık bir gerçek olduğu açıklanmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada modern bilim ile Kur'ân âyetleri arasındaki ilişkiyi anlamaya çalışmak, Kur'ân'ın edebî ve bilimsel yönlerine ışık tutmak amaçlanmaktadır. Ayrıca çalışmada Kur'ân âyetlerini doğru anlama ve yorumlama konusundaki problemlere bilimsel bir perspektifle bakılmış, bazı insanların bilimsel mucizeyi bilmemesi veya ona ikna olmaması gibi sorunlar tümevarım metoduyla incelenmiştir. Bu bağlamda temel bir yöntem olarak i'câza dair verilerin ortaya konulabilmesini sağlamak üzere klasik dönem ve çağdaş İslâm âlimlerinin eserlerine müracaat edilmiş ve Kur'ân âyetleri analiz edilerek deliller ortaya konulmaya gayret edilmiştir. Bu çalışmada şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kur'ân-ı Kerîm'in bilimsel ve belâgat açısından mucizevi olduğu kanıtlanmıştır. Kur'an'ın kanıtlanmış bilimsel deliller sunması, onun Allah'ın kelâmı ve Hz. Muhammed'in, Allah'ın elçisi olduğunu ispat etmektedir. Kur'ân-ı Kerîm, nâzil olduğu dönemde henüz insanlar tarafından bilinmeyen birçok doğru bilimsel bilgiler

içermektedir. Muazzam bir belâgat ve edebî sanatlarla süslenmiş Kur'ân âyetlerinin, hiçbir surette insan ürünü olamayacağı ortaya konulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Belâgatı, Belâgat, Kur'ân-ı Kerîm, Bilimsel İ'câz, Belagat İ'cazi, İlim.

## The Scientific and Rhetorical Miracles in the Holy Quran

### Abstract

The Quran was revealed when literary arts were at their peak. The Quran not only surprised its audience with its literary aspects but also with its contents. In this manner, it includes informing clues about scientific facts that could only be discovered centuries later in historical processes. With the advancement of science, it has become apparent how much the information provided by the Quran aligns with scientific realities. These developments have proven that the Holy Quran is a book that appeals to the ages not only during the time of the Prophet, but also until the end of time, in terms of its magnificent miraculousness and the fact that it has determined scientific facts in advance. The scientific miracle of the Quran emerged with the scientific exposition of remarkable information that was yet unknown at the time of its revelation but was discovered through the advancement of science. For the first time even before the development of modern sciences, the Quran spoke perfectly about the solar system, the creation of humans from sperm, and the development process of the embryo. Muslims have never had doubts about the miraculous nature of the Quran concerning its literary style and eloquence. In this article, the clear reality of the Quran's miraculous nature from both scientific and rhetorical perspectives were discussed. The research aims to understand the relationship between modern science and Quranic verses and enlightens the literary and scientific aspects of the Quran. Additionally, the problem of comprehension and interpretation of Quranic verses Quranic verses with a scientific approach and the issue of some people not knowing about or being convinced by the scientific miracles in the Quran have been examined through inductive reasoning. In this context, classical and contemporary Islamic scholars' works have been consulted as a fundamental method to ensure the presentation of data regarding the miraculous nature of the Quran, and efforts have been made to extract evidence by analyzing Quranic verses. This study reached the following definite conclusions: The Quran has been proven to be miraculous both scientifically and rhetorically. The fact that the Quran provides proven scientific evidence proves that it is the word of Allah and that Muhammad is the messenger of Allah. The Quran contains many accurate scientific facts that were not known to humans at the period of its revelation. The magnificent structure of the verses of the Quran, decorated with literary arts, has revealed that it is definitely not of human origin.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Rhetoric, Quran, Scientific Miracles, Rhetorical Miracle, Science.

### المقدمة

القرآن الكريم كتاب الله تعالى، أنزله على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم، وهو آخر الكتب السماوية، ويعد من أعظم الكتب التي عرفت البشرية على مر العصور. وقد تميَّز القرآنُ بِخَصَائِصٍ عَدِيدَةٍ، منها الإعجاز العلمي والبلاغي، يعتبر الإعجاز العلمي هو مطابقة ما جاء في القرآن لنتائج العلم الحديث، دون أن يكون للبشر علم بها في وقت نزول القرآن. وقد حظي الإعجاز العلمي في القرآن الكريم باهتمام كبير من العلماء المسلمين وغير المسلمين، حيث وجدوا فيه دلائل واضحة على صدق نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وصدق مصدر القرآن الكريم وهو الله تعالى، ويعتبر الإعجاز البلاغي أيضاً جزءاً من سمو أسلوبه وبلاغته، وعدم إمكانية الإتيان بمثله. وقد تميَّز القرآن الكريم بأسلوبه الرائع، الذي يجمع بين الإيجاز والفصاحة والبلاغة، وقد أجمع علماء اللغة العربية على أنه أعظم كتاب فصيح عرفته البشرية. وفي أشعار الفصحاء والبلاغاء مآثر الإعجاز وفصل الخطاب، حيث قال الشاعر عبدالرحمن صالح العشماوي في قصيدته (تَبِعْ مِنْ الإِعْجَازِ):

نَبِّعْ مِنَ الْإِعْجَازِ فِي قُرْآنِنَا      يَجْرِي عَلَى أَرْضِ التَّدْبِيرِ أَنْهَرَا  
 مِنْ أَيْنَ أبدأُ قِصَّةَ الْإِعْجَازِ      فِي آيَاتِهِ ذَهْنُ الْخَيَالِ تَحْيِرًا<sup>1</sup>  
 مَنْ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ عِلْمًا نَافِعًا      وَحَبَابَهُ أَسْرَارَ الْحَيَاةِ وَسَخَّرًا<sup>2</sup>  
 مَنْ قَرَّبَ الْأَبْعَادَ مِنْهُ تَفَضُّلاً      حَتَّى تَمَكَّنَ فِي الْعُلُومِ وَطَوَّرًا<sup>3</sup>  
 أَوْ لَيْسَ مَنْ خَلَقَ الْوُجُودَ وَصَانَهُ      وَبَنَى مَوَازِينَ الْحَيَاةِ وَقَدَّرًا؟  
 أَلَيْقُ بِالْإِنْسَانِ أَنْ يَقْسُو عَلَى      مَنْ جَاءَ بِالْوَحْيِ الْمُبِينِ وَبَشَّرًا<sup>4</sup>

وفي هذا البحث، سنتناول الحديث عن الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم، من خلال عرض بعض الأمثلة والشواهد على ذلك وهناك العديد من الأمثلة الأخرى على الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، والتي تؤكد صدق القرآن الكريم، وصدق مصدره وهو الله ربنا وخالق كل شيء.

### مشكلة البحث

تتمثل مشكلة البحث في أن بعض الناس لا يؤمنون بصدق الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم وقد يرجع ذلك إلى عدم معرفتهم بالأمثلة على هذا الإعجاز، أو لعدم اقتناعهم بهذه الأمثلة. وتهدف الدراسة إلى الإجابة عن هذه الإشكالات من خلال تسليط الضوء من خلال تسليط الضوء على الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم، وتقديم أمثلة واضحة وقاطعة على هذا الإعجاز.

### أهداف البحث

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق الأهداف التالية:

- تعريف القارئ بمفهوم الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم.
- تقديم أمثلة واضحة وقاطعة على الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم.
- إقناع القارئ بصدق الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم من خلال استخدام الأدلة العلمية للتعرف على الإعجاز العلمي للآيات القرآنية والتعرف على آراء العلماء في هذا الجانب.

### منهج البحث

يعتمد هذا البحث على المنهج الاستقرائي، حيث سيتم جمع الأمثلة على الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم من مصادر مختلفة، ثم تحليل هذه الأمثلة، واستخلاص النتائج منها.

<sup>1</sup> تَحْيِرًا: حَارَ يَحَارُ حَيْرَةً وَحَيْرًا، أَي تَحْيِرُ فِي أَمْرِهِ، فَهُوَ حَيْرَانٌ، وَقَوْمٌ حَيْرَارٌ. وَحَيْرَةٌ أَنَا فَتَحَيَّرَ. وَتَحْيِرُ الْمَاءُ: اجْتَمَعَ وَدَارَ. وَالْحَائِزُ: مُجْتَمَعُ الْمَاءِ، وَجَمْعُ حَيْرَانٍ وَحُورَانٍ. وَرَجُلٌ حَائِزٌ بَائِزٌ، إِذَا لَمْ يَنْجُهِ لَشَيْءٍ. أَحْمَدُ بْنُ فَارِسٍ بْنِ زَكْرِيَاءَ الْقَزْوِينِي الرَّازِي، أَبُو الْحَسَنِ، مَعْجَمُ مَقَائِيسِ اللُّغَةِ، تَح: عَبْدِ السَّلَامِ، دَارُ الْفِكْرِ، 1979، 499/1.

<sup>2</sup> وَسَخَّرًا: سَخَّرَ مِنْهُ وَيَبِّهَ سَخْرًا وَسَخَّرًا وَمَسَخَّرًا وَسَخَّرًا، بِالضَّمِّ، وَسَخَّرَةٌ وَسَخَّرِيًّا وَسَخَّرِيًّا وَسَخَّرِيَّةً، ابْنُ مَنْظُورٍ، لِسَانُ الْعَرَبِ، 352/1.

<sup>3</sup> طَوَّارًا: الطَّاءُ وَالْوَاوُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى مَعْنَى وَاحِدٍ، وَهُوَ الْإِمْتِدَادُ فِي شَيْءٍ مِنْ مَكَانٍ أَوْ زَمَانٍ. مِنْ ذَلِكَ طَوَّارُ الدَّارِ، وَهُوَ الَّذِي يَمْتَدُّ مَعَهَا مِنْ فَنَائِهَا، أَحْمَدُ بْنُ فَارِسٍ بْنِ زَكْرِيَاءَ الْقَزْوِينِي الرَّازِي، أَبُو الْحَسَنِ، مَعْجَمُ مَقَائِيسِ اللُّغَةِ، تَح: عَبْدِ السَّلَامِ، دَارُ الْفِكْرِ، 1979، 430/3.

<sup>4</sup> عَبْدُ الرَّحْمَنِ صَالِحُ الْعِشْمَاوِيُّ، "جَوْلَةُ شَعْرِيَّةٌ فِي إِعْجَازِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ"، مَجَلَّةُ الدَّاعِي الشَّهْرِيَّةِ الصَّادِرَةِ عَنْ دَارِ الْعُلُومِ دِيوبَنْدِ، الْعِدَّة: 9-10، الْهِنْدُ 1428 هـ - 2007 م.

## حدود البحث

سوف يقتصر هذا البحث على تناول الأمثلة على الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم، والتي تتفق مع قواعد اللغة العربية، ولا تخالفها.

## أهمية البحث

تتمثل أهمية هذا البحث في المساهمة في حل مشكلة عدم اقتناع بعض الناس بصدق الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم. كما أنه يساهم في نشر العلم الصحيح بين الناس، وإيجاد طرق لإقناعهم بصدق القرآن الكريم، وبصدق مصدره الوحيد، وهو تنزيل من رب العالمين.

## خطة البحث

المبحث الأول: الإعجاز العلمي في القرآن الكريم

المبحث الثاني: الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، والخاتمة: تحتوي على نتائج وتوصيات ومراجع

## 1. الإعجاز العلمي في القرآن الكريم

### 1.1. تعريف الإعجاز العلمي لغةً واصطلاحاً:

الإعجاز لغة: يُطلق الإعجاز في اللغة على إثبات العجز، وهو القصور عن فعل الشيء، فعندما يقال: أعجز فلاناً عن الأمر، إذا حاول تحقيقه فلم يحققه، والإعجاز ضد القدرة، وهو زوال القدرة عن الإتيان بالشيء من عمل أو رأي أو تدبير.<sup>5</sup> وجاء في معجم مقاييس اللغة: (عَجَزَ) الْعَيْنُ وَالْجَيْمُ وَالرَّاءُ أَصْلَانِ صَحِيحَانِ، يَدُلُّ أَحَدُهُمَا عَلَى الضَّعْفِ، وَالْآخَرُ عَلَى مُؤَخَّرِ الشَّيْءِ. فَأَلَّوْلُ عَجَزَ عَنِ الشَّيْءِ يَعِجُزُ عَجْزًا، فَهُوَ عَاجِزٌ.<sup>6</sup> الإعجاز اصطلاحاً: هو قصور الإنسان وضعفه في محاولة المعجزة ومزاولتها، مع استمرار هذا الضعف على مرور الزمن وتقدمه.

الإعجاز العلمي هو توافق ما ذكر في القرآن الكريم مع الاكتشافات والنتائج التي توصل إليها العلم الحديث، دون أن يكون للبشر معرفة بها في زمن نزول القرآن. هناك تباين في تعريف الإعجاز العلمي بين العلماء، لكن التعريف الأكثر شيوعاً هو؛ "الدقة العلمية لما جاء في القرآن الكريم سواء كان مطابقاً لنتائج العلم الحديث أم لا" وهذا التعريف يركز على جانب الدقة العلمية، ويشمل كل ما جاء في القرآن الكريم من معلومات علمية، سواء كانت معروفة للبشر في وقت نزول القرآن أم لا.

<sup>5</sup> الفيروز آبادي، بصائر التمييز في لطائف الكتاب العزيز، المحقق: محمد علي النجار، الناشر: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1996، ص 65.

<sup>6</sup> أحمد بن فارس القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، ج 4، ص 232.

وبعبارة أخرى؛ "الإعجاز العلميّ هو إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتتها العلم التجريبي وثبت بعدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن النبي ﷺ".<sup>7</sup>

### 1.2. آراء العلماء في الإعجاز العلميّ

اختلف العلماء حول الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم، ومنهم من رأى أنه موجود، ومنهم من رأى أنه غير موجود.

**الرأي الأول:** يرى أصحاب هذا الرأي أن الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم موجود، وأن هناك العديد من الآيات القرآنية التي تتحدث عن حقائق علمية لم تكن معروفة للبشر في وقت نزول القرآن، والتي ثبت صحتها بعد ذلك بالعلم الحديث. ومن أشهر العلماء الفقه الذين يوافقون هذا الرأي؛ أبو حنيفة النعمان: (80-150هـ) ومالك بن أنس: (93-179هـ) والشافعي: (150-204هـ) رحمهم الله.<sup>8</sup>

**الرأي الثاني:** يرى أصحاب هذا الرأي أن الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم غير موجود، وأن الآيات القرآنية التي تتحدث عن حقائق علمية يمكن تفسيرها تفسيرات أخرى لا تتفق مع التفسير العلميّ الحديث ومن أشهر علماء الفقه الذين يوافقون هذا الرأي؛ أبو الحسن الأشعري: (260-324هـ) وأبو المعالي الجويني: (419-478هـ) وأبو حامد الغزالي: (450-505هـ).

**الرأي الثالث:** يرى أصحاب هذا الرأي أن الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم موجود، ولكن بشرط أن يكون التفسير العلميّ للآية القرآنية صحيحًا ومثبتًا، وأن يكون هذا التفسير متفقًا مع التفسير اللغوي للآية ومن أشهر علماء الفقه الذين يوافقون هذا الرأي؛ الإمام الشاطبي: (790-899هـ) والإمام ابن كثير: (701-774هـ) والإمام الشوكاني: (1173-1250هـ).

بعد التأمل في الآراء المتناولة لموضوع الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم، نجد تباينًا بين آراء العلماء حول هذا الأمر. فقد انقسموا بين من يؤيد وجود الإعجاز العلميّ في القرآن الكريم، مستندين إلى دلائل واضحة وجلية من القرآن الكريم، وبين من يعتبر عدم وجود إعجاز فيه، وهناك أيضًا من اتخذ منهجًا وسطًا. وهؤلاء أكدوا على وجود الإعجاز العلميّ، ولكنهم جعلوه مشروطًا بتقديم الأدلة والإثباتات، وأن يكون متناسبًا مع الإعجاز اللغوي في الآيات التي ورد فيها الإعجاز العلميّ.

الأهم من كل ذلك هو الاعتماد على الأدلة والبراهين للتمييز والتفريق بين هذه الآراء المتنوعة. القرآن الكريم يشير إلى خلق السموات والأرض كانتا كتلة واحدة ثم انفصلتا، وتعاقب الليل والنهار، وخلق الجبال كرواسي لثبات الأرض. وبعد كل ذلك، أتى العلم الحديث ليؤكد هذه الحقائق التي ظهرت في القرآن الكريم قبل أربعة عشر قرنًا، وهذا قبل ظهور علم الفلك والكواكب والفضاء.

<sup>7</sup> عبد الله بن عبد العزيز المصلح، الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، دار جباد للنشر و التوزيع، جدة 1429 هـ - 2008م، ص 7.

<sup>8</sup> محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة، المعجزة الكبرى القرآن، دار الفكر العربي، دن، ص 415.

إذا كانت هذه الحقائق تدل على شيء، فإنها تدل على وجود الإعجاز العلمي في القرآن، وهو الأمر الذي أويده وأؤكد من خلال هذه الدراسة. وسنأتي لاحقاً للحديث عن الأدلة والبراهين التي تدعم هذا الاستنتاج.

وقد أثرنا أن ننقل تبياناً لأهمية الموضوع بما قاله حجة الإسلام الإمام الغزالي رحمه الله في كتابه إحياء علوم الدين عن تفسير أي الذكر الحكيم<sup>9</sup>: "إن لألفاظ القرآن معاني ظاهرة، أي معاني يفهمها عامة الناس وخواصهم، وأخرى باطنة أي دقيقة لا يفهمها إلا أهل البحث والعلم منهم. واستشهد بقوله عليه الصلاة والسلام: إن للقرآن ظهراً وباطناً وحداً و مطلعاً، وبأقوال مأثورة عن كبار الصحابة رضوان الله تعالى عليهم، ثم قال ما نصّه: "إن العلوم كلها داخلة في أفعال الله عزّ وجلّ وصفاته، وفي القرآن شرح ذاته و أفعاله وصفاته، وهذه العلوم لا نهاية لها، وفي القرآن إشارات إلى مجامعها، والمقامات في التعمق في تفصيله راجع إلى فهم القرآن، ويختص أهل الفهم بإدراكها".<sup>10</sup>

### 1.3. أدلة من القرآن الكريم على الإعجاز العلمي

هناك العديد من الأدلة من القرآن الكريم على الإعجاز العلمي، ومن هذه الأدلة:

#### • وصف خلق الكون

ذكر القرآن الكريم أن الكون كان في بداية خلقه كتلة واحدة، ثم انفلق إلى أجزاء صغيرة. قال تعالى: (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا ۗ وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا ۗ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ)<sup>11</sup> (الأنبياء/30)، وقد أثبت العلم الحديث هذه الحقيقة، حيث أن الكون كان في بداية خلقه كتلة واحدة، ثم انفلق إلى أجزاء صغيرة نتيجة للانفجار العظيم.

يرى البيهقي أن المقصود بـ"الرتق" في هذه الآية هو أن السماء والأرض كانتا ملتصقتين في بداية الخلق، ثم فصلهما الله تعالى، فأصبحت كما نراها اليوم.<sup>12</sup> ويتفق علماء الحديث مع هذا التفسير، فقد وردت أحاديث نبوية عديدة تؤكد أن السماء والأرض كانتا ملتصقتين في بداية الخلق، ثم فصلها الله تعالى.

ولقد كان هذا الاعتقاد سائداً بين علماء المسلمين منذ القدم، ذكر ابن كثير في تفسيره للآية: "كانت السماء والأرض ملتصقتين"،<sup>13</sup> ثم فتقهما الله تعالى، فجعل منهما سبع سماوات، وجعل من الأرض سبع أراضين. وهذا هو معنى قوله تعالى: (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا) (الأنبياء/30) وهذا هو الذي كان عليه اعتقاد السلف الصالح من الصحابة والتابعين.<sup>14</sup>

<sup>9</sup> أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، دن، 1/99.

<sup>10</sup> حنفي أحمد، التفسير العلمي للآيات الكونية في القرآن، دار المعارف، مصر 1980، ص/28.

<sup>11</sup> القرآن الكريم، سورة الأنبياء/30.

<sup>12</sup> الحسين بن مسعود البيهقي، معالم التنزيل، دار طيبة، ج.5، 1409 هـ - 1989 م، ص/316.

<sup>13</sup> السيد الجميلي، الإعجاز العلمي في القرآن، دار ومكتبة الهلال، دار الوسام، ط.2، بيروت 1992، ص.17.

<sup>14</sup> ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين، شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت 1419-1998، ص.324.



ذكر الشنقيطي في تفسير الآية أن العلماء اختلفوا في المراد بالرتق والفتق على خمسة أقوال، والأول؛ أن معنى (كَانَتَا رَتَّقًا) أي: كانت السماوات والأرض متلاصقة بعضها مع بعض، ففتقها الله وفصل بين السماوات والأرض، ورفع السماء إلى مكانها، وأقر الأرض في مكانها، وفصل بينهما بالهواء الذي بينهما كما ترى.<sup>15</sup> كما ذكر الطبري في تفسيره للآية،<sup>16</sup> عن ابن عباس قوله (أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتَّقًا فَفَتَقْنَاهُمَا) (الأنبياء/30) يقول: كانتا ملتصقتين، ورفع السماء ووضع الأرض".<sup>17</sup> إذا نلاحظ "الرتق" هو الإلتئام، يقال: رتقت الثوب إذا ألصقت أطرافه بعضها ببعض، فمعنى قوله تعالى: أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتَّقًا فَفَتَقْنَاهُمَا، أي: أولم ينظروا إلى السماء والأرض، ويعلموا أنهما كانتا ملتصقتين، ثم فصلهما الله تعالى.

وقد أكد هذا الاعتقاد أيضاً علماء الحديث من خلال الحديث التالي: "عن عبادة بن الصامت، قال: سمعت رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يقول: أول ما خلق الله القلم فقال له: اكتب فقال: يا رب وما أكتب؟ قال: اكتب القدر ما هو كائن من ذلك إلى قيام الساعة".<sup>18</sup> وهذا الحديث يؤكد أن الله تعالى خلق الكون كله، بما في ذلك السماء والأرض، في لحظة واحدة، وكانتا ملتصقتين في بداية الخلق.<sup>19</sup> وهكذا يتضح أن الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي بينت لنا القدرة الربانية عند بدء الخلق في فصل السماء والأرض عن بعضها إذ كانتا ملتصقتين في إعجاز قرآني غيبي ونبوي لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى.

وقد أكدته العلوم الحديثة في القرن العشرين ثمة إجماع على أن الكون له بداية، كما أن له نهاية. إذ تشير نظرية "الانفجار الكبير" إلى أن الكون كان كثيفاً وساخنًا وصغيراً، ثم وقع انفجار كبير منذ 13.8 مليار سنة أدى إلى توسع هذه النقطة الصغيرة في أقل من جزء من المليار من الثانية لتصبح أكبر من حجمها الأصلي بمليارات المرات فيما يسمى بظاهرة التضخم الكوني.<sup>20</sup>

في عام 1927م، قدم العالم البلجيكي جورج ليميتير (Georges Le Maitre) وعالم السوفييتي ألكسندر فريدمان (Alexander Friedmann) مساهمات هامة في فهم هياكل الكون وتطوره من خلال نظرية الانفجار العظيم. تقول هذه النظرية إن الكون كان في بداية نشأته عبارة عن كتلة غازية ذات كثافة هائلة ولمعان وحرارة. ثم نتيجة للضغط الهائل الناجم عن شدة حرارتها، حدث انفجار عظيم، حيث انفصلت الكتلة الغازية وانتشرت أجزاءها في جميع الاتجاهات. ومع مرور الوقت، تكونت الكواكب والنجوم والمجرات من هذه الأجزاء المنفصلة.<sup>21</sup>

<sup>15</sup> محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، ج.4، دار الفكر، بيروت 1995.

<sup>16</sup> أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تأويل آي القرآن، دار هاجر، مصر، 2001، 258/16.

<sup>17</sup> محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، جزء.18، مؤسسة الرسالة، بيروت 2020، ص.431.

<sup>18</sup> أخرجه داود في سننه، كتاب السنة باب في القدر، حديث رقم (4700).

<sup>19</sup> ابن الوزير اليماني، محمد بن إبراهيم، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1412-1992، ص.236.

<sup>20</sup> موسوعة الخدمات العربية الشاملة، "سنجيب هل نظرية انفجار العظيم صحيحة في الإسلام؟"، فكرة و معلومة، 2023.

<sup>21</sup> ماذا نعرف عن نهاية الكون وتصورات العلماء حول نشأة الكون وتطوره، الأنباء، موقع صحيفة كويتية، مقالة علمية، 2020.

وفي عام 1964 اكتشف العالمان "أبانزياس" و"أويلسون" موجات راديو منبعثة من جميع أرجاء الكون لها نفس الميزات الفيزيائية في أي مكان سجلت فيه، سُميت بالنور المتحجّر وهو النور الآتي من الأزمنة السحيقة ومن بقايا الانفجار العظيم الذي حصل في الثواني التي تلت نشأة الكون. وفي عام 1986 أرسلت المحطات الفضائية السوفياتية معلومات تؤيد نظرية الانفجار العظيم. وفي عام 1989 أرسلت وكالة الفضاء الأمريكية "ناسا" قمرها الاصطناعي والذي أرسل بعد ثلاث سنوات معلومات دقيقة تؤكد نظرية الانفجار العظيم وما التقطه العالمان "أبانزياس" و"أويلسون".<sup>22</sup>

### • إثبات كروية الأرض

ذكر القرآن الكريم أن الأرض كروية الشكل وأنها تدور حول الشمس، وهو ما ورد في القرآن والسنة من آيات وأحاديث، ونصوص تثبت كروية الأرض بالإجماع، قوله تعالى: (خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ ۗ يَكْوَرُ اللَّيْلُ عَلَى النَّهَارِ وَيَكْوَرُ النَّهَارُ عَلَى اللَّيْلِ ۗ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ ۗ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى ۗ أَلَا هُوَ الْعَزِيزُ الْعَفَّارُ) (الزمر: 5).

قال ابن كثير: إن الله تعالى يخبرنا في الآية الكريم أنه هو خالق السموات والأرض وكل ما بينهما وهو المالك للملك كل المتصرف فيه، فهو مقلب الليل ونهاره، وهو الذي يكور النهار على الليل بالتقليب له بينهما ومعنى التكوير التسخير لهما متعاقبان لا يفتران كلما يطلب الآخر يكون بطلب حديث.<sup>23</sup>

نقل العديد من علماء المسلمين على أن الأرض كروية، قال ابن تيمية: "كذلك أكدوا على أن الأرض بجميع حركاتها من البر والبحر مثل الكرة، ويدل عليه أن الشمس والقمر والكواكب لا يوجد طلوعها وغروبها على جميع من في نواحي الأرض في وقت واحد، بل على المشرق قبل المغرب.<sup>24</sup>

وقد أثبت العلم الحديث هذه الحقيقة، ويرجع تاريخ أول ذكر موثق لمفهوم الأرض الكروية إلى حوالي القرن الخامس قبل الميلاد، عندما ذكرها الفلاسفة اليونانيون القدماء. لكنّها ظلت أمراً من أمور التخمين الفلسفي حتى القرن الثالث قبل الميلاد عندما أسس علم الفلك الهلنستي الشكل الكروي للأرض كنظرية فلسفية. تم قبول النموذج الهلنستي بصورة تدريجية في جميع أنحاء العالم القديم أثناء أواخر العصور القديمة والعصور الوسطى. تم إنجاز وصف عملي للأرض عن طريق فرديناند ماجلان ورحلات الطواف التي قام بها خوان سيباستيان إكلانو (1519-1521).<sup>25</sup>

وقد أجمع علماء الأمة على كروية الأرض بالدليل العقلي أيضاً، وهو دليل الواقع التي نعيشه ونراه أمامنا كل يوم والدليل النقل، وهي حقيقة قرآنية تذكر لنا أن نصف الأرض يكون مضيئاً

<sup>22</sup> يوسف الحاج أحمد، موسوعة الإعجاز العلمي في القرنين الكريم والسنة المطهرة، مكتبة ابن حجر، ط.2، دمشق، 1424-2003، ص.379-381.

<sup>23</sup> أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، تفسير القرآن الكريم، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون. بيروت، ط1، 1419، 76/7.

<sup>24</sup> أحمد بن تيمية، مجموع فتاوي ابن تيمية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة - السعودية، 2004، 195/25.

<sup>25</sup> موسوعة عارف، كروية الأرض، مقالة، 14 نوفمبر 2022.

والنصف الآخر مظلماً. كما نعلم أن الليل والنهار وجدا على سطح الأرض معاً فلا يمكن أن يكونا على هيئة التكوير إلا إذا كانت الأرض نفسها كروية.

### • دور الجبال في تثبيت الأرض

ذكر القرآن الكريم أن الجبال لها دور في تثبيت الأرض. قال تعالى: (وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَأَنْهَارًا وَسُبُلًا لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ) (الرعد: 15). وقد أثبت العلم الحديث هذه الحقيقة، حيث أن الجبال لها دور في تثبيت الأرض، ومنع تحركها.<sup>26</sup>

الجبال خلق من مخلوقات الله العظيمة، ذكرها الله في كتابه العزيز في أكثر من أربعين موضعاً؛ تتحدث عن صفاتها ووظائفها وخصائصها، وتدعو إلى التأمل فيها والتدبر في كيفية خلقها، وتشير إلى شيء من عظيم قدرة الله في تكوينه لها، وشدة بنائها، كما تتحدث عن مصيرها ومآلها يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات، وكيف تتحول هذه الجبال مع عظمتها وقوة خلقها هباء منبثاً وكالعهن المنفوش.

لقد وصف القرآن الجبال شكلاً ووظيفةً، فقال تعالى: {وَالْجِبَالُ أَوْتَادًا} (النبأ: 7)، وقال تعالى: {وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ} (لقمان: 10). وهذه الآية وحدها تحتوي على ثروة من المعلومات العلمية المتسلسلة علمياً غير معروفة للناس قبل توسع معلوماتهم عن هذا الكون وأحداثه.

وهذا التصور يؤكد أن هذه الإشارة القرآنية (أوتاداً) إشارة معجزة، لأنها في كلمة واحدة يصف القرآن الكريم الشكل الخارجي للجبل، والشكل الداخلي له، ووظيفته الداخلية. وتبقى هذه الآية معجزة، لأنه لم يكن أحد في وقت تنزيل القرآن الكريم يعرف شيئاً عن هذه الحقيقة الكونية، ولم يكن هناك أحد يضطر الرسول صلى الله عليه وسلم لأن يفصل مثل هذه القضايا، لولا أن الله سبحانه وتعالى يعلم بعلمه المحيط أن الإنسان سيصل في يوم من الأيام إلى اكتشاف هذه الحقيقة الكونية فيشهد أن القرآن كلام الله وأن محمداً رسول الله عليه وسلم هو خاتم أنبيائه ورسوله.

ويختلف العلماء في فهم وظيفة الجبال إلى الآن، ولم يستطع الناس في العصور الماضية والحالية فهم كيف للجبال أن تثبت الأرض. توصل العلماء في أواخر الستينات وبداية السبعينات من القرن العشرين إلى أن للجبال دوراً أساسياً في تثبيت الأرض، ولم يكن سهلاً الوصول إلى هذا التصور، بعد الحرب العالمية الأولى انصب الاهتمام والتفكير مباشرة إلى قيعان البحار والمحيطات لما تحتويه من خيرات، وبحثاً عن القارات الأرضية، فوجدوا عجباً، وعلى عكس ما كان يعتقد الناس في الماضي في أن أعماق البحار هي أواسطها وأن أكثرها ضحالة هي شواطئها، إنما وجدوا العكس تماماً، وجدوا أن أكثر أجزاء المحيطات ضحالة هي أواسطها وأن أكثر أجزاء المحيطات عمقاً هي عندما يلتقي قاع المحيط بالقارة، واحتاروا في كيفية هذا الأمر. ومن ثم اتجه العلماء إلى هذه السلاسل الجبلية (التي تمتد عبر قيعان البحار والمحيطات، وهي تفوق في ارتفاعها أعلى الجبال على سطح الأرض).

فوجدوا أنها تتكون من صخور نارية، صخور بركانية شبيهة بالصخور التي تفور بها فوهات البراكين على سطح الأرض، فبدأوا يبحثون عن كيفية تكوين هذه البراكين، فوجدوا أن هذه السلاسل تحيط

<sup>26</sup> سيد محمد رضا علي سوري، "مصدر الجبال من منظار قرآني آفاق الحضارة الإسلامية"، أكاديمية العلوم الانسانية والدراسات الثقافية، العدد 2، 1433، ص. 16.

بشبكة هائلة من الصدوع، تمتد عشرات آلاف الكيلو مترات طولاً وعرضاً، تمزق هذا الغلاف الصخري إلى عمق مائة كيلو متراً، فأيقنوا أن من صفات الأرض الأساسية أنها ذات صدوع، ويعجب الإنسان هنا إلى هذه الإشارة التي جاءت في سورة الطارق، في قوله سبحانه وتعالى: (وَالْأَرْضُ دَاتِ الصَّدْعِ) (الطارق: 12).<sup>27</sup>

#### 1.4. شروط الإعجاز العلمي

هناك ثلاثة شروط أساسية يجب توافرها في أي دعوى للإعجاز العلمي في القرآن، وهي:

- أن يكون العلم الحديث قد أثبت صحة ما جاء في الآيات القرآنية. هذا الشرط مهم، لأن الإعجاز العلمي لا يمكن أن يكون قائماً على حقائق علمية غير مثبتة. فلو لم يصل العلم في حدائته لما أثبتته القرآن، فإن ذلك يعني أن الدعوى بالإعجاز العلمي قد سقطت.
- أن يكون ما قد اكتشف من العلوم الحديثة غير مكتشف وقت نزول القرآن. هذا الشرط مهم أيضاً، لأن الإعجاز العلمي لا يمكن أن يكون قائماً على حقائق علمية كانت معروفة للبشر في وقت نزول القرآن. فإذا كان العلم الحديث معروفاً للبشر في وقت نزول القرآن، فإن ذلك يعني أن إمكانية اتصافه بالإعجاز العلمي تكون ضئيلة للغاية.
- أن يكون المعنى العلمي المطابق للقرآن الكريم واضحاً لا يحتمل التأويل. وهذا الشرط أيضاً في غاية الأهمية، لأن الإعجاز العلمي لا يمكن أن يكون قائماً على تفسيرات وتأويلات مخالفة للمعنى العلمي للآية القرآنية. فإذا كان المعنى العلمي للآية القرآنية يحتمل التأويل، فإن ذلك يعني أن إمكانية اتصافه بالإعجاز العلمي تكون ضئيلة للغاية.

وبناءً على هذه الشروط، يمكن القول أن دعوى الإعجاز العلمي في القرآن الكريم لا يمكن أن تكون قائمة إلا إذا توفرت هذه الشروط الثلاثة في الآية القرآنية المدعى الإعجاز العلمي فيها.<sup>28</sup>

#### 1.5. رداً على بعض الاعتراضات

هناك بعض الاعتراضات التي قد تثار حول الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، ومنها:

- الاعتراض الأول: أن بعض الآيات القرآنية التي تُدعى بالإعجاز العلمي يمكن تفسيرها بتفسيرات أخرى لا تتفق مع التفسير العلمي الحديث.

<sup>27</sup> راغب النجار زغلول، "المدلول العلمي للجبال في القرآن"، مجلة العرب، 2007، ص. 14.

<sup>28</sup> راغب النجار زغلول، "المدلول العلمي للجبال في القرآن"، مجلة العرب، 2007، ص. 113.

الرد: أن التفسير العلمي للآية القرآنية يجب أن يكون واضحاً لا يحتمل التأويل، فإذا كان التفسير العلمي للآية القرآنية يحتمل التأويل، فإن ذلك يعني أن إمكانية إتصافه بالإعجاز العلمي تكون ضئيلة للغاية.

- الاعتراض الثاني: أن بعض الآيات القرآنية التي تُدعى بالإعجاز العلمي قد تم تأويلها بعد اكتشاف العلم الحديث.

الرد: أن تأويل الآيات القرآنية بعد اكتشاف العلم الحديث لا يعني أن الآية القرآنية لم تكن تقصد هذه الحقيقة العلمية في الأصل، فقد يكون الله تعالى أخبر عن هذه الحقيقة العلمية في القرآن الكريم، ولكنّ البشر لم يستطيعوا فهمها إلا بعد اكتشاف العلم الحديث.

- الاعتراض الثالث: أن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم هو مجرد مصادفة.

الرد: أن وجود العديد من الأمثلة على الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، والتي تتحدث عن حقائق علمية دقيقة، ولم تكن معروفة للبشر في وقت نزول القرآن، بل ثبت صحتها بالعلم الحديث، يجعل من الصعب القول أن هذا مجرد مصادفة وبناءً على ما سبق، يمكن القول أن الإعجاز العلمي في القرآن الكريم هو أمر حقيقي، وهناك العديد من الأمثلة على ذلك.<sup>29</sup>

لا شك أن القرآن الكريم يشجع على تطوير الفكر وتنمية الذكاء، فهو يمتزج بين التوجيه الروحي وتوجيهات العقل، مما يؤدي إلى انبعاث نور الحكمة وتألّق الفهم. وعند التأمل في كلمة "اقرأ" التي افتتح بها القرآن حين أول نزول الوحي، نجد أنها تحمل في طياتها رسالة العلم والمعرفة. الفهم هو المفتاح للوصول إلى الحقائق العظيمة والإدراك الشامل. وفي هذا السياق، يظهر القرآن كمصدر رباني يشجع على استمرارية التعليم والتفكير، مما يسهم في تنمية قدرات الفهم والتأمل، وفي توجيهنا نحو دروب المعرفة الواسعة.

ازداد اهتمام الإنسان بأسرار الكون واستكشاف الفضاء في عصرنا الحديث، حيث أظهرت التقنيات والابتكارات العلميّة قدرتنا على فهم حقائق مدهشة حول الكون وتطوره. اللافت هو أننا نجد هذه الحقائق متواجدة في كتاب الله تعالى، يعود إلى أكثر من 1400 سنة، في زمن كانت فيه المعرفة بعلوم الفضاء محدودة وتسود الشكوك والخرافات. يبدو أن الله عزّ وجلّ قد نقل هذه الحقائق الكونية في كتابه لتكون إشارة ودليلاً لكل من يشكك في كل زمان وأوان، حيث يمكنهم من خلالها رؤية نور الحق وعظمة رسالة الإسلام. فضلا عن ذلك يمكننا أن نقدم بعض الأمثلة عن هذه الحقائق المذهلة:

1. **توسع الكون:** اكتشف العلماء في القرن العشرين أن الكون يتوسع، وقد أشار القرآن

إلى هذا الأمر بدقة في قوله: "وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ" (الذاريات: 47).

<sup>29</sup> كارم السيد غنيم، الإعجاز العلمي للقرآن الكريم بين القبول والمعارضة، الباب الثاني، دراسة عامة عن الإعجاز العلمي، ص. 16-20.

2. **نهاية الكون:** تناول القرآن أيضاً فكرة نهاية الكون في قوله: "يَوْمَ نَطْوِي السَّمَاءَ كَطَيِّ السِّجِلِّ لِلْكُتُبِ" (الأنبياء: 104).
  3. **الثقوب السوداء:** أشار القرآن إلى الظاهرة الكونية للثقوب السوداء في قوله: " فَلَا أُفْسِمُ بِالْحَنَّسِ \* الْجَوَارِ الْكُنَّسِ " (التكوير: 14-15).
  4. **النجوم النابضة:** وردت الإشارة إلى النجوم النابضة في قوله: "وَمَا أَدْرَاكَ مَا الطَّارِقُ \* النَّجْمُ الثَّاقِبُ" (الطارق: 1-3).
  5. **النسيج الكوني:** وأظهر القرآن دقة في وصف النسيج الكوني: "وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ" (الذاريات: 7).
  6. **الحياة في الفضاء:** يُلمح القرآن إلى إمكانية وجود حياة في الفضاء في قوله: "وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ" (الشورى: 29).
  7. **البناء الكوني:** صاغ القرآن الوصف الدقيق للبناء الكوني: "وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا" (الشمس: 5).
  8. **الدخان الكوني:** في قوله: "ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ" (فصلت: 11)، يشير إلى الدخان الذي كان حاضراً في المراحل الأولى لتكوين الكون.
  9. **المادة المظلمة:** أشار القرآن إلى المادة المظلمة بوصف السماء وما فيها: "وَرَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ" (فصلت: 12).
- ومن وجهة نظرنا أن هذه الأمثلة تبرز كيف أن القرآن الكريم سبق العلم الحديث بمعلومات دقيقة حول الكون وظواهره.

## 2. الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم

### 2.1. كيف يمكن لنا أن نعرف حقيقة الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم

علينا أن نعرف ما معنى البلاغة، فالبلاغة هي فن التعبير عن المعنى المراد بأسلوب مؤثر، ويشمل العديد من الجوانب، منها الفصاحة وهي خلو الكلام من العيوب اللفظية والمعنوية والبيان هو إيضاح المعنى المراد، وإزالة الإبهام عنه وهو أحد عناصر البلاغة ويتحقق من خلال العناصر التالية الوضوح وهو أن يكون الكلام واضحاً، لا غموض فيه ولا تعقيد و الدقة وهو أن يكون الكلام دقيقاً، لا يترك مجالاً للإلتباس أو اللبس والجمال وهو أن يكون الكلام جميلاً في أسلوبه، يجذب القلوب والألباب. وهناك العديد من الأمثلة على الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، منها:



- الإتيان في نظم القرآن الكريم، وترتيب آياته وكلماته، بحيث يعطي النص القرآني معنىً دقيقاً وتأثيراً قوياً على السامع.
- استخدام القرآن الكريم للصور البيانية، مثل التشبيه والاستعارة والمجاز، بأسلوب إبداعي ومتميز.
- توظيف القرآن الكريم للموسيقى الشعرية، مثل السجع والقافية، لخلق جو من الجمال والإمتاع.<sup>30</sup>

## 2.2. الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم: لغة السماء أم لغة البشر

لطالما كان الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم أحد أهم أوجه الإعجاز التي أثارت الجدل بين المسلمين وغير المسلمين. فمنهم من يرى أن أسلوب القرآن الكريم فريد من نوعه، ولا يمكن أن يكون من صنع البشر، ومنهم من يرى أن البلاغة هي من صنع البشر، وأن القرآن الكريم ليس بدعاً في البلاغة، بل هو من نوع الشعر والنثر الذي كان موجوداً في عصر النبي محمد صلى الله عليه وسلم. الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم هو أحد أوجه الإعجاز التي أثبتتها العلماء على القرآن الكريم، وهو يتمثل في بلاغة القرآن الكريم وفصاحته، وقدرة القرآن على التعبير عن المعاني المتنوعة بأسلوب فريد ومتميز وقد تنوعت آراء العلماء في تحديد ماهية الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، فمنهم من يرى أنه يتمثل في دقة ألفاظ القرآن وتراكيبه، ومنهم من يرى أنه يتمثل في بلاغة القرآن وفصاحته، ومنهم من يرى أنه يتمثل في الجمع بين الدقة والبلاغة في القرآن الكريم.<sup>31</sup> وهناك العديد من الأمثلة على الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، منها:

- استخدام القرآن الكريم للكناية والاستعارة والتشبيه، وغيرها من الصور البيانية، في التعبير عن المعاني المختلفة. ولعل من أشهر الأمثلة على ذلك قوله تعالى: (وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ) (سورة النمل: 6).

فهذه الآية تضمن العديد من الصور البيانية، منها:

- كناية عن القرآن الكريم بأنه من عند الله تعالى.
- استعارة للقرآن الكريم بأنه من عند حكيم.
- تشبيه الحكيم بالعليم.

وهذا الأسلوب البلاغي الفريد في الآية الكريمة يعبر عن إعجاز القرآن الكريم وبلاغته.

<sup>30</sup> أسامة شكري الجميل العدوي، الإيقاع القرآني أثره الفني وإعجاز البلاغة، 2013، ص. 1490.

<sup>31</sup> عبد الرزاق موسى محمد السيد، الإعجاز البلاغي في التقديم والتأخير، أستاذ البلاغة والنقد، جامعة الزرقاء الأهلية كلية الشريعة، الأردن 2019.

وهناك العديد من الأمثلة الأخرى على الإعجاز البلاغي في القرآن الكريم، والتي تؤكد على قدرة القرآن الكريم على التعبير عن المعاني المتنوعة بأسلوب فريد و متميز.<sup>32</sup>

ومن هذه الأمثلة:

- استخدام القرآن الكريم للأسلوب السهل الممتنع، الذي يجمع بين الوضوح والإيجاز. ولعل من أشهر الأمثلة على ذلك قوله تعالى: (فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ إِنَّهُ كَانَ غَفَّاراً) (نوح: 10) فهذه الآية تتضمن العديد من أوجه البلاغة، منها:

- السهولة والإيجاز في العبارة.
- الدعوة إلى التوبة والاستغفار.
- التأكيد على سعة رحمة الله تعالى.

وهذا الأسلوب البلاغي الفريد في الآية الكريمة يعبر عن إعجاز القرآن الكريم وبلاغته.

- استخدام القرآن الكريم للأسلوب البلاغي الفريد، الذي لا يوجد له مثيل في لغة العرب. ولعل من أشهر الأمثلة على ذلك قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ) (الروم: 22) فهذه الآية تتضمن العديد من الصور البيانية، منها:

- شبه الجبال في البحر بالأعلام.
- استخدام أسلوب التصريح في وصف الجبال بأنها أعلام.

وهذا الأسلوب البلاغي الفريد في الآية الكريمة يعبر عن إعجاز القرآن الكريم وبلاغته. وغيرها الكثير من الأمثلة التي تؤكد على بلاغة القرآن الكريم وفصاحته، وقدرته على التعبير عن المعاني المتنوعة بأسلوب فريد و متميز.<sup>33</sup>

## الخاتمة

في ختام هذا البحث، يمكن القول إن الإعجاز العلمي والبلاغي في القرآن الكريم أمر لا يمكن إنكاره فقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة أن القرآن الكريم يتضمن العديد من المعلومات العلمية الدقيقة التي لم تكن معروفة للبشر في عصر نزول القرآن الكريم. كما أن القرآن الكريم يتميز ببلاغة رائعة، لا يمكن أن تكون من تأليف بشري قطعاً.

القرآن الكريم كنز لا ينضب من الحكمة والهداية، حيث ينسجم في ألفاظه وآياته مع رونق اللغة وعمق المعاني. وفيه تجلى الإعجاز العلمي بطريقة تدهش العقول، إذ تناول قضايا علمية تجذب انتباه العلماء والمفكرين. كما يبرز القرآن بقدرته على ظواهر علمية حديثة، فنجد في آياته ذكراً للظواهر الكونية والطبيعية التي لم تكن معروفة في العصور التي نزل فيها. إن هذا الإعجاز يثبت أن مصدر

<sup>32</sup> الحسين زروق، جهود الأمة في الإعجاز البياني للقرآن الكريم، كلية الآداب ظهر المهرز، فاس، ص. 1191-1192.

<sup>33</sup> راشد سعيد شهوان، "الضوابط الشرعية للاكتشافات العلمية الحديثة ودلالاتها في القرآن الكريم"، دراسات و بحوث، 2014، ص. 4-5.

هذا الكلام ليس بشرياً، بل هو كلام الله عزّ وجلّ الذي لا يأتيه الباطل، إذ قال في كتابه: "وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ \* لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ"، (فصلت: 41-42).

وفي سياق الإعجاز البلاغيّ، يظهر القرآن بأسلوب لغوي فريد، حيث تتدفق كلماته بجمالٍ يفوق الوصف. وزينها الله بدلالات راقية وبعبارات باقية وبلاغة ترتقي إلى أعلى المستويات، مما يضيف على نصوصه طابعاً إلهياً. والقرآن يدعو إلى التأمل في هذه البلاغة المذهلة، محفّزاً القلوب على البحث عن الحكمة والفهم في كلماته. وعمق هذا الكتاب الذي يتحدى الزمان والمكان يشكل رحلة استكشاف في عالم الإعجاز العلميّ والبلاغيّ في القرآن الكريم. ولذا علينا أن ندرك أهمية الأبعاد العظيمة لهذا الكتاب الذي يظل مصدر إلهام للمسلمين وغيرهم في مختلف أنحاء العالم.

وفي ختام استكشاف الإعجاز العلميّ والبلاغيّ في القرآن الكريم، يظهر هذا الكتاب بوهج فريد، يفوق التصورات البشرية. إن الآيات التي تتناول قضايا علمية متقدمة تشير إلى أن هذا الكتاب ليس فقط يتطرق إلى الإلغيا الدينية، بل هو دليل على المعرفة الإلهية العميقة، وخاصة فإن القرآن يجذب إمامات الباحثين ويدعوهم للنظر في آفاق جديدة في فهم الكون والحياة.

من ناحية أخرى، يتألق القرآن بلغته الفذة والرفيعة، حيث نجد الانسجام البلاغيّ وبين جسوراً بين الكلمة البسيطة والفهم العميق. وتظهر لنا آيات هذا الكتاب بأسلوب راقٍ ومفعم بالجمال، يشكل تحفة لغوية فريدة. يُثير القرآن التأمل ويدعو إلى التفكير في عمق الحياة والوجود. فهم عمق هذا الكتاب، الذي يتحدى الزمان والمكان، يعني أننا ندخل في عالم لا ينضب من الحكمة والتوجيه. القرآن لا يقتصر على فترة زمنية معينة، بل هو مصدر إلهام يتجدد في كل زمان ومكان. يستمر في توجيه الباحثين نحو تفسير أعماق الحياة والوجود، ويظل دليلاً على عظمة الله وحكمته البالغة.

## النتائج

- يتضمن القرآن الكريم العديد من المعلومات العلميّة الدقيقة التي لم تكن معروفة للبشر في عصر نزول القرآن الكريم.
- يتميز القرآن الكريم ببلاغة رائعة، لا يمكن أن تكون من تأليف بشري.
- الإعجاز العلميّ والبلاغيّ في القرآن الكريم دليل على أن القرآن الكريم كتاب الله تعالى، وأن محمداً صلى الله عليه وسلم هو رسول الله تعالى.
- أحكام وتشريعات القرآن الكريم باشماله على تنظيم الحياة جميعها، ففيه ما يبين كيفية عبادة الله والإيمان به، والتخلق بكمكارم الأخلاق، مما يحقق الخير والسعادة للبشرية جمعاء في كل زمان ومكان.
- لا يمكن العثور على أي اختلاف في القرآن، ولا في أحكامه وتشريعاته، بنائاً.

- نزلت آيات القرآن بأسلوب يعجز الناس عن تقليده، وقد تحدى الله - تعالى - العرب وغيره أن يأتوا بمثله، فعجزوا عن ذلك، على الرغم من شهرتهم بالبلاغة والفصاحة.
- يظهر القرآن الكريم كدليل على الإعجاز العلمي، حيث يتناول قضايا علمية حديثة كانت مجهولة في العصور التي نزل فيها. ويبرز التطابق بين مضمون القرآن واكتشافات العلم الحديث، مما يُظهر أن هذا الكتاب لا يمكن أن يكون من صنع البشر.
- يتألق القرآن بأسلوب لغوي فريد وبلاغة عالية، يتجلى في تدفق الكلمات بجمال لا يُضاهى. زين الله في القرآن أسلوباً راقياً يتجاوز القدرة البشرية، مما يعزز إيمان المسلمين بأنه كلام الله.
- يدعو القرآن إلى التأمل في آياته والبحث عن الحكمة والفهم. يثير الاستكشاف العلمي لمضامين القرآن تفكير الباحثين ويفتح أفقاً جديداً في فهم الكون والحياة.
- يجذب القرآن الباحثين إلى الكثير من الميادين العلميّة، حيث يشكل مصدر إلهام لفهم أعماق الحياة. يظل القرآن دليلاً على عظمة الله وحكمته، مما يعزز إيمان الباحثين بوجود إرشاد إلهي في الكتاب الذي لا يقتصر على زمان أو مكان.
- يشكل القرآن مصدر إلهام للمسلمين في توجيه حياتهم الإجتماعية والروحية والأخلاقية. ويعزز فهم عمق القرآن للحياة والإنسانية، والتوازن بين العلم والأخلاق.
- يحث القرآن على التفكير واستخدام العقل في فهم الظواهر العلميّة واللغوية، مما يشجع البشر على الاستمرار في البحث والاستكشاف.

## التوصيات

- ضرورة دراسة القرآن الكريم دراسة علمية: يجب تعزيز الدراسات العلميّة حول القرآن الكريم لاستكشاف المزيد من الإعجاز العلميّ والبلاغيّ فيه.
- نشر الوعي بأهمية الإعجاز العلميّ والبلاغيّ: يُنصح بنشر الوعي حول أهمية الإعجاز العلميّ والبلاغيّ في القرآن الكريم من خلال وسائل الإعلام المختلفة.
- حث الناس على تدبر القرآن: يُشجع على إطلاق مبادرات لتشجيع الناس على تدبر القرآن الكريم، مثل إطلاق دورات عبر الإنترنت أو ورش تفاعلية في المساجد والمراكز الدينية.
- تعزيز الوعي بخلو القرآن من الأخطاء: يُشدد على تعزيز الوعي حول أن القرآن كلام الله حقاً وخلوه من الأخطاء، بناءً على الأدلة والبراهين القاطعة. ويُفضل إقامة حلقات نقاشية ومحاضرات توعية لتوضيح أدلتها، وكيفية فهم هذا الجانب بطريقة علمية.

- التعاون مع المؤسسات الدينية: يُشجع على تعزيز التعاون مع المؤسسات الدينية لتكثيف الحملات التوعوية حول الإعجاز العلميّ والبلاغيّ في القرآن. ويمكن توسيع نطاق التعاون لتنظيم محاضرات وورش عمل توعوية مشتركة، وتشجيع المشاركة المجتمعية في هذه الفعاليات.
- دعم الأبحاث العلميّة حول القرآن الكريم وتحفيز الباحثين على استكشاف المزيد من الجوانب العلميّة والبلاغيّة في القرآن. والعمل على توجيه الدعم للباحثين والمؤسسات البحثية التي تعنى بالدراسات حول القرآن الكريم، مما يساهم في إثراء المعرفة حول هذا الجانب.

**Kaynakça/ Referances/المصادر**

- Abdurrezzak Mûsâ, Muhammed Seyyid. *el-İcâzü'l-belâgî fi't-takdîm ve't-te'hîr*. Ürdün: Câmî'atü'z-Zerkâ el-Ehliyye Külliyyeti'ş-Şerî'a, 2019.
- Ahmed, Hanefî. *el-Tefsîrû'l-ilmî li'l-âyât el-kevnîyye fi'l-Kur'ân*. Mısır: Dârü'l-Maarif, 1980.
- Ebû Davûd. *es-Sünen'i Ebû Davûd. Bâb fil-Kader. Hadis No: 4700*.
- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed, b. Mustafa b. Ahmed. *el-Mu'cizetü'l-Kübrâ el-Kur'ân. Beyrut, Dâr'ül-Fikri'l-Arabî, ts.*
- el-Adevî, Usâme Şükrî el-Cemîl. *el-İkâ' el-Kur'ânî eseruhü'l-fennî ve i'câzühü'l-belâgî. B.y: Y.y., 2013.*
- el-Aşmâvî, Abdurrahman Salih. "Cevletün ş'i'riyye fi i'câzi'l-Kur'ânî'l-Kerim". *Mecelletü'd-Dâ'î el-Şehîre el-Sâdire 'an Dâri'l-Ulûmi Deoband* 9/10, Hindistan (1428-2007). Erişim 02.01.2024. <https://darululoom-deoband.com/arabicarticles/archives/1047>
- el-Begavî, Hüseyin b. Mesud. *Meâlimu't-tenzil fi tefsîri'l-Kur'ân*. 8 Cilt. B.y: Dârü't-Taybe, 1409-1989.
- el-Cemîlî, el-Seyyid. *el-İcâzü'l-ilmî fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâr Mektebetü'l-Hilâl, Dârü'l-Visâm, 1992.
- el-Hüseyin, Zerruk. *Cuhûdü'l-ümmeti fi'l- i'câzi'l beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Fas: Külliyyetü'l-Âdâb ve'l-'Ulûmü'l-İnsaniye, Zahru'l-Mehrâz. 1191-1192.
- el-Hâc Ahmed, Yusuf. *Mevsû'atü'l- i'câzü'l-ilmî fi'l-Kur'ânî ves-sünneti'l-mutahharati*. Dimaşk: Mektebetü İbn Hacer, 2. Basım, 1424- 2003.
- el-Kazveynî, el-Râzî, Ahmed b. Faris b. Zekerîya, Ebu'l-Hüseyin. Mu 'cem el-Makâyisü'l-lugah. Mu'cemü mekâyisü'l-lugâ thk., Abdüsselam, *Dâri'l-Fikr, 1979*.
- el-Muslih, Abdullah b. Abdülaziz. *el-İcâzü'l-ilmî fi'l-Kur'ânî ve's-sünneti tarihuhü ve zavâbituhu*. Cidde: Dâr-ü Ciyâd li'n-Neşri ve't-Tevzî', 1429-2008.
- el-Seyyid Ganîm, Kârim. *el-İcâzü'l-ilmî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm Beyne'l- kabuli ve'l-Muârıza. el-Bâbü's-Sâni, Dirâsetun 'âmme ani'l-İcâzi'l-İlmî*.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2020.
- et-Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Te' vil-i Âyi' l- Kur'ân*. Mısır: Dâr hâcer, 2001.
- et-Tüveycîrî, Ebû Abdillâh, Hammûd b. Abdirrahmân. *es-Savâ'iku's-şedîde 'alâ etbâ'i'l-hey'eti'l-cedîde*. Riyad: Y.y., 1388.
- Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed et-Tûsî. el- İhyâü ulûmi'd-dîn. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.*
- İbn Teymiye, Ahmed. Mecmû'u'l-Fetâvâ. Mucemma' el-Melik Fahd li tabâ'ati'l-Mushafu's-Şerif, Medine-i Münevvere, 2004.*
- İbn Kesir, İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azim*. thk., Muhammed Hüseyin Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419-1998.
- İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab, 1/ 352, Dâru'l Maarif, Kahire, 1119.*
- İbnü'l-Vezîr el- Yemânî, Ebû Abdullah. *El-'Avâsim ve'l-kavâsim fi'z-zeb 'an sünneti Ebi'l-Kasim*. Thk., Beyrut: Şuayb el-Arnaût, Müessesetü'r-Risale, 1992.
- BBC News. "Mâzâ Na'rifü 'an Nazariyyeti'l-Kevni ve Tasavvurâtü'l-'Ulemâi Havle Neş'etü'l-Kevni ve Tetavvurihî". Erişim 12.11.2023. <https://www.alanba.com.kw/BBCNews/3362>
- Mevsû'atü Arîf, "Küreviyyetü'l-Arz", *Makale*, 14 Kasım 2022. Erişim 12.10.2023. [https://3arf.org/wiki/%D9%83%D8%B1%D9%88%D9%8A%D8%A9\\_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%B6](https://3arf.org/wiki/%D9%83%D8%B1%D9%88%D9%8A%D8%A9_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D8%B6)
- Mevsû'atü Hıdamât el-Arabiyye el-Şâmîle, "Senecîbu hel Nazariyyetü İncîcârü'l- 'Azîm Sahîhatun fi'l-İslam?", *Fikratün ve Ma'lûme*, 2023. Erişim: 21.12.2023. <https://services.alwaffer.com/articles/575692>
- Necîb, Salâh. *"el-İcâzü'l-ilmî fi'l-Kur'ân". Makâletü'n 'ilmiyye el-menşûra fi mevki' şebketü'l-elûke*. 2017. Erişim 16.01.2024. <https://www.alukah.net/sharia/0/114148>
- Süvârî, Ali. "Masîru'l-Cibâl min Minzârin-Kur'ânî". İsfahan: Akâdemiyetü'l-'ulûmî'l-insaniye ved-dirâsâtî's-sakâfiye, 1433.
- Şahavân, Râşid Said. "el-Zavâbitü'ş-şer'iyye li'l-iktişafâtî'l-ilmîyye el-hadîse ve delâlâtihâ fi'l-Kur'ânî'l-Kerim". *Dirasât ve Buhûs*, 2014. Erişim 05.01.2024. <https://alifaa.jo/Research.aspx?ResearchId=68>
- Şenkitî, Muhammed Emîn. *Eğvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Çur'ân bi'l-Çur'ân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1995.
- Zağlûl, Râğîb el-Neccâr. "el-Medlûlü'l-ilmî li'l-cibâli fi'l-Kur'ân", *Al-Arab Gazetesi (21.06.2007)*. Erişim 02.11.2023. <https://www.alarab.co.uk/pdf/2007/06/06-21/p14.pdf>



## Araştırmacı Doktor Hediye GÜLTEKİN

Ankara, TÜRKİYE  
hediye2001@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-9816-6460>

# Peygamberimizin Yeme İçme Davranışlarında Bereketle İlgili Uygulamalarının Aşırı Yemeyi Önleyici Bir Tedbir Olarak Algılanabilirliği

The Perceptibility of the Prophet's Practices Related to Abundance in  
Eating and Drinking Behavior as a Measure to Prevent Overeating

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 29 Mart 2024 / 29 March 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Haziran 2024 / 22 June 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Gültekin, Hediye. "Peygamberimizin Yeme İçme Davranışlarında  
Bereketle İlgili Uygulamalarının Aşırı Yemeyi Önleyici Bir Tedbir Olarak  
Algılanabilirliği". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6  
(Haziran 2024), 117-137.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme  
Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

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

### Etik Beyan | Ethical Statement

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

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
*Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.*  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
*Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center*

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
*The author(s) acknowledge that they received no external funding in  
support of this research.*

## Öz

Aşırı savurganlık ve sahip olunan nimetleri gereğinden fazla tüketmek anlamına gelen israf ve çok yemek günümüzde neredeyse hastalık boyutuna ulaşmış iki önemli meseledir. İnsanların bir kısmı çok yemekten ve bu sebeple ortaya çıkan hastalıklardan muzdarip iken diğer bir kısmı açlıkla ve açlığın yol açtığı hastalıklarla mücadele etmektedir. Üstelik böyle bir dengesizliğin farkında bile olmayan binlerce insan vardır. Hz. Peygamber'in yeme-içme davranışlarında bereketlenmeye vesile olacak bazı tavsiyelerde bulunduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in bu tavsiyelerinin dikkate alınması, sıradan bir fiili ibadet formatına dönüştürecek, berekete vesile olacak, aynı zamanda maddi doyumun yanı sıra kişiyi manen de huzura kavuşturacaktır. Neticede de israfa neden olan tutum ve davranışlarla beraber çok yemek de önlenmiş olacaktır. Zira kişinin sadece bedenini değil ruhunu ve zihnini de doyurmaya ihtiyacı vardır. Bu manevi doygunluğun sağlanması, günümüz insanının şikayetçi olduğu psikososyal sorunların aşılmasına ve yemek yemenin olması gereken miktar ve sınıra çekilmesine katkı sağlayacaktır. Müminin bir, kafirin yedi mide ile yemek yediğini ifade eden rivayette müminlerin daha az yemelerine rağmen daha kolay ve çabuk doydıkları haber verilmektedir. Hadis ulemasının çoğunluğunca mecaza hamledilse de kanaatimizce bu haber, kişinin manevi durumunun yeme alışkanlıkları ile ilişkili olduğunun bir göstergesidir. Bu çalışmanın amacı, Hz. Peygamber'in hadislerinden hareketle hastalık boyutuna ulaşan çok yemeyi ve israfı önleyebilecek ve bir taraftan da berekete vesile olacak hususlara dair prensipler ortaya koymaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Beslenme, Bereket, Manevi Doygunluk, İsraf.

## The Perceptibility of the Prophet's Practices Related to Abundance in Eating and Drinking Behavior as a Measure to Prevent Overeating

### Abstract

Wasting and overeating, which means excessive extravagance and overconsumption of the blessings one has, are two important issues that have almost reached the level of disease today. It is seen that the Prophet made some recommendations that would lead to blessing in eating and drinking behaviors. The aim of this study is to offer suggestions for perceiving the Prophet's recommendations in this regard as measures that can prevent these two diseases. Today, while some people suffer from overeating and the diseases caused by it, others struggle with hunger and the diseases caused by hunger. Moreover, there are thousands of people who are not even aware of such an imbalance. Understanding that the Prophet's recommendations, which he said would lead to abundance in eating and drinking behaviors and turn eating and drinking into an act of worship, are related to the spiritual nourishment and saturation of the person will help prevent overeating and waste, which are important behavioral disorders. This is because a person needs to feed not only his body but also his soul and mind. Providing this spiritual saturation will contribute to overcoming the psychosocial problems that today's people complain about and to reduce the amount and limit of eating. In the narration that states that the believer eats with one stomach and the disbeliever with seven stomachs, it is reported that the believers eat less, but they are satiated more easily and quickly. Although the majority of hadith scholars interpret this as a metaphor, in our opinion, this news is an indication that a person's spiritual state is related to his eating habits.

**Keywords:** Hadith, Nutrition, Blessing, Spiritual Satisfaction, Waste.

### Giriş

Vahye dayalı ilahi öğretisi, insan yaşamını bir bütün olarak ele alır. İnanç ve ibadet hayatının yanı sıra insan yaşamının çeşitli alanlarına dair hükümleri de ortaya koyar. İnsanın Allah (tanrı), kâinat (içinde yaşadığı sosyal toplum ve çevre), ve nefis (kendisi-ego) ile olan ilişkileriyle çok boyutlu olarak ilgilenir. İnsana dair eylemlerin tamamında onun yaratılıştan getirdiği ihtiyaçlarını da dikkate alarak bazı ilkeler oluşturur.

İnsan hayatını bütün yönleriyle kuşatan ilahi öğretinin önem verdiği, düzenleme getirdiği ve mahiyeti ve hedefi konusunda birtakım esaslar belirlediği alanlardan biri olan yeme-içme, insan için olmazsa olmaz bir yaşam aktivitesidir. Aynı zamanda biyokimyasal olarak temel bir mecburiyettir. Beslenme psikolojik ve sosyal yönleri de olan, insanın hayatının bütünüdür

etkileyen, önemli ve çok boyutlu bir faaliyettir. Bu sebeple şimdiye kadar olduğu gibi bundan sonra da insanların gündeminde olacaktır.

Beslenme, insanın varlığını sürdürebilmesi, yaşamını devam ettirebilmesi, sağlığını ve yaşam kalitesini koruyabilmesi, geliştirebilmesi ve iyileştirebilmesi için enerji sağlamak amacıyla vücudun gereksinim duyduğu besin öğelerinin yeterli miktarlarda, uygun şekilde ve uygun zamanlarda bilinçli olarak sağlanmasıdır.

İnsanın tükettiği ölçüde mutlu olabileceğini düşündüğü günümüzde yeme-içme, bağımlılık haline gelmiş ve israf boyutuna ulaşmıştır. Yaşamak için yemek yerine yemek için yaşamayı amaç edinen bireyler, hazı damak tadında arar hale gelmişlerdir. Oysa bir Müslüman için yemek yemek başlı başına bir amaç değil, ahireti kazanmak ve dinini yaşamak için gerekli bir araçtır. Yemekten maksat, ibadet ve kulluk için güç kazanmaktır.

Kulluğun bir parçası olan yeme-içme faaliyetinin uygun şekillerde yapılması ile ilgili sınırlar Kur'an'da belirtilmiştir. Allah'ın koyduğu bu sınırlara itaat edilmeli aynı zamanda verdiği nimetler için ona şükredilmelidir. Çünkü Kur'an aksi davranışı insanlık dışı saymıştır: *"İnkâr edenler ise (dünya zevklerinden) yararlanırlar ve hayvanların yediği gibi yerler."*<sup>1</sup>

Bu makalenin konusu, çok yemekten kaynaklı obezitenin sebep olduğu fiziksel, manevi ve psikolojik rahatsızlıklara sıra dışı bir çözüm önerisi getirmektir. Kişinin çok yemesinin muhtemel sebeplerini tespit etmek ve yedikçe kilo alan kilo aldıkça daha çok yiyen kişiyi girdiği bu kısır döngüden uzaklaştıracak çözümler bulmaktır.

Bu amaçla Hz. Peygamber'in bereketle ilişkilendirdiği yeme-içme davranışları tespit ve analiz edilmiştir. Doyma duygusunu tam sağlayamayan insanın manevi boşluklarını, psikolojik hastalıklarını ve entelektüel ihtiyaçlarını çok yemeye doldurmaya çalıştığı düşünülmektedir. Zira çok yeme arzusu bir süre sonra negatif bir çıktı olarak israfa yol açmıştır. Bu negatif çıktı da aynı zamanda çok yeme davranışıyla doldurulmak istenen manevi boşluğun bir diğer nedeni haline gelmiştir. Hz. Peygamber'in bereket ile ilişkilendirdiği tavsiyelerinin bu sorunların bir çaresi olarak ele alınıp alınamayacağı tartışmaya açılmak istenmektedir.

Literatür taramalarında çok yemek ile bereket kavramlarını bir arada ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çerçevede öncelikle bereket teriminin konu bağlamında ifade ettiği anlam ortaya konmuştur. Yeme-içmeye dair olup aynı zamanda bereketle ilişkilendirilen hadislerin tespiti ile konu ele alınmıştır. Çalışmada yemek yemenin ibadete dönüştürülmesi bilincinin manevi doygunluğa, soyut beslenmeye ve dolayısı ile az yemeye vesile olacağı iddia edilmekte ve bu iddia temellendirilmeye çalışılmaktadır.

## 1. Bereket Nedir

Arapça "b-r-k" kökünden türeyen "bereket" kelimesi, Türkçe sözlüklerde, ilahî kutsama, alışıldandan veya beklenilenden fazla olma durumu, çokluk, çoğalma, nema, artağanlık, artmanın devam etmesi, bolluk, bol ve devamlı iyilik, mutluluk, şükran, nimet, lütuf, ongunluk, gürlük ve feyz gibi olumlu manalarla karşılanmaktadır.<sup>2</sup> Arapça kaynak sözlüklerde kök manası, "Dizi üzerine çöküp kalmak, devenin bir yerde çökerek orda uzun süre kalması" anlamlarına gelen kelime<sup>3</sup>, "süreklilik, bolluk, çokluk, nema, genişlik, hayır, feyiz, sebat, devamlılık," manalarında

<sup>1</sup> Muhammed, 47/12.

<sup>2</sup> Doğan, Mehmet, *Büyük Türkçe Sözlük*, İz Yayıncılık, İstanbul: (1996), 132; TDK, Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*, Erişim 20 Mayıs 2024, <http://sozluk.gov.tr>.

<sup>3</sup> İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî, *Lisânü'l-arab*. 25 cilt. Beyrut: Dâru's-Sâdr, trs., 10/395.

da kullanılmaktadır.<sup>4</sup> “Mutluluk” anlamına da gelen bereket kelimesi,<sup>5</sup> iyi ve hoş karşılanan bir şeyin süreklilik göstermesi anlamını da barındırmaktadır.<sup>6</sup> Söz konusu şey somut ise tükenmemek anlamında bolluk, soyut ise hiç bitmeyen mutluluk kelimeleriyle ifade edilmiştir.<sup>7</sup> Bereket hem kazancın ve üretimin devamlı bolluk göstermesi hem de süreklilik arz etmesinden kaynaklı huzur ve saadettir.<sup>8</sup> “Mübarek” de “bereketli, bolluk ve bereket kaynağı, ilahi hayır ve bereketi barındıran demektir.”<sup>9</sup>

Terim olarak bereket, “Allah’ın maddi, manevi olarak, insanlara veya nesnelere verdiği ilahi hayrın, devamı ve sürekli olarak artması” şeklinde tanımlanmaktadır. Kendisinde ilahi hayrın bulunduğu kimseye veya nesneye de “mübarek” denilmektedir.<sup>10</sup>

Hz. Peygamber’in “*Bereket Allah’tandır.*”<sup>11</sup> şeklinde ifade ettiği üzere bereketin kaynağı, Allah Teâlâ’dır. Bereketten söz eden ayetlere bakıldığında bu gerçek anlaşılabilir. <sup>12</sup> Allah (cc), bitmez tükenmez bir bereket kaynağıdır.<sup>13</sup>

Bereketle ulaşmak, imana ve ahlakî erdemlere sahip olmakla yakından ilgilidir. İnanmanın bereketi davet eden bir yönü vardır.<sup>14</sup> “*Eğer o memleketlerin halkı iman edip inansalar ve (günahları) sakınsalardı, elbette onların üstüne gökten ve yerden nice bereket kapıları açardık, fakat yalanladılar, biz de kazandıkları (günahları) yüzünden onları (azapla) yakalayiverdik.*”<sup>15</sup> ayeti bu gerçeği ifade etmektedir.

Bereketten kastın ne olduğuna dair İmam Nevevî şöyle demiştir: “*Bereketten murat, ondan hasıl olan beslenmedir; kişinin yapacağı ibadete güç vermesidir.*”<sup>16</sup>

Diğer taraftan sadece sayısal çokluk ve zenginlik bereket anlamı taşımaz. Nitekim, Karun’un hazineleri<sup>17</sup> veya Sebe kavminin bağları bahçeleri, bereketli değildir. Çünkü onlar, bunca rızka ve zenginliğe rağmen Allah’a şükretmemişler, nankörlük etmişler ve cezayı hak etmişlerdir.<sup>18</sup>

Bereket, ancak yüce yaratıcı ile anlamlı bir ilişki kurulduğunda elde edilebilir.<sup>19</sup> Elle tutulamayan, gözle görülemeyen bir şeydir ama hissedilebilir. Bereket, nimetin yok olmasından

<sup>4</sup> Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs., 1/6646-6647.

<sup>5</sup> Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad el-Ferra, *Meanî'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemseddin, Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2002, 2/23.

<sup>6</sup> Koçyiğit, Hikme, “Kur’ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 12/1 (2012), 147-170.

<sup>7</sup> Tümer, Günay, “Bereket”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/487-489.

<sup>8</sup> Yaşaroğlu, Kâmil, “Tüketim Kısıcında Kaybolan Bir Değer: Bereket”. *Tüketim ve Değerler*. (2010), 147-154.

<sup>9</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*. 10/395; Zebidî, *Tâcü'l-arûs*, 1/6646-6647.

<sup>10</sup> İsfahânî Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halîl Aytânî Beyrut: Dâru'l-Ma'rife 2003, “b-r-k” md.

<sup>11</sup> Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları. 1992, “Eşribe”, 31; Nesâî, Ebû Abdırrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, “Taharet”, 61.

<sup>12</sup> Muhammed Fuâd, Abdülbakî. *el-Mucemü'l-müfrehes li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1428/2007, 118.

<sup>13</sup> Koçyiğit, Hikmet. “Kur’ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi”, 147-170.

<sup>14</sup> Martı, Huriye, “Kur’ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (2008), 87-100.

<sup>15</sup> el-Araf, 7/96.

<sup>16</sup> Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995, 11/116-120.

<sup>17</sup> Kasas 28/76-82.

<sup>18</sup> es-Sebe 34/15-18.

<sup>19</sup> Martı, “Kur’ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu”, 87-100.

endişe etmemek ve rahmet hazinesinin tükenmeyeceğine inanmaktır. Bereket, az olanı bolllaştırır, bol olanı faydalı hale getirir.<sup>20</sup>

Bereket kavramı, sınırsız ve ölçsüz tüketim anlayışının yaygınlaşmasıyla birlikte belleklerden silinmeye başlayan değerlerden biridir.<sup>21</sup> İnsanlar verimi artıracak teknolojiyi geliştirdikçe bereket inancından da uzaklaşmaya başlamışlardır.<sup>22</sup> Günümüz insanının tamahkar bir bakışla maddeye sarıldığı için bereketin manevi zenginliğinden mahrum kaldığı görülmektedir.<sup>23</sup>

## 2. Hz. Peygamber'in Bereket ile İlişkilendirdiği Yeme-İçme Davranışları

Hz. Peygamber yeme-içme alışkanlıkları ve sofrada adabı ile ilgili bazı davranışlarının bereketle alakasını kurmaktadır:

- *"Besmele ile yenen yemek, herkese yeter (bereketlenir)."*<sup>24</sup>

- *"Yemeğinizde toplanın ve yemeğe Allah'ın adını anarak -besmele ile- başlayın. Böyle yaparsanız yemeğiniz bereketlenir."*<sup>25</sup>

- *"Bereket yemeğin ortasına iner. Öyleyse kenarlardan yiyin, ortadan yemeyin!"*<sup>26</sup>

- *"Siz bereketin yemeğin hangi parçasında olacağını bilemezsiniz. Öyleyse birinizin lokması düşecek olursa onu alıp bulaşan ezayı temizlesin, sakın şeytana terk etmesin. Parmaklarını yalamadıkça elini mendille de silmesin. Zira taaminizin hangisinde bereket bulunduğunu bilemezsiniz."*<sup>27</sup>

- *"Yemeğin bereketi yemekten önce ve sonra elleri yıkamadır."*<sup>28</sup>

- *"Yemeği soğutun! Zira sıcak yemek, bereketsiz olur."*<sup>29</sup>

Hz. Peygamber bereket için dua da ederdi:

- *"Resulullah kendisine turfanda meyve getirildiğinde şöyle dua ederdi: "Allah'ım! Şehrimizi, meyvelerimizi, ölçü tartılarımızı bereketlendir!"*<sup>30</sup>

- *"Resulullah kendisine ikram eden birine şöyle dua etti: "Ya Rab! Onlara verdiğin rızkı onlar için bereketlendir, onları başışla, onlara merhamet et!"*<sup>31</sup>

- *"Resulullah şöyle buyurdu: "Sizden birisi yemek yediği zaman şöyle dua etsin: "Ya Rab! Bu taamı bize bereketli kıl. Bize ondan daha hayırlısını tattır."*<sup>32</sup>

<sup>20</sup> Yaşaroğlu, "Tüketim Kısacında Kaybolan Bir Değer: Bereket". 147-154.

<sup>21</sup> Yaşaroğlu, "Tüketim Kısacında Kaybolan Bir Değer: Bereket". 147-154.

<sup>22</sup> Koçyiğit, "Kur'ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi", 147-170.

<sup>23</sup> Martı, "Kur'ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu", 87-100.

<sup>24</sup> Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "Etime", 47.

<sup>25</sup> Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, el-Ezdî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "Etime", 15; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (öl.273/887). *es-Sünen*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "Etime", 17.

<sup>26</sup> Ebû Dâvûd, "Etime", 18; Tirmizî, "Etime", 12.

<sup>27</sup> Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, "Eşribe", 136; Ebû Dâvûd, "Etime", 50; Tirmizî, "Etime", 11.

<sup>28</sup> Ebû Dâvûd, "Etime", 12; Tirmizî, "Etime", 39.

<sup>29</sup> Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed, *el-Müstedrek ala's-sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990, 4/132.

<sup>30</sup> Müslim, "Hacc", 474.

<sup>31</sup> Ebû Dâvûd, "Eşribe", 20.

<sup>32</sup> Ebû Dâvûd, "Eşribe", 21.

Hız. Peygamber bu ve benzeri hadislerde “bereket” kavramını zikrederek yeme-içme davranışlarında bazı farkındalıklara sahip olunması olması gerektiğini ihtar etmektedir. Kavram zıttıyla beraber düşünüldüğünde kastedilen anlam daha iyi anlaşılmaktadır. Söz gelimi bereketsizliğin hadislerde işaret edilen sebeplerinden biri, yerken ve içerken şeytanın da yanımızda bulunduğunun unutulmasıdır.

### 3. Şeytan ve Bereketsizlikteki Etkisi

Şeytan ademoğlunun apaçık düşmanıdır.<sup>33</sup> Müslümanı doğru yoldan ayırmak için çalışan şer güçlerin baş temsilcisidir. Dünyadaki imtihanın bir gereği olarak ona mühlet verilmiştir.<sup>34</sup> Ancak bir yaratılmış olarak onun da bazı zaafı ve güçsüz yanları vardır. Hadislerde onu tesirsiz hale getirmek için bazı yollar öğretilmektedir. Örnek olarak Hz. Peygamber şöyle haber vermektedir:

*“Kişi evine girerken ve yemek yerken besmele çekerse şeytan adamlarına ‘Burada ne geceleyebilir ne de yemek yiyebiliriz.’ der. Eğer o kimse eve girerken besmele çekmezse şeytan adamlarına ‘Geceyi geçirecek bir yer bulduk.’ der. O şahıs yemek yerken de besmele çekmezse şeytan adamlarına ‘Hem barınacak bir yer hem de yiyecek yemek bulduk.’ der.”<sup>35</sup>*

O halde gruplar halinde gezen şeytan ve adamları, kendilerine kalacak yer ve yiyecek yemek ararlar ve besmele ile girilip çıkılmayan evleri kendilerine mesken tutarlar. Besmele ile başlanmayan sofralarda yemeğe ortak olurlar. Öyle ki Hz. Peygamber’in olduğu bir sofraya bile gelmişlerdir. Ancak Hz. Peygamber yemeğe kendisinden önce ve besmelesiz başlanmasını önleyerek şeytana fırsat vermemiştir:

*“Huzeyfe anlatıyor: “Biz Resulullah ile yemek yiyeceğimiz vakit o yemeğe dokunmadan elimizi yemeğe sürmezdik. Yine bir gün onunla yemek yiyeceğimizde küçük bir kız çocuğu geldi. Sanki arkasından biri itiyordu. Hemen elini yemeğe uzattı fakat Resulullah onun elini tuttu. Daha sonra bir bedevi geldi, o da arkasından itiliyormuş gibi yemeğe uzandı. Resulullah onun elini de tuttu ve şöyle buyurdu: “Şeytan besmele çekilmeden başlanan bir yemeğe katılmayı arzu eder. Bu yemeğimize katılmak için önce şu kızcağızı getirdi. Ben onun elini tuttum. Sonra bu bedevi sayesinde yemeğe katılmak için onu alıp getirdi, onun da elini tuttum. Nefsimi kudreti ile elinde bulunduran Allah’a yemin ederim ki, şeytanın eli onların eliyle birlikte avucumdaydı.”<sup>36</sup>*

Şeytanın yemek yemesi onun (en azından bir kısım adamlarının) gerçekten yemek yediği anlamına gelebilir. Böylelikle ortada çokça bulunan yemek, yiyenlere yetmez ve onları doyurmaz. Şeytanın yemek yemesini onun yemekten bereketi alıp gitmesi şeklinde anlamak da mümkündür. Yahut insanın yemek yiyeceği zaman Allah Teâlâ’yı anmaması şeytanın güçleneceği ve insana galebe çalıp onu çokça yedireceği anlamına da gelebilir.

### 4. Yemeğin Bereketini Koruyan Davranışlar

Hız. Peygamber yeme-içme ile ilgili ortaya koyduğu adap ve sünnetiyle yemek yemeyi bir ibadet haline getirmiştir. Yemeğin bereketini artıran hususların hikmetleri üzerinde düşünüldüğünde konu ile ilgili bazı ipuçlarını yakalamanın mümkün olduğu görülmektedir.

<sup>33</sup> el-Fatır 35/6; Yasin, 36/60.

<sup>34</sup> el-Araf, 7/13-18.

<sup>35</sup> Müslim, “Eşribe”, 103; Ebû Dâvûd, “Etime”, 15.

<sup>36</sup> Müslim, “Eşribe”, 102; Ebû Dâvûd, “Etime”, 15.



Hız. Peygamber, yemekten önce ve sonra ellerin yıkanmasının ve ağzın temizlenmesinin<sup>37</sup> evdeki hayrı ve bereketi artıracığını haber vermiş ve bu hususta şöyle buyurmuştur: “Her kim, Allah’tan evindeki hayır ve bereketin (rızk) artmasını isterse yemekten önce ve sonra ellerini yıkasın.”<sup>38</sup> Başka bir rivayet de şu şekildedir: “Selman Hz. Peygamber’e “Tevrat’ta yemeğin bereketinin yemekten sonra elleri yıkamakta olduğunu okudum, ne dersiniz?” diye sordu. Hz. Peygamber, “Yemeğin bereketi hem öncesinde hem sonrasında elleri yıkamaktır.” buyurdu.”<sup>39</sup>

Hız. Peygamber, bu hususta çok hassas davranmıştır. Şüphesiz bu uyarı, beden sağlığı açısından çok kıymetlidir. Yemeklerin el ile yendiği bir dönemde bu temizlik, kişileri meydana gelebilecek muhtemel maddi-manevî sıkıntılardan da koruyacaktır. Çünkü başka bir hadiste de şöyle buyrulmuştur: “Elinde yemek bulaşığı kaldığı halde yıkamadan uyuyan kimse herhangi bir zarara uğrarsa kendisinden başka kimseyi suçlamasın.”<sup>40</sup>

Ellerin yıkanmasındaki bereket, bu temizlik hissini insana vereceği rahatlık ve huzurdur. Temizliğin aynı zamanda berekete vesile olduğu anlaşılmaktadır.<sup>41</sup> Yemekten önceki yıkama başka sebeplerle oluşan kirleri, yemekten sonraki yıkama da yemek esnasında oluşan yağ, tatlı benzeri kirleri ve kokuları temizler. Bu hususta ellerindeki yemek artığı ile uyuyanların karşılaşabilecekleri sorunlara karşı yapılan uyarının nedeni, ellerin ve ağzın yıkanmaması ve üzerinde yemek artığı ve kokusu kalmış olması durumunda kişiye yaklaşan haşeratin vereceği zarara dikkat çekmektir. O halde hastalıklardan, haşerattan ve kötü koku sebebiyle kişinin toplumda yaşayacağı rahatsızlıktan korunmuş olmak, elleri yıkamanın bereketidir. Bu konu ile ilgili şöyle de söylenmiştir: Yemekten önce el yıkamadaki bereket, yemeğin artması ve çoğalmasındır. Yemekten sonraki yıkamadaki bereket ise nefsin sükûnete ermesi, ibadet ve taata güç bulması için yemeğin faydasının artmasıdır.<sup>42</sup>

Her hayırlı işte olduğu gibi yemeğe de besmele ile başlamak, Hz. Peygamber’in önemli sünnetlerindedir. Besmelesiz her işin sonu kesiktir.<sup>43</sup> Zira besmele, helal beslenmeye gösterilen titizliğin bir göstergesidir.

Hız. Peygamber, Allah adı anılarak başlanan yemeğe şeytanın ortak olamayacağını şu rivayette haber vermiştir. “Kişi evine girerken ve yemek yerken besmele çekerse şeytan adamlarına ‘Burada ne geceleyebilir ne de yemek yiyebiliriz.’ der. Eğer o kimse eve girerken besmele çekmezse şeytan adamlarına ‘Geceyi geçirecek bir yer bulduk.’ der. O şahıs yemek yerken de besmele çekmezse şeytan adamlarına ‘Hem barınacak bir yer hem de yiyecek yemek bulduk.’ der.”<sup>44</sup>

Yemeklerin besmele ile bereketleneceğini<sup>45</sup> ise şu hadisinde haber vermiştir: “Hz. Aişe anlatıyor: “Resulullah bir keresinde ashabından altı kişi ile birlikte yemek yiyordu. Bir bedevî

<sup>37</sup> Tirmizî, “Etime”, 39; Cihan, Sadık, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), 33-43.

<sup>38</sup> Ebû Dâvûd, “Etime”, 11; Tirmizî, “Etime”, 39. İbn Mâce, “Etime”, 5.

<sup>39</sup> Ebû Dâvûd, “Etime”, 11; Tirmizî, “Etime”, 39.

<sup>40</sup> Ebû Dâvûd, “Etime”, 53; Tirmizî, “Etime”, 48.

<sup>41</sup> Martı, “Kur’ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu”, 87-100.

<sup>42</sup> Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte*, 11/116-120.

<sup>43</sup> Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992, 2/360.

<sup>44</sup> Müslim, “Eşribe”, 103; Ebû Dâvûd, “Etime”, 15.

<sup>45</sup> Tirmizî, “Etime”, 47.

gelerek yemeği iki lokmada bitiriverdi. Bunun üzerine Resulullah, “Eğer bu kimse besmele çekseydi yemek hepinize yeterdi.” buyurdu.<sup>46</sup>

Besmele çekilmeden yenen ve altı kişiyi doyurmaya yeteceği anlaşılan yemek, şeytanlar da ortak olduğu için hemen bitmiş ve yiyen de dahil hiç kimse doymamıştır. Çünkü yemeğin bereketini koruyan besmeledir. Yemekten önce besmele çekmenin doyma duygusunun oluşmasında olumlu etkisinin olduğu da şu hadisten öğrenilmektedir: “Bir gün sahabeden biri ‘Ya Resulullah! Yemek yiyoruz ama doymuyoruz’ dedi. Resulullah da “Yemeği hep beraber yiyin, besmele çekin, yemeğiniz bereketlenir.” buyurdu.<sup>47</sup>

Hz. Peygamber böylece Allah adı anılmadan başlanan yemeğin bereketsiz bir işe dönüşeceğini haber vermiş olmaktadır.<sup>48</sup> Besmele çekerek insan, rızık kendisine kimin verdiğini unutmamış, nankörlük etmemiş, Allah’a minnettarlığını ortaya koymuş ve ona şükran borçlu olduğunun farkına varmış olur. Bu tavır da lokmaların bereketle çoğalması demektir.<sup>49</sup>

Yemeğe Allah’ın adı ile başlandığı gibi yemeğin sonunda da verilen nimetten dolayı ona şükredilmelidir. Çünkü Allah Teâlâ Kur’ân’da kendisine şükretmeyenlerin cezayı hak ettiğini bildirdiği gibi<sup>50</sup> nimetlerin şükredildiği takdirde artacağını da haber vermektedir.<sup>51</sup>

Şükür, Allah’ın sayısız nimetlerine karşı kalp, dil ve beden ile övgüde ve teşekkürde bulunmak, nimetleri saygı ile itiraf etmektir. Gerek Allah’tan gerekse insanlardan gelen nimet ve iyilikten dolayı minnettarlığını ifade etmek, bu nimetlere söz ve fiille mukabelede bulunmaktır. Allah’a itaat edip günah işlemekten uzak durmak suretiyle nimetin gereğini yapmak da şükür kapsamındadır.<sup>52</sup>

Hz. Peygamber’in yemeğin sonunda yaptığı rivayet edilen bazı dualar vardır. Bunların en meşhuru “Bizi yediren, içiren ve İslâm ile şerefliendiren Yüce Allah’a hamdolsun.”<sup>53</sup> duasıdır. Diğer bazı dua rivayetleri ise şöyledir: “Bütün mahlûkatı rızıklandırmaya kâfi olan, kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan ve (bizi) kendisinden başka hiç kimseye muhtaç etmeyen Allah’a verdiği bol, temiz ve mübarek nimetlerden dolayı sonsuz hamdolsun.”<sup>54</sup> Allah’ım! Bu yemeği bize bereketli kıl ve bize bundan daha hayırlısını yedir.<sup>55</sup> Böylesi dualar, Allah’a şükretmek anlamına geldiği gibi nimetlerin bereketlenmesine de vesile olmaktadır.<sup>56</sup>

Yemeği ortasından değil de kenarlarından başlayarak yemek, berekete vesile olan bir diğer davranıştır. Hz. Peygamber, “Bereket yemeğin ortasına iner. Bu sebeple tabağın ortasından değil de kenarlarından başlayarak yiyiniz.”<sup>57</sup> buyurmuştur. Herkes kendi önünden yemek sureti ile önce yemeğin kenarları bitirilmeli ve doymaya yaklaştıkça ortasına gelinmelidir. Böylece herkes sadece kendisini değil yanındakini de düşünerek yemiş olur. Söz konusu âdâba riayet eden kişiler

<sup>46</sup> İbn Mâce, “Etime”, 7; Ebû Dâvûd, “Etime”, 15; Tirmizi, “Etime”, 47.

<sup>47</sup> Ebû Dâvûd, “Etime”, 14; İbn Mâce, “Etime”, 17.

<sup>48</sup> Müslim, “Eşribe”, 102; Ebû Dâvûd, “Etime”, 16.

<sup>49</sup> Martı, Huriye. “Kur’ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu”, 87-100; Akyüz, Hüseyin, “Rivayetler Işığında Hz. Peygamber’in Beslenme Kültürü”, *Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli*, (2020), 62-78.

<sup>50</sup> el-Sebe, 34/15-18.

<sup>51</sup> İbrahim, 14/7.

<sup>52</sup> Çağırıcı, Mustafa, “Şükür”, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 39/259-261.

<sup>53</sup> Ebû Dâvûd, “Etime”, 52.

<sup>54</sup> Buhârî, “Etime”, 54.

<sup>55</sup> Ebû Dâvûd, “Eşribe”, 21; Tirmizi, “Deavat”, 544t5rg.

<sup>56</sup> Akyüz, “Rivayetler Işığında Hz. Peygamber’in Beslenme Kültürü”, 62-78; Koçyiğit, Hikmet. “Kur’ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi”, 147-170.

<sup>57</sup> Buhârî, “Etime”, 3; Ebû Dâvûd, “Etime”, 17; Müslim, “Eşribe”, 108; Tirmizi, “Etime”, 12.

aynı zamanda Yyemeğe karşı hırslı davranarak kınanacak bir duruma düşmezler. Kaşığı açgözlülükle yemeğin ortasına daldırmak, bereketi giderir. Oysa diğer yiyenlere ikram etmek, yemeği bereketlendirir.

Yemenin bereketini koruyan davranışlardan bir diğeri de yemeğin hep beraber, toplulukla yenmesidir: *“Bir gün sahabelerden biri ‘Ya Resulullah! Yemek yiyoruz ama doymuyoruz’ dedi. Resulullah ‘Herhalde ayrı ayrı yiyorsunuz’ buyurdu. ‘Evet’ cevabını alınca da ‘Yemeği hep beraber yiyin, besmele çekin, yemeğiniz bereketlenir.’* buyurdu.”<sup>58</sup> Yemeğin birlikte yenmesi o anda evde bulunan herkesin aynı sofrada toplanması demektir. Böylelikle herkesin rızık bir araya gelerek çoğalacak ve bereketlenecektir. Zira bereket, cemaatin üzerindedir.<sup>59</sup>

Kur’ân’da *“Hep bir arada toplu olarak da dağınık olarak da yemek yemenizde bir sakınca yoktur.”*<sup>60</sup> buyrulmuş ve ayrı ayrı kaplarda ve sofralarda yemek yemenin caiz olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte Hz. Peygamber, müminlerin arasındaki ilişkilerin gelişmesi için tercihini toplu halde yenen yemekten yana yapmıştır. Yemeklerin diğer insanlarla paylaşılmasını özendirmiştir. Yemeğin toplulukla ve daha çok kişiyle yendiği zaman artacağını da şu hadisle haber vermiştir: *“Bir kişinin yiyeceği iki kişiye, iki kişinin yiyeceği dört kişiye, dört kişinin yiyeceği de sekiz kişiye yeter.”*<sup>61</sup> Hz. Peygamber Müslümanların sıkıntılı günlerinde bu hadisi sıklıkla söylemiş ve bir arada yendiği takdirde, az gibi görünen bir yemeğin daha fazla kişiye yetebileceğini, başkalarına yardım eden Müslümanların yemeklerinin bereketli olacağını ifade buyurmuştur.<sup>62</sup> Bu paylaşım, aynı zamanda er-Rezzak olan Allah’a rızık konusunda güvenmenin de bir gereğidir.<sup>63</sup>

Yiyecek ve içecekleri verenin Allah Teâlâ olduğunu unutturan bir hırs, tamahkâr bir tavır ve yetinmeyi bilmemek de bereketi kaçırmaktadır. Nitekim sahabe zamanında geçen bir olayda imanlı kişilerde bu hırsın olmayacağına işaret eden Hz. Peygamber’den şöyle bir hadise nakledilmektedir. Olayı Ebû Hureyre anlatmaktadır: *“Resulullah bir zaman sofrasında bir kafiri misafir etti. Onun için bir keçinin sağılmasını emretti. Kafir bu keçinin sütünü içti, bir daha istedi, sonra bir daha istedi. Adam bir türlü doymayarak üst üste tam yedi keçinin sütünü içti. Adam yattı. Sabah kalkınca Müslüman oldu. Resulullah yine bir keçiyi sağıp ona ikram etti. Adam içti. İkinci keçinin sütünü ise içmedi ve doyduğunu söyledi. Bunun üzerine Resulullah ‘Mü’min bir mideye içer, kafir ise yedi mideye içer.’* buyurdu.”<sup>64</sup> Hadisten anlaşılan, kâfirin midesini düşünerek yemek için yaşadığıdır. Oysa müminin düşüncesi ahirettir, yaşamak için yer. Müminin az yemesi iman hasletlerindedir, oburluk ve aç gözlülük ise küfür hasletlerindedir.”<sup>65</sup>

<sup>58</sup> Ebû Dâvûd, “Etime”, 14; İbn Mâce, “Etime”, 17.

<sup>59</sup> İbn Mâce, “Etime”, 17.

<sup>60</sup> en-Nur, 24/61.

<sup>61</sup> Tirmizî, “Etime”, 21; Müslim, “Eşribe”, 178, 179, 181; İbn Mâce, “Etime”, 2.

<sup>62</sup> Mehmet Yaşar Kandemir vd., *Riyâzü’s-sâlihîn, Peygamberimizden Hayat Ölçüleri, Tercüme ve Şerh*, İstanbul: Erkam Yayınları, 2017, 4/205.

<sup>63</sup> Akyüz, “Rivayetler Işığında Hz. Peygamber’in Beslenme Kültürü”, 62-78.

<sup>64</sup> Buhârî, “Etime”, 12; Müslim, “Eşribe”, 186; Tirmizî, “Etime”, 20. Bu hadis muhtelif lafızlarla pek çok kaynaktan geçmiştir. Mananın ne olduğu ile ilgili de pek çok ihtilaf olmuştur. *Tecrîd-i Sarîh*’te bunun müminin ihtirastan feragati, kafirin ise bitmek bilmez hırsı için bir mesel olduğu söylenir. Hadiste yemekten kastın hakiki taam demek olmadığı ifade edilmiştir. Ahmed Nâim-Kâmil Miras, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecdî-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019, 8/ 262. Hadisin anlamı ile ilgili değerlendirmeler başka bir çalışmanın konusudur.

<sup>65</sup> Şah Veliyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi’l-bâliğa*, trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Armağanı, 2003, 2/467.

Bazı rivayetlere göre yemeğin çok sıcak tüketilmesi de bereketi giderir. Hz. Peygamber *“Yemeği soğutun! Zira sıcak yemek bereketsiz olur.”*<sup>66</sup> buyurmuş, kendisi de aşırı sıcak yemek yememiştir. Yemeğin zevkini ve tadını kaçırarak kadar sıcak olması doyma hissini vermeyeceği için yemek bereketsiz olacaktır.

Allah'ın bütün kullarını doyurmaya kadir olduğuna gönülden inanmamak ve rızık konusunda çok endişelenmek, bereketin kaçmasına sebep olan bir diğer hatalı tutumdur. Yemeğin biteceği veya yetmeyeceği ile ilgili duyulan aşırı kaygı ve bunun sonucunda yapılan detaylı hesaplamalar, bereketin düşmanıdır. Halk arasında *“Sayarsan bereketi kaçar.”* şeklinde dile getirilen bu durumla ilgili Hz. Peygamber'in *“Saymasaydın, tartmasaydın, sonunu silkelemeseydin yer dururdun ve bitmezdi.”*<sup>67</sup> şeklinde ikazda bulunduğu birçok örnek vardır.

Hz. Peygamber'in bereketle ilişkilendirerek yemeğin bereketini giderdiğini belirttiği hususlardan bir tanesi de israftır. O bu konuda çok hassas davranmış ve israfı önlemek için bir dizi tedbir önermiştir:

*“Tabaklarınızı iyice sıyırın, zira bereketin yemeğinizin neresinde olduğunu bilemezsiniz.”*<sup>68</sup>

*“Lokmanız yere düşerse hemen alıp üstündeki kiri temizledikten sonra yiyin. Çünkü siz bereketin yemeğin hangi kısmında olduğunu bilemezsiniz.”*<sup>69</sup>

*“Biriniz yemek yediğinde parmaklarında kalan yiyecekleri yalamadan elini mendiline silmesin. Zira yemeğin bereketinin neresinde olduğunu bilemezsiniz.”*<sup>70</sup>

Bu hadislerden Hz. Peygamber'in en küçük bir yemek parçasının bile hor görülmesini, bir zerre yemeğin israf edilmesini, hoş görmediği anlaşılmaktadır. O kadar ki yere düşen bir lokma bile eğer temizlenmesi mümkünse boşa verilmeyecektir. Bu anlayışın arka planında bereket düşüncesi vardır.<sup>71</sup> Anadolu geleneğinde *“yemeği sünnetlemek”* şeklinde ifade edilen âdetin anlamı, tabakta yemek bırakmamaktır. Sünnete uymak isteyen ve bereketi önemseyen kişiler, nimetlere itina ile yaklaşarak tabağa yetecek kadar yemek almalıdır. Sadece yemekler değil, yemeye ve o yemekleri hazırlamaya ayrılan zaman ve emek de israf edilmemesi gereken kıymetli nimetlerdir.

Kur'ân'da *“Yiyin, için, fakat israf etmeyin. Çünkü Allah, israf edenleri sevmez.”*<sup>72</sup> buyrulur. Bu ayette geçen *“israf”* kelimesine *“haddi aşmak”* anlamı verildiği gibi, *“az yemek”* anlamı da verilmiştir.<sup>73</sup> Hz. Peygamber de kişinin bedenlen ihtiyacı olmadığı halde sadece nefsinin tatmin etmek için arzu ettiği her şeyi yemesini israftan saymıştır.<sup>74</sup>

<sup>66</sup> Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl, *es-Sünen*, thk. Abdullah Aydın, İstanbul: Madve Yayınları, 1992, “Etime”, 17; Hâkim, *Müstedrek*, 4/132.

<sup>67</sup> Müslim, “Fedâil”, 8, 9; Tirmizi, “Menâkıb”, 46.

<sup>68</sup> Müslim, “Eşribe”, 133.

<sup>69</sup> Müslim, “Eşribe”, 136; Ebû Dâvûd, “Etime”, 49; Tirmizi, “Etime”, 11.

<sup>70</sup> Buhârî, “Etime”, 52; Müslim, “Eşribe”, 129; Ebû Dâvûd, “Etime”, 51; İbn Mâce, “Etime”, 9.

<sup>71</sup> Akyüz, “Rivayetler Işığında Hz. Peygamber'in Beslenme Kültürü”, 62-78.

<sup>72</sup> el-Araf, 7/31.

<sup>73</sup> Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Endülüşî, *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hıfnâvî, Mahmud Hâmid Osman. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005, 7/124.

<sup>74</sup> İbn Mâce, “Etime”, 51.

## 5. Hadislerde Sakındırılan Bir Davranış Olarak Çok Yemek

Müslüman için yemek yemenin amacı, Allah'a kulluk ve ibadet için güç kazanmaktır. Yoksa zevk ve haz almakla nefsi tatmin etmek değildir.<sup>75</sup> Bu durumda yemek, sadece insanın hayatının devamını sağlamamakta aynı zamanda ibadetlerini yapmak için onu ayakta da tutmaktadır.

Hz. Peygamber sağlığın insanlar tarafından kıymeti zor anlaşılan iki nimetten biri olduğunu ifade etmiş ve önemli bir nimet olduğuna vurgu yaparak şöyle buyurmuştur: *“İki nimet vardır ki, insanların çoğu o ikisinin kıymetini bilme hususunda aldanmıştır: Sağlık ve boş vakit.”*<sup>76</sup> Yine aynı meyanda Müslümanların sağlıklı olmalarını salık verdiği bir hadisinde de şöyle buyurmuştur: *“Kuvvetli sağlam mümin, zayıf müminden daha hayırlıdır.”*<sup>77</sup> O halde Müslümanın hem sağlıklı hem de kuvvetli olması için vücudunun ihtiyacı olan önlemleri alması, dini bir vecibedir.

Bahsi geçen önlemlerden biri de az yiyerek daha doğru bir ifadeyle çok yemeyerek sağlığı korumaktır. Hz. Peygamber az yemeyi tercih etmiş, Müslümanları ölçülü ve dengeli yemeye teşvik etmiş,<sup>78</sup> ashabını çok yemekten sakındırmıştır. Onlara ibadet ve kulluğun ifası için belini doğrultacak kadar<sup>79</sup> yemek yemenin yeterli olduğunu, midelerini tıka basa doyurmanın bir mümine yaraşmayacağını söylemiştir.<sup>80</sup> Sofradan da doymadan kalkmayı tavsiye etmiştir.<sup>81</sup>

Hz. Peygamber, yenilecek yemek miktarı ile ilgili şöyle bir ölçü koymuştur: *“Âdemoğlu, mideden daha şerli bir kap dolduramaz. Ona belini doğrultacak birkaç lokmacık yeterlidir. Fakat ille de bundan fazla yiyecekse, bari midesinin üçte birisini yemeğe, üçte birisini suya ve üçte birisini de nefesine ayırsın.”*<sup>82</sup> Bu hadisle Hz. Peygamber, beslenmenin sağlıklı ilişkili olduğu gerçeğine işaret ederek Müslümanları az yemeye yönlendirmiş olmaktadır. Anadolu irfan geleneğinin en önemli dini kaynaklarından biri sayılan Mızraklı İlmihal'de az yemenin faydalarına bir başlık açılması,<sup>83</sup> bu yönlendirmenin bir sonucu olsa gerektir. Hz. Peygamber'in az yemeyi tavsiye ettiği hadislerden biri de şöyledir: *“Bir adam Hz. Peygamber'in huzurunda geçirdi. Bunun üzerine o, şöyle buyurdu: “Bize karşı geçirmeni tut! Dünyada çokça doyan kişilerin çoğu kıyamette açlıkları en uzun süreli olacaklardır.”*<sup>84</sup> Sünnetin az yemek ile ilgili ilkesi kısa bir cümlede özetlenmiştir: Sofraya acıkmadan oturmamak, sofradan doymadan kalkmak.

Serahsî'ye göre, doyduktan sonra yeme içmeye devam ile israf arasında irtibat vardır. İhtiyaç fazlası yemek yiyeceği bozmaktır ki bu israftır. İsraf ise haramdır. Zira malın zayı edilmesi hadiste yasaklanmıştır.<sup>85</sup> Ayette mealen *“Yiyiniz, içiniz fakat israf etmeyiniz.”*<sup>86</sup> buyrulmuştur. İsraf, yeme-içmede kaçınılması gereken bir durumdur.<sup>87</sup>

<sup>75</sup> Yılmaz, Hasan Kâmil, *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, İstanbul: Erkam Yayınları, 1984, 56.

<sup>76</sup> Buhârî, “Rikâk”, 1; Tirmizî, “Zühd”, 1; İbn Mâce, “Zühd”, 15.

<sup>77</sup> Müslim, “Kader”, 34.

<sup>78</sup> Buhârî, “Etîme”, 12; Müslim, “Eşribe”, 182-185; Tirmizî, “Etîme”, 20.

<sup>79</sup> Tirmizî, “Zühd”, 47; İbn Mâce, “Etîme”, 50.

<sup>80</sup> Buhârî, “Etîme”, 12; Müslim, “Eşribe”, 186; Tirmizî, “Etîme”, 20.

<sup>81</sup> Buhârî, “Etîme”, 12; Tirmizî, “Zühd”, 47.

<sup>82</sup> Tirmizî, “Zühd”, 47; İbn Mâce, “Etîme”, 50.

<sup>83</sup> Kara, İsmail. *Mızraklı İlmihal*, 6. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012, 87.

<sup>84</sup> Tirmizî, “Zühd”, 47; Tirmizî, “Kıyame”, 26.

<sup>85</sup> Buhari, “İ'tisam”, 99; Tirmizî, “Zühd”, 29; İbn Mâce, “Zühd”, 37.

<sup>86</sup> el-Araf, 7/31.

<sup>87</sup> Demir, Halis, “İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1, (2015), 135-168.

Kaynaklarda Cahiliye döneminde de Arapların çok yemedikleri kaydedilmiştir.<sup>88</sup> Karnını yemekle dolduranın zekâsının gideceğini düşündükleri ve gırtlığa kadar yiyeni ayıpladıkları rivayet edilmiştir. Câhiliye dönemi tabiiplerinden Hâris b. Kelede'ye (öl. 13/634) en iyi ilaç sorulmuş o da "az yemek" diye cevap vermiştir.<sup>89</sup> Hz. Peygamber'in az yemeyle ilgili uyarıları, onun içinde yaşadığı toplumun bu tecrübesini akla getirmektedir.

Hz. Peygamber zamanında sahâbenin çok yemek yemediği daha doğrusu yiyemediği anlaşılmaktadır. Bunun en önemli sebebi yeni oluşan İslam toplumunun içinde bulunduğu maddi sıkıntılardır.<sup>90</sup> Özellikle Mekke'deki boykot günlerinde ve Medine'de hicretin ilk günlerinde fakirlerin yanında zengin sahâbîler bile çeşitli maddi zorluklar yaşamışlardır.<sup>91</sup> Müminlerin annesi Hz. Âişe'nin (öl. 58/678), peygamber ailesinin bir günde iki öğün yemek yemediğini veya bir günde art arda iki öğün buğday ekmeği yemediğini aktardığı rivayetleri vardır.<sup>92</sup> Onun gündelik hayatında öğün adedi yoktur. O acıkınca yemiştir. Hz. Peygamber'in az yediğine dair rivayetler hemen tüm sahih kaynaklarda geçmektedir.<sup>93</sup>

Hz. Peygamber her fırsatta ashabına bir kişinin yemeğinin iki kişiye yeteceğini söylemiş ve onları yemeklerini fakir arkadaşları ile paylaşmaya yönlendirmiştir. Sahâbe, yemeklerin paylaştıkça çoğalacağına, bereketleneceğine ve herkesin karnının doyacağına inanmış hatta bunu Hz. Peygamber'in mucizeleri ile de bizzat yaşayarak görmüşlerdir.<sup>94</sup>

Bir kişinin yemeğinin iki kişiye yeteceğine inanmak, insana hükmeden nefsanî duygular karşısında er-Rezzak olan Allah'a güvenmek demektir. Kişinin kendisine yetecek kadar kısmına kanaat ederek geri kalan yiyeceklerini ihtiyaç sahipleri ile paylaşması, engin gönüllü Müslümanlar için sosyal bir vazifedir.<sup>95</sup>

## 6. Günümüzde Çok Yemenin Sebepleri

İnsan yaşamını devam ettirmek ve dünyada yapması gereken görevlerini yerine getirmek için beslenmek zorundadır. Vücudun gelişimi ve sağlığın korunması için de yeterli miktarda beslenmek gereklidir. Ancak "yeterli" miktarın ne olduğu belirsizdir.

Dünya üzerinde bir kısım insan açlıktan ve açlık sebebi ile oluşan hastalıklardan muzdarip iken bir kısmı da çok yemek ve bu sebeple bazı hastalıklarla boğuşmaktadır. Müslümanlar başta olmak üzere tüm insanların Hz. Peygamber'in benimsemediği, fitrata uymayan davranışları alışkanlık haline getirmelerinin sebepleri üzerinde düşünmek, israf kapsamında bir hastalık sayılabilecek olan "çok yemenin" önünü alabilecek bir farkındalıktır.

Çok yemenin sebeplerinden biri, Müslümanların 'helal lokma/kazanç' hassasiyetlerindeki hassasiyetindeki erozyondur. Bu hassasiyet ve helal bilincinin tazelenmesi gerekmektedir. "Kişi için ancak çalıştığına karşılığı vardır."<sup>96</sup> ayeti, rızık arama gayretinin meşru alanlarda olmasına dikkat çekmesi açısından önem arz etmektedir. Ancak para kazanmak için her yol mübah değildir.

<sup>88</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dimaşkî el-Hanbelî, *et-Tıbbü'n-Nebevî*, trc. Yusuf Ertuğrul, İstanbul: Hikmet Neşriyat-Millî Gazete, 1997, 133.

<sup>89</sup> Cevâd, Ali, *el-Mufassal*, çev. Dursun Hazer-Fethullah Zengin, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018, 5/58.

<sup>90</sup> Ebû Dâvûd, "Etime", 37, 41, 47; Yıldırım, Ahmed, *Peygamberimizin Sade Hayatı*, İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015, 44.

<sup>91</sup> Yıldırım, *Peygamberimizin Sade Hayatı*, 48.

<sup>92</sup> Buhârî, "Rikâk" 17, "Etime", 23, "Eyman", 22; Müslim, "Zühd", 20-24, 29; İbn Mâce, "Etime", 49.

<sup>93</sup> Müslim, "Eşribe", 140, "Fedail", 30; Tirmizî, "Zühd", 35, 38; Buhari, "Cenaiz", 72.

<sup>94</sup> Martı, Huriye. "Kur'ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu", 87-100.

<sup>95</sup> Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*, 8/262.

<sup>96</sup> en-Necm, 53/39.



Kolay ve kısa yoldan zengin olmak için haram davranışlara yönelmek kazançları kirletir. Kirli bir kazanç ile edinilen haram lokma ise insanı doyurmaz, daha doğru bir ifade ile madden doyursa da manevi doygunluğa, rahata ve huzura kavuşturmaz. <sup>97</sup>

Müslümanlar paylaşma kültürünü kaybettiğe de bireysel olarak çok yemeye başlamışlardır. Oysa “Müslümanlar kardeştir.”<sup>98</sup> Birbirlerini sevmede, birbirlerine merhamet ve şefkat göstermede, tıpkı bir organı rahatsızlandığında diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateşle bu acıyı paylaşan bir bedene benzerler.<sup>99</sup> Ensar ile muhacirlerin kardeşliği bunun en güzel örneğidir. Günümüzde ise birbirinden haberi olmayan komşuların, birbirine küskün akrabaların, selamlaşmayan ve ziyaretleşmeyen arkadaşların oluşturduğu bir toplumla karşı karşıya kalınmıştır. Müslümanlar bencilleşmiştir. Kardeşi için de kendi nefesine istediğini istemeyen<sup>100</sup> Müslümanlar “hep bana” diye düşündükçe başkalarına verdikçe mutlu olacakları inancını da kaybetmişlerdir. Sadece kendilerini maddi olarak doyurdukça manevi mutluluğu kaybedeceklerini fark edemez olmuşlardır. Aç olması muhtemel kesimler ile yemeklerini çöpe atan kesimlerin arası fiziksel olarak da açılmıştır. Bu bencillik, insanların birbirine güvenmediği, sevginin, merhametin ve paylaşma kültürünün olmadığı bir toplum oluşturmuştur. Bu sebeple Hz. Peygamber’in yemek yemeyi sosyalleşmek için bir sebep haline getirdiği hatırlanmalı, eş-dostla, konu-komşuyla ve en önemlisi muhtaç insanlarla yemekler paylaşılmalıdır.<sup>101</sup> Sade ve israfsız ikramlarla misafir kültürü yeniden canlandırılmalı, böylece haneler tekrar hayrın çabuk ulaştığı evlere<sup>102</sup> dönüştürülmelidir.<sup>103</sup>

Çok yemenin bir diğer sebebi de yeme-içme ile ilgili yaşanan bilinçsizliktir. Müslümanlar Kur’ân’ın uyarısına rağmen kendilerini kendi elleri ile tehlikeye atmaktadırlar.<sup>104</sup> Bugünlerde kişilere kolay gelen, karbonhidrat ağırlıklı beslenme kültürü, gıda teknolojilerinin ürünü olan helallığı tartışmalı katkıların olduğu paketli ve ambalajı çekici gıdalar, çok yemeye, şişmanlığa ve israfa sebep olmaktadır.

Misafir ve misafirlik anlayışına yüklenen anlam da çok yemenin sebeplerinden biri haline gelmiştir. Müslümanlar kendi yiyip-içtiklerini samimiyetle ikram ettikleri misafir ağırlama kültüründen maalesef uzaklaşmışlardır. Misafir ağırlamak hem emek hem zaman hem maliyet açısından bir külfete dönüşmüştür. Sadece yemek yeme seansları haline gelmiştir. Hem hadislerde misafir ağırlamakla ilgili tavsiyelere uymak ve bu sosyal ibadetin gereğini yerine getirmek hem de israfın ve çok yemenin önüne geçmek için misafir gidenin de misafir kabul edenin de ikrama ve yeme-içmeye odaklanmadığı, samimi ziyaretleşmelere dönüşmesi gerekmektedir.

Hadiste mümin kişilerin daha az yedikleri halde daha kolay ve çabuk doydukları ima edilmiştir.<sup>105</sup> O halde kişinin manevi durumu, onun yeme alışkanlıkları ile ilişkilidir. Az yemek, iradeyi kuvvetlendirmekle mümkündür. Bu yöndeki eğitimler ile çok yeme hastalığının tedavisine katkıda bulunulabilir.

<sup>97</sup> Dülber, Hatice, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti”, *Kalemname*, 8/15, (2023), 204-233.

<sup>98</sup> el-Hucurat, 49/10.

<sup>99</sup> Müslim, “Birr”, 60.

<sup>100</sup> Buhârî, “İman”, 7; Müslim, “İman”, 71-72.

<sup>101</sup> İbn Mâce, “Etıme”, 1.

<sup>102</sup> İbn Mâce, “Etıme”, 55.

<sup>103</sup> Dülber, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti”, 204-233.

<sup>104</sup> el-Bakara, 2/195.

<sup>105</sup> Buhârî, “Etıme”, 12; Müslim, “Eşribe”, 186; Tirmizi, “Etıme”, 20.

## 7. Çok Yemenin Sağlıkla İlişkisi

Obezite genel olarak vücutta aşırı yağ depolanması ile ortaya çıkan, fiziksel ve ruhsal sorunlara neden olabilen bir enerji metabolizması bozukluğudur. Obeziteye neden olan en önemli etken ise; tüketilenden daha fazla enerji alınmasıdır. Obezitenin risk faktörlerinden en önemlisi, beslenme alışkanlıklarıdır. Obezite özellikle gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerde hızla yayılmaktadır.<sup>106</sup>

Dünya çapında her yıl en az 2,8 milyon insan aşırı kilolu veya obez olmanın bir sonucu olarak ölmektedir ve küresel olarak tahmini 35,8 milyon kişi, (%2,3) aşırı kilolu veya obezdir.<sup>107</sup> Araştırmalara göre, obezite hastalığının tedavisi için bir yılda harcanan para, 850 milyon aç insanı bir yıl besleyecek miktardadır. Dünya genelinde, aşırı yemekten ölenlerin sayısı, açlıktan ölenlerin sayısından üç kat daha fazladır.<sup>108</sup>

Hz. Peygamber Müslümanların sağlıklarını korumalarının bir görev olduğunu bildirmektedir. Sağlık insanların ancak kaybettikten sonra kıymetini anladıkları bir nimettir. Sağlığı kaybetmemek için bazı tedbirleri önceden almak, yani koruyucu hekimliğin ilkelerine dikkat etmek önemlidir. Dünya Sağlık Örgütü verileri, sağlıklı yaşam kalitesinin %60'ının yaşam tarzına bağlı olduğunu göstermektedir.<sup>109</sup>

Koruyucu hekimlik gelmesi muhtemel olan hastalığa karşı insanı öncesinden koruyan esas ve prensipleri ihtiva eder. Koruyucu hekimlik tedaviden daha önemlidir.<sup>110</sup> Koruyucu hekimlik geçmişin tıp tecrübelerinde de vardır. Mesela: Asr-ı Saadetin hekimlerinden Hâris b. Kelede, (öl. 13/635) tıbbın özünün ne olduğu şeklindeki soruyu "Koruma." şeklinde cevaplamıştır.<sup>111</sup>

Koruyucu hekimliğin tavsiye ettiği temel esasların başında doğru beslenme gelmektedir. Bedenin afiyette olmasının şartlarından birisi ölçülü, itinalı ve öğün zamanlarına dikkat ederek yemek içmektir.<sup>112</sup> Hz. Peygamber'in sünnetinde de sağlık, koruyucu hekimlikle başlar. İsrraftan kaçınılması, yemek üstüne yemek yemekten kaçınılması, acıkmadan sofraya oturulmaması, midenin en çok üçte birini dolduracak kadar yemek yenmesi, sünnet ile koruyucu hekimliğin ilgilendiği ortak alanlardır.<sup>113</sup>

Sağlıklı bir beden için de dengeli ve yeterli beslenmeye ihtiyaç vardır. Günümüzde bir kısım hastalıkların ya yetersiz beslenmeden veya fazla yeme-içmeden kaynaklandığı tahmin edilmektedir.<sup>114</sup> Konunun uzmanları vücuda fazla gıda yüklemenin yol açtığı sağlık sorunlarını tartışmakta, az yemeye dayalı perhizleri bir tedavi şekli olarak uygulamaktadır.

Hz. Peygamber midenin, hastalıkların evi olduğunu belirterek perhiz yapmanın önemini vurgulamıştır.<sup>115</sup> Az yiyecek insanların daha sağlıklı olduğu, kilo veren hastaların da hem ruhen hem

<sup>106</sup> Soygüden, Aydoğan, "İslamda Namaz ve Beslenme Uygulamalarının Obeziteye Etkileri = The Effects of Salat (Prayer) and Nutritional Applications in Islam on Obesity", *AKADEMİAR: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9 (2020), 99-125; Tekin, Tuba vd., "İntestinal Mikrobiyota ve Obezite İlişkisi", *Sağlık Bilimleri Dergisi*, 27/1 (2018), 95-99; Altunkaynak, Berrin vd., "Obezite: Nedenleri ve Tedavi Seçenekleri", *Van Tıp Dergisi*, 13/4 (2006), 138-142.

<sup>107</sup> World Health Org., [https://www.who.int/health-topics/obesity#tab=tab\\_1](https://www.who.int/health-topics/obesity#tab=tab_1) (erişim: 18.03.20).

<sup>108</sup> Altun, Ahmet, "Tıbb-ı Nebevî: Hz. Peygamber Sünnetinde Sağlık, Din ve Hayat", *İstanbul Müftülüğü Dergisi* 35 (2018), 150-154.

<sup>109</sup> Soygüden, "İslamda Namaz ve Beslenme Uygulamalarının Obeziteye Etkileri", 99-125.

<sup>110</sup> Tan, Zeki, "Din, Ahlak ve Sağlık İlişkisi", *İslâm'da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik içinde*, 2021, 419-430.

<sup>111</sup> Fazlurrahman, Malik, *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları (1997), 77-78.

<sup>112</sup> Demir, Halis, "İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler", 135-168.

<sup>113</sup> Altun, Ahmet. "Tıbb-ı Nebevî", 150-154

<sup>114</sup> Altun, Ahmet. "Tıbb-ı Nebevî", 150-154.

<sup>115</sup> Ebû Dâvûd, "Tıbb", 13.

bedenen rahatladıkları, daha aktif ve verimli oldukları gözlenmektedir. Uzmanların ifadesine göre, kilo vermek, obeziteye bağlı sorunları azaltır. Sağlığı düzeltir.<sup>116</sup>

## 8. Soyut Beslenme ve Manevi Doygunluk

Kültürel değişimin etkisiyle geleneğin sağlıklı beslenme düzeninden uzaklaşıp, modern çağın beslenme şekline geçilmesi, besin değeri düşük enerjisi yüksek gıdaların tüketilmesi, teknolojik gelişmeler sonucu hareketsiz yaşam tarzının normalleşmesi beraberinde birçok fiziksel ve ruhsal hastalığın yanı sıra çok yeme alışkanlığını da getirmiştir. Günümüzde obezitenin nedeni olarak genellikle hareketsiz yaşam ve çevresel faktörler belirtilse de psikolojik faktörlerinde etkisi yadsınamayacak kadar çoktur.<sup>117</sup>

Araştırmalar, beslenme ve çok yeme ile psikoloji arasında güçlü bir ilişki olduğunu göstermektedir. Duygusal açlık, fiziksel açlıktan yani gerçek açlıktan bağımsız, içgüdüsel dürtüler tarafından yönlendirilen yeme arzusudur. Çoğu zaman fizyolojik olarak açlık hissedilmediği halde yemek yeme isteğini tetikleyen şey, aslında bedenin enerji ihtiyacı değildir, psikolojik duygulardır. Yiyecekler açlık hissini bastırmanın ya da metabolizma için gerekli olan besinleri sağlamanın yanı sıra duyarları uyararak ve duyguları etkileyerek nasıl hissedildiğini belirleme gücüne sahiptir. Bu nedenle de yeterince yemek yenildiği halde açlık hissedilmesi ve bu hissini yemek yiyerek bastırılmaya çalışılması duygusal yeme kavramı ile açıklanmaktadır.

İnsan vücudu bedensel, zihinsel ve ruhsal yönden bir bütündür. Çok yemenin de psikolojik bir boyutu vardır. İnsanın duygu durumu ile yeme içmesinin miktar ve sıklığı arasında kuvvetli bir ilişki vardır. Bu ilişki iki yönlüdür: Kişinin beslenme şekli ruhsal durumunu etkilerken, ruhsal durumu da beslenmesini etkilemektedir.<sup>118</sup> Bu durumda bilinçaltılarında başa çıkamadıkları bazı psikolojik sorunları olan mutsuz kişiler, can sıkıntısı, isteksizlik, çaresizlik gibi henüz hastalık seviyesine gelmemiş durumlarını, daha çok yiyerek düzeltereklerini sanmakta, adeta mutluluk aramaktadırlar.

Karnı tok olmasına ve vücudunun beslenmesi için fiziken bir ihtiyacı olmamasına rağmen yemek yeme ihtiyacı duyan ve duygusal açlık yaşayan modern çağ insanı, her şeyi çok hızlı tüketmekte ve tükettiği ölçüde mutlu olabileceğini zannetmektedir. “Tüketiyorum o halde varım” diyen her birey, haz arayışına girmektedir. Tatmin olamayan bireylere ise sözde mutlu olmaları için nefse haz veren her şeyi daha çok tüketmeleri önerilmektedir.<sup>119</sup> Aynı durum yiyeceklere de yansımakta ve kişi acımadığı halde yemeye veya acıktığı zamanlarda olması gerekenden çok yemeye yönelmektedir. Üstelik çok yemek, onu hem psikolojik olarak hem de fiziksel olarak kuvvetlendirmemekte aksine zayıflatmaktadır. Hastalıklar artmakta, vücutlar hantallaşmakta, moral değerler eksilmektedir.<sup>120</sup>

İnsanoğlunun tatmin olması için sadece bedenini doyurması yetmez. “*Ne kadar yersen ye ne kadar alırsan al içindeki o derin boşluğu asla ama asla dolduramazsın...*” diyen anonim söz,

<sup>116</sup> Mutlu, Zuhul vd., “Obeziteye Karşı Tavrın Arkasındaki Gerçeklik ve Etik”, *Obezite ve Etik içinde*, ed. Nesrin Çobanoğlu, Ankara: y.y., 2012.

<sup>117</sup> Çağlayan Tunç, Aygül “Obezite ve Beslenmenin Psiko-Sosyal Boyutu”, *Beslenme ve Obezite içinde*. ed. Çetin Yaman, İstanbul: Güven Plus Grup A.Ş. Yayınları (2019), 52.

<sup>118</sup> Beyhan, Yasemin-Vahide Taş, “Mental Sağlık ve Beslenme”, *Journal of Zeugma Health Science, Zeugma Sağlık Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (2019), 30-35.

<sup>119</sup> Yaşaroğlu, Kâmil, “Tüketim Kısacığında Kaybolan Bir Değer: Bereket”, 147-154.

<sup>120</sup> Dülber, “Hz. Peygamber’in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleleyen Faktörlerin Tespiti”, 204-233.

tam da bunu ifade etmektedir. İnsan maddi-manevi tam bir doyuma ulaşmak için, bedeniyle birlikte ruhunu da manevi olarak beslemek durumundadır.

Yemenin psikolojik boyutu duygusal açlık kavramıyla açıklanmaktadır. Manevi doygunluk ise duygusal açlık durumuna çözüm olarak uygulanacak bir dizi tedbirdir. Hz. Peygamber'in ve sahâbenin çok az yediği bilinmektedir. O halde onların bunu nasıl yapabildiklerini, az yedikleri halde günlük yaşamlarını aksatmadan nasıl sürdürebildiklerini düşünmek, soruna nebevî bir çözüm bulmayı sağlayacaktır.

Bereketle ilişkilendirilen davranışlar, insanın ruhundaki açlığı giderebilir. Zira sahabeden biri yedikleri halde doymadıklarını söyleyince Hz. Peygamber toplu halde ve besleme ile yenirse yemeğin bereketleneceğini söylemiş<sup>121</sup> ve doymanın yolunun Allah'ın adını anmakta ve yemeği paylaşmakta olduğunu ima etmiştir. Bereketle muhatap olan kişi için ise az yemek doyurur, az uyku dinçleştirir.<sup>122</sup>

Hz. Peygamber insanlara hayatlarını bereketli kılmamanın yollarını öğreten bir rehberdir. Günümüz insanının bereketi kazanmaya ihtiyacı vardır. Allah Teâlâ nimet ve lütfun mutlak sahibidir. Ancak Hz. Peygamber ümmetine bu hususta insanlara da düşen bir sorumluluk alanı olduğunu da haber vermiştir. Zira berekete dair hadisler sadece söylendikleri günlere değil bütün çağlara hitap etmektedir. O halde hem bereketi kaçırın davranışlardan sakınmalı hem de bereketi çeken davranışlar ısrarla aranıp bulunmalıdır.<sup>123</sup>

Bereketle ulaşabilmek, imana ve ahlaki erdemlere sahip olmakla yakından alakalıdır. Psikolojik, yani duygusal açlıktan kurtulmanın en önemli anahtarı "farkındalıktır." Allah Teâlâ insanı kulluk etmesi için yaratmış ve bu dünyaya imtihan için göndermiştir. Her an onu gözetlemektedir. Bu dünya hayatının değerlendirileceği bir ahiret hayatı vardır. İnsana her türlü nimet veren Allah'tır. O istemezse hiçbir şey olmaz, o isterse de oldurur. Bunun farkına varan insana ilk düşen şey Rabbin tanıması ve ona şükretmesidir. Nimetler/yiyecekler şükredilirse artar.<sup>124</sup> Bu manada Hz. Peygamber yaptığı şu sofrada Allah'ın sıfatlarını anmıştır: *"Bütün mahlûkatı rızıklandırmaya kâfi olan, kendisi hiçbir şeye muhtaç olmayan ve (bizi) kendisinden başka hiç kimseye muhtaç etmeyen Allah'a verdiği bol, temiz ve mübarek nimetlerden dolayı sonsuz hamdolsun."*<sup>125</sup> Şükürün nimetleri artırıcı ve insanı teskin edici rolü göz ardı edilince insan, mutlu olmak için farklı sebepler aramakta, yemek yemeyi mutluluğa sebep olacak bir çare olarak görmektedir.

Duygusal açlıktan muzdarip olan günümüz insanı, yemek yerken Allah'ı unuttuğu gibi, o yemeği hazırlayıp ikram edenleri de umursamamaktadır. Sadece tüketmeyi, hep tüketmeyi, üstelik üretmediği halde tüketmeyi kendinde hak görmektedir. Şükretmeyi de teşekkür etmeyi de bir davranış biçimine dönüştürememiştir. Üstelik, esefle ifade edilmelidir ki israf sınırına ulaşılacak kadar çok tüketilen her gıdanın ona ulaşamayan milyonlarca insanın hakkı olduğu bilinci de bu şükürsüzlük içinde kaybolmuştur. İnsanoğlunun bu haline Allah Teâlâ, Kur'an'da dikkat çekmiştir: *"Kullarımdan şükredenler pek azdır."*<sup>126</sup> O halde duygusal açlığı gidermek için şükreden ve teşekkür eden bir birey olmak zorunluluktur. Yoksa kişi, doyduğunu tam anlayamaz ve manevi doygunluğa ulaşamaz.

<sup>121</sup> Ebû Dâvûd, "Etime", 15.

<sup>122</sup> Yaşaroğlu, "Tüketim Kısacında Kaybolan Bir Değer: Bereket", 147-154.

<sup>123</sup> Martı, "Kur'an ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu", 87-100.

<sup>124</sup> İbrahim, 14/7.

<sup>125</sup> Buhârî, "Etime", 54.

<sup>126</sup> Sebe, 34/13.

Bereketle vesile olan bir diğer alışkanlık helal lokma bilincidir. Allah’a (cc) karşı gelmekten sakınarak yaşamak, onun haram ve helal sınırlarına riayet etmek, bereketin kaynağı ve her türlü hayrın başıdır. Kazançlardaki ve lokmalardaki şüpheli durumlar çoğaldıkça bereket azalacak ve huzur kaybolacaktır. Bu hususta Hz. Peygamber şu uyarıyı yapmaktadır: *“Helâl olan şeyler belli, haram olan şeyler bellidir. Bu ikisi arasında, birçok kimsenin bilmediği şüpheli hususlar vardır. Kim şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve ırzını korumuş olur. Kim de şüphelileri işlerse, zamanla harama düşer.”*<sup>127</sup> O halde manen huzurlu ve mutmain olmak için haramın bulaşmadığı evlerde haramlardan arınmış sofralarda oturmak, haramla ilgisi olmayan bir işten helal kazanç elde etmek için azami gayret göstermek gerekmektedir. Haram kazanç görünürde bolluk getirirse bile bereketi barındırmaz. Helalde huzur ve itminan haramda ise huzursuzluk ve doyumсуzuk vardır.<sup>128</sup>

Şüphesiz insan, kendi kendine bir yolculuk yapan ve iç dünyasında her geçen gün biraz daha olgunlaşması gereken bir varlıktır. Kendi iradesini eğitemeyen ve kişisel gelişimine özen göstermeyen kişiler psikolojik olarak yeterince olgunluğa ulaşamamaktadırlar. İrade eğitimini tamamlamayan kişiler bazı bağımlılıklar geliştirir. Günümüzde çok yemek de patolojik bir bağımlılık haline gelmiştir. Kısa süreli hazlara tutunarak doyacağını sanan insan, sürekli yemekte veya yemeyi düşünmektedir. İnsan kendisine sürekli kötülüğü emreden nefsin<sup>129</sup> isteklerine dur demeyi öğrenmelidir. Yemeği azaltarak nefsin isteklerini kontrol altına almak ve onun beden üzerindeki hakimiyetini kırmak, nefsin tezkiyesi ve eğitilmesi ile mümkündür.<sup>130</sup>

Günümüz insanı zevke düşkünlük ve benmerkezciliğin getirmiş olduğu yalnızlık ve mutsuzluğu yemek yiyerek bastırmaya çalışmaktadır. Öfke, sevinç, korku, endişe gibi duygularla başa çıkamayan insanlar yemek yiyerek kendilerine duyguları ile baş edecek bir yol buldukları zannına kapılmaktadırlar. Çok yeme isteği, çoğunlukla karşılanmayan basit ihtiyaçlardan kaynaklanır. Çok yiyen kişiler, canlarını sıkan duyguları yatıştırmak için gıdaları kullanırlar. Bu duygular, korku, öfke, gerginlik ve utanma duygusudur. Güçlü duygular inkâr edildiğinde daha kuvvetlenirler. Kuvvetlendikçe de çıkış yeri ararlar. İnkâr edilen duygular kendilerini, aşırı yeme arzusu, fiziksel hastalık, depresyon, endişe, fobi ya da uykusuzluk gibi bir yığın hoş olmayan yollarla dışa vurur.<sup>131</sup>

Bazen duygusal problemlerinden dolayı kişi tok olduğu hâlde bir şeyler yemek isteyebilir. Duygusal sorunun çaresine bakılmazsa yeme isteği sürekli devam edecektir. Aşırı yeme isteğinin altında, ele alınması gereken bazı duygusal sorunlar olabilir. Bütün bunlarla insan kendi kendine baş edemiyorsa en azından bazı şeylerin yolunda gitmediğinin farkında olup, uzman birinden yardım almalıdır.<sup>132</sup>

İnsanın sosyal yönü ve insanlarla kurduğu ilişkilerin gidişatı, onun iç dünyasının olgunlaşması için bir vesiledir. İnsan sosyal bir varlıktır ve bir dereceye kadar diğer insanlardan da sorumludur. Sadece kendi için yaşayan ve “sahip olma” duygusunu olabildiğince besleyen hırs güdüsüne sahip insanlar, paylaşmayı es geçmektedirler. Diğer bireyler için fedakârlık yapmak duygusu azaldıkça insanlar yalnızlaşmakta ve yalnızlaştıkça da çok yemeye yönelmektedirler. Bu noktada Hz. Peygamber’in *“Sizden biriniz, kendisi için arzu edip istediği şeyi, din kardeşi için de arzu edip*

<sup>127</sup> Müslim, “Müsâkat”, 107, 108; Buhârî, “İmân”, 39, “Büyü”, 2; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 3; Tirmizî, “Büyü”, 1; Nesâî, “Büyü”, 2, “Kudât”, 11; İbn-i Mâce, “Fiten” 14.

<sup>128</sup> Yaşaroğlu, “Tüketim Kısacında Kaybolan Bir Değer: Bereket”, 147-154.

<sup>129</sup> Yusuf, 12/53.

<sup>130</sup> Yılmaz, *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*, 54.

<sup>131</sup> Doreen, *Virtue, Duygusal Açlık*, çev. Perihan Korkmaz, İstanbul: Destek Yayınları (2020), 41-44.

<sup>132</sup> Doreen, *Duygusal Açlık*, 41-44.

*istemedikçe, gerçek anlamda iman etmiş olmaz.”<sup>133</sup> hadisi hatırlanmalıdır. Hadiste diğer insanlar için yapılacak bir fedakârlığın imanla ilişkisi kurulmuştur. Hem imanın hem de ahlakın bereketi çeken tarafları hatırlanırsa, paylaşma ve özveri bilincinin insanı nasıl doyuracağı da tecrübe edilmiş olur.*

İnsan denilen bu karmaşık ve katmanlı varlığın ruhunu besleyerek onun duygusal açlığını gidermenin bir diğer yolu, onun zihnini de beslemek ve doyurmaktır. Bu da ona soyut olarak da bir şeyler vermekle mümkündür. Bizim “soyut beslenme” dediğimiz bu faaliyetin en bilinen yolu; ibadet, dua ve zikirdir. Maneviyatını geliştiren kişiler, psiko-sosyal sorunlarını ve bu sorunları bastırmak için başvurdukları çok yeme bağımlılığını, iç dünyalarında Allah Teâlâ ile irtibatlarını canlı tutarak aşabilirler.

Sürekli öğrenme ve öğretme faaliyetinin içinde olmak da ruhu ve zihni besler. Okumak ve öğrenilen konular üzerinde düşünmek, insanı manen doyurur ve duygusal açlığın giderilmesine yardımcı olur.

Herhangi bir sorumluluk projesinin içinde olmak hem aynı hedefteki insanlarla zaman geçirmeyi sağlayarak yalnızlığı önleyecek hem de yapılan iyiliklerden dolayı manevi bir mutluluk hissi oluşturarak çok yemeye engel olacaktır. Gülümsemek, selamlaşmak, hediyeleşmek, musafaha yapmak veya tokalaşmak, sevdiklerine, din kardeşlerine sarılmak, insana kendini iyi hissettiren davranışlardır. Bu davranışları sergileyecek ortamlarda bulunmak, insanın duygusal sorunlarını aşmak için çok yemeye sığınmasının önüne geçecektir. Doğa yürüyüşleri ve spor faaliyetleriyle, seyahatlerle, öz bakıma ayrılan vakitlerle, uğraşırken zevk alınacak hobilerle, insanın moral dünyasını tatmin etmesi, duygusal açlığı daha oluşmadan durdurabilecek aktivitelerdir. En önemlisi ise tüketme esaslı değil, üretme esaslı bir yaşam felsefesine sahip olmaktır. İhtiyaç duyduğu her şeyi elde etmekten ziyade daha az şeye ihtiyaç duymak, insanın maddi-manevi doymasının yollarından birisidir.

Niyetin gücüne güvenerek doymaya niyet etmeli, rızkı ve onu yiyebilme gücünü veren Allah'ı her daim akılda tutarak bedenle beraber ruh da doyurulmalıdır.

### **Sonuç**

Müslüman için yemekten maksat, ibadet ve kulluğun ifası için güç kazanmaktır. Hz. Peygamber, yeme-içme ile ilgili ortaya koyduğu adap ve sünnetiyle yemek yemeyi de ibadet haline getirmiştir. Onun beslenme konusundaki sünnetini anlamak ve uygulamak, sadece dindar kişileri inanç yönünden ilgilendiren bir konu değildir. Bugün karşı karşıya kalınan açlık, israf, obezite ve çok yemekten kaynaklı hastalıklar gibi pek çok sorunun çözümü için tüm insanlığın evrensel boyutta bu tavsiyelere ihtiyacı vardır.

Hz. Peygamber'in yeme-içme ile ilgili alışkanlıkları ve tavsiyeleri insan yaratılışına uygundur. O, Müslümanlara ölçülü yemeyi tavsiye etmiştir. Müslümanlar için esas olan az/yeterli yemektir. Acıkmadan bir şey yememeli ve tam doymadan yemek bırakılmalıdır.

Maddi manevi hastalıkların, sosyal problemlerin, iktisadi çarpıklıkların en önemli sebeplerinden biri israf düzeyinde çok yemek ve sınırsızca tüketimdir. Hz. Peygamber'in bu konu ile ilgili benimsediği fitrî denge korunursa hastalıklarla mücadele edilebilir. Nitekim bazı sağlık uzmanlarının sağlık sorunlarının bir kısmını az yemeye dayalı perhizlerle tedavi ettiği bilinen bir husustur. O halde dengeli ve ölçülü yiyip-içmek ve aşırı tüketimin önünü almak, dini ve insani bir sorumluluktur.

<sup>133</sup> Buhârî, İman, 7; Müslim, İman, 71; Nesâî, İman, 19.



Hız. Peygamber insanoglunun midesinde daha şerli bir kap doldurmadığını ifade ederek beslenmenin sağlıkla ilişkili olduğu gerçeğine işaret etmiş, çok yemenin de hastalığa sebep olduğunu ima etmiştir. Yeme-içme ile ilgili yaşanan bilinçsizlik sonucu Müslümanlar kendilerini, kendi elleri ile tehlikeye atmaktadırlar.

Modern çağ insanı, karnı tok olmasına ve vücudunun beslenmesi için fiziken bir ihtiyacı olmamasına rağmen yemek yeme ihtiyacı duymaktadır. Çok yediği halde doymamaktadır. Üstelik bu şekilde çok yemek onu psikolojik ve fiziksel olarak kuvvetlendirmemekte aksine zayıflatmaktadır. Bereketi göz ardı eden, üretmeden sürekli tüketen, şükretmeyen ve üstüne üstlük israf eden insan, yemek yemeyi mutlu olmak için bir yol olarak görmektedir. Fedakârlık ve diğerkâmlık gibi bazı erdemlerin kaybolmasından dolayı ortaya çıkan yalnızlık ve bencilliğin getirdiği mutsuzluk yemek yiyerek giderilmeye ve başa çıkılamayan psiko-sosyal sorunlar, yemekle bastırılmaya çalışılmaktadır.

Çok yenildiği halde doyma duygusuna ulaşılabilmesi, Hız. Peygamber'in yeme-içme alışkanlıkları ile ilgili tavsiyelerinde üzerinde durduğu "bereket" kavramı ile ilişkilendirilebilir. Bereket, ölçülemez ama hissedilebilir ve bereketle insan daha az yiyerek daha çabuk doyar. Miktarı ve şartları aynı olduğu halde, bereket nedeniyle eşyanın niteliği ve kalitesi farklı hâle gelebilir, bir yemeğin "doyurma düzeyi" artabilir veya azalabilir. Hız. Peygamber'in hayatında olduğu gibi, bir küçük oğlak ile birazcık ekmek, bir orduya yetecek doyurma kapasitesine ulaşabilir.

Hız. Peygamber, konu ile ilgili hadislerinde kişinin yeme-içme davranışlarında bazı farkındalıklara sahip olması gerektiğini önemle vurgulamaktadır. Örneğin yerken ve içerken şeytanın kişi ile beraber olduğunun unutulmasının bereketin gitmesine sebep olduğunu, yemeklerin besmele ile bereketleneceğini, yemekten önce besmele çekmenin doyma duygusunun oluşmasında olumlu etkisinin olduğunu, besmele ile yenen az yemeğin çok kişiyi doyurmaya yeteceğini haber vermektedir.

Yemekten önce ve sonra ellerin yıkanması, yemeğin ortasından değil de kenarlarından başlanılarak kişinin önünden yemesi, sadece kendisinin değil yanındakinin de düşünülerek yenilmesi, yemeğe karşı hırslı davranılmaması, diğer yiyenlere ikram edilmesi, yemeğin sıcaklığının zevkini ve tadını verecek şekilde ayarlanması, yemeğin evde bulunan herkesle toplu halde yenmesi, Hız. Peygamber'in tavsiye ettiği berekete vesile olan sünnetleridir. Yemekten sonra Allah'a şükredilmelidir. Şükredilen nimet bereketlenir. Bereketin yemeğin neresinde olduğu bilinmediği için hiçbir şey boşa verilmemelidir. Zira israf, yemeklerin bereketini giderir.

İnsan ruhunun ihtiyaçlarının tüketime dayalı, haz ve zevk veren, gelip geçici duygularla tatmin edilemeyeceği, sadece tüketerek mutlu olunamayacağı, Allah'a (cc) şükretmeden ve ona yemek hazırlayan insanlara teşekkür etmeden maddi ve manevi doyuma ulaşılabilmesi fark edilmelidir. Sürekli açlık hisseden ve manevi doyuma ulaşamayan kişinin bu doyuma ulaşabilmesi için ruhunu da doğru şekilde beslemesi gerekir. Ruhu doyurmanın çaresi, kişinin kendisi, Yaraticısı ve içinde yaşadığı evrenle ilgili farkındalığını artırması, hesap verme bilincini koruması, kulluk görevlerine dikkat etmesi ve şükreden bir kul olmasıdır.

Diğer taraftan rızkın paylaştıkça çoğalacağına inanılmalı, nimetler diğer insanlarla paylaşılmalı, bu nimetlere ulaşamayan insanlar gündemde tutulmalı ve onlar için dua edilmelidir. Hız. Peygamber'in güzel ahlaka dair öğretileri, toplumsal düzeydeki emir ve tavsiyeleri dinlenilmeli ve "iyilik" yapmakla meşgul olunmalıdır. Sosyal faaliyetler vasıtasıyla insanlarla birlikte olmak ve bu sosyal faaliyetlerde yapılan güzel işlerin güzel sonuçlarını görmek insanı

tatmin eder. Bu sayede manevi olarak doyuma ulaşan kişiler, aşırı yemek yemeyi bir çare olarak görmekten vazgeçebilirler.

Çok ve iyi yemekler yiyerek mutlu olmaya çalışmak, beslenmenin fitri doğasına terstir. Az yiyen insanların hem ruhen hem bedenlen rahat, aktif, zinde, verimli ve sağlıklı oldukları gözlenmektedir. O halde kişi, bedeni için irade eğitime, diğer bir deyişle nefis terbiyesine yönelerek az yemeği öğrenmelidir. Gerektiği kadar yemek, sabrederek iradeyi kuvvetlendirmekle mümkündür. Bu yöndeki eğitimler ile çok yeme hastalığının tedavisine katkıda bulunulabilir. Ruhunu doyurmak için zikir, dua ve ibadete, zihnini doyurmak için de bilgi ve tefekküre başvurmalıdır. Böylelikle insan iç dünyasındaki bazı eksiklikleri ve aksaklıkları -çok yeme bağımlılığını da- maneviyatını diri tutarak aşabilir.

Bu makalede, Hz. Peygamber'in bereketle ilişkilendirdiği davranışlarının, yeme bozukluğu seviyesine geldiğinde bir hastalık (obezite) sayılan çok yemenin önüne geçebileceği iddia edilmiştir. Bu iddia yukarıda geçen nebevî tavsiyelerle delillendirilmiştir. Günümüz insanının çok yemesinin sebeplerinden birisinin bereketin ortadan kalkması ve bereketi çeken davranışların önemsenmemesi olduğu düşünülmektedir.

## Kaynakça/References/المصادر

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ahmed Nâim-Kâmil Miras. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercümesi ve Şerhi*. 8 cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Akyüz, Hüseyin. "Rivayetler Işığında Hz. Peygamber'in Beslenme Kültürü", *Aşçı Dede Ateşbaz-ı Veli*, (2020), 62-78.
- Altun, Ahmet. "Tıbb-ı Nebevî: Hz. Peygamber Sünnetinde Sağlık, Din ve Hayat", *İstanbul Müftülüğü Dergisi*, 35 (2018), 150-154.
- Altunkaynak, Berrin vd., "Obezite: Nedenleri ve Tedavi Seçenekleri", *Van Tıp Dergisi*, 13/4 (2006), 138-142.
- Beyhan, Yasemin-Vahide Taş, "Mental Sağlık ve Beslenme", *Journal of Zeugma Health Science, Zeugma Sağlık Araştırmaları Dergisi*. 1/1 (2019), 30-35.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları. 1992.
- Canan, İbrahim. *Kütüb-i Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Cevâd, Ali. *el-Mufasssal*. 10 cilt. çev. Dursun Hazer-Fethullah Zengin, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Cihan, Sadık. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 5 (1982), 33-43.
- Çağırıcı, Mustafa. "Şükür", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 39/259-261.
- Çağlayan Tunç, Aygül "Obezite ve Beslenmenin Psiko-Sosyal Boyutu", *Beslenme ve Obezite içinde*, ed. Çetin Yaman, Güven Plus Grup A.Ş. Yayınları, İstanbul: (2019).
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fazl. *es-Sünen*. 6 cilt. thk. Abdullâh Aydın, İstanbul: Madve Yayınları, 1992.
- Demir, Halis. "İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tesbitler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/1 (2015), 135-168.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İz Yayıncılık, İstanbul: (1996).
- Doreen, Virtue. *Duygusal Açlık*, çev. Perihan Korkmaz. Destek Yayınları, İstanbul: (2020).
- Dülber, Hatice. "Hz. Peygamber'in Sünnetinde Beslenme ile İlgili Genel İlkeler ve Bunlara Uymayı Engelleyen Faktörlerin Tespiti", *Kalemname*, 8/15, (2023), 204-233.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, el-Ezdi. *es-Sünen*. 5 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad el-Ferra. *Meani'l-Kur'ân*. 3 cilt. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Fazlurrahman, Malik. *İslâm Geleneğinde Sağlık ve Tıp*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara: (1997).
- Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdullâh Muhammed. *el-Müstedrek ala's-sahîhayn*, 4 cilt. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr ed-Dımaşkı el-Hanbelî (ö. 751/1350) *et-Tıbbü'n-Nebevî*, trc. Yusuf Ertuğrul, İstanbul: Hikmet Neşriyat-Millî Gazete, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî *es-Sünen*. 2 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî (öl. 711/1311). *Lisânü'l-arab*. 25 cilt. Beyrut: Dârü's-Sâdr, trs.
- İsfahânî Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği). *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halîl Aytânî Beyrut: Dârü'l-Ma'rife 2003.
- Kandemir, Mehmet Yaşar. vd. *Riyâzü's-sâlihîn, Peygamberimizden Hayat Ölümleri, Tercüme ve Şerh*. 8 cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2017.
- Kara, İsmail. *Mızraklı İlmihal*, 6. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Koçyiğit, Hikmet. "Kur'ân Açısından Bereket Kavramının Değerlendirilmesi", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2012), 147-170.
- Kurtûbî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Endülüsî. (öl. 671/1273). *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 cilt. thk. Muhammed İbrahim el-Hıfnâvî, Mahmud Hâmid Osman. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1426/2005.
- Martı, Huriye. "Kur'ân ve Sünnet Perspektifinden Bereket Olgusu". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 25 (2008), 87-100.
- Muhammed Fuâd, Abdülbakî. *el-Mucemü'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kahire: Dârü'l-Hadis, 1428/2007.
- Mutlu, Zuhal vd., "Obeziteye Karşı Tavrın Arkasındaki Gerçeklik ve Etik", *Obezite ve Etik içinde*, editör Nesrin Çobanoğlu, Ankara: 2012.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. (öl. 261/875). *el-Câmi'u's-sahîh*. 6 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî (öl. 303/915). *es-Sünen*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Soygüden, Aydoğın. "İslamda Namaz ve Beslenme Uygulamalarının Obeziteye Etkileri = The Effects of Salat (Prayer) and Nutritional Applications in Islam on Obesity", *AKADEMİAR: Akademik İslâm Araştırmaları Dergisi*, 9 (2020), 99-125.
- Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dihlevî (öl. 1176/1762). *Hüccetullâhi'l-Bâliğâ*. 2 cilt. trc. Mehmet Erdoğan, İstanbul: Yeni Şafak Gazetesi Armağanı, 2003.
- Tan, Zeki. "Din, Ahlak ve Sağlık İlişkisi", *İslâm'da Sağlık ve Koruyucu Hekimlik* içinde. 2021, 419-430.
- Tekin, Tuba vd., "İntestinal Mikrobiyota ve Obezite İlişkisi", *Sağlık Bilimleri Dergisi*, 27/1 (2018), 95-99.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (öl. 279/892). *es-Sünen*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tümer, Günay. "Bereket", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/487-489.
- Yaşaroğlu, Kâmil. "Tüketim Kısıcında Kaybolan Bir Değer: Bereket". *Tüketim ve Değerler*. (2010), 147-154.
- Yıldırım, Ahmed. *Peygamberimizin Sade Hayatı*. İstanbul: Ensar Yayıncılık, 2015.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Nefs Terbiyesinde Açlık ve Az Yemek*. İstanbul: Erkam Yayınları, 1984.
- Zebidî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ el-Hüseynî (ö. 1205/1791). *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, trs.
- World Health Org. Erişim: 18 Mart 2020. [https://www.who.int/health-topics/obesity#tab=tab\\_1](https://www.who.int/health-topics/obesity#tab=tab_1).
- TDK, Türk Dil Kurumu. *Güncel Türkçe Sözlük*. Erişim 20 Mayıs 2024. <http://sozluk.gov.tr>.

# Doktor Ebubekir MATPAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İnönü University, Faculty of Theology,  
Malatya, Türkiye  
mailto:ebubekir.matpan@inonu.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-3571-5087  
https://ror.org/04asck240

## Doktor Lıkman Youssef

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
İnönü University, Faculty of Theology,  
Malatya, Türkiye  
lokman-muhsin.yusuf@inonu.edu.tr  
https://orcid.org/0000-0002-3178-136X  
https://ror.org/04asck240

# İslâmî Kaynaklarda Mûsâ Aleyhisselâm'ın Dil Tutukluğu Kissasında İsrâiliyatın Etkisi

Influence of Israelites on the Story of the Speech Impediment of  
Prophet Moses in Islamic Sources

## Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:  
Araştırma Makalesi / Research Article  
Geliş Tarihi / Date Received: 5 Mart 2024 / 5 March 2024  
Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Haziran 2024 / 19 June 2024  
Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024  
Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

## Atıf | Citation

Matpan, Ebubekir. Youssef, Lıkman. "İslâmî Kaynaklarda Mûsâ  
Aleyhisselâm'ın Dil Tutukluğu Kissasında İsrâiliyatın Etkisi". *Darulhadis  
İslami Araştırmalar Dergisi* 6 (Haziran 2024), 138-158.

## Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme  
Double anonymized - Two External

## İntihal | Plagiarism

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

## Etik Beyan | Ethical Statement

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

## Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.  
Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.  
Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

## Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

## Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi  
Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

## Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.  
The author(s) acknowledge that they received no external funding in  
support of this research.

Veri Toplanması: Yazar-1 (%50), Yazar-2 (%50), Veri Analizi: Yazar-1 (%60), Yazar-2 (%40), Makale Gönderimi  
ve Revizyonu: Yazar-1 (%80), Yazar-2 (%20), Çalışmanın Tasarlanması: Yazar-1 (%70), Yazar-2 (%30)  
Conceiving the Study: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Data Collection: Author-1 (%50), Author-2 (%50), Data  
Analysis: Author-1 (%60), Author-2 (%40), Submission and Revision: Author-1 (%80), Author-2 (%20)

## أثر الإسرائیلیات فی قصة عُقدة لسان موسى عليه السلام فی المصادر الإسلامية

## الملخص

يدور البحث بداية عن القصة التي ظهرت في كتب التفسير، والتي مفادها أن في لسان موسى عليه السلام عقدة منذ صغره تمنعه من الكثير من الكلام وذلك عند تفسير آيات القرآن المتعلقة بأخبار السابقين، وعندما عجز المفسرين عن الوصول إلى فهم معانيها بالطريقة المثلى قاموا بأخذها من مصادر أخرى أو نقلوها من الذين أسلموا كعبد الله بن سلام ووهب بن منبّه وغيرهما. ولهذا يوضّح البحث تلك المشكلة التي واجهت المفسرين ولم يهتدوا إلى صوابها، ثم يأتي الحديث عن صفات الرسل وسلامتهم من الأمراض المنقّرة والعيوب الخلقية والخلقية، ثم ينتقل إلى العيوب التي نسبت إلى موسى عليه السلام، مثل وجود عقدة في لسانه، وهذا لبُّ البحث، ثم تأتي قصة العقدة التي ذُكرت في أحاديث أسفار الخروج، بعدها يأتي موضوع العقدة في القرآن والسنة، ومنهج البحث نقديّ تحليلي. وأهمية البحث تكمن في التأثير البالغ الذي تركه في ثقافة المسلمين الدينية، هذا التأثير الخاطيء والمنحرف عن حقيقة الموضوع جعل الكثير ينظر إلى الدين الإسلامي على أنه دين السذاجة والتخلف. ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث أنّ لسان موسى عليه السلام سليم خالٍ من العيوب والنواقص، وأنّ موسى لم يحمل الجمر بالأساس وأنّه عند تكليفه بالرسالة كان في غاية الفصاحة والبلاغة لأنّ الله تعالى استجاب دعاءه وحلّ العقدة من لسانه.

**الكلمات المفتاحية:** اللغة العربية وآدابها، موسى عليه السلام، العقدة، الإسرائیلیات، المفسرون المسلمون

## İslâmî Kaynaklarda Mûsâ Aleyhisselâm'ın Dil Tutukluğu Kıssasında İsrâiliyatın Etkisi

## Öz

Çalışma, başlangıçta tefsir kitaplarında ortaya çıkan ve tefsircilerin geçmiş ümmetlerle ilgili ayetleri açıklarken, Hz. Mûsâ'nın dilinde küçüklüğünden beri onu konuşmaktan engelleyen bir tutukluğun olduğu etrafında dönüyor. Tefsirciler konuyu açıklamaktan aciz kalınca, diğer kaynaklara veya Abdullah b. selâm ve Veheb b. Münebbih gibi müslüman olanlardan nakletmişlerdir. Dolayısıyla araştırma, müfessirlerin karşılaştıkları ve doğruluğunu teyit edemedikleri sorunu açıklığa kavuşturmaktadır. Sonrasında çalışma Peygamberlerin sıftları, itici hastalıklar, ahlaki ve yaratılış kusurlarından korundukları, akabinde Hz. Mûsâ'ya nisbet edilen kusurlar, dilindeki tutukluk gibi konulara değinmektedir. Sonrasında Esfârü'l-Hurûc'da anlatılan tutukluk hikayesi geliyor. Devamında Kur'an ve Sünnette tutukluk konusu ele alınmıştır. Araştırma yöntemi eleştirel ve analitiktir. Araştırmanın önemi, Müslümanların din kültürü üzerindeki derin etkisinde yatmaktadır. Konunun gerçekliğinin bu yanlış ve sapkın etkisi, birçok kişinin İslam dinini bir saflık ve geri kalmışlığın dini olarak görmesine neden olmuştur. Araştırmanın en önemli bulgularından biri Mûsâ Aleyhisselâm'ın dilinin sağlam, kusur ve noksanlardan arınmış olduğu, ateş korunu hiç almadığı, peygamberlik görevini yerine getirdiğinde en üst seviyede belagat ve fesahata sahip olmasıdır. Zira Allah c.c duasını kabul etmiş ve dil tutukluğunu çözmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili ve Edebiyatı, Hz. Mûsâ, Tutukluk, İsrâiliyat, Müslüman Tefsirciler.



## Influence of Israelites on the Story of the Speech Impediment of Prophet Moses in Islamic Sources

### Abstract

This research paper initially examines in detail the story of prophet Moses suffering from a knot in his tongue, since childhood, hindering his ability to speak fluently. This story is transmitted by many tafsir (exegetical) sources in the context of certain Qur'anic verses revolving around the tales of the previous nations. Being unable to interpret such passages accurately, commentators of the Qur'an either give references from the external external sources or related such stories on the accounts of newly converted Muslims such as 'Abdullāh b. Salām, Wahb bin Munabbih and others. This is, exactly, the challenge that this paper intends to tackle. To do so, it deals with the lofty qualities of prophets the likes of pre-severance from repulsive diseases and congenital and moral defects. Then this study moves on to the core of the research investigating the flaws attributed to Moses, peace be upon him, including the speech impediment. Then it covers the story of the knot mentioned in the Book of Exodus, followed by the same topic approached in both Qur'an and Sunnah. The method of this research includes both critical and analytical subjects. The significance of the paper lies in the substantially deviant impact the issue of knot left on the religious culture of Muslim umma, diverting it from the reality of the matter and making many outsiders view the Islamic religion as a religion of naivety and backwardness. One of the most significant results of this research is the fact that Moses's tongue was perfectly flawless and defects free. In fact, his linguistic talent was never burned by coal in the first place; not to mention that, subsequent to receiving the mission of prophethood, he turned to his Lord for the elimination of the speech impediment. Not only was he rewarded by the removal of the knot but he was also endowed with extraordinary eloquence.

**Keywords:** Arabic Language and Literature, Prophet Moses, Speech Impediment, Israiliyyat, Muslim Commentators.

### المقدمة

مما لا شك فيه أنّ للإسرائيليات أثر واضح في مصادرنا الإسلامية، وقد تغلغل ذلك الأثر وتسرب إلى معظم كتب تفسير القرآن الكريم، وإن كانت بنسب متفاوتة، وفي مواضع مختلفة، وذلك لأنّ القرآن الكريم يذكر قصص الأنبياء أو بعض أخبار الأمم السابقة للعبارة والعظة من دون ذكر الجزئيات، لكنّ واضعي الإسرائيليات - وبسبب فضول المسلمين ورغبتهم في معرفتها - استغلّوا تلك الرغبة، فعبروا الأحداث، وحرفوا الكثير من حقائق تلك الأخبار وأدخلوها في مصادرنا الإسلامية، بحسب رغباتهم وأهوائهم ونواياهم، منها ما لا يصدق العقل ولا يتقبله، وهي كما قال ابن قتيبة: "أخبارٌ مُتَقَادِمَةٌ كَانَ النَّاسُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَرُؤُونَهَا: تُشْبِهُ أَحَادِيثَ الْخُرَافَةِ"<sup>1</sup>. لاسيّما أنّ النفس البشرية متشوّقة إلى معرفة المجهول، فقد كان هذا السبب الأهم لهم لتنفيذ أهدافهم وغاياتهم الدنيئة في المساس بكتاب الله وسنة نبيه عليه الصلاة والسلام، وسنأتي على ذكر أثر الإسرائيليات في تفسير الآيات التي تتعلّق بعقدة لسان النبي موسى عليه السلام.

ومما لا شك فيه أنّ لعلماء التفسير دور مهمّ في إيصال معاني القرآن إلى عامّة الناس، وهم ممن يثق فيهم المسلمون لأخذ العلوم الإسلامية والشرعية عنهم، لذا فإنّ أوردوا في تفاسيرهم خبراً ولم يُبَيِّهوا القارئ إلى مصادره، فإنّ القارئ حينئذ يصدّق الخبر ويعتقده، لتقته الكبيرة فيه، ومن أمثلة ما نقله المفسّرون، قصّة عقدة لسان موسى عليه السلام، والتي سيبحث المقال هنا في أصل الحكاية، وذلك من خلال ذكر أدلّة الذين أكّدوها من القرآن الكريم، ثم يتم مناقشتها لتظهر

<sup>1</sup> عبد الله بن قتيبة الدينوري، تأويل مختلف الحديث، (دمشق: المكتب الإسلامي - مؤسسة الإشراف، 1999م)، 409/1.

الحقيقة أنّ القصة أصلها ومصدرها من موضوعات الإسرائيليات التي تسللت إلى مصادرنا الإسلامية، والتي باتت بين أيدي العالم أجمع.

وقد حُصِّص هذا المقال للحديث عن الآية التي تناولت عقدة لسان موسى عليه السلام عندما دعا ربّه أن يحل عقدة من لسانه ليتمكّن من تبليغ رسالته المشرفة، فقال: ﴿وَإِخْلُكْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي (27) يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾<sup>2</sup> فتناقل علماءنا الفكرة المنقولة عن ابن عباس - رضي الله عنهما - الذي كان متأثراً بقصص الأقوام السابقة، وينقل الأخبار ممّن أسلموا من بني إسرائيل أو من النصارى الذين كانوا ينقلون أخبار أقوامهم وقصصهم للآخرين أمثال كعب الأخبار ووهب بن منبّه وعبد الله بن سَلام وغيرهم، وهؤلاء يزعمون أن في لسان موسى عليه السلام عقدة تمنعه من لفظ الكثير من الكلام بسبب وضعه جمرة عليه وهو صغير.

## 1. دراسات سابقة

1.1. هناك كتاب تحت عنوان: الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، للدكتور محمد أبو شهبه، المنشور عام 1408 هـ، لكنه لم يخصص عنواناً مستقلاً متعلقاً بقصة عقدة لسان موسى عليه السلام.

2.1. وهناك مقال تحت عنوان: قصة عقدة لسان موسى عليه السلام: دراسة نقدية، يحيى محمود القضاة، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، مج (14) ع (4) 1440 هـ / 2018 م. وقد اكتفى بآيتين من الآيات التي احتجّ بها المفسرون، وأورد عدداً من أقوال المفسرين، ولكنه لم يتطرّق إلى المعاني اللغوية للعيوب التي ذكرها المفسرون في لسانه عليه السلام، ويرى صاحب المقال أنّ موضوع عقدة لسان موسى عليه السلام من الإسرائيليات.

3-1 وهناك كتاب لإبراهيم محمد العلي بعنوان: الأحاديث الصحيحة من أخبار وقصص الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، ط1، 1995م عن دار القلم، دمشق، وقد جاء على ذكر القصة بجمرتين، ونفى أن تكون الجمرتان قد وصلتا إلى فمه عليه السلام، لأنهم انتزعوها مخافة أن تحرقاه، لكنه لم يشر إلى أصل القصة أهي من الإسرائيليات أم لا؟

أما هذا البحث فقد تناول القصة من كافة الجوانب، كالتّي ذُكرت في كتب التفسير وفي مصادر أهل الكتاب ومن السنة النبوية وكذلك في الجانِب اللغوي، فقد ذُكر فيه المعاني اللغوية للصفات التي نُسبت إلى لسانه مثل: الرّطة واللثغة والعقدة والحبسة وغيرها، وكذلك الاستشهاد بأربع آيات كريمات وهي التي تناولها المفسّرون.

## 2. معنى الإسرائيليات

ذكر الثعلبي المعنى العام لما يسمّى بالإسرائيليات فقال: "ولفظ الإسرائيليات وإن كان يدلّ بظاهره على القَصص الذي يُروى أصلاً عن مصادر يهودية، يستعمله علماء التفسير والحديث ويطلقونه على ما هو أوسع وأشمل من القَصص

اليهودي، فهو في اصطلاحهم يدلّ على كلّ ما تطرّق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدر يهودي أو نصراني أو غيرهما<sup>3</sup>.

وذكر شيخ الإسلام ابن تيمية فيما يتعلّق بأقسام أحاديث الإسرائيليات وحكمها فقال: "ولكنّ هذه الأحاديث الإسرائيلية تُذكر للاستشهاد لا للاعتقاد، فإنّها على ثلاثة أقسام: أحدها: ما علمنا صحّته مما بأيدينا مما يشهد له بالصدق، فذاك صحيح. والثاني: ما علمنا كذبه بما عندنا ممّا يخالفه. والثالث: ما هو مسكوت عنه لا من هذا القبيل ولا من هذا القبيل، فلا نُؤمن به ولا نكذبه، وتجاوز حكايته لما تقدّم، وغالب ذلك مما لا فائدة فيه تعود إلى أمر ديني"<sup>4</sup>.

وقد تحدّث الذهبي عن الإسرائيليات، فقال: "وإنما سمّيت إسرائيليّات لأنّ الغالب والكثير منها إنّما هو من ثقافة

بني إسرائيل أو من كتبهم ومعارفهم أو من أساطيرهم وأباطيلهم"<sup>5</sup>.

من خلال تلك التعريفات والتوضيحات يتبيّن للجميع مدى خطورة الإسرائيليات على الإسلام والمسلمين، فهذه المصادر قد كتبها أشخاص لا ينتمون إلى الدين الإسلامي، بل هم في الغالب يعملون على محاربهه والتّيل من قداسته، وتشويه صورته البرّاقة، وإهانة نبيّ الإسلام والمسلمين عليه الصلاة والسلام، لذا يتوجّب علينا التنبّه إلى تيّاتهم الحيثية.

### 3. سلامة الرّسل من الأمراض المنقّرة والعيوب الخلقية

معلوم أنّ الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام هم من اختارهم الله تعالى لتبليغ رسالاته السماوية، وبذلك فهم أفضل خلقه وأطهرهم وأشرفهم وأكملهم خُلُقًا وخَلَقًا، ولذلك اصطفاهم واختارهم لتلك المهام لقوله تعالى: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾<sup>6</sup> وكذلك قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا وَمِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾<sup>7</sup>.

فمن خلال هاتين الآيتين يتبيّن أنّ الرّسل هم بشر ويتّصفون بصفاتهم، أي تجري عليهم ما تجري على البشر جميعًا من عوارض بدنية ونفسية كالجوع والعطش والمرض والغضب والحزن والسعادة، وبذلك فهم يحتاجون إلى طعام وشراب ونوم وراحة لقوله تعالى على لسان النبي محمد عليه الصلاة والسلام: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾<sup>8</sup>، ولكن إلى جانب ذلك فقد جعلهم الله تعالى معصومين من الذنوب، أو من عاهة أو مرض منقّر بمنعهم من

<sup>3</sup> أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق عدد من الباحثين، أصل الكتاب رسائل جامعية، (جدة: السعودية، دار التفسير، 2015 م)، 196/1.

<sup>4</sup> تقي الدين أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني، مقدمة في أصول التفسير، (بيروت: دار مكتبة الحياة، 1980م)، ص42.

<sup>5</sup> محمد السيّد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، (القاهرة: مكتبة وهبة)، (بدون تاريخ) 165/1.

<sup>6</sup> الأنعام 124/6.

<sup>7</sup> الحج 22 / 75.

<sup>8</sup> الكهف 18 / 110.

تبليغ دعوته جلّ وعلا، ولا شك أنّ تلك العوارض كلها بإرادة الخالق وحده، ولذلك قال نبي الله إبراهيم عليه السلام لأبيه وقومه: ﴿وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾<sup>9</sup>.

أي أنّه بشر ويتّصف بصفات البشرية، ويحتاج إلى طعام وشراب وراحة، وربما يمرض في وقت ما فيحتاج إلى دواء، وأنّ الذي يشفيه هو من يشفي كلّ مريض من البشر إن شاء وهو رب العالمين.

#### 4. عصمة الأنبياء من العيوب

معلوم أن للأنبياء خصوصيات لا تتوقّف لدى غيرهم من البشر، وقد جاء في فتح الباري: "إنّ الأنبياء في خلقهم وخلقهم على غاية الكمال وأنّ من نسب نبياً من الأنبياء إلى نقص في خلقته فقد آذاه ومُخْشَى على فاعله الكفر"<sup>10</sup>.

وقد ذكر القرطبي أنّ: "الله تعالى كَمَل أنبياءه خُلُقًا وَخُلُقًا وَنَزَّهَهُمْ فِي أَوَّلِ خَلْقِهِمْ مِنَ الْمَعَايِبِ وَالنَّقَائِصِ الْمُنْفَرَةِ عَنِ الْاِقْتِدَاءِ بِهَمِ الْمُبْعَدَةِ عَنْهُمْ، وَلِذَلِكَ لَمْ يَسْمَعْ أَنَّهُ كَانَ فِي الْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ مِنْ خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَعْمَى وَلَا أَفْطَعَ وَلَا أَبْرَصَ وَلَا أَجْدَمَ وَلَا غَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْعُيُوبِ وَالْآفَاتِ الَّتِي تَكُونُ نَقْصًا وَوَصْمًا يُوْجِبُ لِمَنْ اتَّصَفَ بِهَا شَيْنًا وَذَمًّا وَمَنْ تَصَفَّحَ أَخْبَارَهُمْ وَعَلِمَ أَحْوَالَهُمْ عَلِمَ ذَلِكَ عَلَى الْقَطْعِ"<sup>11</sup>.

ويُفهم من كلامهما أنّ الله تعالى أكرم أنبياءه وأكمل خلقهم وخلقهم، ومنحهم صفات خاصّة بهم تتناسب مع مهمّتهم، ولا تتوقّف لباقي البشر، ونزّههم عن النواقص والعيوب، والأمراض التي لا يستسيغها الآخرون فينفرون منهم، ثم لا يتمكّنون من تحقيق الهدف الذي أرسلهم الله تعالى لأجله.

#### 5. العيوب التي نسبها بنو إسرائيل إلى موسى عليه السلام

جاء في صحيح البخاري: "عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلّم قال: "كانت بنو إسرائيل يغتسلون عُرَاءً، ينظر بعضهم إلى بعض، وكان موسى صلى الله عليه وسلّم يغتسل وحده، فقالوا: والله ما يمنع موسى أن يغتسل معنا إلا أنّه آذُرٌ<sup>12</sup>، فذهب مرة يغتسل فوضع ثوبه على حجر، ففرّ الحجر بثوبه، فخرج موسى في إثره يقول: ثوبي يا حجر، حتى نظرت بنو إسرائيل إلى موسى، فقالوا: والله ما بموسى من بأس..."<sup>13</sup>.

<sup>9</sup> الشعراء 26 / 80.

<sup>10</sup> أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379 هـ)، 6/438.

<sup>11</sup> أحمد بن عمر القرطبي، المُفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تحقيق: محيي الدين مستو وآخرون، ط1، (دمشق-بيروت: دار ابن كثير، 1996 م)، 6/189.

<sup>12</sup> الأذرة، بالصّحّ: نَفْحَةٌ فِي الْحُصْبَةِ؛ يُقَالُ: رَجُلٌ آذُرٌ بَيْنَ الْأَذْرِ. وَقِيلَ: هُوَ الَّذِي يُصْبِئُهُ فَتَقُّ فِي إِحْدَى الْحُصْبَتَيْنِ "لسان العرب، 4/15.

<sup>13</sup> محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، ط1، (بيروت: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد عبد الباقي، 1422 هـ)، (278) 64/1.

وأورد أبو حيان الأندلسي العيوب التي وصفها بنو إسرائيل إلى موسى عليه السلام فقالوا: "إنّه أبرصٌ وأذُرٌّ، وإنّه حسد أخاه هارون وقتله، أو حديث المُومِسة المستأجرة لأن تقول: إنّ موسى زنى بها، أو ما نسبوه إليه من السّحر والجنون، أقوال" <sup>14</sup>.

والغاية من تصريفاتهم المشينة هذه مع نبيهم عليه السلام هي إهانتهم وعدم تصديقه كي يستمروا على دين آبائهم السابقين، وربما خوفًا من فرعون أو إرضاءً له.

## 6. قصّة عقدة لسانه عليه السلام عند أهل الكتاب

وقد وردت قصة عقدة لسان موسى عليه السلام في بعض مصادر أهل الكتاب، ومنها ما نسبوا إليه على أنه ثقليل الفم واللسان؛ فقد جاء في سفر الخروج: "فقال موسى للربّ: استمع أيّها السيد، لستُ أنا صاحب كلام منذ أمس ولا أوّل من أمس، ولا حين كلّمّت عبدك، بل أنا ثقليل الفم واللسان" <sup>15</sup>. ويرى أنطونيوس فكري <sup>16</sup> في تفسير هذا الكلام أنه: "ربّما كان عجزه في الكلام راجع لنسيانه اللغة المصرية لتغيّره 40 سنة أو أن يكون له عيوب في النطق فعلاً. أو ربما أتاه هذا العيب بعد كبير سنّه فعمره الآن 80 سنة. أو ربّما كانت المشكلة هي أنّه ليس صاحب موهبة في الخطابة وقوّة الحجّة" <sup>17</sup>.

وجاء في سفر الخروج 6/ الآية (12) فتكلّم موسى أمام الربّ قائلاً: «هُؤذا بنو إسرائيل لم يسمعوا لي، فكيف يسمعي فرعون وأنا أغلف الشفتين؟» <sup>18</sup>. ومعنى أغلف الشفتين أنّ فيهما عيب من العيوب.

وفي صحيح البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: كان أهل الكتاب يقرءون التوراة بالعبرانية ويفسّرونها بالعربية، لأهل الإسلام، فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم: "لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم، وقولوا: ﴿أَمَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ...﴾ [البقرة: 136]" <sup>19</sup>.

وهذا يعني أنّه ليس في لسان موسى عليه السلام عقدة أو لثغة أو حبسة من جراء وضعه جمرة مزعومة في فمه أدّى إلى احتراق لسانه، وثقليل الفم واللسان لا يعني أنّ في لسانه عقدة قطعاً، بل المشكلة في غلظ الشفتين فحسب.

<sup>14</sup> محمد بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي جميل، (بيروت: دار الفكر، 1420 هـ)، 508/8.

<sup>15</sup> سفر الخروج، 10/4.

<sup>16</sup> شارح الكتاب المقدّس، العهد القديم.

<sup>17</sup> أنطونيوس فكري، شارح الكتاب المقدّس.

<sup>18</sup> سفر الخروج 6 / 12.

<sup>19</sup> لبخاري، اصحيح البخاري، 20/6.

## 7. قصة عقدة لسان موسى عليه السلام في القرآن الكريم

هناك الكثير من المصادر التي تحدّثت عن قصّة موسى عليه السلام، منها كتب التاريخ وكتب قصص الأنبياء وغيرهما، ولعل أكثرها كانت كتب تفسير القرآن الكريم، وما يخص البحث هنا هو موضوع العقدة المزعومة في لسان موسى عليه السلام - كما يُقال - منذ صغره إلى ما قبل النبوة؛ فمعظم كتب التفسير ذكرت تلك الحادثة عند تفسيرها للآية الكريمة: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي \*يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾<sup>20</sup>.

ونقل أغلب المفسرين الخبر عن ابن عباس، واختلفوا في الإيمان به، فمنهم من أوردته ومنهم من وقف على الحياد من دون إبداء رأيه أو التعليق عليه كما يُرى ذلك عند ابن أبي حاتم مثلاً الذي نقل الخبر عن ابن جبير، ومثله أيضاً فعله السمرقندي الذي ذكر الآية ثم قال: "فأخذ جمرَةً فوضعها في فيه فكانت الرثوة من ذلك، فذلك قوله عزّ وجلّ: يَفْقَهُوا قَوْلِي"<sup>21</sup>. وكذلك ما ظهر عند الجلالين حيث قالوا: "حَدَّثَتْ مِنْ حَبْرَاتِهِ بِجَمْرَةٍ وَضَعَهَا فِيهِ وَهُوَ صَغِيرٌ"<sup>22</sup>. من دون ذكر أي تعليق عليها وغيرهم. ومنهم من توقّف عن قبول الفكرة أساساً، كالإمام الرازي حيث يرى أنّه "لا مطمع في ترجيح بعض هذه الروايات على بعض لأنه ليس في القرآن ما يدل على شيء منها"<sup>23</sup>.

ومنهم من رفضها كالماتريدي، وذلك في إطار حديثه عن القصّة فيقول: "لكن ذلك لا يُعلم إلا بالوحي عن الله أنّه كذلك، والله أعلم"<sup>24</sup>.

واختلفوا كذلك في الفعل الذي قام به الطفل الصغير موسى كي يَعَضَّب فرعون ويفكّر في قتله؛ فنقل عن بعضهم أنّ موسى أخذ بلحية فرعون وشدها، وعن آخرين أنّه لطمه، وقال آخرون إنّ ضرب رأس فرعون بقضيب.

وذكر القرطبي الكلام المنقول عن ابن عباس أنّه قال: "لطمه لطمَةً، وأخذ بلحيته فنتفها، فقال فرعون لآسيا: هذا عدوّي فهاتِ الذّابحين. فقالت على رَسْلِكَ فَإِنَّهُ صَبِيٌّ لَا يَفْرُقُ بَيْنَ الْأَشْيَاءِ. ثُمَّ أَنْتِ بَطْسَتَيْنِ فَجَعَلْتِ فِي أَحَدِهِمَا جَمْرًا وَفِي الْآخَرِ جَوْهَرًا، فَأَخَذَ جَبْرِيلُ بِيَدِ مُوسَى فَوَضَعَهَا عَلَى النَّارِ حَتَّى رَفَعَ جَمْرَةً وَوَضَعَهَا فِي فِيهِ عَلَى لِسَانِهِ، فَكَانَتْ تِلْكَ الرَّثِيَّةُ"<sup>25</sup>.

20 طه 27/20.

21 نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي، بحر العلوم، (د ت)، (د ن)، 394/2.

22 جلال الدين محمد المحلي، وجمال الدين عبد الرحمن السيوطي، تفسير الجلالين، ط1، (القاهرة: دار الحديث)، (د ت)، 408/1.

23 محمد بن عمر الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، ط3، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420 هـ)، 584/24.

24 محمد بن محمود الماتريدي، تأويلات أهل السنة = تفسير الماتريدي، تحقيق: مجدي باسلوم، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005 م)، 278/7.

25 محمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وآخرون، ط2، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964 م)، 192/11.



وذكر البيضاوي الحوار الذي دار بين فرعون وامرأته آسيا، ونقل قولها فقالت: "إنه صبي لا يفترق بين الجمر والياقوت، فأحضرا بين يديه فأخذ الجمرة ووضعها في فيه"<sup>26</sup>.

وذكر ابن الجوزي أنّ امرأة فرعون قالت له: "قدّم إليّ جمرتين ولؤلؤتين، فإن اجتنبت الجمرتين عرفت أنه يعقل، فأخذ موسى جمره فوضعها في فيه فأحرقت لسانه وصارت فيه عقدة"<sup>27</sup>.

وأورد الزمخشري الكلام المنقول عن ابن عباس حيث: "شكا موسى إلى ربه ما يتخوّف من آل فرعون في القتل وعقدة لسانه، فإنّه كان في لسانه عقدة تمنعه من كثير من الكلام، وسأل ربه أن يعينه بأخيه هارون يكون له رداءً ويتكلّم عنه بكثير مما لا يُفصح به لسانه، فأتاه سؤاله فحلّ عقدة من لسانه"<sup>28</sup>.

تلك هي بعض الروايات التي تحدّثت عن قصة العقدة، وهناك روايات أخرى كثيرة كلها تدور حول الفكرة التي مفادها أن موسى عليه السلام حمل بيده جمره وأدخلها في فمه مما أدّى إلى احتراق لسانه وبالتالي إلى حدوث عقدة فيه. وهنا ينتقل البحث إلى ذكر تفسير الآية الكريمة: ﴿وَإِخْلُفْ عَقْدَةً مِّن لِّسَانِي \*يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ وبالذات كلمة (عقدة) لدى بعض علمائنا المفسرين.

فقد ذكر ابن كثير "أنّ موسى عليه السلام كان في لسانه لثغة بسبب ما كان تناول تلك الجمره"<sup>29</sup>.

وجاء في تفسير الطبري: "وكانت فيه فيما ذكر عجمة عن الكلام الذي كان من إلقاءه الجمره إلى فيه"<sup>30</sup>

وذكر ابن عطية القصّة في تفسيره فقال: "مدّ موسى يده إلى جمره فأخذها فلم تعد على يده فجعلها في فمه فأحرقت وأورث لسانه عقدة في كبره أي حُبسة في بعض الحروف"<sup>31</sup>.

وأورد الزمخشري عن ابن عباس أنّه قال: "كان في لسانه رتّة لما روي من حديث الجمره"<sup>32</sup>.

<sup>26</sup> ناصر الدين بن محمد الشيرازي البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد المرعشلي، ط1، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1418 هـ)، 26/4.

<sup>27</sup> جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1422 هـ)، 157/3.

<sup>28</sup> إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي البصري ثم الدمشقي، أبو الفداء، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، (القاهرة: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، 249/5.

<sup>29</sup> ابن كثير، تفسير ابن كثير، 212/6.

<sup>30</sup> محمد بن جرير الطبري أبو جعفر، جامع البيان عن تأويل إي القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، (بيروت، مؤسسة الرسالة، 2000م)، 53/16.

<sup>31</sup> عبد الحق بن غالب بن عطية الحاربي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1422 هـ)، 42/4.

<sup>32</sup> محمود بن عمر الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407 هـ)، 61/3.

وذكر ابن عاشور أنه "كَانَ فِي مَنْطِقِ مُوسَى مِنَ الْحُبْسَةِ وَالْمَهَاهَةِ"<sup>33</sup>.

وقال المراغي: "وكان في لسانه حُبْسَةٌ تمنعه من كثير من الكلام"<sup>34</sup>.

وقال قُطْرُب: "كانت فيه مُسْكَة عن الكلام. وقال ابن عيسى: العقدة كالتتممة والفأفة"<sup>35</sup>. والمسكة هي الحبسة.

لكن ابن بَرَّجان الذي تناول القصة في تفسيره للآية - وأراه أقرب إلى المنطق - فقد ورد عنه أنه قال: "والصحيح والله أعلم بما ينزل أنه كان رجلاً عبرانياً في مجاورة القبط في حجوهم، فكان ظاهر لسانه لغة القبط، ثم تغرب إلى أرض مدين وجاور العرب، فتعرب من أجل مدة سنين كان فيها هنالك قال: ﴿فَلَبِثْتُ سِنِينَ فِي أَهْلِ مَدْيَنَ﴾"<sup>36</sup>. فكانت من

أجل ذلك لُكْنَةٌ في لسانه، فلم يكن فصيحاً في لسانهم كأخيه هارون"<sup>37</sup>.

وهنا يظهر تعدد الصفات أو العيوب التي وجدت في لسان موسى عليه السلام بسبب حمله الجمرة، من رتة ولثغة وحبسة وعقدة وغيرها وكلها لا تناسب صفات الأنبياء ولا تمتُّ بصلة إلى مهامهم.

#### 8. قصة عقدة لسان موسى عليه السلام في الحديث الشريف

الحديث المشهور في هذا الموضوع هو حديث الفتون، وقد جاء في السنن الكبرى للنسائي: "أخبرنا عبد الله بن محمد، حدَّثنا يزيد بن هارون، أخبرنا أصبغ بن زيد، حدَّثنا القاسم بن أبي أيوب، حدَّثنا سعيد بن جبير، قال: سألت عبد الله بن عباس عن قول الله عزَّ وجلَّ لموسى عليه السلام: ﴿وَفَتْنَاكَ فِتْوَانًا﴾ [طه 40/20]. ورفع ابن عباس هذا الحديث إلى النبي صلى الله عليه وسلم"<sup>38</sup>.

وهو حديث طويل جداً، ويحوي عدة موضوعات، لكن البحث هنا سيختصر مضمون قصة عقدة لسان موسى من ذلك الحديث وليس ألفاظه الحقيقية، وفيه تنبيه من بعض الحفاظ على أنَّ المرفوع فيه إلى النبي عليه الصلاة والسلام قليل، وذكر ابن كثير أنَّ ابن عباس ربما أخذه من الإسرائيليات.

وأما مختصر الحديث فهو أنَّ فرعون كان يذبح كل المواليد الذكور من بني إسرائيل خوفاً على نفسه وسقوط عرشه على يد غلام من بني إسرائيل، ويترك الإناث للقيام بخدمته وخدمة قومه، فلما وُلد موسى ومن شدة خوف أمه عليه

<sup>33</sup> محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير = تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984 هـ)، 231/25.

<sup>34</sup> أحمد بن مصطفى المراغي، تفسير المراغي، ط1، (القاهرة: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1946 م)، 106/16.

<sup>35</sup> أبو حيان، البحر المحيط، 327/7.

<sup>36</sup> طه 40 / 20.

<sup>37</sup> عبد السلام بن عبد الرحمن بن بَرَّجان اللخمي الإشبيلي، تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعريف الآيات والنبأ العظيم، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2013 م)، 34/1.

<sup>38</sup> أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، الناشر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2001 م)، 172 / 10 (11263).

وحرصها على سلامته وحياته كانت تخفيه عن أعين الدّباحين، وعن كل شخص يمكن أن يُوصل الخبر إلى فرعون فيقوم بذبحه، فأوحى الله تعالى إليها أن تضعه في تابوت وتلقي به في اليمّ، ففعلت، فأخذته أمواج اليم إلى أن وصل إلى مقربة من قصر فرعون، فأخذته الجوارى إلى الداخل، فإذا بالتابوت يحوي رضيعاً، فرغبت امرأة فرعون في تربيته، ومنعت فرعون من ذبحه، وبينما كان موسى في حضن فرعون إذ مدّ يده وأمسك بلحيته وتنفها، فأيقن فرعون أنّ هذا الغلام هو الذي تحدّث عنه الكتب، فأراد أن يقتله لكن امرأته تدخلت وقالت إنه صغير لا يميّز بين الجمر والتمر، ثم أحضرت طستاً ووضعت فيه جمرة وتمرة فمدّ موسى يده إلى الجمرة وأدخلها في فمه فاحترق لسانه، وتركت تلك الجمرة عُقدة في لسانه منذ ذلك الحين. هذا هو مختصر القصة، لكن القصة لم تنته بعد، ففيها الكثير من الأحداث والتأويلات والآراء لدى العلماء والمفسرين وغيرهم. وقد ورد حديث الفتون في مصادر أخرى كثيرة<sup>39</sup>.

هذا مختصر القصة، وقد ذكرها معظم المفسرين بصيغ قريبة من هذه الصيغة، باستثناء بعض النقاط الأقل أهمية، مثل اختلافهم في تصرف موسى، كذلك اختلافهم بين التمرة والياقوت أو العضو المحروق وغير ذلك.

وهنا ينتقل البحث إلى قصة العُقدة التي في لسان موسى عليه السلام وتأويلات المفسرين في سببها وصفتها وتأثيرها في نفسية موسى ومهمته التي كلفه الله تعالى بها، وهي رسالته السماوية؛ وقد اختلف المفسرون في الصفة التي تركتها الجمرة في لسانه عليه السلام، فمنهم من قال إنّها عُقدة بمعناها الحقيقي، ومنهم من قال إنّها رُتّة، ومنهم من قال إنّها عُجمة، ومنهم من قال إنّها لُثغة، ومنهم من قال إنّها حُبسة، وقيل لُكّنة...! وعند الانتقال إلى معاجم اللغة العربية وقواميسها للبحث عن معاني تلك العيوب السّبت التي نُسبت إلى لسانه عليه السلام نجد أنّ معانيها كلها تعارض صفات الأنبياء ومهامهم التي كلفهم الله تعالى بها.

## 9. المعاني اللغوية لتلك العيوب

فأولى تلك العيوب كانت الرُتّة:

### 1.1. الرُتّة

<sup>39</sup> ورواه أبو يعلى الموصلي فذكره بتمامه. وقال: "هذا إسناد صحيح، القاسم بن أبي أيوب وثقه ابن سعد وأبو داود، وذكره ابن حبان في الثقات، وأصعب بن زيد وثقه أحمد وابن معين والنسائي، وباقي رجال الإسناد على شرط الشيخين". شهاب الدين البوصيري الكتاني، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، تحقيق: دار المشكاة للبحث العلمي بإشراف أبو تميم ياسر بن إبراهيم، الناشر: (الرياض: دار الوطن للنشر، ط1، 1999 م)، 244/6.

= وذكره ابن كثير في تفسيره 3/ 148-153. ثم قال 3/ 153: "وهو موقوف من كلام ابن عباس، وليس فيه مرفوع إلا قليل منه، وكأنه تلقاه ابن عباس -رضي الله عنهما- مما أبيع نقله من الإسرائيليات، عن كعب الأحبار، أو غيره، والله أعلم". يوسف بن عبد الله بن محمد القرطبي، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، الناشر: مؤسسة الريان - دار ابن حزم، ط1، 2003 م.

= وذكر الهيثمي في "المجمع" 7/ 56 - 66 وقال: "رواه أبو يعلى، ورجاله رجال الصحيح غير أصعب بن زيد والقاسم بن أبي أيوب، وهما ثقتان". شهاب الدين رسلان المقدسي الرملي، شرح سنن أبي داود، تحقيق: عدد من الباحثين بدار الفلاح بإشراف خالد الرباط، الناشر: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، (الفيوم - مصر، ط1، 2016 م)، 49/19.

ذكر الثعالبي معنى كلمة الرُّتَّة فقال هي: "حُبسة في لسان الرجل وَعَجَلَة في كلامه. واللُّكنة والحُكَّة عُقدة في اللسان وعُجْمَة في الكلام"<sup>40</sup>. يعني أنّ العقدة هي نفسها اللُّكنة والحُكَّة"<sup>41</sup>.

وعن ابن منظور أنّ الرُّتَّة، بِالضَّمِّ "عَجَلَة في الكلام، وَقَلَة أَنَاة، وقيل: هو أن يقلب اللام ياءً. وكذلك نقل ابن منظور عن أبي عمرو: الرُّتَّة رَدّة قبيحة في اللسان من العيب، وقيل: هي العُجْمَة في الكلام والحُكَّة فيه"<sup>42</sup>.

## 2.9. العُجْمَة

وقال الزَّيْدِيُّ: "وأعْجَمَ فُلَانٌ الكَلَامَ أَي: ذَهَبَ بِهِ إِلَى العُجْمَةِ بِالضَّمِّ. وكُلُّ مَنْ لَمْ يُفْصِحْ بِشَيْءٍ فَقَدْ أَعْجَمَهُ"<sup>43</sup>، وجاء في موضع آخر: "العُجْمَةُ، بِالضَّمِّ: الحُبْسَةُ فِي اللِّسَانِ"<sup>44</sup>.

وقال أبو بكر الرازي: "العُجْمَةُ فِي اللِّسَانِ بِضَمِّ العَيْنِ لُكْنَةٌ وَعَدَمٌ فَصَاحَةٌ"<sup>45</sup>.

## 3.9. اللُّتْعَة

ذكر ابن منظور أنّ: "اللُّتْعَة: [بِالضَّمِّ] أن تعدل الحرف إلى حرف غيره. والألتغ: الذي لا يستطيع أن يتكلمم بالراء. وقيل: هو الذي يتحوّل لسانه من السين إلى الثاء، وقيل: هو الذي لا يتم رفع لسانه في الكلام وفيه ثقل، وقيل: هو الذي لا يبيّن الكلام، وقيل: هو الذي قصر لسانه عن موضع الحرف ولحق موضع أقرب الحروف من الحرف الذي يعثر لسانه عنه"<sup>46</sup>.

## 4.9. العُقْدَة

قال ابن فارس القزويني: "يُقَالُ إِنَّ عَكَدَ اللِّسَانَ، يُقَالُ لَهُ عَقَدَ أَيضًا، هُوَ العِلْطُ فِي وَسْطِهِ. وعقد الرجل، إذا كانت في لسانه عُقدة فهو أَعْقَدُ"<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> عبد الملك بن إسماعيل أبو منصور الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، ط1، (بيروت: إحياء التراث العربي، 2002 م)، 90/1.

<sup>41</sup> الثعالبي، فقه اللغة وسر العربية، 90/1.

<sup>42</sup> محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، ط3، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، 33/2.

<sup>43</sup> محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، الملقّب بمرتضى، الزَّيْدِيُّ، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين، (دمشق: دار الهداية، د ت) 60/33.

<sup>44</sup> الزبيدي، تاج العروس، 67/33.

<sup>45</sup> أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د ت)، 394/2.

<sup>46</sup> ابن منظور، لسان العرب، 448/8.

<sup>47</sup> أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (دمشق - بيروت: دار الفكر، 1979 م)، 88/4.

وعن ابن منظور أنّ: "عُقْدَةُ فِي اللِّسَانِ وَهُوَ الْإِلْتِوَاءُ وَالرَّيْحُ"<sup>48</sup>. "ويقال: في كلامه رَيْحٌ أي تَتَعَنَّعٌ. وَالرَّيْحُ: استغلاق القراءة على القارئ. يقال: أُرْتِجَ عليه وارتجج عليه، واستثبهم عليه"<sup>49</sup>.

### 5.9. الحُبْسَةُ

قال الرَّيْحَانِيُّ: "الحُبْسَةُ: ثِقَلٌ يَمْنَعُ مِنَ الْبَيَانِ"<sup>50</sup>.

وقال ابن منظور: "الحُبْسَةُ وَالْإِحْتِباسُ فِي الْكَلَامِ: التَّوَقُّفُ. وَتَحَبَّسَ فِي الْكَلَامِ عِنْدَ إِرَادَتِهِ"<sup>51</sup>.

### 6.9. اللُّكْنَةُ

ذكر ابن منظور أنّ "اللُّكْنَةُ: عجمة في اللسان وَعَيٌّْ. يقال: رجل أَلْكَنُ بَيْنَ اللُّكْنِ. ابن سيده: الألكن الذي لا يقيم العربية من عجمة في لسانه". المبرد: اللُّكْنَةُ أن تعترض على كلام المتكلم اللغة الأعجمية. يقال: فلان يرتضخ لُكْنَةً روميّة أو حبشية أو سنديّة أو ما كانت من لغات العجم"<sup>52</sup>.

وذكر عبد النبي نكري أنّ: "اللُّكْنَةُ: عدم مطاوعة اللسان عند النطق والبيان وقصوره فيه بتشنج الأعصاب والعروق اللسانية لمانع من تحريك اللسان عند التكلم"<sup>53</sup>.

وهنا يطرح السؤال نفسه ليسأل: هل يكون من المنطق أن يكلف الله رجلاً في لسانه كل تلك العيوب والصفات؟ ثقل في لسانه وعجلته في كلامه!!! وَقَلَّةُ إِبَانَةٍ، وَيَقْلِبُ اللَّامَ يَاءً، وَالرَّاءَ غِينًا، وَالسِّينَ ثَاءً، وَفِي لِسَانِهِ التَّوَاءُ، وَلُغَةٌ وَلُكْنَةٌ وَرُتَّةٌ وَحُبْسَةٌ، وَفِي وَسْطِهِ غِلْظٌ... وغير ذلك من التواضع والعيوب والعجل الخلقية؟

وثمة سؤال آخر وهو: هل يحدث الحرق في اللسان استعجالاً في الكلام أم استبطاءً؟ فمنهم من قال ثقلاً، ومنهم من قال عجلةً، فأيهما الصواب؟ فمن المفترض والمنطق والمعقول أن يحدث الحرق استبطاءً في اللسان المحروق وليس استعجالاً، وهذا يخالف آراء كل من قال أنّ في لسانه رتة أي عجلة مثل الشعالي وابن سيده وابن منظور وغيرهم، وكذلك يخالف ما قاله أبو حيان في البحر المحيط عندما قال: "وَالْعُقْدَةُ اسْتِعْجَالٌ لِثِقَلِ كَانٍ فِي لِسَانِهِ خِلْفَةٌ"<sup>54</sup>. أي أن العقدة تحدث ثقلاً في الكلام لا عجلة. وهذا الرأي أقرب إلى الواقع والمنطق، والله أعلم.

<sup>48</sup> الزبيدي، تاج العروس، 395/8.

<sup>49</sup> ابن منظور، لسان العرب، 280/2.

<sup>50</sup> الرمحشري، أساس البلاغة، تحقيق: محمد باسل عيون السود، الناشر: (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1998م)، 164/1.

<sup>51</sup> ابن منظور، لسان العرب، 46/6.

<sup>52</sup> ابن منظور، لسان العرب، 390/13.

<sup>53</sup> عبد النبي بن عبد الرسول نكري، دستور العلماء = جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية: حسن فحص، ط1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 126/3.

<sup>54</sup> أبو حيان، البحر المحيط، 327/7.

لا يكاد يصدّق ذلك مَنْ قرأ أو كان على دراية بصفات الأنبياء الخلقية والخلقية وإمكاناتهم وتأثيرهم في نفوس أقوامهم، وصعوبة ودقة مهمّتهم التي كلّفهم الله تعالى بها، وصدقهم فيما ينقلون عن ربّهم، إلا بشرط أن تكون العقدة قبل التكليف، وأنها زالت ولم يبق لها أثر عندما دعا موسى ربه ب﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ فاستجاب ربّه دعاءه وقال: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾<sup>55</sup>.

وهذا واضح، أي أنّ العقدة إن كانت موجودة فرضاً، فإنها زالت تماماً ولم يبق لها أثر وقت التكليف، ولا حاجة لإثارة فرضية إيجاد عيوب تتنافى مع خصوصيات الأنبياء وصفاتهم وهم الذين اختارهم الله من بين عباده لتبليغ رسالاته. وهنا سيتطرق البحث إلى حقيقة سبب وجود أو حدوث عقدة في لسانه عليه السلام، وقد اختلفت الروايات هنا أيضاً؛ من قائل إنها بسبب أخذه الجمره، وقائل إنّها كانت خلقه، لكنّ أكثرهم على أنّها حدثت بسبب أخذه الجمره بيده إلى فمه مما أدى إلى حرق لسانه، وغيرها من التفاسير التي تناولت القصّة.

وقد أجمع هؤلاء على أنّ في لسان موسى عليه السلام رتّة من أثر الجمره التي أدخلها في فمه وهو صغير، وقد استدّلوا على ذلك بأربع آيات كريمات: أولاها قوله تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي \* يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾<sup>56</sup>.

وثانيها قوله تعالى: ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هَازُونَ﴾<sup>57</sup>.

وثالثها قوله تعالى: ﴿وَإِخِي هَازُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون﴾<sup>58</sup>.

ورابعها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾<sup>59</sup>.

وبما أنّ القصّة لم ترد في موضع آخر من القرآن الكريم بتلك التفاصيل التي أوّلها المفسّرون، ولم يرد ذكر حرق لسان موسى عليه السلام صراحة عن النبي صلى الله عليه وسلّم، وما ورد صحيحاً عن النبي عليه الصلاة والسلام بحق موسى عليه السلام هو ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ليلة أسري بي: رأيت موسى: وَإِذَا هُوَ رَجُلٌ ضَرْبُ رَجُلٍ، كَأَنَّهُ مِنْ رِجَالِ شَنْوَةَ"<sup>60</sup>.

ولم يأت على ذكر العقدة المزعومة في لسانه، ولم يذكر أحد ذلك في أي مرحلة من مراحل حياته، ولا في مدّة مكوثه في بلاد مدين، فهذا يدلّ على أن القصّة كلها من الإسرائيليات التي تسللت إلى مصادرنا الإسلامية، وسوف يقوم البحث بذكر ومناقشة حجج القائلين بوجود عقدة في لسانه عليه السلام.

<sup>55</sup> طه 36/20.

<sup>56</sup> طه 28-27/20.

<sup>57</sup> الشعراء، 13/26.

<sup>58</sup> القصص، 34/28.

<sup>59</sup> الزخرف 52/43.

<sup>60</sup> البخاري، صحيح البخاري، 152/4.



أما حجتهم الأولى فقد جاءت في قوله تعالى في سورة طه: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِنْ لِسَانِي \* يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾<sup>61</sup> فإنهم يرون أنّ موسى عليه السلام قد دعا ربه أن يحلّ له عقدة واحدة من لسانه، والتي حدثت له بسبب الجمرة.

فأقول: إنّ دُعاءه هذا لا يعني أنّه ذهب إلى فرعون لتبليغه أمر ربه وفي لسانه عقدة تمنعه من التعبير والإفصاح عما كلفه الله به، فالمراد من حل عقدة لسانه أي: أريد أن أكلم الناس بدرجة مناسبة من الفصاحة بحيث أنّ كلّ من يسمع كلامي يعرف مرادي منه، وهو السبب في طلبه حل العقدة، خاصّة وأنّه ذكر السبب لهذا الطلب فقال: ﴿يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾ فهذا تفسير لطلبه، وهو ما يبيّن لنا أنّ المراد من حلّ العقدة لم يكن بسبب رتة في لسانه عليه السلام بل المراد منه هو إدراك وفهم السامع.

ومن جهة أخرى فإن حل العقدة كان واحدًا من طلبات موسى من ربه، وقد أُعطي ما طلب بقوله: ﴿قَالَ قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾<sup>62</sup>، ومن ثمّ رأينا كيف كان يناقش فرعون بطلاقة ومن دون تعثر أو لغة أو لُكنة أو حبسة ولا مسكة في كلامه كالذي قال لفرعون عندما سأله هذا عن ربه: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمْ يَا مُوسَى (49) قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى (50) قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَى (51) قَالَ عَلِمَهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنْسَى (52)﴾<sup>63</sup>، ومن ثمّ توجه إلى السحرة الذين حضروا لمبارزته: ﴿قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيَلْكُم لَّا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيُسْحِتْكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى﴾<sup>64</sup>. وهذه الآيات أقوى دليل على أنّ لسانه عليه السلام خالٍ من العيوب والنواقص.

وقالوا إنّه: "لم يسأل حلّ عقدة لسانه بالكلية، بل حل عقدة تمنع الإفهام، ولذلك نكرها ووصفها بقوله من لسان، أي عقدة كائنة من عُقد لسان"<sup>65</sup>، وقالوا أيضًا "اختلف في زوال العقدة بكمالها فمن قال به تمسك بقوله: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَى﴾<sup>66</sup> ومن لم يقل احتجّ بقوله: ﴿هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾ [الفصص 34/28] وقوله: ﴿وَلَا يَكَاذُ يُبِينُ﴾"<sup>67</sup>. فأننا أسأل: لماذا لم يطلب موسى من ربه حلّ كلّ العُقد الموجودة في لسانه - إن كانت هناك عقد أخرى-

<sup>61</sup> طه 27/20.

<sup>62</sup> طه 36/20.

<sup>63</sup> طه 49-53/20.

<sup>64</sup> طه 61/20.

<sup>65</sup> محمد مصطفى العمادي، أبو السعود، تفسير أبي السعود = إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، الناشر: (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، (د ت)، 6/12.

= ومحمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فتح القدير، الناشر (دمشق-بيروت: دار ابن كثير، دار الكلم الطيب، ط1، 1414 هـ)، 429/3.

= شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية الناشر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1415 هـ)، 497/8.

<sup>66</sup> طه 36/20.

<sup>67</sup> البيضاوي، تفسير البيضاوي، 26/4.

ألا يعلم موسى ذلك، وأنه رسوله، وأنّ الرسول يطلب من ربّه كل الوسائل الممكنة لتبليغ رسالته؟ وهؤلاء يجعلون (من) تبعيضية، فهذا يعني أنّ في لسانه الكثير من العقد غير التي حصلت له بسبب وضعه الجمرة عليه، فإنّ مسألة الجمرة – إن حصلت بالفعل – قد أحدثت عقدة واحدة فقط، وبما أنّ (من) تبعيضية، وهو كذلك، فلماذا لا يكون المعنى: من بعض لساني؟ أي احلل عقدة موجودة في بعض لساني، فيكون في لسانه عقدة واحدة في موضع معيّن من لسانه، وليس عقداً كثيرة أخرى كما يراه المفسرون، وقد آتاه الله سؤاله فعاد فصيحاً قبل أن يلقي فرعون.

وأورد النيسابوري أنّه: "كان في لسان الحسين بن علي رضي الله عنهما رتّة أي عجمة في الكلام، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: ورثها من عمّه موسى"68. على أنّه حديث؛ لكنني لم أجد له أثرًا صحيحًا في كتب السنة، ومعلوم أنّ الحوادث والعوارض لا تُورث، بخلاف الصفات الخلقية التي يورثها الشخص من الآباء والأجداد، فهذا الأمر وارد جدًّا عند أكثر الناس.

وأما حجّتهم الثانية فجاءت في قوله تعالى: ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَىٰ هَازُونَ﴾69. وما أراه أنّ هذه الآية لا علاقة لها بمسألة عقدة لسانه عليه السلام، فهو يقول قبل هذه: ﴿قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون﴾70، أي أن يكذبوني في دعوتي إليهم بالإيمان بالله وبالرسالة، فإذا كذبوني فإنّ ذلك يضيق صدري لتكذيبهم إليّ، فإذا ضاق صدري فإنّ ذلك يعقد لساني عن الكلام الذي أريد أن يسمعه مني، ولا أستطيع الإفصاح بما يلزم، فالنتيجة هنا تأتي من التّكذيب، ومن ثمّ فهو بالنسبة لفرعون وقومه مذنب بسبب قتله نفسًا منهم، وقد صرح بذلك فقال: ﴿وَلَهُمْ عَلَيَّ ذَنْبٌ﴾71، فيخاف أن ينتقموا منه ويقتلوه، وهذا سبب آخر لأن يعقد لسانه عن الكلام الفصيح، لأنّ الخوف والفرع من أهم أسباب التعرُّث في الكلام، أو عدم الفصاحة، وإظهار ما يريده، وهذا لا يعني أنّ ﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ بسبب العقدة و﴿وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي﴾ معطوفان على أخاف، أي أخاف أن يضيق صدري، وأخاف أن لا ينطلق لساني.

وأما حجّتهم الثالثة، ففي قوله تعالى: ﴿وَأَخِي هَازُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُون﴾72، فهذه لها صلة وثيقة بالتي في سورة الشعراء: ﴿وَأَخِي هَازُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا﴾73، وهذا لا يعني قطعًا أنّ موسى لا يفصح، بل جاء من باب اسم التفضيل، فهو فصيح لا شكّ كما رأينا عند مناقشته فرعون وسحرته

68 نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقيق: زكريا عميرات، ط1، (بيروت: دار الكتب العلميّة، 1416 هـ)، 537/4.

69 الشعراء 13/26.

70 الشعراء 12/26.

71 الشعراء 14/26.

72 القصص 34/28.

73 الشعراء 13/26.

"والأنبياء، عليهم الصلاة والسلام، كلهم بلغاء"<sup>74</sup>، واللسان هنا بمعنى الكلام، لأنه آلة الكلام، وقد قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾<sup>75</sup>، أي بنطقهم ولغتهم، ولكنَّ هارون أفصح وأبلغ مني في الكلام والبيان، ومن جهة أخرى فليس لهم عليه ذنب، ولذلك لا يدخل الخوف قلب هارون كما يدخل قلب موسى عليهما السلام.

وأورد حجازي قول أحد المشايخ حيث قال: "إنه يحتمل أن موسى حينما مكث في مدين عشر سنين تغيّر لسانه ونسي لهجة المصريين، فطلب أن يكون معه هارون ليترجم له ويساعده على التفاهم، وكان لسان هارون مصرياً لمخالطته المصريين، وعبرياً لأنه إسرائيلي، فيمكنه التفاهم مع موسى بطلاقة، ومع المصريين كذلك"<sup>76</sup>.

وذكر ابن عاشور أنه: "لم يُحْك في القرآن أن هارون تكلم بدعوة فرعون على أن موسى سأل الله تعالى أن يجلّ عقدة من لسانه كما في سورة طه، ولا شك أن الله استجاب له"<sup>77</sup>، ثم قال لربه: ﴿فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾<sup>78</sup> فهو يريد أن يعينه الله تعالى بأخيه كي يسنده في دعوته للقيام بتلك المهمة الصعبة، وقد صرح بذلك عندما قال: ﴿إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ﴾ وهذا لا يعني أنه يتحدث باسمه ولسانه، وإذا كان هارون هو الذي يتكلم ويبلغ رسالة ربه فلماذا لم يجعله رسوله إلى فرعون وقومه ويترك موسى لأنه أبلغ ولا يُبين؟ وأخاف هنا جاء بمعنى أتوقع وأخشى وليس الخوف أو الرعب بالمعنى الحقيقي منهم، ولكنّه يتوقع ذلك منهم ويخشاه.

وحجّتهم الرابعة كانت في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَكَادُ يُبِينُ﴾<sup>79</sup>. وقد جاء بيان عند أبي حيّان: "وَقَوْلُ فِرْعَوْنَ: وَلَا يَكَادُ يُبِينُ، كَذِبٌ بَحْتٌ. أَلَا تَرَى إِلَى مُنَاطَرَتِهِ لَهُ وَرَدَّهُ عَلَيْهِ وَإِفْحَامِهِ بِالْحُجَّةِ؟ وَالْأَنْبِيَاءُ، عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، كُلُّهُمْ بُلَغَاءُ"<sup>80</sup>. وهذه أيضاً لا أرى أن لها علاقة بوجود علة في لسانه عليه السلام، إنّما يقصد فرعون أنه لا يأتي بحجة تقنعني بعبادة الله.

## 10. الاختلاف في العضو المحروق

وقد اختلف المفسرون في هذه النقطة المهمة أيضاً، فمن قائل "لم تحترق اليد ولا اللسان ... ومنهم من قال: احترقت اليد دون اللسان ... ومنهم من قال: احترق اللسان دون اليد... ومنهم من قال: احترقا معاً"<sup>81</sup>.

وهذا كله على فرضية أنه حمل الجمره بيده ووضعها في فمه، فهناك من قال بأن العقدة: "كانت في أصل خلقتها"<sup>82</sup>.

<sup>74</sup> أبو حيّان، البحر المحيط، 383/9.

<sup>75</sup> إبراهيم 4/14.

<sup>76</sup> محمد محمود حجازي، التفسير الواضح، ط10، (بيروت: دار الجيل الجديد، 1413 هـ)، 485/2.

<sup>77</sup> ابن عاشور، التحرير والتنوير، 117/20.

<sup>78</sup> القصص 34/28.

<sup>79</sup> الزخرف 52/43.

<sup>80</sup> أبو حيّان، البحر المحيط، 383/9.

<sup>81</sup> فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب 44/22.

<sup>82</sup> النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، 537/4.

وهناك مَنْ قال بعدم حرق لسانه ولا يده عليه السلام، لأنَّ آسيا انتزعت الجمره من يده خوفاً عليه من الحرق، وقد جاء ذلك في الكشاف للزمخشري الذي تحدّث عن القصة في حديث الفتون<sup>83</sup> المذكور سابقاً.

وهذا الكلام ينهي الجدل كله حول رفع موسى الجمره إلى فمه قبل إدخالها فيه، لأن آسيا أخذتهما، أو أنه لم يلمس الجمره من الأساس؛ لأن آسيا منعتة من ذلك، ويكفي أنه مدَّ يده صَوَّبَ الجمره، فهذا يعني أنه يريد لها، ليكون ذلك دليلاً لفرعون لإقناعه على أنه صغير لا يميّز بين الجمر والتمر.

وربّما يتساءل أحد: كيف يمكن لطفل صغير أن يحمل بيده الصغيرة الناعمة جمره ملتهبه، ثم يصبر عليها ويتحمّل حرارتها إلى أن يوصلها إلى فمه فيحترق لسانه دون أن تحترق يده؟

ويقول عبد الكريم الخطيب: إنّ اللسان هو الأداة العاملة في رسالة الرسول، فكيف تتعطل هذه الأداة، أو تُصاب بِعَظَبٍ؟ ذلك بعيد، وماذا يبقى من الرسول بعد أن يؤخذ لسانه؟<sup>84</sup>. كيف يفهمه قومه ويطيعوه، والله يطلب منه التوضيح والبيان؟

وكل ذلك يعني أن العقدة بمعانيها السابقة لم تكن موجودة في لسانه عليه السلام، إنما كان لسانه يعقد ويجد صعوبات فيما يريد قوله أو التحدّث به لأسباب نفسية دُكرت في تحليل الآيات التي اتخذها المفسّرون حججاً لهم على أنّ في لسانه عليه السلام عقدة تمنعه من الكثير من الكلام.

#### الخاتمة

هكذا وضّح البحث كيف أثرت تلك الأخبار المنقولة عن مصادر غير إسلامية في آراء مفسري القرآن الكريم، ورأينا كيف تمكّن أصحاب تلك المصادر من إدخال أفكارهم ونشرها بين المسلمين للتأثير عليهم ومنها نصل إلى أهم النتائج والتوصيات:

- 1- إنّ أنبياء الله ورسله مكتملون في خُلُقهم وخُلُقهم وهم منزّهون عن العيوب والنواقص.
- 2- إنّ مسألة عقدة لسان موسى عليه السلام - إن وجدت - لم تكن موجودة حينما كُلف بتبليغ رسالة ربّه، لأنه دعا حلّها وقد أوتي سؤلّه، أمّا وأن يذهب إلى فرعون وفي لسانه عقدة تمنعه من البيان والإفصاح فهذا محال.
- 3- أن يكلف الله تعالى نبياً وفيه من العيوب ما ذكر إهانة في حق النبي، لأنه سيلاقى الكثير ممّن يكذبونه، وكذلك خرق لقانون أن الأنبياء منزّهون من العيوب والنواقص.
- 4- إنّ موسى عليه السلام لم يحمل الجمره بالأساس، لأنهم انتزعوها من يده مخافة أن تحرقه.

<sup>83</sup> الزمخشري، الكشاف، 61/3.

<sup>84</sup> عبد الكريم يونس الخطيب، التفسير القرآني للقرآن، (القاهرة: دار الفكر العربي، بدون تاريخ)، 345/10.

- 5- إنّ أغلب الذين نقلوا الخبر ينفون عن أنفسهم حقيقته، فقالوا: روي أو يروي، أو قيل، أو فيما يُذكر: (إنّ موسى وضع جمرة في فمه فاحترق لسانه) والخبر منقول عن ابن عباس فقط، وكأنّهم يشككون بمصداقية القصة من الأساس، أو يعتبرونها من الخرافات التي لا تُصدّق.
- 6- وكذلك فإنّ طلب موسى من ربّه أن يجعل أخاه هارون وزيرًا وردءًا لأنّه أفصح منه لسانًا، لا يعني أن موسى لا يُفصح، بل أن هارون أفصح منه بلغة القبط.

### التوصيات

- 1- التنبّه والتمعّن في الأخبار التي تردنا من مصادر مشبوهة، والتي تهدف إلى التّيل من ديننا ونبينا.
- 2 - ليس في أحاديث نبينا عليه الصلاة والسلام حديثًا صحيحًا يُعتمد عليه في عقدة لسان موسى عليه السلام بالشكل الذي تناولته كتب التفسير.
- 3- القصة بأكملها من روايات الإسرائيليات، ويجب التنبّه إليها لخطورتها على الإسلام والمسلمين.
- 4- وأخيرًا فإن فكرة العقدة كلها من الأساس تُعد من خرافات وأباطيل الإسرائيليات التي تسلّت إلى مصادرنا الإسلامية.

**Kaynakça / References / المصادر**

- Alûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Ruh'ül-Mânî*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed abdurrahmân el-Mara'shî. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsî'l-'Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallahü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir, Beyrut: Dârü Tavki'n-Necât, 1422.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr b. İsmâîl, *İthâfü'l-hiyere bi-Zevâ'idü'l-Mesânidü'l-Aşere*, thk. Yâsir İbrâhîm, Riyad: Dârü'l-Vatan, 1999.
- Celâleyn, Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, Kahire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr fî't-Tefsîr*, thk. Sidkî Cemîl, Beyrut, Dârü'l-Fikr, 1420.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'aklî's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü İhyâü't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Feyyûmî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Hamevî, *el-Misbâhü'l-Münîr fî Garîb's-Şerhi'l-Kebîr*, Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hatib, Abdülkerîm Yûnus, *et-Tefsîrü'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*, Kahire: Dârü'l-Fikr, ts.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud Hicâzî, *et-Tefsîrü'l-Vâzih*, Beyrut: Dârü'l-Cilî'l-Cedîd, 1413.
- İbn Âşûr, Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-Vecîz fî Yefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselâm Abduşşâfî Muhammed, Beyrut: : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422.
- İbn berrecân, Abdusselâm b. Abdurrahman b. Muhammed el-Lahmî el-İşbîlî, *Tenbîhü'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-kitâbi'l-Hakîm*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2013
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr fî İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselâm Hârûn, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, Beyrut, Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn teymiyye, Ebû'l-Kasım Muhammed b. Teymiye el-Harrânî, *Mükaddimetün fî Üsûl't-Tefsîr*, Beyrut, Dâr Mektebetü'l-Hayât, 1980.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Basrî ed-Dimeşkî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sâmî Selâme, Kahire: Dâr Tîbe, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vîlü Muhtelifi'l-Hadîs*, Dımaşk, el-Mektebü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut: Dâr Sâdir, 1414.
- Kurtubî, Ebû'l-Abbâs Ziyâüddîn Ahmed b. Ömer b. İbrâhîm el-Ensârî, *el-Müfhim limâ eşkele min Telhîsi kitâbi Müslim*, thk. Muhyeddîn Dîb Musto vd, Beyrut: Dâr İbn Kesîr, 1996.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh, *el-Câmi' Li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdünî-İbrâhîm Atfîş, Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Misriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî bâ-Sellûm, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa, *Tefsîrü'l-Merâğî*, Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî ve Evlâduh, 1946.
- Mevsilî, Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned*, thk. Hüseyin Selîm Esed, Dımaşk: Dârü'l-Me'sûr, 1984.
- Nasâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübr*, thk. Hasan Şiblî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Nekrî, el-Kâzî Abdun-Nebî b. Abdu'r-Resûl el-Ahmed, *Düstûrü'l-Ülemâ*, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000.



- Nisâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed b. Hüseyin el-A'rec en-Nisâbü'rî *Garâibü'l-Kur'ân ve Regâibü'l-Furkân*, thk. Zekeriyâ Ümeyrât, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1416.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihü'l-Gayb*, Beyrut: Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 1420.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl, *Fikhü'l-Luga ve Sırrü'l-'Arabiyye*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, Beyrut: : Dârü İhyâ'it-Türâsî'l-'Arabî, 2002.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Salâh bâ Osman, Cidde: Dârü't-Tefsîr. 2015.
- Samerkandî, Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm, *Bahrü'l-Ulûm*, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Abdullah, *Fethu'l-Kadîr*, Dımaşk: Dâr İbn Kesîr, 1414.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müsesetü'r-Risâle, 2000.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed. *Tâcü'l-Arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zehebî, Muhammed es-Seyyid Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*, Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki't-tenzîli'n-nâtık 'an dekâ'iki't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Baskı, 1407.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-Belâga*, thk. Muhammed Bâsıl Uyûnû's-Sûd, Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.

## Öğretim Görevlisi Abdullah AYDIN

Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi.

Bilecik Şeyh Edebali University,  
Faculty of Islamic Sciences.  
Bilecik, TÜRKİYE

abdullah.aydin@bilecik.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4909-9203>

<https://ror.org/00dzfx204>

# Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi (Ebû Süfyân Herakliyus Görüşmesi Rivayeti Örneğinde)\*

Background Information in Understanding Hadiths (In the Example of the Narration of the Meeting of Abu Sufyan with Heraclius)"

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 27 Şubat 2024 / 27 February 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Nisan 2024 / 22 April 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Aydın, Abdullah. "Hadislerin anlaşılmasında arka plan bilgisi (Ebû Süfyân Herakliyus görüşmesi rivayeti örneğinde)". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6 (Haziran 2024), 159-165.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlme

Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by Turnitin.

No plagiarism detected.

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Abdullah AYDIN).

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi

Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

\* Yılmaz Hayati. *Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi (Ebû Süfyân Herakliyus Görüşmesi Rivayeti Örneğinde)*. İstanbul: Motto yayınları, 2022.

## Öz

Kur'ân-ı Kerim'le birlikte dinin ana kaynağını oluşturan hadislerle ilgili iki temel mesele bulunmaktadır: Sübût ve delâlet. Sübût problemi hadislerin Rasûlullah'a aidiyetini tespit ile ilgiliyken delâlet, anlaşılmasına dair sorunları ele alır. Hadis metnlerinin delaletinde yani doğru anlaşılmasında ise bütüncül yaklaşım son derece önemlidir. Bu yaklaşım iki temel unsura dayanmaktadır. İlki rivayetin tüm tariklerinin bir arada değerlendirilmesi, ikincisi rivayetlerle ilgili metin dışı bağlam olarak adlandırılan harici bilgilerin toplanmasıdır. Bu yazı, Ebû Süfyân ile Herakliyus'un görüşmesinin yer aldığı *Sahîh-i Buhârî*'deki rivayetin örnek olarak kullanıldığı, hadislerin anlaşılmasında metin dışı bağlamı bilmenin doğru yorumun ön koşulu olduğunu somut olarak ortaya koyan, "Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi" adlı eseri değerlendirmeyi hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Delâlet, Sübût, Bağlam, Cem'u't-turuk.

## Background Information in Understanding Hadiths (In the Example of the Narration of the Meeting of Abu Sufyan with Heraclius)

### Abstract

There are two main concerns regarding the hadiths, seen as one of the fundamental source of Islam along with the Holy Quran: Confirmation (subût) and indication (delâlet). While the problem of the confirmation focuses on determining whether the hadiths belong to the Prophet Muhammad, the indication, in this sense, deal with the problems regarding the comprehension of evidence. A holistic approach is extremely very important in understanding the hadith texts correctly. This approach is based on two basic elements. The first is to evaluate all aspects of the narration together, and the second is to collect information about the narrations, called non-textual context. This article aims to introduce the work called "Background Information in the Understanding of Hadiths", which concretely demonstrates that to acknowledge the non-textual context is a prerequisite for correct interpretation in comprehending the hadiths, in thought the narration reported in Sahih al-Bukhari at which the meeting of Abu Sufyan and Heraclius is described, is used as an example.

**Keywords:** Hadith, Indication, Confirmation, Context, Gathering of Tariks.

Hadis tarihinin, sünnetin ifadesi olarak nakledilen hadislerle ilgili biri sübût diğeri delâlet olmak üzere iki temel meseleye çözüm bulma çabasının tarihi olduğu söylenebilir. Hadislerin sübûtu yani sıhhat durumları onların kaynağına aidiyetinin sağlamlığı ile ilgiliyken delâleti ise rivayetlerin doğru anlaşılmasıyla alakalıdır. Hadislerin Rasûlullah'a aidiyetinin tespit edilmesi kadar doğru anlaşılması da önemlidir. Hadis tarihi bunlar için harcanan çabaların sonucunda ortaya çıkan eserlerle doludur. Hadis rivayet ve usûl eserleri genel olarak hadislerin sübûtunu incelerken özellikle hadis şerhleri rivayetlerin doğru anlaşılmasının ürünü olarak tarihteki mümtaz yerini almıştır. Hadisleri doğru anlama çabaları günümüzde de devam etmektedir. Zira hadislerin doğru yorumlanması doğru anlaşılmasına bağlıdır. Doğru anlaşılması ise Hadis Usûlünde "cemu't-turuk" olarak kavramsallaştırılan rivayetlerin tüm tariklerinin bir arada değerlendirilmesi ile hadis metninin ortaya çıktığı sosyal, kültürel, siyasi, tarihi ve coğrafi unsurları yani metin dışı bağlama dair bilgilerin dikkate alınmasına dayanan bütüncül bakışa bağlıdır. Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim üyesi Prof. Dr. Hayati Yılmaz, Bizans kralı Herakliyus ile o esnada ticaret için Şam bölgesinde bulunan ve henüz Müslüman olmamış Ebû Süfyân arasında geçen diyalogun yer aldığı Buhârî'nin *Sahîh*'indeki rivayeti örnek aldığı ve "Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi" adını verdiği incelemesiyle hadisi doğru anlama usûlünün somut bir örneğini sunarak literatüre önemli katkıda bulunmuştur. Hadise bütüncül bakışın ilk aşaması sayılan rivayetlerin tüm tariklerinin bir arada değerlendirilmesine dair gerek Türkçe gerekse Arapça'da kaleme alınmış pek çok eser bulunmakla birlikte metin dışı bağlamın

(sosyal, kültürel, siyasi, tarihi ve coğrafi unsurların) dikkate alınarak hadislerin anlaşılma ve yorumlanma çabasının örneği bir iki eser dışında pek bulunmamaktadır. Bu bağlamda eser hadisi anlamada bütüncül yaklaşım denilen hadisi doğru anlama yönteminin iki aşamalı yapısının ikinci aşamasını örnekleyen özgün bir eserdir. Eseri özgün kılan diğer bir özelliği de rivayette yer alan “Rûmiye” ifadesinden kastın “Roma” olduğu genel kabulüne aykırı olarak bu yerle Bağdat civarında farklı bir şehrin kastedildiğini iddia etmesi ve araştırma sonucunda “Eşrâtu vurûdîl-hadis” ismini verdiği yeni bir kavram önerisinde bulunmasıdır.

Eserini giriş ve dört bölümden oluşturan müellif, “Hadislerin Anlaşılmasında Harici Bilgilerin Gerekliliği ve Medine Döneminde Yakın Coğrafyanın Siyasi Durumu” adlı “Giriş” bölümünü (s.7-34) “Hadislerin Anlaşılmasında Harici Bilgilerin Gerekliliği” ve “Hz. Peygamber Günlerinde Yakın Coğrafyanın Siyasi Durumu” adlı iki başlık altında incelemiştir. Giriş kısmının başında hadisin tarifi ve hadis usûlü ile ilgili taktî, ihtisar, manen rivayet gibi temel birkaç kavrama değinen yazar, birinci başlıkta hadislerin doğru anlaşılmasında ilk unsurun rivayet farklılıkları denilen durumun göz önüne alınarak farklı tariklerin bir yap-boz oyununun/puzzle parçalarının birleştirilmesi gibi bir bütün haline getirilmesi olduğunu belirtmiş, bu durumun klasik eserlerimizin ana meselesi olduğunu vurgulamıştır. Hadisin seçildiği kaynak belli bir kabule mazhar olan Buhârî'nin *Sahih'i* ve eserin konusu da hadisin harici bilgiler ekseninde anlaşılması olduğu için rivayetin subût problemine temas etmeyi gerekli görmeyerek farklı tarikleri ekler kısmında göstermiştir. Hadislerin doğru anlaşılmasında ikinci unsur olan metin dışı harici bilgilerin gerekliğini “kelimenin anlamını bilmek, onun ne dediğini anlamak olmayabilir” diyerek ifade eden yazar, hadisi doğru anlamak için gerekli olan “tarihi olaylar, uluslararası ilişkiler, tıp, kimya, biyoloji, psikoloji, arkeoloji vb. ilim dalları ile ilgili hadislerin söz konusu bilgiler olmadan anlaşılamayacağını” belirterek harici bilgilerin hadisi doğru ve bütüncül perspektiften değerlendirmedeki önemine dikkat çekmiştir. Hadislerin anlaşılması için iki unsura sahip bütüncül bir incelemenin olması gerektiğini zikreden yazar, bu aşamalardan birincisinin konuyla ilgili “bütün rivayetlerin”, ikincisinin de dâhilî ve hâricî “bütün bilgilerin” bir arada değerlendirilmesi gerektiğini vurgulayarak örnek olarak seçtiği Ebû Süfyân ile Herakliyus arasındaki görüşmenin yer aldığı rivayetin bu ikinci aşama ekseninde değerlendirileceğini belirtmiş, rivayetin genel görüntüsünü yakalamak için önce “kuşbakışı” denebilecek bir bakışla yaklaşım ardından her bir unsura daha da yaklaşarak detaylandıracağını söylemiştir. (s. 11)

“Giriş” bölümünün “Hz. Peygamber Günlerinde Yakın Coğrafyanın Siyasi Durumu” adlı ikinci başlığı “Arabistan” (Gassânîler ve Medine) ve “Asya” (Bizans İmparatorluğu, Sâsânî İmparatorluğu ve Hazar Hakanlığı) alt başlıklarıyla incelenmiştir. Yılmaz, burada Arabistan'ın siyasi tarihinde hüküm süren krallıklar ve hâkimiyet sürelerini tablo içinde belirtmiş, milattan önce hüküm sürmüş Mâin/Maan Krallığından (M.Ö. 1400-650) başlayarak Kinde Krallığına (M.S. 5 ve 6.yy) kadar Arabistan coğrafyasına dair genel siyasi tabloyu teferruata girmeden ana hatlarıyla sunmuş, ardından Arabistan coğrafyasının önemli şehirleri Mekke, Medine, Taif ve Gassânî Krallığı (M.Ö. 3.yy- M.S. 634) hakkında yerleşim tarihleri, coğrafi özellikleri ve buralarda yaşayan toplumlara dair hadisin doğru anlaşılmasına katkı sunacak “yeterli ve gerekli” bilgiler vermiştir. Bizans, Sâsânî ve Hazar Hakanlıklarını Asya başlığında ele alan yazar, hadiste doğrudan zikredilen o günün birbirleriyle sürekli savaşan iki gücü Bizans ve Sâsânî İmparatorluklarının siyasi tarihini ana hatlarıyla ele alarak aralarındaki savaşları zikretmiştir. Bu bağlamda Sâsânîlerin araştırmada yer almasının gerekçesini “Bizanslılarla uzun yıllar boyunca yaptıkları zafer ve hezimetlerle süregelen savaşların sonucunda ortaya çıkan bazı durumların Bizans imparatoru Herakliyus (?) ile Ebû Süfyân (öl. 31/651) arasındaki görüşmeye zemin hazırlamış olmasıdır. Dolayısıyla bu zemini bilmek rivayetin anlaşılmasında bir zorunluluk olarak durmaktadır.” (s. 27) şeklinde açıklamıştır. Burada rivayetle doğrudan ilgisi olmayan Hazar Hakanlığının genel siyasi

tarihinin ele alınmasının gerekçesini “Hazarların, Göktürklerin isteğiyle 626 yılında İstanbul’u kuşatan Sâsânîlere karşı Bizansa 40 bin kişilik kuvvetle yardım etmesi” şeklinde izah eden yazar, Hazarlarla ticari ve siyasi ilişkilerin Hz. Ömer döneminde İrminye ve Azerbaycan’ın fethiyle başladığını, Emevî Halifesi Hişam b. Abdülmelik (öl. 125/743) döneminde ise Müslüman olduklarını ancak daha sonra Yahudiliği kabul ettiklerini vurgulamıştır. Bu bölümde Yılmaz, Hz. Peygamber döneminin yakın coğrafyasında yani Arabistan, Şam/Ortadoğu ve Doğu Roma/Bizans ve Sâsâni/Pers imparatorluğundaki özellikle siyasi olayların Müslümanları doğrudan etkilemesi, Hazar Hakanlığının Bizans ile iş birliği içinde olması yüzünden konuya dolaylı olarak etkiye bulunması nedeniyle siyasi ve coğrafi bilgiler verdiğini belirtir. Yazarın coğrafya, tarih ve siyasi durumu anlattığı bu bölümde kullandığı haritalar, görseller, fotoğraflar, siyasi hanedanlar ve hüküm sürelerini gösteren tablolar, ülkeler ve şehirlerarasındaki mesafelerin km cinsinden belirtilmesi yoluyla okuru coğrafya ve tarihin içine çekerek canlı bir ortam ve sunduğu panoramik manzara ile dinamik bir bölüm oluşturduğu söylenebilir.

“Buhârî Rivayeti Çerçevesinde Ebû Süfyân-Herakliyus Görüşmesi” adlı ilk bölümde (s. 37-48) yazar incelemenin asıl konusunu oluşturan rivayetin Arapça metnini ve tercümesini vermiştir. Hicretin 6. yılında Mekke’li müşriklerle yapılan Hudeybiye antlaşmasından sonra Medine’ye dönen Hz. Peygamber civarda bulunan devlet başkanlarına İslam’a davet mektupları yollamıştır. Bunlardan birisi de Bizans kralı Herakliyus’tur. Herakliyus ile o esnada ticaret için Şam bölgesinde bulunan Ebû Süfyân arasında geçen olayın farklı hadis kaynaklarında yer aldığını belirten müellifin amacı rivayeti teknik açıdan incelemek olmadığı için hadisin farklı tarihlerini ilgilileri için eserin sonundaki ekler kısmına ilave etmiştir. Yazarın eserini kaleme alınış gayesini tam olarak yansıtan “anlamak, kelimelerin /lafızların anlamını bilmek ve bunları bir cümle içinde toplamanın ötesinde bir olgudur” (s.47) cümlesi doğrultusunda peşine düşeceği şu sorular diğer bölümlerde araştırılan spesifik noktaları oluşturmaktadır. Hadisi nakleden sahâbiler kimdir? Olayı kimden ve nasıl duymuştur? Herakliyus tarafından çağırılan Ebû Süfyân kimdir ve neden oradaydı? Bizans imparatoru Herakliyus kimdir? Neden Kudüs’te bulunuyordu? Kutsal haçı yerine koyma töreni neden yapıldı? Bizans-Sâsâni savaşları nasıl cereyan etti? Bizans-Sâsâni savaşlarından bahseden Rum Sûresi’nin önemi nedir? Sâsâni kralı 2. Hüsrev Pervez kimdir? Olayın Humus’ta geçen kısmındaki psikopos İbnü’n-Nâtûr kimdir? Herakliyus’un olayı sormak için mektup gönderdiği arkadaşı kimdir? Rûmiye neresidir? Herakliyus İslam’ı kabul etti mi? Ebû Süfyân ile Herakliyus arasındaki konuşmanın ve Hz. Peygamberin Herakliyus’a gönderdiği mektubun muhtevası nedir? gibi sorularla hadisi doğru anlamının zeminini oluşturacak metin dışı bağlama dair bilgilerin çerçevesini çizmiş sonraki iki bölümde bu soruların cevapları verilmiştir.

Eserin “Kişiler ve Mekânlar” isimli ikinci bölümünde (s. 51-92) yazar, ilk bölümde sorduğu sorular ekseninde rivayette yer alan gerek hadis râvisi gerekse olayda doğrudan veya dolaylı olarak adı geçen İbn Şihâb ez-Zührî (öl. 124/742), İbnü’n-Nâtûr (?), Abdullah b. Abbas (öl. 68/687), Ebû Süfyân (ö.31/651), Herakliyus (?), Dihye el-Kelbî (öl. 50/670), Adî b. Hâtim (öl. 67/686), Hâris b. Ebû Şemr (öl. ?), Tercüman, 2. Hüsrev Perviz, Dağatır, Papa, Ebû Kebşe, Erîsîler, Benü’l-Asfar, Hitân/Sünnet olanlar gibi isimleri “Kişiler”; Busra, Gazze, Kudüs, Humus ve Rûmiye şehirlerini de “Mekânlar” alt başlığında zikretmiştir. Ana hatlarıyla hayatlarını anlattığı şahısları rivayetin doğru anlaşılmasındaki yeri açısından ele alan Yılmaz, hadis tedvin tarihinin önemli şahsiyetlerinden ve hadiste sadece râvi olarak bulunan İbn Şihâb ez-Zührî’yi ele alma gerekçesini, muhtemelen Kıyamet Kilisesinin yönetimi kendisinde bulunan Kudüs’teki bölge başpsikoposu olduğunu söylediği İbnü’n-Nâtûr ile doğrudan görüşmüş ve ondan hadis rivayet etmiş olmasına bağlamıştır. Rivayetin ikinci kısmında sahneye giren ve Herakliyus’un yıldızlara bakarak gördüğü şeyler üzerine soru sorduğu İbnü’n-Nâtûr hakkında hiçbir bilginin bulunmadığını söyleyen yazar, İbn Şihâb gibi bir muhaddisin Müslüman olmamış birisinden hadis rivayet etmeyeceği

gerekçesiyle O'nun tarihi belli olmasa da İslam'a girmiş olması gerektiğini zikreder. Olayda adı geçen sahâbilerden rivâyeti nakleden asıl sahâbî olması nedeniyle Abdullah b. Abbâs, yaşadığı olayı İbn Abbâs'a anlatan ana karakterlerden Ebû Süfyân, Rasûlullah'ın mektubunu Busra valisine ulaştıran elçi Dihye b. el-Kelbî ve valinin emriyle mektubu Bizans imparatoruna ileten ve o dönemlerde Hristiyan olan Adî b. Hâtim'in hayatlarına dair ana hatlarıyla bilgiler sunularak rivayetle ilgisi bulunan diğer şahısların çalışmada yer almalarının sebepleri ele alınmıştır. Bu şahıslardan biri de rivayette Herakliyus'un peygamberin çıkıp çıkmadığına dair fikir sorduğu "Rûmiye'de ilimce kendine denk olan dostu" olarak ifade edilen şahsın kimliğine dair tartışmalardır. Bu isimle kimin kastedildiğini farklı ihtimaller ekseninde inceleyen yazar bu ismin "Dağatır" veya "Kudüs'te bulunan bir rahip" olabileceğini belirtmekle birlikte Rûmiye ifadesiyle bugünkü İtalya'nın başkenti Roma'nın kastedilmiş olma ihtimalinde ittifak bulunmasından dolayı dönemin papası "I. Honorius" de olabileceğini zikrederek onun hayatını da kısaca ele alarak meselenin "Rûmiye" nin neresi olduğunu tespit etmiş ve düğümlediğini belirtmiştir. "Mekânlar" başlığında "Şâm" bölgesinin günümüzdeki Suriye'nin başkenti Şam'ı değil Suriye, Ürdün, Filistin, Suudi Arabistan'ın kuzeyi hatta Türkiye'nin güneyini içine alan geniş bir coğrafyayı kapsadığını belirten yazar, hadiste yer alan Busrâ, Gazze, İliya/Kudüs, Hıms/Humus ve Rûmiye şehirlerinin coğrafi konumları, birbirlerine olan mesafelerini ve tarihsel açıdan önemini hadisin anlaşılmasındaki kolaylaştırıcı etkisi nedeniyle izah etmiştir. O dönemde Gassânilerin yönetiminde Bizans'ın bir valiliği olan Busrâ şehrinin eserde ele alınmasını birkaç nedene bağlayan Yılmaz, bunları Hz. Peygamber'in oraya risâlet öncesi iki defa seyahat etmesi, "Busrâ'nın Büyüğü" Haris b. Ebû Şemr'e gönderilen mektup, Bizans-Sâsanî arasındaki ilk büyük savaşın burada olması, ilk ayetleri nazil olan Rûm sûresindeki "en yakın yer" ifadesinden buraya işaret edilmiş olması şeklinde açıklar. Hadiste lafız olarak yer almayan Gazze şehrinin konuyla ilgisi Ebû Süfyân'ın içinde bulunduğu Kureyş kafilisinin ticaret için geldiği ve Herakliyus ile görüşmeden önce buldukları yer olmasıdır. Kureyş sûresinde belirtilen kış seferlerinden kastın da burası olduğunu belirten yazar ayrıca Hz. Peygamber'in büyük dedesi Hâşim b. Abdümenâf'ın bu şehirde vefat ettiğini kaydetmiştir. "Rûmiye'nin neresi olduğunun tespiti"ni çalışmanın en kritik noktası olarak niteleyen yazar, "Rûmiye neresidir?" sorusunun hala cevap beklediğini belirterek bu şehirle ilgili, Müslüman Arapların tarihte Rûmiye diye isimlendirdikleri ilki bugünkü İtalya'nın başkenti Roma, ikincisi Tisfûn/Medâin de yer alan iki şehir bulunduğunu zikreder. Klasik dönem yorumcularının ve bazı çağdaş dönem araştırmacılarının hadisteki Rûmiye kelimesi ile Roma'nın kastedildiği görüşünde olduklarını belirtip hakkında bilgilerin az olması nedeniyle ikinci ihtimal üzerine yoğunlaşmadığını ancak kendisinin buna yoğunlaşacağını vurgular. İkinci ihtimaldeki Rûmiye'nin, Dicle nehrinin kenarında Sâsanî ve Partlar tarafından kurulan yedi ayrı kentten oluşan, şehirler anlamındaki Medâin'in (bugünkü Bağdat'ın) 35 km güneyinde bir kent olduğunu vurgulayan yazar, bu kentlerin isimlerini, kurucularını, kuruldukları zamanı belirterek bunlardan birinin de Bizanslı Rum esirlerin yerleştirilmesinden dolayı Urûmiye/Rûmegân/Rûmiye adıyla bilinen yerel halklara ilaveten Hristiyan ve Yahûdilerin yaşadığı, Nestûrilerin önemli merkezi olan "vehantiok Hüsrev" şehri olduğunu söyler. Klasik kaynaklarda Rûmiye kelimesinin neredeyse kesin bir şekilde "Roma" olarak yorumlandığını "ancak böyle olmayabilir ve bu şehir Medâin'deki Rûmiye olabilir mi" sorusuna Kudüs-Roma, Kudüs-Medâin, Kudüs-Humus arası mesafeleri kuş uçuşu olarak hesaplayıp tabloda göstermesi yazarın hadiste geçen şehrin Roma olmasının zor olduğu görüşünü şöyle delillendirir: Herakliyus'un Rasûlullah'tan gelen mektubu gönderdiği yer ya Roma ya da Medâindir. Mesafesi 3000 km olan Kudüs-Roma arasının o günün ulaşım şartlarına göre hızlı bir şekilde yaklaşık iki ay süreceğini, 900 km olan Kudüs-Medâin arasının ise yaklaşık bir aylık mesafede olduğunu belirtir. Herakliyus'un mektubu gönderdiği Kudüs'ten 350 km uzaklıktaki Humus'a geçiş burada 2-3 hafta



kaldığı düşünülürse Medâin'e yolladığı mektubun cevabının bu süre içinde Humusa gelmesi muhtemeldir. Bu şehrin Medâin olması ihtimalini güçlendiren başka deliller de serdeden yazar, bu şehir Roma olsaydı Vatikan'daki papanın yani 1. Honorius'un Herakliyas'a denk din adamı olması gerektiğini zikrederek mektubun kendisine gönderildiği Uskûf'un Müslüman olduğu ve bunu açıklaması üzerine öldürüldüğü bilgisinden yola çıkarak tarihte böyle bir duruma maruz kalan hiçbir papa veya kardinal bilinmediği için Roma ihtimalinin gündem dışında kaldığını belirtir. Yazar ayrıca böyle bir mektup Roma'ya gittiyse Vatikan papalık arşivlerinde saklanıyor olması gerektiğini ve buna ulaşmanın ise sıfır ihtimal olduğunu da vurgular.

Yazar, "olaylar" (s. 95-106) adlı üçüncü bölümde iki olaydan bahsetmektedir. Bizans-Sâsânî savaşları ve bu savaşların sonuncusundan bahseden Rûm sûresinin nüzûlü. İlk bölümde sorduğu "Herakliyas neden Kudüs'teydi?" sorusunun cevabı olarak Bizans-Sâsânî arasındaki savaş tarihini ana hatlarıyla ele alan Yılmaz, ayrıca Hz. Peygamber'in yolladığı İslâm'a davet mektubunun İmparatora Kudüs'te bulunduğu sırada ulaşıp ulaşmamasının cevabını da vermiştir. Buna ilaveten iki büyük devletin uzunca süre savaşması sonucunda zayıf düşmeleri, Müslümanların Sâsânî devletini tamamen, Bizansın ise Suriye, Irak ve Anadolu'da yer alan topraklarını fethetmelerine imkân sunduğunu belirtir. Bu savaşların Mekke'deki yansımaları zikredilerek Rûm sûresinin ilk altı âyetinin anlamı ve kısa tefsiri yapılmış, sûrenin inişi zamanı ile Bizans- Sâsânî arasındaki son savaşın zamanı ile ilgili ortaya çıkan tarih sorunlarına temas edilip çözüm ihtimalleri sıralanmıştır. (s. 105-106)

Eserin "Hadisin anlaşılmasının inşası" (s. 109-140) başlığını taşıyan dördüncü bölümü, giriş ve ilk üç bölümde incelenen parçaların "metin ve muhteva inşası" başlıkları altında bütün halinin, genel resminin gösterildiği bir bölüm şeklinde tasarlanmıştır. Metinde yer alan tarih, devlet, toplum, şahıs, mekân ve olayların bilgisinin elde edildiğini belirten yazar bu bilgiler çerçevesinde olayın gerçekleşme safhalarını tarih ve mantık silsilesi içinde kronolojik olarak sıralamaya tabi tutmuş, rivayetin aktarılması esnasında aralarda ortaya çıkan kopmaları birleştirerek 38 madde halinde metni yeniden inşa etmiştir. (s. 110-113) Muhtevayı da bütün bir hikâyenin anlatımı şeklinde tasviri bir yöntemle betimlemiş adeta sahnelenen bir oyunun senaryosunu nakletmiştir. Kişi, yer ve olaylarla ilgili sahne ortaya konulmuş, Ebû Süfyân ile Herakliyas arasındaki konuşmaların ve Hz. Peygamber'in mektubunun klasik şerh yöntemi olan *kavlühü* yöntemiyle tahlilinin yapılmasıyla muhteva inşası oluşturulmuştur. Tarihi bir olayın senaryolaştırılması diyebileceğimiz muhteva inşası başlığı da yazarın buraya kadar elde ettiği bilgileri bir bütün halinde değerlendirip sunmasındaki başarılı üslûbuna işaret etmektedir.

Yılmaz, sonuç bölümünde (s. 141-145) Hudeybiye'nin önemine ve ortaya çıkardığı sonuçlara temas ederek antlaşmanın Hz. Peygamber'e devlet başkanlarına mektup gönderme fırsatı sunduğuna dikkat çekmiştir. Rivayetlerde "görünenin" ardında "görünmeyen" arka plan bilgilerinin bulunduğunu, doğru anlama ve yorumlama için bunları araştırmanın elzem olduğunu vurgulamış ve bu durumu ifade eden özellikle hadis alanında çalışanların dikkate alması gereken yeni bir kavram önerisinde bulunmuştur. İlhamını "Esbab-ı vurûdi'l-hadis" ve "eşrâtü's-sâ'at" kavramlarından aldığını belirten yazar, Hadis Usûlünde ihtiyaç oldukça kavramlaştırma çabalarının da devam edeceğini belirtmiş, "hadisi oluşturan şartlar incelenmedikçe hadis ya reddedilecek ya da tevakkuf edilecektir" diyerek ilim ehline "Eşrâtu vurûdi'l-hadis" kavramını önermiş ve ilgisine Tıp, Kimya, Arkeoloji, Mikrobiyoloji, Jeoloji, Kuantum, Temel parçacık ve Uzay Fiziği gibi farklı disiplinleri ilgilendiren arka plan çalışması yapılmadan anlaşılacak hadis örnekleri sunmuştur.



## Sonuç

Eserde yazarın genel olarak Türkçe'yi iyi kullandığı, meramını akıcı, sade ve anlaşılır bir üslûpla ustaca ifade ettiği görülmekle birlikte kitabın genel görüntüsüne zarar vermeyen sınırlı sayıdaki yazım hataları göze çarpmaktadır. “kasrşirin Barış Antlaşması” (s. 9) ifadesi “Kasr-ı Şirin Barış Antlaşması”, “hürkar mahfilî” ise (s. 117) “hünkâr mahfilî” şeklinde düzeltilmelidir. Bazı kelimelerin yazımındaki farklılıklar da dikkat çekmektedir. Dagâtır (s. 71, 72, 90, 91), Dağâtır (s. 85, 136); Ebû Bekir (s. 103), Ebu bekir (s. 104); Übey b. Halef (s. 103), Ubey b. Halef (s. 104). *Sahîh-i Buhârî*'deki rivayette İbnü'n-Nâtûr olarak geçse de bu ismin yazılışı farklı rivayetlerde İbnü'n-Nâzûr ( اِبْنُ النَّاطُور ) şeklinde de yer almaktadır. Eserde bazı yerlerde (s. 104) kelimeler arasında boşluk bırakılmamış olması okumayı zorlaştıran bir etken olarak göze çarpmaktadır. Ayrıca eserin eleştirilebilecek bir noktası da yazarın önerdiği kavramı muhteva olarak çağrıştıran “Sebeb-i rivâyet/Sebeb-i îrâdi'l-hadis” ve “Bağlam” kavramlarıyla ilişkisine dair açıklama yapmamış olmasıdır.

Kitabın kapağında İslam, Bizans ve Sâsani ilişkilerine işaret etmek amacıyla Hz. Peygamber'in mektubunun, Bizans'ın dönemindeki sembolü Ayasofya ve Sâsâni İmparatorluğunun sembolü Medâin şehrinde inşa edilen Tâk-ı Kisrâ'nın resimlerinin kullanılmasının muhtevayla uyumlu bir tercih olduğu söylenebilir. Son olarak Siyaset, Coğrafya, Sosyoloji, Tarih, Tefsir gibi farklı ilim dallarıyla ilgili bilgilerin bir araya getirildiği disiplinler arası bir mahiyet arz eden bu eser, sübût/sıhhat eleştirilerinden uzak kalarak hadisi metin dışı bir takım arka plan bilgileri ekseninde somut örnek üzerinden anlamaya odaklanması, “Roma” olarak genel kabul görmüş “Rûmiye”nin farklı bir yer olduğu iddiası ve hadis alanına yeni bir kavram önerisi sunmasıyla ilim tarihindeki yerini alarak sonraki çalışmalara ufuk açıcı bir katkıda bulunacağı muhakkaktır.

### Kaynakça / References / المصادر

Yılmaz Hayati. *Hadislerin Anlaşılmasında Arka Plan Bilgisi (Ebû Süfyân Herakliyus Görüşmesi Rivayeti Örneğinde)*. İstanbul: Motto yayınları, 2022.

## Araştırma Görevlisi Hüseyin Çelikkol

Çankırı Karatekin Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi.

Çankırı Karatekin University  
Faculty of Islamic Sciences

Çankırı, TÜRKİYE

huseyincelikkol@karatekin.edu.tr

<https://orcid.org/0009-0000-1354-9578>

<https://ror.org/011y7xt38>

# Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü\*

Qur'an-Universe-Human The Methodology of Understanding and  
Interpreting the Three Books

### Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type:

Kitap İnceleme / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 01 Mayıs 2024 / 01 May 2024

Kabul Tarihi / Date Accepted: 13 Haziran 2024 / 13 June 2024

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran 2024 / 30 June 2024

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

### Atıf | Citation

Çelikkol, Hüseyin. "Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü". *Darulhadis İslami Araştırmalar Dergisi* 6 (Haziran 2024), 166-174.

### Değerlendirme | Peer-Review

İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme

Double anonymized - Two External

### İntihal | Plagiarism

Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır.

İntihal tespit edilmemiştir.

*This article has been scanned by Turnitin.*

*No plagiarism detected.*

### Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

*It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hüseyin ÇELİKKOL).*

### Telif Hakkı | Copyright

(CC BY-NC 4.0) Uluslararası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Licensed under the (CC BY-NC 4.0) International License.

Yayımlanan çalışmaların telif hakları yazarlarına aittir.

### Etik Bildirim | Complaints

darulhadis@karatekin.edu.tr

### Yayıncı | Published by

Çankırı Karatekin Üniversitesi Darülhadis İslam Araştırmaları Merkezi

Çankırı Karatekin University Darulhadis Islamic Studies Center

### Finansman | Grant Support

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

*The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.*

\*Arslan, Yahya. *Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 1. Baskı., 2023.

## Öz

Bu yazıda Kur'an, kâinat ve insanı birlikte inceleme, açıklama ve bu üç hakikati yorumlamanın usûlünü ortaya koyma hedefiyle Çankırı Karatekin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı'nda Dr. Öğr. Üyesi Yahya Arslan tarafından 2022 de tamamlanan ve savunulan doktora çalışmasının, 2023 yılında "Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü" adıyla basılan kitabı değerlendirilecektir. Bu çalışmanın kritik için seçilmesinin temel nedeni, kitabın konuları itibarıyla oldukça güncel meselelere dönük bir yüzünün bulunmasıdır. Nitekim araştırmalarımız neticesinde Kur'an, kâinat ve insanı birlikte değerlendiren, bu üç hakikat arasında bulunan ilişkiyi etraflıca ele alan bir çalışma da bulunmamaktadır. Kitap, girişle beraber toplam dört bölümden meydana gelmektedir. Giriş kısmında araştırmanın konusu ve önemi, kapsam ve kaynakları ifade edildikten sonra Kur'an, kâinat ve insan kavramları ve bu kavramlar arasındaki ilişki genel hatlarıyla açıklanır. Kitabın birinci bölümü "Kâinat Kitabı", ikinci bölümü ise "İnsan Kitabı" olarak isimlendirilir. Söz konusu iki bölümde kâinat ve insan, özellikleri ve kendilerinde vuku bulan birtakım olaylar üzerinden Kur'an'ın anlatımı ve müfessirlerin yorumları ışığında incelenir. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirmenin ardından üç kitabın birlikte okunması, anlaşılması ve yorumlanmasının gerekliliğine, elde edilen veriler ve önerilerle işaret edilirken, Kur'an, kâinat ve insan kitaplarının birlikte anlaşılması ve yorumlanmasının mümkün olduğu sonucuna ulaşılr.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Kâinat, İnsan, Kitap, Anlama, Yorumlama.

### *Qur'an- Universe-Human The Methodology Of Understanding and Interpreting The Three Books*

#### Abstract

In this article, with the aim of examining and explaining the Qur'an, universe and human together and revealing the method of interpreting these three truths, Çankırı Karatekin University Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Dr. Lecturer. The book of the PhD study that was completed and defended by Dr. Yahya Arslan in 2022 and then was published in 2023 under the title "Qur'an- Universe-Human The Methodology of Understanding and Interpreting the Three Books" will be evaluated. The main reason why this study was chosen for criticism is that the book has a face that is very much oriented towards current issues in terms of its topics. In fact, as far as I have researched before we start to evaluate this book, there is no study on this issue evaluates the Qur'an, the universe and the human being together and deals with the relationship between these three truths in detail. The book consists of four chapters in total, including an introduction. In the introduction part, the subject and the importance of the research, its scope and sources are stated, and then the concepts of the Qur'an, the universe and the human being and the relationship between these concepts are explained in general terms. The first part of the book is titled "The Book of the Cosmos" and the second part is called "The Book of Man". In these two chapters, the universe and human beings are analyzed in the light of the Qur'anic narrative and the interpretations of the commentators through their characteristics and some events that took place in them. In the conclusion, after a general evaluation, the necessity of reading, understanding and interpreting the three books together is pointed out with the data and suggestions obtained. It is concluded that it is possible to understand and interpret the Qur'an, the universe and the human books together.

**Keywords:** Tafsir, Qur'an, Universe, Human, Book, Understanding, Interpretati.

Yahya Arslan tarafından kaleme alınan bu araştırmanın temel konusu, Kur'an, kâinat ve insan olmak üzere üç kitabı birlikte okuma ve anlamanın imkân dahilinde olup olmadığının tespitini yapmaktır. Yazar ayrıca çalışmasının yapılan diğer çalışmalardan farkını iki husus üzerinden açıklayarak literatürdeki boşluğa dikkat çeker. Bunlardan ilki, önceki çalışmalar insan kitabını kâinat kitabı içerisinde değerlendirirken Arslan'ın, insanı da ayrı bir kitap olarak değerlendirerek üçlü bir tasnif yapması, diğeri ise daha önce üç kitabın birlikte okunması, değerlendirilmesi, anlaşılmasının önemi, gerekliliği ve imkânı üzerine bir çalışmanın ortaya konulmamasıdır. Ayrıca insanla ilgili kaleme alınan Kur'an merkezli eserlerde insanın Kur'an ve kâinat ile bağlantısının yeterince kurulmaması bu üçlü okumanın Kur'an, kâinat ve insan arasındaki ilişkiyi ön plana çıkarma noktasında literatüre bir açılım sağlayacağı kanaatini

güçlendirmiştir. Araştırmanın arka planındaki birincil amaç, temel hipotez, yazar tarafından “Kur’an, kâinat ve insan kitabını birlikte okumanın gerekliliğini ortaya koymak, üç kitabı hesaba katarak evrensel bir okuma yöntemine ulaşmak” olarak ifade edilir. Çalışmanın bu temel amacının yanında ulaşılmak istenen muhtemel gayeleri, Kur’an âyetlerinde işaret edilen kâinatı bir kitap olarak görmek ve bu kitabı anlamak üzere hikmet ve imanla okumanın gerekliliğini ortaya koymak, Kur’an-ı Kerim’i anlamak ve anlatmak, Kur’an üzerine yapılan çalışmalara katkı sağlamak ve sonraki çalışmalara bir yol çizmek şeklinde sıralamak mümkündür. Araştırmanın ana problemiği, kâinat ve insanı ele alan âyetlerin, bilhassa kevnî âyetlerin değerlendirilmesi üzerinden üç kitabı (Kur’an-Kâinat-İnsan) birlikte okumanın imkân ve gerekliliğinin tespitini yapmaktır. Söz konusu problemiği çözmek için üç kitabı da temelde ayrı ayrı olacak şekilde incelemenin yanında bütüncül bir yaklaşımla Kur’an merkezli, müfessirlerin yorumlarını da içerecek kapsamlı bir okumanın önemine vurgu yapılır. Meselenin bu yöntemle ele alınmasının çözüm noktasında fayda sağlayacağı kanaati belirtilmektedir. Çalışmanın geneline bakıldığında, kavram tahlili, söylem ve içerik analizi, literatür taraması gibi metodolojilerin sıklıkla kullanıldığı görülmektedir. Çalışmanın birinci ve en önemli kaynağının Kur’an olduğu ifade edilir. Bununla birlikte klasikten günümüze tefsir eserleri ikincil kaynak olarak alınmaktadır. Yazarın faydalanacağı tefsir çalışmalarını geçmişten günümüze olacak şekilde tarihleriyle birlikte sıralaması ayrıca önem arz eder. Bunun yanında üçüncül kaynak olarak yakın dönem akademik çalışmalara müracaat edilir. Temel eserlere inilmeyerek zaman zaman ansiklopedi maddelerinin de kaynak olarak verildiği görülür.

Eserin içeriğine dair çizilen bu genel tasvirten sonra her bir bölüm; içeriği, yöntemi, temel ve alt iddiaları üzerinden ayrı ayrı incelenebilir. Giriş bölümünde öncelikle yukarıda da bahsettiğimiz, çalışmanın, amacı, kapsamı ve yöntemi gibi meseleler üzerinde durulur. Bölümün son kısmında üç kitap hakkında genel bilgiler verilir. Ancak çalışma içerisinde Kur’an için özel bir başlık açılmadığından bu kısımda özellikle Kur’an ele alınır. Buna göre Kur’an, ilahi bir kitap olması, Arapça olarak indirilmesi, mucizliği, son ilahi kitap oluşu ancak bununla birlikte önceki kitapları da tasdik etmesi, korunup muhafaza edilmesi Yüce Allah’ın uhdesinde olması, içerisinde şüpheye mahal verecek herhangi bir bilginin bulunmaması, anlaşılmasının kolay olması, tüm insanlığa nâzil olunması, hidayet kaynağı oluşu ve hak ile batılı birbirinden ayırması gibi özellikleri üzerinden âyetler ışığında tanıtılır. Ayrıca yazarın bu noktada Kur’an’ın konularını amaç ve araç konular olmak üzere iki temel başlıkta değerlendirmesi de dikkati caliptir (s. 17). Yazar, Kur’an’da iç içe sunulan konuları tek tek saymanın yerine bu şekilde bir tasnife gittiğini açıkça belirtmiştir. Devamında kâinat ve insanı açıklayan ve bu iki kitabın Kur’an ile olan ilgisini ortaya koyan Arslan, üç kitabın birbirleriyle ilişki halinde olduklarına işaret eder. Bir diğer husus, ilki giriş bölümünün sonunda olmak üzere bir ve ikinci bölümlerin de sonlarına birer adet tablo yerleştirilmesidir. Kur’an, kâinat ve insan mefhumlarının ilgili bölümlerde anlatılırken açılan konu başlıklarından her biri için örnek verilen âyetlerden birer adet, söz konusu tablolara konu, süre ve âyet numarası, âyet metni, âyet meali olarak dört başlıkta yerleştirilmiştir. Bu tablolar okuyucuya her bir bölüm için bütüncül bakış açısı sunmakla beraber konu başlıklarının, örnek olarak verilen âyetlerle sistematik değerlendirilmesi fırsatını vermektedir. Eserin ikinci bölümüne geçmeden önce bir hususa daha işaret etmek gerekir. Yazarın Kur’an’dan hariç kâinat ve insan kavramlarını kitap kelimesiyle birleştirerek bir terkip halinde okuyucuya sunması son derece önemlidir. Bu yaklaşımın, kâinat ve insanın da tıpkı Kur’an gibi cüzlere ayrılması, bu iki olgunun insanı tefekkür

ve tedebbüre yönelten ve Yüce Allah'ın varlığını, birliğini âdetâ bir delil olarak gözler önüne seren, kâinat ve insanın birinci ve ikinci bölümün konu başlıklarında ayrı ayrı ele alınan mûciz âyetlerden müteşekkil olması fikrine dayandığı söylenebilir. Nitekim anlatımı etkili kılan bu kullanım bir açıdan da konuyu aktarma noktasında atfedilen ehemmiyetin bir tezahürü olarak görülebilir.

Çalışmanın ana iskeletini oluşturan birinci ve ikinci bölümlerin değerlendirmesine geçmeden önce mezkûr iki bölüm için görebildiğimiz birkaç hususa işaret etmenin önemli olduğu kanaatindeyiz. Öncelikle bölüm başlıklarının oluşturulması noktasında yazarın, eserin yapısı, argümantasyon ve tasvir biçiminden anlaşıldığı kadarıyla takip ettiği yöntem hakkında herhangi bir bilgi vermediği anlaşılmaktadır. Ancak “*Kâinat Kitabı*” ve “*İnsan Kitabı*” ana başlıklarının altında bulunan konu başlıklarının uygun olarak seçildiğini ve bunların kendi arasında da bir uyum içerisinde olduğunu, bununla birlikte bölümler arası entegrasyon ve dizilimin de kendi içerisinde bir ahenk arz ettiğini ifade etmek mümkündür. Her ne kadar başlık kullanımında anlamsal ve uyum açısından bir problem gözükme de kullanılan başlık sayısının çokluğu, okuyucu için yorucu olmakla beraber kafa karışıklığına sebebiyet verebilir. Bu bağlamda yazar, çalışmanın 2. baskısında başlık kullanımında sadeleştirme yoluna gidebilir. Yazarın daha kolay anlaşılabilen bir tasnif tercih etmesi, eserden istifade oranını artıracak ve konunun künhüne vakıf olunmasını daha hızlı mümkün kılacaktır.

Birinci bölüme bakıldığında yazar, öncelikle *kâinat*, *âlem* ve *âyet* kavramlarını inceler. Buna göre kâinat ve âlem arasında anlam ilişkisi kuran yazar, bunu şu şekilde ifade eder: “*Âlem* ve *kâinat* aynı anlamlarda kullanılmaktadır. Dolayısıyla *âlem* diye açıklamaya çalıştığımız her izahat aynı zamanda *kâinat* için de geçerlidir.” (s. 27). Adı geçen üç mefhumun incelenmesi noktasında, kavramların dilsel analizi, Kur'an'daki kullanımları, tekil-çoğul formlarının verilmesi şeklinde bir yol takip edilir. Bu noktada âlem ve kâinat terimlerinin kelam, felsefe ve tasavvuf ekollerinde kazandıkları farklı anlamları serdedilir. Ayrıca *âyet* kelimesinin dilsel analizinden sonra sözlük ve ıstilahî anlamları verilir. Yazar söz konusu üç kavram üzerinde bu türden bir inceleme yapmayı, bu kelimelerin araştırmaya temel teşkil etmesine dayandırır. Yazarın birinci ve ikinci bölümlerde takip ettiği yolu genel hatlarıyla ortaya koymak araştırmanın değerlendirilmesi noktasında kolaylık ve fayda sağlayacaktır. Bu noktada kâinat ve insan kitabı ayrı iki bölümde değerlendirilirken öncelikle bu iki bölüm çeşitli konu başlıklarına ayrılır. Bu konu başlıklarının her biri incelenirken ilk olarak meseleyi açıklar nitelikte bazı bilgiler verilir. Sonrasında konularla alakalı Kur'an'dan âyetler getirilerek müfessirlerin ilgili mesele hakkındaki görüşleri serdedilir. Bunun yanında zaman zaman modern bilimin verileri de kullanılarak âyetlerde konu edinen hususlar ile bilimsel veriler birlikte değerlendirilir. Ayrıca her konu başlığının sonunda konuyu açıklar ve özetler nitelikte genel bir çerçeve çizilir. Takip edilen bu metodun meseleleri karşı tarafa aktarma noktasında yerinde olduğu görülür. Nitekim bu yöntem okuyucuya sistematik bir düzlemde meselelere bakabilme fırsatı sunar. Bu bağlamda dikkat çekilecek bir başka husus, her ne kadar meselelerin değerlendirilmesinde yer yer âyetler ile bilimsel veriler arasında ilişki kurulsa da yazar, Kur'an'da kıssaların bulunmasının onu bir tarih kitabı yapmayacağı gibi bilimsel verilere dikkat çeken âyetlerin de Kur'an'da bulunması onu bir bilim kitabı yapmayacağını ifade etmektedir. (s. 37). Bilimin yanlışlanabilir olması hasebiyle bu açıklamanın yapılması önem arz eder. Bu izah ayrıca bizlere yazarın bilimsel tefsire karşı mesafeli duruşu hakkında ipucu verir.

Nitekim eserde kullanılan ayet değerlendirmelerinde bilimin verilerini neredeyse kullanmaması bu durumu destekler niteliktedir.

Bölümün devamında ilk olarak “kâinatın yaratılması” bahsi işlenir. Tarih boyunca bu konuda ileri sürülen görüşleri aktaran yazar, meseleyi âyetler ışığında inceler. Sonrasında göklerle yerin bitişik olması bahsi irdelenir. Bu bahiste yerin tek kütle olması anlamına gelen “*ratk*” ve bu tek kütlelerin bölünerek ayrılmasını ifade eden “*fatk*” kelimelerine dikkat çeker. Ayrıca âlemin yaratıldığı günden bu yana hacimsel anlamda genişlemeye uğradığını müfessirlerden aktarımlarla izah ederek bu durumun modern bilimde “Hubble Kanunu” olarak isimlendirildiğini ifade etmektedir. (s. 44). Bir başka bahis olan “altı gün-evre” hususunda yazar, “*eyyâm*” kelimesine işaret eder. Bu terimin öncelikle sözlük anlamlarını açıklar. Sonrasında Kur’an’da geçtiği yerlerde kullanıldığı manalar üzerinde oluşan yorum farklılıklarını müfessirlerin görüşleri üzerinden inceler. Devamında söz konusu terim ile kullanılan iki, dört ve altı kelimelerinin geçtiği ilgili âyetleri<sup>1</sup> klasik veya modern tefsir literatüründeki yorumlarıyla birlikte incelemektedir. Son kısımda altı devrin ne olabileceğini, Elmalılı Hamdi Yazır’ın (ö. 1361/1942) tefsirinde açıkladığı görüşler üzerinden ele alır ancak burada görüşler arasında herhangi bir tercihte bulunmaz. (s. 48).

Yazar “Kâinat Kitabı” bölümü içerisinde yukarıda ele aldığımız konular dahil, meseleleri incelerken öncelikle konuyla ilgili âyetleri sıralayarak dilbilimsel analizini yapmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla bölüm sonu değerlendirmelerindeki ana tema, “Kâinat Kitabı” içerisinde bulunan her bir cüz, her bir âyet, üzerinde derin tefekkür ile durarak ibret nazarından bakılması gereken hakikatlerdir. Yüce Allah kâinattaki her şeyi düzensizlik ve eksiklikten münezze bir şekilde mükemmel olarak yaratmıştır ve kâinattaki her bir cüz Allah’ın varlığının, birliğinin, kudret ve ilminin birer delilidir. Ancak şu var ki yazar, bu türden değerlendirmeleri benzer cümlelerle birçok konu başlığının sonunda yapmıştır. Bu durum zaman zaman okuyucu için sıkıcı olabilmektedir.

Yazar birinci bölümde ayrıca yedi gök ve yedi yerin ayrı ayrı ele alındığı başlıklarda öncelikle konuyla alakalı âyetleri verir. Özellikle yerin sayısındaki ihtilafa işaret eden yazar, müfessirlerin görüşleri üzerinden meselenin izahını yapar (s. 52). Arslan, örneklem kabilinden dünyanın yuvarlak yaratılması başlığında Kur’an’dan yedi gök ve yedi yerin ele alındığı yerlerde “*يغشي , نسلخ*” gibi fiiller ile Kur’ân’ın konuya dair sunumunu irdelemektedir. (s. 55-60). Yazar, dünyanın kendi eksenini ve güneşin etrafında dönmesine ayrı birer başlık açarak her iki durumun neticesinde meydana gelen kozmolojik olayların açıklanması üzerinde durur. Gök cisimleri meselesinde güneş, ay ve yıldız tafsilatlı bir biçimde ele alarak bunların Kur’an’da geçtikleri yerleri, işlevlerini, kâinata ve biz insanlara olan faydalarını hikmet ve tefekkür vechesinden incelemektedir. Aynı şekilde rüzgarları ve fonksiyonlarını, şimşek, yıldırım ve yağmuru da incelediği görülür. Bütün bu örnekler bir arada değerlendirildiğinde kâinatın coğrafi ve kimi zaman meteorolojik olgular üzerinden tanımlandığı görülmektedir. Bölümün devamında yazar, buraya kadar olan kısma daha üst pencereden bakabileceğimiz ve zikrettiğimiz meselelerin durumlarını, hikmetlerini ve varoluş sebeplerini şümül beş genel başlık açar. Buna göre kâinattaki her şey Yüce Allah tarafından bir ölçü üzere yaratılmıştır (s. 135). Aynı zamanda kâinattaki her bir cüz, her bir âyet, düşünener

<sup>1</sup> A’raf: 7/54; Yûnus: 10/3; Hûd: 11/7; Furkân: 25/59; Fussilet: 41/9, 10, 12; Hadîd: 57/4.



için Allah'ın varlığına ve birliğine şahitlik eden birer delildir. Yazar bu noktada *ومن آياته* ifadesine dikkat çeker (s. 143). Yine tüm bu bahsettiğimiz meseleleri içerisinde barındıran kâinat, insanın hizmetine verilmiştir. Burada da yazar Kur'an'dan *سخر* kelimesini zikrederek kelimeyle ilgili âyetleri sıralar (s. 143-144). Kur'an'da kâinatın ve kâinatta bulunan mahlukatın insanın emrine verildiği hususunda pek çok ayet mevcuttur. Ancak yazarın burada yalnızca *سخر* kavramı üzerinden meseleyi değerlendirdiği görülmektedir. Kâinatta bulunan her bir şey Yüce Allah'ı tespih ve secde halindedir. Yazar bu hususu *سبح* kelimesini esas alarak açıklar. Öncelikle *سبح* kavramının geçtiği âyetleri sıralayan yazar, mahlûkatın tespihini, dil ve hal tespihi olmak üzere iki durum üzerinden ele alarak bunların farkını ortaya koyar (s. 148). Kâinatta bulunan her bir zerre üzerinde ilahi bir plan ve eşsiz bir düzen vardır. Kevnî âyetlerde sıkça vurgulanan bu hususu yazar, ilgili âyetleri sıralayarak aktarır. Bununla birlikte âlemdeki düzende zuhur eden kötülükler ve bozulmaları, insan başta olmak üzere mahlûkatın çatışmasına dayandırır (s. 154). Arslan, bölüm sonunda Kur'an ve kâinat kitaplarını İbrahîmî bir bakış açısıyla değerlendirmenin öneminden bahsettiği bir başlık açar. Ancak burada İbrahîmî bakıştan tam olarak neyin kastedildiği açıkça belirtilmemiştir.

Yazar, ikinci bölümde öncelikle insan kavramının izahı üzerinde durur. Burada söz konusu mefhumun *انسية* veya *نسيان* kelimelerinden müştak bir isim olabileceği ihtimalinin gerekçelerini açıklar. Devamında insan kelimesinin Kur'an'daki çeşitli kullanım formlarını ve bu formların adedi üzerinde durarak, konuyla ilgili âyetleri verir. Arslan, insanın yaratılması noktasında “insanın yoktan yaratılması” ve “insanın vasıtalı yaratılması” şeklinde ikili bir tasnife gider. İnsanın yoktan yaratılması başlığı altında öncelikle Hz. Âdem'in yaratılışını ele alır. Bu bağlamda “Âdem” kelimesinin dilsel analizini yaparak, meseleyi ilgili âyet ve hadisler üzerinden inceler. Bu noktada söz konusu kelimenin ayrıca Himyerice, İbranice veya antik dillerden birisi üzerinden de açıklanması çalışmayı daha özgün kılabilirdi.

Yazar, insanın elementer yaratılışını altı safha üzerinden inceler. Buna göre söz konusu altı safhayı; turâb (Hz. Âdem'in yaratıldığı asıl unsur olan toprak), tîn-tîn-i lâzib (bu toprağın geçirdiği safhalardan birisi olan çamur ve yapışkan çamur), sülâle min tîn (çamurdan süzülen öz), hame-i mesnûn (şekillendirilmiş kara balçık), salsâl (kuru çamur), tesviye (elementer yaratılışın son safhası olan ve insanın kendisine ruh üfürülmeden önceki düzenleme) şeklinde sıralamak mümkündür. Elementer yaratılışın son basamağı olan tesviyenin ardından beden, canlanmak üzere ruhun üfürülmesine hazır hale gelir (s. 213). Yazar, bu bağlamda öncelikle ruh kavramı üzerinde durur. Devamında ruh üfürülmesi olayının keyfiyeti ve ne anlama geldiği hakkında bilgiler vererek mesele üzerindeki ihtilafli görüşlere değinir. Burada konunun açıklanmasında gözetilen sıralamanın yerinde olduğu görülmektedir.

İnsanın vasıtalı yaratılışı başlığında öncelikle Hz. Havva'nın Hz. Âdem'den yaratılmasını konu edinen üç farklı âyet-i kerîmeyi verir. Öte yandan özellikle son dönemlerde Hz. Havva'nın Hz. Âdem'den değil de Hz. Âdem'in yaratıldığı özden yaratıldığı söylemi artmıştır. Yazar, ilgili bölümde bu savununun yanlışlığını dört ayrı nokta üzerinden izah eder (s. 225-226). Bölümün devam eden kısmında insanın biyolojik yaratılışını, insanın elementer yaratılışında olduğu gibi altı safha üzerinden detaylandırır. Buna göre altı safhayı; nutfe (meni, sperm), alaka (döllenen hücrenin rahim duvarına asılıp kalması), mudğa (ceninin organlarının çıkmaya ve belirginleşmeye

başlaması), r'zâm (mudğanın kemiklere dönüşmesi), kemiklere et giydirilmesi ve biyolojik yaratılış evrelerinin sonuncusunu ifade eden halk-ı âhar olarak sıralamak mümkündür. Yazar, ikinci bölümde insanın değerli bir varlık olmasını, tıpkı Kur'an âyetleri gibi Allah'ın varlığına ve birliğine delil olan bir âyet ve ilahi vahye muhatap mükerrer bir canlı oluşuna ayrı birer başlık açar. Bununla birlikte insanın emaneti yüklenmesi konu başlığı altında ilgili âyeti verdikten sonra âyette geçen söz konusu emanetten kastın ne olduğu hususunu müfessirlerden aktarımlarla sekiz farklı görüş üzerinden değerlendirir (s. 262). İkinci bölümde ele alınan bir başka mesele transhümanizm ve yeni insan tasavvurudur. Yazar, bu konu başlığında öncelikle transhümanizm kavramının anlamsal çerçevesini çizer. Konunun devamında transhümanizmin amaçlarını sıralar (s. 282-286). Bu bağlamda transhümanizmin amaçlarına hizmet eden, transhümanizmin en önemli ve en güçlü araçlarından birisi olan (s. 288) yapay zekâ meselesini ele alır. Bununla birlikte Arslan, transhümanistlerin hayalini kurdukları ve yapay zekâyı ileri seviyelere taşıyacağı düşünülen tekillik kavramının, bilhassa teknolojik tekillik mefhumunun üzerinde durur. Ayrıca transhümanizm düşüncesini Kur'an merkezli bir değerlendirmeye tâbi tutarak Kur'an'da Yüce Allah'ın verdiği haberler üzerinden bu düşüncenin anlam ve amaçlarını yanıtlamaktadır. Dini literatüre bakıldığında transhümanizm ve yapay zekâ üzerinde pek de çalışma yapılmadığı açıktır. Bu bağlamda yazar, kitabın ikinci baskısında bu bölümü öne çıkarıp daha da geliştirebilir. Yazar bölümün son başlığında Kur'an, kâinat ve insan kitabının beraber değerlendirmesini yaparak kâinat kitabıyla ilgili âyetlerin yer aldığı bölüm sonu tablosunu okuyucunun istifadesine sunar.

Sonuç bölümünde yazar, öncelikle Kur'an'ın anlaşılmasının önemine vurgu yapar. Bununla birlikte birinci ve ikinci bölümlerde ele aldığı meseleleri kısaca izah ederek, eserin genel hatlarını çizer. Üç kitabın her birinin bir diğerine rehberlik ettiği hususunu göz önünde bulundurarak bu üç kitaptan herhangi birisinin ihmalinin diğerlerinin ihmali anlamına geldiğini ifade eder. Yazar, son tahlilde Kur'an, kâinat ve insan kitaplarının birlikte anlaşılması ve yorumlanmasının mümkün olduğu tezini delillendirdikten sonra bunları anlama noktasında üç kitabı beraber okumanın gerekliliğine dikkat çeker. Bununla birlikte elde edilen çıktıların, bulguların özetini ifade ederek bunları sıralar.

Yazarın eserindeki temel iddiasının, Kur'an, kâinat ve insan kitabını birlikte okumanın imkân ve gerekliliğini ortaya koymak ve üç kitabı da hesaba katarak evrensel bir okuma yöntemine ulaşmak olduğu düşünüldüğünde, birinci ve ikinci bölümlerde bu amaca matuf olarak söz konusu kâinat ve insan kitabı didaktik bir yöntemle ve detaylı analizler ışığında incelenir. Bu noktada yazar, okuyucuya Kur'an-ı Kerim'in kâinat ve insan tasavvurunu başarılı bir şekilde sunarak Kur'an, kâinat ve insan arasındaki sıkı bağı meseleler üzerinden âyetler ve müfessirlerin yorumları ışığında değerlendirir. Bununla birlikte bölümler arasında bir bütünlüğün sağlandığı görülür. Özellikle birinci ve ikinci bölümlerin sonlarında bulunan "Kur'an-ı Kerim ve Kâinat Kitabının Birlikte Değerlendirilmesi" ve "Kur'an-ı Kerim, Kâinat ve İnsan Kitabının Birlikte Değerlendirilmesi" başlıkları bölümler arası bütünlüğü sağlama noktasında önemlidir. Buradan hareketle çalışmanın içerisinde barındırdığı konular ve buna da bağlı olarak yazarın temel amaç ve iddiası dikkate alındığında, araştırmanın akademik düzeyde yapılan tefsir çalışmaları içerisinde, özellikle meseleleri sunuş biçiminde yapılan tasnif ve takip edilen metot itibarıyla literatüre katkı sağlayacak kapsamlı ve nitelikli bir çalışma olduğu ifade edilebilir. Arslan, çalışmasında her ne kadar akademik camiaya hitap etse de kullanılan dilin sade ve akıcı olması herhangi bir okuyucunun kitaptan istifade edebilmesine imkân tanır. Araştırmada birincil kaynak

olarak Kur'an-ı Kerim'e, ikincil kaynak olarak ise klasikten günümüze tefsir literatürüne sıkça başvurulur. Ayrıca bazı bölüm sonlarında bilgi ve yorum tekrarlarının yapılması, başlık kullanımındaki sayısal fazlalık, transhümanizm başlığının yüzeysel bırakılması, eserde eleştirilebilecek bir mahiyet arz eder.

**Kaynakça / References / المصادر**

Arslan, Yahya. *Kur'an-Kâinat-İnsan Üç Kitabı Anlama ve Yorumlama Usûlü*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 1. Baskı, 2023.

Çankırı Karatekin  
Üniversitesi

# darulhadis

İslami Araştırmalar Dergisi



Sayı / Issue: 6  
HAZİRAN / JUNE  
2024