

TADDER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

08

SAYI / ISSUE

2

YIL / YEAR

2024

e-ISSN 2587-0882

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

e-ISSN: 2587-0882

www.dergipark.org.tr/tader

SCOPE: Religious Studies

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

PERIOD: Biannually
(April & October)

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(Nisan & Ekim)

ONLINE PUBLICATION DATE:
October 2024

E-YAYIN TARİHİ: Ekim 2024

PUBLICATION LANGUAGE: Turkish, Arabic,
Other Languages

YAYIN DİLİ: Türkçe, Arapça, Diğer Diller

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Yazıların içeriğinden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur.

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

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

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

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

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

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

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

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

İNDEKS BİLGİLERİ

- ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)
- EBSCO (*Central & Eastern European Academic Source*) (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)
- EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- EBSCOhost™ Database (Kabul/Accepted: OCAK 2021)
- EBSCO Academic Search Ultimate (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- EBSCO Academic Search Premier (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- EBSCO Academic Search Elite (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- EBSCO Academic Search Main Edition (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)
- ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORY (Kabul Tarihi/Accepted Date: 21.08.2022)
- ERIH PLUS (Kabul/Accepted: 21 TEMMUZ 2021)
- ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)
- İSAM Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)
- Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)
- PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)
- ASOS İNDEKS (Kabul / Accepted: 2017)

İLETİŞİM**Prof. Dr. Ali KARATAŞ**

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

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Ali KARATAŞ

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

EDİTÖR / EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY

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

YAYIN KURULU / PUBLISHING COMMITTEE

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

Ankara University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Ankara, Türkiye
icaliskan25@gmail.com

Prof. Dr. Necmettin GÖKKİR

İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul, Türkiye
ngokkir@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Kilis, Türkiye
aldemirhalil@gmail.com

Prof. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK

Balıkesir University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Balıkesir, Türkiye
yemregorduk@gmail.com

Prof. Dr. Ömer BAŞKAN

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

Prof. Dr. Mustafa ŞENTÜRK

Trakya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Edirne, Türkiye
mustafasenturk74@hotmail.com

Doç. Dr. Osman ORUÇHAN

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Denizli, Türkiye
ooruchan@pau.edu.tr

Doç. Dr. Aslan HABİBOV

Azerbaijan Theological Institute
Bakü, Azerbaijan
habibovaslan@yahoo.com

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS**Doç. Dr. Bayram DEMİRCİGİL**

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

Dr. Öğr. Gör. Betül ÖZDİREK ŞAHİN

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation and Qira'at Sciences
Sakarya, Türkiye
betulozdirek@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Meryem KARATAŞ

Sakarya University, Faculty of Education, Department of Educational Sciences
Sakarya, Türkiye
meryemkaratas@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Sakin TAŞ

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

Arş. Gör. Harun BOZKURT

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye
harunbozkurt@sakarya.edu.tr

Arş. Gör. Rukiye ÇELEBİ

Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Theology
Kırşehir, Türkiye
rukiyecem@ahievran.edu.tr

Arş. Gör. Esmâ KORUCU GÜNEŞ

Cumhuriyet University, Faculty of Theology
Sivas, Türkiye
ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

YAZIM VE DİL EDİTÖRLERİ / WRITING AND LANGUAGE EDITORS**İngilizce / English****Doç. Dr. Muhammed Ali BAĞIR**

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye
malibagir@sakarya.edu.tr

Doç. Dr. Abdurrahman HENDEK

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye
abdurrahmanhendek@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Görevlisi Ayşe ELMALI KARAKAYA

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye
aysekarakaya@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Esra AKAY DAĞ
Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye
esraakaydag@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK
Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences
Kırıkkale, Türkiye
v.simsek@kku.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Halil IŞILAK
Pamukkale University, Faculty of Theology
Denizli, Türkiye
halililak@gmail.com

Arş. Gör. Feyza ÇELİK
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology
Kilis, Türkiye
feyza.celik@kilis.edu.tr

Dr. Nagihan Ayşe BOŞNAK
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology
Konya, Türkiye
n.ayse@outlook.com

Arapça / Arabic

Doç. Dr. Yaşar ACAT
Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Şırnar, Türkiye
yasaracat@hotmail.com

Dr. Öğr. Gör. Abdulmelik Yangın
Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye
ayangin@sakarya.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Ali Hussein ALEZZI
Dumlupınar University, Faculty of Theology
Kütahya, Türkiye
alezeahmad@gmail.com

Dr. İbrahim MANSUR
Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye
ibrahimmansur3487@gmail.com

Doktora Esra Zeynep DURĞUT
The World Islamic Sciences and Education University
Amman, Jordan
esra_zeynep_durgut@outlook.com

İSNAD ATIF SİSTEMİ KONTROL / ISNAD CITATION SYSTEM CHECK

Arş. Gör. Burhan YAZICI

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Kahramanmaraş, Türkiye

Sümeyye AKSOY

DİB Kur'an Kursu Öğreticisi
Batman üniversitesi TİB Kıraat Yüksek Lisans
Batman, Türkiye

Aytaç AYKANAT

Diyanet İşleri Başkanlığı İmam-Hatip
Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Yüksek Lisans
Çanakkale, Türkiye

Mehmet Fatih BATUR

Amasya İl MEM, Yüksek Lisans Mezunu
Amasya, Türkiye

Merve Nur ÇAM

Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doktora Öğrencisi
Çorum, Türkiye

Seyyide Özkan ÇETİN

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Doktora Öğrencisi
Sakarya, Türkiye

EDİTÖRDEN

Değerli Okuyucular ve Kıymetli İlim İnsanları;

Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) ekibi olarak yayın hayatımıza istikrarlı ve güçlü bir şekilde devam ederken 8. cildin 2. sayısı ile sizlerle buluşurmanın mutluluğunu yaşıyoruz. Tefsir ve Kur'an ilimleri alanındaki özgün çalışmalarını merkeze alan dergimizde, bu alana katkı sağlayacak interdisipliner çalışmaların da yer almasına önem veriyoruz. Bu sayımızda da Tefsir ve Kur'an araştırmalarıyla ilgili olan ve her biri birbirinden kıymetli 15 Araştırma Makalesi, 1 Çeviri Makalesi ve 1 Söyleşi sizlerin takdirine ve istifadesine sunulmuştur.

TADER ekibi olarak, akademik yayıncılıkta sürekliliği ve sağlam bir çalışma disiplinini ilke edinerek yolumuza kararlılıkla devam etmekteyiz. Akademik süreç; yazar, dergi ve hakemlerin bir araya gelerek oluşturduğu titiz bir iş birliği gerektirir. Bir çalışmanın bilimsel değer kazanması, yayımlanacağı derginin niteliği, titiz bir editöryal süreçten ve hakem değerlendirmesinden geçmesi ile mümkün hale gelmektedir. İşte bu nedenle, akademik süreçlerin bir bütün olarak özenle yürütülmesi gerektiğinin bilincindeyiz.

TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve konumu elde etmesi için özveriyle emek harcamaktayız. Bu doğrultuda dergiye gönderilen çalışmaların şekil ve içerik açısından yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına, uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına her zaman olduğu gibi bu sayımızda da olabildiğince dikkat etmekteyiz. Bununla birlikte insanî çabanın olduğu her yerde kusurların olabileceğinin bilincindeyiz. Bu nedenle sizlerin eleştirisi ve değerlendirmeleri her daim bizim için yol gösterici olacaktır. Çalışmalarımızda dergimizi güçlendirmek için YAZIM DESTEĞİ Akademik Yayın ve Danışmanlık (<https://yazimdestegi.com>) ekibinden destek ve katkı olarak yolumuza devam ediyoruz. Ayrıca, hem dergimizin hem de yazarlarımızın çalışmalarının daha görünür ve nitelikli hale gelmesi için mevcut indekslerin yanı sıra çeşitli uluslararası indekslerde de yer alma çabalarımızı sürdürüyoruz. Bu doğrultuda, akademik içeriklerimizin atıf almasını ve kalite standartlarına uygunluğunu artırarak uluslararası platformlarda daha geniş bir kitleye ulaşmayı hedeflemekteyiz. Bu hedef doğrultusundan destek sunan herkese teşekkür ediyoruz.

TADER ailesi olarak Ekim 2024 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle alan ve dil editörlerimize, sayı hakemlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkür ederiz. Bir sonraki sayıda siz değerli okuyucularla ve ilim adamlarıyla buluşmak dileğiyle hepimizi Allah'a emanet ediyoruz.

EDİTÖR

DR. ÖĞR. ÜYESİ SONER AKSOY
Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

VOLUME: 8 ISSUE: 2 (OCTOBER / EKİM 2024)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1. Selefi Tefsirde Bilimsel Bilginin Yeri ve Değeri

The Place and Value of Scientific Knowledge in Salafi Tafsir

مكانة المعرفة العلمية وقيمتها في التفسير السلفي

Dr. Kadir ESER

369-394

2. Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eserinde Kur'an'a Yapılan Saldırıların Müdafaası

Al-Sakkâqî's Refutations of the Accusations Against the Qur'an in his book Miftah al-'ulûm

دفاع عن الهجمات على القرآن في كتاب "مفتاح العلوم" للسكاكي

Dr. Öğr. Üyesi Sabahattin GÜMÜŞ

395-422

3. Cemâleddin el-Kâsımî'nin Selefi Kimliğinde Mehâsinü't-Te'vîl'deki İbnü'l-Arabî Atıflarının Yeri

The Significance of the References to Ibn al-Arabi in Mehasinu al-Tawil In The Salafi Identity of Jamaleddin al-Qasimi

مَكَانَةُ إِسْنَادِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ فِي مَحَاسِنِ التَّأْوِيلِ فِي الْهَيُوتِ السَّلَفِيَّةِ لِجَمَالِ الدِّينِ الْقَاسِمِيِّ

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet ÇOL

423-443

4. Hakkında Âyet İnen Müşrikler ve Bunların Akıbetleri

The polytheists about whom a verse was revealed and their fate

المشركون الذين نزلت فيهم آية وعاقبتهم

Doç. Dr. Nurdoğan TÜRK

444-477

5. Kafdağı Mitosunun Tefsirlerdeki Yansımaları

Reflections of The Kafdagı Mythos In Tafsir

انعكاسات أسطورة جبل الكاف في التفسير

Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ZAMUR

478-497

6. Kur'an'daki Rab ve İlâh Kavramlarının Etimolojik Kökenleri

Semitic Language Origins of the Qur'anic Concepts of Rabb and Ilâh

الأصول اللغوية السامية لمفهومي الرب والإله في القرآن الكريم

Dr. Arş. Gör. Esra ERDOĞAN ŞAMLIOĞLU

498-512

7. Evrim Düşüncesinin Türkçe Kur'an Meâline Yansıması "Kur'an'ı Hakim Meâli" Özelinde Bir İnceleme

Reflection of the Thought of Evolution in the Turkish Translation of the Qur'an: "Kur'an'ı Hakim Meâli" as a Case Study
انعكاس فكر التطور في الترجمة التركية لمعاني القرآن: "القرآن الحكيم" كدراسة حالة

Dr. Öğr. Üyesi İdris Sami SÜMER

513-538

8. Zemahşeri'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Takdîm-Tehîr Meselelerinin İletlendirilmesi: Bazı Ayet Örnekleri Üzerinde Bir İnceleme

Zamakhshari's Explanations for Fronting-Restriction Issues in his Exegesis "al-Kashshaf": A Study on the Examples of Some Verses

تعليقات الزمخشري لمسائل التقديم والتأخير في تفسيره الكشاف: دراسة على آيات عديدة

Dr. Öğr. Gör. Esra YILDIRIM

539-559

9. Mukâtil b. Süleymân Tefsirinde Sa'îd b. Cübeyr Rivâyetleri (Atâ b. Dînâr Özelinde)

Narrations of Sa'id b. Jubayr in Muqatil b. Sulayman's Tafsir (Specific to Atâ b. Dînar)

روايات سعيد بن جبير في تفسير المقاتل بن سليمان (خاصة عن عطاء بن دينار)

Doktora Öğrencisi Mehmet AYDEMİR

560-574

10. Taberî'nin Câmi'u'l-Beyân'ında Dirâyet Olgusu ve Disiplinlerarasılık

The Phenomenon of Dirâyah and Interdisciplinarity in Tabari's Jâmi 'al-bayân

ظاهرة الدراية وتعددية التخصصات في كتاب الطبري جامع البيان

Dr. Öğr. Üyesi İsa KANİK

575-597

11. İbn Berrecân el-İşbîlî'nin (öl. 536/1141) Münâsebâtü'l-Kur'an'a Yaklaşımı

İbn Berrecân al-İshbîlî's (d. 536/1141) Approach to Tenâsub al-Qur'an

مقاربة ابن برجان الإشبلي (ت. 536/1141) لمناسبات القرآن

Dr. Arş. Gör. Halil İbrahim GÖRGÜN

598-619

12. Mefkûd ve Mevcut Eserleriyle Resmu'l-Mushaf Literatürü

Resmu'l-Mushaf Literature with its Lost and Existing Works

أدبيات رسم المصحف مع المؤلفات الموجودة و المفقودة

Yüksek Lisans Öğrencisi Yunus Emre TAŞDEMİR

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAĞLAM

620-658

13. Tevbe Sûresi 12. Âyeti Bağlamında Kırâat Farklılığının Tefsire ve Fık'hî İstinbatlara Etkisi

The Effect of Karâ'a Differences on Tafsir and Fikh Inference in the Context of Sûrat al-Tawba Verse 12

تأثير اختلافات القراءات في التفسير والاستنباطات الفقهية في ضوء الآية ١٢ من سورة التوبة

Doç. Dr. Abdulhekim AGIRBAŞ

659-679

14. Kıraat İlmine Katkıları Bağlamında Temîm Kabilesine Mensup Kıraat Âlimleri

The Scholars of Qirâ'at from the Tribe of Tamim and Their Characteristics in the Context of Their Contributions to the Science of Qirâ'at

قراء بني تميم في إطار جهودهم في علم القراءات

Dr. Öğr. Gör. Ahmet Arif AKBABA

680-713

15. Türk İslâm Edebiyatında Edebî Bir Tür Olarak Resm-i Osmânî Konulu Manzumeler ve Cefâyî'nin Resm-i Hatt-ı Kur'ân'a Dair Manzume'si

Verses On Resm-i Osmani As a Literary Genre In Turkish Islamic Literature and Cefâyî's Work "Resm-i Hatt-ı Kur'âna Dair Manzume"

النصوص الشعرية حول الرسم العثماني كنوع أدبي في الأدب الإسلامي التركي ونص "منظومة في رسم خط القرآن" لجفاني

Dr. Öğr. Üyesi Hasan DOĞAN

714-742

ÇEVİRİ / TRANSLATION

16. Kur'an Çalışmalarını Dekolonize Etmek

Decolonizing Qur'anic Studies

إنهاء الاستعمار في الدراسات القرآنية

Yazar: Joseph E. B. LUMBARD,

Çevirmen: Arş. Gör Mehmet DALLI

743-763

SÖYLEŞİ / INTERVIEW

17. Interview with Professor Aaron Hughes: American Orientalism and Understanding the Qur'an in the Light of Late Antiquity

Prof. Aaron Hughes ile Röportaj: Amerikan Oryantalizmi ve Kur'an'ı Geç Antik Çağ Işığında Anlamak

مقابلة مع البروفيسور أرون هيويز: الاستشراق الأمريكي وفهم القرآن في ضوء العصور القديمة المتأخرة

Görüşme Yapılan: Prof. Dr. Aaron HUGHES

Görüşmecisi: Bayram KARA

764-775

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Selefi Tefsirde Bilimsel Bilginin Yeri ve Değeri

The Place and Value of Scientific Knowledge in Salafı Tafsir

مكانة المعرفة العلمية وقيمتها في التفسير السلفي

Kadir ESER

Dr. Millî Eğitim Bakanlığı

Dr. Ministry of National Education

Kütahya, TÜRKİYE

kadireser79@hotmail.com



<https://orcid.org/0000-0001-7455-0249>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Eser, Kadir. “Selefi Tefsirde Bilimsel Bilginin Yeri ve Değeri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 369-394.

<https://doi.org/10.31121/tader.1495272>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / TÜRKİYE

Öz

Bugün Müslüman toplumlarda hem fiili hem de fikri anlamda etkili olan akımlardan biri selefiliktir. Selefi düşüncenin siyasi ve toplumsal bir yapıya kavuştuğu dönem, bilim ve teknolojiye baş döndürücü gelişmelerin yaşandığı bir tarih dilimine rast gelmektedir. Dolayısıyla tefsire yönelen selefi müelliflerin çeşitli vesilelerle bilimsel bilgiyi gündemlerine almaları kaçınılmaz olmuştur. Bu çalışma selefilğin bilimsel bilgiye ve bilimsel tefsire yaklaşımını konu edinmektedir. Makale sınırları göz önünde bulundurularak araştırma Muhammed el-Emîn eş-Şinkîti (1907-1974), Hammûd b. Abdillâh et-Tüveycîri (1916-1992), Muhammed b. Sâlih el-Useymîn (1929-2001) ve Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr gibi selefi düşüncüyü temsil kabiliyeti olduğu düşünülen şahsiyetlerle sınırlı tutulmuştur. Selefi müelliflerin tefsirde bilimsel bilginin kullanımına müteallik tutumlarının tasvir edilmesi, selefi düşüncenin Kur'an tasavvurunun farklı boyutlarıyla açığa çıkarılmasına önemli ölçüde katkıda bulunacaktır. Diğer yandan meseleye ilişkin selefi yaklaşımın tasvir edilmesi, bilimsel tefsir tarzının farklı açılardan kritik edilmesine olanak sağlayacaktır. Dolayısıyla bu çalışmada, tefsirde bilimsel bilginin kullanımına ilişkin selefi müelliflerin tutumunu tasvir etmek ve bu tutumdan hareketle bilimsel tefsir hakkında birtakım sonuçlara ulaşmak amaçlanmıştır. Bu maksatla araştırmanın odaklandığı şahsiyetlerin eserleri, bilimsel tefsirle ilişkilendirilen belirli konular ve ayetler ekseninde taranmış, elde edilen veriler analiz edilerek çalışmaya aktarılmıştır. Dolayısıyla çalışmada literatür taraması, belge analizi ve betimleme yöntemlerinden yararlanılmıştır. Sonuç olarak selefi müelliflerin, birtakım şartlar öne sürerek Kur'an tefsirinde bilimsel bilginin kullanımına onay verdiği saptanmıştır. Bununla birlikte, hidayet rehberi olarak nitelendirilen Kur'an'ın bilimsel bilgi kullanılarak tefsir edilmesine oldukça mesafeli bir duruş sergileyen selefi müelliflerin, ayetlerin lafzını esas alarak bazı bilimsel nazariyelere karşı çıktığı, böylece bizatihi kendilerinin Kur'an'ı bir bilim kitabı haline getirdiği tespit edilmiştir. Kur'an'a dayanarak modern bilimlerin yanlışladığı bazı bilimsel nazariyeleri savunmanın, ilahî bir kitap olan Kur'an hakkında bazı şüphelere kapı aralayacağı aşikardır. Bu sebeple selefi müelliflerin, öne sürdükleri bilimsel tefsir kuramını gözden geçirmeleri ve geliştirmeleri gerektiği söylenebilir

Anahtar kelimeler: Tefsir, Selefilik, Bilimsel Tefsir, Nazariye, Yorum.

Abstract

Salafism is one of the most influential movements in Muslim societies today, both de facto and intellectually. The period when Salafist thought gained a political and social structure coincided with a period of dizzying developments in science and technology. For this reason, it was inevitable for the Salafist authors who turned to exegesis to include scientific knowledge in their agenda on various occasions. This study deals with Salafism's approach to scientific knowledge and scientific exegesis. Considering the limitations of the article, the research was limited to figures considered to be highly representative of Salafist thought, such as Muhammad al-Amîn al-Shinkîti (1907-1974), Hammûd b. 'Abdillâh al-Tuwayjîri (1916-1992), Muhammad b. Sâlih al-Useymîn (1929-2001), and Musâid b. Sulaymân b. Nâsîr al-Tayyâr. Describing the Salafî authors' attitudes towards the use of scientific knowledge in tafsîr will contribute significantly to revealing the different dimensions of Salafism's conception of the Qur'ân. On the other hand, the description of the Salafist attitude towards the issue is also important in terms of criticizing scientific exegesis from different angles. Therefore, this study aims to describe the attitude of the Salafist authors towards the use of scientific knowledge in tafsîr and to reach some conclusions about scientific tafsîr based on this attitude. For this purpose, the works of the personalities focused on in this study were scanned in the center of certain verses subject to scientific exegesis, and the data obtained were analyzed and transferred to the study. The study utilized literature review, document analysis, and description methods. As a result, it was found that the Salafist authors approved the use of scientific knowledge in Qur'anic exegesis by putting forward some conditions. However, it has been observed that Salafî writers who criticize the transformation of the Qur'ân, which is described as a guide of hidâyah, into a scientific book, oppose some scientific theories because of the meaning they understand from the wording of the verses. Thus, it has been determined that they have turned the Qur'ân into a scientific book. It is obvious that defending some scientific theories falsified by modern science based on the Qur'ân will cause some doubts about the Qur'ân as a divine book. For this reason, it can be said that the Salafist authors should revise and develop the scientific theory of exegesis they put forward.

Keywords: Tafsîr, Salafism, Scientific Tafsîr, Theory, Interpretation.

الخلاصة

اليوم السلفية من أكثر الحركات تأثيراً في المجتمعات الإسلامية من الناحيتين الفعالية والفكرية. وقد تزامنت الفترة التي اكتسب فيها الفكر السلفي بنية سياسية واجتماعية مع فترة شهدت تطورات مذهلة في العلوم والتكنولوجيا. ولذلك، كان من المحتم على المؤلفين السلفيين الذين اتجهوا إلى التفسير أن يلتفتوا إلى المعارف العلمية في مناسبات مختلفة. وقد ركزت هذه الدراسة على موقف السلفية في المعرفة العلمية والتفسير العلمي، ونظراً لحدود المقال، فقد اقتصر البحث على شخصيات مثل محمد الأمين الشنقيطي (1907-1974)، وحمود بن عبد الله التويجري (1916-1992)، ومحمد بن صالح العثيمين (1929-2001)، مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار الذين يعتبرون قادرين على تمثيل الفكر السلفي. وسيسهم وصف مواقف المؤلفين السلفيين من استخدام المعارف العلمية في التفسير إسهاماً كبيراً في الكشف عن الأبعاد المختلفة لتصوير الفكر السلفي للقرآن. ومن جهة أخرى، فإن بيان المنهج السلفي في تناول هذه المسألة سيسمح بنقد أسلوب التفسير العلمي من زوايا مختلفة. لذا، فإن الهدف من هذه الدراسة هو وصف موقف المؤلفين السلفيين من استخدام المعارف العلمية في التفسير، والوصول إلى بعض النتائج حول التفسير العلمي بناء على هذا الموقف ولهذا الغرض مشطت كتب ومقالات الشخصيات التي ركزت عليها الدراسة في محور بعض الموضوعات والآيات المرتبطة بالتفسير العلمي، وحللت البيانات التي تم الحصول عليها ونقلها إلى الدراسة. ومن ثم استخدم منهج المراجعة الأدبية، وتحليل الوثائق، ومنهج التصوير في الدراسة. وفي النتيجة، تبين أن المؤلفين السلفيين أقرروا استخدام المعارف العلمية في تفسير القرآن بشروط معينة. إلا أنه ثبت أن المؤلفين السلفيين الذين انتقدوا تحويل القرآن الذي يوصف بأنه كتاب هداية إلى كتاب علم، عارضوا بعض النظريات العلمية مستندة إلى الفاظ الآيات، وبالتالي هم أنفسهم حولوا القرآن إلى كتاب علم. ومن البديهي أن الدفاع عن بعض النظريات العلمية التي ابطلتها العلوم الحديثة اعتماداً على القرآن قد يفتح الباب أمام بعض الشبهات حول القرآن. ولهذا السبب يمكن القول بأن يجب على المؤلفين السلفيين اصلاح وتطوير نظرية التفسير العلمي التي اقترحوها.

الكلمات الرئيسية: التفسير، السلفية، التفسير العلمي، النظرية، التأويل.

Giriş

Hidayet rehberi olarak gönderilen Kur'an, muhatabı insanı sıklıkla içinde yaşadığı evrene, evrenin farklı cüzlerine yönelmiş ve varlığı ibret nazarıyla incelemeye davet etmiştir.¹ Bu davete icabet eden Müslümanlar tarih boyunca gerek farklı yönleriyle tabiatı konu edinen Kur'an ayetlerini² gerekse tabiatı Allah'ın varlığına ve birliğine işaret eden kevnî ayetleri, anlamının nesnesi haline getirmiş,³ her çağın insanı kendi devrindeki anlayış ve kültür seviyesine uygun bir biçimde bu ayetleri yorumlamıştır.⁴ Bu ayetlere ilişkin anlama ve yorumlama etkinliğinin seyri; sanayi devriminin akabinde ortaya çıkan pozitif bilimsel meydan okuma,⁵ bilimsel keşiflerin hız kazanması,⁶ askeri ve siyasi yenilgilerin sebep olduğu batılılaşma rüzgarı,⁷ çeşitli mahfillerde dile getirilen İslam'ın özü itibarıyla bilime ve bilimsel gelişmeye karşı olduğu, bu sebeple de terakkiye mani olduğu fikri gibi⁸ pek çok faktörün etkisiyle de-

¹ Kur'an'ı Kerim Meâli, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005), Yûnus 10/101; Kâf 50/6; el-A'râf 7/185; el-Gâşiye 88/17; el-Bakara 2/259.

² Celal Kırca, *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'an'a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 197-198; Veysel Güllüce, "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 115; Sıddık Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019), 226-266.

³ İbrahim Hilmi Karşlı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmî Dergi Kur'an'ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına Kur'an Özel Sayısı* (2012), 445.

⁴ Celal Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2005), 36; Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 119.

⁵ Yasin Aktay, "Bilim ve Din Arasında Meşruiyet Alışverişinin Hermenötik Bağlamı", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 27-28.

⁶ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 200; Dücan Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafları ve Eleştirisi", *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 168.

⁷ Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafları ve Eleştirisi", 153.

⁸ Johannes Marinus Simon Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 151-152; Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 204; Abdülmecid b. Muhammed el-Va'lân, *ed-Dilâlâtü'l-Akadiyye li'l-Âyâtü'l-Kevniyye* (Riyad: Dâru'r-Rekâiz, 1440/2019), 142.

ğişmiştir.⁹ 19. yüzyılda yaşanan çok yönlü mağlubiyet tecrübesinin tesiriyle bazı Müslüman alim ve aydınlar karşılaştıkları meydan okumaya, İslam dininin tabiatı araştırıp incelemeyi teşvik ettiğini hatta insanlığın ancak bugün ulaşabildiği bazı ilmi hakikatleri Kur'an'ın yüzyıllar öncesinden haber verdiğini ispatlama çabasıyla karşı koymuşlardır. Kur'an'ın verdiği kevnî haberlerin bilim tarafından da teyit edildiğini ispatlama çabası, sömürgeci batılı ülkeler tarafından işgal edilmiş olan Hindistan ve Mısır gibi, daha sıcak sosyokültürel temasın yaşandığı ülkelerde tebarüz etmiş ve tedricen popülerlik kazanıp yayılmıştır.¹⁰

19. yüzyılda canlanıp adeta yeni bir ekol haline gelen¹¹ bu yaklaşım, farklı gerekçelerle ve bazen isimlendirenin tutumunu da yansıtacak şekilde *ilmî tefsir*, *fennî tefsir*, *bilimsel tefsir*, *bilimselci tefsir* ve *bucailizm* şeklinde isimlendirilse de¹² *bilimsel tefsir* isimlendirmesi daha çok öne çıkmış, genel kabul görmüş ve yaygınlık kazanmıştır.¹³ İsimlendirmede görülen ayrışmaya benzer bir ayrışma tanımlamada da yaşanmış, bilimsel tefsire dair tarif edenin tutumunu yansıtan farklı tanımlar yapılmıştır.¹⁴ “Bilimsel verilerle Kur’ân ayetlerinin delâletleri arasındaki uyumu ele alan ve açıklamaya çalışan” bir tefsir tarzı şeklindeki tanım Celal Kırcaya göre bilimsel tefsir için en uygun tanımdır.¹⁵ Kur’an ifadelerini çağdaş bilimsel bilgiler ışığında anlamının ve nüzul döneminde beşerin idrakine imkan bulunmayan incelikli bilimsel bilgiyi ihtiva etmesini Kur’an’ın Allah kelamı olduğuna delil saymanın, bu yaklaşımda gözlemlenen karakteristik özelliklerden olduğu söylenebilir.¹⁶

Bilimsel tefsirin ilk örneklerinin sahâbe döneminde ortaya çıktığı,¹⁷ tarihi kökenlerinin Emevîler dönemine¹⁸ (661-750) veya Abbâsîler devrine¹⁹ (750-1258) kadar uzandığı iddia

⁹ Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 124; Enver Arpa, “Kur'an'a İlişkin Bilimsel Açıklama Girişimlerinin Doğurduğu Sorunlar”, *Eskiye: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 26-27.

¹⁰ Celal Kırcaya, “Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonalizasyon”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 199; Mustafa Öztürk, “Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği”, *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 219; Ahmet Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Mart 2016), 85.

¹¹ Sümeyye Akpınar - Mustafa Karagöz, “et-Tefsîrü'l-Me'mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 405.

¹² Kırcaya, *Kur'ân'a Yönelişler*, 195-196; Öztürk, “Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği”, 215-217.

¹³ Akpınar - Karagöz, “Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı”, 403.

¹⁴ Farklı tanımlar hakkında bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/349; Güllüce, “Bilimsel Tefsir”, 111; Akbaş, “Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri”, 78; Yunus Emre Gördük, “Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Şubat 2014), 183-184; Abdullah Temizkan, “Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlül Neccâr Örneği”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/19 (2018), 55.

¹⁵ Kırcaya, *Kur'ân'a Yönelişler*, 195-196.

¹⁶ Müsâid b. Süleyman, *el-İ'câzü'l-İlmî ilâ Eyne?* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1433), 43; Öztürk, “Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği”, 215; Ömer Faruk Yavuz, “Gazali ve İlmî Tefsir”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 44-45; Veysel Güllüce, “Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010), 378-379.

¹⁷ Serkan Ünal, “Bilimsel Tefsir Ekolünde Klasik ve Modern Dönem Metot ve Argümanlarının Mukayesesi ve Yaklaşım Farklılıkları”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 21 (2023), 427.

¹⁸ Ateş, “Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu”, 118.

¹⁹ Şehmus Demir, “Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi”, *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 61, 62.

edilmiştir. Güncel çalışmalarda bilimsel tefsir yöntemini sistemleştiren İslam aliminin Gazzâlî (öl. 505/1111), yöntemi tefsire taşıyarak ilk uygulayanın ise Râzî (öl. 606/1210) olduğu söylenmiştir.²⁰ Ebü'l-Fazl el-Mürsî (öl. 655/1257) ve Süyûtî (öl. 911/1505) gibi alimlerin katkıda bulunduğu bilimsel tefsir yöneliminin Şâtîbî'nin (öl. 790/1388) dile getirdiği eleştiriler nede niyle zayıfladığı ifade edilmiştir.²¹ Bilimsel tefsir Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî'nin (öl. 1306/1889) kaleme aldığı *Keşfü'l-esrâri'n-nûrâniyyeti'l-Kur'âniyye* isimli eserden sonra revaç bulup müstakil bir ekol haline gelmiştir.²² 1980'li yıllardan sonra bilimsel tefsire gösterilen ilginin azaldığı öne sürülmüştür.²³

Bilimsel tefsirin tarihi arka planına ilişkin bir takım şüphe ve eleştiriler de dile getirilmiştir. Örneğin bilimsel tefsir yaklaşımını Gazzâlî'ye dayandırmanın, onun konu hakkındaki yaklaşımını bütüncül bir şekilde ele almamaktan kaynaklandığı,²⁴ Ebü'l-Fazl el-Mürsî'nin bilimsel tefsirin öncülerinden olduğuna ilişkin bilginin onun günümüze ulaşmış eserlerinden hareketle tespit edilemediği, bu konuda söylenenlerin Süyûtî'nin aktarımına dayandığı ifade edilmiştir.²⁵

20. yüzyılın başlarında, bilimsel tefsir hareketiyle eş zamanlı olarak siyasal ve toplumsal bir hareket haline gelen selefi düşünce²⁶ Suudi Arabistan'ın desteğiyle farklı coğrafyalara yayılmış, sömürgecilik ve batılılaşma başta olmak üzere, farklı nedenlerle köklü eğitim kurumlarının çoğunu kaybeden Sünnî camia üzerinde fikrî bakımdan etkili olmuştur. Bilimsel bilginin tefsirde kullanımına ilişkin tutumunun betimlenmesi, Müslüman dünyada önemli bir siyasî ve toplumsal figür haline gelen Selefilğin farklı yönleriyle tanınmasına ve Kur'an ta-

²⁰ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 201-203; Güllüce, "Bilimsel Tefsir", 112; Şehmus Demir, "Bilimsel Tefsir'in Tarihi Arka Planı", *Din Bilim İlişkisi: Tefsir Sempozyumu*, ed. Mehmet Dağ (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019), 63; Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", 79.

²¹ Akbaş, "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri", 81-83; Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 30-33.

²² Cündioğlu, "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaafları ve Eleştirisi", 165; Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*, 34-35; Kutbettin Ekinci, "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu", *Bilimname: Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 171-172.

²³ Kırca, *Kur'an'a Yönelişler*, 208; Bilimsel tefsir akımının tarihi ve bugünü hakkında daha detaylı bilgi için bk. Ercan Şen, *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek* (Bursa: Emin Yayınları, 2021).

²⁴ Yavuz, "Gazali ve İlmi Tefsir", 40-53.

²⁵ Eleştiriler için bk. Öztürk, "Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği", 217-218; Karşı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", 444; Yunus Emre Gördük, "Bilimsel Tefsirle Özdeşleştirilen Bir Müfessir: Şerefüddin ibn Ebi'l-Fadl el-Mürsî (Bir Literatür İncelemesi)", *Bahkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2023), 9-51.

²⁶ Gelenek ve kültürüyle bir bütün olarak selefi dinde otorite haline getiren, dinî düşünceyi ve pratiği selefin düşünce ve pratiğine sabitleyen yaklaşımların kökeni İslam tarihinin ilk dönemlerine kadar uzansa da kendilerini selefi olarak isimlendiren toplumsal bir hareket modern zamanlara aittir. İbn Teymiyye'den sonra bazı şahıslar hakkında "selefiydi" ifadesi kullanılmış olmakla birlikte ne mezhepler tarihine ilişkin klasik kaynaklarda "Selefilik" başlığı altında bir topluluktan bahsedilmekte ne de modern dönem öncesinde kendisini "selefi" olarak tanımlayan bir topluluğa rastlanmaktadır. Modern dönemle birlikte Vehhâbi hareket merkezinde kendilerini "selefi" olarak nitelendiren, dinî-siyasî ideolojiye sahip bir topluluk ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle bu çalışmada "Selefilik" ismiyle, modern dönemde ortaya çıkmış ve kendisini selefi olarak tanımlamış bir topluluk kastedilmektedir. Geniş bilgi için bk. Sönmez Kutlu, "Gelenekçi-Zâhiri İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri", *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 64-66; Kadir Eser, *Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefi Tefsir Geleneklerinin Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 12-20.

savvurunun²⁷ bazı yönleriyle açığa çıkarılmasına katkı sağlayacaktır. Diğer yandan araştırmada elde edilen verilerin ve sonuçların bilimsel tefsirin kritiğine bir katkı sağlaması umulmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada Selefliliğin bilimsel tefsire yaklaşımı ele alınıp tasvir edilmeye çalışılacaktır.

Makale sınırları gözetilerek araştırma, selefi düşüncüyü temsil edebileceği düşünülen bazı şahsiyetlerin görüşleriyle sınırlı tutulmuştur. Bu çerçevede Muhammed el-Emîn eş-Şinkitî (1907-1974), Selmân el-Avde ve Sefer el-Havâlî gibi şahsiyetler üzerindeki etkisi göz önünde bulundurularak Hammûd b. Abdillâh et-Tüveycirî²⁸ (1916-1992), Muhammed b. Sâlih el-Useymîn (1929-2001) ve bilimsel tefsire ilişkin değerlendirmelerini bir kitapta toplayan Müsâid b. Süleyman b. Nâsır et-Tayyâr ile konu hakkında bir tez hazırlayan Abdülmecîd b. Muhammed el-Va'lân gibi bazı selefi müelliflerin eserleri taranmış, elde edilen veriler analiz edilerek çalışmaya aktarılmıştır. Araştırmada temel olarak doküman analizi, betimleme, analiz ve mukayese yöntemleri kullanılmıştır.

Malum olduğu üzere bilimsel tefsir hususunda ülkemizde birçok çalışma yapılmıştır. Ancak Selefliliğin bilimsel tefsire yaklaşımını konu edinen çalışmalar yok denecek kadar azdır. Abdurrahim Kızılışeker tarafından kaleme alınan *el-Kenzu's-Semîn Tefsirinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı*²⁹ başlıklı makalede Muhammed b. Sâlih el-Useymîn'in meseleye yaklaşımı dünyanın dönmesi ve yuvarlaklığı meselesi merkezinde tasvir edilmiştir. Bu çalışma dışında müstakil olarak bu konuya ayrılmış başka bir araştırmaya rastlanılamamıştır. Bu bakımdan yapılacak çalışmanın, meseleye ilişkin genel bir tasvir sunarak bu alana giriş düzeyinde mütevazı bir katkı sağlaması beklenmektedir.

Bir düşünce ekolüne mensup olduğu düşünülen şahsiyetlerin ekolün görüşlerini ne derece yansıttığı/yansıtabileceği değerlendirmeye muhtaç bir husustur denilebilir. Selef dışında bir otorite tanıma noktasında çekimser ve dinî meselelerde taklide karşı olan seleflik gibi bir akım söz konusu olduğunda bu durumun daha belirgin hale geldiği görülmektedir. Bu nedenle mümkün olduğu müddetçe çalışmanın merkezinde yer alan şahsiyetlerin görüşleri üzerinden seleflik hakkında bir genellemeye gidilmeyecek; ifade edilen görüşler, görüşü dile getiren kişi ile ilişkilendirilecektir. Diğer yandan ele alınan müelliflerin konu hakkında serdettiği bütün görüşleri bir makale sınırları içinde betimlemenin mümkün olmadığı müsellemdir. Bu nedenle çalışmada odaklanılan şahsiyetlerin genel kanaatini yansıtacak örneklerle yetinilmiştir.

²⁷ Kur'an tasavvuruyla tefsir ilişkisi hakkında bk. M. Emin Maşalı, "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi" Başlıklı Tebliğin Müzakeresi", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 88.

²⁸ 1916 yılında Riyad'da dünyaya gelmiştir. Çocukluk yıllarından itibaren farklı hocalardan tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tarih ve edebiyat dersleri almıştır. Bir süre kadılık görevinde bulunan Tüveycirî bu görevinden ayrıldıktan sonra resmi bir görev kabul etmemiş, kendini eğitime ve telife adanmıştır. 1992 yılında Riyad'da vefat eden Tüveycirî'nin önde gelen selefi şahsiyetler üzerinde önemli bir etkisi olduğu ifade edilmektedir. bk. Ahmet Özel, "Tüveycirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), EK-2/618.

²⁹ Abdurrahim Kızılışeker, "el-Kenzu's-Semîn Tefsirinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı", *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/22 (2018), 1473-1491.

Selefi şahsiyetlerin bilimsel tefsir hakkındaki kanaatlerini belirlemede, meselenin üzerine inşa edildiği teorik zemin hakkında onların dile getirdiği görüşleri incelemek kanaatimize göre doğru bir başlangıç olacaktır.

1. Selefi Müelliflere Göre Bilimsel Tefsirin Teorik Zemini

Bilimsel tefsir tamlamasında da geçen tefsir teriminden maksat Müsâid b. Süleyman'a göre Kur'an kelimelerinin manalarını beyan etmektir. Mananın açıklanmasına katkısı olan her şey tefsir ilmi kapsamında değerlendirilir.³⁰ Va'lân ise bilimsel tefsiri, tecrübî ilimlerden sıhhati tespit edilen nazariyeler ışığında Kur'an ayetlerinin ayrıntılarını keşfetmek şeklinde tanımlamaktadır.³¹ Bu tanımlar birlikte düşünüldüğünde bilimsel verilerden faydalanarak elde edilen yorumun tefsir kapsamında değerlendirilebileceği söylenebilir. Diğer yandan bilimsel tefsirle ilişkili bir başka husus ilmî i'câzdır. Va'lân'a göre ilmî i'câz, Hz. Peygamber zamanında beşerin elinde bulunan araç gereçlerle idraki mümkün olmayan, ancak bugünkü modern tecrübî bilimlerin keşfettiği bilimsel bilgilerin, Kur'an'da ve sünnette haber verilen hakikatleri kesinlik ve yakîn ifade eden delillerle tekit etmesidir. Ona göre ilmî i'câz ile ilmî tefsir farklı şeylerdir. İlmi tefsir ayetlerin manalarının ve ayrıntılarının keşfidir. İlmi i'câz ise Kur'an'ın yahut sünneti nebevînin son ilmi gelişmelerin tespit ettiği ilmi bir hakikati haber vermesidir. Bu ilmi bilgiye nüzul dönemi insanının beşerî imkanlarla ulaşması imkân dahilinde değildir.³² Va'lân'ın farklı olduğunu söylediği ilmî tefsir ve ilmî i'câz, kendilerinin varlık sebebi olan bilimsel verilerden faydalanma zemininde buluşmaktadır.

Müsâid b. Süleyman'a göre bilimsel tefsiri savunanların ilmî i'câz dedikleri meseleler incelendiğinde bu hususların önceki ulema tarafından gaybî i'câz olarak isimlendirildiği görülecektir. Çünkü ilmî i'câzın dayandığı temel husus, haber verildikten sonra bir müddet insanlara gizli kalmış bir meseleye dair ayrıntıların muasır insanlarca keşfedilip açığa çıkarılmasıdır.³³ Buna dayanarak Müsâid, bilimsel tefsire ilmî i'câz denilmesine karşı çıkmıştır. Çünkü bir ayetin bilimsel verilerle tefsirini ilmî i'câz olarak isimlendirmek mucize kavramının anlamında bir daralmayı beraberinde getirmekte, gaybî i'câzı ilmî i'câza hasretmektedir. Onun değerlendirmelerine göre gaybî i'câz sadece kevnî olgulara özgü olmadığı gibi sadece Kur'an'a özgü de değildir. Önceki ilahî kitaplarda da bu i'câz türü bulunmaktadır. Hatta Ümeyye b. Ebi's-Salt'ın (öl. 8/630 [?]) şiirlerinde bile kevnî olgulardan bahsedilmiştir. Şu halde onun şiirleri için ilmi i'câz iddiası mı dile getirilecektir? Diğer yandan ona göre ilmî i'câzda Kur'an'ın meydan okuma özelliği kaybolmaktadır. Çünkü i'câzın anlamında bulunan meydan okuma ve aciz bırakma vasfı ilmî i'câzda ortadan kalkmaktadır. İlmi i'câz ne ilk muhataplar için ne de son muhataplar için bir meydan okuma niteliği taşımamaktadır.³⁴ Bu hususları göz önünde bulundurarak o, Kur'an'ın i'câzının, hakikati şimdiye dek gizli kalmış bi-

³⁰ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 112.

³¹ Va'lân, *ed-Dilâlâtü'l-Akadiyye li'l-Âyâti'l-Kevniyye*, 140.

³² Va'lân, *ed-Dilâlâtü'l-Akadiyye li'l-Âyâti'l-Kevniyye*, 141.

³³ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 19-20, 44.

³⁴ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 44-45.

limsel gerçeklere veya nazmın dışındaki herhangi bir şeye değil, nazma raci olduğunu ileri sürmüştür.³⁵

Müsâid b. Süleyman'ın ilmî i'câz hakkında dile getirdiği eleştirilere karşın Useymîn, bugünün insanının belâgat ve fesâhat inceliklerini kavrayacak dil zevkinden yoksun olmasını göz önünde bulundurarak ilmî i'cazı yani bu asrın insanların tasdik etmesi için Kur'an'da ilmi işaretler bulunmasını uzak bir ihtimal olarak görmez. Ona göre Kur'an her asırda, o asırda mu'ciz olmaya münasip bir yönüyle mu'cizdir. Çünkü Kur'an kıyamet gününe kadar gelecek bütün insanlara gönderilmiş bir kitaptır.³⁶

Bilimsel tefsirin dayanağı olan temel ilke, vahyin kaynağının alemleri yaratan ve onun bütün inceliklerini eksiksiz bilen Allah Teâla olmasıdır. Bu açıdan Kur'an'da hakikate mugayir bir bilginin veya haberin bulunması, dolayısıyla bilim ile Kur'an arasında bir çelişkinin veya çatışmanın vaki olması söz konusu olamaz.³⁷ Bu temel kabulün selefi müelliflerce de benimsendiği görülmektedir. Onlara göre yaratan olması hasebiyle Allah, yarattığı varlığı başkasından daha iyi bilir. Bu sebeple, kulların hidayeti için gönderilmiş olan Allah kelamında vuku bulmamış bir hadisenin yahut vakıanın hilafına bir haberin bulunması mümkün değildir.³⁸ Allah'ın tekellüm ettiği Kur'anî hakikatler, Allah'ın yarattığı kevnî hakikatlere muvafıktır. Çünkü kevnî hakikatler hakkında haber veren onu yaratandır. Dolayısıyla iki hakikatin birbirinden farklı olması veya birbiriyle çelişik olması imkansızdır. Eğer bir çelişki zannı vaki olursa bu ya Kur'an hakkındaki bilgimizin eksikliğinden ve kusurundan yahut tecrübî bilgilerimizdeki kusurdan kaynaklanır. Ortaya çıkan çelişki aslında bu ikisinin ilminde vakidir. Bu durum Allah kelamı olan Kur'an'a bir zarar vermez.³⁹ Astronomi bilimi hakkında farklı görüşleri savunan taraflar bile Allah'ın Kur'an'da hakka ve hakikate aykırı yalan bir haber vermeceği ilkesinde uzlaşmaktadır.⁴⁰

Müsâid'e göre Kur'an'da haber verilen veya işaret edilen kevnî hakikatlerin ayrıntıları Kur'an'ın ilk muhatapları tarafından bilinmemekteydi. Kevnî haberlerin ayrıntıları tecrübî bilimlerin gelişmesine kadar açığa çıkmamıştır. Bu tecrübî bilimler batılılar elinde gelişmiştir.⁴¹ Şu hâlde önümüze gelen bilimsel bilgiye karşı tutumumuz ne olmalıdır? Şinkîti'ye göre modern bilimsel nazariyeler iki kısımda değerlendirilir: Birinci kısımda yer alan nazariyeler Kur'an'ın sarîh naslarıyla çelişmektedir ki bunlar tartışmasız reddedilir. İkinci kısımdaki nazariyeler ise Kur'an naslarıyla çelişmemektedir veya Kur'an'da nazariyenin ilişkili olduğu konu hakkında bir nas bulunmamaktadır. Dolayısıyla bilimsel kuramın Kur'an'la çelişip çelişmediği tespit edilemez. Ona göre bu bilimsel nazariyeler karşısında en evla tutum hakikatin araştırılması ve doğrunun tespit edilmesidir. Bu hususta Hz. Süleyman, Belkıs ve Hüdhüd kıssası esas alınır. Zira Hz. Süleyman Belkıs ve kavmi hakkında bir bilgisi olmadığı için Hüdhüd'ün

³⁵ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 48.

³⁶ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'r-Rûm* (Kasım: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436), 302-303.

³⁷ Demir, "Bilimsel Tefsîr'in Tarihî Arka Planı", 61.

³⁸ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Fâtır* (Kasım: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436), 116.

³⁹ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 20, 98; Va'lân, *ed-Dilâlâtü'l-Akadiyye li'l-Âyâti'l-Kevniyye*, 150.

⁴⁰ Hammûd b. Abdillâh et-Tüveycirî, *es-Savâ'iku's-şedîde 'alâ etbâ'i'l-hey'eti'l-cedîde* (Riyad: y.y., 1388), 61.

⁴¹ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 20, 57.

getirdiği haberi ne tasdik etti ne de yalanladı. Haberin aslını araştırmaya ve doğru olanı tespit etmeye koyuldu. Şinkîti'ye göre örnek alınacak olan bu tutumla amaçlanan şey, açık nas bulunmayan bir mesele hakkında öne sürülen ve kesin olmayan bir nazariyeyle Kur'an'ı tartışmalı bir duruma düşürmemektir.⁴²

Useymîn de Şinkîti'nin yaklaşımına benzer bir yaklaşımı benimsemiştir. Ona göre bilimsel bilgi karşısındaki tutumumuz İsrâiliyat karşısındaki tutumumuz gibi olmalıdır. Kur'an'ın onayladığı nazariyeler haklıdır, onlar kabul edilmelidir. Kur'an'a aykırı olanlar batıldır, onlar reddedilmelidir. Kur'an'ın onaylayıp onaylamadığı hususunda bir belirsizlik varsa orada da tevakkuf edilmelidir. Yani ne kabul edilmeli ne de reddedilmelidir. Bu konuda ölçüt Kur'an'dır. Bilimsel bilgi Kur'an'a arz edilir ve fakat Kur'an bilimsel bilgiye arz edilmez. Bilimin Kur'an'ın doğruluğunu tespit etmesi değil, Kur'an'ın bilimsel faraziyelerin doğruluğunu tespit etmesi ilkesi benimsenir. Ölçüt Kur'an'dır. Diğer yandan Kur'an'a muvafakat edip etmediği tespit edilemediğinde bilimsel bilgiyi kabul etmek veya reddetmek gibi bir yükümlülük de yoktur. Tevakkuf edilir. Müslümana düşen sorumluluk Kur'an ve sünnetin zahirine sarılmaktır. Özellikle duyular yoluyla idrak edilemeyen gaybi hususlarda bu tutum sergilenmelidir. Duyular yoluyla elde edilmiş bir bilgi vasıtasıyla Kur'an'ın zahirinin kastedilmediği kesin bir şekilde tespit edilirse bu durumda Kur'an'ın zahirini tevil etmek gerekir. Çünkü Kur'an'ın vakıyyla çelişmesi imkansızdır. Çelişkinin olabileceğine aklen cevaz vermek Kur'an'da yalan ifadelerin bulunması ihtimalini ortaya çıkarır. Zira yalan vakıyanın hilafıdır.⁴³

Bilimsel bilgi ile Kur'an'ı tefsir etmek mümkün müdür? Allah'ın ilk muhataplara bildikleri şeylerle hitap etmesini ve ayrıntıları bin küsur yıl sonra ortaya çıkacak hakikatlerle onları uyarmasını makul bulmayan Tüveyciri'nin⁴⁴ aksine Şinkîti'ye göre her geçen gün Kur'an'ın garaip ve acayip yönleri ortaya çıkmakta, her geçen gün daha önce anlaşılmayan yeni manalar aşikâr olmaktadır.⁴⁵ Bununla birlikte delaleti kesin olmayan bir nazariyeyi Kur'an'a dayandırmak da doğru değildir. Naslar modern nazariyelerden bir nazariye hakkında açık/sarih değilse onu ret veya ispata girişerek kendimizi zora sokmamıza gerek yoktur. İlmi, ona özgü yol ve yöntemle talep etmek gerekir. Astronomi ilminin yolu nazar ve istidlaldir. Tıp ilminin yolu deney ve istikrâdır. Bu sayede Kur'an ispatı veya nehyi, değişmesi veya dönüşmesi mümkün olan nazariyelerden ve bunlara bağlı tartışmalardan korunmuş olur.⁴⁶ Kur'an'ı batılıların görüşlerine uyumlu hale getirmek için delalet etmediği manalarla tefsir ederek Allah'ın kitabıyla oynamanın ne bu dünya ne de ahiret için temin edeceği bir maslahat yoktur. Bu durumda Müslümanlar delaleti dışında birtakım manalarla Kur'an'ı tefsir etmekten menedilmeli, aynı zamanda dünyevi ilimlerden faydalı olanları öğrenmeleri için teşvik edil-

⁴² Muhammed Emîn Şinkîti, *Tetimmetü edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Atıyye Nuhammed Sâlim (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1400/1980), 8/390-391.

⁴³ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Lokmân* (Kasım: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436), 64-65; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Mâide* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1435), 235.

⁴⁴ Hammûd b. Abdillâh et-Tüveyciri, *İzâhu'l-mahacce fi'r-red 'alâ sâhibi Tanca* (Riyad: Müessesetü'n-Nûr li't-Tibâa ve't-Teclid, 1385), 9-10.

⁴⁵ Muhammed Emîn Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân fi izâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*, nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 3/148-149.

⁴⁶ Şinkîti, *Tetimmetü edvâ'ü'l-beyân*, 9/40-41.

melidir.⁴⁷ Useymîn'e göre ise Kur'an'da işaret edilen ancak seleften bir tefsirin nakledilmediği, sonradan ortaya çıkmış meseleler vaktin gereğince tefsir edilir. Çünkü uzay veya yerle ilgili bazı kevnî hususlar vardır ki selef bu konularda konuşmamıştır. Bu konularla ilişkili ayetlerin, açıkça delâlet ettikleri bilimsel bilgilerle tefsir edilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Kur'an tefsirinde tıbbın ve astronominin sağladığı bilimsel bilgilerle istiḥadda bulunulabilir. Ancak zorlama yorumlarla ve Kur'an'ın, delâlet etmediği bilimsel bilgiyle tefsir edilmesi caiz değildir.⁴⁸ İlmî i'câzın ispatında aşırıya kaçmamak gerekir. Çünkü bu mesele Kur'an'ın bazı nazariyelerle tefsirine mebnidir. Bilim alanında birbirinden farklı birçok nazariye bulunmaktadır. Kur'an'ın daha sonra yanlışlığı ortaya çıkacak bir nazariye ile tefsir edilmesi, tehlikeli bir hadisedir.⁴⁹

Deneysel bilimlerin insana tevdi edildiğini ifade eden Müsâid, Kur'an'ın bilimsel açıklamalar yapmak üzere indirilmediğini düşünmektedir. Ona göre Kur'an'ın asıl meselesi kulun rabbiyle ve diğer insanlarla ilişkileridir. Allah insanı bu meseleleri anlamakla mükellef tutmuştur. Deneysel ilimlerin de içinde yer aldığı dünyevi ilimler insanların yapabilirliğine bırakılmıştır. Şayet Kur'an'da bunlara değinilmişse bir inanç ilkesiyle ya da hukuki bir hükümle bağlantılı olarak değinilmiştir. Dolayısıyla Kur'an, kevnî varlıklara taalluk eden bir konuya değinmekle sırf ilmi bir hakikati ortaya koymayı amaçlamaz. Aksine Allah'ın birliğine, ibadete layık oluşuna ya da hukuki bir hükme veya ahiret gününün ispatına bir delil olması için temas eder.⁵⁰ Müsâid b. Süleyman'a göre bilimsel bir bilgiyle bir ayetin örtüştüğü iddiası zannî bir iddiadır ve bu örtüşme sadece tecrübî ilimlerin bilgisine sahip bir kısım insanın bakış açısıyla görünmektedir. Dolayısıyla bu nokta ictihad ve tartışma mahallidir. Bilimsel bilgi hakikat olabilir. Kur'an ayetinin de hakikati ihtiva ettiği hususu tartışmasızdır. Ancak bir ayetle bilimsel bir bilgi arasında kurulan ilişki ihtilafli bir husustur ve iki bilgi arasındaki uygunluk iddiası zannîdir. Durum böyle olmakla birlikte ilmi i'câz iddiasında olanlar ulaştıkları sonuçları tek hakikat buymuş gibi sunmaktadır.⁵¹

İlmi i'câz ve ilmi tefsir arasında ciddi bir fark olmadığını düşünen Müsâid b. Süleyman bu tefsir tarzına birtakım eleştiriler yöneltmektedir. Ona göre bilimsel tefsire yönelenler önce muayyen bir bilgiyi veya ilkeyi benimsemekte, sonra bu ilkeyi veya bilgiyi Kur'an'a teyit ettirmeye çalışmaktadır. Bu tefsir tarzında hareket noktası Kur'an ayetleri değildir.⁵² Çünkü kevnî hakikatlerin ayrıntıları tecrübî bilimlerin gelişmesine kadar ortaya çıkmamıştır. Tecrübî bilimler batılıların elinde gelişmiş, onlar bilimsel bir keşif yapar yapmaz ilmi tefsir ile uğraşanlar hemen bunun Kur'an'da da bulunduğunu ispata girişmişlerdir. Bilimsel ön kabulün et-

⁴⁷ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 3/158-159.

⁴⁸ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerim Sûretü'z-Zuhruf* (el-Kasîm: Müessesetü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436), 17, 21; a.mlf. *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûgi'l-merâm*, nşr. Subhî b. Muhammed Ramazan, Ümmü İsrâ binti 'Urfe Beyyûmî (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1427/2006), 1/108.

⁴⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Mecmû'ü fetâvâ ve resâili fazileti's-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*, nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman (Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010), 26/27-28; a.mlf. *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*, nşr. Abdullah b. Muhammed et-Teyyâr (Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.), 142.

⁵⁰ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 34.

⁵¹ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 187, 189.

⁵² Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 73-74.

kisiyle Kur'an ayetleri bilimsel farazyeye delalet etmesi için tahrif edilmektedir.⁵³ Bilimsel tefsir taraftarları Kur'an'dan yahut sünnetten hareketle ulaşılmış bir bilimsel keşiften bahsedememektedir. Bilimsel hakikatlerin önceden haber verildiği iddiası doğru olsaydı öncelikle Müslümanların bu haberlerin altında yatan hakikatleri keşfetmesi sonra da bunları diğer milletlere duyurması gerekirdi. Oysa böyle bir durumdan bahsetmek mümkün değildir.⁵⁴ Diğer yandan bilimsel tefsiri savunan birçok müellifin şer'î ilimlere dair yeterli bilgisi ve eğitimi yoktur. Dini eğitim almış müfessirlerin de tecrübî ilimler sahasında uzmanlığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla ulema tecrübî ilimlerin ulaştığı sonuçları doğrulayacak veya yanlışlayacak birikimden yoksundur. Bu hususta yetkin olanlar tecrübî bilimlerle uğraşan uzmanlardır. Müfessirin onların ulaştığı sonuçları kullanması onlara olan güveni sebebiyledir. Bu noktada müfessirin görevi deneysel bilginin ulaştığı sonuçla herhangi bir ayetin dilsel delalet ve siyak açısından uyuşup uyuşmadığını kontrol etmektir. Bu noktada yetkin olan müfessirdir.⁵⁵

Bilindiği üzere bilimsel tefsiri savunanlar Kur'an tefsirinde başvurulacak bilimsel bilginin faraziye olmaktan çıkmış kesinlik kazanmış bir bilgi olması gerektiğini söylemektedir. Müsâid b. Süleyman bilimsel tefsiri savunanların belirlediği bu ilkeyi de sorgulamaktadır. Ona göre bilimsel faraziye ve teorilerle hakikatleri birbirinden ayırt edecek veya teori ve farazilerin dönüşü olmayacak şekilde kesinlik kazanıp kazanmadığına karar verecek bir merci yahut faraziyelerin kesinleşip kesinleşmediğini ölçebileceğimiz bir kriter seti yoktur. Tarihi tecrübe, bir dönem kesinliğinden şüphe edilmeyen bilimsel bilgilerin değişimine şahittir. Örneğin dördüncü asırda Müslümanlar hakikat kabul edilen bazı nazariyelerle Kur'an'ı tefsir etmişti. Bu nazariyelerin hakikat kabul edildiği dönemde "Bunlar hakikat değildir, nazariyedir." demek mümkün değildi.⁵⁶

Dile getirdiği itirazlar ve şüphelerle bilimsel tefsir kapısını tamamen kapatmak niyetinde olmadığını, aksine maksadının bu yaklaşımın doğru bir mecrada seyretmesini sağlamak olduğunu belirten Müsâid b. Süleyman⁵⁷ bilimsel tefsirin veya ilmî i'câzın kabul edilebilmesi için birtakım şartlar öne sürmüştür. Bu şartlar maddeler halinde şu şekilde sıralanabilir:

1- Ayetin tefsir edildiği nazariye sahih olmalıdır. Batıl bir nazariye ile Kur'an'ın yorumlanması caiz değildir. Nazariyenin sıhhatini tespit etmek için öncelikle bilimsel bilginin doğru olup olmadığı birkaç adımda kontrol edilmelidir. İlk adımda müfessir, bilim adamının verdiği bilgiye güvenmek durumundadır. Çünkü müfessir onun verdiği bilgiyi doğrulayacak veya yanlışlayacak birikimden de araç gereçten de yoksundur. İkinci adımda Kur'an ifadesinin dilsel delaleti doğru tespit edilmeli ve bu delalet ile bilimsel bilgi arasında bir mutabakat olup olmadığına bakılmalıdır. Üçüncü adımda ise bilimsel bilginin şeriata aykırı olup olmadığı kontrol edilmelidir.

2- Yapılan yorum selefin tefsiriyle çelişmemeli onu teyit etmelidir. Burada, selefin dile getirdiği bütün tefsirlerin reddedilmesi veya yapılan yorumun selefin ittifak ettiği hususlarla çelişmesi kastedilmektedir. Selefin ismeti geneline aittir. Fertler yanlış bir görüş dile getir-

⁵³ Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 20.

⁵⁴ Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 163.

⁵⁵ Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 24.

⁵⁶ Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 23, 63, 92-93.

⁵⁷ Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 25, 155.

miş olabilir. Nitekim seleften bazıları diğerlerinin görüşlerini hatalı bulmuştur. Ancak genelin dile getirdiği bir görüş ismet vasfına sahiptir. Diğer yandan onların tefsirinin toptan reddedilmesi nüzulünden bu yana Kur'an'da Müslümanların hepsinin bilmediği sahih bir mananın bulunduğu iddiası taşır. Doğru tutum, onların görüşlerini kabul etmek ve siyakın da imkân verdiği ölçüde yeni ortaya çıkmış muhtemel manayı onların görüşlerine ilave bir yorum olarak zikretmektir. Seleftin dile getirdiği tefsirin esas olması gerektiği hususunda diğer selefi müellifler de Müsâid'le hemfikirdir. Onlara göre Kur'an'ı en doğru şekilde ve bütün hakikatıyla anlayan seleftir. Bu sebeple onların görüşlerine aykırılığı açık olan bir yorumun reddedilmesi elzemdir.⁵⁸

3- Bilimsel keşifle ayetin sahih delaleti arasındaki bağ güçlü olmalıdır. Delalet bağının sorunlu veya gevşek olması bu hususa dair tefsiri makbul olmaktan çıkarır.

4- Deneysel verileri kullanan kişi ayetin tek ve hakiki manasının bu verilerle ulaşılan mana olduğunu, bu mananın dışındaki diğer manaların batıl olduğunu iddia etmemelidir.⁵⁹

Selefi müelliflerin bilimsel tefsirin teorik arka planı hakkındaki görüşlerini bu şekilde özetlemek mümkündür. Şimdi de onların bilimsel bilgiye tefsirde yer verip vermedikleri incelenecektir.

2. Selefi Tefsirde Bilimsel Bilginin Yeri

Kur'an'ın ilk muhataplarının bilimsel bilgi düzeyi İslam tarihi üzerine yüzeysel okumalar yapmış hemen herkesin malumudur. Kur'an'da ilk muhatapların önüne konulan misaller, aktüel ilmi düzey gözetilerek umumun tanıklık edebileceği, çıplak gözleme dayalı kevnî hadiselerden seçilmiştir.⁶⁰ Reddiye kültürünün yaygın olduğu selefi çevrelerde de bilimsel yorumların ağırlık noktasını astronomiye ilişkin meseleler oluşturmuştur. Dolayısıyla onların astronomi dışındaki meselelere ilişkin bilimsel yorumları oldukça nadirdir. Bu bölümde selefi müelliflerin ulaşabildiğimiz bilimsel yorumları üç alt başlık altında tasvir edilecektir.

2.1. Bilimsel Bilgiyle Tefsir

Süyûti'nin *el-İklîl fi'stinbâti't-Tenzil* isimli eserinden Ebü'l-Fazl El-Mürsî'nin Kur'an'ın içerdiği ilimlere dair görüşlerini⁶¹ uzun bir alıntıyla aktaran ve Kur'an'ın bu ilimleri izah için gönderilmediğini vurgulamakla birlikte bu bahiste söylenenleri onaylayan⁶² Şinkîti tefsirinde bilimsel yorumlara nadiren başvurmuştur. Örneğin En'âm suresi 145. ayetin tefsirinde meytenin (میتة) ve domuz etinin haramlığına dair "şöyle de denmektedir" diyerek haramlığın sebebini izah sadedinde bazı bilgiler aktarmaktadır. Buna göre kanın akması yenecek

⁵⁸ Tüveycirî, *Îzâhu'l-mahacce*, 11; Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Likââtü'l-bâbi'l-meftûh* (Kasim: Müessestü's-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymin el-Hayriyye, 1437), 2/60-61; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara* (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423), 1/32; Va'lân, *ed-Dilâlâtü'l-Akadiyye li'l-Âyâti'l-Kevniyye*, 153.

⁵⁹ Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 26-34, 58, 69, 89-92, 102-103, 116, 140, 171; Benzer şartlar Va'lân tarafından da öne sürülmüştür. bk. *ed-Dilâlâtü'l-Akadiyye li'l-Âyâti'l-Kevniyye*, 149, 164.

⁶⁰ Enbiya Yıldırım, "Hz. Muhammed ve Pozitif Bilimler", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 505; Öztürk, "Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği", 223.

⁶¹ Celâluddîn es-Süyûtî, *el-İklîl fi'stinbâti't-Tenzil*, thk. Seyfüddîn Abdülkâdir el-Kâtib (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981), 13-16.

⁶² Şinkîti, *Edevâ'ü'l-beyân*, 3/404-414.

olan hayvanın etinin temizlenmesi anlamına gelir. Çünkü kan vücutta kaldığında bozulur ve bozulan bu kan ete karışır. Nitekim meytenin damarı yarılrsa bir damla kan akmaz. Vücutta kalan bu kan bazı hastalıklara sebep olur. Ancak zorda kalan kişinin bu etten açlığını bastırarak kadar yemesinde bir sakınca yoktur. Çünkü açlığının şiddeti ona, meytenin zararlarından koruyacak bir direnç bahşeder ki bu direnç onun dışındaki kişilerde yoktur. Yine domuz etinin yenmesi de ondaki bir zarardan dolayı haram kılınmıştır ki bu zarar erkeklerden kıskançlık duygusunun silinmesidir. Günümüzde olduğu gibi domuz eti yiyen adamlar eşlerini kıskanmaz ve onların erkekler içinde gezinmesinden rahatsız olmaz.⁶³

Şinkîti Nahl suresi 8. ayette, gelecekte nüzul dönemindeki muhatapların bilmediği birtakım ulaşım vasıtalarının yaratılacağı haberinin verildiğini ileri sürmektedir. Yaratılacak vasıtalar ism-i mevsulle ifade edilerek müphem bırakılmış ve bu vasıtalar hakkında herhangi bir bilgi verilmemiştir. Fakat bineklere dair nimetlere değinilen bir bağlamda ism-i mevsulün zikredilmesindeki karine, gelecekte yaratılacak nimetlerin binek türü olacağına delalet etmektedir. Ayette müphem bırakılan bu bineklere; uçak, tren ve araba gibi Allah'ın kullarını ayetin nüzulü vaktinde bilinmeyen birtakım bineklerle nimetlendirmesi sayesinde şahit olunmuştur. Şinkîti'ye göre sahih bir hadiste buna işaret edilmesi de bu yorumu desteklemektedir. Müslim'in Ebu Hureyre'den naklettiğine göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "Allah'a yemin olsun ki Meryem oğlu adil bir hakem olarak inecek, haçı kıracak, domuzu öldürecek, cizyeyi kaldıracak, dişi develer terkedilecek ve onlara rağbet edilmeyecek; kin, nefret ve haset ortadan kalkacak, insanlar kendilerine mal verilmek üzere davet edilecek ancak kimse onu kabul etmeyecektir." Ayet hakkında yapılan yorumu hadisteki "dişi develer terkedilecek, onlara rağbet edilmeyecek" ifadesi desteklemektedir. Bugün bu olay vaki olmuş, binme ihtiyacı ortadan kalktığı için dişi develer terkedilmiştir. Hz. Peygamber'in gelecekte vaki olacak bir hale ilişkin verdiği bu haber onun büyük mucizelerindendir ve nübüvvetine delalet etmektedir.⁶⁴

Useymîn, İbn Teymiyye'nin *el-Akîdetü'l-Vâsıtyye* isimli eserine yazmış olduğu şerhte En'âm suresi 125. ayetin izahı sadedinde gelenekte var olan yorumları aktarmıştır. Buna göre ayette kastedilen mana; kendisine İslam arz edilen kişi, sanki gök yüzüne çıkmakla mükellef tutuluyormuş gibi bir darlık hisseder şeklindedir. Bu meşakkatî ima etmek için ayette geçen tırmanma kelimesi şeddeli bir formda gelmiştir. Sanki muhatap şiddetli bir meşakkat olan göğe tırmanmakla mükellef tutulmuştur. Şüphesiz bununla mükellef tutulmak yorucu ve bıktırıcıdır. Bu adamdan yüksek ve tırmanması zor bir dağa tırmanması istendiği farz edilse bu dağa tırmanmaya kalktığında zor bir işe girişmiş olacaktır. Nefsi daralacak ve bu işten dolayı bir sıkıntı hissedecektir. Useymîn gelenekten istifade ile dile getirdiği bu yorumun ardından "Müteahhirînin günümüzde ulaştığı bilgiye göre onlar şöyle demektedir" diyerek modern dönemde dile getirilen açıklamayı aktarmaktadır. Buna göre gökyüzüne yükseldikçe ve yükseklik arttıkça kişinin üzerindeki basınç da artmaktadır. Bu durum kişiyi zora sokmakta ve daraltmaktadır. Useymîn'e göre ister ilk mana isterse ikinci mana esas alınsın İslam'ın arz edildiği bu kişi sanki göğe yükseliyormuş gibi nefsinde bir darlık ve sıkıntı hissetmektedir.⁶⁵ Mü-

⁶³ Muhammed Emîn Şinkîti, *el-'Azbü'l-münîr min mecâlisi's-Şinkîti fi't-tefsîr*, thk. Hâlid b. Osmân es-Sebt (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426), 2/378-379.

⁶⁴ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 3/265-266.

⁶⁵ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Şerhu'l-'Akîdeti'l-Vâsıtyye*, nşr. Sa'd b. Fevzâ Sumeyl (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421), 2/1/220.

tekaddim müfessirler havada yükseldikçe kişinin üzerindeki basıncın artacağını bilmiyorlardı. Müteahhirîn ise bu bilgiye sahiptir. Allah ise hem ilk yorumu hem de ikinci yorumu bilmektedir. Ayet her iki yoruma da müsaittir.⁶⁶

Uzmanı olmadığını öne sürerek kevnî ayetlerle ilgili gerekli açıklamaları zaman zaman için uzmanı bilim adamlarına havale eden⁶⁷ Useymîn Bakara suresi 164. ayetin tefsirinde insanlar veya eşyalarla yüklü gemilerin suyun yüzeyinde ters dönmeden ve çoğunlukla herhangi bir rahatsızlığa maruz kalmadan yüzmesini Allah'ın ayetlerinden bir ayet olarak nitelendirmektedir. Ardından gemilerin suyun yüzeyinde yüzüp gitmesinden daha büyük bir ayetin bu aşırda ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ona göre gemilerin su yüzeyinde akıp gitmesinden daha büyük ve Allah'ın kudretine delalet bakımından daha güçlü olan bu ayet uçakların havada uçmasıdır. Nitekim Allah Teâlâ bu hususu kuşların uçmasına işaretle Nahl suresi 79. ayette haber vermiştir. Bu ayete göre kuşları Allah dışında başka biri havada tutmamaktadır. Kaldı ki bu kuşlar sadece kendilerini taşımaktadır. Oysa uçaklar onlardan kat be kat büyüktür ve birçok canlıyı üzerinde taşımaktadır. Öyleyse bu husus Allah'ın daha büyük ayetlerinden-
dir.⁶⁸

Useymîn Fâtır suresi 11. ayette geçen meni lafzının tefsirinde modern tıp biliminin verilerine başvurmuştur. Onun ifade ettiğine göre meni milyonlarca sperm içermektedir. Useymîn bu konuyu tıpla meşgul olan alimlerin kendisinden daha iyi bileceğini söylemektedir. Doktorların dediğine göre bu spermelerden çoğunlukla biri döllemeye uygundur. Bazen bu sayı dörde kadar çıkmaktadır.⁶⁹

Kıyâmet suresi 4. ayette geçen parmak uçlarının tesviyesi meselesine değinen Müsâid b. Süleyman ayetteki ifade hakkında seleften iki görüş aktarıldığını söylemektedir. Birinci görüşe göre mana; Allah, deve ayağı gibi eldeki parmakların hepsini aynı seviyede bir bütün olarak yaratmaya güç yetirebilir şeklindedir. İkinci görüşe göre ise ceset çürüdükten sonra eskiden olduğu hal üzere tekrar parmakların yaratılması kastedilmiştir. Ayetteki ifade hakkında selefin tefsiri esastır. Bu hususta tecrübî ilimlerin verisi ancak onların tefsirine destek mahiyetinde kullanılabilir. Nitekim parmak uçları hususunda seleften gelen iki rivayetten birini, modern ilimlerin ulaştığı veriler desteklemekte ve bu iki bilgi türü arasında bir tezat bulunmamaktadır. Dolayısıyla modern bilimin parmak izi hakkında söyledikleriyle ayetin açıklanması, kabul edilebilir bir tefsir olur.⁷⁰

2.2. Bilimsel Yorumlara Yöneltilen Eleştiriler

Hicr suresi 16 ilâ 18. ayetlerin tefsirinde semaya ilişkin konuları ele alan Şinkîti, Şûrâ suresi 29. ayette geçen devâb (دَابَّةٌ دَوَابٌّ) kelimesine verdiği mana her ne kadar net olmasa da yerde olduğu gibi göklerde de devâbbın yani hareket eden canlıların bulunabileceğini mümkün görmekte, Allah'ın buna kâdir olduğunu ifade etmektedir. Ancak ona göre bu iki varlık

⁶⁶ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Suretü'z-Zümer* (Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436), 176.

⁶⁷ Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Lokmân*, 56; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: mine'l-Hucûrât ile'l-Hadîd* (Riyad: Dâru's-Süreyyâ, 1425/2204), 424; a.mlf. *el-Fâtîha ve'l-Bakara*, 3/81.

⁶⁸ Useymîn, *el-Fâtîha ve'l-Bakara*, 2/211.

⁶⁹ Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Fâtır*, 95.

⁷⁰ Müsâid b. Süleyman, *İ'câzü'l-İlmî*, 85-86.

türünün birbiriyle iletişimi veya bir araya gelmeleri mümkün değildir. Onun ifade ettiğine göre Allah'ın kitabının manası hakkında bilgisi olmayan birtakım kimseler; “Rabbim gökteki ve yerdeki her sözü bilir.”⁷¹ meâlindeki ayette, sema ehli ile yer ehlinin iletişimine işaret edildiğini ileri sürmüştür. Ona göre bu ayet ne mutabakat ne tezammun ne de iltizam delaletiyle bu manaya delalet etmez. Çünkü ayetin gayesi, Allah'ın peygamberine "Rabbim sema ehlinin ve yer ehlinin dediği her şeyi bilir" demesini emretmesidir. Şinkîti'ye göre ayetin delaletinde herhangi bir anlaşmazlık bulunmamaktadır. Semadaki varlıklarla arzdeki varlıkların bir araya gelmesinin imkansız olduğunu düşünen Şinkîti'ye göre bu varlıkların kıyametten önce buluşmaları mümkün kabul edilse bile insanın semaya çıkmasına nispetle sema ehlinin yeryüzüne gelmesi daha kolay olurdu. Çünkü aşağıdan yukarıya tırmanmak yukarıdan aşağıya inmekten daha meşakkatli ve zordur.⁷² Aşağı ve yukarı yönlerine yüklediği anlam ve konuya ilişkin değerlendirmelerinden hareketle Şinkîti'nin dünya merkezli bir evren tasavvuruna sahip olduğu söylenebilir.

Îzâhu'l-mahacce fi'r-red 'alâ sâhibi Tanca isimli eserini Ebü'l-Feyz İbnü's-Sıddîk el-Gumârî'nin⁷³ *Mutâbakatü'l-ihtirâ'âti'l-'asriyye limâ ahbere bihî seyyidü'l-beriyye* isimli eserinde dile getirdiği bilimsel yorumları eleştirmek ve reddetmek için kaleme alan Tüveycirî'ye göre müellif; Yasîn suresi 41 ve 42. ayetlerin, denizdeki gemilere benzer, çok miktarda yük ve yolcu taşıyacak vasıtaların karada da yaratılacağını haber verdiğini iddia etmiştir. Gumârî'ye göre ayette geçen “مثل” kelimesinin deve olarak tefsiri isabetli değildir. Çünkü deve çok miktarda malı veya yolcu taşıyamadığı için misil olmaya layık değildir. Ayette geçen misil ile kastedilen kesinlikle trenler ve arabalardır. Ne var ki Tüveycirî'ye göre bu iddia birçok açıdan hatalıdır. Ona göre Kur'an'da bugünkü ulaşım araçlarına delalet eden hiçbir ayet yoktur. Ne Yâsîn suresi 41 ve 42. ayetler ne de "Gebe develer salıverildiği zaman" meâlindeki Tekvîr suresi 4. ayet bu hususa delâlet etmektedir. Tüveycirî Tekvîr suresindeki ayetin kıyamet alametlerine işaret etmediğini ileri sürmektedir. Ona göre ayet kıyamet günü yaşanacak korkudan bahsetmektedir ki bu mana ayetin siyakından da açıkça anlaşılmaktadır. Yine ayette bu mananın kastedildiği sahâbî ve tâbiîn imamları tarafından da açıkça ifade edilmiştir. Tekvîr suresinde salıverileceği bildirilen develerden maksadın modern ulaşım araçlarını icat edildiğinde ortaya çıktığı fikri Müslim'in Ebû Hureyre'den naklettiği hadisle desteklenmiştir. Ancak Tüveycirî hadisteki siyakın da bu manaya elverişli olmadığını ifade etmektedir. Çünkü hadiste farklı araçların develerin yerini alacağından değil zenginlikten dolayı mala tamahın azalacağından bahsedilmektedir. Diğer yandan ayetin modern ulaşım araçlarına delalet ettiğini ileri sürmek mücerret re'y ile ayeti tefsir etmektir ve Allah resulü bundan şiddetle sakındırmıştır.⁷⁴ Görüldüğü üzere Tüveycirî'nin dile getirdiği eleştiriler Şinkîti'nin Nahl suresi 8. ayetin tefsirinde zikrettiği görüşleri nakzetmektedir.

Useymîn “Dağlar yürüdükçe yürür” meâlindeki Tûr suresi 10. ayetin tefsirinde “Dağları görürsün, onları hareketsiz sanırsın. Hâlbuki onlar bulutların geçişi gibi hareket ederler.” meâlindeki Neml suresi 88. ayeti gündemine almakta ve bu ayetin kıyamet sahnelerinden bir

⁷¹ el-Enbiyâ 21/4.

⁷² Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 150-152, 154-155.

⁷³ 1902-1960 arasında yaşamış Tunuslu bir hadis alimi. bk. M. Yaşar Kandemir, “İbnü's-Sıddîk, Ebü'l-Feyz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000).

⁷⁴ Tüveycirî, *Îzâhu'l-mahacce*, 7-19.

sahneyi anlattığını, ayette dünyanın dönmesine ilişkin bir delil bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu ayeti dünyanın dönmesine delil kabul edenler ayeti tahrif etmektedir. Kur'an tefsirinin basit ve önemsiz bir iş olmadığını söyleyen Useymîn müfessirin, Allah'ın maksadının şöyle veya böyle olduğuna şahitlik ettiğini vurgulamaktadır. Ona göre bu şahitlik için Kur'an'dan, sünnetten veya sahâbî kavillerinden bir delil olması icap eder. İnsan aklına veya re'iyine uyarak bir ayetin bir manaya geldiğini iddia ediyorsa bu hususta Allah rasulünün açık tehdidini göz önünde bulundurmalı ve bu işten vazgeçmelidir. Neml suresi 88. ayetin dünyanın döndüğüne yorulmasını batıl bir tefsir kabul eden Useymîn dünyanın dönüp dönmediğine ilişkin bilginin ya vakıadan veya Kur'an dışında başka bir kaynaktan elde edilebileceğini düşünmektedir. O, bir nazariye veya bir olgu hakkındaki bilgiyi desteklemek için Kur'an'ın delalet etmediği manalarla ilişkilendirilmesini caiz görmez.⁷⁵

İlmî i'câz konusunda eser kaleme alan pek çok kişinin tefsir ilmi bir tarafa, şer'î ilimler konusunda da yeterli birikimleri olmadığını söyleyen Müsâid b. Süleyman; bu durumun, deneysel bilimleri esas alarak Kur'an hakkında hüküm vermek gibi bir sonuca yol açtığını söylemektedir. Ona göre bu yaklaşım sahipleri, doğruluğunu kabul ettikleri teori ve faraziyelerin etkisiyle ayetleri eğip bükerek delalet etmedikleri manalara yorumlama yoluna gitmektedir.⁷⁶ Müsâid b. Süleyman bu duruma Tekvîr suresi 15 ve 16. ayetler hakkında Zağlûl en-Neccâr'ın kaleme aldığı açıklamayı örnek vermektedir. Ona göre Zağlûl en-Neccâr modern astronomi araştırmalarından elde edilmiş bir bilgiye dayanarak ayetler hakkında daha önce rastlanılmayan bir yorum yapmakta ve ayetlerde⁷⁷ geçen hunnes ve kunnes kelimelerinin delâletinin bu yeni keşif olduğunu söylemektedir. Ayette geçen hunnes kelimesine *tam gizlilik* manası vermekte ve kelimenin, ortaya çıktıktan sonra gizlenme manasına gelmediğini söylemektedir. Kunnes kelimesine ise, gelenekte bu kelime için zikredilen ceylan yuvası/ini manasını bir kenara bırakarak *süpürmek* kökünden elde edilmiş yeni bir mana vermiştir. Kelimelere takdir ettiği bu lugavî manalara istinaden ayetlerin karadelikleri tasvir ettiği sonucuna varmıştır. Yani karadelikler, sürekli bir gizlilik (ihtifâ) halindedir ve kendisine yaklaşan cisimleri yutarak semayı temizlemektedir (kânise). Zağlûl'a göre Allah Teâlâ karadelikleri, insanoğlu keşfetmeden çok uzun zaman önce bu vasıflarıyla Kur'an'da haber vermiştir. Hatta Kur'an'ın karadelikler için kullandığı hunnes ve kunnes isimleri onları tasvir etmede modern astronominin kullandığı isimlerden daha belîğdir.⁷⁸ Müsâid, gizlenme anlamına gelen hunnes kelimesinin manasına ilave edilen *tam* vasfının nakilde ve dilde bir delilinin bulunmadığını ileri sürmektedir. Ona göre astronomi hakkındaki ön bilgisi olmasaydı kelimelere verdiği bu anlamlar Zağlûl'un aklına gelmezdi.

Müsâid'e göre Zağlûl'un dayandığı bilimsel bilginin gelecekte değişmeyeceğinden emin olunan bir bilgi olup olmadığı da sorgulanmalıdır. Zira ilmî i'cazı savunan kişiler, tef-

⁷⁵ Useymîn, *mine'l-Hucûrât ile'l-Hadîd*, 180; Benzer değerlendirmeler için bk. Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 30-31.

⁷⁶ Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 20-21, 59.

⁷⁷ فَلَا أَقْسَمُ بِالْحُنَّسِ الْجَوَارِ الْكُنَّسِ

⁷⁸ Zağlûl en-Neccâr, *Min âyâtî'l-i'câz es-semâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 211-232; Benzer bir tefsir denemesi için bk. Ahmet Akbaş, "Tekvîr Süresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Kunnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 239-273.

sirde kullanılacak bilginin hakikat düzeyine ulaşmış bir bilgi olması gerektiğini ileri sürmektedir. Müsâid; ilmî i'câzı savunan şahısların bilimsel bir bilgiyi, çoğu zaman üzerinde hiçbir ihtilaf yokmuş gibi sunduklarını söylemektedir. Astronomi alanında uzmanlığı olmadığı gerekçesiyle karadelikler hakkında öne sürülen bilgiyi kritik edemeyeceğini belirten Müsâid bu ayetler hakkında modern astronomiye istinaden farklı yorumların yapıldığını hatta bu yorumlardan birini Zağlûl'un eserine aldığını ifade etmektedir. Müsâid'e göre Zağlûl'un yorumunu diğer yoruma tercih etmemizi gerektirecek bir karine bulunmamaktadır. Selefin mesele hakkındaki yorumlarının göz ardı edildiğini iddia eden Müsâid b. Süleyman, hunnes ve kunnes kelimelerinin akşam ortaya çıkışı geciken ve gündüz ışığında da kaybolan yıldızlara delalet etmesini siyaka daha uygun bulmaktadır. Ona göre bu yorum herkes tarafından müşahade edilen kevnî bir olguya işaret etmektedir. Hâlbuki karadeliklere ilişkin emareler sadece işin uzmanı kişiler tarafından görülebilir ki bu kişiler de oldukça azdır. Buna karşın Kur'an'daki kasemler, kendisi yahut etkileri insanlar için açık seçik olan şeyler hakkında veya melekler gibi sem'iyata dair hususlarda gelmektedir.⁷⁹

2.3. Bilimin Karşısında Kur'an: Kur'an'a İstinaden Bilimsel Bilgiyi Reddetmek

Bazı selefî müelliflerin bilimin bugün ulaştığı birtakım sonuçları Kur'an'ın zahirine aykırı olduğu gerekçesiyle reddettiği görülmektedir. Onların reddettiği bilimsel bilgiye örnek olarak iki konu hakkındaki görüşleri özetlenerek verilecektir.

Şinkîti'ye göre Kur'an, astronomi ilminin çokça fayda barındırmadığına işaret etmiştir. Zira sahâbîler ayın farklı zamanlarda farklı şekilde görünmesinin sebebini sorduğunda ümmetin ihtiyacı olan bir hususta beyanın tehir edilmesi caiz olmadığı halde Hz. Peygamber onlara astronomik bir açıklamada bulunmamıştır. Şinkîti, Aristo'dan beri matematik ilimlerinin bir alt dalı olarak görülen astronominin akli öncüllere ve kesin kaidelere dayanmadığını düşünmektedir. Ona göre bu ilmin dayanağı tahmin ve zandır ki bu tahmin ve zanların çoğu yalandır. Bu sebeple filozoflar "Falancanın güneş, ay veya gökyüzünün tabakaları hakkındaki görüşleri yanlıştır, doğrusu ise şöyle şöyledir." der. Gök bilimi hakkındaki tahmin ve zanlar birçok Müslümanı saptırmış, birçok Müslüman, inanmayanların aslı esası olmayan görüşlerine bakarak nasları yalanlamıştır. Kur'an'ın doğru bir nazariye ile asla çelişmeyeceğini, bu sebeple de Kur'an'a açıkça aykırı olan nazariyeyi reddetmemiz, muvafakat edeni de kabul etmemiz gerektiğini düşünen Şinkîti, astronomi biliminin verilerine kanan Müslümanların güneşin dünya çevresindeki dönüşünü inkâr ettiğini ileri sürmektedir. Ona göre güneşin dünya çevresinde döndüğüne dair Kur'an'da çokça delil bulunmaktadır. Örneğin bu delillerden biri "Güneş de kendi yörüngesinde akıp gitmektedir."⁸⁰ meâlindeki Yâsîn suresi 38. ayettir. Yine Lokmân suresi 29. ayet de güneşin hareketine delalet etmektedir. Allah'ın güneş için tespit ettiği hareketi (cereyanı) ondan nefyeden kimse onun kelamıyla çelişkiye düşmektedir. Allah'ın kelamıyla çelişkiye düşen ve onun zahirine aykırılığı açık bir görüşü dile getiren kimse ise kafir, mülhit ve melundur.⁸¹

⁷⁹ Müsâid b. Süleyman, *I'câzü'l-İlmî*, 58-69.

⁸⁰ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

⁸¹ Şinkîti, *Azbu'l-münîr*, 385-389.

Astronominin tarihi gelişimi hakkında genel hatlarıyla bilgi veren⁸² Tüveycirî'ye göre Copernicus (öl. 1530) ve benzeri ilim adamları, güneşin cereyanı hakkında öne sürdükleri görüşlerinde ilahi bir kitaba değil gözleme, re'yelerine ve yalanlarına dayanmaktadır.⁸³ Tüveycirî, gök cisimlerinin miktarları, boyutları ve maddeleri hakkında bilgi edinmek için modern astronomlar gibi gözlem yapmayı yalancılık, zanna uymak ve gaybı taşlamak olarak nitelendirmektedir. Ona göre teleskoplar ve benzer araçlarla yapılan gözlemler, hadiste belirtildiği şekliyle beş yüz yıllık bir yürüme mesafesindeki dünya semasında olanları tespit etmede oldukça zayıf ve aciz araçlardır.⁸⁴ Dolayısıyla Tüveycirî'nin modern araç gereçlerin sema hakkında güvenilir bir bilgi temin edemeyeceğinden emin olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'an'da, sair gök cisimlerine nazaran ön plana çıkarılmış olmasından hareketle dünyanın diğer gök cisimlerinden daha büyük olduğunu düşünen Tüveycirî bu fikrini; dünya ve üzerindeki yaratmanın dört güne sığdırılmasına, semavât ve içindekilerin ise iki günde yaratılmasına dayandırmıştır. Ona göre yaratmadaki bu zamansal farklılık dünyanın hacimce daha büyük olduğuna delalet etmektedir.⁸⁵ Birçok hadiste kıyamet günü güneşin dünyaya yaklaştırılacağı bildirilmiştir. Tüveycirî hadislerdeki bu ifadeleri de yeryüzünün güneşten, aydan ve yıldızlardan daha büyük olduğuna delil saymıştır.⁸⁶ Bu delillerden hareketle Tüveycirî evrenin merkezinin dünya olduğu sonucuna varmıştır.

Dünyanın kürevî bir yapıda olduğunu kabul eden Tüveycirî'ye⁸⁷ göre Kur'an'da dünyanın sübutuna dair de deliller vardır. Dünyanın sabit olduğuna dair ilk delil "Allah yok olup gitmemeleri için gökleri ve yeri tutuyor." meâlindeki Fâtır suresi 41. ayettir. Ayet dünyanın sabit ve yerleşik olduğuna delalet eden en açık delillerdendir. Eğer modern astronominin iddia ettiği gibi dünya hareket etse ve güneş etrafında dönse bir mekandan bir başka mekana ilerlemesi gerekirdi. Bu durum nassa aykırıdır. Bir başka delil, "Göklerin ve yerin onun emriyle durması da onun ayetlerindedir." meâlindeki Rûm suresi 25. ayettir. Tüveycirî, İbn Manzûr'un *kıyam* kelimesine durmak manası vermesinden hareketle ayetin dünyanın sabit durduğuna delalet ettiğini savunmuştur.⁸⁸

Güneşin dünya çevresinde döndüğüne dair Tüveycirî'nin serdettiği delillerden⁸⁹ bazıları şöyledir: Yâsîn suresi 38. ayette geçen "تجرى" kelimesine Râgıb el-İsfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) hızlı bir murûr/seyr manası vermiştir. İbn Manzûr ise "Güneş ve diğer yıldızlar doğudan batıya yürür gider." demiştir. Güneş bir mekandan diğerine doğru hareket ettiği için onun hali bu ifadelerle tasvir edilmiştir. Güneşin hareketinden/cereyanından bahseden diğer ayetler⁹⁰ de Copernicus'un öne sürdüğü görüşleri iptal etmeye yeterlidir.⁹¹

⁸² Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 8.

⁸³ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 52-53.

⁸⁴ Hammûd b. Abdillâh et-Tüveycirî, *Zeylû's-savâ'ik li-mahvi'l-ebâtîl ve'l-mehârik* (Riyad: y.y., 1390), 46.

⁸⁵ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 155.

⁸⁶ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 77.

⁸⁷ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 39.

⁸⁸ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 23-24.

⁸⁹ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 7-18.

⁹⁰ er-Ra'd 13/2; İbrâhîm 14/33; Lokmân 31/29; Fâtır 35/13.

⁹¹ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 10-11.

Tüveycirî dünyanın sabit olduğunu bazı akli çıkarımlarla da desteklemeye çalışmıştır. Onun akli çıkarımlarından bazıları şu şekilde özetlenebilir: Modern astronomlar dünyanın saniyede 30 kilometreden daha fazla yol katettiğini ileri sürmektedir. Buna göre dünya bir günde beş yüz bin fersah (1 fersah yaklaşık 4 kilometre) yol katetmektedir. Eğer onların iddia ettiği hızda hareket ediyorsa dünya Kur'an'da belirtildiği şekilde yaratılmışlar için zelûl,⁹² firâş⁹³ ve mehd⁹⁴ olamaz. Tüveycirî'ye göre havayı yarararak ilerlemesi sebebiyle üzerinde yaşayan hayvanlar bir yana bina ve ağaç benzeri hiçbir şey onun üzerinde sabit duramaz. Dünyanın hareketini jet uçağının hareketine kıyaslayan Tüveycirî, uçağın üzerinde bir hayvanın durmasının imkansızlığından yola çıkarak çevremizdeki varlıkların hareketli bir dünya üzerinde tutunamayacağı sonucuna varmıştır.⁹⁵ Ulaştığı sonuçtan da anlaşılacağı üzere Tüveycirî atmosferin dünyadan bağımsız ve müstakil bir varlığa sahip olduğunu düşünmektedir. Bu kabule paralel olarak o bulutların hareketlerini de dünyanın sübutuna delil olarak getirmiştir. Ona göre bulutlar bir bölgeye bazen güneyden veya kuzeyden, bazen de batıdan veya doğudan gelmekte ve karşı yöne doğru geçip gitmektedir. Eğer yeryüzü hareket etseydi bulutlar onun hareketinin aksi istikamette sadece batıya doğru gider, asla doğuya doğru gitmezdi. Çünkü yeryüzünün hızı onları hep geride bırakırdı. Bulutlar farklı yönlerden gelip gittiğine göre dünya hareket etmemektedir. Tüveycirî uçakların gökyüzünde farklı yönlerde hareket edebilmesini de dünyanın sübutuna delil getirmektedir. Ona göre eğer modern astronominin iddia ettiği gibi dünya hareket etseydi doğuda olan biri batıya gitmek istediğinde uçağını havalandırması ve havada tutması yeterli olurdu. Kısa süre içinde batıdaki gideceği yer ona doğru gelir o da uçağını indirirdi. Batıda olan doğuya gitmek istediğinde ise durum farklı olurdu. Onun uçağıyla doğudaki bir yere ulaşması mümkün olmazdı. Çünkü uçağını yeryüzünden kaldırdığında hızla hareket eden dünya onu geride bırakırdı. Oysa durumun böyle olmadığı, uçakların doğudaki bir mevkiye kolaylıkla ulaştığı görülmektedir.⁹⁶

Güneşin sabit, dünyanın hareketli olduğunu savunan kesime karşı oldukça sert ifadeler kullanan Tüveycirî zaman zaman bu görüşü savunanları tekfir etmektedir. Ona göre güneşin sabit olduğunu savunan kesime hakikat açıklanır. Bu açıklamadan sonra dünyanın sabit, güneşin de dünya çevresinde döndüğünü kabul etmezlerse küfre düşmüşlerdir. Dolayısıyla onların kanları ve malları helaldir.⁹⁷

Mü'min Sûresi 24. ayetin tefsirinde Useymîn, sabit olduğuna dair görüşe kıyasla dünyanın hareketli olduğu yönündeki görüşü daha doğru bulmaktadır. Bununla birlikte ona göre dünyanın dönmesi güneşin dönmesine mâni değildir. Hem dünya kendi etrafında dönmekte hem de güneş dünyanın etrafında dönmektedir.⁹⁸ Useymîn, tartıştığı Nemrut'a hitaben Hz. İbrahim'in söylediği "Allah güneşi doğudan getirir sen de batıdan getir"⁹⁹ sözünü güneşin sabit olmayıp hareketli olduğuna delil saymıştır. Allah'ın yarattığı varlıkları daha iyi bildiği

⁹² el-Mülk 67/15.

⁹³ el-Bakara 2/22.

⁹⁴ ez-Zuhuruf 43/10.

⁹⁵ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedide*, 29.

⁹⁶ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedide*, 55-57.

⁹⁷ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedide*, 97-98.

⁹⁸ Muhammed b. Sâlih el-Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Gâfir* (Kasım: Müessesetü's-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1437), 437-439.

⁹⁹ el-Bakara 2/258.

ilkesine dayanarak Useymîn, Kur'an'da hareketin güneşe izafe edilmesinden hareketle hakikatın de böyle olacağını ileri sürmektedir.¹⁰⁰

Useymîn'e göre bu meseleyle ilintili asıl mesele gece ve gündüzün oluşumu meselesidir. Acaba gece ve gündüz dünyanın hareketi sonucu mu oluşmaktadır yoksa güneşin hareketi sonucu mu? Ona göre gece ve gündüzün oluşumu hususunda Kur'an'ın zahiri açıkça güneşin hareketine delalet etmektedir. Kur'an'ın zahiri delaletinden ancak açık bir delil sebebiyle uzaklaşılabilir. Çünkü Allah Teâla "Doğduğunda güneşin sağa meylettğini görürsün"¹⁰¹ diyerek güneşin hareket ettiğini haber vermiştir. Eğer gece ve gündüzün oluşmasına sebep olan hareket yeryüzünün hareketi olsaydı, yeryüzünün meybinden bahsedilirdi. Ardından "battığında" denilerek güneşe üç kez hareket izafe edilmiştir. Yine Hz. Peygamber güneş battığı zaman Ebû Zer'e "Güneşin nereye gittiğini biliyor musun?" demiş ve bizatihi güneşin gittiğini haber vermiştir. Nitekim güneşin ve ayın dünya üzerinde/etrafında dönüşü müşahede edilen bir durumdur. Useymîn'e göre doğru olan görüş budur. Fakat bu görüşün aksine kesin bir delil ortaya çıkarsa ayetin zahiri şöyle te'vil edilebilir: Buradaki doğma ve batma fiillerinin ifade edilmesinde gören kişi esas alınmıştır. Aslında hareket eden, gören kişidir. Bu durum, arabasıyla seyreden kişinin karşısına bir devenin çıkıvermesine benzer. Bu durumu ifade etmek için "yoldayken karşıma birden bir deve çıktı" denir. Aslında burada hareket, araçtaki şahsın hareketidir. Fakat durumu ifade eden cümlede hareket deveye nispet edilmiştir. Dil bakımından bu ifade biçimi mümkündür. Buna karşın Useymîn, gece ve gündüzün oluşumu hakkında modern astronominin dile getirdiği görüşlerin kendisini ikna etmediğini söylemiştir. O, modern astronomi karşısında Kur'an'ın zahirini esas aldığını vurgulamıştır.¹⁰²

Selefi müelliflerin gündemini meşgul eden bir başka konu insanoğlunun uzay yolculuğudur. Şinkîti "Allah yedi göğü tabaka tabaka nasıl yarattı görmediniz mi? Ayı orada nur, güneşi de siraç yaptı."¹⁰³ meâlindeki ayetten hareketle ayın yedi kat sema içinde olduğu sonucunu çıkarmıştır. Allah semayı kovulmuş bütün şeytanlardan korumuştur.¹⁰⁴ Şinkîti nazarında her haddi aşan azgını kapsamına alan şeytan lafzı uzaya çıkmaya çalışan kimseleri de kapsamaktadır. Çünkü bu şahıslar da uzaya yani semaya çıkmaya kalkışarak haddi aşmıştır. Dolayısıyla uzaya çıkmak isteyen kimseler hezimete uğramış ve zelil olmuş bir şekilde, aya ve semaya ulaşmaktan aciz olarak geri döneceklerdir. Her ne kadar yukarıda olan her şey Arap dilinde sema kelimesiyle ifade edilebilse de ayın semada olmasıyla, evin çatısı gibi, mutlak anlamda yukarıda olmak kastedilmemiştir. Zira Nuh suresi 16. ayetteki zamir yedi kat semaya dönmektedir. Bu durumda bildiğimiz ve gördüğümüz ayın bizatihi kendisi semadadır. Bu görüşten dönmek için açık bir delil gerekir. Diğer yandan Sâd suresi 10 ve 11. ayetler insanoğlunun semaya yükselmesinin mutlak anlamda imkansızlığına delalet etmektedir. Şinkîti itiraz sadedinde dile getirilen Rahman suresi 33. ayetin kıyamet gününü tasvir ettiğini, ayetin

¹⁰⁰ Useymîn, *el-Fâtiha ve'l-Bakara*, 3/283-284.

¹⁰¹ el-Kehf 18/17.

¹⁰² Useymîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Süretü Lokmân*, 61-65; a.mlf. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Süretü Fâtır*, 115-118.

¹⁰³ Nüh 71/15-16.

¹⁰⁴ es-Sâffât 37/7.

siyakının açıkça bu delaleti desteklediğini söylemektedir.¹⁰⁵ Netice itibarıyla ona göre aya çıkıldığına dair haberlerin hepsi yalandan ibarettir.¹⁰⁶

Tüveycirî ise Luna 9'un (Sovyetler Birliğinin 1966 yılında ay yüzeyine gönderdiği insansız hava aracı) ayın yüzeyine ulaştığına, oraya demirlediğine ve yeryüzüne görüntü gönderdiğine dair haberlerin hepsinin yalan olduğunu, bunların halkı kandırmak maksadıyla yapılmış düzmece haberler olduğunu savunmuştur. Ona göre beş yüz yıllık mesafede bulunan semadaki aya insanoğlunun ulaşması mümkün değildir. Beşerin kudreti semaya ulaşmaktan ve beş yüz yıllık bir mesafeyi tırmanmaktan acizdir. Tüveycirî, uzaya gönderildiği söylenen aracın bir denize veya meçhul bir mekana düşmüş olma ihtimalinden bahsetmektedir. Ona göre uzaya çıkmak isteyen insanlar aracın düştüğünü idrak edememiş, aracın ayın yüzeyine ulaştığı ve oraya demirlediği zehabına kapılmıştır. Aydan gönderildiği söylenen fotoğraflar da onların kendi elleriyle ürettikleri şeylerdir. Diğer yandan beş yüz yıllık mesafeden dünyaya görüntü ulaşması da muhaldir.¹⁰⁷ Görüldüğü gibi Tüveycirî nezdinde uzaya çıkılmasının imkansızlığı meselesi, yer ile sema arasında beş yüz yıllık bir mesafe bulunduğunu ifade eden hadise dayanmaktadır.

“Yoksa göklerin, yerin ve ikisi arasındakilerin hükümranlığı onların mıdır? Öyle ise sebeplere yapışarak tırmansınlar (bakalım!) Onlar, çeşitli gruplardan oluşmuş ve şuracıkta bozguna uğramış derme çatma bir ordudur.” meâlindeki Sâd suresi 10 ve 11. ayetlerde aya ulaşmanın imkansızlığına dair bir delil bulunmadığını düşünen Useymîn'e göre aya ulaşmak insan için mümkündür. Zira ay, kelimenin *yüksekte olma* anlamıyla semadadır. Yoksa korunmuş çatı manasındaki semada değil. Useymîn'e göre bu tespit kesindir. Nitekim Allah Teâla bulutların da semada bulunduğunu haber vermiş ve "Semadan bir su indirdik"¹⁰⁸ buyurmuştur. Bugün insanoğlu uçak yolculukları esnasında semada bulunan bulutların üzerine tırmanabilmektedir. Dolayısıyla ay da bulutların semada olması anlamında semadadır. Bu durumda ayette aya ulaşılacağına delil olmadığı gibi ulaşılamayacağına dair de bir delil yoktur.¹⁰⁹

Sonuç ve Değerlendirme

19. yüzyılın sonlarında canlanan bilimsel tefsir hareketi kısa sürede popülerite kazanmış, farklı kesimlerin ilgisine mazhar olmuştur. 20. yüzyılın başlarından bu yana gerek taraftarları gerekse karşıtları bilimsel tefsir yaklaşımını farklı yönleriyle ele alıp kritik etmiş, mesele üzerine geniş bir literatür oluşmuştur. Bilimsel tefsir hareketiyle eş zamanlı olarak siyasi ve toplumsal temsiliyet elde eden Selefilik, hızla gelişen bilimsel gelişmelere kayıtsız kalamamıştır. Bilimsel bilgi çeşitli vesilelerle selefi tefsir faaliyetinin de konusu haline gelmiştir.

Araştırmanın odaklandığı selefi müellifler tefsirde bilimsel bilginin kullanılmasına tamamen karşı değildir. Bilimsel tefsirin dayandırıldığı, varlığı yaratan ve onu en iyi bilen Allah tarafından gönderilmiş olması hasebiyle Kur'an'da kevnî hakikatlere aykırı bir bilgi veya ifade bulunamayacağı ilkesi selefi müelliflerce de benimsenmiştir. Ancak onlar bilimsel yo-

¹⁰⁵ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 3/149-153, 159-160.

¹⁰⁶ Şinkîti, *Edvâ'ü'l-beyân*, 3/146-147.

¹⁰⁷ Tüveycirî, *Savâ'iku's-şedîde*, 114.

¹⁰⁸ er-Rûm 30/17.

¹⁰⁹ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Süretü Sâd* (Riyad: Dâru's-Serâyâ, 1425/2004), 56-57.

rumların kabul edilebilmesi için birtakım şartlar öne sürmüşlerdir. Şüphesiz bu şartlar içinde en belirleyici olanı, yapılan yorumların selefî tefsirine muvafık olmasıdır. Onlara göre selefî tefsirine aykırı bir yorum makbul bir tefsir olarak kabul edilemez. Diğer yandan selefî müelliflerin bilimin verdiği malumatın hakikate uygunluğu hususunda da ciddi şüpheleri vardır. Onların özellikle Kur'an'ın zahiri manasına aykırı düşen bilgiyi reddettikleri görülmektedir. Bu bilgiyi keşfeden şahsiyetlerin dini kimliklerinin de zaman zaman redde gerekçe oluşturduğu söylenebilir.

Selefî müellifler tefsir faaliyetlerinde zaman zaman bilimsel bilgidan faydalanmıştır. Ancak onların, bilimsel bilgiyi esas alarak bir ayeti izah etmekten ziyade bu bilgiyi, geleneksel tefsiri desteklemek maksadıyla kullandıkları söylenebilir. Öte yandan zaman zaman selefî müelliflerin bilimsel bilgiye istinaden yaptıkları yorumların birbirini nakzettiği hatta birinin sahibini tekfir ettiği bir yorumu diğerinin sahiplendiği görülmektedir. Bu durum, metnin zahiri ve rivayetlere sadakat ilke edinilmiş olsa bile tefsirde mutlak hakikat iddiasının gerçekçi bir zemine oturmadığına delil sayılabilir. Önde gelen selefî ulemanın içine düştüğü bu durum, selefî söylemin kesinlik iddiasının kritik edilmesi için bir gerekçe oluşturabilir. Bilimsel tefsir çoğu zaman selefî müelliflerin eleştirilerine konu olmuştur. Onların dile getirdiği eleştirilerin iki dayanak noktası olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, yapılan bilimsel tefsirlerin siyaka uygun düşmemesidir. İkinci eleştiri noktası ise dile getirilen bilimsel yorumların selefî tefsirine aykırı olmasıdır. Eleştiriye konu olan yorumlar dikkatle incelendiğinde selefî müelliflerin dile getirdikleri itirazlarda haklılık payı olduğu görülmektedir.

Selefî müellifler Kur'an'ın bilimsel bir açıklama yapmak üzere gönderilmediğini, onun bir hidayet kitabı olduğunu sıklıkla vurgulamışlardır. Ancak diğer gök cisimleri arasında dünyanın konumu, hareketleri, güneşin hareketi ve insanoğlunun uzaya çıkması gibi astronomi alanındaki meselelerde ayetlerin zahiri manasını esas alarak bilimsel bilgiye karşı çıkmışlardır. Bu yaklaşımlarıyla onlar sıklıkla eleştirdikleri bir duruma kendileri düşmüşlerdir. Çünkü zaman zaman bilimsel tefsir taraftarlarını bilimsel faraziyeleri kullanarak Kur'an'ı tartışmalı bir alana çekmekle suçlamışlardır. Oysa Kur'an'daki ifadelerin zahiri manasından hareketle güneşin dünya etrafında döndüğünü savunmanın, Kur'an'ın ilahiliği noktasında daha ciddi şüphelere kapı aralayacağı aşikardır. Bu açıdan Kur'an'ı bir bilim kitabı haline getirdikleri söylenebilir. Diğer yandan birçok bilimsel tefsir taraftarının kesin bir bilimsel hakikat olduğunu ileri sürdüğü bir mesele Kur'an'a aykırı olduğu gerekçesiyle selefî müelliflerce reddedilmiştir.

Güneşin dünya çevresinde dönüşü meselesini analiz eden Useymîn'in Kur'an'daki bilimsel ifadelerin muhatap merkezli ifadeler olabileceği yani ilahi hitabın, vakıyanın muhatabın gözüne düşen suretini esas almış olabileceği yönündeki tespitleri Kur'an tasavvuru ve tefsir ilmi açısından yeni açılımlara imkân verecek bir bakış açısı olarak nitelendirilebilir. Ancak tespit edilebildiği kadarıyla Useymîn de dahil olmak üzere selefî düşünce bu açılım fırsatını değerlendirememiştir. Tefsiri, özgün manayı tespit etmek şeklinde tanımlarsak selefî tefsir ilmiyle ilişkilendirilebilecek bütün açıklamaları vazgeçilmez bir önem kazanacaktır. Ancak selefî tefsirini, özgün mana esas alınarak dile getirilecek yeni yorumların önüne bir engel olarak koymak doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Zira hayat her daim değişmekte, Müslümanların önüne, daha önce tecrübe etmedikleri farklı sorunlar gelmektedir.

Netice itibarıyla selefi müelliflerin bilimsel bilginin mahiyeti ve bu bilgi türünün tefsirde kullanımı hakkında net bir kuram ortaya koyabildiğini söylemek zordur. Selefi müelliflerin bu noktadaki düşüncelerini geliştirmeleri gerektiği aşıkardır. Diğer yandan selefi hareketin bilimsel tefsir hakkındaki tutumunu tasvir etmek, onların Kur'an tasavvurunu etraflı bir şekilde ortaya koymada önemli bir katkı sağlayacaktır. Bu sebeple bu alanda daha derinlikli çalışmalara ihtiyaç olduğunu belirtmek istiyoruz.

Kaynakça

- Akbaş, Ahmet. "Bilimsel Tefsire Dair Tartışmaların Güncel Değeri". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/15 (Mart 2016), 75-93.
- Akbaş, Ahmet. "Tekvîr Sûresi'ndeki 'Hunnes', 'Cevâri' ve 'Künnes' Kelimeleri Bağlamında Bir Bilimsel Tefsir Denemesi". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2020), 239-273.
- Akpınar, Sümeyye - Karagöz, Mustafa. "et-Tefsîrü'l-Me'mûn Adlı Eseri Çerçevesinde Me'mûn Hammûş'un Bilimsel Tefsire Yaklaşımı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 395-430.
- Aktay, Yasin. "Bilim ve Din Arasında Meşruiyet Alışverişinin Hermenötik Bağlamı". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 15-54. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Kur'an'ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2005.
- Arpa, Enver. "Kur'an'a İlişkin Bilimsel Açıklama Girişimlerinin Doğurduğu Sorunlar". *Eski-yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 23-37.
- Ateş, Abdurrahman. "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4 (2002), 117-141.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Baysal, Sıddık. "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* (TADER) 3 / 2 (Ekim 2019), 226-266.
- Cündioğlu, Düccane. "Tefsir'de Helenizm 'Bilimsel Tefsir' Zaaflı ve Eleştirisi". *Bilgi ve Hikmet* 4 (1993), 152-176.
- Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsir'in Tarihî Arka Planı". *Din Bilim İlişkisi: Tefsir Sempozyumu*. ed. Mehmet Dağ. 61-80. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 61-86. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Ekinci, Kutbettin. "Bilimsel Tefsirin Tefsir Olma Sorunu". *Bilimname: Düşünce Platformu* 37 (Ocak 2019), 169-190.
- Eser, Kadir. *Ashâbü'l-Hadîsten Günümüze Selefi Tefsir Geleneğinin Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu: Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Gördük, Yunus Emre. "Bilimsel Tefsir ve 20. Yüzyıldaki Meşhur Temsilcileri Perspektifinden Hasan Basri Çantay'ın Açıklamalı Meâli". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (Şubat 2014), 181-214.
- Gördük, Yunus Emre. "Bilimsel Tefsirle Özdeşleştirilen Bir Müfessir: Şerefüddîn ibn Ebi'l-

- Fadl el-Mürsî (Bir Literatür İncelemesi)". *Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2023), 9-51.
- Güllüce, Veysel. "Destekleyenler ve Karşı Olanlar Açısından Bilimsel Tefsir". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 111-155. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Güllüce, Veysel. "Kur'an'a Bilimsel Yaklaşımın Değerlendirilmesi". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*. ed. Bilal Gökkır vd. 377-399. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Kandemir, M. Yaşar. "İbnü's-Siddik, Ebü'l-Feyz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/207-209. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar". *Diyanet İlmî Dergi Kur'an'ın Nüzûlünün 1400. Yılı Anısına Kur'an Özel Sayısı* (2012). 439-454.
- Kırca, Celal. "Bir Anlama Sorunu Olarak Kur'an Yorumlarında Rasyonelizasyon". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar (Sempozyum)*. ed. Bilal Gökkır vd. 181-212. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2010.
- Kırca, Celal. *İlimler ve Yorumlar Açısından Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- Kızıışeker, Abdurrahim. "el-Kenzu's-Semîn Tefsîrinde İlmî İ'câza Dair İki Mesele: Dünyanın Dönmesi ve Yuvarlaklığı". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/22 (2018), 1473-1491.
- Kutlu, Sönmez. "Gelenekçi-Zâhirî İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri". *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*. ed. Sönmez Kutlu. 19-80. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Maşalı, M. Emin. "'Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi' Başlıklı Tebliğin Müzakeresi". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 87-91. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Müsâid b. Süleyman. *el-İ'câzü'l-İlmî ilâ Eyne? Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî*, 1433.
- Özel, Ahmet. "Tüveycirî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-2/617-619. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Öztürk, Mustafa. "Bilimselci Kur'an Yorumlarının Genel Kritiği". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 215-242. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.
- Süyûtî, Celâlüddîn es-. *el-İklîl fi 'Stinbâti't-Tenzil*. thk. Seyfüddîn Abdülkâdir el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1401/1981.
- Şen, Ercan. *Bilimsel Tefsiri Yeniden Düşünmek*. Bursa: Emin Yayınları, 2021.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Edvâ'ü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Bekr b. Abdullah Ebu Zeyd. 7 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *el-'Azbu'l-münîr min mecâlisi's-Şinkîti fi't-tefsîr*. thk. Hâlid b. Osmân es-Sebt. 5 Cilt. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1426.
- Şinkîti, Muhammed Emîn. *Tetimmetü edvâ'ü'l-beyân fi îzâhi'l-Kur'ân bi'l-Kur'ân*. nşr. Atıyye Nuhammed Sâlim. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1400/1980.
- Temizkan, Abdullah. "Bilimsel Tefsire Farklı Bir Yaklaşım: Zağlûl Neccâr Örneği". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 10/19 (2018), 39-65.
- Tüveycirî, Hammûd b. Abdillâh. *es-Savâ'iku's-şedîde 'alâ etbâ'i'l-hey'eti'l-cedîde*. Riyad:

- y.y., 1388.
- Tüveycirî, Hammûd b. Abdillâh. *Îzâhu'l-mahacce fi'r-red 'alâ sâhibi Tanca*. Riyad: Müessesetü'n-Nûr li't-Tibâa ve't-Teclîd, 1385.
- Tüveycirî, Hammûd b. Abdillâh. *Zeylû's-savâ'ik li-mahvi'l-ebâtîl ve'l-mehârik*. Riyad: y.y., 1390.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Fethu zi'l-celâli ve'l-ikrâm bi-şerhi Bulûgi'l-merâm*. nşr. Subhî b. Muhammed Ramazan, Ümmü İsrâ binti 'Urfe Beyyûmî. 6 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1427/2006.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Likââtü'l-bâbi'l-meftûh*. Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1437.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Mecmû'u fetâvâ ve resâili fazileti'ş-şeyh Muhammed b. Sâlih el-'Useymîn*. nşr. Fehd b. Nâsır b. İbrâhim es-Süleyman. 29 Cilt. Riyad&Uneyze: Dâru'l-Vatan&Dâru's-Serâyâ, 1413-1431/2010.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu Mukaddimeti't-Tefsîr*. nşr. Abdullah b. Muhammed et-Teyyâr. Riyad: Dâru'l-Vatan, ts.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Şerhu'l-'Akîdeti'l-Vâsıtıyye*. nşr. Sa'd b. Fevvâz Sumeyl. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1421.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm el-Fâtîha ve'l-Bakara*. 3 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1423.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm: mine'l-Hucûrât ile'l-Hadîd*. Riyad: Dâru's-Süreyyâ, 1425/2204.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Fâtır*. Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Gâfir*. Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1437.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Lokmân*. Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü Sâd*. Riyad: Dâru's-Serâyâ, 1425/2004.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'l-Mâide*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1435.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'r-Rûm*. Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed b. Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'z-Zuhruf*. el-Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm Sûretü'z-Zümer*. Kasîm: Müessesetü'ş-Şeyh Muhammed Sâlih el-Useymîn el-Hayriyye, 1436.
- Ünal, Serkan. "Bilimsel Tefsir Ekolünde Klasik ve Modern Dönem Metot ve Argümanlarının Mukayesesi ve Yaklaşım Farklılıkları". *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 21 (2023), 419-455.
- Va'lân, Abdülmecîd b. Muhammed. *ed-Dilâlâtü'l-Akadiyye li'l-Âyâti'l-Kevnîyye*. Riyad: Dâru'r-Rekâiz, 1440/2019.
- Yavuz, Ömer Faruk. "Gazali ve İlmi Tefsir". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dergisi 31 (2011), 39-59.

Yıldırım, Enbiya. “Hz. Muhammed ve Pozitif Bilimler”. *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. 503-524. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020.

Zağlûl en-Neccâr. *Min âyâti'l-i'câz es-semâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Kadir ESER

Finansman / Funding

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

ıkar atışması / Competing Interests

Yazar, ıkar atışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eserinde Kur'an'a Yapılan Saldırıların Müdafaası

Al- Sakkâqî's Refutations of the Accusations Against the Qur'ân in his book Miftâh al-'ulûm

دفاع عن الهجمات على القرآن في كتاب "مفتاح العلوم" للسكاكي

Sabahattin GÜMÜŞ

Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Assistant professor, İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of

of Islamic Sciences, Department of Quran exgesis (Tafsir)

İstanbul, TÜRKİYE

sabahattin.gumus@izu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-4027-8934>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 21/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Gümüş, Sabahattin. "Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eserinde Kur'an'a Yapılan Saldırıların Müdafaası". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 395-422.

<https://doi.org/10.31121/tader.1494798>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Bu çalışma, meşhur dil âlimi Ebû Ya'kûb Siracüddin es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) Kur'an'a saldırılar tarafından ileri sürülen iddialara *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinde verdiği cevapları konu edinmektedir. Taşkoprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) ilimler tasnifine dair kaleme aldığı *Miftâhu's-sa'âde* isimli kitabında Sekkâkî'yi bu iddialara verdiği cevaplar bakımından yetkin kabul etmesi, konunun onun bakış açısıyla ortaya konmasının gerekliliğine işaret eder. Sekkâkî'nin *Miftâh*'ta yer alan konuyla ilgili bölümde, İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* adlı kitabından faydalandığı görülmektedir. Ayrıca Mehmed Şâh Fenârî'nin (ö. 839/1435 [?]) *Enmûzecu'l-'ulûm* ve Mehmed Emin Şirvânî'nin (ö. 1036/1627) *el-Fevâidu'l-hâkâniyye* adlı eserlerinde, konuya ilişkin ele alınan bilgilerin büyük çoğunlukla *Miftâh*'taki bilgilerle örtüştüğü dikkat çekmektedir. Müteşâbih âyetlerin yanında lafız ve anlam bakımından Kur'an'daki tekrarın i'câz iddiasına hâlel getirdiği, kimi âyetlerin aruz ölçüsünde gelmesinin ve kıraatlerdeki farklılıkların onun ilahi vahiy ürünü olduğuna engel teşkil ettiği, bazı âyetlerde irab hatalarının bulunduğu, bazılarında vakiya uygun düşmeyen hususların yer aldığı, bazı âyetler arasında ise anlam çelişkilerinin olduğu yönündeki iddiaları, onların Kur'an'a yaptıkları saldırıların belli başlılarından. Sekkâkî'nin bu iddialara cevapları irdelendiğinde; sarf, nahiv, iştiyak, belagat, kıraat ve aruz ilimlerindeki bilgi yetersizliğinin, Kur'an'ı lafız ve anlam açısından doğru analiz etmeye engel teşkil ettiği üzerinde durduğu görülür. Şu hâlde Sekkâkî'ye göre Araplar tarafından bilindiği ve kullanıldığı gerçeğinden hareketle nüzul döneminde âyetlerin anlamlarında bir kapalılık olmadığından müteşâbih kelimelerin i'câza mâni olmadığı kabul edilmelidir. Kur'an'daki tekrarlar, buldukları yerler bakımından edebi inceliğe riayet etmek ve makama uygun anlamın seçilmesiyle yakından ilgilidir. Bazı âyetlerin aruz ölçüsüne denk gelmesi, onların şiir olmasını gerektirmez. Çünkü şiirde kasıt ve bilinç temel unsurdur. Âyetlerde ise böyle bir şey söz konusu değildir. Kıraat uleması tarafından muteber görülen sahih kıraatler, vahiy ürünü olduğundan yani hepsi Allah kelamı olduğundan birinin diğerine üstünlüğü olmadığı gibi, belagat açısından da her biri üst seviyededir. Kur'an'a saldırıların bazı âyetlerdeki kelimelerin ögelik konumuna itiraz etmeleri, âyetlerin gramatik tahlillerini bilmemelerinden kaynaklanmaktadır. Kimi âyetlerin gerçeğe aykırı olduğunu iddia etmeleri ise bu âyetleri harfî tercüme üzerinden anlamaları sebebiyledir. Makalede konuyla ilgili bahsedilen bu iddialar ve Sekkâkî'nin verdiği cevaplar incelenmektedir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, Def'u metâ'ini'l-Kur'ân, Kur'an'a itirazlara cevaplar.

Abstract

The study examines the replies of famous linguist Yûsuf ibn Abî Bakr al-Sakkâqî (d. 626/1229), a linguistics scholar known for his work titled *Miftâh al-'ulûm*, to the claims made by those who criticized the Qur'ân. The fact that Tashkubrîzâde Ahmad ibn Mustafâ (d. 968/1561) considered him competent in *Miftâh al-sa'âda*, which he wrote about the classification of sciences to be competent in terms of his answers to these allegations. In his chapter on this issue in *Miftâh*, al-Sakkâqî quotes from Ibn Qutayba's (d. 276/889) *Te'wil al-mushkil al-Qur'ân*. It is also noteworthy that the information on this issue in Mehmed Shâh Fanârî's (ö. 839/1435 [?]) *Anmûzaj al-'ulûm* and Mehmed Emin Shirwânî's (ö. 1036/1627) *al-Fawâid al-hâqâniyya* mostly matches the ones in *al-Miftâh*. Among the defamatory claims against the divine nature of the revelation are several issues, including: the argument that repetition in the Qur'ân undermines the concept of i'jâz (inimitability) in terms of both wording and meaning; assertions that some verses contain grammatical errors (i'râb mistakes); allegations of false information; contradictions in meaning among various verses; the presence of certain verses in prosodic measurements ('arûd); variations in Qur'ânic recitations; claims that specific verses contradict established grammatical rules; and accusations that some verses conflict with reality. An examination of Sakkâqî's work in this context reveals that critics often lack a solid understanding of the sciences of syntax (nahw), morphology (sarf), derivation (ishtiqaq), rhetoric (balâghah), reading (qirâah), and prosody ('arûd), which hinders their ability to analyze the Qur'ân's language and meanings effectively. According to Sakkâqî, the Qur'ân was revealed in a language familiar to the Arabs, including mutashâbih words that were not ambiguous at the time of revelation. The repetitions within the text convey literary meanings relevant to the Qur'ânic context and do not detract from its inimitability. Critics also challenge the grammatical structure (i'râb) of certain words in the Qur'ân, demonstrating a lack of

proficiency in grammatical analysis. The correspondence of meaning among some verses to prosody ('arûd) does not imply that these verses are poetry, as poetry requires intentional adherence to a specific meter, which is absent in the Qur'anic verses. The valid qirâ'ahs, as recognized by scholars, are all considered products of revelation; thus, no one qirâ'ah is superior to another, and each stands at the highest level of eloquence. Another accusation involves alleged contradictions between some Qur'anic verses and claims that certain verses are contrary to reality. However, there is no inherent contradiction in meaning among the verses of the Qur'an, nor can it be substantiated that any of them contradicts reality. Addressing perceived contradictions necessitates consistency in dimensions such as time, place, and purpose, which is often lacking in the verses cited by critics.

Keywords: Qur'an exegesis (Tafsîr), al-Sakkâkî, Miftâh al-'ulûm, Daf'u matâ'in al-Qur'an, Responds to objections to the Qur'an.

الخلاصة

تتناول هذه الدراسة أجوبة العالم الشهير أبي يعقوب سراج الدين السكاكي (ت. 1229/626)، في كتابه "مفتاح العلوم"، على الدعوى التي يطرحها من يطعنون في القرآن. وكان لكفاءته - التي أشار إليها طاشكبري زاده أحمد أفندي (ت. 1561/968) في كتابه "مصباح السعادة" عن إجاباته على هذه المطالبات - أثر في تناول الدراسة لهذا الموضوع من وجهة نظره. ويلاحظ أن السكاكي في القسم المتعلق بهذا الموضوع في الـ"مفتاح" قد استفاد من كتاب "تأويل مشكل القرآن" لابن قتيبة (ت. 889/276)، كما يلاحظ أن المعلومات المتعلقة بالموضوع الواردة في كتابي "أنموذج العلوم" لمحمد شاه فناري (ت. 1435/839 [؟])، و"الفوائد الخاقانية" لمحمد أمين الشرواني (ت. 1627/1036) تتطابق إلى حد كبير مع تلك الواردة في الـ"مفتاح". وأهم وجوه الطعن في القرآن في زمان السكاكي تمثل في الجوانب التالية: أن التكرار اللفظي والمعنوي في القرآن يعيب ادعاء الإعجاز القرآني، ومجيء بعض الآيات على الأوزان الشعرية مع ادعاء أنه ليس شعراً، وكذلك اختلاف القراءات يمنع من أن يكون القرآن وحياً إلهياً، كما أن بعض الآيات خالفت الإعراب وقواعده الثابتة في العربية، وأن بعض ألفاظ الكتاب جاء متناقضاً في المعنى مع بعضها الآخر. وأيضاً يزعمون أن القرآن يحوي ما يخالف الحقيقة والواقع. وعندما نفحص أجوبة السكاكي في هذا السياق نجده قد أحال دعاوهم بالجملة إلى افتقارهم إلى المعرفة بعلوم النحو والإعراب والاشتقاق والبلاغة والقراءات والعروض، مما منعهم من تحليل عبارات القرآن تحليلاً صحيحاً لفظاً ومعنى. لذلك، بحسب السكاكي، ينبغي أن يسلموا بأن وجود الكلمات المتشابهة (المكررة) في القرآن ليس مانعاً لإعجازه؛ إذ لم يكن هناك غموض في معانيها في فترة النزول. وللتكرارات في القرآن ارتباط وثيق بمراعاة الأناقة الأدبية من حيث مواقعها واختيار المعنى المناسب للسياق. وموافقة بعض الآيات للأوزان الشعرية لا يعني أنها قصائد؛ لأن النية والوعي هما العنصران الأساسان في الشعر، وهذا لا ينطبق على القرآن. واختلاف القراءات المعتمدة عند علمائها لا يضر كون القرآن وحياً صحيح المصدر؛ إذ لا تُغَيَّر من علو بلاغته. واعتراضهم على مواقع الكلمات الإعرابية في بعض الآيات ناتج عن عدم معرفتهم الجيدة بالتحليل النحوي الصحيح للآيات. وأما زعمهم أن بعض الآيات مخالف للواقع، فمردّه إلى أنهم يفهمون هذه الآيات من خلال الترجمة الحرفية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، السكاكي، مفتاح العلوم، دفع مطاعن القرآن، أجوبة الاعتراضات على القرآن.

Giriş

Kur'an'ı iki kapak arasına alınan diğer kitaplardan ayıran nokta, içerdiği muhtevanın indiği süreçte dış dünyadaki hayatla iç içe olmasıdır. Bundan dolayıdır ki âyetler, bu dönemde gündeme göre parça parça inmiş ve Müslümanları yönlendirmiştir. Bunun yanı sıra telaffuzda kolaylık olsun diye âyetlerdeki kimi kelime veya ifadelerin farklı okunmasına izin verilmiştir. Bu durum, nüzul dönemi için inen âyetlerin neyi ifade ettiği ve neye tekabül ettiği hususunda kolaylık sağlamışsa da nüzul döneminden uzaklaşıldıkça bir problem hâlini almaya başlamıştır. Zira artık nüzul dönemine şahit olmayan, o zamanı ve indiği mekânı ihata edemeyen muhataplar için Kur'an, bir araya getirilmiş ve belli bir sıralamaya tabi tutulmuş ayrıca farklı şekillerde de okunabilen âyetlerden müteşekkil hacimli bir metin olarak bulunuyordu. Bu olgu, derin ve bütünlüklü bir bakışla bakamayan kimseleri, ilk bakışta gerek lafız gerekse anlam açısından Kur'an metninde bazı problemlerin olduğu düşüncesine sevk edebiliyordu. Nakledilen rivayetlerin ise her zaman âyetlerden neyin kastedileceğine dair son noktayı koyamadığı bilinmektedir. Müslümanlar bu konulara iman açısından yaklaşarak ilmi açıdan yaptıkları tetkiklerle şüpheleri izale etmişlerse de Kur'an'daki bu yönün farkına varan farklı dönemlerdeki gayr-i Müslimler ileri sürdükleri iddialar üzerinden onun ilahi bir vahiy olamayacağı

yolunda kullanmak istemiş ve ona karşı saldırılara girişmişlerdir. Bu hâl, -özellikle sosyal medya alanında- günümüzde de kendini göstermeye devam etmektedir.

Bu açıdan Kur'an'a karşı yapılan saldırıların, erken dönemlere kadar gittiği görülmektedir. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276/889), *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* adlı eserinde "Kur'an'a saldıranların hikâyesi" diye isimlendirdiği bölüm altında onların Kur'an'ı yıpratma gayretlerine dönük birçok iddiasını sıralamıştır.¹ Kur'an'a yapılan saldırılar, Batı dünyasında da kendini göstermiştir. 4/10. yüzyılda Batı'da Arapça eserlerin Latinceye çevrilmesine başlanmış, 6/12 ve 7/13. yüzyıllara gelindiğinde bu hususta iyi bir mesafe alınmıştır.² Serbest ve eksik bir tercüme olsa da Kur'an'ın Latinceye çevirisi, 6/12. yüzyılın ilk yarısına doğru Batı'ya ilk defa kazandırılmıştır. Ne var ki bu tercümenin amacının Kur'an'ı doğru anlamak değil, düşman olarak belirlenen Müslümanları alt etmenin yolunu bulma çabası olduğu anlaşılmaktadır.³ 13/19. yüzyıldan başlayarak günümüze doğru gelindiğinde ise Batı'nın daha sistematik bir şekilde müsteşrikler aracılığıyla Kur'an'a farklı açılardan saldırdığı bilinmektedir. Bu dönemde Kur'an'ı yıpratmaya yönelik ortaya atılan iddialara bakıldığında bunların, Kur'an'ın ilahi kaynaklı olmayıp Hz. Peygamber'in (s.a.s.) başkalarının yardımıyla önceki kitaplardan alıntılayarak ya da Yahudi ve Hristiyanlardan öğrenim göyerek telif ettiği düşüncesi etrafında toplandığı görülür.⁴

Tüm bunlara karşılık İslam uleması erken dönemlerden itibaren Kur'an'ı karalama ve yıpratma girişimlerine karşı önlemler almış; bu alanda çalışmalar yaparak ileri sürülen iddialara cevaplar vermişlerdir. Bunlar, kimi zaman *müşkili'l-Kur'an* ismi altında hazırlanan eserlerin bir bölümü olarak işlenirken bazen de bu alana özgü bir alt disiplin şeklinde değerlendirilen *Def'u metâ'ini'l-Kur'ân* başlığında ele alınmıştır. Taşköprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin son bölümüne işaret ederek orada ele alınan bilgilerin muhteva bakımından bu alt disiplin için yeterli olduğunu ifade eder.⁵ Sekkâkî'nin, burada İbn Kuteybe'nin yukarıda ismi geçen kitabının ilgili bölümünden yararlandığı anlaşılmaktadır.⁶ Diğer yandan bahsedilen *Miftâh*'taki bölümün, Osmanlı ulemasından Mehmed Şâh Fenârî'nin (ö. 839/1435 [?]) *Enmûzecu'l-'ulûm* ve Mehmed Emin Şirvânî'nin (ö. 1036/1627) *el-Fevâidü'l-hâkâniyye* adlı ilimlerin tasnifine ilişkin eserlerinde yer alan *Def'u metâ'ini'l-Kur'ân* ilim dalı altında paylaşılan bilgilerin ana kaynağı olduğu fark edilmektedir.⁷ *Enmûzecu'l-'ulûm*'de bulunan söz konusu kısımdaki bilgiler, *el-Fevâid*'deki bölümün

¹ bk. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, ts.), 24-102.

² Niyazi Kahveci, "Kur'an Kaynağı ve Oryantalizm", *Diyanet İlmî Dergi* XXVII/4 (1991), 294.

³ İbrahim Kalın, *İslam ve Batı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2021), 80.

⁴ Kahveci, "Kur'an Kaynağı ve Oryantalizm", 295.

⁵ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *Miftâhus-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fi mevzû'âti'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1985), 2/550-551.

⁶ krş. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 23-102; Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*, thk. Abdülhamid Hindâvî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2000), 585-602.

⁷ bk. Mehmed Şâh b. Muhammed b. Hamza Fenârîzâde, *Enmûzecu'l-'ulûm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 02783), 101a-104a; Sadreddinzâde Mehmed Emin Şirvânî, *el-Fevâidü'l-hâkâniyye: Şirvânî'nin bilimler tasnifi*, ed. Ahmet Kamil Cihan (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 339-357.

bilgilerinden daha az olsa da bu üç eserdeki muhtevanın birbirine benzediği dikkat çekmekte ve bu yönüyle el-*Fevâid*'deki ilgili bölümün, *Miftâh*'ın son kısmına daha fazla benzediği görülmektedir.⁸ Niceliği bir tarafa bırakırsak Fenâri ve Şirvânî'nin bu bağlamda paylaştığı bilgilerin, Sekkâkî'nin işlediği bilgilerin hemen hemen aynısı olduğu kanaatinden yola çıkarak çalışmayı Sekkâkî'nin ele aldığı bilgiler üzerinden sunmayı ve makale başlığını bu şekilde sınırlamayı tercih ettik.

Çalışmanın amacı, Sekkâkî döneminde Kur'an'a yapılan saldırıların⁹ yönlerini tespit etmek ve onun bu saldırılara nasıl cevaplar verdiğini saptayarak lafız ve anlam açısından Kur'an metninin korunmasına yönelik sunduğu katkıyı ortaya koymaktır. Taşköprizâde'nin ismini zikrettikten sonra muhtevası için Sekkâkî'nin ele aldığı bilgilere yönlendirdiği *Def'u metâ'ini'l-Kur'ân*'a yakından bakmak, böylece bu disiplinin benzeri olan *müşkilü'l-Kur'ân*'dan farklı yönleri üzerinde düşünmek, çalışmadaki bir diğer amaçtır.

Yaptığımız araştırmalar neticesinde bu hususta bir çalışmaya rastlayamadık. Bununla beraber, konumuzla ilgisi olan *müşkilü'l-Kur'ân* ve Sekkâkî ile *Miftâhu'l-'ulûm* hakkında birçok çalışma vardır.¹⁰ Ancak konu edindiğimiz *Def'u metâ'ini'l-Kur'ân* bölümüyle ilgili müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm*'u üç ana kısma ayırmış ve sırasıyla sarf, nahiv ve belagat ilimlerinin (me'ânî, beyân ve bedî') konularını işlemiştir. Ancak bu ilimlere yardımcı ve onları tamamlayıcı olarak değerlendirdiği başka alt disiplinlerin konularına da yer vermiştir. Bu disiplinleri iştikak, mantık (istidlâl, had), nazım, nesir, aruz ve kavâfi ilimleri şeklinde sıralayabiliriz.¹¹ *Miftâh*'ın çalışmamıza konu olan kısmı, daha önce geçtiği gibi, Taşköprizâde'nin *Def'u metâ'ini'l-Kur'ân* alt ilim dalına muhteva olarak değer-

⁸ krş. Sekkâkî, *Miftâh*, 585-602; Fenârîzâde, *Enmûzec* (Şehit Ali Paşa, 02783), 101a-104a; Şirvânî, *Fevâid*, 339-357.

⁹ Sekkâkî'nin Kur'an'a saldırınları nasıl nitelediğine dair bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 578-576, 584-585.

¹⁰ Bunların bazıları şunlardır: *Müşkilü'l-Kur'an*, Yakup Çiçek (1995); *Kur'an'ı Kerim'deki Müşkil İfadeler ve Çözüm Yolları*, Osman Şahin (1996); *Müşkilü'l-Kur'an*, Süleyman Pak (2000); *Mahiyet, Sebep ve Çözümleri Çerçevesinde Müşkilü'l-Kur'an*, Murat Sülün (2002); *İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat*, Âdem Yerinde (2007); *Kur'an'da Müşkil Bir Mesele: Cehennem Azabının Ebediliği*, Mustafa Altundağ (2007); *Şerif Murtaza'nın Kur'an Müşkillerini Çözümlemeye Kullandığı Yöntemler*, Celil Kiraz (2010); *Müşkil Âyetler Bağlamında Zekeriya-Yahya Kıssası*, Muhammed İsa Yüksek (2015); *Kur'an'ı Anlamada Müşkilâtın Giderilmesi*, Mehmet Akın (2016); *Şia Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an: Muhammed Cevâd Muğniyye'nin et-Tefsîrû'l-Kâşif Örneği*, Ahmed Karadağ (2017); *İmam Mâtürîdî'nin Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eserinde Müşkil Âyetlerin Telifi*, Süleyman Pak (2017); *Nesefî Tefsirinde Müşkilü'l-Kur'an Açısından "Ruyetullah ve Yedullah"*, Mehmet Akın (2017); *Tefsîrû'l-Müşkilât ve Kâşifü'l-Uğlûtât Adlı Eseri Bağlamında Osman b. Davud el-Karsî'nin Tefsirciliği*, Muhammed Selman Çalışkan (2018); *Tefsir Şerh-Haşiye Geleneğinde Kurucu Bir Eser: Kutbüddin er-Râzî'nin Şerhu Mukilâti'l-Keşşâf'ı*, M. Taha Boyalık (2019); *Alâi el-Muhibbî eş-Şirâzî ve Müşkilâtü'l-Kur'an'a Dair Risâles'i*, Mehmet Âkif Alpaydın (2019); *İbn Kuteybe'nin Te'vilü Müşkilü'l-Kur'an İsimli Eserine Dair Bir İnceleme*, Emin Uz (2021); *Müşkilü'l-Kur'an Bağlamında İnsan İçin Kullanılan Olumsuz İfadeler*, Hasan İslam Sak (2022); *Ömer Nasuhi Bilmen'in Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri İsimli Eserinde Müşkil Âyetleri ve Meâl Yöntemi - Âhiretle İlgili Âyetler Özelinde-*, Fatih Özaktan (2023); *Nahiv-Mantık Tartışmaları Bağlamında Sekkâkî'nin Yeri ve Önemi*, Ali Durusoy (2004); *Sahn-ı Semân Tetimme Medresleri'nde Arap Belâgatının Öğretimi ve Sekkâkî'nin Miftâhu'l-'ulûm Adlı Eseri*, Sultan Şimşek, (2014); *Belâgat İlminin Tekâmülünde Sekkâkî'nin Yeri*, Ali Bulut (2018); *Sekkâkî'nin Hayatı Eserleri; Belâgat ve Dil İlimlerindeki Yeri*, Hatice Keskinoglu (2023).

¹¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 37.

lendirdiği hâtîme/tekmile bölümüdür.¹² Çalışma, gerektiği yerde eleştirel bir bakışın göz ardı edilmediği, tanımlayıcı metin analizi yöntemiyle hazırlanmıştır.

1. Bir Disiplin Olarak Def‘u Metâ‘ini‘l-Kur‘ân

Def‘u metâ‘ini‘l-Kur‘ân izâfet terkinin birinci sözcüğü olan def‘, د-ف-ع kök harflerinden oluşan sülâsî mücerred bir mastardır. Edatsız (cer harfi) geçişli olarak gelebildiği gibi cer harflerinden إلى ve عن ile geçişli olarak da kullanılır. Edatsız kullanıldığında “bir şeyi şiddetle yok etmek, gidermek” anlamına gelirken إلى ile “geri vermek”, عن ile ise “korumak” manasına gelir.¹³ İlgili terkipteki ikinci kelime, barındırdığı ikinci kök harfin muzâri yapısında dammeli veya fethalı olduğu مَطْعَن şeklindeki tekil mekân isminin çoğuludur. İhtiva ettiği ط-ع-ن kök harflerinden meydana gelen mastar; “vurmak, batırmak ve birisi hakkında kötü söz söylemek” gibi anlamları belirtir.¹⁴ Sözlükteki bu verilerle söz konusu izâfet terkihi, seçilen kelimeler üzerinden irdelendiğinde bununla, karalama maksatlı Kur‘an’a karşı yapılan herhangi bir saldırının veya bu çerçevede ortaya atılan bir iddianın şüphe bırakmayacak şekilde defedilmesi, böylece Kur‘an’ın her türlü saldırılardan korunarak yıpratılmasına ilişkin harcanan çabaların boşa çıkarılmasının amaçlandığı düşünülebilir.

Bir alt ilim dalı olarak *Def‘u metâ‘ini‘l-Kur‘ân* Osmanlı ulemasından Molla Lutfî (ö. 900/1495) tarafından şöyle tanımlanmıştır: “Hak yoldan sapan kimselerin Kur‘an (metninin) lafzı ve anlamına ilişkin ortaya attıkları şüpheleri boşa çıkarmayı ele alan ilimdir.”¹⁵ Şirvânî ise buna yakın bir tanım yaparak bu ilmin mülhit ve zındıkların Kur‘an’a yapılan saldırıları yok etme yollarından bahsettiğini belirtir.¹⁶ Birinci tanımın Kur‘an’a yapılan saldırıların yönünü âyetlerin lafzı ve anlamı çerçevesiyle sınırlandırması, ikincisinin ise kayıt getirmeden genel bırakması, iki tanım arasındaki fark olarak göze çarpmaktadır. Bu ilmin, Arabî ilimler ile kelam ilminin verilerinden çokça yararlandığına işaret eden Molla Lutfî, amacının, lafız veya anlam bakımından Kur‘an metnine yapılan itirazlar ve bu hususta ortaya konan iddialara karşı kişiye cevap verme yetisi kazandırmak olduğunu ifade etmektedir.¹⁷ Faydasını ise, “[Müslümanların] zihinlerini, inancı sağlam olmayan kişilerin Kur‘an’la ilgili ortaya attıkları hatalardan korumak ve Kur‘an’ın hak olduğu inancını pekiştirmek”¹⁸ şeklinde açıklamaktadır. Molla Lutfî’den naklettiğimiz bu bilgilerin aynısını Taşköprîzâde’nin eserinde de görmekteyiz.¹⁹

¹² bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 578-602.

¹³ Ebü‘l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi‘l-Kur‘ân*, (Mısır: el-Mektebetü‘t-Tevfikîyye, 2013), "def", 177; Ebü‘l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü‘l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "def", 8/87-88.

¹⁴ Mecdüddin Muhammed b. Ya‘kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü‘l-muhît*, ed. Muhammed Naîm Araksûsî (Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 2003), "ta'n", 1213; İbn Manzûr, *Lisân*, "ta'n", 13/265-267.

¹⁵ Sami Arslan, *Molla Lutfî'nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi‘l-‘Ulûmi‘ş-Şer‘iyye ve‘l-‘Arabîyye Adlı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 70-71.

¹⁶ Şirvânî, *Fevâid*, 339.

¹⁷ Arslan, *Molla Lutfî*, 71.

¹⁸ Arslan, *Molla Lutfî*, 71.

¹⁹ bk. Taşköprîzâde, *Miftâhus-sa‘âde*, 550-551.

Bu ilim dalının ismi *Def'u metâ'ini'l-Kur'ân*²⁰ dışında *Def'u'l-metâ'in 'ani'l-Kur'ân*²¹ ve *Def'ul'metâ'in*²² şeklinde geçmektedir. Nakli ilim olan tefsir ilminin bir alt kolu şeklinde konumlandırılırken²³ Kur'an'ı saldırılara karşı koruduğu için üstün niteliği yadsınamaz. Yapılan saldırılara cevap verecek kimselerin bulunduğu durumda ihtiyaç karşılandığından, diğer insanlardan tahsilinin farz olma hükmününün düştüğünü, ancak Kur'an'a saldırıların yapılacağı durumda bunlara cevap verecek kimsenin/kimselerin bulunmaması durumunda ihtiyacın karşılanacağı oranda birtakım insanlara bunu tahsil etmelerinin farz-ı ayn olduğunu söylemek zor olmasa gerekir. Bu ilmin konusu, Kur'an'a saldırıların iddialarına mahal olan âyetlerdir. Meselelerinin, Kur'an'ın ilahi kaynaklı olduğunu ispatlamanın yanında saldırılara mahal olan âyetleri lafız ve anlam bakımından tetkik eden ve böylece saldırıları boşa çıkaran başlıklar ve kaideler olduğu söylenebilir. Tespitimize göre *Def'u metâ'ini'l-Kur'ân*'ı müstakil bir isim altında ele alan ilk kişi Molla Lutfidir. Daha sonra gelen Taşköprizâde, Molla Lutfi'nin bu alt disiplin hakkında zikrettiklerini eserinde yer vermiş ve Sekkâkî'nin *Miftâh*'ındaki hâtîme bölümünde yer alan malumata işaret ederek bunun söz konusu ilme muhteva olarak yeterli olduğunu ifade etmiştir.

Kur'an ilimleri altında bir disiplin olarak yer alan *müşkilü'l-Kur'an*'ın bu ilimden daha geniş bir içeriğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum, *müşkilü'l-Kur'an*'ın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan iki temel neden açıklanırken kendini göstermektedir. Buna göre biri, Kur'an'ın ilahi kaynaklı olması noktasında şüpheye düşürmeye çabalayan gayr-i İslami akımların iddialarına cevap verme, diğeri de Müslüman halkın zihninde karışıklığa sebep olan kimi müşkil ve müteşâbih âyetlere makul yorumlar getirme ihtiyacı, bu alanı telif sahasına çıkarılmıştır. Bu alanda yazılan eserlerin genelinde garip, müteşâbih, müphem ve muğlak kelimelelerin açıklanmasına da yer verilmesi²⁴ dediğimizi destekleyen başka bir yöndür. Bu bakımdan *müşkilü'l-Kur'an* kavramının 10/16. yüzyıla kadar geniş bir anlamda kullanıldığı ancak ilk defa Süyûtî (ö. 911/1505) tarafından yapılan “âyetler arasında ilk bakışta var olduğu sanılan ihtilaf ve tenakuz”²⁵ şeklindeki sınırlamayla anlamının daraldığı ve bunun, kendisinden sonraki ulemayı etkilediği ileri sürülmektedir.²⁶ Zerkeşî (ö. 794/1392) ise bu ilim dalını *müşkilü'l-Kur'an* yerine *ma'rifetu mûhimi'l-muhtelif* şeklindeki bir isimle karşılamıştır.²⁷ Öte yandan Zerkeşî'nin *el-Burhân*'da ve Süyûtî'nin de *el-İtkân*'da bu ilim dalı altında paylaştığı bilgileri anlatırken gayr-i Müslim akımların iddialarına yer vermemeleri dikkat çekmektedir.²⁸ Tüm bu anlatılanlardan *müşkilü'l-Kur'an*'ın içerik bakımından geniş bir yelpazeye sahipken

²⁰ Taşköprizâde, *Miftâhus-sa'âde*, 2/550; Arslan, *Molla Lutfi*, 70.

²¹ Şirvânî, *Fevâid*, 339.

²² Fenârîzâde, *Enmûzec* (Şehit Ali Paşa, 02783), 101a.

²³ Taşköprizâde, *Miftâhus-sa'âde*, 2/551.

²⁴ Âdem Yerinde, “İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 34.

²⁵ Celaleddin Abdurrahman es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme li'l-Kitâb, 1973), 3/88.

²⁶ Murat Dinler, “Müşkilü'l-Kur'ân”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 319-320.

²⁷ Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim Ebü'l-Fazl (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye, 1957), 2/45.

²⁸ bk. Zerkeşî, *Burhân*, 2/45-67; Süyûtî, *İtkân*, 3/88-100.

zamanla daraldığı ayrıca geniş anlamda kullanıldığı şekliyle onun *Def'u metâ'ini'l-Kur'an*'dan daha kapsamlı olduğu ortaya çıkmaktadır.

2. Kur'an'a Karşı Öne Sürülen Saldırıların Yönleri

Aşağıdaki başlıklar altında Kur'an'a saldıranların, Kur'an'ın Allah tarafından bir vahiy olamayacağına dair ileri sürdükleri iddia ve itirazlar ile Sekkâkî'nin bunlara verdiği cevaplar ele alınacaktır.

2.1. Bazı Kelimelerde Arapça Dışılık

Sekkâkî, bir taraftan Kur'an'ın anlaşılır bir Arapça'ya sahip olması nitelemesine diğer taraftan da Arapçalaşmış bazı kelimeleri barındırdığına dikkat çekerek iki durum arasında bir çelişkinin olduğunu ileri süren kimselerin bu konudaki düşüncelerinin yanlışlığını şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Farzedelim ki iştikak/türetim yollarını ve sarf ilminin kaidelerini bilmediğinizden dolayı zikrettiğiniz şeylerin (Kur'an'daki Arapçalaşmış kelimelerin) Arap dilinin herhangi bir konusu altında değerlendirilme imkânı yok, tağlib türünü de mi bilmiyorsunuz?! [Kaynağı başka dil olup da Arapçalaşarak] Kur'an'da varlığını belirttiğiniz ve Arapça kelimelerin zümresinden saydığınız bu sözcükler, kadınlı erkekli bir topluluktan bahsedilirken erile özgü yapının kullanılması ve [onlardan olmadığı hâlde] İblis'in melekler zümresinden sayılması türündendir ...”²⁹ Sekkâkî, yaptığı bu açıklamayla Kur'an'da yer alan Arapçalaşmış kelimelerin varlığının, Kur'an'ın anlaşılır Arapça'ya sahip olması nitelemesiyle çelişmediğine işaret eder. Bu yönüyle sözünü ettiğimiz kelimeler artık Arapçalaşmış olduklarından öz Arapça muamelesi görür ve özü Arapça olan kelimeler gibi sarf ve iştikak ilimlerinin inceleme alanına girer.

Sekkâkî, ileri sürülen bu iddianın doğruyu yansıtmadığının, tağlib sanatı üzerinden de ortaya konulabileceğini dile getirir. Buna göre Nahl sûresi 103. ve Şuarâ sûresi 195. âyetlerde geçen ve Kur'an'ın diline işaret eden {لِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ} “Açık seçik Arapça” şeklindeki ifade, Kur'an'daki kelimelerin kahir ekseriyetinin öz Arapça olması ve çok az yabancı kaynaklı kelimelere yer vermesi bakımından tağlib sanatı uyarınca tüm kelimelerinin öz Arapça sayılması yönüyle kullanılmıştır.³⁰

Süyûtî'nin seneler süren bir araştırmasına göre farklı kıraatler de dahil olmak üzere, Kur'an'da aslı başka dillere dayanan kelimelerin sayısı 120'yi aşmamaktadır.³¹ Farsça, İbrânice, Nebâtice, Zencice, Süryanice, Kıptice ve Habeşçe sözü edilen dillerin bazısıdır. Kur'an'da yaklaşık olarak 78. 000 kelime bulunduğunu ifade eden görüş³² göz önünde bulundurulduğunda bu kelimelerin çok az bir yekûn tuttuğu hemen anlaşılmaktadır. Aşağıdaki tabloda bunların bazısına yer verilmiştir.³³

²⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 585-586.

³⁰ bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 585.

³¹ Süyûtî, *İtkân*, 2/125-142; Ayrıca bk. Abdulmuttalip Arpa, “Ta'rib ve Kur'an'daki Varlığı Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (2010), 95-103.

³² bk. Süyûtî, *İtkân*, 1/242.

³³ bk. Süyûtî, *İtkân*, 2/129, 130, 135, 139.

Kur'an'daki yeri	Kaynak Dil	Anlamı	Kelime
el-Kehf 18/31	Farsça	İnce ipek	سُنْدُسٍ
el-A'râf 7/176	İbrânice	Dayandı	أَخَذَ
ez-Zuhruf 43/71	Nebâtice	Bardaklar	أَكْوَاب
el-Bakara 2/10	Zencice	Acıklı	أَلِيمٌ
el-Cumu'a 62/5	Süryanice	Kitaplar	أَسْفَارًا
Yûsuf 12/88	Kıptice	Az	مُرْجَاةٍ
el-Kehf 18/31	Habeşçe	Tahtlar	الْأَرَائِكِ

Diğer yandan nüzul döneminde Araplar tarafından kullanılan Arapçalaştırılmış yabancı kökenli kelimelerin Kur'an'da kullanılmasının, muhatap kitlenin mesajları ve içindeki muhtevayı açık bir şekilde anlamasının -küçük de olsa- bir yönünü oluşturduğunun da altını çizmek gerekir. Zira Kur'an, halkın Arapçalaştırıp konuşmalarında geçen kelimeleri de kullanmış oluyordu. Dolayısıyla Kur'an'ın açık anlaşılır olması, içerdiği tüm kelimelerin öz Arapça olmasını gerektirmemektedir. Başka bir ifadeyle içinde yabancı kökenli kelimelerin bulunması, onun dilinin açık seçik bir Arapça olduğuna zarar vermemektedir.

2.2. İ'câza İlişkin İtirazlar

Kur'an'a saldıranlar, onun i'câzına yönelik farklı açılardan itirazlar öne sürmektedirler. Onlar, Kur'an'ın nazmına benzer ibarelerin insanlar tarafından edebi ürünler olarak verilebileceğinin imkân dahilinde olduğunu savunurlar. Müslümanların Kur'an'a dayanarak dile getirdikleri “insanlar ve cinler bir araya gelseler de onunkine benzer ibareler getiremezler” söylemini doğru bulmamaktadırlar. Yine, önce on sûrenin daha sonra bir sûrenin benzerinin getirilmesine dair meydan okunduğu hâlde fesahat ve belagatin zirve yaptığı nüzul döneminde bunun gerçekleş(e)mediğine dönük görüşü de kabul etmemektedirler. Bizzat Kur'an'ın; üç, otuz hatta bundan daha fazla âyete benzer ibarelerin oluşturulabileceği yönünde kanıt sunduğunu, bu bakımdan onunkine benzer ifadelerin sadece fasih bir kimse tarafından ortaya konulabileceğine Kur'an'ın şahitlik yaptığını dile getirmektedirler. Hz. Musa'nın (a.s.) Kasas sûresi 34. âyet {وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا...} “*Kardeşim Harun benden daha açık ve düzgün konuşur.*” ile Tâhâ sûresi 25-35. âyetlerde {قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي...} “*Musa Rabbim! dedi, gönlüme ferahlık ver, işimi bana kolaylaştır...*” hikâye edilen sözleri üzerinden bu yöndeki iddialarının doğruluğunu ispatlamaya çalışmaktadırlar. Buna göre Kasas sûresinin 34. âyetinde Hz. Musa, Allah Teâlâ'dan kendisinden daha fasih olan kardeşi Harun'un kendisine yardımcı olarak gönderilmesini istemektedir, Tâhâ sûresinin ilgili âyetlerinde ise Hz. Musa'nın on bir âyetten ibaret münacatına yer verilmektedir. Dolayısıyla Hz. Harun daha fasih ise de Hz. Musa'nın da fasih olduğu ve ondan on bir âyet miktarında bir söz geldiği ortadadır. Şu hâlde Kur'an'a saldıranlar, Kur'an'ın meydan okumasına karşılık vermek için en fasih

kimse/ler olmaya gerek olmadığını, dahası bu hususta insan ve cinlerin yardımlaşmasına da ihtiyaç duyulmadığını ifade etmektedirler.³⁴

İ‘câzla ilgili bu itirazı nakleden Sekkâkî, onların, Allah Teâlâ tarafından Hz. Musa’nın sözü olarak hikâyeye edilen ifadelerin, Kur’an’ın yani Allah’ın vahiyle indirdiği ibareler olduğunun farkına varmadıklarına işaret etmekte ve ileri sürdükleri iddianın yanlışlığını vurgulamaktadır. Şöyle demektedir: “Bir anlamı ortaya koymak için bizzat senin kurduğun ifadeler ne zamandan beri arkadaşının onları duyduğunda ‘Tam da böyle demek istiyordum ancak kurmak bir türlü mümkün olmuyordu.’ şeklinde nitelediği bir sözü oldu! Böylece bu iddianın geçersizliği ortaya çıkmış oldu.”³⁵ Sekkâkî’nin bu itiraza cevap verirken Kasas sûresindeki أَفْصَحْ kelimesinin bir belagat terimi olarak geçmediğine, başka bir ifadeyle, onun sözlük anlamında (daha açık ve düzgün) kullanıldığına değinmemesi dikkatlerden kaçmamaktadır. İtiraz edenlerin zihinlerinde Tâhâ sûresindeki ilgili âyetlerin Hz. Musa’nın sözleri olarak telakki edilmesi, Sekkâkî’nin cevabı bu çerçevede vermeyi tercih ettiği anlaşılmaktadır. Zaten onların öne sürdükleri bu kısım, itirazın ana unsurunu teşkil etmektedir.

Müteşâbih âyetler ve Kur’an’daki tekrarlar, onların i‘câz çerçevesinde yaptığı itirazların başka bir yönünü oluşturmaktadır. Onlara göre birden fazla anlama ihtimali olduğundan hangi anlamın tercih edilmesine dair güçlük yaşanan müteşâbih kelimelerin âyetlerde yer alması, Kur’an’ın i‘câz iddiasına bir kusur meydana getirmektedir. Zira bu kelimelerin mecaz, istiare gibi edebi sanatlar vasatında değerlendirilmesi yönüyle güzel bir tarafı olsa da doğruyu ve hakikati öğretmesi açısından insanları kaygan bir zeminle karşı karşıya bırakması kaçınılmazdır. Çünkü insanların anlama ve kavrama kapasitesi aynı değildir. Ayrıca kelimeler, batıl anlayış ve görüş sahiplerine malzeme sağlayabilmektedir. Mesela Allah Teâlâ’yı cisim olarak düşünen Mücessime mezhebinden biri “*Rahmân arşa istiva etmiştir.*” anlamındaki âyetten³⁶ kendi batıl görüşüne bir dayanak çıkarabilmektedir.³⁷

Sekkâkî, itiraz olarak sunulan bu ifadelerin bir tutuculuk göstergesi olduğunu, dolayısıyla bu bakış açısına sahip olan kimselerin müteşâbih kelimelerin de bir faydadan hâli olmayacağı gerçeğine gözlerini kapattığını ve kulaklarını tıkadığını ifade etmektedir. Mesela yukarıda meâlî verilen âyetin zahirinden Allah’ın bir yere yerleştiği hükmünü çıkaran Mücessime’den olan kimseye yöneltilcek kimi yönlendirici sorularla gerçeği ve âyetten kastedilen anlamı bulmasına yardımcı olunabilir;

A: Allah Teâlâ bu âyette istiva ettiğini yani Arş’a yerleştiğini söylüyor.

B: Belki yalan söylüyordur.

A: Yüce Allah nasıl yalan söyler!

B: Herhangi bir şekilde buna ihtiyaç duymuştur.

A: Allah Teâlâ’nın bir şeye ihtiyaç duyması söz konusu olamaz!

³⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 586-587.

³⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, 587.

³⁶ Tâhâ 20/5.

³⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, 591.

B: Senin mezhebine göre Allah cisim değil mi? Hiçbir şeye muhtaç olmayan bir cisim var mı ki?!

Böylece Mücessime'den olan kimse, hatasının farkına varır. Batıl görüşe sahip olmayan kişi ise bu âyeti duyduğunda âyetin, onu anlamını araştırmasına çağırdığını bilir, bunun için gayret sarf eder ve sonuçta bu yolda harcadığı tüm gayretler ona sevap olarak geri döner. Müteşâbih âyetlerin böyle faydalarının olduğunu açıklayan Sekkâkî, bunların daha birçok faydalarının olduğu dile getirir.³⁸

Öte yandan Kur'an'ın, Arapların kullandığı lafızlar ve ortaya koyduğu anlamlarla yine o dönemde kullanılan ifade yollarıyla indiğini, dolayısıyla müteşâbih kelimelerin de bu açıdan değerlendirilmesi gerektiğini hatırlatmak lazımdır. Ne var ki müteşâbih kelimelerin bulunduğu âyetler, anlamları açık olan diğer âyetlere oranla üzerinde daha çok imâli fikirde bulunmayı gerektirir.³⁹

Kur'an'a saldıranlar, Kur'an'da lafız olarak tekrarlanan âyetler ile farklı sûrelerde anlatımı birden fazla geçen kıssaların ve bu türden olan yinelemelerin Kur'an'ın i'câzı yönünde bir kusur meydana getirdiğini ve bunların hiçbir fayda sağlamadığını düşünmektedirler.⁴⁰ Dolayısıyla onlara göre mesela Rahman sûresinde defalarca geçen {فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ} “Böyleyken, rabbinizin nimetlerinden hangisini inkâr edebilirsiniz?!”⁴¹ âyetinin veya Mürselât sûresinde tekrar edilen {وَيَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ} “Bu gerçeği yalanlayanların o gün vay hâllerine!”⁴² âyetinin yahut Kur'an'ın değişik yerlerinde yinelenen Firavun kıssasının hiçbir yararı yoktur, dahası böyle bir durum Kur'an'ın i'câzına zarar vermektedir.⁴³

Sekkâkî, farklı üslup ve cümle kuruluşuyla ortaya konan bir anlatımın tekrar sayılması ve kelamda bir kusur olarak değerlendirilmesinin cehaletten kaynaklandığını dillendirir. Böyle bir anlatımın, Kur'an'ın bir ayrıcalığı olduğuna Buhtürî'ye (ö. 284/897) ait zikrettiği “Kendisiyle iftihar ettiğim ayrıcalıklarım, iyiliklerim kusurlarımsa [sana göre], söyler misin: Nasıl özür dileyeyim!” anlamındaki bir beyitle işaret etmektedir. Ayrıca Kur'an'ın benzerinin getirilmesi sadedinde yapılan meydan okumada buna aday olan kimsenin, aciz olduğundan dolayı “Bu kıssa gerektiği gibi ele alınmıştı, bir daha anlatılmasına gerek yoktur.” şeklindeki söyleminin, Kur'an'ın mu'ciz olduğunu belirtmesi açısından önemli bir gösterge olduğunun altını çizmektedir. Sekkâkî bu bakımdan kıssa tekrarının, i'câzı ortaya koymada bir yönünün olduğuna dikkat çekmektedir.⁴⁴

Rahmân sûresindeki tekrarın, bir kasidenin her beytinde tekrarlanan redifin yerini tuttuğunu, Mürselât sûresindeki ise birkaç beyitle beraber tekrar edilen kasidenin terci' formundaki kısmına benzediğini belirten Sekkâkî, bu yönüyle Kur'an'daki lafzî tekrarın, nüzul döneminde muhatapların aşına olduğu bir üslup olduğunu vurgulamaktadır. Son tahlilde böyle

³⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, 591-592.

³⁹ Daha geniş bilgi için bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, 86.

⁴⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, 592.

⁴¹ er-Rahmân 55/13.

⁴² el-Mürselât 77/15.

⁴³ Sekkâkî, *Miftâh*, 592.

⁴⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 592-593.

bir üslubu kabul etmeyen kimsenin, edebiyat alanına yabancı olup henüz inceliklerine vâkif olmadığını, böyle değilse kibirli, hatasında ısrar eden ve bundan dönmek istemeyen inatçı biri olduğunu dile getirmektedir. Diğer yandan onun, bu tekrarı, bir zikrin tekrarı türünden telakki edilebileceğini uzak görmediği anlaşılmaktadır.⁴⁵

Onlar, kelimelerin değiştirilmesi, şahıslara göre farklı fiillerin kullanılması ve kelime temelinde artırma-eksiltme yapılması yoluyla Kur'an'ın muhtelif yerlerinde yinelenen bir anlatım için kurulan farklı ibarelerin de Kur'an'ın i'câz iddiasıyla bağdaşmadığını öne sürmektedirler. Mesela aşağıdaki tabloda bulunan âyetleri bu duruma örnek olarak sunmaktadırlar:

Âl-i İmrân 3/11	el-Enfâl 8/52	el-Enfâl 8/54
<p>كذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ وَاللَّهُ شَدِيدُ الْعِقَابِ</p> <p>“[Bu müşriklerin durumu] tıpkı Firavun hanedanının ve onlardan öncekilerin durumu gibidir. Onlar bizim âyetlerimizi yalanladılar, Allah da günahları yüzünden onları yakalayiverdi. Allah'ın cezalandırması çok şiddetlidir.”</p>	<p>كذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ فَآخَذَهُمُ اللَّهُ بِذُنُوبِهِمْ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ الْعِقَابِ</p> <p>“[Bu müşriklerin durumu] tıpkı Firavun hanedanının ve onlardan öncekilerin durumu gibidir. Onlar Allah'ın âyetlerini inkâr ettiler, Allah da onları günahları yüzünden yakalayıp cezalandırdı. Şüphesiz Allah çok güçlüdür, azabı çok çetindir.”</p>	<p>كذَّابِ آلِ فِرْعَوْنَ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كذَّبُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ فَأَهْلَكْنَاَهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَعْرَفْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَكُلَّ كَانُوا ظَالِمِينَ</p> <p>“[Bu müşriklerin durumu] tıpkı Firavun hanedanının ve onlardan öncekilerin durumu gibidir. Onlar rablerinin âyetlerini yalanladılar, biz de günahları yüzünden onları helâk ettik. Firavun hanedanını da suya gömdük. Bunların hepsi hak hukuk tanımaz kimselerdi.”</p>

Şu hâlde aynı mefhumu ortaya koyan farklı ibarelerden birisi, benzerinin getirilmesinde aciz bıraktığına ilişkin edebi anlamda en üst seviyede ise diğerlerinin bu bakımdan onun altında kalacağı kaçınılmazdır. Bu durumda ibareler arasında aynı seviye yakalanamayacağından Kur'an'ın tamamının i'câz çerçevesinde düşünülmesi imkânsız görünmektedir.⁴⁶

Sekkâkî, ileri sürülen edebi güzellikteki farklılığın, ancak her yönüyle aynı makam/bağlamda bulunan ibareler için söz konusu olacağına dikkat çekmektedir. Bu yönüyle Kur'an'da makamların/bağlamların farklılaşmasıyla her bağlama i'câz niteliğini kaybetmeyen uygun edebi güzelliğe sahip ibarelerin getirildiğine işaret etmektedir. Neticede aynı mefhumu belirtse de Kur'an'da bulunan bir ibarenin edebi açıdan değerlendirilebilmesi için bulunduğu makamın/bağlamın belirleyici olduğu ortaya çıkmaktadır. Yukarıdaki üç âyeti bu bakımdan inceleyen Sekkâkî, bulunduğu bağlamlar itibariyle seçilen kelimelerin edebi inceliklerini anlatmaktadır. Mesela yukarıda geçen Âl-i İmrân sûresindeki 11. âyet diğer iki âyetle karşılaştırıldığında bu âyette seçilen kelimelerin ondan bir önceki âyetin cümle kuruluşuna uyum gaye-

⁴⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, 592-593.

⁴⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, 587-588.

si yanında başka edebi inceliklerin ortaya konması ile ilgili olduğunu dile getirir. Şöyle ki Âl-i İmrân sûresindeki ilgili âyetten bir önceki âyet *إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُعْطِيَهُمْ أََمْوَالَهُمْ وَلَا أَوْلَادَهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ* {*İnkâr edenlerin malları da evlatları da Allah'ın [azabından] onlara hiçbir yarar sağlamayacaktır.*} şeklindedir. Bu âyetteki altı çizili fiilin mef'ulü açıkça belirtilmediğinden anlam bütünlüğü göz önünde bulundurularak *بِاللَّهِ* (Allah'ı inkâr edenler) veya *بِآيَاتِنَا* (bizim âyetlerimizi inkâr edenler) şeklinde takdir edilebilir. Yani bu mef'ul, zahir/açık isim olması hasebiyle gâib yapısında değerlendirilen lafza-i celal (الله) olabildiği gibi tazim bildirmek için çoğul forma sokulmuş mütekellim zamiriyle eşlik eden âyât (آيات) kelimesi de olabilir. Mef'ul takdiri durumunda, konuşan (mütekellim) ve kendisinden söz edilen şahsa (gâib) ilişkin ikili yönün ortaya çıkması ve bu iki yönün cümle kuruluşunda göz önünde bulundurulma zorunluluğu hem bu âyetin devamında hem de kendisinden sonraki âyette, bahsedilen yönler bakımından kelimelerin seçiminde belirleyici olmuştur. Bu yönüyle Âl-i İmrân sûresi 10. âyette takdirdeki mef'ulün gâibliğine uyum amacıyla *مِنَّا* yerine *مِنَ اللَّهِ* ifadesi kullanılmıştır. Uyumda gâiblik yönüyle başlanması, lafza-i celâlin zikredilmesiyle inkâr edenlerin hâllerinin inkârları yüzünden vardıkları kötü durumun mübalağalı bir şekilde ortaya konulmasına matuftur. Gâiblik yönüne uyum karşılınca geriye mütekellimlik yönüne uyumun cümleye yansıtılması kalıyordu. Bu da bu sûrenin 11. âyetinde *بِآيَاتِنَا* yerine *بِآيَاتِ اللَّهِ* ifadesinin seçimiyle kendini göstermiştir. Böylece iki yöne uyumun hakkı verildikten sonra tekrar gâiblik yönüne uyumla başlanmış ve ifade *فَأَخَذَهُمُ اللَّهُ* şeklinde sürdürülmüştür. Bu ifade *فَأَخَذْنَاَهُمْ* şeklinde tercih edilmemiştir. Zira bu durumda *فَأَخَذْنَاَهُمْ* ifadesi, *كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا* cümlesi ile bir araya gelmiş olacak ve akla gelen ilk anlam olarak “cezalandırmak için yakalayiverenin, âyetleri yalanlayan kimseler” olduğu yönünde yanlış anlaşılmaya kapı aralanacaktır. Bundan ötürü yapılan kelime tercihiyle bunun önüne geçilmiştir.⁴⁷ Tüm bu anlatılanlar Kur'an'ın i'câz yönüne saldıran kimselerin edebi inceliklere vukufiyetlerinin zayıflığını, dolayısıyla da Kur'an'daki ifadeleri yüzeysel değerlendirdiklerini ortaya koymaktadır.

2.3. Kıraatlerde Farklılık

Kur'an'a saldıranlar, kıraatlerdeki farklılıkları göstererek Kur'an'ın Allah katından inmediğini iddia etmişlerdir. “Eğer o (Kur'an) Allah'tan başkası tarafından gelseydi onda birçok ihtilaf (اختلاف) bulurlardı.” meâlindeki âyetin⁴⁸ kıraat erbabının “Kur'an'da on iki binden fazla ihtilaf vardır.” söylemiyle çeliştiğini, bunun da Müslümanların iddialarının tam aksine Kur'an'ın Allah tarafından indirilmediği sonucuna götürdüğünü ifade etmektedirler. Sekkâkî, Kur'an'a saldıranların ileri sürdükleri bu iddianın, âyette geçen “ihtilaf” kelimesini yanlış anlamalarından kaynaklandığını dile getirmektedir. Zira burada ihtilaftan kasıt, Kur'an'daki belagat seviyesindeki farklılıktır. Dolayısıyla Kur'an'da böyle bir seviye farkının bulunmaması, yani Kur'an'ın tamamının aynı üstün belagat seviyesinde gelmesi, onun Allah tarafından indirildiğinin kanıtıdır. Araplar tarafından verilen edebi ürünler olan kaside, hutbe veya mektuplarda ise bu durum neredeyse imkânsızdır; bu ürünler incelendiğinde baştan sona aynı belagat seviyesini tutturamadıkları, bu alanda birikimi olan herkesin malumudur. Bu du-

⁴⁷ bk. Sekkâkî, *Miftâh*, 587-591.

⁴⁸ en-Nisâ 4/82.

rum, belîğ bir kimseden çıkan farklı ürünlerin kendi arasındaki mukayesesi için de geçerlidir.⁴⁹

Kıraat erbabının söz konusu söylemi ise Kur'an'daki kıraatler gerçeğine işaret etmektedir. Zaten Sekkâkî de kıraatlerdeki farklılıkların şüphe götürmez bir olgu olduğunu ifade etmektedir. Resul-i Ekrem'den (s.a.s.) Kur'an'ın yedi harf üzere indirildiğini ifade eden rivayetlerin yanı sıra Hişâm b. Hakîm b. Hizâm'ın (ö. 15/636'dan sonra) Furkân sûresini Hz. Ömer'in kıraatinden farklı okuduğu için Hz. Ömer'in onu Allah Resulü'nün huzuruna götürmesi üzerine Hz. Peygamber'in her iki kıraati doğru bulup ikisinin de vahiy olarak indiğini belirtmesi, Sekkâkî tarafından bu gerçeğin önemli kanıtları arasında sayılmaktadır.⁵⁰ Öte yandan o, rivayetlerde geçen "yedi harf" ifadesine ilişkin en doğru yoruma yaklaşan kimsenin İbn Kuteybe olduğunu belirtmektedir. İbn Kuteybe'ye göre bu ifadeden amaçlanan, Kur'an'ın tamamına yayılan yedi farklı yöndür. Dolayısıyla bu yedi yön, sadece bir kelime veya ibarenin farklı yönleri değildir.⁵¹ Bununla beraber Sekkâkî, "Kanaatimce bu yönlerin lafız ve manayla ilgili olup hattın şekliyle ilişkili olmaması, doğru olan görüştür. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.s.) ümmi idi; ne yazmayı ne de kelimelerin yazılış şekillerini bilirdi." şeklindeki ifadesiyle⁵² İbn Kuteybe'nin yedi yönü açıklarken kullandığı "mushaftaki kelimelerin hat şekli" materyaline itiraz ettiği anlaşılmaktadır.⁵³ Dolayısıyla Sekkâkî'nin tercihinde kıraatteki farklılıklar, lafız ve manaya dayalı olup bu farklılıkların belirlenmesinde mushaftaki hat şeklinin bir dahli yoktur. Aşağıda ona göre Kur'an'daki yedi farklı yönü oluşturan maddeler ele alınmış ve her birine birer örnek verilmiştir:

A- Bir kıraatte bulunan kelime ya da kelimelerin başka bir kıraatte bulunmaması. Bu durum bazen anlam farklılaşmasına yol açar.⁵⁴

1- Anlamda Farklılaşma Olmaması:

I. Kıraat (Yâsîn 36/35)	II. Kıraat (36/Yâsîn 35)
وَمَا عَمَلُهُمْ	وَمَا عَمَلَتْ أَيْدِيهِمْ ⁵⁵
"Ve kendi elleriyle ürettiklerinden"	"Ve kendi elleriyle ürettiklerinden"

Birinci kıraatte muttasıl mansub zamir bulunurken ikinci kıraatte bu zamir düşürülmüştür.

2- Anlamda Farklılaşma Olması:

I. Kıraat (Tâhâ 20/15)	II. Kıraat (Tâhâ 20/15)

⁴⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 528, 593.

⁵⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, 593-594.

⁵¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 594.

⁵² Sekkâkî, *Miftâh*, 594.

⁵³ Bk. İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 33-38.

⁵⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 594.

⁵⁵ Bu kıraat; Hamza, Kisâat ve Ebû Bekr b. 'Ayyâş'a aittir. Şihâbeddin Ahmed b. Yûsuf Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed Harrât (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, ts.), 9/268.

<p>إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا مِنْ نَفْسِي⁵⁶</p> <p>“Kıyamet günününün gelip çatmasında şüphe yoktur. [Ancak] onun vaktini gizli tuttum, öyle ki gerçekleşeceği zamanı neredeyse kendi nefsimden bile sakladım. [Öyleyse siz nerede, onu bilmek nerede!]”</p>	<p>إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا</p> <p>“Kıyamet günününün gelip çatmasında şüphe yoktur. [Ancak] onun vaktini gizlemeyi murad ettim.”</p>
---	--

Birinci kıraatteki altı çizili kelime ikinci kıraatte yoktur. Dolayısıyla ikinci kıraat birinci kıraate oranla fazladan bir anlam barındırır.⁵⁷

B- Kelime yapısındaki değişiklik sebebiyle oluşan kıraat farklılıkları. Bu durumda kimi zaman anlam farklılaşır, bazen de iki zıt anlamın⁵⁸ ortaya çıkmasına sebep olur.⁵⁹

3- Anlamda Farklılaşma Olmaması:

I. Kıraat (en-Nisâ 4/37)	II. Kıraat (en-Nisâ 4/37)
وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِخْلِ	وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِخْلِ ⁶⁰
“Ve cimriliği de insanlara tavsiye edenler”	“Ve cimriliği de insanlara tavsiye edenler”

İki kıraatte altı çizili kelimelerin hareke dizilişi farklı olsa anlamlarında bir fark bulunmamaktadır.

4- Anlamda Farklılaşma Olması:

I. Kıraat (el-Vâkıa 56/29)	II. Kıraat (el-Vâkıa 56/29)
وَطَلْعٍ مِّنْضُودٍ	وَطَلْعٍ مِّنْضُودٍ ⁶¹
“Meyve yüklü <u>muz</u> ağaçları arasında”	“Meyve yüklü <u>hurma</u> ağaçları arasında”

Her iki kıraatte altı çizili kelimelerin ilk harfleri aynı olsa da son harfleri farklıdır ve bunlar aynı anlama gelmemektedir.

5- Zıt Anlamların Ortaya Çıkması:

I. Kıraat (Tâhâ 20/15)	II. Kıraat (Tâhâ 120/5)
إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا	إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا ⁶²
“Kıyamet günününün gelip çatmasında şüphe	“Kıyamet günününün gelip çatmasında şüphe

⁵⁶ Altı çizili kelime Übey b. Ka'b'in mushafında geçmektedir. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/20.

⁵⁷ Geniş bilgi için bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/19-21; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıtkı Muhammed Cemil (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 7/319.

⁵⁸ Burada birbirine zıt iki anlamın varlığı söz konusuysa da her iki anlamın âyetin bağlamına uygun olduğunu belirtmek gerekir. Geniş bilgi için bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/19-22.

⁵⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 594-595.

⁶⁰ Hamza ve Kisâî bu şekilde okumuştur. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 3/577.

⁶¹ Hz. Ali, İbn Kesîr ve Ca'fer b. Muhammed bu şekilde okumuştur. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 20/206.

⁶² Ebü'd-Derdâ, İbn Cübeyr, Hasan el-Basrî, Mücâhid ve Humejd b. Kays bu şekilde okumuştur. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/21.

yoktur. [Ancak] onun vaktini <u>gizlemeyi</u> murad ettim.”	yoktur. Az kalsın onun vaktini <u>açığa vura-</u> <u>caktım.</u> ”
---	---

Birinci kıraatte altı çizili yapı if'âl babından muzâri fiil iken ikinci kıraatteki ise sülâsi mücerred yapıda bir muzâri fiildir.⁶³

C- Kelimeye arız olan bir durum sebebiyle meydana gelen kıraat farklılıkları. Bu da bir kıraatte bulunan kelime dizilişinin diğerinden farklı olması veya kelimenin kıraatlerde farklı ögelik konumuna sahip olması şeklinde kendini göstermektedir.⁶⁴

6- Kelime Dizilişinde Farklılık:

I. Kıraat (Kâf 50/19)	II. Kıraat (Kâf 50/19)
وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ	وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْحَقِّ بِالْمَوْتِ ⁶⁵
“[Bu durumda iken] ölüm sarhoşluğu kaçınılamaz bir gerçek olarak çöküverir.”	“[Bu durumda iken] ölümün dayanmasıyla sarhoşluk/gerçek, gelip çatıverir.”

Görüldüğü gibi altı çizili ibarelerde aynı kelimeler bulunsa da bunların sıralanışı aynı değildir.⁶⁶

7- Ögelik Konumunda/İrabta Farklılık:

I. Kıraat (Hûd 11/78)	II. Kıraat (Hûd 11/78)
هُؤْلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ	هُؤْلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ⁶⁷
“İşte kızlarım, onlar, [ihtiyacınızı gidermeniz adına] sizin için en nezih yoldur.”	“İşte kızlarım, onlar [ihtiyacınızı gidermeniz için] en nezih yol olarak [evlilik akdiyle] sizindir.”

Burada altı çizili kelimelerin ikisi de üstünlük ismi/ism-i tafdil olsa da bu isim birinci kıraatte ref konumunda ikincisinde ise nasb konumundadır.⁶⁸

Sekkâkî, yedi harf meselesinin nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin yaptığı bu taksimle kendine özgü bir yorum alanı ortaya koyarken kıraatlerin, Kur'an'a karşı bir saldırı malzemesi olamayacağını vurgulamış olmaktadır.

2.4. Âyetlerde Aruz Ölçüsü Tespiti

⁶³ Geniş bilgi için bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/19-21; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 7/319.

⁶⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 595.

⁶⁵ Şâz olarak değerlendirilen bu kıraat Hz. Ebû Bekir, İbn Cübeyr ve Talha b. Ubeydillah tarafından okunmuştur. Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâât ve'l-izâh 'anhâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/332.

⁶⁶ Geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421h), 4/150.

⁶⁷ Hasan el-Basrî, Zeyd b. Ali, İbn Cübeyr, İsa b. Ömer ve Süddî böyle okumuştur. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 6/362.

⁶⁸ Geniş bilgi için bk. Muhibbiddin Abdullah el-Hüseyn el-'Ukberî, *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*, thk. Ali Muhammed Bicâvî (b.y.: İsa el-Halebî ve Ortakları, ts.), 2/709.

Kadim Arap şiiri belli ölçülere uyularak oluşturulur. Oluşturma sürecinde daha önceden belirlenmiş kalıplara uyma zorunluluğu, onun disiplin altına alınmış edebi bir yapıda olduğunun göstergesidir. Bu şiirdeki odak nokta, mısralarda seçilen ölçünün hece ve ses değeri açısından eşitliğini tutturmak ve bunu şiir boyunca sürdürmektir. Arap şiirini konu edinen aruz ilminin kurucusu Halil b. Ahmed (ö. 175/791), kendisine vezin (vezn: الوَزْنُ) veya bahir (bahr: البَحرُ) denilen bu ölçüleri tümevarım metoduyla on beş olarak tespit etmiş, öğrencisi Ahfeş el-Evsat'ın (ö. 215/830 [?]) mütedârek ismiyle eklediği bir vezinle bunların sayısı on altıya yükselmiştir. Her veznin kendine özgü şart ve hükümleri vardır.⁶⁹ Arap şiirinde bir beyit iki mısra/şatırdan (şatr: الشَّطْرُ) oluşur. Bir mısra/şatır, belirli bir tarzda sıralanan hecelerin birleşmesinden cüz (الجُزءُ) veya tef'ile (التَّفْعِلَةُ) adı verilen kalıplardan meydana gelir. Birinci şatra sadır (sadr: الصَّدْرُ) ikincisine ise 'acüz (العَجْزُ) denir. Sadr'ın son cüzü 'arûz (العروض), 'acüzün son cüzü de darb (الضَّرْبُ) diye isimlendirilir. Bu ikisi arasında kalan cüzler de haşiv (haşv: الحَشْوُ) diye bilinir. Beyit, hece yapısına bağlı olarak bir açıdan tam (التَّامُّ) ve meczü (المَجْزُوءُ) diye ikiye ayrılır. Vezni meydana getiren tef'ilelerin tamamının zikredildiği beyit, tam beyit diye isimlendirilirken 'arûz ve darb tef'ilesi düşürülen beyit, meczü beyit şeklinde adlandırılır. Bahirlerin isimleri şöyledir: Basît, Medîd, Tavîl, Kâmil, Vâfir, Remel, Recez, Hezec, Hafif, Muzârî', Muktedab, Müctes, Serî', Münserih, Mütekârib ve Mütedârek.⁷⁰

Allah Teâlâ Yasin sûresi 69. âyette Hz. Peygamber'e (s.a.s.) şiir öğretmediğini vurgulayarak âyetlerin şiirden farklılığına dikkat çekmektedir. Kur'an'a saldırılar, bazı Kur'anî ibarelerin bu bahirlere denk gelmesinden yola çıkarak âyetteki iddianın batıl olduğunu, değilse Allah Teâlâ'nın Arap şiirinden habersiz olduğu mahzuruyla karşı karşıya kalınacağını ileri sürmektedirler. Bu çerçevede bazı âyetlerden ibareler çıkararak onların on altı vezinden hangisine denk geldiğini ortaya koymaya çalışmaktadırlar.⁷¹ Biz aşağıdaki tablolarda bunlardan bazısını zikretmekle yetineceğiz.

فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ	Âyet (el-Kehf 18/29)
فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ فَعُولُنْ مَفَاعِيلُنْ	Tavîl vezni
0/0/0// 0/0// 0/0/0// 0/0//	Aruzda simgesel gösterimi

Bir beyti sekiz cüzden meydana gelen ve sadece tam olarak kullanılan⁷² tavîl bahrinin 'arûzu, yalnız مَفَاعِيلُنْ şeklinde bulunurken darbı üç tef'ileden biriyle gelebilir.⁷³ مَفَاعِيلُنْ، مَفَاعِيلُنْ، فَعُولُنْ Buna göre yukarıdaki âyet bölümü, tavîl bahrinden darbı مَفَاعِيلُنْ olan 'acüz mısrasına denk düşmektedir.

وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ	Âyet (el-Bakara 2/213; en-Nûr 24/46)
--	--------------------------------------

⁶⁹ bk. Mustafa b. Muhammed Selim Galâyânî, *es-Süreyyâ'l-mudîe fi'd-durûsi'l-'arûdiyye* (Beyrut: y.y., ts.), 4-10; Selahattin Fettahoğlu, "Arap Aruzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 47.

⁷⁰ bk. Galâyânî, *es-Süreyyâ'l-mudîe*, 5-12; Fettahoğlu, "Arap Aruzu", 47-48, 50.

⁷¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 598-601.

⁷² Abbas Tefvîk, *el-Esâsü'l-müeyesser fi'l-'arûdi ve'l-kâfiye* (b.y.: Dâru Nâşirî li'n-Neşri'l-İlktirûnî, 2014), 42.

⁷³ krş. Galâyânî, *es-Süreyyâ'l-mudîe*, 14-15; Fettahoğlu, "Arap Aruzu", 57.

مُسْتَفْعِلُنْ مُسْتَفْعِلُنْ مُتَفَاعِلُنْ مُسْتَفْعِلَانُ	Kâmil vezni
00//0/0/ 0//0/// 0//0/0/ 0//0/0/	Aruzda simgesel gösterimi

Tam kâmil bahri altı cüzden meydana gelir. İki ‘arûz ve beş darba sahiptir. Birinci ‘arûz olan مُتَفَاعِلُنْ cüzünün üç darbı vardır: فَعْلُنْ، فَعْلَانُ، فَعْلَانُ. İkinci ‘arûz olan فَعْلُنْ cüzü, birisi فَعْلُنْ diğeri فَعْلُنْ şeklinde iki tef‘ileden biriyle beraberlik eder. Meczû olarak da gelebilen bu bahir, bu durumda مُتَفَاعِلُنْ tef‘ilesinin dört defa tekrarlanmasıyla kendini gösterir. Meczû kâmil bahrin مُتَفَاعِلُنْ şeklinde bir ‘arûzu, bu ‘arûzun da dört darbı bulunur: مُتَفَاعِلَانُ، مُتَفَاعِلَانُ، مُتَفَاعِلَانُ، مُتَفَاعِلَانُ. Diğer yandan kâmil bahrin meczû kısmında مُتَفَاعِلُنْ tef‘ilesi، مُسْتَفْعِلُنْ şeklini alabilir. Yine buradaki مُتَفَاعِلَانُ darb tef‘ilesi مُسْتَفْعِلَانُ şeklinde değişebilir.⁷⁴ Şu hâlde yukarıdaki âyet kısmı، meczû kâmil bahrinde olup ilk iki tef‘ileyi karşılayan مُتَفَاعِلُنْ cüzü، مُسْتَفْعِلُنْ şeklini almıştır. Ayrıca buradaki مُتَفَاعِلَانُ darb tef‘ilesi مُسْتَفْعِلَانُ şeklinde değişmiştir. Buna göre ilgili âyetteki bölüm، meczû kâmil bahrin ‘acüz şatırına denk gelmektedir.

دَانِيَةً عَلَيْهِمْ ظِلَالُهَا وَذُلَّتْ أَطْوَفُهَا تَذَلِيلًا	Âyet (el-İnsân 76/14)
مُفْتَعِلُنْ مَفَاعِلُنْ مَفَاعِلُنْ مَفَاعِلُنْ مَفَاعِلُنْ مَفَاعِلُنْ	Recez vezni
0/0/0/ 0//0// 0//0// 0//0// 0//0// 0//0//	Aruzda simgesel gösterimi

مُفْتَعِلُنْ tef‘ilesinin altı defa tekrar edilmesiyle meydana gelen tam recez bahrinin، مُفْتَعِلُنْ şeklinde bir ‘arûzu، bu ‘arûzun da مُفْتَعِلُنْ ve مَفَاعِلُنْ diye iki darbı bulunmaktadır. Bu bahirde مُفْتَعِلُنْ tef‘ilesi، مَفَاعِلُنْ veya مُفْتَعِلُنْ şekline dönüşebilir.⁷⁵ Bu bilgiler ışığında yukarıdaki âyetin، darbı مَفَاعِلُنْ tef‘ilesinde olan، geriye kalan beş مُفْتَعِلُنْ şeklindeki tef‘ilelerinden birincisinin، مُفْتَعِلُنْ diğelerinin ise مَفَاعِلُنْ kalıbına değişen recez bahrindeki bir beyite denk düştüğü ortaya çıkmaktadır.

وَأْمَلِي لَهُمْ إِنْ كَيْدِي مَتِينٌ	Âyet (el-Arâf 7/183; el-Kalem 68/45)
فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ فَعُولُنْ	Mutekârib vezni
0/0// 0/0// 0/0// 0/0//	Aruzda simgesel gösterimi

Mutekârib bahrin tam şekli، فَعُولُنْ tef‘ilesinin sekiz defa tekrarlanmasıyla meydana gelir. Bu durumda sadece فَعُولُنْ şeklinde olan ‘arûz tef‘ilesinin darb tef‘ileleri dört şekilde gelir:⁷⁶ فَعُولُنْ، فَعُولُنْ، فَعُولُنْ، فَعُولُنْ. Buna göre yukarıdaki âyet، son tef‘ilesinin فَعُولُنْ şeklinde olduğu mutekârib bahrinden sadır veya ‘acüz kısmına denk gelmektedir.

Bu ve bunun gibi aruz vezinlerine denk gelen Kur’anî ibarelerin varlığı üzerinden “Kur’an’da şiir vardır.” yargısına varmak doğru değildir. Zira Sekkâki’nin de benimsediği görüşe göre şairin henüz şiiri oluşturmaya başlamadan önce vezne yönelmesi yani onu hangi vezinde oluşturacaksa o vezni bilinçli olarak göz önünde bulundurarak şiiri oluşturmaya başlaması، yanı sıra başlamış olduğu vezni şiirin sonuna kadar kasıtlı bir şekilde sürdürmesi، şiiri

⁷⁴ Galâyânî, *es-Süreyyâ ‘l-mudîe*, 24-26.

⁷⁵ Galâyânî, *es-Süreyyâ ‘l-mudîe*, 27-29.

⁷⁶ bk. Galâyânî, *es-Süreyyâ ‘l-mudîe*, 40-41; Yasir Kadîrî, *el-‘Arûdü ‘l-müeyesser* (b.y.: er-Râbitatü’s-Şi‘riyyetu ‘l-‘Arabiyye, 2021), 23.

şiiir yapan ana unsurlardır. Öte yandan Sekkâkî bir şiiirin en az üç beyitten oluşması gerektiğini benimsemektedir. Bu yönüyle nazmı i'câz seviyesinde belagata sahip Kur'an'daki kimi âyetlerin veya âyetlerdeki bazı bölümlerin oluşumunda bu bilinç ve kasıt söz konusu olmadığından, ileri sürülen Kur'anî ibarelerin şiiir olarak değerlendirilmemesi gerekmektedir. Kaldı ki edebi kaygı taşımayan normal konuşmalardaki terkiplerin de kimi vezinlere denk düştüğü görülebilir. Sekkâkî, vezinlere uyumlu olmalarından yola çıkarak o terkiplerin şiiir sayılmasının akıl kârı olmadığını belirtmektedir. Diğer yandan o, aruz vezinlerine denk düşen Kur'an'daki ibarelerin azlığına dikkat çekerek kahir ekseriyetinin böyle olmadığı gerçeğinden hareketle ilgili ibareler şiiir farz edilse dahi Allah Teâlâ'nın peygamberine şiiir öğretmediğini vurgulayan âyetin böyle bir durumu ifade etmede vakıaya muhalif olmadığını dile getirmektedir. Zira bu durumda nicel olarak âyetlerin vezinlere denk gelmesindeki azlık önemszenmemiş, kahir ekseriyete itibar edilmiştir.⁷⁷

2.5. Ögelik Durumuna Aykırılık

Sekkâkî, irab/ögelik durumu açısından kimi âyetlerin cümle kuruluşuna itiraz edip Kur'an'a saldırıların itirazlarının doğru olmadığına ve onları böyle bir yanlışa sevk eden amilin, nahiv ilmine dair bilgilerindeki eksiklik olduğuna dikkat çekmektedir. Abbasi şairi Ebû Nüvâs'a (ö. 198/813 [?]) ait kasideden "Bazı şeyler duymuşsun ancak birçok şey gözünden kaçmış." anlamındaki şatır zikrederek bu duruma gönderme yapmakta, ayrıca "Nahiv ilmine hizmet et de bunların hepsinin doğrusunu sana öğretsin!" şeklindeki yönlendirici ve bir bakıma alaycı bir üslupla itiraz edenlerin bahsedilen âyetlere ilişkin değerlendirmelerindeki gramatik tahlillerinin yanlışığına işaret etmektedir. Bu bağlamda itiraz edenlerin itirazına konu olan dört âyet zikreder ve itiraz noktalarını aktarır. Bununla beraber bu itirazlara cevap vermediği görülür.⁷⁸ Bu duruma, yapılan itirazları cevap vermeye kayda değer bulmaması muhtemeldir veya itirazları, basit seviyede gramer bilgisine sahip olan herkesin cevap vereceği nitelikte değerlendirmiş olabilir yahut itiraz noktalarına yapılacak gramatik tahlillere ilişkin söz çok uzayacağı öngörüsüyle, eserinin hâtıme bölümünü de sözü uzatmaya uygun bulmadığından bu noktaları zikretmekle yetinmeyi tercih etmiş olabilir.

Tâhâ sûresinin 63. âyetindeki { *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ* } "*Onlar iki sihirbazdan başka bir şey değil!*" ifadesinde yer alan işaret isminin هَذَيْنِ şeklinde olması lazımdır. Zira bu kelime, şeddeli yapıdan sükunlu yapıya değişmiş şekliyle fiile benzetilen harflerden *إِنَّ* edatının ismi olduğundan nasb konumundadır. Nasb konumunda olan ikil işaret ismi de هَذَيْنِ şeklinde kullanılmaktadır.⁷⁹ Âyetteki ilgili ifadeyi kıraat imamlarından Hafs (ö. 180/796), *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ* şeklinde İbn Kesir (ö. 120/738) ise *إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ* olarak okumuştur. Her iki ifadeye göre *إِنَّ* harfi, sükunlu yapısıyla gelince ismini nasb haberini ref konumuna getirme zorunluluğu ortadan kalkmış ve kendisinden sonra gelen isimler, mübteda ve haber şeklinde bulunmuştur. Öte

⁷⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, 515-517, 618-619.

⁷⁸ Sekkâkî, *Miftâh*, 709-710.

⁷⁹ Sekkâkî, *Miftâh*, 586.

yandan *إن* harfinin, bu şekliyle olumsuzluk belirten *إن* edatıyla karışma ihtimali olduğundan haberin (*أساجران*) başına ibtida lâm'ı gelmiştir.⁸⁰

{*إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالنَّصَارَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ*} {*İman edenler, Yahudiler, Sâbiüler ve Hristiyanlar, (bunlardan) Allah'a ve ahiret gününe inanıp dünyaya ve ahirete yararlı işler yapanlara korku yoktur ve onlar üzülecek de değildirler.*}⁸¹ âyetinde altı çizili kelime *إن* edatının ismine matuf olduğundan mansubtur. Dolayısıyla *الصابئين* şeklinde okunması gerekir.⁸² Bu kelimenin ref konumunda bulunmasına ilişkin birbirinden farklı sekiz gramatik tahlilin yapılabildiği görülür.⁸³ Biz burada bir tanesini zikretmekle yetineceğiz. Buna göre ilgili kelime, *إن* edatının haberinden sonra düşünülmesi niyetiyle mübteda olup haberi hazfedilmiş/düşürülmüştür. Dolayısıyla âyet ... *وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* ... *وَالصَّابِئُونَ* açılımındadır. Altı çizili kelime ve düşürülmüş haberden oluşan cümle ise *إن* harfinin başında bulunduğu cümle mahalline/konumuna matuftur. Matufun aleyh olan cümle iraptan mahalli olmadığından matuf cümlelerin de ögelik konumu yoktur. *إن* ile başlayan cümlelerin kuruluşu tamamlanmadan altı çizili kelimenin matuf olarak getirilmesi, bu yönüyle bir takdim yapılması, hiçbir dini tanımayan azılı inkârcılar olan Sâbiülerin bile iman etmeleri ve imanlarına yaraşır güzellikte ameller yapmaları durumunda tövbelerinin kabul edileceği, onların da tövbeleri kabul ediliyorsa o halde bu şartların yerine getirilmesi durumunda tövbesinin kabul edilmeyeceği hiç kimsenin kalmayacağı mesajına dikkat çekmeye matuftur.⁸⁴

Nisâ sûresi 162. âyetin *لَكِن الرَّاْسِحُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ* {*Onlar arasında ilimde derinleşmiş olanlarla müminler -ki bunlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana iman ederler- namazı kılanlar, zekâtı verenler...*} kısmında altı çizili kelime, kendisinden önce geçen ref konumundaki {*الرَّاْسِحُونَ*} veya {*الْمُؤْمِنُونَ*} kelimelerine atfedilebildiğinden *المُؤْمِنُونَ* şeklinde gelmesi gerekirdi.⁸⁵ Çoğu kıraat imamının *المُؤْمِنُونَ* şeklinde okuduğu bu kelime için de birden fazla gramatik tahlil yapılmıştır. Bunlardan birisine göre kelime, medih üzere nasb edilmiştir ve *أَعْنِي الْمُؤْمِنِينَ الصَّلَاةَ* (namazı dosdoğru kılanları kastediyorum) açılımındadır. Arap dilinde bilinen bu üslubun burada uygulanmasındaki gaye, namazın önemine dikkat çekmektir. Bu bakımdan yaygın ögelik konumu akışı kesilmiş ref konumunda gelmesi beklenen kelime, bu gaye için nasb konumunda gelmiştir. Öte yandan bu üslup, cümle kuruluşu tamamlandıktan sonra uygulanabildiğinden, âyetin ilgili kısmındaki *يُؤْمِنُونَ* cümlesi ref konumunda olup {*الرَّاْسِحُونَ*} kelimesinin haberidir. Açılımda altı çizili kelimenin de ögesi olduğu fiil cümlesi, {*الراسخون*} kelimesi ile başlayan isim cümlesine ma‘tuftur.⁸⁶

⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/63-68.

⁸¹ el-Mâide 5/69.

⁸² Sekkâkî, *Miftâh*, 586.

⁸³ Geniş bilgi için bk. Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 4/353-363.

⁸⁴ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 4/454-455; 'Ukberî, *Tibyân*, 1/451.

⁸⁵ Sekkâkî, *Miftâh*, 586.

⁸⁶ Geniş bilgi için bk. 'Ukberî, *Tibyân*, 1/407-408; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 4/152-155.

Munsarif olmadıklarından dolayı tenvin almaması gereken İnsân sûresinin 4. âyetindeki {سَلَّاسِل} ve 15. ve 16. âyetlerindeki {قَوَارِير} kelimeleri tenvinli okunmaktadır.⁸⁷ Kıraat imamlarından Nâfi' (ö. 169/785), Kisâî (ö. 189/805), Halef b. Hişâm (ö. 229/844) ve Âsım'ın râvisi Ebu Bekir b. 'Ayyâş (ö. 193/809) {سَلَّاسِل} kelimesini tenvinli, diğerleri ise tenvinsiz okumuşlardır. Öncesi ve sonrasında nasb konumunda bulunan tenvinli kelimelere telaffuzda uyum sağlaması, kendisi de nasb konumunda olan ilgili kelimenin tenvinli okunmasının yönü olarak gösterilir. Gayr-ı munsarif kelimeleri tenvinli okuyan kimi Arap kabilelerinin telaffuzuna uygun gelmesi, bu husustaki diğer bir yöndür. Ayrıca bu kelime, gayr-i munsariflik illeti olarak gösterilen son çoğul kalıplarından (siyagu münteha'l-cümü') فَعَاعِل yapısı üzerinedir. Bunlardan sayılan bazı kalıpların az da olsa düzenli eril çoğul (صَوَاجِب-صَوَاجِبَات) veya düzenli dişil çoğul (أَيَّامِن-أَيَّامِنِينَ) yapılarında kullanılabilmesi, gayr-ı munsariflik illetini zayıflatan unsur olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu gramatik durum da söz konusu kelimenin tenvinli kullanılışının başka bir yönü olarak önümüzde durmaktadır.⁸⁸ İlgili kelimenin tenvinli okunmasının yönü olarak serdedilen bu maddeler, İnsân sûresinin 15. ve 16. âyetlerinde geçen {قَوَارِير} kelimesinin tenvinli okunuşu için de zikredilirler.⁸⁹

Son tahlilde Kur'an'a saldıranların yukarıda zikredilen âyetlere ilişkin cümle kuruluşuna yaptıkları itirazlar, yaygın olmayan öge tahlilleri kapsamındaki bilgi yetersizliğinden kaynaklanmaktadır. Bu da onların nahiv ilmindeki müktesebatının eksikliğini göstermektedir. Dolayısıyla ilk bakışta cümledeki konumuna göre uygun bir irapla gelmediği sanılan âyetlerdeki kimi kelimelerin, nahiv ilminde makul yorumlarının olduğu ortaya çıkmaktadır.

2.6. Anlamda Çelişki

Sekkâkî, Me'âric sûresi 4. âyetteki elli bin yıl anlamına karşılık gelen {خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ} ifadesinin, kıyametin dünyadaki zamanın sene bazlı hesaplama cinsinden toplam miktarına delalet ettiğini belirtmektedir. Kur'an'da kıyametin bu uzun sürecinde kulların karşı karşıya kalacakları hâller, farklı kesitler olarak muhtelif âyetlere konu olmuştur. Mesela Rahmân sûresi 39. âyette insanlara ve cinlere günahları hakkında soru sorulmayacağı ifade edilmektedir. Bu minvalde bir anlam da Kasas sûresi 78. âyette geçmektedir; "...*Günaha batmış kimse- lere günahları sorulmaz.*" Buna karşılık başka âyetlerde kullara yaptıkları şeylerden hesap sorulacağı anlatılmaktadır. Hicr sûresi 92. ve 93. âyetlerde yaptıklarından dolayı kulların sorguya çekileceği, A'râf sûresi 6. âyette ise kendilerine peygamber gönderilenlerin Allah tarafından gelen tebliğ ve davetlere nasıl karşılık verdikleri ve gönderilen peygamberlerin ümmetleri tarafından bu hususta teslimiyetle icabet edilip edilmediklerine ilişkin soru sorulacağı bildirilmektedir. Sonuçta kıyamet sürecinin farklı iki durumunu anlattığından dolayı bu iki âyet grubu arasında tenakuz yoktur.⁹⁰

Aşağıdaki tablolarda ilk görünüşte aralarında çelişki izlenimi veren başka âyetlere yer verilmiştir:

⁸⁷ Sekkâkî, *Miftâh*, 710.

⁸⁸ bk. 'Ukberî, *Tibyân*, 2/257-258; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 10/596-599.

⁸⁹ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 10/508.

⁹⁰ Sekkâkî, *Miftâh*, 595-596.

I. Grup	II. Grup
<p>قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ</p> <p>“Allah şöyle buyurur: Benim huzurumda tartışıp durmayın. Daha önce sizi uyarımtım.” (Kâf 50/28)</p>	<p>ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ</p> <p>“Sonra sizler kıyamet günü rabbinizin huzurunda tartışıp duracaksınız.” (el-Mürselât 77/31)</p>
<p>هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ</p> <p>“O gün inkârcılar artık konuşamazlar.” (el-Mürselât 77/35)</p>	<p>فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ</p> <p>“O müşriklere şöyle diyeceğiz: [Benden başkasına ibadet etmenizle ilgili] kanıtınızı getirin haydi!” (el-Kasas 28/75)</p>
	<p>يَوْمَ تَأْتِي كُلُّ نَفْسٍ تُجَادِلُ عَنْ نَفْسِهَا</p> <p>“O gün herkes kendini savunmaya çalışacaktır.” (en-Nahl 16/ 111)</p>

İki âyet grubuna ilk bakıldığında aralarında anlam bakımından bir çelişki olduğu izlenimi görünse de gerçekte böyle değildir. Zira bu âyetler, kıyamet sürecinde gerçekleşecek farklı kesitler sunmaktadırlar; mazlumlar ile zalimler bir araya geldiğinde tartışacaklar ve herkes kendini savunmaya çalışacak ancak aralarında hüküm verildikten sonra bu tartışmaya son verilecek ve onlara: Artık bunu sürdürmeyi kesin! Susun! Hiçbir mazeret öne sürmeyin! Zaten sürseniz de size hiçbir faydası olmayacaktır, denilecektir.⁹¹

I. Grup	II. Grup
<p>أَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ يَتَسَاءَلُونَ</p> <p>“Birbirlerine dönüp sorarlar.” (es-Sâffât 37/27, 50; Tûr 25)</p>	<p>فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ</p> <p>“Sûra üflendiği vakit artık aralarında ne akrabalık bağları kalacak ne de birbirlerine soru sorabilecekler!” (el-Mü’minûn 23/101)</p>

Burada da ilk görünüşte birinci gruptaki âyetlerin içerdiği anlamın ikinci grupta yer alan âyetin anlamına zıt olduğu akla gelir. Hâlbuki birinci gruptaki âyetler, buldukları siyak itibariyle diğer âyetten farklı bir anlam barındırmaktadırlar; Sâffât sûresi 27. âyette inkârcıların birbirlerini suçlayacakları anlatılırken Sâffât sûresi 50. ve Tûr sûresi 25. âyetlerde cennet ehlinin sohbet ettikleri esnada karşılıklı konuşmaları hikâye edilmektedir. Mü’minûn sûresi 101. âyette ise sûra üflendiğinde insanların karşılaşacağı dehşet verici manzara tavsif edilmektedir. Buna göre artık herkes kendi derdine düşecek ve birbirlerine soru sorma gibi basit bir eylemi bile yerine getiremeyeceklerdir.⁹² Neticede kıyametin bir anda olup bitecek bir süreç olmadığı, bu süreçte birden fazla makam/durak ve nokta bulunduğu ortaya çıkmaktadır.

Zahirde aralarında çelişki olduğu izlenimi veren âyetler kıyametten bahseden âyetlerle sınırlı değildir. Hz. Musa’nın (a.s.) sihirbazlarla olan mücadelesinde esasının kimi âyetlerde

⁹¹ Sekkâkî, *Miftâh*, 596.

⁹² Sekkâkî, *Miftâh*, 596.

büyük yılan manasında {تُعْبَانُ} bazılarında da kemiksiz küçük yılan anlamında {جَانُّ} şeklinde ifade edilmesi, asadan yılanı dönüşen varlığın büyük de olsa onun kıvraklığına ve hareketteki hafifliğine işaret etmek içindir. Dolayısıyla bu konuya ilişkin, kimi âyetlerde ortaya çıkan yılanın büyüklük niteliğine kimisinde de onun hareketteki seriliğine dikkat çekilmiştir.⁹³

Tüm bu anlatılanlardan ortaya çıktı ki Kur'an'a saldıranların, aralarında çelişki olduğu iddiasıyla zikrettikleri âyetlerde gerçekte bir çelişki yoktur. Zira çelişiklik ilişkisinden bahsedilmek için iki önerme arasında zaman, mekân ve gaye gibi unsurlarda birlik şarttır. Bu gibi âyetlerde bu unsurlarda birliğin olmadığı ortadadır. Sekkâkî, onların bu ve bunun gibi âyetleri çelişkili görmelerini âyetlerin doğru anlaşılmasına ilişkin metodoloji ve birikimlerinin son derece zayıflığına bağlamaktadır.

2.7. Vakıya Muhalefet

A'râf sûresi 11. âyetin (...فَلَمَّا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ...) “Andolsun sizi yarattık; sonra size şekil verdik; sonra da meleklere, ‘Âdem’e secde edin’ diye emrettik.” harfi tercümesine bakarak Kur'an'a saldıran kimseler, âyetteki içeriğin gerçekte bağdaşmadığını öne sürmektedirler. Zira buna göre Allah Teâlâ'nın meleklerden Hz. Âdem'e (a.s.) secde etmelerini emretmesi, onun dışındaki insanları yaratması ve onlara şekil vermesinden sonradır. Bu, vakıya ters düşen yanlış bir bilgidir. Dolayısıyla böyle bir bilginin Allah'a nispet edilmesi doğru değildir.⁹⁴

Sekkâkî, söz konusu âyeti referans göstererek Kur'an'ın gerçeğe aykırı bilgi içerdiği iddiasında bulunan saldırganların böyle bir yanlışa düşmelerini âyetten kastedilen anlamı bilmemelerine bağlamaktadır. Zira burada amaçlanan anlamın, “Biz babanız Âdem'in yaratılmasını takdir ettik,⁹⁵ sonra ona şekil verdik, sonra da meleklere: Ona secde edin, diye emrettik.” şeklinde olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶ Böylece âyette iki muzâfın düşürüldüğüne dikkat çekmekte ve ibarenin gramatik tahlilde şu şekilde kurulduğuna işaret etmektedir: ... خَلَقْنَا أَبَاكُمْ ثُمَّ ... Şu hâlde âyet, ilk insandan ve dolayısıyla insan türünün varlık sahasına çıkmasından bahsetmektedir. Nitekim âyetin devamında meleklerin ilk insan olan Hz. Âdem'e secde etmeleri emredilmektedir. Öte yandan ilgili mananın böyle bir üslupla karşılanmasında, kullanın hayata adım atma nimetine karşılık onları yokluktan varlığa çıkararak Allah Teâlâ'ya şükretmelerine davet yatmaktadır.⁹⁷

Buna benzer kullanımın Kur'an'da çokça bulunduğunu hatırlatmak gerekir. Mesela Hâkka sûresi 11. âyette Hz. Nuh (a.s.) döneminde gerçekleşen tufandan kurtarılan inananların gemiye bindirildiği anlatılırken hitap nüzul dönemindekilere yöneltilerek harfi tercüme şeklinde “Sizi gemide taşıdık.” meâlindeki {حَمَلْنَاكُمْ فِي الْجَارِيَةِ} ifadesi kullanılmıştır. Hâlbuki gemi-

⁹³ Sekkâkî, *Miftâh*, 598.

⁹⁴ Sekkâkî, *Miftâh*, 598.

⁹⁵ bk. Cârullah ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/264.

⁹⁶ Sekkâkî, *Miftâh*, 598.

⁹⁷ bk. Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkâdir b. Muhammed b. 'Âşûr, *Tahrîru'l-mâ'na's-sedîd ve tenvîru'l-'akli'l-cedîd min tefsîri'l-kitâbi'l-mecîd* (Tunus: ed-Dârü't-Tûniyye li'n-Neşr, ts.), 8(2)/37-38.

de taşınanlar onların ataları ve dedeleridir. Yine Bakara sûresinin 49, 50, 55, 56, 57, 61, 72, 84, 92 ve 93. âyetlerde Hz. Musa (a.s.) dönemindeki İsrâiloğullarından/Yahudilerden söz edilirken ifadenin Allah Resulü dönemindeki Yahudilere hitaben “siz” şeklinde tercih edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bu âyetlerde anlatılanların vakıya muhalif olmadığı ortaya çıkarırken diğer taraftan cümle kuruluşunda böyle bir üslup tercih edilmesinin edebi bir inceliğe dayandığı anlaşılmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada Sekkâkî'nin kendi döneminde Kur'an'a yapılan saldırılara verdiği cevapları konu edinen, İslami ilimler tasnifinde de tefsir ilminin bir alt dalı olarak konumlandırılan *def'u metâ'ini'l-Kur'an*'ı incelenmiştir. Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserinin son kısmında yer verdiği bu cevaplar, Taşkoprîzâde Ahmet Efendi tarafından yeterli görülmüş ve bu disiplin için önemli bir içerik olarak gösterilmiştir. Bu saldırılara karşı verilen cevaplar, erken dönemlerden itibaren *Ulûmü'l-Kur'an*'ın bir alt dalı olan *müşkilü'l-Kur'an*'ın bir bölümü olarak ele alınırken 9/15. yüzyılda ilk defa Osmanlı ulemasından Molla Lutfî tarafından ilgili disiplinin ihdas edilmesiyle cevapların ilimler tasnifinde müstakil bir ilim dalı altında işlenmesinin önemine işaret edilmiştir. Bu, aynı zamanda disiplindeki içeriğin *müşkilü'l-Kur'an*'dan ayrılmasına yönelik bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Molla Lutfî'den sonra Taşkoprîzâde, Mehmed Şâh Fenârî ve Mehmed Emin Şîrvânî yaptıkları ilimler tasnifinde bunu müstakil bir ilim olarak zikretmişlerdir. Şu hâlde *müşkilü'l-Kur'an* Müslümanların zihninde aralarında çelişki var olduğu sanılan âyetleri makul bir şekilde yorumlanmayı konu edinirken *def'u metâ'ini'l-Kur'an*'da gayri müslimlerin Kur'an'a saldırıları ve onlara karşı verilecek cevaplar ele alınır. Bahsedilen nitelikteki âyetler her iki disiplinde incelenmeye elverişli ise de “İslam ve gayri İslam” kaydı bu iki disiplini birbirinden tefrik etmede önemli bir noktadır. Öte yandan gayri müslim akımların Kur'an'a saldırıları, lafız ve anlam bakımından âyetler için öne sürdükleri iddialarla sınırlandırılmamalıdır. Bu yönüyle *def'u metâ'ini'l-Kur'an*'ın daha geniş bir alana sahip olduğu söylenebilir.

Sekkâkî döneminde Kur'an'a saldıranların ileri sürdükleri iddiaların; “Kur'an'da Arapça dışında yabancı kökenli bazı kelimeler bulunmasının, Kur'an'ın kendisini açık seçik Arapça'ya sahip olması nitelmesine ters düştüğü”, “Kur'an'da lafız ve anlamların tekrarlanmasının yanında müteşâbih kelimelerin varlığının, Kur'an'ın i'câz meselesiyle bağdaşmadığı”, “Kur'an'ın ibarelerine benzer ibareler getirmenin imkânsız olmadığı”, “kıraatlerdeki farklılıkların onun ilahi vahiy ürünü olmasını ortadan kaldırdığı”, “bazı kelimelerin Arapça cümle kuruluşunda iraba aykırı gelmesi”, “Kur'an'ın şiir olmadığı vurgusuna karşılık kimi âyetlerin aruz vezinlerine denk düştüğünün tespit edilmesi”, “bazı âyetler arasında anlam bakımından çelişki bulunması” ve “kimi âyetlerde anlatılanların gerçeğe muhalif olması” etrafında olduğu görülmüştür. Sekkâkî, bu iddiaları ileri sürenlerin, Kur'an'ı lafız ve anlam bakımından analiz ederlerken onun daha iyi anlaşılması için Müslümanlar tarafından geliştirilen alet/vasita ilimlerine vukufiyetlerinin yetersizliğini, dolayısıyla da âyetleri tahlil etmede yöntem sorunlarının olduğunu genelde alaylı ve sert bir üslupla gözler önüne sermiştir.

Öte yandan bu disiplin altında Kur'an'a ilişkin ileri sürülen iddialar her zaman gündeme getirilmektedir. Nitekim ara ara farklı mecralarda Kur'an'a karşı hasmane tutumlar müşahede edilmektedir. Bu bakımdan halkın inancını ve dine ilişkin faaliyetlerini tashih etmede bireyler yetiştirme sorumluluğu da olan İslami İlimler/İlahiyat fakültelerinde işlenen Kur'an ilimleri veya tefsir derslerinin sistematik olarak ilgili disiplinin muhtevasıyla zenginleştirilmesinin önemi fark edilmiştir.

Kaynakça

- Arpa, Abdulmuttalip. “Ta’rîb ve Kur’an’daki Varlığı Meselesi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1 (2010), 87-116.
- Arslan, Sami. *Molla Lutfi’nin İlimlerin Tertibine Dâir er-Risâle fi’l-‘Ulûmi’ş-Şer‘iyye ve’l-‘Arabiyye Adllı Eseri ve Haşiyesi: Metin-Tercüme-Değerlendirme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Dinler, Murat. “Müşkilü’l-Kur’ân”. *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 11 (2018), 315-356.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Ali. *el-Bahru’l-muhît fi’t-tefsîr*. thk. Sıtkı Muhammed Cemil. Beyrut: Dârü’l-Fikr, ts.
- Fenârîzâde, Mehmed Şâh b. Muhammed b. Hamza. *Enmûzecu’l-‘ulûm*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehit Ali Paşa, 02783, 1b-118a.
- Fettahoğlu, Selahattin. “Arap Aruzu, Genel Esasları ve Zorunlu Vezin Değişimleri”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/64 (2019), 46-66.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya’kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü’l-muhît*. ed. Muhammed Naîm Araksûsî. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 7. Basım, 2003.
- Galâyânî, Mustafa b. Muhammed Selim. *es-Süreyyâ’l-mudîe fi’d-durûsi’l-‘arûdiyye*. Beyrut: y.y., ts.
- İsfahânî, Ebu’l-Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed er-Râgıb. Mısır: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, 3. Basım, 2013.
- İbn Cinnî, Ebü’l-Feth Osmân. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi’l-kırâât ve’l-izâh ‘anhâ*. thk. Muhammed Abdülkadir ‘Atâ. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Te’vîlü müşkili’l-Kur’ân*. Beyrut: Dârü’l-Mektebeti’l-‘İlmiyye, ts.
- İbn Manzûr, Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânu’l-‘Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed b. Abdilkâdir b. Muhammed. *Tahrîrû’l-mâ’na’s-sedîd ve tenvîru’l-‘akli’l-cedîd min tefsîri’l-kitâbi’l-mecîd*. Tunus: ed-Dârü’t-Tûnisîyye li’n-Neşr, ts.
- Kadîrî, Yasir. *el-‘Arûdü’l-müeyesser*. b.y.: er-Râbitatü’ş-Şi’riyyetü’l-‘Arabiyye, 2021.
- Kahveci, Niyazi. “Kur’an Kaynağı ve Oryantalizm”. *Diyanet İlmi Dergi* XXVII/4 (1991), 293-307.
- Kalın, İbrahim. *İslam ve Batı*. İstanbul: İsam Yayınları, 18. Basım, 2021.
- Nehhâs, Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed. *İ’râbu’l-Kur’ân*. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1421.
- Sekkâkî, Ebû Ya’kûb Yûsuf b. Muhammed b. Ali. *Miftâhu’l-‘ulûm*. thk. Abdülhamid Hindâvî. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2000.
- Semîn el-Halebî, Şihâbeddin Ahmed b. Yûsuf. *ed-Dürrü’l-masûn fî ‘ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed Harrât. Dımaşk: Dârü’l-Kalem, ts.
- Süyûtî, Celaledin Abdurrahman. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebü’l-Fazl İbrahim. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyye el-‘Âmme li’l-Kitâb, 1973.

- Şirvânî, Sadreddinzâde Mehmed Emin. *el-Fevâidü'l-hâkâniyye: Şirvânî'nin Bilimler Tasnifi*. ed. Ahmet Kamil Cihan. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mektebeti'l-'İlmiyye, 1985.
- Tevfik, Abbas. *el-Esâsü'l-müeyesser fî'l-'arûdi ve'l-kâfiye*. b.y.: Dâru Nâşirî li'n-Neşri'l-İlktirûnî, 2014.
- 'Ukberî, Muhibbiddin Abdullah el-Hüseyn. *et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'ân*. thk. Ali Muhammed Bicâvî. b.y.: İsa el-Halebî ve Ortakları, ts.
- Yerinde, Adem. "İlk Bakışta Çelişki Görünümü Veren Müşkil Âyetler Ve Etrafında Oluşan Bilimsel Edebiyat". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 29-61.
- Zemahşerî, Mahmud b. Amr. *Esâsü'l-Belâga*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1998.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim Ebü'l-Fazl. b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1957.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Sabahattin GÜMÜŞ

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsır Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Cemâleddin el-Kâsımî'nin Selefi Kimliğinde *Mehâsinü't-Te'vil*'deki İbnü'l-Arabî Atıflarının Yeri

The Significance of the References to Ibn al-Arabî in Mehasinu al-Tawil In The Salafî Identity of Jamaleddin al-Qasimi

مَكَانَةُ إِسْنَادِ ابْنِ الْعَرَبِيِّ فِي مَحَاسِنِ التَّوِيلِ فِي الْهَوِيَّةِ السَّلَفِيَّةِ لجمال الدين القاسمي

Muhammet ÇOL

Dr. Öğr. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant professor, Aydın Adnan Menderes University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Aydın, TÜRKİYE

muhammet.col@adu.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-7667-2722>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/05/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Çol, Muhammet. “Cemâleddin el-Kâsımî'nin Selefi Kimliğinde *Mehâsinü't-Te'vil*'deki İbnü'l-Arabî Atıflarının Yeri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 423-443.

<https://doi.org/10.31121/tader.1489701>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Cemâleddin el-Kâsımî, tarihsel anlamda Ehl-i Hadîs ve Hanbelilik ile yakınlığı bulunan çağdaş Selefi hermenötik paradigmanın sembol isimlerindedir. Mezhebî ve siyasi etkenlerden hareketle haberî sıfatların te'vili, halku'l-Kur'ân, müteşâbih âyetlerin yorumlanması ve tasavvufa yaklaşım gibi hususlarda belirginleşen Ehl-i Hadîs merkezli çağdaş Selefi düşünce dünyasının izleri, eserlerinin genelinin yanında *Mehâsinü't-te'vîl* isimli tefsirinde mevcuttur. Durum böyle olmakla birlikte Selefi düşüncenin sıcak bakmadığı tasavvufî yönelimin izleri hayatında ve çalışmalarında görülmektedir. Onun Selefi kimliğe sahip olmakla birlikte tasavvufa ve tasavvufî şahsiyetlere önem vermesinde bir problem gözükmemektedir. Bahsi geçen problem ve tenakuzun giderilmesi adına makalede sosyal bilimlerin veri toplama, sentez, analiz ve mukayese gibi araştırma yöntemleri dikkate alınmış ve Kâsımî'nin tasavvufî ve Selefi yönü tefsirindeki İbnü'l-Arabî atıfları merkezinde incelenmiştir. Homojen yapı arz etmeyen çağdaş Selefilik, Kâsımî üzerindeki etki boyutu ortaya çıkarılmıştır. Bu bağlamda makalenin temel problematiği Selefi kimliğe sahip olduğu bilinen Kâsımî'nin normalde tasavvuf karşıtı olması beklenirken tasavvufî yönelimin izlerine tefsirinde yer vermesinin ve *Mehâsinü't-te'vîl*'deki vahdet-i vücûd düşüncesinin kurucularından İbnü'l-Arabî atıflarının mahiyetinin ortaya çıkarılmasıdır. Makalede sistem olarak Kâsımî'nin *Mehâsinü't-te'vîl*'deki Selefi kimliğini gösteren genel uygulamalarından hareketle tasavvufa bakışı, tasavvufî kaynakları, yorumları ve eleştirilerinin ardına düşülmüş ve bunlardan sonra İbnü'l-Arabî atıfları merkezinde literatürdeki konumuna bakılmıştır. Böylelikle *Mehâsinü't-te'vîl*'deki tasavvufî kimliğini gösteren uygulamaları incelenerek “rü'yetullah, tevessül, Firavun'un iman edip etmediği ve kelâmullah” meselelerindeki İbnü'l-Arabî atıfları tahlil edilmiş, bunların düşünce boyutuna etkisi araştırma konusu yapılmıştır. Bahsi geçen İbnü'l-Arabî atıflarının kendi bütünlüğü içinde Selefilikine etkisi üzerinde durulmuştur. Tasavvuf düşüncesine radikal bir tavırla menfi yönde yaklaşmadığı ve atıflarının Selefilikine halel getirmediği fark edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kâsımî, Mehâsinü't-te'vîl, Selefilik, İbnü'l-Arabî, Tasavvuf.

Abstract

Jamaledin al-Qasimi is a prominent figure within the contemporary Salafî hermeneutic paradigm, which is historically associated with Ahl al-Ḥadīth and Ḥanbalī traditions. The traces of Ahl al-Ḥadīth centered contemporary Salafî thought, particularly in the interpretation of divine attributes, Createdness of Qur'ân (Khalq Al-Quran), the exegesis of ambiguous verses (Mutaşâbihat) and perspectives on Şūfīyya, are evident in Mahasinu al-tawil, as well as in his personal statements and other works. However, despite the general Salafî disfavor upon Sufi inclinations, elements of Sufi doctrine can be observed in his life and works presenting a significant area of inquiry. This study aims to examine the interplay between şūfî and Salafî elements in Qasimi's exegesis, particularly through his references to Ibn Al-Arabi, using methodologies such as data collection, synthesis, analysis and comparison from the social sciences. The research seeks to elucidate the extent to which the non-homogeneous nature of contemporary Salafîyya has influenced al-Qasimi. By analyzing the general practices in *Mahasinu al-tawil* that reflect his (Salafî) identity. The study explores his views on Şūfīyya, şūfî literature, interpretations and criticisms. It subsequently assesses al-Qasimi's position in the broader literary context through his references to Ibn Al-Arabi. The core issue addressed in this paper is to interpret the significance of al-Qasimi, known for his Salafî identity, displaying traces of Sufi inclinations in his exegesis, and his references to Ibn Al-Arabi, a foundational figure of the concept of oneness of being (wahdat al-wujud). To this end, the paper scrutinizes the practices in Mahasinu al-tawil that reflect Sufi identity, focusing on themes such as the vision of God (Ru'yat Allāh), intercession (Tawassul), the faith of Pharaoh and the word of God (kalamu Allah). The impact of these references on his intellectual framework is investigated, highlighting that al-Qasimi does not adopt a radically negative stance towards Sufi thought.

Keywords: Tafsir, Al-Qasimi, Mahasinu al-tawil, Salafîyya, Ibn Al-Arabi, Şūfīyya.

الخلاصة

يعد جمال الدين القاسمي أحد الأسماء البارزة في المنهج التأويلي السلفي المعاصر الذي يقترن تاريخياً من أهل الحديث والمذهب الحنبلي، وتظهر لدى القاسمي في "محاسن التأويل" آثار الفكر السلفي المعاصر الذي يتمحور حول أهل الحديث، وخاصة في مسائل مثل: تأويل الصفات الخبرية، وخلق القرآن، وتفسير الآيات المتشابهة، والنظرة إلى التصوف، وذلك انطلاقاً من العوامل المذهبية والسياسية، إلى جانب ظهوره من خلال تصريحاته الشخصية وأعماله بشكل عام. ومع ذلك له توجهات صوفية في حياته وأعماله، وهو ما لا ينسجم مع توجهات الفكر السلفي. وهنا إشكالية تبرز في هذا السياق. وبناء على ما تقدم تهدف المقالة إلى دراسة الجوانب الصوفية والسلفية في تفسيره من خلال رجوعه إلى ابن العربي في كتابه، وذلك باستخدام طرق البحث في العلوم الاجتماعية مثل جمع البيانات، والتحليل، والمقارنة. وكذلك تهدف إلى كشف مدى تأثير السلفية غير المتجانسة على القاسمي من خلال استعراض تفسيره في "محاسن التأويل" الذي يُظهر هويته السلفية، ونظرته إلى التصوف، ومصادره الصوفية، وتفسيراته وانتقاداته، مع الوقوف على مكانة القاسمي في الكتب والدراسات السابقة، والتركيز على مواضع رجوعه لأراء ابن العربي. وفي هذا الصدد تتمثل المشكلة الرئيسية التي تعالجها المقالة في كشف مغزى إظهار القاسمي المعروف بهويته السلفية - المتوقع أن يكون معارضاً للتصوف - لآثار التوجهات الصوفية في تفسيره والإشارة إلى ابن عربي أحد مؤسسي مفهوم وحدة الوجود. ولتحقيق هذا الهدف تحلل المقالة المسائل التي تعكس الهوية الصوفية في "محاسن التأويل" من خلال التركيز على عدة قضايا كروية الله، والتوسل، وإيمان فرعون، وكلام الله، وتبحث في تأثير هذه الإشارات على فكره. وقد خلصت الدراسة إلى أن القاسمي لم يبتن موقفاً سلبيًا بشكل جذري تجاه الفكر الصوفي.

الكلمات المفتاحية: تفسير، القاسمي، محاسن التأويل، السلفية، ابن العربي، التصوف

Giriş

Makalede inceleme konusu yapılan Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1866-1914), düşünce dünyasında geldiği nokta itibariyle Ehl-i Hadîs ve Hanbelî düşünceye yakınlığıyla bilinen çağdaş dönem Selefi müfessirlerden biridir. Onun Selefi kimliği kendi beyanları başta olmak üzere ayrışmanın yaşandığı temel meselelerdeki tavırlarından anlaşılmaktadır. Durum böyle olmakla birlikte *Mehâsinü'l-te'vîl*'de genel anlamda Selefi düşüncenin sıcak bakmadığı¹ tasavvufî kavram ve kişilere temas etmiş ve daha özelde İbnü'l-Arabî'den (ö. 638/1240) iktibaslarda bulunmuştur. Selefi kimliğine rağmen bu tavır sergilemesinde kendi bütünlüğü içinde bir problem vardır. Buradan hareketle makalede söz konusu problem ortadan kaldırılmaya çalışılacaktır.

Kâsımî'nin Selefi kimliğe sahip olmakla birlikte İbnü'l-Arabî'den iktibaslarda bulunmasından kaynaklanan problemin çözüme kavuşturulması için makalede veri tarama, mukayese, analiz ve sentez türü sosyal bilimlerin araştırma metotlarından istifade edilecektir. Bu yönetime dayalı teknikler eşliğinde çağdaş dönem âlimlerinden Kâsımî'nin Selefi kimliğinin ardına düşülecek ve bu kimlik merkezinde tasavvufa bakışı özel inceleme konusu yapılacaktır. Selefi kimliğe sahip biri olarak tasavvufî kaynak ve kavramlara yer vermesinin ve en önemlisi de İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine temas etmesinin mahiyeti sorgulanacaktır. Bu düzlemde onun Selefi kimliğini gösteren temel noktalarındaki yaklaşımına bakılacak ve "rü'yetullah, tevessül, Firavun'un iman edip etmediği ve kelâmullah" meselelerindeki İbnü'l-Arabî atıflarından hareketle genel olarak Selefi paradigmanın menfi yaklaşım sergilediği tasavvufa bakışı tahlil edilecektir.

Kâsımî'nin kapsamlı biçimde tüm eserlerinden hareketle tasavvufî ve Selefi kimliğini incelemek makalenin sınırlarını aşmaktadır ve buna gerek de yoktur. Tasavvufî ve Selefi kimliğinin mahiyetini tespit etmek için vahdet-i vücûd merkezli sûfi anlayışın öncülerinden İbnü'l-Arabî'ye *Mehâsinü'l-te'vîl*'de yaptığı referansları üzerinde durulması yeterli olacaktır. Dolayısıyla makalede bir anlamda kapsamı geniş olan konu daraltılacaktır. Bunların yanında tefsir ilminin farklı alanlardaki bilgi birikimini derleyen doğal yapısı ve

¹ Genellemeler problemlilikle birlikte Ehl-i Hadîs merkezli Selefi düşüncenin tasavvuf anlayışına sıcak bakmadığı bilinmektedir. Örneğin Selefi söylemin önemli temsilcilerinden İbn Teymiyye (ö. 728/1328), tasavvufu İslâm dışı görmektedir. Mehmet Zeki İçsan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014), 34.

Kâsımî'nin de farklı alanlardaki yetkinliğini tefsirinde göstermesi,² *Mehâsinü't-te'vil*'den hareketle onun tasavvufa ve İbnü'l-Arabî'ye bakışının mahiyetini sorgulama noktasında yeterli olacaktır.

Bu makalenin konusu, Selefî kimliğe sahip olduğu bilinen Kâsımî'nin tasavvufun zirve isimlerinden İbnü'l-Arabî'den iktibas yapması ve bugüne kadar hakkında çok sayıda çalışma yapılmakla birlikte söz konusu atıfların müstakil araştırma konusu yapılmamasıdır. Bu noktada Hacı Mehmet Günay'ın çalışmaları,³ Göçen Kalkan⁴ ve Samed Yazar'ın⁵ doktora tezlerinde, Murat Bahar⁶ ve Şuayip Karataş'ın⁷ makalelerinde Kâsımî'nin Selefî kimliği ve düşünce dünyası üzerinde kısmî olarak durulmuştur. Fakat özel olarak İbnü'l-Arabî iktibasları bağlamında tasavvufa bakışı ve yine referanslarının Selefî kimliğine halel getirip getirmediğine dikkat çekilmemiştir. Dolayısıyla Selefî kimliğe sahip olduğu bilinen Kâsımî'nin tasavvufî düşüncenin ürünlerine yer vermesinden kaynaklı problemin sorgulanması için müstakil bir makale çalışması yapılmasına karar verilmiştir. Bu bağlamda onun tasavvufî kimliğinin mahiyetini ortaya çıkarma adına ilk olarak *Mehâsinü't-te'vil*'deki Selefî düşünce yapısını gösteren kanıtlara, daha sonra ise yine aynı eserindeki İbnü'l-Arabî atıfları merkezinde tasavvuf anlayışına temas edilecektir. Böylece makale sonunda tasavvufa bakışı ve Selefî kimliğinin boyutu ortaya çıkarılmış olacaktır. Bir anlamda kendisiyle çelişki içinde olup olmadığı tespit edilecektir.

1. Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vil'de Selefî Kimliğini Gösteren Uygulamaları

Çağdaş dönemde taklide karşı çıkan, ictihad vurgusu yapan, Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerine savaş açan, ana kaynağa dönüş hedefiyle fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi klasik dönem birikimini göz ardı eden,⁸ nas merkezli hareket etmeyi vazife addeden, tarihsel

² Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*'i 49 yıllık ömrünün sonlarına doğru yazmaya başlayıp 13 yılda (1899-1912) tamamlamıştır. Bu süreç, hayatındaki değişim ve dönüşümlerin büyük oranda tamamlandığı döneme denk düşmektedir. Dolayısıyla bu durum, tefsirinden hareketle Selefî ve tasavvufî kimliğini sorgulamak için yeterlidir.

³ Örnek için bk. Hacı Mehmet Günay, "Suriye Selefiliğinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî (1866-1914): Hayatı, Islahatçı Kişiliği ve Fıkıhî Eserleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 119-140.

⁴ Göçen Kalkan, *Cemâleddin el-Kâsımî ve Tefsirdeki Metodu* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

⁵ Samed Yazar, *Cemâlüddin el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vil'inde Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022). Bu çalışma, daha sonra kitaplaştırılmıştır: Samed Yazar, *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir - Cemâlüddin el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vil Adlı Eseri-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2024).

⁶ Murat Bahar, "Cemâleddin el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve 'Mehâsinü't-Te'vil' Adlı Eseri", *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 115-138.

⁷ Şuayip Karataş, "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vil İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 320-321, 323.

⁸ Tefsir, klasik ve çağdaş şerî ilimler hiyerarşisinde eşrafü'l-ulûm (en son okunan/okutulan) bir ilimdir. (Abdurrahman Hâlid el-Ak, *Usûlü't-tefsir ve kavâidühu* (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1986), 31.) İlimler hiyerarşisinde tefsirin eşrafü'l-ulûm oluşu, ideolojik bir nedenle olmayıp tarihsel seyrinin neticesidir. Nitekim disiplin, klasik dönemdeki rivayet ve dilbilimsel yapısının yanında teşekkülünü tamamlayan fıkıh, kelâm ve tasavvuf disiplinlerinin mesâilinin tatbik edildiği bir yapıya evrilmiş ve şerî ilimlerin tedrisinden sonra bunların tatbik edildiği kuşatıcı hal arz etmiştir. Çağdaş dönemde ise oluşumu uzun zaman alan klasik dönemdeki konumundan sıyrılarak klasik ilimler hiyerarşisinden uzaklaşmış ve metinle muhatapın doğrudan karşılaştığı bir alana dönüşmüştür. Hatta klasik dönemde ilim olma keyfiyeti tartışmalıyken çağdaş dönemde metafizik bir boyut kazanmıştır. Bir anlamda ideolojik etkenler, sürece müdahale etmiş gibidir. Bunun sebebine bakılacak olduğunda öze dönüş hedefiyle doğrudan metne yönelimin meydana gelmesi, tefsirin ilimler sıralamasındaki yerini bozmuş görünmektedir. Ayrıca fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi ilimler göz ardı edilerek doğrudan Kur'an'a yönelimin meydana gelmesi, Müslümanların Batı karşısında kaybetmiş olduğu

kökenlerini Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve takipçilerinin temsil ettiği ıslah ve tecdid merkezli yeni bir Selefi oluşum meydana gelmiştir. Bu düzlemde Cemâleddin el-Afgânî (ö. 1838-1897), Muhammed Abduh (ö. 1849-1905), Cemâleddin el-Kâsımî (ö. 1866-1914), Reşîr Rızâ (ö. 1865-1935) ve Merâgî (ö. 1883-1952) gibi isimler bu yeni anlayışın öncü isimleridir.⁹

Şâm diyarının allâmesi diye bilinen çağdaş dönem müfessirlerinden Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* ve diğer eserlerinde tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf gibi ilimlerin “kritik” meselelerini, Selefi anlayışın öncü şahsiyetlerinden Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye çizgisinde yorumlamıştır. Bir anlamda ilmî kişiliğinin yansıması olarak bu ilimleri ve meselelerini yok saymayarak literatür incelemesi gerçekleştirmiştir. Nitekim Selefi-Vehhâbî çizginin tasavvufa¹⁰ ve mezheplere yönelik sergilediği katı bakış¹¹ ve müfrit tavır onda yoktur.¹² Hatta Kur'ân yorumunda Zemahşerî (ö. 538/1144)¹³ ve İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) gibilere yaptığı atıflar, ufkunun genişliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla onun *Mehâsinü't-te'vîl*'de ortaya koyduğu görüşlerinde tutarlı olması, herhangi düşünsel değişime gitmemesi ve metodunda belirli bir ahenk içinde hareket etmesi, yaşadığı dönüşümlerin ardından kaleme aldığı tefsirinde tefsir yapabilmenin gerektirdiği donanım ve gereksinimlerden uzak kalmadığını göstermektedir.¹⁴

siyasi, askerî ve ekonomik üstünlüğün nastan hareketle tekrardan ele geçirilmesi düşüncesinin tezahürü de sayılabilir. Hâl ne olursa olsun çağdaş dönemde klasik şerî ilimler tasnifinde bir kırılma meydana gelmiş ve sorunların çözümünde diğer disiplinler bir kenara itilerek salt Kur'ân/tefsir merkezli çözüm arayışına girilmiştir. Bu durumun yansımaları, çağdaş Selefi düşünce yapısında da görülmektedir. Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 25-26; İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Bilay Yayınları, 2019), 247.

⁹ Mustafa Öztürk, “Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 195-199; Fethi Ahmet Polat, “Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler”, *Tefsir El Kitabı*, ed. Mehmet Akif Koç (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 213-221; Çalışkan, *Tefsir Tarihi*, 243-300. Çağdaş Selefi yapılar, homojenlikten uzaktır. Kendi içlerinde modernist ve klasik/gelenekselci Selefi düşünce şeklinde kısımlara ayrılırlar. Modernist Selefilige Muhammed Abduh, ıslah ve tecdid merkezli gelenekselci Selefilige ise makaleye konu olan Kâsımî örnek gösterilebilir. Fatma Kızıl, “Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar”, *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: İSAV - Ensar Neşriyat, 2023), 149, 151.

¹⁰ Vehhâbî düşüncenin tasavvufa menfi bakışına dair kapsamlı bir değerlendirme için bk. Mehmet Özel, *Kelam Perspektifinden Vehhabilik* (Konya: Kitap Dünyası, 2023), 76-81.

¹¹ Örneğin Suudi Arabistanlı Selefi-Vehhâbî âlim Abdurrahman es-Sa'dî (ö. 1956), tefsirinde kelâmî, felsefî, tasavvufî ve fikhî tartışmalardan uzak durmuş, İslâmî ilimlerin birikimini dikkate almamış ve problematik meseleleri Selefi bir tavırla yüzeysel değerlendirmiştir. Hatta bu tutumunun izleri tefsir kâidelerini oluşturmak amaçlı kaleme aldığı eserinde de mevcuttur. Abdurrahman b. Nâsır es-Sa'dî, *Teysîru'l-kerimi'r-rahmân fi tefsiri kelâmî'l-mennân* (İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2002), 11; Muhammed Çol, *Kâfiyeci ve Sa'dî Bağlamında Kavâidü't-Tefsîr Kavramı ve Literatürü* (İstanbul: DBY Yayınları, 2021), 116-122.

¹² Selefi tefsir anlayışına dair bk. Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 276-277; Pieter Coppens, “Breaking with the Traditional Ottoman Tafsir Curriculum? Al-Qâsımî's Tamhid Khatir fi Qawâ'id al-Tafsir in the Context of Late-Ottoman Arabism”, *Osmanlı'da İlm-i Tefsîr*, ed. Taha Boyalık - Harun Abacı (İstanbul: İSAR Yayınları, 2019), 13-34; Sadık Seymen, “Selefi Tefsir Ekolü”, *Çağdaş Tefsir Ekolleri*, ed. Aykut Kaya (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023), 152-156.

¹³ Kâsımî'nin Zemahşerî atıfları için bk. Muhammed Cemâlüddin el-Kâsımî, *Tefsîrü'l-Kâsımî el-müsemmâ mehâsinü't-te'vîl*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1978), 3/63; 4/195; 6/45-46; 11/46.

¹⁴ Cemâlüddin el-Kâsımî, *Kur'ân'ı Anlamak: Tefsir İlminin Temel Meseleleri*, çev. Sezai Özel (İstanbul: İz Yayıncılık, 1990), 8.

Kâsımî'nin Selefi kimliği, kaynaklarda açıkça vurgulanmaktadır.¹⁵ Bunların yanında Selefi düşünceye sahip olduğu Kâsımî'nin bizzat söylemlerinde ve uygulamalarında mevcuttur. Bu noktada hayatının başlarında Selefi düşünce olmamakla birlikte geldiği noktada mezhep üstü yaklaşımının Seleflikle uyduğunu söylemektedir. Ancak onun Selefiliği Vehhâbîlik üzerine kurulu değildir. Hatta Selefiliğin bir kolu sayılabilecek "Vehhâbîlik"¹⁶ suçlamasını reddederek bu ithamdan duyduğu üzüntüsünü çeşitli defalar dile getirmiştir. Özellikle 1980'li yıllardan sonra daha da belirgin hale gelen "mezhep üstü" duruşu sebebiyle yeni bir mezhep kurmakla (Bu mezhep adına nispetle Mezheb-i Cemâlî'dir.) itham edilince bunu kabul etmemiş ve Selef mezhebine bağlı olduğunu ileri sürmüştür.¹⁷

Kâsımî'nin Selefi kimliğe sahip olduğunu gösteren kendi açıklamalarının haricinde başka deliller de bulunmaktadır. Bunlardan biri, onun *Mehâsinü't-te'vil*'deki kaynakları ve bu kaynaklara olan itibarıdır. Nitekim Selefi paradigmanın temel şahsiyetleri olan İbn Teymiyye ile öğrencileri İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) gibiler önemli referanslarıdır. Bu bağlamda Kâsımî'ye göre (kelâm ve fıkhıta) taklit terk edilerek itikatta Selef yolu izlenmelidir.¹⁸ Nitekim o da İbn Teymiyye ve takipçilerinin yolundan giderek Şâfiî-Eş'arî kimliğinden zamanla soyutlanmış, "mezhep üstü" bir bakışla fıkıh ve kelâmın meselelerini ele almaya başlamıştır. Ancak buralarda hiçbir zaman kelâm ve fıkıhın Kur'ân yorumundaki konumunu ötekileştirme eğiliminde olmamıştır. Yaptığı ise Selefi bakışın haklılığını literatür taramasıyla ortaya koymaktan ibarettir.

Kâsımî'nin Selefi kimliğini gösteren hususlardan bir diğeri, Allah'ın gelmesi, gitmesi, konuşması gibi müteşâbih çeşidi olan haberî sıfatlara yaklaşımında görülmektedir.¹⁹ Allah'ın kendisini vafettiği ve Resûlü'nün nitelendirdiği şekliyle ele alınması gerektiğini ve yine sıfatları hususunda tahrif, ta'til ve tekyîften uzak durulmasının zorunluluğunu ortaya koymuştur. Bu hususta konuşmanın zâtına yönelik konuşmak olduğundan zâtının keyfiyetinin bilinmeyeceği gibi sıfatlarının da keyfiyetinin bilinmeyeceğini Selefîn konuya yaklaşımından hareketle söylemiştir.²⁰ Ona göre Allah'ın sıfatları, yaratılmışların sıfatları gibi değildir. Olduğu gibi kabul edilerek mahiyetine dair sorgu ve suale gidilmemelidir. Dolayısıyla bu konuda Selefi bir bakış sergileyerek sıfatları te'vil eden fırkaları eleştirmiş, bunu yapanların Allah'ın kelâmı hususunda ta'til ve temsil arasında konuştuklarını ve mülhît olduklarını belirtmiştir.²¹ Kâsımî'nin haberî sıfatlara

¹⁵ Ali Turgut, "Cemâleddin el-Kâsımî", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/311-312; Hayrettin ez-Ziriklî, *el-'Alâm Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-musta'rebîn ve'l-müştârikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 2/135; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*, sad. Abdulaziz Hatip (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014), 2/403-404.

¹⁶ Muhammed Mutî' el-Hâfız - Nizâr Abâza, *Târîhu ulemâ'i Dimaşk fi'l-karni'r-râbi aşera el-hicrî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1986), 1/300-301; Nizar Abaza, *Cemâlüddîn el-Kâsımî: ehadu ulemâ'i'l-islâhi'l-hadîs fi'ş-Şam* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1997), 144-145.

¹⁷ Kâsımî, insanların Cemâlî adında yeni bir mezhep kurduğunu iddia ettiklerini ancak bu doğru olmayıp kendisinin taklide karşı çıkan, Hz. Peygamber'in sahih sünnetine uyan ve insanların dediklerine aldırış etmeyen bir Selefi olduğunu söylemiştir. Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlisi aşer*, thk. Muhammed Behçet el-Baytar (Beyrut: Dâru Sadr, 1993), 436-437.

¹⁸ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/120; 5/53-55; 6/105-106, 120-131, 182-189, 193; 7/279-280, 307.

¹⁹ Müteşâbih hakkında bilgi için bk. Mehmet Akın, "Bikâî'nin Tefsirinde Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Hurûf-ı Mukattaa İlişkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 132-136.

²⁰ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/178.

²¹ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/178-181.

yönelik özel açıklamaları da mevcuttur. Örneğin istivâ ile alakalı A'râf Sûresi'nin 54. âyetinde istivâ sıfatının te'vil edilmeden "zâtın arşa istivâsı" olarak kullanılması gerektiğini söylemiş, te'vile gidenlerin yanlış yaptığını ifade etmiştir. Doğru yaklaşımın sıfatların te'vil edilebileceğine dair rivayet olmadığından "teşbih ve ta'tile düşmeksizin anlaşılması gerektiği" şeklindeki Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) görüşü olduğunu, sıfatların mahiyetine yönelik sorgulamaya gitmenin yanlışlığını belirtmiştir.²² Kısaca onun haberi sıfatlara yaklaşımı, Selefi kimliğini gösterme hususunda önemli bir delildir.

Kâsımî'nin Selefi kimliğinin bir diğer göstergesi, Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinin kullanımına karşı çıkmasında mevcuttur. Aynı zamanda muhaddis olan Kâsımî, Kur'ân tefsirinde Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinden uzak durmaya çalışmış, bunların yerine Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûndan muttasıl biçimde gelen nakil malzemesini önclemiştir.²³ Bir defasında Muhammed Abduh'a Kur'ân'daki mücmel hususların açıklanmasında Ehl-i Kitap kaynaklarına başvurmanın sorun olup olmayacağını sormuş ve "Kur'ân, tevâtüiren aktarıldığı için" Ehl-i Kitap kaynaklarına başvurunun uygun olmayacağı cevabını almıştır.²⁴ Buradaki diyalog ve genel uygulamaları, Kur'ân'daki müphem hususların giderilmesinde klasik dönemden itibaren (bilgi maksatlı) kullanımı kontrollü biçimde sağlanan Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerine karşı çıktığının delilleridir. Ayrıca Selefi düşüncenin temel hadis kitaplarındaki rivayetleri önemseyerek bunların haricindeki nakil bilgilerini terk etmeleri Kâsımî'nin konuyla alakalı davranışının menşeyini göstermektedir.²⁵

²² Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 7/103-104. Benzer açıklamaları için bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6/273-276, 687, 758-765. Kâsımî, istisna kabilinden vech sıfatını Allah'ın zâtını ifade eden bir mecâz olarak açıklamıştır. Ancak burası haberi sıfatlara bakışını etkileyecek boyutta değildir. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 13/133, 15/288, 17/8. Kur'ân'da vech kelimesinin tefsirlere ve meâllere etkisine dair bk. Mukadder Arif Yüksel, "Kur'ân Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 178-201.

Ayrıca Kâsımî, haberi sıfatları te'vil eden Mu'tezile, Cehmiyye ve Hâricileri eleştirmekle birlikte aynı görüşü savunan Eş'arî ve Mâtürîdî anlayışa yönelik dışlayıcı ve ötekileştirici bir tavır içinde değildir. Tutumu, ilmi kişiliğinin bir yansıması veya yaşadığı ortamın bir etkisi olarak okunabilir. Yazar, *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir -Cemâlüddîn el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vil Adlı Eseri-*, 281-282.

²³ Bahar, "Cemâleddin el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve 'Mehâsinü't-Te'vil' Adlı Eseri", 135.

²⁴ Hâfiz - Abâza, *Târîhu ulemâ'i Dimaşk*, 1/299. Kâsımî, Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinin kullanımına karşı temkinli olsa da yeri geldiğinde doğrudan Kitâb-ı Mukaddes'ten aktarım yapmaktadır. Örneğin A'râf Sûresi'nin 64. âyetinde Nûh tufanına dair doğrudan Tevrat'tan yararlanmıştır. (Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 7/161-162; *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2001), Yar.7.) Dolayısıyla onun bu davranışında tutarsızlık vardır. Kâsımî, Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerinin kullanımında benzeri ilk defa Bikâî'de (ö. 885/1480) görülen bir tarz takip etmiştir. Bunu yaparken de isrâiliyât olarak isimlendirilen sözlü kültürün ürünlerine karşı çıkmıştır. Klasik dönem ulemasının genelini yaptığı gibi sözlü Ehl-i Kitap kültürünün ürünlerini kullanmayınca meydana gelen boşluğu kapatma zarureti içine düşmüş olmalı ki bunu gidermek için doğrudan *Kitâb-ı Mukaddes*'ten yararlandığı söylenebilir. Ayrıca Kur'ân-ı Kerîm, önceki peygamberlerin hissi mucizelere sahip olduklarını vurgulamıştır. Kur'ân haber verince kabul edilmekte ancak diğer dinler haber verince ötekileştirilmektedir. Dolayısıyla bu hususta ilkesel menfi tutum sergilemek yanlış sonuçlar doğuracaktır. Ehl-i Kitap ürünlerinin kullanımında takınılması gereken yaklaşıma dair bk. Coşkun, *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu*, 135-143; Muhammet Çol, *Ömer en-Neseî ve et-Teyîsîr fi't-Tefsîr'i* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 103-108; Yazar, *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir -Cemâlüddîn el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vil Adlı Eseri-*, 144-151. Kâsımî'nin doğrudan diğer Ehl-i Kitap atıfları için bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 2/76-78, 301-302, 306-307, 394-398; 4/105-110; 5/551-572, 578-589.

²⁵ Kâsımî'nin Ehl-i Kitap ürünlerine bakışını anlamak için çağdaş müfessirler üzerinde bir inceleme yapılmalıdır. Bu doğrultuda Tâhir b. Âşur'un (ö. 1879-1973) konuya yaklaşımı için bk. Mustafa Yıldız,

Kâsımî'nin Selefî anlayışa sahip olduğu, mezheplere bakışı, taklit ve ictihad meselelerindeki tavrında da görünmektedir. Eğitim hayatını geleneksel sistemle tamamlayan Kâsımî'nin mezhep anlayışında zamanla değişiklik yaşanmıştır. Bir süre Şâfiî mezhebine bağlılık gösterse de sonrasında mezhep bağlılığını hayatından çıkarmış ve genel bir yönelim olarak "Selef Mezhebi" vurgusunu esas almıştır. Ancak onun mezhepsizliği (!) mezhepleri tamamen yok saydığı anlamında değildir. Bilakis o, fikhî bir konuda herhangi bir mezhebe bağlı kalmak yerine mezhep imamlarının tamamından yararlanmayı esas kabul ederek mezhep üstü yaklaşım içindedir. Örneğin "*Mezhebim, kendimi herhangi bir mezheple sınırlamamamdır. Bilakis kaynağı hangi mezhep olursa olsun delili kuvvetli olan görüşü tercih ederim.*"²⁶ şeklindeki açıklamaları, mezheplere bakışının en somut halidir. Bu bakış açısı neticesinde Sünnî ameli mezheplerin yanında Mu'tezilî, Hâricî, Zeydî ve Ca'ferîlerden nakilde bulunmuştur.²⁷ Onun bu tavrı, Selef Mezhebî doğrultusunda hareket etmekle birlikte, İslâm düşüncesinin birikimlerinin başında yer alan fıkıh ve kelâmı tamamen çöpe atmadığını ve yine kabul noktasındaki tavrı başka olmakla birlikte ilmî bir sistemle hareket ettiğini göstermiştir. Diğer yandan müctehidler hadisesinde Mezheb-i Cemâlî'yi kurmakla suçlanmış, soruşturma geçirmiş ve bunun üzerine Selef mezhebinden olduğunu açıkça ortaya koymuştur.²⁸

Kâsımî'nin Selefî kimliğinin göstergelerinden bir diğeri, ıslah anlayışında saklıdır. O, ilkesel olarak İslâm'ın ilk ortaya çıktığı haliyle yaşanması düşüncesindedir. İslâm'ın özüne zarar verecek şeylere karşı olduğundan bidat ve hurafelerin atılmasını düşünerek sünnetin önemine işaret etmektedir. Bu noktada ibadet ve mevlit gibi hususlara dikkat çekmekle birlikte bidat-i hasene türünden yeniliklere açıktır. Tekfir, kabir ve ölüye Kur'ân okunması konularında ise mutedildir. Öte yandan modernist bir zihinle İslâm'ın, dönemin konjektürel şartları gereği yeniden yorumlanması gerektiği ve kabulü hususunda ciddi şüphelerin belirdiği reform tekliflerine de karşıdır.²⁹ Yani onun ıslah anlayışı, çağın gereksinimleri üzerinden felsefe ve bilim gibi hususlarla dini düşüncüyü uzlaştırmayı kapsamamaktadır.

Kâsımî'nin Selefî kimliğinin mahiyetini gösteren hususlardan bir diğeri tasavvufa bakışında saklıdır. Kâsımî'nin değerlendirmeye ihtiyaç duyan bu konudaki yaklaşımı, İbnü'l-Arabî atıfları özelinde bir sonraki kısımda ele alınacağı için tekrar olmaması amacıyla burada herhangi bir açıklama yapılmayacaktır.

"Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 50-77.

²⁶ Günay, "Suriye Selefiliğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsımî", 122, 129-130; Ziriklî, *el-'Alâm*, 2/135; Turgut, "Cemâleddîn el-Kâsımî", 311; Zâfir el-Kâsımî, *Cemâlüddîn el-Kâsımî ve asruhu* (Dımaşk: y.y., 1965), 44-56.

²⁷ Örnek için bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/63, 302; 4/195; 5/391; 6/9, 45-46, 273.

²⁸ Baytâr, *Hilyetü'l-beşer*, 436-437.

²⁹ Günay, "Suriye Selefiliğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsımî", 128. Kâsımî'nin yaşadığı zamanda Osmanlı Suriye'si özelinde Müslümanların Batı modernleşmesine yönelik tavırlarına dair bk. David Dean Commins, *Osmanlı Suriyesi'nde Islahat Hareketleri*, çev. Selahaddin Ayaz (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993), 285-291.

2. Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vil'deki İbnü'l-Arabî Atıflarının Tahlili ve Bunların Selefi Kimliğindeki Yeri

2.1. Tasavvufa bakışı

Cemâleddin el-Kâsımî'nin çeşitli dönüşümler yaşadığı hayat serüveninin tarihsel seyrine bakıldığında³⁰ onun eğitim hayatının başında tasavvufî bir oluşum içerisinde yer aldığı görülür. Nakşî-Hâlidî olan Şeyh Abdülmecîd b. Muhammed Hânî'den (ö. 1318/1900) 14 yıl boyunca içinde tasavvufun da bulunduğu ilimlere dair çeşitli icazetler almıştır. Bu dönemde kendisini Nakşî/Hâlidî-Eş'arî/Şâfiî olarak tanımlayarak ismiyle birlikte tarikatın adını kullanmıştır. İlerleyen dönemlerde ise bu tasavvufî oluşumdan ayrılmıştır. 1890'lı yıllardan sonra ise hayatında Selefi çizgi belirlemeye başlamış, hatta 1895'te meydana gelen Müctehitler Hadisesi, onun toplum nazarında Sûriye Seleflerinin önderi olarak tanınmasına yol açmıştır.³¹

Durum böyle olmakla birlikte onun tasavvufî kişi, düşünce ve anlayıştan tamamen uzak kaldığını söylemek zordur. Bunun en büyük ispatı, *Mehâsinü't-te'vil*'deki İbnü'l-Arabî başta olmak üzere tasavvuf ricâline yönelik atıfları ve işârî yorumlarıdır. Geline nokta da onun Selefi kimliği ve Seleflerinin de genel olarak tasavvufa sıcak bakmadıkları dikkate alındığında³² tasavvufî atıfları dikkat çekicidir. Bu noktada Selefi kimliğe geçiş yapmakla birlikte tefsirinde işârî yorumlara yer vermesi, hayatının başında tasavvufa yakınlığıyla açıklanabileceği gibi³³ varmış olduğu noktada kabullendiği Selefi kimliğinin müfrit düzeyde olmamasıyla da açıklanabilir.³⁴

Kanaatimizce bu husustaki kapalılık, Kâsımî'nin İbnü'l-Arabî atıfları özelinde tasavvufa yaklaşımının ortaya çıkarılması vesilesiyle tamamen ortadan kalkacaktır. Diğer yandan *Mehâsinü't-te'vil*'deki kaynak ve atıf çeşitliliği, çok yönlü kişiliğinin ve açık zihin yapısının bir göstergesidir. Özellikle Selefi anlayışın dışında yararlandığı müfessir,

³⁰ Kâsımî, tasavvufa intisabı, Şâfiî imamlığı, müctehidler hadisesi ve Cemâli Mezhebi, Abduh ve Reşîd Rızâ'ya hayranlığı ve Selefi yaklaşımı gibi çeşitli dönüşümler içindedir. Kütüphanesinin dinden felsefeye, beşerî ilimlerden teolojiye geniş bir alanı kapsamaması, eserlerinin muhtevasının çeşitliliği ve derinliği düşünce dünyasını genişletmiş olmalıdır. Hareketli kişiliğinin arkasında 49 yıllık ömrünün son yılları haricinde Osmanlı Suriye'sinde geçirmiş olmasının etkisinden bahsedilebilir. Zira klasik eğitimini aldığı Şam, 1908 yılına kadar Osmanlı'nın bir vilâyetidir. Bu durum, aynı zamanda onun Osmanlı müfessiri olduğunu gösterir. (Hatta kargaşa döneminin uygulamalarından hareketle Osmanlı karşıtlığıyla bilinen oğlu Zâfir'deki tutum, Kâsımî'de yoktur.) Bunların bir sonucu olarak Kâsımî'nin düşünce dünyası genişlemiş ve değişmiştir. Kâsımî'nin düşünce dünyasındaki değişim ve dönüşümden hareketle *Mehâsinü't-te'vil*'in ne tür bir tefsir olduğuna dair farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Homojen bir yapı arz etmeyen bu değerlendirmeler "rivayet, dirayet, ilmî, mezhebî, ictimâî tefsir" şeklindedir. Bunların doğruluk payı olmakla birlikte kanaatimizce "kapsayıcı tefsir" nitelendirilmesi daha isabetlidir. Öyle ki tefsir, sentezci bir yapıdadır. Atıfların ve kaynakların çeşitliliği de bunu gösterir. Zira o, tefsirinde müfrit tavır takınmayarak ilmî bir yaklaşım sergilemiştir. Zâfir, *Cemâlüddin el-Kâsımî ve Asruhu*, 15; Günay, "Suriye Selefiliklerinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî", 119-129; Kalkan, *Cemâleddin el-Kâsımî ve Tefsirdeki Metodu*, 1-124; Bahar, "Cemâleddin el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve 'Mehâsinü't-Te'vil' Adlı Eseri", 136, 128-137.

³¹ Günay, "Suriye Selefiliklerinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî", 121-122.

³² Selefi-Vehhâbî düşüncede râbîta ve istimdat gibi tasavvufî ritüeller ulûhiyyet tevhidinde zarar vermektedir. Mükâsefe güvenilir bir bilgi kaynağı değildir. Şeyh-mürît ilişkisinin şirke götürme tehlikesi vardır. Tasavvuf ve tarikatlar sonradan ortaya çıktığından bid'at oluşumlardır. Mehmet Ali Büyükkara, "Vehhâbîlik", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/611-615.

³³ Bahar, "Cemâleddin el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve 'Mehâsinü't-Te'vil' Adlı Eseri", 130.

³⁴ Günay, "Suriye Selefiliklerinin Önderi Cemâleddin el-Kâsımî", 128.

mütekellim ve mutasavvıflar düşünce dünyasının genişliğine işaret etmektedir. İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflarla, Zeydî âlimlerle,³⁵ Zemahşerî gibi Mu'tezile mensuplarıyla³⁶ ve yine kurucu mezhep imamlarıyla irtibatı, ufkunun genişliğini ve tefsir yapabilmeyen gerektirdiği ilmî donanıma sahip olduğunu ortaya çıkarmak için yeterlidir.

2.2. Tasavvufî Kaynakları, Yorumları ve Eleştirileri

Kâsımî, buraya kadar yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere Selefi kimliğe sahip çağdaş bir müfessirdir. Bunun yanında çağdaş Selefi kimliğe sahip olmakla birlikte İslâm ilim geleneğinin önemli kazanımlarından biri olan işârî birikimi göz ardı etmemiştir. Nitekim *Mehâsinü't-te'vil*'deki tasavvufî şahsiyetlere yönelik atıfları bunun ispatıdır. Kâdirî şeyhi Abdülkâdir Geylânî'den (ö. 561/1166) övgüyle bahsetmesi,³⁷ İbnü'l-Arabî çizgisindeki sûfî müfessir Abdürrezzâk el-Kâşânî (ö. 736/1335)³⁸ ve Mehâimî'den (ö. 835/1432)³⁹ nakilde bulunması ve yine İbnü'l-Arabî'nin çağdaşı el-Harâllî'ye (ö. 637/1240)⁴⁰ atıfları örnek olarak incelenebilir. Bunlar Selefi kimliğinin mahiyetini anlama noktasında önemli ipuçlarıdır.

Kâsımî'nin tasavvufa yaklaşımının mahiyeti bahsi geçen tasavvufî kaynaklarının yanında ilm-i ledûn ve velâyet gibi işârî temalı kavramlara yönelik açıklamalarından hareketle de tespit edilebilir.⁴¹ Örneğin Kehf Sûresi'nin 65. âyetindeki “*Derken tarafımızdan rahmet verdiğimiz ve ilim öğrettiğimiz kullarımızdan birini buldular.*” ifadesinde “*tarafımızdan bir ilim öğretmiştik*” cümlesini açıklarken ilhâm ve ilm-i ledûn kavramlarını ele almıştır. Burada Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) gayb bilgisinin vahiy ve ilhamla elde edilebileceğine dair görüşünü aktarmış ve onun ilhâmı alakalı tasavvufî düşüncelerine olduğu gibi yer vermiştir.⁴² Kâsımî'nin Gazzâlî'nin irfana dayalı ilm-i ledûn açıklamasını aktarıp herhangi bir itiraz yapmaması, hatta bir anlamda normal karşılması tasavvufa karşı olmadığını alametidir. Dolayısıyla Kâsımî'nin Selefi kimliğe sahip olması, tasavvuf düşüncesine yönelik radikal bir tavır takınmayı beraberinde getirmemiştir.

Yukarıdaki paragraflarda verilen bilgilerin yanında Kâsımî'nin karşı çıktığı bazı tasavvufî uygulamalar vardır. Özellikle tasavvufî zikir ortamlarında aşırılıkları eleştirmiş, dans ve defle yapılan meşk ritüellerine karşı çıkmıştır. Örneğin Bakara Sûresi'nin 152. âyetinde zikir meselesini açıklarken Allah'ın zikredilmesine yönelik rivayetlerden hareketle

³⁵ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/302; 5/391; 6/9.

³⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/63; 4/195; 6/45-46, 273.

³⁷ Abdülkâdir Geylânî'nin *Tuhfetü'l-müttakîn ve sebîlü'l-ârifîn* isimli eserine atıf yapmıştır. Ondan “*وقال الشيخ الإمام العارف فؤاد العارفين، الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله روحه في كتابه Mehâsinü't-te'vil*, 7/102.

³⁸ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 2/43, 46, 48, 310. Abdürrezzâk el-Kâşânî hakkında detaylı bilgi için bk. Mehmet Kaya, “Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu”, *Mütefekkir* 2/3 (2015), 107-135.

³⁹ Atıflarından bazıları âyetlerin i'câzı, abdestte azaların yıkanması, sûrelerin isimleri, Mekkî-Medenî, hurûf-ı mukattaa, evli câriyenin zinasının hür kadının zinasının yarısı kadar olması, hatâen bir mü'mini öldürenin diyetinin öldürenin ve âkilesinden alınması hakkındadır. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 3/17-19, 4/4, 5/108, 358-359, 6/4, 112-113, 321, 13/144.

⁴⁰ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 2/183, 197, 201, 240, 297, 309, 311. Harâllî hakkında detaylı bilgi için bk. Murat Sülün, “Harâllî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/96-97.

⁴¹ Tasavvufî kavramlara dair bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2002); Mustafa Kara, *Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Tekke Derviş ve Hüzün* (Bursa: Verka Yayıncılık, 2019), 15-17, 36-40.

⁴² Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 11/62, 78-83. Kâsımî, tasavvuftaki velâyet anlayışına iman-küfür bağlamında açıklık getirir: Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 9/50-56. Diğerlerine dair bk. Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6/141-142.

konuyu incelemiştir. Müşriklerin Kâbe'nin yanındaki uygulamalarının eleştirilmesinden yola çıkarak def ve çalgı aletleriyle yapılan zikirlerin/meşklerin yanlışlığını vurgulamıştır.⁴³ Buradaki açıklamalarının devamı niteliğinde Enfâl Sûresi'nin 35. âyetindeki “*Kâbe'nin yanında onların namazı ıslık çalmak ve el çırpılmaktan ibarettir.*” ifadesinde İbn Teymiyye ve İbn Kayyîm'dan iktibasla sûfîlerin bazı uygulamalarını tenkit etmiştir. Mekke'de İslâm'a inanmayan Müşriklerin Kâbe'yi çıplak tavaf ederken ıslık çalmalarının ve el çırpılmalarının kınanmasının ibadetlerde bu tür uygulamaların bulunmayışına işaret ettiğini ve yine aynı şekilde tasavvuftaki bu türden ritüellerin yanlışlığına işaret ettiğini ortaya koymuştur.⁴⁴

Kanaatimizce Kâsımî'nin karşı çıktığı husus, tasavvuf adı altında yapılan yanlış uygulamalardır. Hatta bu doğrultuda tarikat silsilesine cahil, ikiyüzlü, şöhret düşkünü kimselerin katılmasını ve özellikle sahte sûfîleri eleştirmiştir.⁴⁵ Bunu da doğal karşılamak gerekir. Zira toplumun yaşamış olduğu sarsıntı sonucu tasavvufî eğitimin kesintiye uğraması, dergâh ve tekkelerin takipten yoksun olması gibi bazı hususlar benzeri bugün de görülen bir yozlaşma ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kâsımî'nin eleştirilerinden hareketle radikal tasavvuf karşıtlığı içinde olduğu sonucuna varılamayacağı gibi tasavvufî düşüncenin kavramlarına, isimlerine yer vermesinden hareketle de şeyh-mürît ilişkisine bağlı olduğu söylenemez.

Buraya kadarki açıklamalardan sonra onun tasavvuf anlayışını daha da somutlaştırma adına tasavvuf tarihinin temel şahsiyetlerinden İbnü'l-Arabî'ye yaklaşımı, daha doğrusu yaptığı atıfların tespiti ve bunlara yönelik açıklamalarının değerlendirilmesi yapılacaktır.

2.3. İbnü'l-Arabî Atıflarının Tespit ve Tahlili

Tasavvuf, oluşum ve teşekkül devrinde kelâm ve fıkha yaslanarak daha fazla dinin amel boyutuyla ilgilenmiş,⁴⁶ İbnü'l-Arabî'yle birlikte ise özgün bir metafizik geliştirerek dinin tüm konularını kapsayacak hale gelmiştir.⁴⁷ Tasavvuf düşüncesinde İbnü'l-Arabî'nin öneminden dolayı olsa gerek makaleye konu olan Kâsımî'nin kritik meseleleri incelerken atıf yaptığı kişilerden biri de İbnü'l-Arabî olmuştur. Hatta ondan “*شيخ الصوفية*”, “*حضرة محي*”, “*الدين رضي الله عنه*” ve “*قال العارف الجليل الشيخ الأكبر فديس سره في فتوحاته*”⁴⁸ biçiminde övgüyle bahsetmiştir.⁴⁹ Kâsımî'nin söz konusu nitelendirmelerinden hareketle radikal/müfrit biçimde tasavvufu reddetmediği söylenebilir. Peki, tüm bunları yapan ve aynı zamanda Selefi kimliğe sahip olduğunu vurgulayan Kâsımî, tasavvufa mesafeli olan Selefi kimliğinden uzaklaşmış mıdır? Bu sorunun cevabını vermek için burada “rü'yetullah, tevessül, Firavun'un imânı ve kelâmullah” konularındaki İbnü'l-Arabî atıflarına bakılarak söz konusu atıfların mahiyeti sorgulanacaktır.

⁴³ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/312.

⁴⁴ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 8/50-52.

⁴⁵ Günay, “Suriye Selefilığının Önderi Cemâleddin el-Kâsımî”, 128.

⁴⁶ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 217-244.

⁴⁷ Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği* (İstanbul: Sufi Kitap, 2017), 11-69.

⁴⁸ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 6/662, 11/230, 13/320-322.

⁴⁹ Meşrepleri farklı olmakla birlikte Kâsımî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'den hareketle ihtisar bir risale kaleme aldığı söylenmektedir. Biz bu risaleye ulaşamadık. Bu bilgiye dair bk. Mahmut Mehdi el-İstanbulî, *Şeyhu 'ş-Şâm Cemâluddin el-Kâsımî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985), 55.

2.3.1. Rü'yetullah Meselesi

Kâsımî, mezhebî farklılıklar bağlamında kelâmın problematik meselelerinden biri olan rü'yetullaha dair En'âm Sûresi'nin 103. âyetindeki “Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O, en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.” ifadesinde açıklama yapmaktadır.⁵⁰ Burada Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında âhirette rü'yetin mümkün olup olmadığı tartışmasına detaylı değindikten sonra insanların “dünyada doğrudan Rablerini görüp göremeyeceği” hususunda İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine yer vermiştir. İbnü'l-Arabî'nin Allah'ın bu dünyada insanlar tarafından istisna kıldıkları dışında görülemeyecek oluşunu, onların dünyadaki yaratılışlarının ahiret halinin aksine zayıf olmasına bağladığını ve yine Allah'ın uykuda görülmesinin uykunun ölümün kardeşi olması dolayısıyla olduğunu, hadisteki ‘Siz Rabbinizi ölmediğiniz sürece asla göremezsiniz.’⁵¹ ifadesini de buna delil saydığını söylemektedir. Devamında Kâsımî, bazılarının İbnü'l-Arabî'nin görüşü doğrultusunda hareket ederek “Dünyada bilinen gözler bu dünyadaki nitelikleriyle Yüce Allah'ı idrak edemez. Ancak nitelikleri değişip durumları farklılık gösterirse O'nu idrak edebilir.”⁵² şeklinde bir yaklaşımı sürdürdüklerini belirtmiştir.

Kâsımî, konuyu “Allah, bu dünyada yaratılmış olan varlıklara zâtını görebilme istidadını yaratmadığı” düşüncesinden hareketle dünyada Allah'ın görülmesinin imkânsızlığı bağlamında açıklamıştır. Özellikle Kütüb-i Sitte eksenli rivayetlerle konuyu incelemiş, fakat bu hususta sadece rivayetlere bağlı kalmamıştır. İbnü'l-Arabî'den başlayarak Ebü'l-Berakât en-Nesefî (ö. 710/1310), Adûdiddin el-Îcî (ö. 756/1355), Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413), Hasan Çelebi (ö. 891/1486), Şirvânî (ö. 1036/1627), Kara Halil (ö. ?), Hafâcî (ö. 1069/1659) gibi literatürün önemli âlimlerinin görüşlerine yer vermiştir. Lügavî, kelâmî, tasavvufî ve felsefî düzlemde konunun literatürdeki tartışma zemininin peşine düşmüştür.

Buraya kadar verilen bilgilerden hareketle normalde rü'yetullah konusunun bağlamı Mu'tezile'nin “her iki dünyada rü'yetin mümkün olmadığı” düşüncesine itirazdır. Ancak Kâsımî burada İbnü'l-Arabî'nin işârî felsefesi bağlamında dünyada rü'yetin olacağına dair yaklaşımını gündemine almıştır. Bununla birlikte tartışmanın yapıldığı diğer bir olan Kıyâme Sûresi'nde (el-Kıyâme 75/22-23) ise İbnü'l-Arabî'nin düşüncesine dair bir şey söylememiştir.⁵³ Bu durum İbnü'l-Arabî'nin yorumunu, tenevvü cinsinden aktarıp dikkate almadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla buradan hareketle Kâsımî'nin tasavvufî düşünceye sıcak baktığı ya da mesafeli olduğu sonucuna ulaşılamaz. Söz konusu İbnü'l-Arabî iktibası, ilmî kişiliğinin bir gereği olarak *Mehâsinü't-te'vil*'deki literatür değerlendirmelerinden bir parçadır.

2.3.2. Tevessül Konusu

Kâsımî'nin İbnü'l-Arabî'ye atıf yaptığı bir diğer yer, Selefî düşüncenin karşı çıktığı⁵⁴ ve genel olarak kelâm ilminde “peygamber veya velilerin ruhaniyetinden yardım talep etme”⁵⁵ bağlamında incelenen tevessül/istimdat meselesindedir. Kâsımî, Ahzâb Sûresi'nin 69.

⁵⁰ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6/662-671.

⁵¹ Hadisin tahriri için bk. Ebü Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 37/424.

⁵² Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 6/662.

⁵³ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vil*, 16/356.

⁵⁴ Selefî-Vehhâbî söylemin tevessüle yaklaşımına dair bk. Özel, *Kelam Perspektifinden Vehhabilik*, 266-272.

⁵⁵ Konunun detayına dair bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 320-321.

âyetindeki “*Ey iman edenler! Mûsâ’yı incitenler gibi olmayın. Allah onun, hakkında söylediklerinden uzak, tertemiz biri olduğunu ortaya koymuştu. Gerçekten o, Allah katında itibarlı idi.*”⁵⁶ ifadesinde yer alan *vecîhen* kelimesi üzerinden tevessül meselesini gündemine almıştır. Âyetteki *vecîhen* kelimesinin etimolojik tahlilinden sonra kelimenin kökünde yer alan “*câh*” sözcüğü merkezinde tevessülü anlatmıştır. Burada doğrudan İbnü'l-Arabî'nin görüşüne yer vermemekle birlikte Abduh'un açıklamalarındaki İbnü'l-Arabî'nin görüşünü aktarmıştır. Dolayısıyla burası da bir anlamda İbnü'l-Arabî atfıdır.

Kâsımî, Abduh'un “*Allah'ın ve yöneticilerin vesile kılınmasının kabul edilemeyeceği, Hz. Peygamber'in bile tüm üstünlüklerine rağmen Allah ile bir olmadığı, bir nebîyi veya velîyi vesile edinmenin ona tabi olmanın dışında hiçbir anlamının olmadığı*” düşüncesini nakletmiştir. Ardından “*Allah, kulu lehine kendisine karşı hiçbir delil bırakmadı. Aksine en güçlü ve en ileri delil Allah'ındır. O'ndan başkası ile O'na tevessül olunmaz. Çünkü tevessül, ona yakın olmayı istemektir. Allah ise esasen yakın olduğunu bize haber vermiştir. O'nun haberi doğrunun kendisidir.*” tarzındaki *Fütühât*'tan naklettiği yorumları olduğu gibi aktarmıştır. Devamında Abduh'un kişisel değerlendirmesine değinerek “*İlk üç asırda tevessülden bahseden bir eserin olmadığını, siyer ve hadis kitaplarının haricinde ortaya çıkacak olan şeylerin bidat olacağını, velilerin ve nebilerin tazim edilmesi adına Allah ile özel vakitler geçirdiklerine yönelik sözlerin uydurma olduğunu ve Kur'an ve sünnette bunların delilinin olmadığını*” ileri süren görüşünü paylaşmıştır. Sûfilerin tevessül esnasında nebîler ile velilere izafe ettikleri *câh*/mevki lafzını bağlamından çıkararak yanlış kullandıklarını; birinin ‘*filan kişinin Allah nezdinde câhı olduğu*’ iddiasının açık bir şirk olduğunu; *câh* lafzıyla tevessülün üç nesilden sonra bidat olarak ortaya konmuş işlerden olduğunu nakletmiştir.⁵⁷

Kâsımî, daha sonra tevessüle dair İbn Teymiyye'nin nebî, velî veya herhangi birinden kendileri için dua etmelerini istemekle, Allah yerine onlardan yardım istemenin farklı şeyler olduğunu ve ölüden hiçbir şekilde dua ve yardım istemenin mümkün olmadığına yönelik düşüncelerine değinmiştir. İlk üç asrın bilgi birikiminin ve âlimlerin uygulamalarının buna delâlet ettiğine yönelik vurgusunu aktarmıştır.⁵⁸ Neticede Kâsımî'nin buradaki tasavvufun önemli bir unsuru olan tevessüle yönelik İbnü'l-Arabî atfı, dolaylı bir atıftır. Abduh üzerinden literatür değerlendirmesi bağlamında konuya dair görüş sahibi olan İbnü'l-Arabî'ye atıf yapmıştır. Abduh ve İbn Teymiyye'den hareketle konuya yaklaşım sergilemiştir. Buradan hareketle Selefi kimliğinden taviz verdiği veya tasavvufi düşünceye eğilim sergilediği gibi bir sonuca ulaşılması mümkün değildir. Hatta buradaki yaklaşımı, tasavvufa karşı duruş sergileyen Selefi düşünce içerisinde yer aldığını ortaya koymaktadır.

2.3.3. Firavun'un İmanı Tartışması

Firavun'un iman edip etmediği konusunda literatürde İbnü'l-Arabî'nin görüşleri etrafında şekillenen bir tartışma vardır. Konunun detayına bakıldığında İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye* ve *Fusûsü'l-hikem* gibi eserlerinde Firavun'un suda boğulurken yaptığı şehadetin geçerli olduğunu gösteren ibareler kullanmaktadır.⁵⁹ *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*'nin 62.

⁵⁶ el-Ahzâb 33/69.

⁵⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 13/316-320.

⁵⁸ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 13/320-322.

⁵⁹ İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütühâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420), 3/170, 415-416; 4/58-59; 5/132, 243, 390-392,

babında ise Firavun'un imanının geçerli olmadığını ve ebedi olarak cehenneme gireceğini belirtmiştir.⁶⁰ Buralardaki çelişkili yaklaşımları, konunun mahiyetine dair literatürde farklılık ortaya çıkarmıştır. Bu noktada İbnü'l-Arabî etrafında şekillenen yaklaşımlar şu şekildedir:

1. Şâ'rânî (ö. 908/1502) ve Abdülmecîd Sivâsî (ö. 1049/1639) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin 62. babındaki "Firavun'un imanının geçerli olmadığına yönelik" bilgilerin sonradan İbnü'l-Arabî'nin eserine sokuşturulduğunu savunmuşlardır.

2. Şa'rânî'nin diğer bir görüşüne göre İbnü'l-Arabî, seyr u sülûkun başında Firavun'un imanını geçerli görmüş ve daha sonra bu görüşünden vazgeçmiştir.

3. İsmail Hakkı Bursavî (ö. 1137/1725) ve *Füsûs* şarihi Bosnalı Bâlî Efendî'ye (ö. 960/1553) göre İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhât*'taki bilgileri tartışılması için zikretmiş ve bunlar onun gerçek düşüncesini yansıtan şeyler değildir.

4. Abdurrezâk el-Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd-ı Kayserî (ö. 751/1350), Devvânî (ö. 908/1502) ve daha birçokları, İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanının geçerli olduğunu belirten ifadelerinin yanlışlığını ileri sürmüşlerdir.

5. İbn Teymiyye, Aliyyü'l-Kârî (ö. 1014/1605), Kutbüddîn İznîkî (ö. 821/1418), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gibiler İbnü'l-Arabî'yi sert dille eleştirerek kesinlikle Firavun'un imanının geçerli olmayacağını ve İbnü'l-Arabî'nin görüşünün yanlış olduğunu öne sürmüşlerdir.

6. Abdurrahman Bistâmî (ö. 858/1454) gibi bir grup âlim, tartışmanın faydasız olduğunu ve tevakkuf etmenin daha isabetli olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶¹

Firavun'un iman edip etmediği konusunda özet olarak sunulan görüşlere hâkim olan Kâsımî, Yûnus Sûresi'nin 90-92. âyetleri bağlamında İbnü'l-Arabî'nin yaklaşımını ve etrafında şekillenen tartışmaları incelemektedir. İlk olarak eş-Şihâb el-Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) *el-Înâye*'sindeki "kişinin ye's ve ihtizâr halindeki imanının kabul edilmeyeceği" düşüncesiyle, Devvânî'nin (ö. 908/1502) "Firavun'unun imanının geçerli olduğuna ve Hz. Mûsâ'ya inandığına yönelik *Füsûsü'l-hikem*'deki düşüncelerinin nassa ve icmaya aykırı olduğuna"⁶² yönelik yaklaşımına değinmiştir. Daha sonra Kazvînî'nin (ö. 739/1338) de Firavun'un iman ettiği görüşünü reddettiğini ve İbn Hacer'in (ö. 852/1449) "*Fakihlerimizden bazıları, Firavun'un iman ettiği kanaatini benimseyenlerin kâfir olduğunu söylediler. İbnü'l-Arabî'nin sözlerine göre Firavun'dan kastı, nefsi emmâredir. Bütün bunlara ise ihtiyaç yoktur.*" görüşünü aktardığını belirtmiştir. Bunların ardından Kâsımî, "hocam" dediği *el-Fethu'l-mübin fi reddi i'tirâzi'l-mu'tarizi alâ Muhyiddin* adlı eserin sahibi el-Attar'ın (ö. ?) görüşlerine yer vermiştir. Firavun'un imanının sahih olduğu ve onun kurtulduğu yönünde İbnü'l-Arabî'ye nispet edilen görüşün batıl olduğuna dair açıklamasını incelemiştir. Bu noktada Attar'a göre ilim ehli arasında İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un iman ettiği ve kurtulduğu görüşü yaygındır. Ancak Firavun'un imanı ve necata erdiğine dair görüşü yoktur. Bilakis

6/345-346; Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Füsûsü'l-hikem*, thk. Ebü'l-Alâ Afifi (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.) 201, 211-212.

⁶⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/455.

⁶¹ Buradaki tasnif ve görüşler hakkında detaylı bilgi için bk. Emrah Baş, "İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri Etrafında Şekillenen Bir Polemik: Aliyyü'l-Kari'nin Celâleddin ed-Devvânî Eleştirisi", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III (M. XII. – XIX. Yüzyıl Arası)*, ed. Teceli Karasu – Mahsum AYTEPE (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 153-157.

⁶² Aliyyü'l-Kârî, Devvânî'nin yaklaşımına şiddetle karşı çıkmıştır. Baş, "Aliyyü'l-Kari'nin Celâleddin ed-Devvânî Eleştirisi", 157-165.

onun Firavun'un herkesin kabul ettiği gibi bir kâfir ve cehennemlik olduğu görüşünde olduğunu belirtmiştir.⁶³

Neticede Kâsımî, Firavun'un iman edip etmediği gibi tartışmalı bir meselede literatür incelemesi yaparak delilli biçimde hareket etmektedir. Ona göre Firavun'un iman ettiğine yönelik İbnü'l-Arabî'ye izafe edilen görüş yanlıştır. Bunların yanında İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un iman edip etmediği meselesi özelinde Kâsımî'nin Selefî kimliğine bakılacak olduğunda onun tasavvufa karşı duruşundan vazgeçtiğine yönelik ortada bir delil yoktur. Bilakis Kâsımî'nin konuya yaklaşımı ve değerlendirmeleri Selefî kimliğini destekler niteliktedir.

2.3.4. Kelâmullah Tartışması

Kelâm, Allah'a nispet edilen subûti sıfatlardandır. "Allah'ın konuşma yetkinliğine sahip olduğu" düşüncesi etrafında şekillenmiştir. Bu noktada kelâmcılar Allah'ın mütekellim olduğunda hemfikirdirler. Ancak kelâm sıfatının kadim mi yoksa hâdis mi olduğunda ihtilaf içindedirler. Ayrıca bu husus, kelâm-ı lafzî ile kelâm-ı nefsi bağlamında mezhepler arasında tartışılmıştır. Selef âlimlerine göre Allah'ın kelâmı kadim olduğu gibi vahyi oluşturan ses ve harfler yani Kur'ân da kadimdir.⁶⁴ Konuyla alakalı Kâsımî, Nisâ Sûresi'nin 164. âyetindeki "Allah, Mûsâ ile gerçekten konuştu."⁶⁵ ifadesinde açıklama yapmıştır. Konuşmanın kesinliği ve mastarların mecaz olamayacağından hareketle âyetin Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını işittiğine delil olduğunu belirtmiş ve Allah'ın âyetteki *teklîmen* buyruğunun Hz. Mûsâ'nın Allah'ın kelâmını arada bir vasita olmaksızın gerçek manada işitmiş olduğuna delil teşkil ettiğini ifade etmiştir. Selef ve sünnet ehlinin Kur'ân'ın Allah'ın indirilmiş ama mahlûk olmayan kelâmı olduğunu savunduklarını vurguladıktan sonra lafız, mana ve sıfat itibariyle meselenin ardına düşerek âlimlerin yaklaşımını değerlendirmiştir.

Kâsımî, "Eğer sıfat öbürünün kendisi olabiliyorsa, o takdirde sıfatın mevsufu da kendisi olabilir." şeklinde görüş sahibi olanlarının yanında İbnü'l-Arabî, İbn Seb'in (ö. 669/1270) ve Konevî'nin (ö. 673/1274) "Bu sıfat, ötekinin aynısı, sıfat da mevsufun ta kendisi olabiliyorsa, o takdirde kadîm ve varlığı vacip yaratıcının sonradan ihdas edilmiş, yaratılmış mümkün mevcudun kendisi olması da mümkündür. Her bir yaratılmışın varlığı, yaratanın varlığının aynısıdır ve varlık birdir." dediklerini, kelâm hususunda mühlitlerin ta'til, küfür ve ittihadı vardıklarını söylemiştir. Bunu da yaratana yaratılan arasında vahdet, hulûl ve ittihad düşüncesini savunanların vurguladıklarını belirtmiştir.⁶⁶ Görüldüğü üzere Kâsımî, konuyla alakalı İbn Teymiyye ve Ahmed b. Hanbel çizgisindedir. Bu noktada onu özgün kılan konuya dair uzun uzadıya literatür değerlendirmesi yapmasıdır. Nitekim açıklamalarının devamında İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi filozofları, Meşşâi fozoflardan Aristo (m.ö. 384-322) ve takipçilerini, Sâbiyye'yi, İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) gibi Eş'ariyye'yi ve yine Mu'tezile'yi, Cehmiyye'yi, Hâşimiyye'yi ve Kerrâmiyye'yi dikkate alarak onların bu husustaki yaklaşımlarını eleştirmektedir.⁶⁷

Kâsımî, kelâmullah tartışmasını Enbiyâ Sûresi'nin 2. âyetindeki "Ne zaman rablerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu oyun ve eğlence içinde iken

⁶³ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 9/75-79.

⁶⁴ Konunun detayına dair bk. Topaloğlu - Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*, 181.

⁶⁵ en-Nisâ 4/164.

⁶⁶ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/649.

⁶⁷ Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 5/635-664.

dinlemişlerdir.”⁶⁸ ifadesinde sürdürmektedir. İlk olarak Allah’ın işitilen kelâmının Mu‘tezile, Kerrâmiyye ve Eş‘ariyye gibi hâdis olduğu kanaatini benimseyenlerin bu âyeti delil gösterdiklerini söylemiştir. Bu noktada Mu‘tezile’ye göre Kur’ân, seslerden ve harflerden müteşekkil olduğundan hâdistir. Levh-i Mahfuz’da, Cebrail’de, Hz. Peygamber’de veya Hz. Mûsâ’nın ağacı gibi başkalarında olduğu gibi Kur’ân’ın mütekellim olmasının anlamı, o harfleri ve sesleri cisimde icat etmesidir. Anlaşıldığı kadarıyla Kâsımî, Kerrâmiyye ve Mu‘tezile’nin kelâmın Allah’ın zâtı ile kâim, sonradan var olan harf ve seslerden meydana gelmiş bir sıfatı olduğu görüşünden hareketle delâlet edenin ve kendine delâlet olunanın hâdis olduğu kanaatini benimsediklerini ve Allah’ın hâdislere mahal olmasını câiz/mümkün gördüklerini ifade etmiştir. Eş‘ariyye’nin tilâvet olunan kelâmın (kendilerince kelâmın hakikatini teşkil ettiğinden) kadîm zâtî sifata delâlet ettiği görüşünde olduklarını ve buna göre nebîlere inen ve onların işitip ümmetlerine tebliğ ettikleri harf ve seslerin değişim, çoğalma ve nüzûlle nitelikli olarak sonradan meydana geldiği görüşünde olduklarını belirtmiştir.

Kâsımî, üst paragrafta özetlenen bilgilerin İbn Teymiyye tarafından *Mutâbakatü’l-menkûl li’l-ma’kul* adlı eserde yanlış bulunduğunu ileri sürerek İbn Teymiyye’nin açıklamasını olduğu gibi aktarmıştır:

Kur’ân’ı ya da Kur’ân ibaresinin mahlûk olduğunu ileri sürenlerin bu âyeti delil göstermekle birlikte âyetin delâletinin onların söylediklerinin tam aksine olması, onların görüşlerine delil olmasından daha kuvvetlidir. Çünkü âyet, zikrin bazısının muhdes, bazısının ise muhdes olmadığı delilidir. Bu da onların söylediklerinin tersidir. Arap dilinde genel anlamıyla hudûs, kelâm âlimlerinin kullandıkları terim manasıyla hudûsun kendisi değildir. Çünkü önceden mevcut değilken sonradan vücûd bulmuş olsa da Araplar yenilenen şeye hâdis, önce olan şeye de kadîm demişlerdir.

Kâsımî, literatürdeki bilgileri özetlerken İbnü’l-Arabî’nin *Fütühât* adlı eserinin 369. babındaki açıklamalarına temas etmiştir. Buradaki İbnü’l-Arabî nakli şu şekildedir:

Buradaki maksat, Kur’ân’ın gelişinin muhdes olmasıdır. Yoksa aynıyla muhdes oluşu değildir. Zira onu işittiklerinde ona dair bilgi onlarda meydana gelmiştir. Bu, bugün yanımızda bir misafir ‘hâdis oldu/geldi’ demek gibidir. Bilindiği üzere o misafir gelmeden önce de vardı. İşte Kur’ân-ı Kerim, işitme duyusunun kendisiyle alaka kurduğu hâdis/sonradan var olan maddeler içinden gelmiştir. Fakat anlama, kelimenin delâlet ettiği hususlarla alakalı değildir. Bu sebeple bir bakıma hâdis niteliği, bir bakıma kadîm niteliği vardır.⁶⁹

Tüm bunların ardından Kâsımî, konuyla alakalı şahsi düşüncesini belli edecek tarzda İbn Teymiyye’nin görüşüne yer vererek açıklamalarını tekrarlamıştır. Bu bağlamda kelâmullah’ın mahiyeti bilenemeyecek şekilde meydana geldiğini ve bu hususta tevakkufu savunan Selefi yaklaşımın tutumunun doğruluğunu savunmuştur. Dolayısıyla Kâsımî, diğer örneklerde olduğu gibi burada da ana merkeze İbnü’l-Arabî’yi koymamış, fakat İslâm düşünce tarihini derinden etkileyen İbnü’l-Arabî’nin görüşünü zikretme ihtiyacı içinde olmuştur. Onun buradaki İbnü’l-Arabî atfı, işlevsel olmamakla birlikte kıymetlidir. Zira İbnü’l-Arabî özelinde tasavvuf düşüncesinin derinliklerine ve İbnü’l-Arabî’nin konuyla alakalı yaklaşımını ortaya çıkarmıştır. Ancak gerek burada gerekse şimdiye kadarki yerlerde içlerinde İbnü’l-Arabî’nin de yer aldığı açıklamaları ve atıfları, kendisinin Selefi kimliğinden uzaklaşarak tasavvufî bir eğilim içinde yer aldığını gösterecek düzeyde değildir.

⁶⁸ el-Enbiyâ 21/2.

⁶⁹ Kâsımî, *Mehâsinü’t-te’vil*, 11/229-232.

Sonuç

İslâm düşünce geleneğinde ilimler tasnif edildiği gibi bu ilimlerde temerküz eden âlimler de sınıflandırılmıştır. Bu noktada sınıflandırma, belli bir amaç doğrultusunda belli bir dünya görüşüne göre yapılan bir eylemdir. Eğitim ve öğretimde kaçınılmaz faydası dolayısıyla kullanılmaktadır. Ancak yapılan sınıflandırma, hakikat kabul edilip tasnif dışına çıkılmadığı takdirde mahiyet tartışmalarında sorunlar ortaya çıkması kaçınılmaz olacaktır. Buradan hareketle klasik ve çağdaş Selefi âlimlerin tamamının aynı yapı ve fikir içinde olduklarını iddia ederek bunların farklılıklara sahip olmadıklarını düşünmek bir anlamda sınıflandırma problemidir. Bu açıklamanın tezahürleri, Cemâleddin el-Kâsımî'nin düşünce dünyasında yani Selefi kimliği noktasında da mevcuttur.

Kâsımî, düşünce dünyasında geldiği nokta itibariyle Ehl-i Hadîs merkezli çağdaş dönem Selefi anlayışın öncü isimlerindedir. Fakat Selefi kimliğe sahip olmakla birlikte Vehhâbî nitelikte radikallikten uzaktır. Radikal kimliğe sahip olmadığından *Mehâsinü't-te'vîl*'in yazımında fıkıh, kelâm ve tasavvuf gibi geleneksel ilmî mirastan yararlanmışır. Hatta kabul noktasındaki tavrı farklı olmakla birlikte Selefi çevrelerin sevmediği tasavvufi birikiminden istifade etmiştir. Eğitim hayatının başında Nakşî bir hocadan ders alması ve işârî tefsir eğiliminin tefsir tarihindeki güçlü damarlardan biri olması Kâsımî'yi Selefi kimliğine rağmen tasavvufi düşünceyi dikkate alma zorunluluğunu beraberinde getirmiş olabilir. Nitekim o, âyetlerin yorumunda işârî kavramlara değinmiş ve İbnü'l-Arabî başta olmak üzere sûfi kişilerle temasa geçmiştir. Fakat tüm buralarda Selefi kimliğinden taviz verme gibi bir anlayışla hareket etmemiştir.

Makalede inceleme konusu yapılan Kâsımî'nin “rü'yetullah, tevessül, Firavun'un imanı ve kelâm sıfatı” konularındaki değerlendirmelerine bakıldığında buralarda İbnü'l-Arabî'ye atıf yapmakla birlikte düşünce dünyasını etkileyecek boyutta bir yaklaşım içinde olmadığı ve hatta atıflardaki hedefinin konulara dair Ehl-i Hadîs merkezli çağdaş Selefi anlayışı haklı çıkarma olduğu fark edilmiştir. Farklı görüşlere yer verirken İbnü'l-Arabî'nin görüşlerine temas etmesi, ilmî donanımının bir getirisi olarak bilimsel hareket ettiğini ortaya çıkarmıştır. Dolayısıyla Kâsımî'nin tasavvufa yaklaşımı, Selefi kimliğinden taviz vermekten ziyade klasik tefsir mirasını dikkate alarak ilmî hareket etmesiyle alakalıdır. Ayrıca Selefi kimliğe sahip olmanın yanında tasavvufa mesafeli olmayışı, İbnü'l-Arabî atıflarından çok şekilsel olarak tasavvufa yaklaşımında mevcuttur. Nitekim İbnü'l-Arabî atıflarının hiçbirinde tasavvufi bir gündem veya tasavvufu öne çıkaran bir yaklaşım içinde olmamıştır.

Makale neticesinde Kâsımî'nin Selefi bir düşünceye sahip olmakla birlikte tefsir disiplininin güçlü yönlerinden birini temsil eden içlerinde tasavvufun da yer aldığı klasik birikimi yok saymadığı anlaşılmıştır. Aynı şekilde Kâsımî'nin geleneksel İslâmî mirası önemseyen klasik/gelenekselci bir Selefi düşünce içerisinde yer aldığı ve onun bu özelliğinin çağdaş Selefi düşüncenin tek düzelikten (homojenlikten) uzak olduğunu gösterdiği fark edilmiştir.

Kaynakça

- Abaza, Nizar. *Cemâlüddîn el-Kâsımî: Ehadu ulemâi'l-islâhi'l-hadîs fi'ş-Şam*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1997.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Âdil Mürşid vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Akın, Mehmet. “Bikâi'nin Tefsirinde Müteşâbihü'l-Kur'ân ve Hurûf-ı Mukattaa İlişkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan, 2024), 129-151.
- Bahar, Murat. “Cemâleddîn el-Kâsımî'nin Kimliği, Kişiliği ve ‘Mehâsinü't-Te'vîl’ Adlı Eseri”. *Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2021), 115-138.
- Baş, Emrah. “İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri Etrafında Şekillenen Bir Polemik: Aliyyü'l-Kari'nin Celâleddin ed-Devvânî Eleştirisi”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı III (M. XII. – XIX. Yüzyıl Arası)*. ed. Teceli Karasu – Mahsum AYTEPE. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat ve Hakikat Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Baytâr, Abdürrezzâk. *el-Hilyetü'l-beşer fi târihi'l-karni's-sâlisi aşer*. thk. Muhammed Behçet el-Baytar. Beyrut: Dâru Sadr, 1993.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn*. sad. Abdulaziz Hatip. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2014.
- Büyükkara, Mehmet Ali. “Vehhâbilik”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 42/611-615. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Commins, David Dean. *Osmanlı Suriyesi'nde İslahat Hareketleri*. çev. Selahaddin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Coppens, Pieter. “Breaking with the Traditional Ottoman Tafsir Curriculum? Al-Qâsımî's Tamhid Khatir fi Qawâ'id al-Tafsir in the Context of Late-Ottoman Arabism”. *Osmanlı'da İlm-i Tefsîr*. ed. Taha Boyalık - Harun Abacı. İstanbul: İSAR Yayınları, 2019.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'ân Yorumu Tefsir Disiplininde Çağdaş Tartışmalar*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019.
- Çol, Muhammet. *Kâfiyecî ve Sa'dî Bağlamında Kavâidü't-Tefsîr Kavramı ve Literatürü*. İstanbul: DBY Yayınları, 2021.
- Çol, Muhammet. *Ömer en-Nesefî ve et-Teysîr fi't-Tefsîr'i*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Demirli, Ekrem. *İbnü'l-Arabî Metafizîği*. İstanbul: Sufi Kitap, 2017.
- Günay, Hacı Mehmet. “Suriye Selefilîğinin Önderi Cemâleddîn el-Kâsımî (1866-1914): Hayatı, İslahatçı Kişiliği ve Fıkhî Eserleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 6 (2005), 119-140.
- Hâfız, Muhammed Mutî' - Abâza, Nizâr. *Târîhu ulemâ'i Dımaşk fi'l-karni'r-râbi aşera el-hicrî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1986.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fusûsü'l-hikem*. thk. Ebü'l-Alâ Afifî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- İstanbûlî, Mahmut Mehdî. *Şeyhu's-Şâm Cemâluddîn el-Kâsımî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1985.
- İşçan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.
- Kalkan, Gökçen. *Cemâleddîn el-Kâsımî ve Tefsirdeki Metodu*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kara, Mustafa. *Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Tekke Derviş ve Hüzün*. Bursa: Verka Yayıncılık, 2019.
- Karataş, Şuayip. "Kâsımî'nin Mehâsinü't-Te'vîl İsimli Tefsirinin Mukaddimesinde Kıraat Olgusu". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 2021, 315-337.
- Kâsımî, Cemâluddîn. *Kur'an'ı Anlamak: Tefsir İlminin Temel Meseleleri*. çev. Sezai Özel. İstanbul: İz Yayıncılık, 1990.
- Kâsımî, Muhammed Cemâluddîn. *Tefsirü'l-Kâsımî el-müsemma mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1978.
- Kâsımî, Zâfir. *Cemâluddîn el-Kâsımî ve Asruhu*. Dimaşk: y.y., 1965.
- Kaya, Mehmet. "Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu". *Mütefekkir* 2/3 (2015), 107-135.
- Kızıl, Fatma. "Hadis İlminde Modern Yaklaşımlar". *İslâmî İlimlerde Klasik ve Modern Yaklaşımlar*. ed. İlyas Çelebi. İstanbul: İSAV - Ensar Neşriyat, 2023.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2001.
- Özel, Mehmet. *Kelam Perspektifinden Vehhabilik*. Konya: Kitap Dünyası, 2023.
- Öztürk, Mustafa. "Tefsir Geleneğinde Selefilik Ekolü". *İlahiyat Akademi Dergisi* 1/1-2 (2015), 195-252.
- Polat, Fethi Ahmet. "Dirâyet Ağırlıklı Tefsirler". *Tefsir El Kitabı*. ed. Mehmet Akif Koç. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Basım, 2017.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsir. *Teysîru'l-kerimi'r-rahmân fi tefsîri kelâmi'l-mennân*. İstanbul: Guraba Yayıncılık, 2002.
- Seymen, Sadık. "Selefi Tefsir Ekolü". *Çağdaş Tefsir Ekolleri*. ed. Aykut Kaya. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Sülün, Murat. "Harâllî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/96-97. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Topaloğlu, Bekir - Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Turgut, Ali. "Cemâleddîn el-Kâsımî". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 7/311-312. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2002.

- Yazar, Samed. *Cemâlüddîn el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vîl'inde Kur'ân'ı Yorumlama Yöntemi*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Yazar, Samed. *Osmanlı Son Döneminde Suriyeli Bir Müfessir -Cemâlüddîn el-Kâsımî ve Mehâsinü't-Te'vîl Adlı Eseri-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2024.
- Yıldız, Mustafa. “Tâhir b. Âşûr’un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 50-77.
- Yüksel, Mukadder Arif. “Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve Meâllerde Anlamlandırma Sorunu”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 178-201.
- Ziriklî, Hayrettin. *el-'Alâm Kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Muhammet ÇOL

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Hakkında Âyet İnen Müşrikler ve Bunların Akıbetleri

The polytheists about whom a verse was revealed and their fate

المشركون الذين نزلت فيهم آية وعاقبتهم

Nurdoğan TÜRK

Doç. Dr, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Associate Professor, Ankara Hacı Bayram Veli University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Exegesis

Ankara, TÜRKİYE

nurdogan.turk@hbv.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-5684-5956>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Türk, Nurdoğan. “Hakkında Âyet İnen Müşrikler ve Bunların Akıbetleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 444-477.

<https://doi.org/10.31121/tader.1499574>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Allah, yüce kitabında kullarına ihlasla ve sadece kendisine kulluk etmelerini emretmiş, küfrü ve kendisine şirk koşulmasını yasaklamıştır. Aynı zamanda Allah şirk koşanı asla bağışlamayacağını, şirk koşmanın büyük bir günah, sapkınlık ve zulüm olduğunu beyan etmiştir. Öte yandan Kur'ân, Allah'ı inkâr edenlerin ve O'na şirk koşanların inkâr ve şirk eylemlerine açıklık getirmektedir. Bazı âyetlerinde ise Ebû Leheb (öl. 2/624) örneğindeki gibi bir kısım kişilerin sonu hakkında bilgi vermektedir. Bu husus, Kur'ân'ın mucizevî bir kitap olduğuna işaret etmektedir. Bu çalışmada, Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*'ı bağlamında istatistiksel araştırma yapılmıştır. Buna göre çalışma, haklarında inen ayetlerin çokluğu-azlığı göz önünde bulundurularak en çok âyet nazil olan müşriklerden on ve üzeri âyet inen dört kişi Ebû Cehl b. Hişâm (öl. 2/624), Velîd b. el-Mugîre (öl. 1/622), Übey b. Halef el-Cumahî (öl. 3/625), Nadr b. el-Hâris (öl. 2/624) ve Kur'ân'da ismi geçen tek müşrik olması hasebiyle ilaveten Ebû Leheb ile sınırlandırılmıştır. Burada verilen tablolar, çalışmanın niçin beş kişiyle sınırlandırıldığının temelini ve gerekçesini oluşturmaktadır. Çalışmada; bütüncül bir yaklaşımla ve çalışmanın hacmi gereği metodik olarak bu kişilerin dışarı oldukları akıbetlerin daha iyi anlaşılması adına, sırasıyla zikrolunan kişilerin kısa biyografisi, haklarında nazil olan âyetlerin bazıları, bu âyetlerin özet sebab-i nüzûlleri ve söz konusu kişilerin akıbetleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın esbâb-ı nüzulle ilgili çalışmalara katkı sağlaması umulmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Âyet, Nüzul, Müşrik, Akıbet.

Abstract

Allah has commanded His servants in His Glorious Book to serve Him alone and with sincerity, and forbidden disbelief and associating partners with Him. Allah has also declared that He will never forgive those who associate shirk and that associating shirk is a great sin, perversion and oppression. On the other hand, the Qur'ân clarifies the acts of denial and shirk of those who disbelieve in Allah and ascribe shirk to Him. In some verses the Qur'ân gives information about the end of some people, such as Abu Lahab (d. 2/624). This point indicates that the Qur'ân is a miraculous book. In this study, statistical research has been carried out in the context of al-Wahidî's (d. 468/1076) *Asbâb al-nuzûl al-Qur'ân*. The study, taking into account the multiplicity and scarcity of the verses revealed about them, the four of the polytheists about whom the most verses were revealed are Abu Jahl b. Hisham (d. 2/624), Walid b. al-Mugîra (d. 1/622), Ubay b. Khalaf al-Jumahî (d. 3/625), Nadr b. al-Hâris (d. 2/624) and Abu Lahab, who is the only polytheist mentioned in the Qur'ân. The tables given here constitute the basis and justification for why the study was limited to five people. In this study, with a holistic approach and methodically due to the volume of the study, in order to better understand the fate of these people, a brief biography of the mentioned people, some of the verses revealed about them, the reasons for the revelation of these verses, and the fate of the people in question have been tried to be revealed. Therefore, it is hoped that this study will contribute to the studies related to al-asbâb al-nuzûl.

Keywords: Tafsiir, Verse, Revelation, Polytheist, Consequence.

الخلاصة

قد أمر الله تعالى عباده في كتابه العزيز بعبادته وحده وإخلاص العبادة له، ونهى عن الكفر به وإشراك الشركاء معه، وبيّن أنه لن يغفر لمن أشرك به، وأن الإشراك به ذنب عظيم وضلال وظلم. ومن جهة أخرى يوضح القرآن الكريم ما في القرآن من إنكار وشرك من يكفر بالله وينسب الشرك إليه، وفي بعض آياتها معلومات عن عاقبة بعض الأشخاص، مثل أبي لهب (ت 2/624). وهذا يدل على أن القرآن كتاب معجز. وقد تم في هذه الدراسة إجراء بحث إحصائي في سياق كتاب "أسباب النزول" للواحدي (ت 1076/468). وعليه فإن الدراسة تقتصر على أبي جهل بن هشام (ت 2/624)، والوليد بن المغيرة (ت 1/622)، وأبي بن خلف الجُمحي (ت 3/625)، والنضر بن الحارث (ت 2/624)، وهم أربعة من المشركين الذين نزلت فيهم عشر آيات أو أكثر، وأبو لهب وهو المشرك الوحيد الذي ورد اسمه في القرآن. تشكل الجداول الواردة هنا أساساً وتبرير سبب اقتصار الدراسة على خمسة أشخاص. وفي هذه الدراسة؛ وبمنهجية شمولية ومنهجية تتناسب مع حجم الدراسة، ومن أجل فهم أفضل لعاقبة هؤلاء الأشخاص، سيتم محاولة الكشف عن سيرة هؤلاء الأشخاص المذكورين باختصار، وبعض الآيات التي نزلت فيهم، وخلاصة أسباب نزول هذه الآيات، وعاقبة هؤلاء الأشخاص على التوالي. لذا فمن المأمول أن تسهم هذه الدراسة في مجال أسباب النزول من فروع علم التفسير.

الكلمات الرئيسية: التفسير، الآية، النزول، المشرك، العاقبة.

Giriş

İndirdiği son kitap Kur'ân'la hak ile bâtilı açıklayan Allah, irade hürriyeti verdiği kullarının küfrünü kabul etmeyeceğini¹ belirtmiş, tercihini bu yönde kullananların inkâr ve şirkteki ısrarlı tutumlarını bırakarak² tefekkür ederek ibret alıp³ iman etmelerini istemiştir.⁴ Nitekim Kur'ân, Allah'ı inkâr edenler ve O'na şirk koşanlar ile onların inkâr ve şirk eylemlerine açıklık getirmiş ve onların; Allah'ın âyetlerini⁵ ve peygamberlerini inkâr ettikleri,⁶ O'na şirk koştukları,⁷ O'ndan başka tanrı edindikleri,⁸ Rasûlullâh'ın kendilerine tebliğ ettiklerini reddettikleri⁹ vb. hususları da ayrıca izah etmiştir. Kur'ân, bir taraftan Allah'a ve elçisi Muhammed'e itaat/bağlılığın pozitif etkileri ve güzel sonuçları¹⁰ olacağını müjdelirken diğer taraftan Allah'a ve O'nun Rasûlü'ne karşı koyma/sırt çevirmenin de çok ciddi negatif etkileri olacağı ve kötü sonuçlar¹¹ doğuracağı tehdidinde bulunmuştur. Hatta bazı âyetlerinde Ebû Leheb gibi bir kısım insanların sonu hakkında somut bilgiler¹² vermiştir. Dolayısıyla bu durum, Kur'ân'ın mucizevî bir kitap olduğuna işaret etmektedir. Aynı zamanda bu husus, bizi bu konuyu çalışmaya sevkeden nedenlerden biri olmuştur. Şüphesiz Hz. Peygamber (s.a.v.), elçilik görevini üstelendiği andan itibaren kendisi ve O'na inananlar, müşrikler tarafından sert bir muhalefete ve eziyete maruz kalmışlardır. Oysa bazıları büyük düşmanlık besledikleri hâlde Rasûlullâh'la oturup kalkmışlar¹³ ve getirdiği Kur'ân'ı dinlemekten kendilerini alıkoynamamışlardır.¹⁴

Her ne kadar kaynaklarda, hakkında âyet inen müşriklerin akıbetine dair bilgiler dağınık hâlde bulunsa da konumuz bağlamında bildiğimiz kadarıyla müstakil bir çalışma bulunmamaktadır.¹⁵ Bu çalışmanın amacı, hakkında âyet inen müşriklerin akıbetlerini ortaya koy-

¹ ez-Zümer 39/7.

² Âl-i İmrân 3/90.

³ el-Ankebût 29/54; el-Haşr 59/2.

⁴ en-Nisâ 4/171; el-Fetih 48/9; et-Tegâbün 64/8.

⁵ el-En'âm 6/39; el-Enfâl 8/31.

⁶ en-Nisâ 4/42; Yûnus 10/2; er-Ra'd 13/43.

⁷ Âl-i İmrân 3/151.

⁸ el-A'râf 7/37; İbrâhîm 14/30; el-Furkân 25/3.

⁹ en-Nisâ 4/136; Meryem 19/77; el-Enbiyâ 21/2-3; Yâsîn 36/78-79 vd.

¹⁰ el-Bakara 5/25; en-Nisâ 4/57; el-Kehf 18/30; el-Beyyine 98/7-8 vd.

¹¹ Âl-i İmrân 3/10; et-Tevbe 9/3; Tâhâ 20/124, el-Beyyine 98/6 vd.

¹² Tebbet 111/1-5.

¹³ Örneğin Ukbe b. Ebî Muayt, Rasûlullâh'la birlikte oturup onu dinlemiştir. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 1375/1955), 1/361.

¹⁴ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971), 162; örneğin Ümeyye b. Halef, Rasûlullâh'ın okuduğu Necm Sûresi'nin 62. (secde) âyetini dinlemiş, müteessir olduğu hâlde ayak direterek iman etmemiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu'fi el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî (el-müsemmâ el-Câmi'u's-Sahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih)*, nşr. Ebû Abdillâh Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd Nâşirûn, 1427/2006), "Tefsir", 53; Utbe b. Rebîa ise Rasûlullâh'ın okuduğu Fussilet Sûresi'nin 1-13. işitince tesirinden ötürü kendisini evine hapsedmiştir. Muhammed er-Râzî Fahrüddîn İbn 'Allâme Ziyâuddîn Ömer, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhu'l-gayb* (Beirut: Dârü'l-Fîkr, 1401/1981), 27/112.

¹⁵ Konumuz bağlamında, dolaylı ve dar kapsamlı da olsa değerlendirilebilecek bazı çalışmalar şunlardır: Hasan Kılıç, *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 1-151; Osman Oral, "Fahreddin Râzî'ye Göre Tebbet Sûresi'nde Ebû

maktır. Bu çalışmada, alanında kaleme alınan en şöhretli eserlerden biri olan Vâhidî'nin *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*'ı bağlamında istatistiksel inceleme yapılmıştır. Buna göre çalışma, haklarında inen ayetlerin çokluğu-azlığı göz önünde bulundurularak en çok âyet nazil olan müşriklerden on ve üzeri âyet inen dört kişi Ebû Cehil, Velîd b. el-Mugîre, Übey b. Halef, Nadr b. el-Hâris ve Kur'ân'da ismi geçen tek müşrik olması hasebiyle ilaveten Ebû Leheb ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca çalışmada zikredilen iniş sebeplerine dair rivayetler, söz konusu şahısların akıbetlerini daha iyi idrak etmek için aktarılmıştır. Bu yüzden ilgili rivayetlerin sıhhat derecelerine değinilmemiştir. Bu konu, başka bir çalışmada ele alınabilir.

Bu araştırmada, Vâhidî'nin *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân* adlı eseri¹⁶ esas alınmıştır. Baştan sona kadar okunan bu kitapta, muhakkik Kemal Besyûnî Zağlûl'un numaraladığı üzere sebebi nüzûlü belirtilen âyet veya âyetler kümesi sayısı dört yüz yetmiş bir (471) iken sebebi zikredilen net âyet toplamı beş yüz doksan bir (591), zikredilen rivayetlerin sayısı sekiz yüz seksen üç (883)tür.¹⁷ Söz konusu kitap özelinde yapılan araştırma ve tespitte göre hakkında âyet inen müşriklerin *kişi* bazlı sayısal istatistikleri aşağıdaki tabloda¹⁸ verilmiştir.

Kim/ler Hakkında İndiği	İnen Âyet/ler	Sayfa No
Ebû Cehl b. Hişâm	el-En'âm 6/122 كَمْ مَثَلُهُ فِي الظُّلْمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا	227
	el-Enfâl 8/19	237-238
	el-Enfâl 8/32-33	239
	ed-Duhân 44/49	392
	et-Tekvîr 81/29	473
	el-Alak 96/17-19	485
Ebû Cehil ve ailesinden beş kişi	el-Bakara 2/6	25
Ebû Cehil (ve Hz. Peygamber)	el-Kasas 28/61	349
Ebû Cehil (ve Hamza b. Abdilmuttalib (r.a.))	el-En'âm 6/122	227
İçlerinde Ebû Cehil (ve Ebû Süfyân b. Harb'in (r.a.)) bulunduğu sekiz Kureyşli	el-En'âm 6/108	225
Ebû Cehil (ve Ahnes b. Şerîk es-Sekafî (r.a.))	el-En'âm 6/33	218
Ebû Cehil ve adamları	el-En'âm 6/33	219
Ebû Cehil, (Alî b. Ebî Tâlib (r.a.) ve Hamza b. Abdilmuttalib (r.a.))	el-Kasas 28/61	349
Aralarında Ebû Cehil'in bulunduğu Kureyşliler	Sâd 38/1-12	380-381
Bedir savaşında yemek yediren Kureyş'ten on iki kişi: Ebû Cehil, Rebîa'nın iki oğlu Utbe ve Şeybe, Haccâc'ın iki oğlu Nübeyh (öl. 2/624) ve Münebbih, Ebû'l-Bahterî b. Hişâm, Nadr b. el-Hâris, Übey b. Halef, Zem'a b. el-Esved (öl. 2/624), Hâris b. Âmir	el-Enfâl 8/36	240

Leheb Prototipi", *International Journal of Russian Studies Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2015), 23-36.

¹⁶ Bu eserin Beyrut (Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991) baskısı esas alınmıştır. bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 1-568.

¹⁷ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 12-504.

¹⁸ Tabloda parantez içerisinde verilenler, o vakit âyetin birlikte indiği kişi/leri göstermekte ve bunlar (Hz. Peygamber hariç) İslâm üzere vefat eden ashâb-ı kiramdır.

b. Nevfel (öl. 2/624), (Hakîm b. Hizâm (r.a.) (öl. 54/674 [?]) ve Abbâs b. Abdilmuttalib (r.a.) (öl. 32/653))		
Ebû Cehil ve Nadr b. el-Hâris	Tâhâ 20/1-2	312
Nadr b. el-Hâris	el-Enfâl 8/32-33	239
	en-Nahl 16/1	284
	Lokmân 31/6	356
	el-Meâric 70/1	466
Nadr b. el-Hâris ve Kureyş'in ileri gelenleri	el-En'âm 6/57	222
Velîd b. el-Mugîre, Nadr b. el-Hâris, Rebîa'nın iki oğlu Utbe ve Şeybe, Halef'in iki oğlu Ümeyye ve Übey (ve Ebû Süfyân b. Harb (r.a.))	el-En'âm 6/25	217
Rebîa'nın iki oğlu Utbe ve Şeybe, Velîd b. Utbe (öl.?), (Hamza b. Abdilmuttalib (r.a.), Ubeyde b. el-Hâris (r.a.) (öl. 2/624) ve Alî b. Ebî Tâlib (r.a.)) (Altı kişi)	el-Hac 22/19	317
Huyey b. Ahtab (öl. 5/626), Ka'b b. el-Eşref (öl. 3/624) ve Mekkeli müşrikler	en-Nisâ 4/51-52	160
Ka'b b. el-Eşref ve adamları ve Mekkeli müşrikler	en-Nisâ 4/51	160-161
Mikyâs/Makîs b. Sübâbe (öl.?)	en-Nisâ 4/93	174
Şureyh b. Dubay'a el-Kindî (Hutam) (öl. 12/633)	el-Mâide 5/2	191
Hâris b. Âmir b. Nevfel b. Abdimenâf b. Kusayy b. Kilâb	el-En'âm 6/33	219
Müseylimetülkezzâb el-Hanefî (öl. 12/633)	el-En'âm 6/93	223
Ümeyye İbn Ebî's-Salt es-Sekafî (öl. 8/630 [?])	el-A'râf 7/175	230
Übey b. Halef el-Cumahî	el-Enfâl 8/17	236
	en-Nahl 16/4	285
	Meryem 19/66	309
	Yâsîn 36/77-83	285
	Yâsîn 36/78	379
Ukbe b. Ebî Muayt ve Übey b. Halef	el-Furkân 25/27	343-344
(Ebû Süfyân b. Harb (r.a.), Hâris b. Hişâm (r.a.) (öl. 18/639 [?]), Süheyl b. Amr (r.a.) (öl. 18/639), İkrime b. Ebî Cehil (r.a.) (öl. 13/634)) ve diğer Kureyş ileri gelenleri (Âyetin indiği sırada bunlar, anlaşmayı bozan ve Rasûlullâh'ı Mekke'den çıkarmayı tasarlayan kişilerdi.)	et-Tevbe 9/12	246

Velîd b. el-Mugîre, Âsî b. Âmir ¹⁹ (öl.?), (Abdullâh b. Ebî Ümeyye el-Mahzûmî (r.a.) (öl. 8/629-30), Mikrez b. Hafs ²⁰ (r.a.) (öl.?) ve Amr İbn Abdillâh b. Ebî Kays el-Âmirî ²¹ (r.a.) (öl. 36/656))	Yûnus 10/15	270
Arap firavunlarından bir adam	er-Ra'd 13/13	277-278
Âmir b. Tufeyl (öl. 11/632) ve Erbed b. Rabîa (öl.?)	er-Ra'd 13/10-14	278-279
Ümeyye b. Halef el-Cumahî	el-Kehf 18/28 وَلَا تُطِيعُ مَنْ أَغْلَنَّا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا	306
Âs b. Vâil es-Sehmî	Meryem 19/77-80	310-311
	el-Maûn 107/1-2	493
	el-Kevser 108/1-3	494
Hâris b. Osmân b. Nevfel b. Abdimenâf (öl.?)	el-Kasas 28/57	348
Velîd b. el-Mugîre (ve Ammâr b. Yâsir (r.a.))	el-Kasas 28/61	349
Velîd b. el-Mugîre	el-Kasas 28/68	349
	en-Necm 53/33-34	416
	el-Müddessir 74/11-24	467-468
Ebû Leheb, Ebû Leheb'in oğlu, (Hamza b. Abdilmuttalib (r.a.) ve Alî b. Ebî Tâlib (r.a.))	ez-Zümer 39/22	383
Adî b. Rebîa (öl.?)	el-Kıyâmet 75/3	469
Ümeyye b. Halef (ve Ebû Bekr es-Sıddîk (r.a.) (öl. 13/634))	el-Leyl 92/1-4	478
Ebû Leheb	Tebbet 111/1-5	498-499

Ancak Ebû Tâlib'in (öl. 620), Müslüman yahut müşrik olarak öldüğü konusu tartışmalı olduğundan önceki tablodan ayrı olarak verilmiştir.

Ebû Tâlib	et-Tevbe 9/113	266-267
	el-Kasas 28/56	347-348
	et-Târik 86/1-3	476

Yine Vâhidî'nin mezkûr eseri özelinde yapılan araştırma ve tespiti göre hakkında âyet inen müşriklerin topluluk bazlı sayısal istatistikleri aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

Kim/lere İndiği	İnen Âyet/ler	Sayfa No
Kafirler	el-Bakara 2/6-7	25
	el-Mâide 5/41-47	198
	el-Mâide 5/58	203

¹⁹ Adı, Mekke müşrikleri arasında zikredilmiş olup hakkında ve sonradan Müslüman olduğuna dair kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

²⁰ İbn Hibbân (öl. 354/965), Mikrez hakkında "lehû suhbe (kişinin mümin olarak Hz. Peygamber'i görüp sohbetinde bulunarak mümin olarak ölmesi)" demiştir. Muhammed b. Hibbân b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temîmî el-Büstî, *es-Sikât*, nşr. Muhammed Abdülmüid Hân (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifü'l-Osmâniyye, 1393/1973), 3/392; İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) de onu *el-İsâbe*'sinde zikretmiş ve İbn Hibbân'ın Mikrez için "lehû suhbe" dediğini aktarmıştır. Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Alî Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1995), 6/163.

²¹ İzzeddin İbnü'l-Esir ve İbn Hacer, onu eserlerinde zikretmişlerdir. bk. Ebû'l-Hasen İzzüddîn İbnü'l-Esir Alî b. Muhammed el-Cezerî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Alî Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed Abdülmecûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2002), 4/238; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 4/541.

Kureyşliler	el-En'âm 6/109-111	226
	el-A'râf 7/187	231
Kureyş kafirleri	el-Bakara 2/164	51
	er-Ra'd 13/30	279
	er-Ra'd 13/31	280
	Tâhâ 20/1-2	312
Mekke kafirleri	el-En'âm 6/13	216
	el-En'âm 6/26	218
Müşrikler	el-Bakara 2/26	26-27
	el-Bakara 2/106	37
	el-Bakara 2/164	51
	el-En'âm 6/121	226
	el-Enfâl 8/19	238
	el-Enfâl 8/35	240
	en-Nahl 16/101	37
	en-Nahl 16/101-102	288
	en-Nahl 16/103	288
	el-Mülk 67/13	462
Mekke müşrikleri	el-Bakara 2/21-24	26
	Âl-i İmrân 3/196	143
	el-En'âm 6/7	216
	Yûnus 10/15	270
	en-Nahl 16/43	286
Mekkeli müşrikler (ve onların Müslümanları Mes-cid-i Harâm'da Allah'ı zikretmekten alıkoymaları)	el-Bakara 2/114	39
Arap müşrikleri, Yahudiler ve Necdî hristiyanları	el-Bakara 2/116	42
Mekke'nin ileri gelenleri	el-En'âm 6/19	217
Kureyş'in ileri gelenleri	el-En'âm 6/52	221
Mekke halkının ileri gelenleri	en-Nisâ 4/166	189
Mekke halkı	el-A'râf 7/188	232
	ez-Zümer 39/53	384
Yahudiler ve başka müşrikler	el-Bakara 2/108	37-38
Pers halkından mecûsiler	el-En'âm 6/121	226

Buna göre yapılan istatistiksel araştırma neticesinde; hakkında âyet inen müşrik sayısının otuz (30) olduğu, ismi belirtilmeyen kişilerin ya da grupların bulunduğu, inen âyetler bağlamında kişi bazlı istatistiğe göre haklarında âyet inenlerin -çoktan aza- Ebû Cehil (30 âyet), Velîd (20 âyet), Übey (14 âyet), Nadr (10 âyet), Âs b. Vâil (9 âyet), Ebû Leheb (6 âyet), Ümeyye (6 âyet), Rebîa'nın iki oğlu Utbe ve Şeybe (3 âyet), Hâris b. Âmir (2 âyet), Ka'b b. el-Eşref (2 âyet) ve diğer şahıslar (1'er âyet) olduğu, İslâm veya şirk üzere öldüğü tartışmalı olan Ebû Tâlib hakkında beş (5) âyetin indiği, nazil olan âyetler bağlamında topluluk bazlı istatistiğe göre haklarında âyet inenlerin -çoktan aza- Mekke müşrikleri (18 âyet), kâfirler (10 âyet), Kureyş/Mekke kafirleri (7 âyet), Kureyşliler (4 âyet), Mekke halkı (2 âyet) ve diğerleri (1'er âyet) olduğu tespit edilmiştir. Diğer taraftan mezkûr tablolardaki âyetlerin Mekkî-

Medenî²² dağılımı şu şekildedir: *Kişi* bazlı istatistik tablosuna göre doksan bir (91) âyetten seksen ikisi (82) Mekkî sûrelerde, dokuzu (9) Medenî sûrelerde; *topluluk* bazlı istatistik tablosuna göre kırk altı (46) âyetten yirmi üçü (23) Mekkî sûrelerde ve yirmi üçü (23) Medenî sûrelerdedir. Toplam âyet sayısı ise yüz otuz yedi (137)'dir.

1. Hakkında Âyet İnen Müşrikler ve Akıbetleri

Bu bölümde, Velîd b. el-Mugîre, Ebû Cehil, Nadr b. el-Hâris, Übey b. Halef ve Ebû Leheb kronolojik olarak ele alınacaktır. Bütüncül bir yaklaşımla ve çalışmanın hacmi gereği metodik olarak sırasıyla; zikrolunan kişilerin kısa biyografisi, haklarında nazil olan âyetlerin bazıları ve bu âyetlerin özet sebab-i nüzûlleri ortaya konmaya çalışılacaktır.



1.1. Velîd b. el-Mugîre (öl. 1/622)

Tam adı, Ebû Abdîşems el-Velîd b. el-Mugîre b. Abdillâh b. Amr b. Mahzûm'dur.²³ On üç veya on yahut yedi evladı olduğu söylenmiştir.²⁴ Rasûlullah ile alay edenlerden birisidir.²⁵ Kendisini vahîd yani kavminin eşsizi ve 'ıdl yani kimse onun dengi olamaz şeklinde adlandırmıştır.²⁶ İnatçı ve İslâm'a muhalifti.²⁷ Câhiliye döneminde Kâbe'ye girerken ayakba-bılarını çıkaran, kasâmeyi uygulayan, kendisine içki içmeyi yasaklayan ve hırsızlık yapana el kesme cezasını vazedenden ilk kişidir.²⁸ Demirci olduğu da ileri sürülmüştür.²⁹

²² Âyetlerin ve sûrelerin Mekkî-Medenî oluşu konusunda, ulaşılmaması kolay olması göz önünde bulundurularak heyet tarafından Türkçe olarak yazılan *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* adlı eserdeki bilgiler esas alınmıştır. Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 1-5. Ciltler; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "<https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir/>" (Erişim 01 Haziran 2024).

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk İbni'l-Abbâs el-Fâkihî el-Mekkî, *Ahbâru Mekke fî kadîmi'd-dehr ve hadîsih*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1424/2003), 5/199; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/409; Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*, thk. Muhammed Berakât vd. (Dimaşk: er-Risâletü'l-Âlemiyye, 1434/2013), 3/188.

²⁴ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, nşr. Salâh Bâ Osmân vd. (Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015), 28/43-44.

²⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 2/262; Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzûrî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî (Beyrut: Darü'l-Fikr, 1417/1996), 1/152; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/188.

²⁶ Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/188.

²⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/271.

²⁸ Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1981), 551-552; "*Kasâme: fâilî meçhul cinayetlerde cezaî ve malî sorumluluğu tesbit amacıyla cinayetin işlendiği bölge insanların veya maktulün yakınlarının yemin etmesi usulünü ifade eden fıkıh terimi.*" Kasâme'nin câhiliye döneminde Araplar tarafından bilindiği ve uygulandığı söylenmiştir. Ali Bardakoğlu, "*Kasâme*", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 24/528; Câhiliye

1.1.1. Hakkında İnen Âyetler

Velîd veya onunla birlikte diğer müşrikler hakkında inen ayet sayısının yüz dört (104) kadar olduğu ileri sürülmüştür.³⁰ Vâhidî'nin mezkûr eseri özelinde yaptığımız araştırmaya göre hakkında yirmi (20) âyet inmiştir. Ancak burada doğrudan Velîd veya içlerinde Velîd'in de bulunduğu müşrikler hakkında nazil olan âyetlerin bazılarına yer verilecektir.

1.1.1.1. el-Hicr 15/94-95: “*Sana emrolunanı ortaya koy, ortak koşanlara aldırış etme! Alaycılara karşı biz sana yeteriz.*” İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88)³¹ anlattığına göre; Hz. Peygamber, yıllarca kendisini gizli tutmuş ve Allah'ın indirdiklerinden bir şey beyan etmemiştir. Sonunda Hicr Sûresi'nin 94. âyeti nazil olmuştur. Bu âyetle; Allah, elçisine kendisine buyru- lanı Mekke'de açıklamasını emretmiş, Muhammed'i ve Kur'ân'ı alaya alanları helak ettiğini açıklamak istemiştir. Bu alay edenler, aralarında Velîd'in de bulunduğu beş kişiden oluşan bir gruptu. Cebrâil, bu âyeti getirdiğinde Hz. Peygamber, ona tümünün hâla yaşadığını söylemiş- tir. Daha sonra hepsi, bir gün ve gecede helak edilmişlerdir.³² İbn Abbâs'tan gelen başka bir rivayete göre de Hicr Sûresi'nin 95. âyetinde kast olunan alaycılardan biri, Velîd'dir. Nitekim Cebrâil, Hz. Peygamber'e geldiğinde O, kendisiyle alay edenleri Cebrâil'e şikâyet edip Velîd'i göstermiştir. Rasûlullâh, Velîd'in damarına işaret eden Cebrâil'e bir şey yapmadığını söyleyince Cebrâil ona karşı yeteceğini belirtmiştir.³³ Bu konuda Urve b. Zübeyr (öl. 94/713), Cebrâil'in Hz. Peygamber'in yanına Beytullah'ı tavaf ederken geldiğini ileri sürmüştür.³⁴ Görüldüğü üzere mezkûr âyette, Velîd ve benzeri inkârcıların mukaddesata yönelik sergiledikleri alay ve hakaret etme eylemi yerilmiştir. Bu kınama, zaman sınırlaması olmaksızın kıyamete kadar geçerlidir. Allah, peygamberine destek vereceğini beyan etmiş ve O'na dair yardımını açıkça göstermiştir. Bu meyanda Allah'ın “*Yeteriz*” sözü, aralarında Velîd'in de bulunduğu alaycılar grubunun helakiyle gerçekleşmiştir.³⁵ Ayrıca burada; Hz. Peygamber'e ve O'nun yolundan giden müminlere, engellerden yılmadan, hiçbir şeyden çekinmeden, en şerli inkârcı-

Araplarında kasâme konusunda geniş bilgi için ayrıca bk. Emrah Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 272-275.

²⁹ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 575.

³⁰ Mustafa Fayda, “Velîd b. Mugîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 43/34.

³¹ Burada İbn Abbâs'a isnad edilen tarik şudur: Muhammed b. Mervân es-Süddî es-Sağîr (öl.?) ← Muhammed b. Sâib el-Kelbî (öl. 146/763) ← Ebû Sâlih Bâzâm/Bâzân (öl.?) ← İbn Abbâs. bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, thk. Muhammed Revvâs Kal'acî - Abdülbirr Abbâs (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1406/1986), 1/270; bu tarik, İbn Abbâs'a dayandırılan tariklerin en zayıfıdır. Bu tarike güvenilemez. bk. Nurdoğan Türk, “Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbâs'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında)”, *Şarkiyat* 12/1 (31 Mart 2020), 211-212.

³² Geniş bilgi için bk. Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/270-271; ayrıca bk. Celâlüddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 8/657-658.

³³ Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târik b. 'Avzullâh b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî (Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995), 5/173 (No. 4986); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rîfetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*, thk. Abdulmu'tî Kal'acî (Beyrut - Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye - Dârü'r-Reyyân li't-Türâs, 1408/1988), 2/316-318.

³⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâilü'n-nübüvve*, 1/268-269; bu hadise ile ilgili rivayetler için ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 8/659-665.

³⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005), 8/65.

lar bile olsalar sözlerine kulak vermeden vazifelerini icra etmeleri, her daim Allah'ın yardımına güvenmeleri ve görevi ifade cesur olmaları gerektiği³⁶ mesajı da verilmiştir.

1.1.1.2. ez-Zuhruf 43/31-32: “*Bu Kur'an, şu iki şehirden büyük bir kişiye indirilseydi ya!*” diye de eklediler. Rabbinin rahmetini paylaştırmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.” Velîd; kendisinin Kureyş'in ileri geleni, efendisi olduğu ve Ebû Mes'ûd Amr b. Umeyr es-Sekafi'nin (öl.?) Sakîf'in efendisi olduğu hâlde kendisinin ve onun geri bırakılıp iki şehrin önemli kişileri dururken Kur'ân'ın Muhammed'in üzerine indirildiğini söylemiştir. Bu yüzden Allah, onun hakkında bu iki âyeti indirmiştir.³⁷ Gene Sıbt İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 654/1256) naklettiğine göre; Velîd, Saîd b. Âs'a (öl. 59/679) Ebû Ülayha diye hitap ederek Kur'ân'ın senin gibi ulu veya Urve b. Mes'ûd es-Sekafi (öl. 9/630) gibi iki şehirden bir adama indirilmesi gerekmez miydi deyince Saîd, ya da senin gibisine ey Ebû Abdîşems! diyerek karşılık vermiştir. Bunun üzerine Zuhruf Sûresi'nin 31. âyeti nazil olmuştur.³⁸ Ayrıca Katâde (öl. 117/735) de Zuhruf Sûresi'nin 31. âyetiyle kast olunan kişinin, şayet Muhammed'in söylediği gerçek olsaydı Kur'ân'ın kendisine veya Urve b. Mes'ûd es-Sekafi'ye indirilmesi gerektiğini söyleyen Velîd olduğunu ifade etmiştir.³⁹ Söz konusu âyette, Allah'ın rahmetini nasıl dağıtacağıyla ilgili kararın sadece O'na ait olduğu vurgulanmakta⁴⁰ ve soru şeklinde azarlama yoluyla Velîd özelinde böylesi menfi bir yaklaşım kınanmaktadır. Zira Allah'ın bahşettiği nimetler, kulların toplayıp yığdıklarından daha hayırlıdır. Kureyş önderlerinin Kur'ân'ın iki şehirden büyük bir adama indirilmesini dillendirmeleri, bir bakıma onların Rasûlullâh'a olan kıskançlıklarını ve Kur'ân'a olan hayranlıklarını göstermektedir denebilir. Öte yandan müminler için bir rahmet, bir şifa olan Kur'ân'ın⁴¹ özellikle Allah'ın seçtiği Hz. Peygamber'e indirilmesi, kavminin saygın kişisi, efendisi, zengini olması gibi maddî sebeplere değil, Allah'ın tasarrufuna ve rahmetine bağlı olmakla gerekçelendirilmiştir. Burada Kur'ân'ın indirilmesinden sonra rahmetten söz edilmesi, bu rahmetten kastın nübüvvet olabileceğini⁴² güçlendirmektedir.

1.1.1.3. el-Müddessir 74/11-24: “*Yarattığım o kişiyi tek başına bana bırak! Kendisine bol servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim. Her şeyi önüne serdikçe serdiğim. Sonra da daha fazla artırmamı umuyor. Hayır, çünkü o, âyetlerimize karşı bir inatçı kesildi. Ben, onu sarp bir yokuşa süreceğim! Çünkü o, düşündü taşındı, ölçtü biçti. Kahrolası, nasıl da ölçtü biçti! Yine kahrolası nasıl da ölçtü biçti! Sonra baktı. Sonra kaşlarını çatı, suratını astı. Sonra da sırtını döndü ve böbürlendi. 'Bu' dedi, 'olsa olsa eskilerden aktarılan bir sihirdir.'” İbn Abbâs'ın bildirdiğine göre; Velîd, Hz. Peygamber'in yanına gelip O kendisine Kur'ân okuyunca Velîd sanki yumuşamıştı. Bu durum Ebû Cehil'e ulaşmıştır. Ebû Cehil; Velîd'e*

³⁶ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs* (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1421/2000), 4/60; ayrıca bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn, ts.), 5/221.

³⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/361.

³⁸ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/188.

³⁹ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1422/2001), 20/581-582; Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 13/202.

⁴⁰ Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Komisyon (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 5/273.

⁴¹ el-İsrâ 17/82.

⁴² Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 5/273.

kavminin kendisine bağışlamak için mal topladığını, oysa onun Muhammed'e geldiğini ve dikkatini Muhammed'e yönelttiğini söylemiştir. Bundan dolayı üzerine Velîd, Ebû Cehil'e kendisinin Muhammed'den daha çok mal sahibi olduğunu elbette Kureyş'in bildiğini belirtmiştir. Sonra Velîd, Ebû Cehil'den düşünmek için vakit istemiş, düşünüp taşınmış ve Kur'ân hakkında "‘Bu' dedi, ' olsa olsa eskilerden aktarılan bir sihirdir." iddiasını ileri sürmüştür. Akabinde bu âyetler nazil olmuştur.⁴³ Nitekim müfessirlerin bu âyetlerin Velîd hakkında indiğine dair hemfikir oldukları müşahede edilmektedir.⁴⁴ Diğer taraftan Müddessir Sûresi'nin 11. âyetinde Velîd'den *وَالصَّادِقَاتُ*/*vahîd* diye söz edilmesi; annesinin karnında malı ve çocukları olmaksızın tek başına yaratılması, kavminde el-Vahîd ile adlandırılması,⁴⁵ mal ve hane şerefinde eşsiz, tek, az ve alçak biri olması⁴⁶ vb. gerekçelerden kaynaklı olabilir. Sözü edilen âyetlerde, kendisine lütfedilmiş nimetlerle kibirlenen bir kişinin inatçı ve inkârcı durumu resmedilerek bir betimleme yapılmıştır. Bu örnekte olduğu gibi âyetin bir kişiyle alakalı olarak inmesi, içerdiği hükmün ya da verilmek istenen uyarı veya mesajın genel olmasına mani değildir. O hâlde âyetteki "‘Bana bırak!" ifadesi hem Allah'ın böylesi bir tavrı sergileyen her kişiye bir tehdidi hem de Peygamberine ve O'na inananlara destek vereceğinin bir göstergesi olarak görülebilir.⁴⁷ Anlaşıldığı üzere Hz. Peygamber, dini tebliğ etmede Kureyş'in liderleriyle bağlantı kurmuştur. O'nun bu örnek davranışı, Müslümanlara inkârcılarla iletişimi kesmemeleri⁴⁸ hususunda bir mesaj niteliğindedir.

1.1.1.4. el-Kalem 68/10-12: "‘Yemin edip duran, aşağılık, sürekli kusur arayıp iğneleyen, laf götürüp getiren, hayrı engelleyen, saldırgan, günahkâr kimselere sakın boyun eğme." Bir grup müfessire göre Kalem Sûresi'nin 10-11. âyetleri, Velîd hakkında inmiştir. Zira Velîd'in zengin birisi olması, servet ve evlatlarla şöret bulması bu görüşü desteklemektedir.⁴⁹ Başka bir görüşe göre 10-12. âyetler, kendisine işaret edilen bir kişi yani Velîd hakkında nazil olmuştur.⁵⁰ Mukâtil (öl. 150/767), 10. âyetin Hz. Peygamber'e servet önerip şayet dininden dönerse o serveti kendisine vereceğine yemin eden Velîd hakkında indiğini söylemiştir.⁵¹ Dahhâk (öl. 105/723) ise bu sûrenin 14. âyeti "‘أَنْ كَانَ ذَا مَالٍ وَبَنِينَ/*malı ve çocukları var diye.*" ile kastedilen kişinin Tâif'te bahçesi olan ve on iki evlada sahip Velîd olduğunu belirtmiştir.⁵²

⁴³ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 467-468; ayrıca bk. Muhammed Yûsuf es-Sâlihî eş-Şâmî, *Sübûlü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*, thk. Mustafâ Abdülvâhid (Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418/1997), 2/472-474.

⁴⁴ Geniş bilgi için bk. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 23/421-422; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 28/40-55; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/188; Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd es-Seâlibî el-Mâlikî, *Tefsîrû's-Seâlibî el-müsemmâ bi'l-Cevâhiri'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad vd. (Beyrut: İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî - Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1418), 5/512-513; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, nşr. Yûsuf el-Gûş (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 1551-1552.

⁴⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 28/40-41.

⁴⁶ Seâlibî, *Tefsîrû's-Seâlibî*, 5/512.

⁴⁷ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/448.

⁴⁸ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 1/449.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001), 8/368.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 16/15.

⁵¹ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî el-Basrî, *en-Nüket ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*, nşr. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.), 6/63.

⁵² Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/65.

Yine mezkûr sûrenin 10. âyetiyle amaçlanan kişinin Velîd olduğu ileri sürülmüştür.⁵³ Yukarıdaki âyetlerde; yalan yemin, incitici söz söyleme, dedikodu, hayra engel olma, sınır tanıma, günah işleme gibi fena alışkanlıklar yerilmektedir. Bu kınama, bir anlamda kulun birey ve toplumla ilgili ahlaki erdemlere sahip olması gerekliliğine de işaret etmektedir. Hz. Peygamber şahsında telkin edilen “*Boyun eğme*” uyarısı, herkesi kapsayan⁵⁴ bir ikaz olarak kabul edilebilir.

1.1.2. Velîd’in Akıbeti

Velîd’in akıbetiyle ilgili kaynaklardan elde edilen verilere göre; bir defasında Cebrâil, Hz. Peygamber Beytullah’ı tavaf ederken yanına gelmiş, o vakit Velîd her ikisinin önünden geçmiş, Cebrâil de Velîd’in yıllar önce oluşan topuğundaki yara izine işaret etmiş, o yara kötüşmüş ve Velîd bu yüzden ölmüşdür.⁵⁵ İbn Abbâs; bir rivayette Velîd’in Huzâa kabilesinden okuna tüy yerleştiren bir adama rastladığını ve adamın attığı oklardan birinin Velîd’in damarına denk gelip kestiğini,⁵⁶ başka bir rivayette ise Velîd’in Huzâa oğullarından bir adamın ucuna tüy yerleştirip güneşin altında bıraktığı oklarına rastladığını, bu oklara bastığını, kırılanlardan birinin kendisine takıldığını, okun damarına isabet ettiğini ve bu yüzden öldüğünü belirtmiştir.⁵⁷ Yine iki zayıf isnâdla İbn Abbâs’a dayandırılan başka bir rivayette ise Allah’ın Hz. Peygamber’le alay edenlere Cebrâil’i musallat edip onları öldürmesini emrettiği, Cebrâil’in Velîd’i tökezlettiği, bir okun Velîd’in ayağına denk geldiği ve sonunda dışkısının burnundan çıktığı ifade edilmiştir.⁵⁸ İbn Ebî Hâtim’in (öl. 327/938) Rebî’ b. Enes’ten (öl. 139/756) naklen tahrir ettiğine göre; Hz. Peygamber’le alay edenler beş kişiydi. Birisi de Velîd idi. Allah, Hz. Muhammed’i bir gecede onlardan kurtarmış ve onları değişik azap şekilleriyle helak etmiştir. Alay edenlerin her birine bir çeşit azap isabet etmiştir. Velîd’e gelince, o Huzâa kabilesinden ok atan bir adama rastlamış, adamın yanından çalım satarak geçerken kendisine bir ok denk gelmiş, bu ok damarını kesmiş ve bundan dolayı ölmüşdür.⁵⁹ Katâde ve İbn Abbâs’ın mevlâsı Miksem’den (öl. 101/719) gelen bir rivayette, bir keresinde Velîd’in düştüğü, bir okun elbisesine takıldığını, oturduğu sırada damarının kesildiği ve akabinde kan kaybedip öldüğu ileri sürülmüşdür.⁶⁰ Ayrıca Velîd’in Bedir Savaşı’nda burnundan kılıçla yaralandığı ve yara izinin kaldığı da söylenmiştir.⁶¹ Süyûtî, Hicr Sûresi’nin 95. âyetinde sözü edilen ve aralarında Velîd’in de bulunduğu alaycıların Bedir’de⁶² veya Bedir Savaşı’ndan önce normal ölümle yahut hastalık nedeniyle öldüklerine⁶³ dair rivayetleri nakletmiştir.

⁵³ Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Murtazâ, 1427/2006), 10/67.

⁵⁴ Elmahlı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 8/271.

⁵⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/410.

⁵⁶ Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evsat*, 5/173 (No. 4986); Beyhakî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, 2/318; ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/660.

⁵⁷ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Delâ’ilü’n-nübüvve*, 1/271; ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/658.

⁵⁸ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/658-659.

⁵⁹ Geniş bilgi için bk. Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/663-664.

⁶⁰ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/665.

⁶¹ Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 10/69.

⁶² Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/660.

⁶³ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 8/661.

Vâkıdî'nin (öl. 207/823) anlattığına göre; Velîd, doksan beş yaşında, hicretten üç ay sonra veya yakın bir zaman diliminde ölmüş ve Hacûn Mezarlığı'na gömülmüştür.⁶⁴ Öte yandan Sıbt İbnü'l-Cevzî, Vâkıdî'nin Velîd hakkında anlattıklarının benzerini zikrettikten sonra şöyle demiştir: Velîd, can çekişirken baş ucuna Ebû Cehil gelip oturdu. Velîd, aşırı korku ve endişe içindeydi. Ebû Cehil, ona Kureyş'in efendisi olduğu için endişe duymamasını, uzunca yaşadığını ve nice kahramanlıklarının bulunduğunu söyledi, başarılarını tek tek saydı. Velîd, kendisinin ölümden değil Mekke'de İbn Ebî Kebşe'nin (Hz. Muhammed) dininin üstün kılınmasından korktuğunu dile getirdi. O vakit Ebû Süfyân b. Harb (öl. 31/651-52), onun baş ucunda oturuyordu ve kendisine kaygılanmamasını, kendisinin Mekke'de İslâm'ın asla üstün olmayacağını kefilî olduğunu belirtti. Ardından Velîd öldü. O yıl Hz. Peygamber, âşûrâ günü oruç tuttu ve âşûrâ orucunu tutmayı da emretti.⁶⁵

Mukâtil, Velîd'in yedi erkek evladının olduğunu, oğullarından üçünün yani Hâlid b. Velîd (öl. 21/642), Hişâm b. el-Velîd (öl.?) ve Umâre b. el-Velîd'in (öl.?) Müslüman olduklarını,⁶⁶ Müddessir Sûresi'nin 13. âyeti nâzil olduktan sonra Velîd ölünceye kadar malında ve çocuklarında azalma görüldüğünü belirtmiştir.⁶⁷ İbn Hacer el-Askalânî (öl. 852/1449) ve Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî (öl. 1270/1854), eserlerinde Umâre b. el-Velîd'in Müslüman olmadığı ve kafir olarak öldüğü bilgisini aktarmışlardır.⁶⁸ *el-Keşf ve'l-beyân*'ın muhakkiki Salâh b. Sâlim Bâ Osmân'a göre de doğru olan Umâre'nin Müslüman olmadığı ve kafir olarak öldüğüdür.⁶⁹ Kanaatimizce de o, kafir olarak ölmüştür.

1.2. Ebû Cehil b. Hişâm (öl. 2/624)

Tam adı, Ebû'l-Hakem Amr b. Hişâm b. el-Mugîre b. Abdillâh b. Amr (Ömer) b. Mahzûm'dur.⁷⁰ Kureyş'in Mahzûm Oğulları'ndandır.⁷¹ Daha önce künyesi Ebû'l-Hakem iken, Hz. Peygamber tarafından Ebû Cehil olarak değiştirilmiştir.⁷² Hakkında Hz. Peygamber, "Her ümmet için bir firavun vardır. Bu ümmetin firavunu da Ebû Cehil'dir." buyurmuştur.⁷³ Hz. Muhammed'in azılı düşmanlarından.⁷⁴ Rasûlullâh'a ve ashâbına çokça eziyette bulun-

⁶⁴ Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/152.

⁶⁵ Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 3/188-189.

⁶⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 28/44; ayrıca bk. Seâlibî, *Tefsîrû's-Seâlibî*, 5/512.

⁶⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 28/44; ayrıca bk. Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Tefsîrû'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1409), 8/267; Seâlibî, *Tefsîrû's-Seâlibî*, 5/512.

⁶⁸ İbn Hacer, *el-İsâbe*, 5/216; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî el-Bağdâdî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 29/122.

⁶⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, (dip. 3), 28/44.

⁷⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/710; ayrıca bk. Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/141; Ebû Ca'fer Muhammed b. Habîb İbn Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Muhabber*, thk. Ilse Lichtenstädtter (Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1361/1924), 161.

⁷¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/481, 710.

⁷² Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/141.

⁷³ Muhammed b. İshâk el-Muttalibî (İbn İshâk), *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, thk. Süheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1398/1978), 4/210; Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/141, 357.

⁷⁴ bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/298. 313, 388; Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/141-143, 146.

muştur.⁷⁵ O, bir defasında Ukbe b. Ebî Muayt'a (öl. 2/624) Hz. Peygamber Kâbe'de namaz kılariken secdeye vardığında iki omuzunun üzerine deve leşi attırmıştır.⁷⁶ Yine o, Ammâr b. Yâsir'in (öl. 37/657) annesi Sümeyye'yi (r.anhâ) (öl. 615 [?]) edep yerinden mızraklayarak öldürmüştür.⁷⁷ Ayrıca Kureyş'in asilleri, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicret edeceği gece öldürülmesi için suikast planını istişare etmek üzere Dârünnedve'de toplanmışlardır. Bu planı yapan kişilerden biri, Ebû Cehil'dir.⁷⁸ Bir de o, Bedir'de müşrik ordusunun erzak gereksinimini karşılayanlardan birisidir.⁷⁹ Hz. Peygamber, İslâm'ın Ebû Cehil'le güçlendirilmesi için Allah'a dua etmişse⁸⁰ de o küfrü tercih etmiştir.

1.2.1. Hakkında İnen Âyetler

Hakkında en çok âyet inen müşriklerden birisi, Ebû Cehil'dir. Vâhidî'nin söz konusu eseri bağlamında yaptığımız araştırmaya göre hakkında otuz (30) âyet inmiştir. Bazıları şunlardır:

1.2.1.1. el-En'âm 6/108: *“Allah'tan başkasına tapanlara sövmeyin; onlar da bilmeden, sınır aşp Allah'a sövmesinler. Böylece biz her ümmete kendi işlerini süslü gösterdik. Sonunda dönüşleri rablerinedir. O, ne yaptıklarını kendilerine haber verecektir.”* Bir defasında Ebû Cehil, Rasûlullâh'la karşılaşmış ve O'na, ilahlarına sövmeyi bırakmasını yoksa kendilerinin de Rasûlullâh'ın taptığı ilaha söveceklerini söylemiştir. Peşinden Allah, hakkında bu âyeti indirmiştir. Sonrasında Hz. Peygamber, onların ilahlarına kötü söz söylemekten geri durmuş ve onları Allah'a davet etmiştir.⁸¹ Yukarıdaki âyette, “sövmeyin” hitabının sadece Hz. Peygamber'e değil genel olarak müminlere yöneltildiği anlaşılmakta ve sövmenin yapılması durumunda müşriklerin karşı tepki verebileceği ortaya konmaktadır. Zira burada, müminleri müşriklerin ilahlarına, inançlarına ve kutsal saydıklarına sövmekten, hakaret etmekten, çirkin sözler söylemekten sakındırma söz konusudur. Böylesi bir tutum, müminlerin ahlakıyla bağdaşmayacağı gibi muhataplarla inatlaşmaya ve öfkeye sebebiyet verebilir.⁸² Dolayısıyla müminlere yaraşan, her zaman edep ve ahlak çerçevesinde hareket etmektir.

1.2.1.2. el-Enfâl 8/19: *“Siz (ey müşrikler), eğer fetih istiyorsanız fetih size gelmiştir. Eğer vazgeçerseniz bu sizin için en iyi olanıdır, eğer dönerseniz biz de döneriz. Cemaatiniz çok da olsa size hiçbir fayda sağlamaz; zira Allah, müminlerle beraberdir.”* Âyetteki mezkûr zaferi isteyen kişi, Ebû Cehil'dir. Ebû Cehil, kavmi ile karşılaştığında akrabasıyla ilişkisini tamamen koparan, bilmediklerini kendilerine getiren kim ise sabah erkenden onu yok etmesi

⁷⁵ İzzüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ebî'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987), 1/594.

⁷⁶ Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/141.

⁷⁷ Alî b. Hazm el-Endelüsî, *Cevâmî 'u's-sîre ve hamsü resâile uhrâ*, thk. İhsân Abbâs - Nâsîrüddîn el-Esed (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 54.

⁷⁸ bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/480-482.

⁷⁹ İbn Kuteybe, *el-Me'ârif*, 154.

⁸⁰ Hz. Peygamber, *“Allah'ım, İslam'ı Ebû Cehil b. Hişâm ya da Ömer b. el-Hattâb eliyle güçlendir.”* diye dua etmiştir. Hz. Ömer, ertesi günün sabahı Rasûlullâh'a varıp Müslüman olmuştur. bk. Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *el-Câmiu'l-kebir*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Menâkıb”, 17 (No. 3683).

⁸¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/357.

⁸² Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis*, 4/134.

için Allah'a niyazda bulunmuştur. Akabinde Allah, bu âyeti indirmiştir.⁸³ Bu âyetteki fetihten kasıt; zafer, yardım veya Allah'ın hükmü olabilir. Burada bir taraftan müşriklerin kendilerine meydan okunmak suretiyle dün olduğu gibi bugün de yarın da saldırgan tutumlarıyla zafer adına gösterdikleri tüm çabalarının boşa çıkacağı, besledikleri emellerin tersine döneceği, yenilecekleri ve Allah'ın yardımıyla her zaman zaferin müminlerce elde edileceği vurgulanmıştır. Diğer taraftan müşriklerin inkârcı tutumlarından dönmeleri konusunda onlara bir çağrı mevzubahistir.⁸⁴ Bununla birlikte Allah'ın müminlerin yanında olacağını belirtmesi, müminlere cesaret vermesi ve topluca canlanmaları bakımından dikkate şayandır.

1.2.1.3. ed-Duhân 44/43-46, 49: “Gerçekten zakkum ağacı günahkârın yemeğidir. O, karınlarda, fokurdayan su örneği kaynayan bir tortu gibidir.” 43-46. âyetlerin; Allah'ın Kureyşlileri korkutmak amacıyla zakkum ağacını zikrettiğinde, Ebû Cehil'in bu ağaçla istihza etmesi üzerine onun hakkında indiği ileri sürülmüştür.⁸⁵ Katâde de aynı sûrenin 49. “*Tat bakalum; hani sen, güçlü ve itibarlıydın.*” âyetinin yine Ebû Cehil hakkında nazil olduğunu belirtmiştir.⁸⁶ Bu 49. âyette sözü edilen ceza, Allah'ın izzet ve saygınlığı olmayan kişilere vereceği cezadır.⁸⁷ Burada dünyada kendisini kuvvetli ve değerli addeden Ebû Cehil ve onun gibilerine, ahiretteki akıbetlerinin ne olacağıyla ilgili korku salmanın hedeflendiği söylenebilir. Ebû Cehil'in Zakkum ağacıyla alay etmesi örneğinde olduğu gibi burada ve başka âyetlerde,⁸⁸ kutsal değerlerle alay etmek kınanmıştır.

1.2.1.4. el-Alak 96/9-19: “Gördün mü, bir kulu namaz kılarlarken yasaklayanı? ... O hemen meclisini çağırсын. Biz de zebânileri çağıracağız! Sakın ona boyun eğme! (Rabbine) secde et ve yaklaş.” İbn Hişâm (öl. 218/883), bu âyetlerin Ebû Cehil hakkında indiğini söylemiştir.⁸⁹ Vâhidî, Alak Sûresi'nin 17-19. âyetlerinin Ebû Cehil hakkında nazil olduğunu belirttiikten sonra İbn Abbâs'ın şu kavlini aktarmıştır: Bir keresinde Hz. Peygamber, namaz kılarlarken Ebû Cehil yanına gelmiş ve kendisine “Sana bunu yasaklamamış mıydım?” demiştir. Hz. Peygamber, ona yönelmiş ve çıkmıştır. Bunun üzerine Ebû Cehil, kendisinin herkesten daha çok taraftarı olduğunu söyleyerek Hz. Peygamber'i tehdit etmiştir. Sonrasında Allah, Alak Sûresi'nin 17-18. âyetleri indirmiştir. Vallahi eğer Ebû Cehil taraftarlarını çağırıyorsa, Allah'ın zebânileri de onları hemen oracıkta yakalayacaklardı.⁹⁰ Çoğu müfessire göre 9-14. âyetler, Ebû Cehil'e yapılan bir tenkit ve ikazdır. Fakat bunları, tüm insanlığa yönelik bir uyarı olarak görmek mümkündür.⁹¹ “Bir kulu namaz kılarlarken yasaklayanı.” 9-10. âyetler ise lafzen, inananları ibadet etmekten bilfiil engelleme girişimine işaret etmektedir. Yukarıdaki âyetlerin içeriği, bu alıkoyma teşebbüsünün esasen tarihsel bir olayın yahut bir durumun öte-

⁸³ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 237-238.

⁸⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 7/22-23; ayrıca bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/206-208.

⁸⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/362; ayrıca bk. Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/144.

⁸⁶ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 392; ayrıca bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî vd. (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006), 19/135.

⁸⁷ Seyyid Kutub, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kahire-Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1423/2003), 3217.

⁸⁸ bk. el-Mâide 5/57; et-Tevbe 9/65 vd.

⁸⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/311; ayrıca bk. Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/142; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 24/533.

⁹⁰ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, 485.

⁹¹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5/654.

sinde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu teşebbüs, dinin sosyal yaşamı biçimlendirme fonksiyonuna boyun eğmeme girişimlerinin tümünü kapsamaktadır⁹² denebilir.

1.2.2. Ebû Cehil'in Akıbeti

Yetmiş yaşında iken öldürülen⁹³ Ebû Cehil'in akıbetine dair kaynaklarda çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Birinde İkrime, şöyle demiştir: Allah, Ebû Cehil'i Bedir günü katletmiş, aşağılamış ve sarf ettiği söz sebebiyle kınamıştır. Hakkında “*Tat bakalım; hani sen, güçlü ve itibarlıydın.*”⁹⁴ âyeti inmiştir.⁹⁵ Nitekim Duhân Sûresi, Mekkî'dir.⁹⁶ Bedir Gazvesi de hicretin 2. yılında Ramazan ayının on yedinci cuma sabahı vuku bulmuştur.⁹⁷ Bu savaşta yetmiş müşrik öldürülmüş, yetmiş kişi de esir alınmıştır.⁹⁸ Ebû Cehil, katledilen müşriklerden altmış dokuzuncu kişiydi.⁹⁹ Dolayısıyla Allah'ın böylece Ebû Cehil'in akıbetini daha önceden haber verdiği söylenebilir. Öte yandan Muâz b. Amr b. el-Cemûh (öl. 25/645 [?]), Bedir Gazvesi'nde ilk darbeyi vurarak Ebû Cehil'i yaralayıp ayağını koparmıştır. Bunu gören Ebû Cehil'in oğlu İkrime, Muâz'ın eline kılıçla vurmuş ve kesmiştir. Muavviz b. Afrâ (öl.?) ise Ebû Cehil'i ağır bir şekilde yaralamış ve onu son nefesinde terk etmiştir. Ancak Hz. Peygamber, savaşta ölenler arasında Ebû Cehil'in araştırılmasını emrettiğinde Abdullâh b. Mesûd (öl. 32/652-53) onu bulmuş, derhal öldürmüş ve başını koparmıştır.¹⁰⁰ Bundan başka Ebû Cehil'in Muâz b. Amr b. el-Cemûh tarafından katledildiği ve İkrime'nin Muâz b. Amr'ın elini kestiği,¹⁰¹ meleklerin ve İbn Mes'ûd'un Ebû Cehil'in katlinde ortak olduğu¹⁰² ile ilgili rivayetler vardır. Ayrıca bazı kitaplarda Bedir'de öldürülen Ebu Cehil'in kılıcının Hz. Peygamber eliyle ganimet olarak Muâz b. Amr b. el-Cemûh¹⁰³ yahut Abdullâh b. Mesûd'a¹⁰⁴ verildiğine dair bilgiler de yer almaktadır.

Yine İbn Mesûd; bir rivayette Hz. Peygamber'in Beytullâh'a yönelip Ebû Cehil'in de aralarında bulunduğu yedi veya altı Kureyşli hakkında beddua ettiğini, Allah'a yemin ederek bu kişilerin Bedir'de helak olduklarını gördüğünü, güneşin bedenlerini şişirdiğini ve o günün

⁹² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2015), 1460.

⁹³ Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşraf*, 1/147.

⁹⁴ ed-Duhân 44/49.

⁹⁵ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, 392; ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 19/135.

⁹⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002), 3/815.

⁹⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/626; Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1412/1992), 1/43.

⁹⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire - Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye - Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1412/1991), “el-Cihâd ve's-Siyer”, 58.

⁹⁹ Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer İbn Kesîr ed-Dımaşkî, *Tefsîru'l-Kur'ân'il-azîm*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998), 4/23.

¹⁰⁰ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/710-711; ayrıca bk. Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşraf*, 1/357-358.

¹⁰¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2002), 3/480 (No.5792).

¹⁰² Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Ömer b. Kesîr el-Kuşeyrî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Dâru Hicr, 1417/1997), 5/141.

¹⁰³ Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşraf*, 1/357.

¹⁰⁴ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/141.

sıcak olduğunu,¹⁰⁵ başka bir rivayette ise Rasûlullâh'ın beddua ettiği söz konusu kişilerin öldürüldükten sonra -Ümeyye b. Halef veya Übey b. Halef hariç- Bedir'deki kuyulardan birine atıldıklarını söylemiştir.¹⁰⁶ Dolayısıyla bu durum, Hz. Peygamber'in bedduasının gerçekleştiğini akla getirmektedir. Diğer taraftan başka bir görüşe göre Hac Sûresi'nin 47. âyeti; “*Allah'im! Eğer bu, senin katından gelmiş bir hakikat ise gökten üzerimize taş yağdır veya bize acı veren bir azap ver!*”¹⁰⁷ diyen Ebû Cehil hakkında inmiştir. Zeccâc (öl. 311/923), azabı çarçabuk arzulayanlara Allah'ın hiçbir şeyin kendisinden kaçamayacağını bildirdiğini ve söz konusu 47. âyetin bir emaresi olarak azabın dünyada iken onları Bedir günü yakaladığını söylemiştir.¹⁰⁸ Bu bağlamda gelen nakillere göre Hz. Peygamber; Bedir Gazvesi'nde kendisine Ebû Cehil'in kellesi getirildiğinde iki rekât namaz kılmış, huşu ile secdeye kapanmış,¹⁰⁹ Ammâr b. Yâsir'e “*Allah, annenin katilini katletmiştir.*” buyurmuş¹¹⁰ ve Bedir'den geçerken topraktan çıkan bir adam gördüğünü, başka bir adamın ona toprakta kayboluncaya kadar kamçısıyla vurduğunu ve bu eylemin yinelenildiğini defalarca tekrarlayan kişiye “*İşte o, Ebû Cehil b. Hişâm'dır. Kıyamet gününe kadar böyle azap görecektir.*” diye cevap vermiştir.¹¹¹ Görüldüğü üzere Ebu Cehil'in Bedir savaşında öldürüldüğüne dair bir ittifak söz konusudur.

1.3. Nadr b. el-Hâris (öl. 2/624)

Tam adı, en-Nadr b. el-Hâris b. Alkame b. Kelede b. Abdimenâf b. Abdiddâr b. Kusay el-Kureşî'dir.¹¹² Kureyş'in şeytanlarından, Rasûlullah'a eziyet verip düşmanlık gösterenlerden ve Kureyş'in en iyi hatiplerinden birisidir.¹¹³ Rasûlullah'ın Medine'ye hicret edeceği gece, Kureyş'in ileri gelenlerinin O'nun durumunu istişare etmek üzere Dârünnedve'de yaptıkları toplantıya iştirak etmiştir.¹¹⁴ Bedir Gazvesi'nde müşrik ordusunun gıda/yemek ihtiyacını karşılayanlardan birisidir.¹¹⁵ Sahâbî Nudayr b. el-Hâris'in (öl. 15/636) kardeşidir.¹¹⁶

1.3.1. Hakkında İnen Âyetler

Nadr, hakkında en çok Kur'ân âyeti inen müşriklerden birisi olup birçok âyetin iniş sebeplerini onun eylemleriyle ilişkilendirmek olası görünmektedir. Bu hususta İbn Abbâs, Nadr hakkında sekiz âyetin indirildiğini söylemiştir. Birisi Kalem Sûresi'nin 15. veya Mutfâfîn Sûresi'nin 13. âyeti olmak üzere içinde “*الأساطير من القرآن/Kur'ân'dan masallar*” ifadesi

¹⁰⁵ Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, thk. Alî Muhammed Ömer (Kahire: Mek-tebetu'l-Hâncî, 1421/2001), 2/21; Müslim, *Sahîhu Müslim*, “el-Cihâd ve's-Siyer”, 110.

¹⁰⁶ Müslim, *Sahîhu Müslim*, “el-Cihâd ve's-Siyer”, 108.

¹⁰⁷ el-Enfâl 8/32.

¹⁰⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/420.

¹⁰⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/142.

¹¹⁰ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 10/251.

¹¹¹ Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 3/89-90; ayrıca bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/142-143.

¹¹² bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/299, 710; Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşraf*, 1/158; bazı kaynaklarda onun nesebi 'en-Nadr b. el-Hâris b. Kelede b. Alkame' şeklinde de verilmiştir. İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzi*, 4/200; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/299, 710; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 17/400; ancak İzzeddîn İbnü'l-Esîr ve Nevevî, onun nesebinin doğrusunun 'en-Nadr b. el-Hâris b. Alkame b. Kelede' olduğunu açıklamışlardır. İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/302; Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, nşr. Komisyon (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/126-127.

¹¹³ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzi*, 4/201; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/300; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 17/400.

¹¹⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/480-481.

¹¹⁵ İbn Kuteybe, *el-Me'ârîf*, 154.

¹¹⁶ İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 6/66; 8/10.

bulunan âyetlerdir.¹¹⁷ *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*'nin muhakkiki Süheyl Zekkâr, bu sekiz âyetin şunlar olduğu notunu düşmüştür: el-En'âm 6/25, el-Enfâl 8/31, en-Nahl 16/24, el-Mü'minûn 23/83, el-Furkân 25/5, en-Neml 27/68, el-Ahkâf 46/17, el-Kalem 68/15.¹¹⁸ Ayrıca Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), Nadr hakkında on kûsür âyetin nazil olduğunu da belirtmiştir.¹¹⁹ Vâhidî'nin mezkûr eseri özelinde yaptığımız araştırmada ise hakkında on (10) âyetin indiği tespit edilmiştir. Hakkında indirilen âyetlerden bazıları şunlardır:

1.3.1.1. el-Enfâl 8/31-32: “Kendilerine âyetlerimiz okunduğunda, ‘işittik! İstesek elbette biz de bunun benzerini söyleriz, bu öncekilerin masallarından başka bir şey değil’ dediler. Bir zamanlar da şöyle demişlerdi: ‘Allahım! Eğer bu, senin katından gelmiş bir hakikat ise gökten üzerimize taş yağdır veya bize acı veren bir azap ver!’” Allah, müşriklere Kur’ân benzeri bir kitap,¹²⁰ bir söz,¹²¹ bir sûre¹²² ya da on sûre getirmekle¹²³ meydan okumuştur. Buna mukabil Nadr, Allah’ın kitabı ve elçisi hakkında sözünü esirgemeyen müşriklere¹²⁴ İbn Cüreyc’den (öl. 150/767) gelen bir rivâyete göre o, Pers’e tüccar olarak gidip geliyor ve İbâd¹²⁵ kavmine uğruyordu. Bu topluluk, İncil’i okuyorlar, rükû ve secde ediyorlardı. Nadr, Mekke’ye geldiğinde Hz. Muhammed’i kendisine Kur’ân indirilmiş olarak buldu. O, rükû ve secde ediyordu. Bu yüzden Nadr’ın istesek elbette onun benzerini biz de söyleriz demesi üzerine 31. âyet nazil olmuştur.¹²⁶ Aynı şekilde 32. âyetin de Nadr hakkında indiği söylenmiştir.¹²⁷ Buradaki âyetlerin ifadelerinden; Nadr ve benzerlerinin Hz. Peygamber’e karşı ortaya koydukları iddiaların, ileri geri konuşmaların ve alaycı meydan okumaların söylemden öteye geçmediği anlaşılmaktadır. Onların ileri sürdüklerini ispat yerine küçümseme ve inatla sıra dışı taleplere başvurmaları, Kur’ân’ın benzerini getirmedeki acziyetlerinin bir işareti ve bu acziyetlerinin bir tasdiki olarak görülebilir. Üstelik gökten üzerlerine taş yağdırılmasını veya azabı istemeleri, hak ettikleri azabın bizzat kendileri tarafından kabul edildiğine yorulabilir.¹²⁸

1.3.1.2. el-Hac 22/47: “Onlar senden acele azap istiyorlar. Allah, vaadinden asla caymaz. Doğrusu rabbinin katındaki bir gün, saymakta olduklarınızın bin yılı gibidir.” Birçok müfessir, bu âyetin Nadr hakkında indiğini söylemiştir.¹²⁹ Gerçekten de Allah, verdiği sözü

¹¹⁷ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, 4/201; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/300; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 17/400.

¹¹⁸ İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, (dip. 4) 4/201.

¹¹⁹ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/145.

¹²⁰ el-İsrâ 17/88.

¹²¹ et-Tür 52/33-34.

¹²² el-Bakara 2/23; Yûnus 10/38.

¹²³ Hûd 11/13.

¹²⁴ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/143.

¹²⁵ İbâd, Arapların içlerindeki farklı kabilelerinden Hıristiyanlık üzerine birleşmiş bir topluluktur. Kendilerinin “abîd” ile adlandırılmasından hoşlanmamışlar ve “تَحْنُ الْعِبَادِ / bizler, *ibâdiz*” demişlerdir. Hîre’ye yerleşmişlerdir. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullâh Alî el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), “a-b-d”, 4/2777.

¹²⁶ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/142.

¹²⁷ Geniş bilgi için bk. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/144-145.

¹²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4/226-227.

¹²⁹ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 18/383; Begavî, *Tefsîrü'l-Begavî*, 5/391; Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 3/243; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/420; Alâuddin 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin el-müsemma Lübbâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzil*, nşr. Abdusselâm Muhammed 'Alî Şâhin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004), 3/260.

Bedir günü yerine getirmiştir.¹³⁰ Bu âyette; Allah, meydan okurcasına başlarına çarçabuk azap gelmesini isteyen müşriklere vadettiği azabı gerçekleştireceğine dikkat çekmektedir. Tevil ehlinin geneline göre zikrolunan bin gün, Allah'ın dünyayı yarattığı günlerdir. Allah, o günlere bir süre takdir etmiştir. O günlerden her bir gün, bin yıla denktir. Öte yandan Allah'ın katındaki gün hesabı, süre ve vakti tayin amaçlı değil temsilen söylenmiş olabilir.¹³¹

1.3.1.3. el-Furkân 25/4-6: “İnkârcılar, ‘bu (Kur’an), ancak onun uydurduğu, başkalarının bu konuda kendisine yardım ettiği bir düzmedir’ dediler; böylece onlar bir haksızlık ve iftiraya başvurdular. Yine dediler ki: ‘Bu, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan öncekilerin masallarıdır!’ De ki: ‘Onu, göklerin ve yerin gizlerini bilen Allah indirdi. Doğrusu O çok bağışlayıcı, çok merhametlidir.’” Kelbî ve Mukâtil’e göre 4. âyetin iniş sebebi; Nadr’ın müşriklere, Muhammed ashâbına sadece Nadr’ın Rüstem ve İsfendiyar’la ilgili kavmine anlattıklarını söylüyor demesidir.¹³² İbn Abbâs, 5. âyette geçen “أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ / öncekilerin masalları” kavli ile Nadr’ın sarfettiği sözün murad edildiğini belirtmiştir. Zira Kureyş müşrikleri, Nadr’ın bu söylemi sebebiyle Kur’an’daki her şeyin öncekilerin masallarından ibaret olduğunu dile getirmişler ve Hz. Muhammed’e masalları başkalarına yazdırdı iftirasını atmışlardır.¹³³ Bununla birlikte 5. ve 6. âyetlerin Nadr hakkında indiği de ifade edilmiştir.¹³⁴ Bu âyetlerde konu edilen ve müşriklerce öne sürülen bu iddialar, onların saçmalıklarından başka bir şey değildir. Zira Allah, Kur’an’ı peygamberine indirdiğini açıklayarak böylesi gerçekdışı iftiraları geçersiz kılmıştır. Ayrıca 6. âyetteki Allah’ın affedici ve merhametli olduğu vurgusu, müşriklerin inkârcı tavırlardan vazgeçip tövbe ederek iman etmelerine bir çağrı olarak da düşünülebilir.¹³⁵ Zira Allah, her zaman tüm kullarına tövbe kapısını açık bırakmıştır.

1.3.1.4. Lokmân 31/6: “İnsanlardan kimileri vardır ki bilgisizce Allah yolundan saptırmak ve onu alay konusu etmek için eğlendirici sözler kullanırlar; işte bunlara alçaltıcı bir azap vardır.” Bu âyetin Nadr hakkında nazil olduğu söylenmiştir.¹³⁶ Zira o, Hîre’ye ticaret için gidiyor, Rüstem ve İsfendiyar’ın hikayelerini bulup satın alıyordu. Sonra gelip Mekke halkına; Muhammed, insanlara Âd ve Semûd kavimlerini anlatıyor, oysa bunlar Rüstem ve İsfendiyar’ın hikayelerinin aynısıdır diyordu.¹³⁷ Yahut ticaret için gittiği Pers’ten Acemlerin kitaplarını satın alıyor, onları Kureyşlilere anlatıyor ve akabinde “Muhammed, size Âd ve Semûd kavimlerini anlatıyorsa, ben de size Rüstem, Behrâm, Kısralar ve Hîre krallarının hikayelerini anlatıyorum.” diyordu. Kureyşliler de onun bu sözlerini güzel bulup Kur’an dinle-

¹³⁰ Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 18/383; Begavî, *Tefsîrû’l-Begavî*, 5/391; Hâzin, *Tefsîru’l-Hâzin*, 3/260.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 9/391-392.

¹³² Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. (Riyad: Matbaatu Vizâreti’t-Ta’lîmî’l-Âlî, 1430), 16/407.

¹³³ İbn Atyyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 6/418.

¹³⁴ Taberî, *Tefsîru’t-Taberî*, 17/399.

¹³⁵ Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, 3/50.

¹³⁶ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/432; Sa‘lebî, bunu Kelbî ve Mukâtil’in kavli olarak aktarmıştır. Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-beyân*, 21/186; Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmidî’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fî vucûhi’t-te’vil*, nşr. Ebû Abdillâh ed-Dâni b. Münîr Âlû Zehvî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1427/2006), 3/370; Süyûtî, İbn Abbâs’dan nakletmiştir. Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 11/614.

¹³⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 3/432.

meyi bırakıyorlardı.¹³⁸ Yine Nadr'ın, insanları saptırmak için şarkıcılar satın aldığı ileri sürülmüştür. O, İslâm'a girmek isteyen olursa onlardan birini bu kişiye musallat edip şarkıcıdan onu yedirmesini, içirmesini ve şarkılar söylemesini istiyordu. O kişiye de bu işin, Muhammed'in kendisini çağırdığı namaz, oruç ve birlikte savaşmaktan daha iyi olduğunu söylüyordu.¹³⁹ Zira Nadr'ın asıl gayesi, insanların İslâm'a girmesine ve Kur'ân'ı dinlemesine engel olmak ve onları yoldan çıkartmak için eğlendirici sözler satın almaktı.¹⁴⁰ Bu âyette; Allah, söz konusu eylemi kınanmakta, böylesi bir tutum sergileyenleri suçlarına mutabık alçaltıcı bir azapla korkutmakta ve bunu tüm insanlığa haber vermektedir. Âyette geçen لهو الحديث/lehve'l-hadîs ifadesini, müfessirlerin ekseriyeti şarkı ile açıklamışlardır. Araştırmacı alimler ise anlamın genel olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹⁴¹ Dolayısıyla lehve'l-hadîs ile saptırma ve alay amacı güden her türlü sözün kastedilmiş olması mümkündür.

1.3.2. Nadr'ın Akıbeti

Nadr, Mikdâd b. Amr (öl. 33/653) tarafından Bedir'de esir alınmış, Üseyyil¹⁴² denilen yerde Rasûlullah'ın emriyle Ali (öl. 40/661) tarafından kılıçla boynu vurulmuştur.¹⁴³ Nitekim Mikdâd, esir aldığı Nadr'ı Allah'ın Rasûlü'ne getirince Hz. Peygamber, Ali'ye Nadr'ı öldürmesini emretmiştir. Bunun üzerine Mikdâd, Rasûlullâh'a Nadr'ın kendi esiri olup olmadığını sormuştur. Rasûlullâh, Mikdâd'ın Allah ve elçisi hakkında sözünü esirgemediğini buyurmuş ve Allah'ın Mikdâd'ı lütfuyla zenginleştirmesi için dua etmiştir.¹⁴⁴ Nadr'ın Sadrâ mevkiinde öldürüldüğü de söylenmiştir.¹⁴⁵

Vâkîdî, bu olayı detaylandırarak şöyle aktarmıştır: Nadr, o gün Mikdâd tarafından esir alınmıştı. Hz. Peygamber, Bedir'den çıkınca -Üseyyil'de iken- kendisine esirler arz edildi. Rasûlullâh, uzun süre Nadr'dan gözlerini ayırmamıştı. Bunu fark eden Nadr, yanındaki bir adama Muhammed'in kendi katili olacağını ve O'nun gözlerinde ölümü gördüğünü anlattı. Bu adam, Nadr'e hâlinin sadece bir korkudan ibaret olduğunu söyledi. Sonra Nadr, akrabası Mus'ab b. Umeyr'den (öl. 3/625) yardım talep etti. Mus'ab, ona Allah'ın kitabı ve O'nun Peygamberi hakkında ileri geri konuştuğunu söyledi. Bunun üzerine Nadr, Mus'ab'dan kendisinin esirlerden biri gibi muamele görmeyi sağlamasını istedi ve şöyle dedi: Şayet öldürülürler ise öldürüleyim. Şayet onlara lütufta bulunulur ise bana da lütufta bulunulsun. Aralarındaki diyalog bir müddet daha devam etti. Sonunda Mikdâd, Nadr'ı Hz. Peygamber'e getirdi. O, Nadr'ın kılıçla öldürülmesini emrettikten sonra Mikdâd'a dua etti. Ali de Üseyyil'de Nadr'ın boynunu vurdu.¹⁴⁶ Öte yandan kaynaklarda, Nadr'ın kız kardeşi¹⁴⁷ veya kızı olduğu¹⁴⁸ belirti-

¹³⁸ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 21/186; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/370.

¹³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/370.

¹⁴⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/371.

¹⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/268.

¹⁴² Üseyyil, Medine'nin yakınında Bedir ile Sadrâ vadisi arasında bir yerdir. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî el-Bağdâdî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâder, 1397/1977), 1/94.

¹⁴³ Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkîdî*, thk. Marsden Jones (Beirut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984), 1/106-107; ayrıca bk. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/710; Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/160.

¹⁴⁴ Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/162; diğer bir rivayet için ayrıca bk. Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/143.

¹⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/710; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*, 6/66; 8/10.

¹⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkîdî*, 1/106-107.

len Kuteyle'nin (öl.?) Nadr öldürüldükten sonra onun için ağlayarak mersiye okuduğu ve bu şiir Hz. Peygamber'e ulaştınca O'nun, şayet bu şiir kendisine Nadr'ın öldürülmesinden önce ulaşırdı ona elbette lütufta bulunacağını söylediği nakledilmiştir.¹⁴⁹ Bu konuda İzzeddîn İbnü'l-Esîr (öl. 630/1233) ve Nevevî (öl. 676/1277); İbn Mende (öl. 395/1005) ve Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin (öl. 430/1038) İbn İshâk'tan (öl. 151/768) rivayet ettiği, Nadr'ın Hz. Peygamber'le birlikte Huneyn Savaşı'na (8/630) tanıklık ettiği, Hz. Peygamber tarafından kendisine yüz deve verildiği ve müellefe-i kulûbdan olduğu bilgisinin yanlış olduğunu söylemiştir. Zira megâzî ve siyer ehli, onun Bedir Savaşı'nda kafir olarak öldürüldüğünde hemfikirdiler.¹⁵⁰ İbn Abbâs'a göre İsrâ Sûresi'nin 11. âyetinde pek aceleci olmakla nitelenen Nadr'dır. O, "Allah! Eğer bu, senin katından gelmiş bir hakikat ise gökten üzerimize taş yağdır veya bize acı veren bir azap ver!"¹⁵¹ demiş ve buna karşılık kendisine cevap verilerek esirken boynu vurulmuştur.¹⁵² Dahası pek çok müfessirin Nadr hakkında inen bazı âyetlerin tezahürünü, onun Bedir Savaşı'nda öldürülmesi olayıyla ilişkilendirdikleri müşahede edilmektedir.¹⁵³

1.4. Übey b. Halef (öl. 3/625)

Tam adı, Übey b. Halef b. Vehb b. Huzâfe b. Cumah'tır.¹⁵⁴ Rasûlullâh'a düşmanlık besleyip her türlü fenalığı yapan¹⁵⁵ Kureyş'in zındıklarından¹⁵⁶ ve ileri gelenlerindedir.¹⁵⁷ Uhud Gazvesi'nde Hz. Peygamber'i öldürmek için sözleşip ittifak eden dört Kureyşli'den birisidir.¹⁵⁸ Yine Uhud Savaşı'nda sahâbî Şemmâs b. Osmân'ı (öl. 3/625) o öldürmüştür.¹⁵⁹ Mus'ab b. Umeyr'i de onun öldürdüğü nakledilmiştir.¹⁶⁰ Ayrıca âmâ sahâbî İbn Ümmü Mektûm'un (öl. 15/636) Hz. Peygamber'e irşat için geldiğinde O'nun kendisiyle konuştuğu kişi de Übey'dir.¹⁶¹

1.4.1. Hakkında İnen Âyetler

Vâhidî'nin zikrolunan eseri bağlamında yaptığımız araştırmaya göre hakkında on dört (14) âyet inmiştir Burada doğrudan Übey yahut onun da içinde bulunduğu kişiler hakkında inen âyetlerin bazıları zikredilecektir.

¹⁴⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/42; Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ebî Tâhir, *Belâgâtü'n-nisâ'*, thk. Ahmed el-Elfi (Kahire: Matbaatü Medreseti Vâlide Abbas el-Evvel, 1326/1908), 169; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/302; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, 2/126.

¹⁴⁸ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 4/1904; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/302.

¹⁴⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 2/42-43; ayrıca bk. Ahmed b. Ebî Tâhir, *Belâgâtü'n-nisâ'*, 169; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb*, 4/1904-1905; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/302.

¹⁵⁰ İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gâbe*, 5/302; Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*, 2/126-127.

¹⁵¹ el-Enfâl 8/32.

¹⁵² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/479.

¹⁵³ Örneğin bk. el-Enfâl 8/32 için Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 11/144; el-Hac 22/47 için Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 18/383; el-Hac 22/47 için Begavî, *Tefsîru'l-Begavî*, 5/391; el-İsrâ 17/11 için Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/479; el-Enbiyâ 21/37 ve el-Hac 22/47 için İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 3/191; 3/243; el-Hac 22/47 için Kurtubî, *el-Câmi' li' ahkâmî'l-Kur'ân*, 14/420; el-Hac 22/47 için Hâzin, *Tefsîru'l-Hâzin*, 3/260.

¹⁵⁴ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/361; İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 108.

¹⁵⁵ bk. İbn İshâk, *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*, 5/331; Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkidî*, 1/250; İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/361-362.

¹⁵⁶ İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 161.

¹⁵⁷ Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 24/104; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve*, 2/278.

¹⁵⁸ Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkidî*, 1/243-244.

¹⁵⁹ Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkidî*, 1/300; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 2/40.

¹⁶⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/367.

¹⁶¹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 3/392; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 24/104.

1.4.1.1. en-Nahl 16/4: “İnsanı bir damla sudan yarattı; fakat görürsün ki o, yaratıcısına apaçık bir hasım oluvermiştir!” Vâhidî, Übey’in Hz. Peygamber’e çürümüş bir kemik getirip Muhammed’e, Allah’ın bu kemiği çürüdüktan sonra dirilteceğini mi sanıyorsun demesi üzerine bu âyetin onun hakkında indiğini söylemiştir.¹⁶² Burada Allah, insanı değersiz bir damla sudan yarattığına, kudretiyle onu büyütüp güçlendirdiğine dikkat çekmiş ve bazı insanların belli bir güce kavuştuktan sonra yaratılışını unutup gaflete düşerek kendisine karşı gelmesini kınamıştır.¹⁶³ Bu denli önemsiz bir şeyden yaratılan insanın, gün gelip kibrinden ötürü yaratıcısını inkâr etmesi ve düşmanı oluvermesi gerçekten şaşılacak bir şeydir. Bu âyetin, tüm insanlığa menşeinin ne kadar basit bir maddeden olduğunu hatırlatma uyarısını¹⁶⁴ içerdiği söylenebilir.

1.4.1.2. el-Furkân 25/27-29: “O gün, zalim kişi ellerini ısırarak şöyle der: ‘Keşke peygamberle birlikte bir yol tutsaydım! Yazık bana! Keşke filanca’yı kendime dost edinmeseydim! Bana Kur’ân geldikten sonra, o kişi beni ondan saptırdı!’ İşte şeytan, insanı böyle yalnız ve yardımcısız bırakır.” Bir keresinde Übey’in yakın dostu Ukbe b. Ebî Muayt, Hz. Peygamber’le birlikte oturup onu dinlemişti. Bunu haber alan Übey, kendisine bunun doğru olup olmadığını sordu ve ona, şayet bir daha Muhammed’le birlikte oturursa veya onu dinlerse ya da O’nunla görüştüğünde yüzüne tükürmezse kesinlikle kendisiyle konuşmayacağını söyledi. Bunun üzerine Allah’ın düşmanı Ukbe, Rasûlullah’a bu çirkin eylemi yaptı. Akabinde Allah, her ikisi hakkında bu âyetleri indirmiştir.¹⁶⁵ Bu âyetlerde, dünyada birbirlerini dost edinen kafirlerin kıyamet günü karşılaşacakları hususlar tasvir edilmiştir.¹⁶⁶ Zalim kelimesi ile tüm zalimler kastedilmiştir. Zalimin o gün ellerini ısırması, gerçek bir ısırma değil öfkesi ve umutsuzluğundan kinaye olabilir.¹⁶⁷ Şeytanın zalimi yalnız ve yardımcısız bırakması, kafirlerin hayıflanmasının bir parçası veya Allah’ın bir ikazı olabilir.¹⁶⁸

1.4.1.3. Yâsîn 36/78: “Kendi yaratılışını unutup bize örnek vermeye kalkışıyor ve ‘şu çürümüş kemiklere kim hayat verecekmiş?’ diyor.” Birçok müfessir, bu âyetin Übey hakkında nazil olduğunu söylemişlerdir.¹⁶⁹ Zira o, bir defasında Hz. Peygamber’e çürümüş bir kemik parçasıyla gelmiş, onu ufalayıp havaya serpmiş ve çürümüş bu kemiği kim canlandırıcak demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, Allah’ın o kemiği canlandıracağını, sonra Übey’i öldüreceğini ve ateşe sokacağını buyurmuştur.¹⁷⁰ Başka bir rivayete göre Hz. Peygamber; Übey’e, öldükten sonra Allah’ın onu dirilteceğini, sonra da ateşe atacağını buyurmuştur. Peşinden Allah, hakkında Yâsîn Sûresi’nin 79. âyetini indirmiştir.¹⁷¹ Yine bu bağlamda aynı sûrenin ev-

¹⁶² Vâhidî, *Esbâbü nüzûli l-Kur’ân*, 285.

¹⁶³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 5/230.

¹⁶⁴ Mevdudî, *Tefhimu l-Kur’an*, 3/11.

¹⁶⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, 1/361; ayrıca bk. Abdürrezzâk es-San’ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 2/453; Taberî, *Tefsîru t-Taberî*, 17/440-441.

¹⁶⁶ Derveze, *et-Tefsîru l-hadîs*, 5/77.

¹⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 6/64.

¹⁶⁸ Mevdudî, *Tefhimu l-Kur’an*, 3/585.

¹⁶⁹ bk. Yahyâ b. Sellâm et-Teymî el-Basrî el-Kayrevânî, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425/2004), 2/820; Abdürrezzâk es-San’ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 3/87; Taberî, *Tefsîru t-Taberî*, 19/486; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me’âni l-Kur’ân ve i’râbuh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kütüb, 1408/1998), 4/295; Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 22/310.

¹⁷⁰ Taberî, *Tefsîru t-Taberî*, 19/486; ayrıca bk. Abdürrezzâk es-San’ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 3/87.

¹⁷¹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 2/820.

velki 77. âyetinde geçen *الْإِنْسَانُ/insan* lafzı ile Übey'in kast olunduğu da ileri sürülmüştür.¹⁷² Zikri geçen âyette, kendi yaratılışını düşünmeyi terkedip örnek vermeye yeltenen kişinin tutumu kınanmıştır. 78. âyette sorulan soruya, sonraki 79-83. âyetlerle cevabının verilmesi ve muhatabın bu şekilde etkileyici bir üslupla susturulması son derece dikkat çekicidir.

1.4.1.4. el-Hümeze 104/1: “*Arkadan çekiştiren, kaş-göz işareti yapıp alay edenlerin vay hâline!*” Bu âyetin Übey hakkında nazil olduğu belirtilmiştir.¹⁷³ Muhammed b. İshâk (öl. 151/768), kendilerinin Hümeze Sûresi'nin Übey hakkında indiğini hâlâ işittiklerini söylemiştir.¹⁷⁴ Ayrıca bu âyetin ya Cemîl b. Âmir el-Cumahî (öl.?) ya Ahnes b. Şerik es-Sekafî (öl.?) yahut Velîd b. el-Muğîre hakkında nazil olduğu ya da çoğu müfessire göre onun tahsis yapmaksızın umuma hamledildiği söylenmiştir.¹⁷⁵ Bu âyette, birini arkadan çekiştirmek ve kaş-göz hareketiyle aşağılamak yerilmiştir. Bu çirkin davranışları yapanlar, ateşe atılmakla korkularak sert biçimde uyarılmıştır. Zira sonraki 4-9. âyetlerde, böylesi ahlaka sahip olanların ahirette ateşe atılacakları bildirilmiştir.

1.4.2. Übey b. Halef'in Akıbeti

Übey, Bedir Gazvesi esirleri arasında bulunan oğlunun fidyesini ödemek için Medine'ye geldiğinde Hz. Peygamber'e, kendisine ait bir atı olduğunu, onu her gün bir miktar mısırla beslediğini ve atının üzerindeyken Rasûlullâh'ı öldüreceğini söylemiştir. Bunu işiten Rasûlullâh, aksine Allah'ın izniyle bizzat kendisinin Übey'i kendi atının üzerindeyken öldüreceğini buyurmuştur. Ayrıca Übey'in bu sözü Mekke'de bulunduğu sırada söylediği ve daha sonra bu sözün Hz. Peygamber'e Medine'de ulaştığı da söylenmiştir. Gün gelip çatmış Übey, Uhud Savaşı'nda Hz. Peygamber'i öldürmek için atını dört nala koşturup avazı çıktığı kadar nara atarak “Ey Muhammed! Şayet sen kurtulur isen ben kurtulmayayım!” demiştir.¹⁷⁶ Übey, Rasûlullâh'a yaklaştığında bazı sahâbe Übey'i katletmek için önünü kesmişlerdir. Hz. Peygamber, onlara Übey'den geri durmalarını emretmiş, elindeki mızrağı Übey'e fırlatmış, onu yaralamış ve Übey atından düşmüştür. Kaburga kemiklerinden biri kırılan Übey, ağır yaralı şekilde taşınmış ve Mekke'ye dönerken yolda ölmüştür.¹⁷⁷ Öldüğü yerin Serif¹⁷⁸ veya Mer-rüzzahrân¹⁷⁹ mevki olduğu da belirtilmiştir. Ayrıca Übey'in bu savaşta hafif şekilde yaralandığı, öküz gibi böğürdüğü, bu yara sebebiyle bir gün veya bir günden daha az sürede öldüğü de nakledilmiştir.¹⁸⁰

Bazı kaynaklarda Übey'in Uhud Gazvesi'nde yaralanmasından söz etmeksizin sadece bizzat Hz. Peygamber tarafından öldürüldüğü¹⁸¹ bilgisi yer almaktadır. Aslında bu bilgi ile

¹⁷² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 22/310.

¹⁷³ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/336.

¹⁷⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/254; ayrıca bk. Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 15/645.

¹⁷⁵ Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 6/336.

¹⁷⁶ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi li'l-Vâkîdî*, 1/251.

¹⁷⁷ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi li'l-Vâkîdî*, 1/250; ayrıca bk. Ebû Abdillâh el-Mus'ab b. Abdillâh b. el-Mus'ab ez-Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, nşr. E. Lévi-Provençal (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982), 387.

¹⁷⁸ Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi li'l-Vâkîdî*, 1/252; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 2/84; Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târihu't-Taberî Târihu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi-Mısır, ts.), 2/519.

¹⁷⁹ Zübeyrî, *Nesebü Kureyş*, 387.

¹⁸⁰ Taberî, *Târihu't-Taberî*, 2/520.

¹⁸¹ bk. Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzi li'l-Vâkîdî*, 1/308; Abdürrezzâk es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 2/453; İbn Habîb, *Kitâbü'l-Muhabber*, 108, 140, 161; Taberî, *Tefsîru't-Taberî*, 17/441.

Übey'in Hz. Peygamber tarafından yaralanıp sonra ölmesi arasında bir çelişki yoktur. Zira Übey'in ölümüne sebep olan yara, Hz. Peygamber'in eliyle oluşmuştur. Dolayısıyla onun bizzat Hz. Peygamber tarafından öldürüldüğünü söyleyenlerin olayı tek cümle ile öz şekilde aktarmak kastını gütmüş olması muhtemeldir. Ayrıca bazı rivayetlerde onun Bedir Savaşı'nda esir alındığı¹⁸² ve fidye ödeyerek serbest kaldığı¹⁸³ bilgisi yer alsada kanaatimizce aslında esir alınanın oğlu Abdullah (öl.?) olduğu¹⁸⁴ ve Übey'in oğlunun fidyesini ödemek için Medine'ye geldiği¹⁸⁵ daha uygun görünmektedir. Öte yandan Übey'in Uhud Gazvesi'nde yaralandıktan sonra ölmesi; Allah'ın, elçisi Hz. Muhammed'in onunla ilgili daha önce vaatte bulunduğu sözünü yani onu atının üzerindeyken öldüreceğini tasdik edip gerçekleştirdiğini ve böylece peygamberini açıkça desteklediğini göstermektedir. Dahası Übey özelinde Hz. Peygamber'in daha sonra gerçekleşecek bir hususu önceden haber vermesi, kuşkusuz O'nun nübüvvetinin doğruluğuna işaret eden bir delildir.

1.5. Ebû Leheb (öl. 2/624)

Kur'an'da ismi tek yerde geçen ve alenen zikredilip yerilen Ebû Leheb'in tam adı, Ebû Utbe (Ebû Leheb) Abdül'uzzâ b. Abdilmuttalib b. Hâşim'dir.¹⁸⁶ Rasûlullâh'ın amcası olup O'nunla alay edenlerden ve en azılı düşmanlarından¹⁸⁷ Hz. Peygamber ve ashâbına karşı sert boykot uygulayan Kureyşlilere destek vermiştir.¹⁸⁸ Karısı el-Avrâ Ümmü Cemîl (öl.?) de kocası gibi O'na aşırı düşmanlık gösterenlerdendir.¹⁸⁹ Kızlarının hepsi Hâlide¹⁹⁰ (öl.?), Azze¹⁹¹ (öl.?) ve Dürre¹⁹² (öl. 20/641) Müslüman olmuşlardır. Ebû Leheb'in iki oğlu Utbe (öl.?) ve Muattib, Mekke'nin fethi sonrasında Müslüman olmuşlardır.¹⁹³ Diğer oğlu Uteybe (öl.?) ise Rasûlullâh'ın ettiği beddua üzerine Şam bölgesinde Havran'da bir arslanın saldırması sonucunda müşrik olarak ölmüştür.¹⁹⁴

Kur'an'da; Ebû Leheb'in, diğer müşrikler arasından özellikle adının söylenmesi ya firavunlar ve kavmin ileri gelenlerinden olmasından ya aşırı heybetli ve korkutucu olmasından ya da Rasûlullâh'a desteğinden ötürüdür. Başka bir deyişle Kur'an'da bilhassa künyesi olan Ebû Leheb ile isminin zikredilmesi; insanlar nezdinde ismi ile değil künyesi ile bilinmesi, bir başkasına nispet edilmesinin önüne geçilmesi, Hz. Muhammed'i birtakım şeylerle kınaması ve tehditlerle korkutması gibi hususlardan dolayıdır.¹⁹⁵

1.5.1. Hakkında İnen Âyetler

Vâhidî'nin anılan eseri bağlamında yaptığımız araştırmada, hakkında altı (6) âyetin indiği tespit edilmiştir. Bunlar şunlardır:

¹⁸² Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkidî*, 1/130; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 2/43.

¹⁸³ Zübeyrî, *Nesebü Kureys*, 387; İbn Sa'd, *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebir*, 2/43.

¹⁸⁴ Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkidî*, 1/142; Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/363.

¹⁸⁵ Vâkidî, *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkidî*, 1/142, 251; Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 1/363.

¹⁸⁶ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/174, 351; Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 4/1827.

¹⁸⁷ İbn Hazm, *Cevâmi'u's-sîre*, 52; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 22/546.

¹⁸⁸ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/350-351.

¹⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 22/546.

¹⁹⁰ İbn Hacer, onu *el-İsâbe*'sinde zikretmiştir. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/98-99.

¹⁹¹ İbn Hacer, onu *el-İsâbe*'sinde zikretmiştir. İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/239.

¹⁹² İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/103.

¹⁹³ Şâmî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd*, 5/375.

¹⁹⁴ Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 4/413-414.

¹⁹⁵ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 17/363-364.

1.5.1.1. ez-Zümer 39/22: “Allah kimin gönlünü İslâm’a açmışsa o, rabbinden bir nûr içinde olmaz mı? Allah’ı anmada kalpleri katılaştırmış olanlara yazıklar olsun! Onlar apaçık bir sapıklık içindedirler.” Âyet, Hamza b. Abdilmuttalib (öl. 3/625), Alî b. Ebî Tâlib, Ebû Leheb ve oğlu hakkında inmiştir. Hamza ve Alî, Allah’ın gönlünü İslâm’a açtığı kimselerdendir. Ebû Leheb ve oğulları ise Allah’ı anmaktan kalpleri katılaştırmış kişilerdir.¹⁹⁶ Bu âyette, gönlü İslâm’a açılmış kişilerle kalpleri katılaştırmış kimselerin mukayesesi yapılmıştır. Allah anıldığında kalpleri kaskatı kesilen kişiler, uyarılmıştır.¹⁹⁷ Onlar, apaçık bir sapıklığa düşmüşlerdir. Kalpleri tamamen katılaştırmış kimselerin Müslüman olma durumları kalmamıştır.¹⁹⁸

1.5.1.2. Tebbet 111/1-5: “Ebû Leheb’in elleri kurusun, kurudu da! Ona ne malı ne de kazandıkları fayda vermedi. O, alev alev yanan ateşe atılacak! Odun taşıyıcı olarak karısı da. Boynunda da bükülmüş bir halat olacak.” Şuarâ Sûresi’nin 214. âyeti¹⁹⁹ nazil olduğunda Hz. Peygamber, Safâ tepesine çıkıp nidasıyla insanları bir araya toplayıp tebliğde bulunmuştur. Orada bulunan Ebû Leheb, diğer günlerin lanetinin Muhammed’in üzerine olmasını dilemiş ve Rasûlullâh’a kendilerini bunun için mi çağırdığını sormuştur. Akabinde Allah, Tebbet Sûresi’ni indirmiştir.²⁰⁰ Yine bu sûrenin Ebû Leheb ve karısı Ümmü Cemîl hakkında indiği de ileri sürülmüştür.²⁰¹ Bir rivayete göre Rasûlullâh akrabalarını Allah’a davet ettiğinde Ebû Leheb’in, arkadaşlarına şayet yeğenin dediği hak ise elbette malı ve evladı ile canını feda edeceğini söylemesi üzerine 2. âyetin indiği belirtilmiştir.²⁰² Başka bir rivayette ise Ebû Leheb’in karısı Ümmü Cemîl’in Rasûlullâh’ın yoluna diken bıraktığı için 1-4. âyetlerin nazil olduğu ifade edilmiştir.²⁰³ Ayrıca Tebbet Sûresi’nin nazil olduğu sırada Rasûlullâh’ın kızlarından Rukıyye (r.anhâ) (öl. 2/624), Ebû Leheb’in oğlu Utbe ile diğer kızı Ümmü Gülsüm (r.anhâ) (öl. 9/630) ise Ebû Leheb’in diğer oğlu Uteybe ile evliydi. Tebbet Sûresi inince Ebû Leheb ve karısı, tepkilerini göstererek oğullarından Hz. Peygamber’in kızlarını boşamalarını istemişler ve onlar da boşamışlardır.²⁰⁴ Yukarıda zikrolunan âyetlerde; Ebû Leheb ve karısı Ümmü Cemîl, Hz. Peygamber’e yönelik fena davranışları sebebiyle tenkit edilmekte ve ahiretteki akıbetleri bildirilmektedir. Nitekim müşrikler, sahip oldukları mallar ve diğer varlıklarla vad edilen ateşten kendilerini kurtaramayacaklardır. Âyette geçen *تَبَّتْ/tebbe* (kurudu) fiilinin mazi kalıbıyla kullanılması, Ebû Leheb’in akıbetini haber vermek içindir. Sanki bu kötü son, onun için şimdiden gerçekleşmiş gibidir.²⁰⁵

1.5.2. Ebû Leheb’in Akıbeti

¹⁹⁶ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli l-Kur’ân*, 383.

¹⁹⁷ Derveze, *et-Tefsîru l-hadîs*, 4/313.

¹⁹⁸ Mevdudî, *Tefhimu l-Kur’an*, 5/105.

¹⁹⁹ “Yakın akrabamı da uyar.”

²⁰⁰ Vâhidî, *Esbâbü nüzûli l-Kur’ân*, 498-499; Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 30/457-458; bunun dışında Râzî’nin aktardığı üç nüzul sebebi için ayrıca bk. Râzî, *Tefsîru l-Fahri’r-Râzî*, 32/165-166.

²⁰¹ İbn Hişâm, *es-Sîretü n-nebeviyye*, 1/354-355.

²⁰² Sa’lebî, *el-Keşf ve l-beyân*, 30/467.

²⁰³ Celâlüddîn Ebî Abdîrahmân es-Süyûtî, *Esbâbü n-nüzûl el-Müsemma Lübbü n-nukûl fî esbâbi n-nüzûl* (Beyrut: Müessesetu l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1422/2002), 312.

²⁰⁴ Abdurrahmân es-Süheylî, *er-Ravzû l-ünüf fî şerhi’s-Sîreti n-nebeviyye li’bni Hişâm*, thk. Abdurrahmân el-Vekîl (Kahire: Dâru l-Kütübi l-İslâmiyye, 1387-1967), 5/195-196.

²⁰⁵ Mevdudî, *Tefhimu l-Kur’an*, 7/296.

Kur'ân, Ebû Leheb'i ve ismini vermeden karısı Ümmü Cemîl'i daha hayattayken tehdit ederek gelecekteki kötü akıbetlerini yani alevli ateşe atılacaklarını haber vermiştir. Ebû Leheb, Tebbet Sûresi'nin inişinden takribî on yıl sonra²⁰⁶ ölmüştür. Nitekim o, Bedir Gazvesi'ne katılmamış, yerine Âs b. Hişâm'ı (öl. 2/624) göndermiş, Kureyş müşriklerinin mağlubiyyet haberini alınca berbat ve perişan olmuş ve savaştan yedi gün sonra yakalandığı çiçek (adese) hastalığından dolayı da ölmüştür.²⁰⁷ Bu hastalıktan ölmesi sebebiyle iki oğlu, cesedini kendi evinde kokuncaya kadar iki veya üç gece bırakmışlar, defnetmemişlerdir. Çünkü Kureyşliler, insanların vebadan çekinmesi gibi bu hastalıktan çekiniyorlardı. Sonra o, defnedilmiştir. Râzî'ye göre, “*Ona ne malı ne de kazandıkları fayda vermedi.*” âyeti işte onun düştüğü bu durumu ifade etmektedir.²⁰⁸ Bir rivayete göre Ebû Leheb'in cesedi kokuncaya kadar üç gün dokunulmamış, sonra oğlu tarafından yaklaşımsızın uzaktan su atılarak yıkanmış,²⁰⁹ akabinde insanlar tarafından Mekke'nin yükseklerine götürülmüş ve bir duvara yaslanıp üzeri taşlarla kapatılmıştır.²¹⁰ Ayrıca bu hususla ilgili olarak Âişe'nin, Ebû Leheb'in mekânından her geçişinde elbisesini üzerine bürüdüğü nakledilmiştir.²¹¹

Tebbet Sûresi'nin 3. âyetinde, Ebû Leheb'le birlikte karısı Ümmü Cemîl'in de alevli ateşe atılacağı bildirilmiştir. Zira Ümmü Cemîl, insanların arasını açmak için yalan laf getirip götürüyor,²¹² Rasûlullâh'ı fakirlikle kınıyordu. Ancak zengin olmasına rağmen aşırı cimriliği sebebiyle sırtında odun taşımaktan geri durmuyordu. O, bu yüzden cimri davranmakla da yerilmiştir. Ayrıca o, geceleyin çalı çırpı topluyor, yüklenip Hz. Peygamber'in ve ashâbının yoluna seriyordu.²¹³ Bunlardan başka Ebû Leheb ve karısının cehennemde odun taşıyıcısı olarak atılacakları, dolayısıyla karısının cehennemde odun taşıyıcısı olacağı ileri sürülmüştür.²¹⁴ Dahhâk ve başkaları ise 5. âyetle ilgili olarak onun liften bir halatı boynuna dolayıp odun topladığı hâlde Rasûlullâh'ı yoksullukla yediği, nihayetinde Allah'ın onu kendi halatıyla boğup helak ettiğini söylemiştir. O halat, ahirette ise ateş ipi olacaktır.²¹⁵ Yine 5. âyetteki *حَبْلٌ مِنْ مَسَدٍ* den kast olunan şey; Ümmü Cemîl'in ağzından girip makatından çıkan, kalan kısmın boynuna dolanacağı yetmiş arşın uzunluğunda demirden bir zincirdir veya kuyudaki ip ile kovanın farklı olması gibi cehennemde farklı olacak demirden bir zincirdir.²¹⁶

Dikkat çekici olarak bu sûredeki Hz. Peygamber'in nübüvvetine dair göstergelerden biri; Allah'ın, Ebû Leheb ve karısının varacağı yerin cehennem olacağını haber vermesidir. Kuşkusuz son anda Ebû Leheb, Allah'ın sadece ikisini tehdit etmesinin ve ikisinin varış yerlerinin cehennem olacağını gerçeğini idrak etmiştir.²¹⁷ Bir diğer gösterge ise şudur: O, bu

²⁰⁶ Abdülhamit Birışık, “Tebbet Sûresi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 40/212.

²⁰⁷ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, 1/647-648; ayrıca bk. Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşrâf*, 4/413-414; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/555-556; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/198.

²⁰⁸ Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 32/171.

²⁰⁹ Câhiliye döneminde cenazeleri yıkadıklarına dair geniş bilgi için bk. Dindi, *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*, 60.

²¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/556; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/198-199.

²¹¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 5/199.

²¹² Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/472; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/550.

²¹³ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/473; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/552.

²¹⁴ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/474.

²¹⁵ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/479; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/554.

²¹⁶ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/478-479.

²¹⁷ Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 30/482.

sûreyi Mekke’de davasında destekçisi yokken ve güç sahibi kâfirlerin hepsinin Ebû Leheb’in dostları ve yardımcıları iken onlara okumuştur. Olağan durumda Muhammed’in, az dost çok düşmanı varken üstelik sûrede kıyamete dek sürecek bir beddua ve kınama bulunuyorken onu okuması mümkün değildir. Ebû Leheb, zaten helakının ancak Allah tarafından verileceği korkusunu taşıyordu.²¹⁸ Ayrıca Ebû Leheb’in akıbeti bağlamında Uri Rubin tarafından şu görüşler ileri sürülmüştür: Tebbet Sûresi’nin ilk iki âyetinin anlamı, Ebû Leheb’in de karıştığı Ka’be’ye bağışlanan ‘Altın Ceylan’ın çalınması ile ilgili rivayetle ilişkilendirilebilir. Dolayısıyla bir rivayete göre bu çalıntı olayında soylu statüsü sebebiyle elleri kesilmeyen Ebû Leheb’in hak ettiği cezayı Allah’ın gelecekte ellerine uygulanacağına dikkat çektiği şeklinde yorumlanabilir. Böylece söz konusu olay, Ebû Leheb’in işlediği günahların açığa vurulması için sûreyle tekrar anlam kazanmıştır.²¹⁹

Sonuç

Çalışmada, *kişi* bazlı inen âyetlerin yaklaşık dokuzda birinin Mekkî sûrelerde diğerlerinin ise Medenî sûrelerde vuku bulduğu, *topluluk* bazlı inen âyetlerde ise Mekkî-Medenî âyet sayısının eşit olduğu ve çalışmanın ana temasını oluşturan mezkûr beş kişi özelinde yine inen âyetlerin çoğunlukla Mekkî sûrelerde bulunduğu söylenebilir.

Bundan başka örneklik babından ele alınan beş kişinin eylemleri ve onlarla ilgili âyetler bağlamında *tematik* olarak; Velîd b. el-Muğîre özelinde insanın kendi yaratılışını unutup öldükten sonra tekrar dirilmeyi inkârının akl-ı selimle bağdaşmadığı, Allah’ın dinine yardım edenin yardımcısı ve kullarına bahsettiği rahmetin kurtuluş ve saadet vesilesi olduğu, Nadr b. el-Hâris’in şahsında Kur’ân’ın Hz. Peygamber’e indirilen vahiyden ibaret olduğu, Kur’an’ın muciz kelimelerden oluşunun benzeri bir kitap, bir söz, bir sûre veya on sûre getirmenin imkânsızlığını ortaya koyduğu, Allah’a ve Rasûlüne alenen düşmanlık edenleri dünya ve ahirette kötü akıbetin beklediği, Allah’ın yolundan saptırmanın ve âyetleri alaya alarak eğlendirici söylemlerde bulunmanın azabı gerektirdiği, Ebû Cehil özelinde her insanın din tercihinde özgür olup ibadet konusunda dokunulmaz olduğu, Müslümanların başka din mensuplarına kötü sözler söylemelerinin yasaklandığı, Übey b. Halef’in şahsında başkasının sözüne bakarak hidayetten sapmanın büyük bir gaflet ve perişanlık olduğu ve Ebû Leheb özelinde inkârcıların içinde buldukları negatif psikolojik şartlardan ötürü gerçeği görememeleri sebebiyle hidayete eremeyecekleri gibi konulara temas edildiği görülmüştür. Yine aynı bağlamda günümüz insanına rehberlik edebilecek önemli *mesajlar* olarak; Velîd b. el-Muğîre’nin şahsında Allah’ın âyetlerine inatla karşıt eylemlerde bulunulmaması, Nadr b. el-Hâris özelinde insanın şerri hayrı istediği gibi dilemede aceleci davranmaması gerektiği, Ebû Cehil özelinde yaptıklarının karşılığında kötü akıbetle yüzleşen karakterlerden ibret alınması ve hakka samimiyetle tabi olunması, Ebû Leheb’in şahsında ise akrabalarının karşıtlığı kişiyi inandığı davayı yaşamak ve yaşatmaktan alıkoymaması, ahirette müşrike ne malının ne de kazandıklarının asla yarar sağlamayacağı, akrabaların ahirette kişinin kurtuluşu için referans olamayacağı, asıl kazancın kişinin malının ve kazandıklarının değil ahireti için amel ettiklerinin olduğu Allah tarafından

²¹⁸ Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 17/366.

²¹⁹ Asım Sarıkaya, “Ebû Leheb’in Elleri ve Ka’be’nin Ceylanı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2017), 390-393; Altın Ceylan’ın çalınması olayı hakkında geniş bilgi için ayrıca bk. Belâzürî, *Kitâbu Cümeli min Ensâbi’l-Eşrâf*, 4/414-415.

söylenmiştir. Bunların dışında Allah'a ibadetten alıkoymanın yanlış ve haksız bir tutum görüldüğü, Allah'a ve Rasûlü'ne düşmanlık gütmenin, sebepsiz yere yemin etmenin, sürekli kusur araştırıp incitici söz söylemenin, söz taşımanın, arkadan çekiştirmenin, cimrilik edip kendini müstağni görmenin, iyiliği engellemenin ve günahlara dalmanın yerildiği, azabın çarçabuk gelmesini istemenin akıllıca olmadığı vb. konular dikkate şayan hususlardır.

Diğer taraftan çalışmada ele alınan mezkûr beş kişi; hicrî 1.2. ve 3. yıllarda ölmüşlerdir. Velîd doksan beş (95) ve Ebû Cehil yetmiş (70) yaşında ölmüştür. Kaynaklarda Nadr, Übey ve Ebû Leheb'in hangi yaşta öldükleri bilgisine rastlanılmamıştır. Velîd normal ölümle yahut hastalığı sebebiyle, Übey bir yaradan ötürü ve Ebû Leheb çiçek hastalığından ölmüştür. Ebû Cehil ve Nadr ise katledilerek öldürülmüştür.

Öte yandan bu çalışmada esas alınan Vâhidî'nin *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*'ının oldukça fazla sayılabilecek rivayeti (883) barındırmakla birlikte esbâb-ı nüzûl dalı bağlamında tüm nakilleri içermediğinin altını çizmek gerekir. Dolayısıyla esbâb-ı nüzûl dalında araştırma yapacakların bu alanla ilgili kaleme alınan diğer kaynaklara müracaat etmesi kaçınılmazdır. O bakımdan bu çalışmanın çerçevesi daha da genişletilerek hakkında âyet inen mümin, müşrik vb. tüm şahısların ele alındığı, -örneğin Velîd veya beraberinde öteki müşrikler hakkında nazil olan ayet sayısının 104 kadar olduğu ileri sürüldüğünden hareketle- içeriğinde sistematik olarak her bir şahsa ait tüm âyetlerin tespit ve mütalaa edildiği, ilgili rivayetlerin sıhhat bakımından değerlendirildiği, tematik ve istatistiksel incelemenin yer aldığı ve akıbetlerinin zikredildiği şümüllü bir çalışma yapılabilir.

Kaynakça

- Âlûsî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Kasâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/528. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Tefsîrü'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir. *Kitâbu Cümeli min Ensâbi'l-Eşraf*. thk. Süheyl Zekkâr - Riyâd Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Delâ'ilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerî'a*. thk. Abdulmu'tî Kal'acî. 7 Cilt. Beyrut - Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye - Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1408/1988.
- Birişik, Abdülhamit. "Tebbet Süresi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/212. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm b. el-Muğîre el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî (el-müsemmâ el-Câmi'u's-Sahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih)*. nşr. Ebû Abdillâh Abdüsselâm b. Muhammed b. Ömer Allûş. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd Nâşirûn, 2. Basım, 1427/2006.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 1971.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1421/2000.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. Erişim 01 Haziran 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslam Öncesi Kültür*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî. *Delâilü'n-nübüvve*. thk. Muhammed Revvâs Kal'acî - Abdülbîrr Abbâs. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2. Basım, 1406/1986.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 9. Basım, 2015.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed İbnü'l-'Allâme Ziyâuddîn Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk İbni'l-Abbâs el-Mekkî. *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsih*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 6 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 4. Basım, 1424/2003.
- Fayda, Mustafa. "Velîd b. Muğîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/34. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Hâkim Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1422/2002.
- Hâzin, 'Alâuddîn 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Tefsîru'l-Hâzin el-müsemmâ Lübbâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl*. tsh. Abdusselâm Muhammed 'Alî Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2004/1425.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Alî Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1412/1992.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfî Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Ebî Tâhir, Ebû'l-Fadl. *Belâğâtü'n-nisâ'*. thk. Ahmed el-Elfî. Kahire: Matbaatü Medreseti Vâlide Abbas el-Evvel, 1326/1908.
- İbn Habîb, Ebû Ca'fer Muhammed İbn Ümeyye b. Amr el-Hâşimî el-Bağdâdî. *Kitâbü'l-Muhabber*. thk. Ilse Lichtenstädter. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1361/1924.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Mu'avvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hazm, Alî el-Endelüsî. *Cevâmi'u's-sîre ve hamsü resâile uhrâ*. thk. İhsân Abbâs - Nâsirüddîn el-Esed. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebî Hâtim et-Temîmî el-Büstî. *es-Sikât*. nşr. Muhammed Abdülmuîd Hân. 10 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu ve Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdühü, 2. Basım, 1375/1955.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshâk el-Muttalibî. *Kitâbü's-Siyer ve'l-megâzî*. thk. Süheyl Zekkâr. 5 Cüz. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer ed-Dımaşkî. *Tefsîru'l-Kur'an'il-azîm*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil İbn Ömer el-Kureşî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1417/1997.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *el-Me'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1981.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. thk. Abdullâh Alî el-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Menî' ez-Zührî. *Kitâbü't-Tabakâti'l-kebîr*. thk. Alî Muhammed Ömer. Kahire; Mektebü'l-Hancı, 1421/2001.

- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrez-zâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Alî Muhammed Mu'avvad - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2. Basım, 1424/2002.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ebû'l-Hasen Alî b. Ebî'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdilkerîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târih*. thk. Ebî'l-Fidâ Abdullâh el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1407/1987.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2012.
- Kılıç, Hasan. *Sebeb-i Nüzûle Konu Olan Şahıslar*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. thk. Abdullâh b. Abdilmuhsin et-Turkî vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî zilâli'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'ş-Şurûk, 32. Basım, 1423/2003.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed es-Semerkandî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu. 17 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.
- Mâverdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn Tefsîru'l-Mâverdî*. nşr. es-Seyyid b. Abdulmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye-Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, ts.
- Mevdudî. *Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Komisyon. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Kahire - Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabîyye - Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1412/1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-lugât*. nşr. Komisyon. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Oral, Osman. "Fahreddin Râzî'ye Göre Tebbet Süresi'nde Ebû Leheb Prototipi". *International Journal of Russian Studies Uluslararası Rusya Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Ocak 2015), 23-36.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Salâh Bâ Osmân vd. 33 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 1436/2015.

- San'ânî, Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdirrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999.
- Sarıkaya, Asım. "Ebû Leheb'in Elleri ve Ka'be'nin Ceylanı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2017), 389-394.
- Seâlibî, Abdurrahmân b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zeyd el-Mâlikî. *Tefsîrû's-Seâlibî el-müsemma bi'l-Cevâhiri'l-hisân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. 'Alî Muhammed Mu'avvad vd. Beyrut: 5 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l - 'Arabî-Müessesetu't-Târîhi'l-'Arabî, 1418/1997.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu b. Abdillâh. *Mir'âtü'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berakât vd. 23 Cilt. Dımaşq: er-Risâletü'l-'Âlemiyye, 1434/2013.
- Süheylî, Abdurrahmân. *er-Ravzü'l-ünüf fî şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bni Hişâm*. thk. Abdurrahmân el-Vekîl. 7 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1387-1967.
- Süyûtî, Celâlüddîn Ebî Abdirrahmân. *Esbâbü'n-nüzûl el-Müsemma Lübabü'n-nukûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Müessesetu'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1422/2002.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 17 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Şamî, Muhammed Yûsuf es-Sâlihî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-reşâd fî sîreti hayri'l-ibâd*. thk. Mustafaâ Abdülvâhid. 12 Cilt. Kahire: Vizâretü'l-Evkâf el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1418/1997.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. nşr. Yûsuf el-Gûş. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 4. Basım, 1428/2007.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. 'Avzullâh b. Muhammed - Abdülmuhsin b. İbrâhîm el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Harameyn, 1415/1995.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu't-Taberî Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'ârif bi-Mısr, 2. Basım, ts.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî Câmiu'l-beyân 'an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dârü Hicr, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 1427/2006.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *el-Câmiu'l-kebîr*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Türk, Nurdoğan. "Klasik Kaynaklarda Menkûl İbn Abbâs'a Atfedilen Bazı Tarikler Üzerine Bir Değerlendirme (Tefsir İlmi Bağlamında)". *Şarkiyat* 12/1 (31 Mart 2020), 194-229. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.648326>

- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. Muhammed b. Sâlih b. Abdillâh el-Fevzân vd. 25 Cilt. Riyad: Matbaatu Vizâreti't-Ta'lîmi'l-Âlî, 1430.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitâbü'l-Megâzî li'l-Vâkîdî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1404/1984.
- Yahyâ b. Sellâm, et-Teymî el-Basrî el-Kayrevânî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn b. Abdillâh er-Rûmî el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, 1397/1977.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdî. *Hak Dini Kur'ân Dili*. sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, ts.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1998.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vîl*. nşr. Ebû Abdillâh ed-Dânî b. Münîr Âlü Zehvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1427/2006.
- Zübeyrî, Ebû Abdillâh el-Mus'ab b. Abdillâh b. el-Mus'ab. *Nesebü Kureyş*. nşr. E. Lévi-Provençal. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 3. Basım, 1982.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Nurdoğan TÜRK

Finansman / Funding

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

ıkar atışması / Competing Interests

Yazar, ıkar atışması olmadığını beyan ederler / The author declares that he have no competing interests.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Kafdağı Mitosunun Tefsirlerdeki Yansımaları

Reflections of The Kafdağı Mythos In Tafsir

انعكاسات أسطورة جبل الكاف في التفسير

Hüseyin Zamur

Dr. Öğr. Üyesi, Dicle Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Assistant Professor, Dicle University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,

Diyarbakır, TÜRKİYE

Huseyin.zamur@dicle.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-6598-2143>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 02/08/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 22/10/2024

Atıf / Citation: Zamur, Hüseyin. “Kafdağı Mitosunun Tefsirlerdeki Yansımaları”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 478-497.

<https://doi.org/10.31121/tader.1527169>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC)

ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-

NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / TÜRKİYE

Öz

Dağlar birçok inançta birbirinden farklı sebepler nedeniyle kutsal sayılmıştır. Dağların ihtişamlı ve ulaşılması zor olan yerler olması onların birçok kültürde kutsal sayılmasına neden olduğu düşünülebilir. Semavî dinlerde dağlar, peygamberlerin sığındığı ve vahiy aldığı yerler olması hasebiyle büyük bir önem taşımaktadır. Kafdağı ise dağların bu kutsallığından nasiplenmiş ancak ulaşılmazlığı ve bilinmezliği temsil eden bir dağ olarak karşımıza çıkmıştır. Kafdağı'yla ilgili anlatılar özellikle Doğu ve Ortadoğu kültürlerinde yaygınlık kazanmıştır. Bu anlatılar bazı İslam âlimleri tarafından da rağbet görmüş ve kimi tefsirlerde bazı âyetler bunlar üzerinden yorumlanmıştır. Tefsirlerde kutsal metinlerin bu anlatılar üzerinden yorumlanması kutsal metinlerdeki bazı âyetlerin nüzulüne aykırı bir biçimde yeniden yorumlanmasına neden olmuştur. Oysaki sağlam temellere dayanmayan bu anlam inşası beraberinde âyetlerin yanlış anlaşılmasına ve bu tefsirleri okuyanlar tarafından rivâyetlerin sahih kabul edilmesine sebebiyet vermiştir. Bu nedenle çalışmada Kafdağı hakkındaki birçok tefsir kaynağından istifade edilerek konu hakkında rivâyetler serdedilmiş ve müfessirlerin bu konudaki görüşlerine başvurulmuştur. Ayrıca bu rivâyetlerin söz konusu âyetler ile olan münasebetleri tartışılmış, rivâyetlerin sıhhati ve rivâyetlerdeki bilgilerin tarihi ve bilimsel gerçekliğe aykırı olup olmadıkları değerlendirilmiştir. Rivâyet ve tasavvufî tefsirlere nazaran dirayet tefsirlerinde Kafdağı hakkında aktarılanlara daha ihtiyatlı yaklaşıldığı ve modern dönemde bunların reddedildiği görülmüştür. Ancak aktarılan rivâyetlerin sıhhati bir tarafa rivâyetlerdeki bilgiler, dönemin kozmolojik anlayışını ortaya koyması açısından oldukça önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âyet, Rivâyet, Kafdağı, Mit.

Abstract

Mountains have been considered sacred in many beliefs for various reasons. It can be thought that the fact that mountains are magnificent and difficult-to-reach places has caused them to be considered sacred in numerous cultures. In the Abrahamic religions, mountains hold significant importance as places where prophets sought refuge and received revelations. Mount Qaf, in particular, emerges as a symbol of this sacredness, representing both inaccessibility and mystery. Narratives about Mount Kaf have become widespread, especially in Eastern and Middle Eastern cultures. These narratives have also been popular with some Islamic scholars, and some verses have been interpreted through them in some commentaries. The interpretation of the holy texts through these narratives in commentaries has caused some verses in the holy texts to be reinterpreted in a way that is contrary to their revelation. However, this construction of meaning that is not based on solid foundations has caused the verses to be misunderstood and the narrations to be accepted as authentic by those who read these commentaries. For this reason, in this study, narrations on the subject were presented by using many sources of interpretation about Mount Qaf and the opinions of the commentators on this subject have been referenced. In addition, the relations of these narrations with the verses in question were discussed, and the authenticity of the narrations and whether the information in the narrations contradicted historical and scientific reality were evaluated. It was seen that in the interpretations of acumen, compared to narrations and mystical interpretations, the narrations about Mount Qaf were approached more cautiously and were rejected in the modern period. However, aside from the authenticity of the narrations, the information in the narrations is quite important in terms of revealing the cosmological understanding of the period.

Keywords: Commentary, Verse, Narration, Qaf Mountain, Myth.

الخلاصة

تعتبر الجبال مقدسة في العديد من المعتقدات لأسباب مختلفة. يمكن القول أن السبب وراء هذا الاعتقاد في العديد من الثقافات كون الجبال أماكن مهيبية ويصعب الوصول إليها. لقد كان للجبال أهمية كبيرة في الأديان السماوية باعتبارها أماكن لجأ إليها الأنبياء وتلقوا فيها الوحي. أما جبل قاف فهو قد استفاد من هذه القدسية للجبال، لكن من جهة أخرى وبسبب عدم إمكانية الوصول إليه وعدم معرفته انتشرت الروايات حول جبل قاف على نطاق واسع خاصة في الثقافات الشرقية والشرقية أوسطية. وقد شاعت هذه الروايات أيضاً من قبل بعض علماء المسلمين وتم تفسير بعض الآيات من خلال هذه الروايات. وفي نهاية المطاف، أدى تفسير النصوص المقدسة من خلال هذه الروايات في بعض التفاسير إلى إعادة بناء المعنى لبعض الآيات في النصوص المقدسة. إلا أن هذا البناء الذي لا يستند إلى أسس متينة أدى إلى إساءة فهم الآيات وقبول الروايات

على أنها صحيحة عند من يقرأ هذه التفاسير. ولهذا السبب، فقد تمت الاستفادة في هذه الدراسة من العديد من مصادر التفسير في جبل قاف، والرجوع إلى آراء المفسرين في هذا الموضوع. كما نوقشت علاقة هذه الروايات بالآيات موضوع البحث، ونوقشت علاقة هذه الروايات بالآيات محل البحث، وتم تقييم مدى صحة الروايات، وما إذا كانت المعلومات الواردة في الروايات مخالفة للواقع التاريخي والعلمي. وقد لوحظ أنه بالمقارنة مع التفسير الروائي والتفسير الصوفي، فإن الروايات المتعلقة بجبل قاف قد تم تناولها بحذر أكبر في التفسير بالروايات في التفسير بالمأثور، وقد تم رفض هذه الروايات في العصر الحديث. ومع ذلك، وبصرف النظر عن صحة الروايات، فإن الروايات مهمة للغاية من حيث الكشف عن الفهم الكوني للفترة.

الكلمات الرئيسية: التفسير، الآية، الرواية، جبل القاف، الأسطورة.

Giriş

Kutsal dağ kültü hemen hemen tüm kültürlerde bulunmaktadır. Dağların ulaşılması zor zirvelere sahip ve dolayısıyla göğe yakın olmasının onların kutsal görülmesine neden olduğu söylenilebilir. Bazı dinlerde ise dağlar, tanrı ya da tanrıların ikametgâhı veya Allah-tanrıdan vahiy alındığına inanılan mekânlar olarak kabul edilmektedir. Nitekim Uzak Doğu’da, Japonya’da tarihi efsane ve mitolojik hikâyelere konu olmuş bölgenin en büyük dağı olan Fuji dağı (富士山 -Fuji-san) kutsal kabul edilmektedir.¹ Yine Çin’de Budizm dininin kutsal kabul edilen dört dağından en yükseği olarak bilinen Emei Dağı (峨眉山; pinyin: Éméi Shān), aydınlanmanın ve uyanışın mekânı olarak kabul edilir.² Aynı şekilde Hindistan’da Meru Dağı (मेरु पर्वत) dünyanın sütunu ve merkezi olarak kabul edilirken³ Yunan mitolojisinde de Olimpos Dağı (Ὀλυμπος, Olympos) kutsal kabul edilmekte ve tanrıların bu dağın başında yaşadığına inanılmaktadır.⁴ Dünyanın merkezi veya kaynağını temsil eden kutsal dağ inancı Ural-Altaylar’da, Mezopotamya’da, Cermenler’de, hatta Malay pigmeleri gibi kavimlerde de görülür.⁵ Diğer kültürlerde olduğu gibi semavi dinlerde de dağ kültü büyük önem arz etmektedir. Yahudilikte Kudüs’ün tanrının şehri ve bu şehirde bulunan Sion Dağının da onun dağı olduğuna inanılmakta ve kutsal metinlerde onun bu dağa indiği ve bu dağın onun ikametgâhı olduğuyla ilgili tasvirler bulunmaktadır. Hatta Yehova bir dağ tanrısı olarak betimlenmektedir.⁶ Hristiyanlıkta ise Hz. İsa’nın üzerinde çarmıha gerildiğine inanılan Zeytin dağı kutsal kabul edilmektedir. Hatta bu dağın zirvesinin (Golgotha) manevi olarak yeryüzünü sardığı düşünülmektedir.⁷ İslam dininde ise Allah’ın zaman ve mekândan münezzehe olduğu düşünüldüğünden hiçbir dağ ona nisbet edilmemiştir.⁸ Dolayısıyla İslam dininde dağlar ancak vahyin mekânı veya bir ibadetin icra edildiği bir yer olması hasebiyle kutsal görülebilmiştir. Nitekim Arafat dağı ve Nûr dağı bu türden dağlardır. Kur’an’da dağlar daha çok Allah’ın kudretinin tecelli ettiği yerler veya yeryüzünün sağlam olmasını sağlayan objeler olarak tasvir edilmek-

¹ Wikipedia, “Fuji Dağı” (Erişim 06 Ocak 2023).

² Wikipedia, “Emei Dağı” (Erişim 06 Ocak 2023).

³ Wikipedia, “Meru Dağı” (Erişim 06 Ocak 2023).

⁴ Wikipedia, “Olimpos Dağı” (Erişim 06 Ocak 2023).

⁵ Kürşat Demirci, “Kafdağı”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/144.

⁶ *Kitab-ı Mukaddes* (Erişim 06 Ağustos 2024), Mez.2:6, 20:2, 76:2,133:3; Dan.9:16; Çık.24:16-18. Mustafa Baş, “Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 170-171.

⁷ Baş, “Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü”, 167, 171.

⁸ Semavî Kitapların Tanrının yerine dair karşılaştırmalı argümanları için bkz. Ruhullah Öz, *Tanrı’nın Kimliği: Semâvi Kitapların Betimledikleri Tanrı Tipolojileri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 327. Kur’an’da Allah’a atfedilen cihet ve mekân temalı nasların yorumlanmasına dair bkz. Ruhullah Öz, *Fahreddin e-Râzî’nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2020), 257. Allah-mekan ilişkisinin akli ve nakli temellendirmeleri için bkz. Ruhullah Öz, “Fahreddin er-Razî’nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (2019), 230-249.

tedir.⁹ Ancak semavî dinlerin tümünde dağlara atfedilen bu kutsallığın vahiy veya ilahi olanın tezahür yeri şeklindeki bir inanıştan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Kafdağı ise semavî ve diğer dinlerde aktarılan kutsal dağ inancının ötesinde bir anlatıya sahiptir. İlkel ve mitolojik anlatılarda yeryüzünün yaratılışının merkezinde görülen bu dağın bazen gökyüzünü taşıyan bir çadırın ana sütununu, bazen kara parçasını çevreleyen bir yapıyı, bazen ulaşılmaz uzak mekânı, bazen de ötesi bilinmeyi simgelediği görülmektedir. Aktarılan kimi anlatılarda tüm dağlar bu dağa kökleriyle bağlıdır. Kafdağı'yla ilgili bazı çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmaların daha çok bu dağın Türk ve diğer kültürlerin hikâye ve şiirlerindeki yeri ve Kafdağı'nın İslam kültüründeki hakikati üzerine yapılan genel değerlendirmelerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu çalışmalarda tefsirlerde geçen bazı anlatımlara değinilmişse de tefsir özelinde müstakil herhangi bir çalışma yapılmamıştır.¹⁰ Dolayısıyla böyle bir ihtiyacı karşılamaya matuf olmak üzere kaleme alınan bu çalışmada, tefsirlerde bu dağ hakkında nakledilen rivâyetler aktarılmış ve bu rivâyetler İslam âlimlerinin görüşleriyle birlikte değerlendirilmiştir. Konuyla ilgili bütün tefsirlerde aktarılan rivâyetleri aktarmak çalışmanın hacmini aşacağından ve genellikle rivâyetler birbirinin tekrarı mahiyetinde olduğundan sadece İslam âlimlerinin geneli tarafından kabul görmüş belli bazı Sünnî ve Şîî tefsirlerden nakillerde bulunmuştur. Aynı endişeyle rivâyetlerdeki ifadeler birebir çevrilmemiş rivâyetler özet mahiyetinde aktarılmıştır.

1. Tefsir Anlatılarında Kafdağı

Mitolojik öğeler barındıran Kafdağı'yla ilgili anlatılar Yahudi ve Hristiyan kültüründen ziyade İslam kültüründe daha fazla rivâyet edilmiştir.¹¹ Kur'ân-ı Kerîm'de doğrudan doğruya bu dağ hakkında herhangi bir bilgi yok iken özellikle bir sûrenin adı olup hurûf-ı mukattaa olarak sûrenin başında geçen ve bu kelimeye benzer olan (Kaf) harfi ile bu dağın kastedildiği düşünülmüştür. Bu nedenle tefsir, tarih ve edebiyat literatüründe bununla ilgili birçok rivâyet aktarılmıştır. Bazı rivâyetlerde somutlaştırılarak aktarılan bu dağın dünyayı kuşattığı ve coğrafi bir yerde var olduğu söylenmiştir.¹² Kafdağı hakkındaki rivâyetler bulabildiğimiz kadarıyla tefsir kaynaklarında muhtelif âyetlerin tefsirinde geçmektedir.¹³

⁹ *Diyanet Vakfı Meali* (Erişim 06 Ağustos 2024), el-A'râf 7/143, en-Nebe' 78/7, el-Gâşiyeh 88/19.

¹⁰ Demirci, "Kafdağı", 24/144; Ahmet Tüzel, "Türk Halk Hikâyelerinde Kâf Dağı Motifi Üzerine Bir İnceleme", *TÜRKBİTİG Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2022), 128-136; Adil Eğiter, "Kafdağı Mitolojisi", *Tarih Mecmuası* 5 (1970), 85-87; Betül Sena Erdoğan, *Klasik Türk Şiirinde Kafdağı ve Hüma* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023).

¹¹ Demirci, "Kafdağı", 24/144; Mukatil İbn Süleyman, *Tefsîru Mukâtil* thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2003), 2/599; 4/109, 521; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri Sa'lebî, *el-Keşfü ve'l-beyân*, thk. Ebu Muhammed İbn 'Âşûr. (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 4/101, 521; Ebû'l-Fazl Reşîdüddin Ahmed b. Ebû Saîd Meybûdî, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr*, thk. Hikmet Ali Aşgar (Tahran: Emîr Kebîr, ts.), 9/374; Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî, *Tefsîru Ebî'l-Leyis* (Beyrût: Dârü'l-Fikr, 1993), 3/331-575.

¹² Demirci, "Kafdağı", 24/144.

¹³ "Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten, sonra arşa istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır; her biri belirlenmiş bir vakte kadar akıp gitmektedir..." (er-Ra'd 13/2), "Gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü türlü ürünler çıkaran Allah'tır; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri sizin için faydalı olacak şekilde yaratan O'dur." (İbrâhîm 14/32), "Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir defîne vardı; babaları ise iyi bir adamdı..." (el-Kehf 18/82), "İman edip de iyi davranan kimseye gelince, onun için de en güzel bir karşılık vardır. Ve buyruğumuzdan, ona kolay olanı söyleyeceğiz." (el-Kehf 18/88), "Onları sarsmasın diye yeryüzünde bir takım dağlar diktik. Orada geniş geniş yollar açtık; ta ki maksatlarına ulaşsınlar." (el-Enbiyâ 21/31), "O, gökleri görebildiğiniz bir direk olmaksızın yarattı, sizi sarsmasın diye yere de ulu dağlar koydu ve orada her çeşit canlıyı yaydı..." (Lokmân 31/10), "Süleyman, "Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim" dedi. Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman" (Sâd 38/32), "Hâ,

1.1. Rivâyet Tefsirlerinde Kafdağı

Konuyla ilgili ulaştığımız ilk rivâyetler Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) tefsirinde yer almaktadır. Mukâtil, el-Kehf 18/82. âyetini tefsir ederken bu âyette sözü edilen Zülkarneyn'in Kayser diye de anıldığını ve Kafdağı'nın üzerinde ruhunun alındığını ve bu dağın dünyayı çevrelediğini söylemiştir.¹⁴ O yine el-Kâf 50/1. âyetinin tefsirinde şöyle demiştir:

“Kaf, dünyayı çevreleyen yeşil zümrülden bir dağdır. Gökyüzünün rengi ondan gelir. Yarattı-mış hiçbir şey ona benzemez. Tüm dağlar ona bağlıdır. O, tüm dağların ötesindedir ve tüm dağların kökleri ondan gelir. Allah (cc.) bir yerde zelzele meydana getirmek istediğinde ya-nındaki meleğe Kafdağı'nın bir kökünü sallamasını emreder ve o yerde deprem oluşur. O, Al-lah'ın ilk yarattığı dağdır. Daha sonra Ebu Kubeys dağı yaratılmıştır. Safa'nın altında olduğu dağ odur. Kafdağı'nın arkasındaki Hicâb'dan sonra bir dağ vardır ki orada güneş batır. Sâd 38/32. âyetinde zikredilen (الْحِجَاب)'dan maksat işte bu Hicâb dağıdır. Hicâb'ın arkasındaki bu dağ bir insanın yüzüne benzer, kalbi ise Allah korkusu taşıma konusunda meleklerin kalbine benzer. Bu dağ Güneşin arkasında battığı Hicâb'dan sonradır. Hicâb ise Kafdağı'ndan bir yıl yürüyüş mesafesinden sonra gelir. Her ikisinin arasında karanlık vardır. Güneş Hicâb'tan son-raki dağın eteklerinde batır. Sâd 38/32. âyetinde bahsedilen Hicâb'dan maksat işte bu dağdır. el-Meryem 19/17. âyetinde de Hicâb dağ anlamında kullanılmıştır.”¹⁵

Mukâtil yine el-İnsân 76/1. âyetini tefsir ederken Âdem'in yaratılmasıyla bağlantılı olarak aktardığı bir rivâyette râviyi belirtmeden şöyle demiştir: “... Allah meleklerden olan cin kabilesinin önderliğindeki Haris isminde olan İblis'i görevlendirdi. Bu kabile yeryüzünde bulunan cinleri Hicâb'ın arkasındaki karanlığa sürünceye kadar kovaladı. Hicâb güneşin arka-sında ve eteğinde battığı dağdır. Bu dağ ile Kafdağı arasında bir yıl yürüme mesafesi vardır. Bu mesafenin tümü karanlık ve (ماء قائم) havada duran sudan ibarettir...”¹⁶ Taberî (ö. 310/923) de Sa'îd b. Cübeyr'den (ö. 94/713) el-Kâf sûresinin ilk âyetinde geçen “Kaf” sözüyle dünyayı çevreleyen bir dağın kastedildiği yönünde sadece bir görüş aktarmıştır.¹⁷

Şîa'nın ilk dönem tefsirlerinde Kafdağı ile ilgili birçok rivâyet nakledilmiştir. Nitekim ilk Şîî müfessirlerden biri olan Ayyâşî (ö. 320/932), Kafdağı ile ilgili aktardığı bir rivâyete göre Zülkarneyn, seddi geçtikten sonra kapkaranlık bir yere varmış ve orada uzunluğu beş yüz zira' olan bir melek görmüştür. Zülkarneyn'in meleğe ne iş yaptığını sorması üzerine melek kendisinin bu dağı korumakla görevli olduğunu ve yeryüzündeki tüm dağların bu dağa bağlı olduğunu ve Allah Teâlâ'nın bir yerde deprem meydana getirmek istediğinde kendisine em-rettiğini ve kendisinin orada deprem oluşturduğunu söylemiştir.¹⁸ Kummî'nin (ö. 329/941) tefsirinde de Kafdağı hakkında birtakım rivâyetler zikredilmiştir. O, el-Kâf 50/1. âyetinin tef-sirinde aktardığı bir rivâyette Kafdağı'nın dünyayı çevreleyen bir dağ olduğunu ve onun arka-

Mîm. Ayn-Sîn-Kâf” (eş-Şûrâ 42/1-2), “*Kaf. Şerefli Kur'an'a andolsun.*” (Kaf 50/1), “*İnsanın üzerinden, he-nüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?*” (el-İnsân 76/1), “*Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*” (et-Tekvîr 81/29) ve “*dağların nasıl dikildiğine*” (el-Gâşiye 88/19).

¹⁴ Mukatil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/599.

¹⁵ Mukatil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/109.

¹⁶ Mukatil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/521.

¹⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 26/93.

¹⁸ Muhammed b. Mes'ûd el-Ayyâşî, *et-Tefsîrü'l-Ayyâşî*, thk. Hâşim er-Resûlî (Beyrût: Muessesetu'l-A'lamî, li'l-Metbû'e, 1991), 2/376.

sında Ye'cûc ile Me'cûc'un bulunduğunu belirtmiştir.¹⁹ Onun eş-Şûrâ 42/1-2. âyetlerinin tefsirinde Muhammed el-Bâkır'dan (ö. 114/733) aktardığı bir rivâyete göre bu âyette geçen “(حم عسق) “Hâ mîm, ‘ayn sîn kaf” harfleri Mehdi'nin geliş zamanını ifade etmektedir. “Kaf” harfi aynı zamanda gökyüzünün rengini kendisinden aldığı ve dünyayı saran bir dağın ismidir. Her şeyin bilgisi bu harflerde bulunmaktadır.”²⁰ Onun et-Tekvîr 81/29. âyetinin bağlamında İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) naklettiği bir rivâyete göre ise Allah (cc.), üç yüz on küsur âlemi, bu dağın ve yedi denizin ardında yaratmıştır. Orada bulunanlar Allah'a asla itaatsizlik etmezler. Onlar aynı zamanda insanoğlunu tanımazlar. Bu âlemlerin her biri yeryüzünde yaşayan insanoğlundan üç yüz on üç kat fazladır.²¹

Ebü'l-Leys es-Semerkindî'nin (ö. 373/983) tefsirinde de Kafdağı hakkında bazı rivâyetler aktarılmıştır. Onun İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) aktardığı başka bir rivâyete göre Kafdağı, yeşil zümrüitten olan ve âlemin etrafında onu çevreleyen bir dağdır. Gökyüzü rengini ondan alır. Bu dağ Güneş'in ardından battığı Hicâb dağından sonra gelir. Hicâb ile Kafdağı arası bir yıllık yürüme mesafesidir. Gökyüzünün etrafı bu dağ ile bitişiktir. Semerkandî, daha sonra Kaf'ın gökyüzünün rengini kendisinden aldığı yeşil zebercetten bir dağ olduğu yönünde Dahhâk'a dayandırarak zikrettiğimiz rivâyetin aynısını aktarmıştır.²² Semerkandî yine Gâşiye 88/19. âyetini tefsir ederken Kafdağı'ndan yeryüzünde bulunan her dağa bir kök uzandığını, Allâh'ın bir meleği bu dağ ile görevlendirdiğini, O'nun bir bölgedeki insanların başına bir şey getirmek istediğinde bu dağ ile görevlendirilmiş meleğe emrettiğini ve meleğin o mevkie bağlı olan kökü sallandırarak orada zelzele meydana getirdiğini ifade etmiştir.²³

Zülkarneyn ile Kafdağı arasındaki diyalog hakkında aktarılan rivâyetlerin en ayrıntılısı denilebilecek bir rivâyet Sa'lebî'nin (ö. 427/1035) tefsirinde geçmektedir. Onun Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) aktardığı bu rivâyete göre Zülkarneyn, Kafdağı'nın üzerine vardığında etrafında birçok küçük dağ gördü. Zülkarneyn ona, sen nesin? diye sordu. Dağ, benim isimim Kaf, dedi. Zülkarneyn peki bu etrafındaki dağlar da nedir? diye sordu. Dağ, bunlar benim köklerimdir. Yeryüzündeki tüm ülke veya şehirlerde bir tane köküm bulunur. Allah (cc.) bu yerlerin herhangi birinde deprem meydana getirmek istediğinde bana emreder, ben de o yerdeki kökü sallarım ve yeryüzünde deprem oluşur.” Zülkarneyn, bana Allah'ın şanını anlatır mısın? diye sordu. Dağ, Rabbimiz çok yücedir. Sıfatlar onu betimlemekten aciz kalır. Düşünceler onun yüceliği yanında aciz kalır, dedi. Zülkarneyn, bana azıcık betimler misin? dedi. Dağ, arkamda beş yüz yıl yürüme mesafesinde bir yer vardır. Burası ardı ardına gelen kardan oluşmuş beş yüz dağ genişliğindedir. Bu kar olmasaydı cehennem ateşinin sıcaklığından ölürdün.²⁴ Mekkî b. Hammûş'un (ö. 437/1046) el-Lokmân 31/10. âyetini tefsir ederken İbn Abbas'tan aktardığı bir rivâyete göre bu âyette sütun kelimesiyle Kafdağı kastedilmiştir. Bu dağ

¹⁹ Ali b. İbrâhîm b. Hâşim el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. Tayyib Müsevî el-Cezâirî (Kum: Dâru'l-Kitâb, 1967), 2/323.

²⁰ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/268.

²¹ Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/409.

²² Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, thk. Ömer el-Umrevî (Bejrût: Dâru'l-Fîkr, 1993), 3/331.

²³ Semerkandî, *Tefsîru Ebi'l-Leys*, 3/575.

²⁴ Sa'lebî, *el-Kesfu ve'l-beyân*, 9/92-93.

dünyayı çevreleyen cennet zebercetlerinden olan yeşil zebercetten bir dağdır. Gökyüzü ve denizler rengini bu dağdan alır. Gökyüzü Kaf adındaki dağın üzerinde kubbe gibi durmaktadır. Ancak siz onu görmezsiniz.²⁵ Süyûtî (ö. 911/1505) Kaf sûresinin ilk âyetinde geçen “Kaf” kelimesinden maksadın dünyayı çevreleyen yeşil zümrüitten bir dağ olduğu, tüm dağların kökleriyle bu dağa bağlandığı, depremlerin bu köklerin sallanmasıyla oluştuğu, yönünde rivâyetler aktarmıştır. Hatta dünyanın ötesinde onu çevreleyen bir denizden onun ardında bir Kafdağı’dan, böylece yedi sema, yedi yeryüzü ve yedi Kafdağı’ndan bahseden bir rivâyet dahi aktarmıştır. Süyûtî bu rivâyetleri aktarmış ancak bu rivâyetlerin doğruluğu veya yanlışlığı üzerine herhangi bir yorum yapmamıştır.²⁶ Süyûtî ayrıca el-Kehf 82-83. âyetlerini tefsir ederken de Zülkarneyn ile ilgili birçok rivâyet nakletmiş aynı zamanda onun Kafdağı’na çıkması ile ilgili rivâyetleri aktarmıştır.²⁷

1.2. Tasavvufî Tefsirlerde Kafdağı

İlk dönem işârî/tasavvufî tefsirlerde Kafdağı’yla ilgili bir rivâyete rastlanmadı ancak daha sonraki tasavvufî tefsirlerde de Kafdağı hakkında bazı rivâyetlere ve farklı yorumlara yer verildiği görülmektedir. Reşîdüddîn-i Meybüdü (ö. 520/1126), er-Ra’d 13/2, âyetini tefsir ederken âyette geçen sütundan maksadın Kafdağı olduğu ve gökyüzünün onun üzerinde durduğu ve onun dünyayı çevrelediğiyle ilgili bir rivâyeti (قيل) lafzıyla aktarmıştır.²⁸ Akabinde bu âyetin müşriklerin Allah’ın kudreti hakkında soru sormaları üzerine indiğini ve Allah’ın gökyüzünü sütunsuz yarattığını ifade etmiştir. Âyetlerin siyakı bu rivâyetin yanlış olduğunu göstermektedir. Zira âyette açık bir şekilde gökyüzünün sütunsuz yaratıldığı ifade edilmekteyken rivâyette Kafdağı’nın onun sütunu olduğu belirtilmektedir. Meybüdü, el-Enbiyâ 21/31.²⁹ âyetini tefsir ederken yine “denilmektedir” ifadesiyle dünyanın etrafının karanlık olduğunu, karanlığın ardında yeşil zümrüitten olan Kafdağı’nın bulunduğunu, gökyüzünün ufukta onunla birleştiğini, onun dünyayı çevrelediğini, yeryüzündeki tüm dağların bir kök ile ona bağlandığını, Allah’ın bir meleği bu dağ ile görevlendirdiği ve bir halkı helak etmek istediğinde o meleğe orada deprem meydana getirmesini emrettiğiyle ilgili bilgiler aktarmış ancak bu bilgilerin doğru veya yanlışlığı ile ilgili herhangi bir görüş belirtmemiştir.³⁰ Meybüdü, es-Sâd 38/32,³¹ âyetinin tefsirinde bu ayete geçen “hicâb” kelimesini açıklarken onun Kafdağı’nın ardında olduğu yönünde bir görüşü (قيل) lafzıyla aktarmıştır.³² O, el-Kâf 50/1. âyetini tefsir ederken burada (ق) harfiyle ilgili kendisine ulaşmış olan tüm görüşleri zikretmiştir. Onun bu konuda aktardığı rivâyete göre Zülkarneyn, Kafdağı’nın üzerine vardığında bu dağın etrafında birçok küçük dağ görmüştür. Zülkarneyn ona ismini sormuş o da cevaben Kaf olduğunu söylemiştir. Zülkarneyn etrafındaki küçük dağları sormuş o da bu dağların kendisinin kökleri

²⁵ Mekkî b. Hammûş, *el-Hidâye ilâ bulûğî’n-nihâye* (Şârika: Câmî’etu’s-Şârike, 2008), 9/5715.

²⁶ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr fi’t-tefsîri bi’l-me’sûr* (Beyrût: Dârü’l-Fikr, ts.), 7/589.

²⁷ Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 5/447-448.

²⁸ Meybüdü, *Keşfü’l-esrâr ve ‘uddetü’l-ibrâr*, 5/157.

²⁹ “Onları sarsmasın diye yeryüzünde bir takım dağlar diktik. Orada geniş geniş yollar açtık; ta ki maksatlarına ulaşsınlar.”

³⁰ Meybüdü, *Keşfü’l-esrâr ve ‘uddetü’l-ibrâr*, 6/231.

³¹ “Süleyman, “Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim” dedi. Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman”

³² Meybüdü, *Keşfü’l-esrâr ve ‘uddetü’l-ibrâr*, 8/348.

olduğunu, bu köklerinin yeryüzündeki tüm şehirlere ulaştığını ve Allah'ın buralarda bir deprem meydana getirmek istediğinde orayı salladığını söylemiştir. Zülkarneyn Allah'ın kudretini sorduğunda ise Kafdağı, arkasında beş yüzyıl yürüme mesafesinde bir yer olduğunu ve onun ardında da beş yüz dağ mesafesinde bir kar tabakasının olduğunu belirtmiştir. Kafdağı bu kar tabakası olmasaydı insanların cehennem sıcaklığından dolayı öleceğini söylemiştir.³³ Meybüdü sırlara muttali marifet ile tarikat ehlinin “kaf” kelimesinin mânâsı hakkında şöyle demişlerdir: Dünyayı kuşatan Kafdağı, dostların kalplerini kuşatan Kafdağı'nın bir eseridir. Yani bu dünyada kim dağı geçmek isterse boğulur. Bu Kaf'tan öteye yol yoktur, üzerinden geçilmez derler. Ayrıca kalp vilayetinde ve göğüs çölünde yürüyen, kalbin vasıflarının ve göğsün dışındaki dünyaya adım atmak isteyen kişinin adımı kalbin derinliklerine iner.³⁴

İbnü'l-Arabî'ye (ö. 638/1240) nisbet edilen tefsirde ise şöyle denilmektedir: “Nasıl ki (ص) harfi Hz. Muhammed'in sûretine işaret etmekteyse (ق) harfi de ilahî arştan ibaret olan ve her şeyi kapsayan kalbine bir işarettir.” Bu tefsirde (ق) lafzıyla aktarılan başka bir görüşte ise (ق) harfinin alemleri çevreleyen bir dağ olduğu, arkasında Anka kuşunun bulunduğu zira bu dağın her şeyi ihata ettiği, onun rabbin bir perdesi olduğu ve onu ancak kalp makamına ulaşan kimselerin anlayabileceği ve yalnızca bu dağa çıkanların bu aleme muttali olabileceği söylenmiştir.³⁵

İsmail Hakkı Bursevî (ö. 1137/1725) de tefsirinde Kafdağı anlatısıyla ilgili bazı bilgiler aktarmıştır. Bursevî, yeryüzünün etrafının karanlık olduğunu ve bu karanlığın ardında dünyayı çevreleyen yeşil zümrütten olan Kafdağı'nın bulunduğunu söyler. O, gökyüzünün kenarlarının bu dağ ile bağlantılı olduğunu belirtir.³⁶ Bursevî'nin Kâf sûresinin tefsirinde bazı âlimlere istinaden aktardığı görüşe göre gözün göz bebeğini sardığı gibi Kafdağı da dünyayı çevreler. Bu dağ dünyanın en büyük dağıdır. Allah onu yeşil zümrüt veya zebrecetten yaratmıştır. Gökyüzü rengini ondan alır. Gökyüzü ona bitişiktir. Her devlet ve şehirde onun bir kökü bulunmaktadır. Bu dağ ile görevlendirilmiş bir melek vardır. Melek ellerini bu köklerin üzerine koymuştur. Allah bir yeri helak etmek istediğinde o meleğe emreder. Melek de orayı sallar ve orada bulunanları yerin dibine sokar. Şeytanlar o dağa gider ve orada bulunan zebrecetten parçalar kopararak insanlara dağıtırlar. Zebrecetlerler Kafdağı'ndan getirtildiğinden dolayı azdır.³⁷

Bursevî, el-Kehf 18/88. âyeti tefsir ederken Zülkarneyn'in bu dağa ulaşmasıyla ilgili geçen şöyle bir rivâyet aktarmıştır. *Kısasü'l-enbiyâ* adlı eserde geçtiğini söylediği bu rivâyete göre İskender batıya doğru ilerlemiş ve önüne gelen tüm halkları emri altına almış veya öldürmüştür. Ardından güneşin battığı yere gelmiş ve daha sonra sekiz gün sekiz gece karanlıkta yürümüş ve nihayet yeryüzünü çevreleyen dağa varmıştır. Zülkarneyn orada Allah'ı zikreden bir melek görmüş ve ona bazı sorular sormuştur. Rivâyette bu dağın isminin Kaf olduğu

³³ Meybüdü, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr*, 9/274.

³⁴ Meybüdü, *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ibrâr*, 9/283.

³⁵ Muhyiddin Muhammed b. Alî b. Muhammed İbn Arabî, *Tefsîru İbn Arabî*, thk. Samîr Mustaff Rabbâb (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 2/277.

³⁶ İsmâil b. Mustafa el-Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/98.

³⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/98.

ve daha önce kimsenin bu dağın zirvesine ulaşmadığı zikredilmiştir. Ayrıca bu dağın dünyanın en büyük dağı olduğu ve bu dağ olmasaydı dünya ve üzerindeki her şeyin yok olacağı söylenmiştir.³⁸ Bursevî'nin ayrıca İbnü'l-Arabî'den aktardığına göre Allah yeryüzünü suyun üzerinde yaratmış ancak yeryüzü hareket ettiğinden dolayı onu dağlar ile sağlamlaştırmıştır. Allah daha sonra bir halka gibi yeryüzünü saran yeşil taştan oluşan Kafdağı'nı yaratmıştır. Ardında da bu dağı kuyruğunu ısırarak bir yılan ile çevrelemiştir. Bu dağa tırmanan bir Abdâl'i görmüş ve ona dağın yüksekliğini sormuştur. Abdâl ise sabahleyin eteğinde duhâ namazını kıldığını zirvesinde ise ikindi namazını kıldığını ona söylemiştir.³⁹ Bursevî daha sonra Kafdağı ile ilgili şöyle bir rivâyet aktarmıştır. Kafdağı'nın gökyüzünde yedi zirvesi vardır. Her gökte bir zirve vardır. Her gök bu zirvelere kubbe olmuştur. Allah Kafdağı'ndan sonra yedi tane daha Kafdağı yaratmıştır. Bunlar yeryüzünün kenarlarında yeryüzünü kayaya perçinleyen sütunlardır. Kaf bu kayanın ardında havadadır. Bir rivâyete göre ise Allah Kafdağı'nı dünyayı altı kat yer dibindeki cehennem sıcaklığından korumak için yaratmıştır. Zira Kaf bir memleketi çevreleyen bir kale gibidir. Kafdağı'nın ardında onu saran bir deniz vardır. Onun etrafında da başka bir Kafdağı vardır. İkinci gökyüzü de bu Kafdağı'nın üzerinde bir kubbe gibidir. Böylece yedi gök aynı şekildedir. Her denizde ve onu çevreleyen sahillerinde ise sayılamayacak sayıda melekler Allah'a ibadet etmektedirler. Yeryüzünün tüm kaynakları bu dağdan doğar. Herkes bu kaynaklardan içer. İnsanoğlu hangi tarafa yönelse ona rastlar.⁴⁰ Bazı rivâyetlerde ise Kafdağı'nın arkasının ahiret yurdu hükmünde olduğu nakledilmiştir. Yine bazı müfessirlerden aktarıldığına göre, Kafdağı'nın ardında parlak gümüş renginde güneş hesabı ile kırk gün mesafelik bir düzlük vardır. Orada Allah korkusundan hiçbiri yanındaki meleği görmeyen arşa bağlı melekler vardır. Ne Âdem'i ne İblis'i bilmezler ve kıyamete kadar böyle kalacaklardır. Bir rivâyete göre de kıyamet günü yeryüzü bu yeryüzü ile değişecektir.⁴¹ Bursevî, burada Kafdağı ile Kutbu'l-aktab'ın aynı olduğunu her ikisinin de her şeyden yüksek bir rütbede olduklarını söylemiştir.⁴²

1.3. Dirayet Tefsirlerinde Kafdağı

Ünlü dilbilimci Ferrâ (ö. 207/822) el-Kâf 50/1. âyetini tefsir ederken sadece (ق) kelimesinin Kafdağı anlamına geldiğini söyleyenlerin olduğunu söylemiş ancak bunun doğruluğu veya yanlışlığı üzerine herhangi bir yorum yapmamıştır. Ferrâ (ö. 207/822) ise bir şiire dayanarak burada kelimenin tümü yerine ilk harfinin zikredilmiş ve bu harfle Allah'ın isminin kastedilmiş olabileceğini söylemiştir. Akabinde herhangi bir rivâyet aktarmayarak böyle bir dağın varlığı veya yokluğuyla ilgili de herhangi bir yorum yapmamıştır.⁴³ Mâtürîdî (ö. 333/944), (ق) kâf harfi ile gökyüzünün rengini ondan aldığı yeşil bir dağın kastedildiğini söylemenin çok makul olmadığını zira Arapların daha önce böyle bir dağdan haberdar olmadığını ifade etmiştir.⁴⁴ Mâtürîdî'nin bu izahı oldukça önemlidir. Zira Kur'ân-ı Kerîm'in Arapların

³⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/593-594.

³⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/102.

⁴⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/102.

⁴¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/102-103.

⁴² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/102.

⁴³ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr- Ahmed Yusuf en-Necâfî. (Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme, 1980), 3/75.

⁴⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtu ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Baslûm (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/342.

haberdar olmadığı bir dağdan yine sadece bir işaret(ق) ile bahsetmiş olması Kur'ânî anlatıma pek uygun değildir.

Kafdağı hakkında birtakım rivâyetler aktaran bir diğer kişi, müfessir olarak da bilinen muhaddis Taberânî'dir (ö. 360/971). O, el-Kâf 50/1. âyetini tefsir ederken sadece söz konusu kelimenin Allah'ın ismi, oturma anlamında bir fiil veya Kafdağı olduğuyula ilgili görüşleri aktarmış ve bu konuda İkrîme (ö. 105/723), Dahhâk (ö. 105/723) ve bazı müfessirlerden bir rivâyet zikretmiştir. Rivâyete göre Kafdağı, dünyayı saran yeşil zebercetten bir dağdır. Gökyüzü rengini ondan alır. Yeryüzündeki tüm devlet ve şehirlerde bu dağın bir kökü bulunur. Bu dağ ile görevlendirilmiş bir melek vardır ve eli hep bu dağın üzerindedir. Allah bir kavmi helak etmek istediğinde bu meleğe vahyederek o yerdeki kökü sallandırır ve o halkı yere batırır. Taberânî akabinde Vehb b. Münebbih'ten (ö. 114/732) şu rivâyeti nakletmiştir: "Zülkarneyn, Kafdağı'na geldiğinde dağa senin ardında bir şey var mı? diye sordu. Dağ, ardında karla kaplı birbiri ardına beş yüz dağ genişliğinde beş yüz yıl yürüme mesafesinde bir alan vardır. Ardında da beş yüz yıl yürüme mesafesinde buzullar vardır. Bu buzullar ve kar olmasaydı Cehennem ateşinin sıcaklığından yanardın, diye cevapladı. Ancak o da bu dağın gerçekliği veya efsaneliğiyle ilgili herhangi bir yorum yapmamıştır.⁴⁵

Mâverdî (ö. 450/1058), el-Kâf 50/1. âyetini tefsir ederken "Kaf" harfi hakkında vârid olan rivâyetleri aktarmıştır. Bunlara göre İbn Abbas bu kelimenin Allah'ın bir ismi, Katâde (ö. 117/735) Kur'ân'ın bir ismi olduğunu, Mücâhid (ö. 103/721) bu kelimenin "Allah hüküm verdi" anlamında olduğunu, Dahhâk (ö. 105/723) ise onun dünyayı çevreleyen bir dağ olduğunu söylemiştir.⁴⁶ Mâverdî rivâyetleri aktarırken aralarında herhangi bir tercih yapmamış ve bu konuda vârid olan rivâyetleri de eleştirmemiştir. Tûsî (ö. 460/1067) de Kafdağı'nın dünyayı etrafında bir yüzük, onu çevreleyen bir dağ gibi tasvir eden rivâyeti zayıf gördüğü için onu (قيل) ifadesiyle aktarmış ve hemen ardından "Kaf" harfinin diğer surelerdeki gibi mukattaa harfi olduğu yönündeki görüşün kuvvetli olduğunu söylemiştir.⁴⁷ İbn Atiyye (ö. 541/1147) el-Kâf 50/1. âyetini tefsir ederken Kaf sözcüğünün dünyayı çevreleyen zümrütten yeşil bir dağ olduğu yönündeki görüşü Yezid b. Habîb (ö. 128/745), İkrime (ö. 105/723), Mücâhid (ö. 103/721) ve Dahhâk'a (ö. 105/723) nisbet etmiştir. O, er-Ra'd 13/2. âyetini tefsir ederken ise bu âyette geçen sütun kelimesiyle Kafdağı'nın sütun, gökyüzünün de onun üzerinde bir kubbe olduğu yönünde bir görüş aktarmıştır. Ancak daha sonra bu görüşlerin zayıf olduğunu söylemiştir.⁴⁸ İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) de İbn Atiyye'nin aktardığı aynı görüşü Atâ (ö. 103/721), Dahhâk, İbn Abbas ve Mücâhid'e nisbet etmiştir.⁴⁹ Ebü'l-Futûh er-Râzî, (ö. 554/1159), el-İbrâhîm 14/32 ve el-Kâf 50/1. âyetlerini tefsir ederken Kafdağı'nın dünyayı çevreleyen yeşil zümrütten bir dağ olduğu yönünde rivâyetler aktarmış ve "Kaf" kelimesiyle ilgili birçok görüş aktarırken Taberânî'nin Vehb b. Münebbih'ten aktardığı rivâyeti ziktermiştir.⁵⁰ Ancak Ebü'l-Futûh, Kafdağı ile alakalı bilgileri aktarırken bunların doğruluğu veya yanlışlığı hakkında herhangi bir söz söylememiştir. Tabersî (ö. 548/1154) de 'İkrime ile (ö. 105/723) Dahhâk'tan (ö. 105/723) Kafdağı'nın yeşil zümrütten bir dağ olduğu, dünyanın etrafını sardığı ve gökyü-

⁴⁵ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb Taberânî, *et-Tefsîru'l-kebir* (İrbid: Dârü'l-Kitabi's-Sekâfi, 2007), 6/93.

⁴⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nuketu ve'l-'uyûn* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 5/339.

⁴⁷ Ebü Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dârü İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, ts.), 9/356.

⁴⁸ İbn Atiyye, Ebü Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002), 3291.

⁴⁹ İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, 2/480; Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Mehdî Abdürrezzâk (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 2002), 2/480.

⁵⁰ Ebü'l-Futûh Râzî Hüseyin b. Ali, *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân* (Meşhed: Bunyâdi pejuheşhayi İslâmî, 1987), 1/155-157; 18/54-56.

zünün de rengini bu dağdan aldığı yönünde bir rivâyeti (قيل) lafzıyla aktarmıştır.⁵¹ Zira müfessirimiz surelerin başındaki mukattaa harflerinin surelerin isimleri olduğu yönündeki görüşü doğru bulduğunu söylemiştir.⁵²

Kafdağı ile ilgili aktarılan rivâyetleri ele alan bir âlim de Fahreddin er-Râzî'dir (ö. 606/1210). O, er-Ra'd 13/2. âyetini tefsir ederken gökyüzünün dünyayı çevreleyen ve zebercetten olan Kafdağı'nın üzerinde olduğunu ifade eden rivâyet hakkında söz konusu rivâyetin Allah'ın ifade etmek istediği şeye aykırı olduğunu zira âyetten maksadın Allah'ın kudretini belirtmek ve gökyüzünün görünmeyen sütunlar üzerine inşa edildiğini bildirmek olduğunu söylemiştir.⁵³ Râzî, Kaf sûresini tefsir ederken de burada geçen kaf harfi ile özel bir ismin kastedilemeyeceğini dilbilimsel olarak izah etmeye çalışmıştır. İbn Abbas'tan gelen rivâyetin Kafdağı ile alakalı olduğunu ancak rivâyette sözü edilen Kafdağı ile âyette geçen kaf harfinin aynı şey olmadığını söylemiştir. Zira âyette geçen (ق) harfi ile bir dağın kastedilmesi durumunda (قاف) şeklinde yazılması gerektiğini ifade etmiştir.⁵⁴ Nitekim Ebû Hayyân (ö. 745/1344) Kafdağı hakkında zikredilen anlatıları nakletmemiştir.⁵⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ise "Asılsız oldukları sahih deliller ile bilinen rivâyetler" başlığı altında Kafdağı'nın yeşil zümrülden olduğunu bildiren rivâyeti aktardıktan sonra bu tür rivâyetlerin felsefecilerin küfrünü artırdığını söyleyerek bu konudaki rivâyetleri tenkit etmiştir.⁵⁶ Kurtubî (ö. 671/1273) de el-Kâf 50/1. âyetini tefsir ederken Sa'lebî'nin Vehb b. Munebbih'ten aktardığı rivâyetin bir benzerini aktarmış ancak rivâyet hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır.⁵⁷

Kafdağı hakkında aktarılan rivâyetlerin detaylı eleştirilerini İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) tefsirinde görebilmekteyiz. Nitekim İbn Kesîr Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyetin "İsrail oğullarından rivâyette bulunun, bunda bir beis yoktur." kapsamının ancak aklın cevaz verdiği konularla sınırlı olduğunu, bu nedenle aklın izah edemediği ve aklın kabul etmediği konularda İsrailoğullarından rivâyette bulunulamayacağını belirtmiştir. İbn Kesîr, bu rivâyetten dolayı selef âlimlerinden "Kaf" lafzının dünyayı çevreleyen bir dağın ismi olduğu yönündeki bir görüşün aktarıldığını ancak bu bilginin kaynağının İsrâîlî hurafeler olduğunu ve bunun gibi rivâyetlerin insanları şüpheye düşürmeyi arzulayan zındıklar tarafından uydurulduğunu söylemiştir.⁵⁸ İbn Kesîr buna örnek olarak Mücâhid'in İbn Abbas'tan aktardığı şu rivâyeti aktarmıştır: "Allah (cc.) yeryüzünün ötesinde onu çevreleyen bir deniz yarattı. Onun ardında da Kaf adında bir dağ yarattı. Gökyüzünü onun üzerine inşa etti. Allah (cc.) bu dağın ardında bu yeryüzünden yedi kat büyük bir yeryüzü yarattı. Daha sonra o yeryüzünü çevreleyen bir deniz daha yarattı. Ardında yine ikinci semanın üzerinde yükseldiği başka bir Kafdağı'nı yarattı. İbn Abbas yedi yer ve yedi göğün tümünü böyle sırayla aktarana kadar devam etti."⁵⁹ İbn kesîr bu konuda İbn Abbas'tan aktarılan rivâyetlerin senedlerinin kopuk veya ona isnadının sahih ol-

⁵¹ Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Fadlullâh el-Yezdî et-Tabâtâbâi- Hâşim er-Resûlî (Tahran: Nâsir Hasru, 1993), 9/211.

⁵² Tabersî, *Mecmau'l-beyân*, 1/112.

⁵³ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, thk. Mektebu Tahkiki Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000), 18/526.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 28/122.

⁵⁵ Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed el-Cemîl (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010), 1/8/120.

⁵⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî (Dâru 'Âsime, 1996), 57.

⁵⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *Câmi'u ahkâmi'l-Kur'ân, ve'l-mubînu limâ tedemmen mine's-sünneti ve âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrahim İtfıyyiş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-'Mısıriyye, 1964), 17/2.

⁵⁸ Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999), 7/367-368.

⁵⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/369.

madığını söyledikten sonra İbn Abbas'ın bu konudaki görüşünün "Kaf" kelimesinin Allah'ın isimlerinden biri yönünde olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Mücâhid'den (ö. 103/721) sahih olarak gelen rivâyette "Kaf" harfinin mukattaa harflerinden bir harf olduğu yönünde bir görüş nakletmiştir.⁶⁰

1.4. Modern Dönem Tefsirlerinde Kafdağı

19. yüzyıl âlimlerinden Şevkânî (ö. 1250/1834) el-Kâf 50/1 âyetini tefsir ederken bu konuda İbn Abbas'tan aktarılan rivâyeti zikretmiş ve İbn Kesîr'e istinaden bu rivâyetin İbn Abbas'a isnadının sahih olmadığını söylemiş ancak hemen sonrasında ondan başka bir rivâyet nakletmiş ve bu rivâyet hakkında herhangi bir yorum yapmamıştır.⁶¹

Âlûsî (ö. 1270/1854), bu konuda el-Karâfî'nin (ö. 684/1285) "Kesin delille doğruluğu kanıtlanamayan bir şeye inanmak doğru değildir." ifadesini aktarmış, akabinde anlatılara konu olan bu dağın bir gerçekliğinin ve onu gören birinin bulunmadığını söylemiştir. Daha sonra depremlerin bu dağ vesilesiyle meydana geldiği yönündeki ifadeleri eleştirmiş ve bunun başka doğa olayları nedeniyle meydana geldiğini ifade etmiştir.⁶² Bu dönemin önemli âlimlerinden Cemâleddîn el-Kâsimî (ö.1332/1914) de el-Kâf 50/1 âyetini tefsir ederken bu "Kaf" harfinin mukattaa harflerinden olduğunu belirttikten sonra İbn Kesîr'in bu konuda söylediklerinin tümünü aynen aktarmış, böylece Kafdağı ile ilgili nakledilenler hakkında tavrını ortaya koymuştur.⁶³ Kasimî başka bir yerde Ye'cûc ve Me'cûc'den bahsederken Kafkas dağlarının Araplar arasında Kafdağı diye bilindiğini söylemiştir. Kasimî ayrıca bazı muhakkiklerin bu dağın arkasında iki milletin bulunduğunu söylediklerini ifade etmiştir.⁶⁴ Bu dağ silsilesinin en yüksek mevki el-Bruz dağdır.⁶⁵ Bu dağın karlar ile kaplı olması geçilmesi zor olması belki de mevcut anlatıların oluşmasına vesile olmuştur. Söz konusu anlatıların buralarda yaygın olması da bunu desteklemektedir.

Hâriciye/İbâziye mezhebinin büyük âlimlerinden Muhammed b. Yusuf Itfiyyîş (ö. 1332/1914)⁶⁶ de el-Kâf sûresinin ilk âyetini tefsir ederken (قِيلَ) lafzıyla Kafdağı ile ilgili rivâyetlerin şöhret bulduğunu ancak bu rivâyetlere dair Hz. Peygamber'e isnad edilen bir rivâyet bulamadığını ayrıca depremlerin sebebinin Kafdağı'yla izah edilmesinin doğru olmadığını belirtmiştir.⁶⁷

Reşîd Rızâ (ö.1354/1934), bazı mutasavvıfların keşiflerinde Kafdağı'ndan bahsettiğini hâlbuki bu dağın hakikati olmayan hurafelerden olduğunu ifade etmiştir.⁶⁸ Modern müfessirlerden Seyyid Kutub'un (ö.1386/1966) bu dağ ile ilgili herhangi bir şey nakletmediği görülmektedir.⁶⁹ Modern dönem âlimlerinden İbn Aşûr (1879-1973) Kafdağı ile ilgili rivâyetler aktarmış ve bunları Kur'an'a uygun gördüklerini aktarmaktan bir beis

⁶⁰ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 7/369.

⁶¹ Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1993), 5/87.

⁶² Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni, fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve 's-seb'il'm-mesânî*, thk. Ali Abdalbârî Atiyye (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014), 12/322.

⁶³ Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997), 9/5-6.

⁶⁴ Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, 7/77-78.

⁶⁵ Wikipedia, "Elburz Dağı" (Erişim 29 Temmuz 2024).

⁶⁶ Mehmet Fatih Dede, *Kur'an'ın İbâzî Yorumu (Teysiru't-Tefsir Örneği)* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 88-89.

⁶⁷ Muhammed b. Yusuf Itfiyyîş, *Teysiru't-Tefsir* (Cezâyir: Dâru't-Tevfikîyye li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011), 13/5-6.

⁶⁸ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Hakîm* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, 1990), 11/365.

⁶⁹ Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-Şurûk, ts.).

tir.⁷⁰ Tabâtabâî (ö.1401/1981) de Kafdağı'yla ilgili zikredilen rivâyetlere asla güvenilemeyeceğini ve bunların yanlışlığının açık olduğunu belirtmiştir.⁷¹ Muhammed İzzet Derveze (ö. 1404/1984) de Kafdağı ile alakalı klasik dönem tefsirlerinde aktarılan rivâyetlere değinmemiştir.⁷² Kafdağı hakkında önemli açıklamalarda bulunan bir diğer âlim ise Muhammed Hamdi Yazır'dır (ö. 1361/1942). Yazır, bu konuda Râzî ve Âlûsî'nin görüşlerini aktardıktan sonra konu üzerine bazı değerlendirmeler yapmıştır. Yazır burada Antik Yunan kültürüne de atıfta bulunmuş ve Kafdağı'ndan maksadın atmosfer olabileceğini zira denizlerin yer küreyi çevrelediğini ve atmosferin de yerküreyi çevrelediğini ifade etmiştir. Yazır rivâyetlerdeki bilgilerin teşbih-i belîğ yoluyla bir dağa hatta yeşil zümrüte benzetilmiş olabileceğini gökyüzünün onun üzerine dayandığını ayrıntısıyla açıklamaya çalışmıştır. Yazır, mevcut rivâyetler Hz. Peygamber'e isnad edilmediğinden bu rivâyetlerin o dönemin evren anlayışını ifade ettiğini söylemekte bir beis olmadığını ifade etmiştir.⁷³

2. Konuyla İlgili Âyet ve Rivâyetlerin Değerlendirilmesi

Kafdağı ile ilişkilendirilen âyetlere bakıldığında bunların Kafdağı'yla uzaktan yakından bir alakasının olmadığı görülecektir. Niketim eş-Şûrâ 42/1-2, el-Kâf 50/1 âyetlerinde geçen “*Hâ, Mîm. Ayn-Sîn-Kâf*” ile “Kaf” harflerinin Kafdağı'nın kastedildiğini gösteren zahiri en ufak bir delil yoktur ve âyetlerin akışından da bunu anlamak mümkün değildir. Râzî, surelerin başlarında geçen mukattaa harfleriyle ilgili yirmi bir görüş saymıştır. Ancak en sonunda çoğu muhakkik ve mütekellimin bunların sûrelerin isimleri olduğuyla ilgili görüşü kabul ettiğini belirtmiştir. Râzî ayrıca birçok muhakkik tarafından bunları müşriklere meydan okumak için bu şekilde indirildiğinin savunulduğunu söylemiştir.⁷⁴

(er-Ra'd 13/2. âyetinde ise “*Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten,...*” ile el-Lokmân 31/10 “*O, gökleri görebildiğiniz bir direk olmaksızın yarattı, sizi sarsmasın diye yere de ulu dağlar koydu ve orada her çeşit canlıyı yaydı...*” surelerindeki ifadelerde açık bir şekilde göklerin direksiz yaratıldığı ve bunun Allah'ın kudretine işaret edildiği belirtilmiştir. Rivâyetlere dayanarak bu âyetin tefsirinde göklerin kenarlarının Kafdağı'nın üzerinde olduğunu söylemek âyetlerin ne zahirine ne de akışına uygundur. Ayrıca söz konusu rivâyetlerin âyetlerin vermek istediği anlamı da gölgelediği açık bir şekilde görülmektedir.

el-İbrâhîm 14/32. Âyetinde de “*Gökleri ve yeri yaratan, gökten su indirip onunla size rızık olarak türlü türlü ürünler çıkararak Allah'tır; izni ile denizde yüzüp gitmeleri için gemileri emrinize veren, nehirleri sizin için faydalı olacak şekilde yaratan O'dur.*” Açık bir şekilde Allah'ın kudretinden ve bahsettiği nimetlerden bahsedilmektedir. Burada Kafdağı ile ilgili en ufak bir işaret dahi yoktur. Aynı şekilde el-Kehf 18/82 “*Duvara gelince o, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir define vardı; babaları ise iyi bir adamdı...*” ile el-Kehf 18/88 “*İman edip de iyi davranan kimseye gelince, onun için de en güzel bir karşılık vardır. Ve buyruğumuzdan, ona kolay olanını söyleyeceğiz.*” âyetlerinin de hiçbir şekilde Kafdağı ile bir alakası yoktur. Zikredilen bağlamdan da Kafdağı'na ulaşabilmek mümkün değildir. el-Enbiyâ 21/31 “*Onları sarsmasın diye yeryüzünde bir takım dağlar diktik. Orada geniş geniş yollar açtık; ta ki maksatlarına ulaşsınlar.*” Dağlardan bahseden ve tefsirinde Kafdağı'ndan

⁷⁰ Mustafa Yıldız, “Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 59-60.

⁷¹ Muhammed Hüseyin b. Muhammed Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kurân* (Beyrût: Muessetü'l-A'lemî, 1971), 18/343.

⁷² İzzet Derveze, *et-Tefsîrü'l-hadis* (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1963).

⁷³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023), 5/168-170.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 2/251-255.

bahsedilen iki üç âyetten biri de bu âyettir. Ancak bu âyette de dağların yerlerin sağlamlaştırma özelliğinden bahsedilmektedir. Hâlbuki bu âyetin bağlamında zikredilen rivâyette Kafdağı'nın kökleriyle dünyadaki tüm dağlara bağlı olduğunu ve sorumlu meleğin bu dağlara bağlı kökü sallayarak depremleri meydana getirdiği söylenilmektedir. Bu da söz konusu âyetin söylemek istediğiyle taban tabana zıttır. Dağlardan bahseden bir diğer âyet ise el-Gâşiye 88/19 “*dağların nasıl dikildiğine bakmazlar mı?*” âyetidir. Ancak bu âyet de özellikle Araplar'a hitap etmekte ve onlar açısından önemli olan bazı şeyler sıralanmakta ve bunları yaratan Allah'ın tekrar insanları diriltebileceğinden bahsetmektedir.⁷⁵ Dolayısıyla âyetlerin siyak sibakından da Kafdağı'na ulaşamaz. En nihayetinde bu âyetin Kafdağı ile tek alakası ikisinin de dağ olmasından başka bir şey değildir.

es-Sâd 38/32 “*Süleyman, “Gerçekten ben malı, Rabbimi anmamı sağladığından dolayı çok severim” dedi. Nihayet gözden kaybolup gittikleri zaman*” âyetinde de hiçbir şekilde dağlardan bahsedilmemektedir. Rivâyetlere istinaden bu âyette geçen “Hicab” kelimesinden hareketle burada Kafdağı'ndan bahsedilebilir ancak söz konusu âyetin anlamı ile siyak sibakından böyle bir anlam çıkarmak mümkün değildir. el-İnsân 76/1 “*İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi?*” âyetlerinin de siyak sibakından veya âyetin anlamından Kafdağı'na ulaşmak mümkün değildir. Zira âyet açık bir şekilde insanın hiçbir şey iken sonradan yaratıldığından bahsetmektedir.⁷⁶ Yine et-Tekvîr 81/29 “*Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.*” âyetinde de Allah'ın dilemesinden bahsedilmekte ve kulların dilemesinin dahi Allah'ın dilemesine bağlı olduğunu bildirerek kulun Allah'tan bağımsız bir şekilde hareket edemeyeceğinden bahsedilmektedir.

Birçok kaynakta Kafdağı ile ilgili bilgiler aktarılmıştır. Bazen onun bir gerçekliğe sahip olduğu, bazen Kafkas dağları veya bu dağ silsilesinin en yükseği olan “Elbruz” olduğu bazen onun atmosferden kinaye olduğu,⁷⁷ bazen de onun efsanevî bir dağ olduğu kanaatine varılmıştır.⁷⁸ Kuşkusuz İslam âlimleri, bu dağ ve tefsirlerdeki bazı haberler hakkında zikredilen rivâyetlere kayıtsız kalmamış ve birtakım değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Genellikle mitolojik anlatımlarda kendisinden söz edilen ve harikuladeliği ile tasvir edilen Kafdağı anlatımları, bize o dönemin mitolojik inançlarının yanında evren algısı hakkında da bilgiler vermektedir. Nitekim bu dağ ile ilgili anlatımlarda hem o dönemin ilk yaratılış hem de yeryüzü anlayışını bulmak mümkündür. Zira kimi rivâyetlerde açık bir şekilde görüleceği üzere yeryüzünün âdeta bir tepsi gibi düz olduğu kabul edilmekte ve Kafdağı'nın dünyayı yani tepsiyi çevrelediği düşünülmektedir. Rivâyetlerdeki bilgiler (tüm nehirlerin Kafdağı'ndan kaynaklandığı, tüm dağların bir kök ile ona bağlandığı, depremlerde onun etkisinin olduğu, güneşin onun ardında battığı, her ne tarafa gidilirse ona rastlanacağı, ötesinin deniz veya karanlık olduğu ve Zülkarneyn'in ona ulaştığı ama ötesine gidemediği) de ancak o dönemin evren ve dünya algısıyla ilişkilendirildiğinde bir anlam ifade edebilmektedir. Dönemin evren algısını Ebû Nasr el-Makdisî'nin (ö. 355/966) eserindeki Kafdağı ile ilgili rivâyetlerin satır aralarında görebilmekteyiz. Onun gökyüzünün sıfatı konusunda aktardıklarına göre Kelbî, gökyüzünün yeryüzünün bir kubbesi olduğunu ve etrafının yeryüzü ile bitişik olduğunu söylemiştir. Selman-ı Fârisî (ö. 36/656) de gökyüzünün yedi tabakadan oluştuğunu; birinci tabakanın Berkâ' isminde yeşil zümrüitten, ikinci tabakanın beyaz gümüşten, üçüncü tabakanın da yakuttan oluştuğunu ifade

⁷⁵ Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-Tenzil ve 'uyunu'l-ekâvil fi vucûhi't-te'vil* tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987), 4/744.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/757.

⁷⁷ Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bedu ve't-târih* (Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.), 2/46; 3/140; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vil*, 7/77-78; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/170.

⁷⁸ Erdoğan, *Klasik Türk Şiirinde Kafdağı ve Hümâ*, 5-11.

etmiştir. Makdisî, İbn Abbas'tan ise gökyüzünün beyaz mermerden olduğu ve rengini Kafdağı'nın yeşilliğinden aldığı yönünde bir rivâyet aktarmıştır.⁷⁹ Makdisî'nin aktarımına göre kudema yani İslâmî dönemden önceki âlimlerin çoğu yeryüzü hakkında şöyle düşünmekte: Yeryüzünü su, suyu da hava, havayı da ateş çevrelemektedir. Ateşi ise gökyüzünün ilk tabakası, sonra da yedi tabaka bu şekilde çevrelemektedir. Bunların üzerinde de sabit olan yıldızlar feleği vardır. Bu felek her yedi göğü ve sözü edilen her şeyi çevrelemektedir. Bu feleğin üzerinde de en büyük felek vardır. Bunun üzerinde de nefis âlemi onun üzerinde de akıl âlemi ve en üstte de Allah (cc.) vardır. Bunların görüşüne göre yeryüzünün üstünde olduğu gibi altında da gökyüzü vardır.⁸⁰ Makdisî'nin bu yorumu oldukça ilginçtir zira buna göre yeryüzünün bir uzay boşluğunda olduğunu söyleyen bir grup insanın varlığı söz konusudur. Daha sonraki sayfalarda buna benzer bir bilgi Vehb b. Munebbih tarafından Hz. İsa'ya da nispet edilmektedir.⁸¹ Makdisî, Müslümanların kıssalardan ibaret olan kitaplarında insanın canını sıkacak türden rivâyetler bulunduğunu söylemiş ve akabinde yeryüzünün bir meleğin, meleğin yeşil zümrüitten bir kayanın, kayanın bir boğanın, boğanın, boğanın bir cezvenin, cezvenin bir balığın, balığın da (الريح العقيم) “faydasız bir rüzgârın” üzerine yerleştirildiği ve daha sonra da başı gözü olan yeşil zümrüitten Kafdağı'nın yaratıldığı yönünde bir rivâyet aktarmıştır.⁸² Makdisî bu konuda Kur'an-ı Kerim, Hz. Peygamber'e isnad edilen sahih rivâyet, icma yok ise nakledilen rivâyetlerin bir inancı gerektirmediğini ifade etmiştir.⁸³

Depremlerin meydana geliş sebeplerini açıklamaya çalışan Makdisî, yeryüzünde meydana gelen hava basıncının yeryüzüne çıkmasıyla zelzele ve seslerin oluşmasına değinmiş ve bu konuda aktarılan İsrâîlî rivâyetleri eleştirmiştir. Makdisî, bu rivâyetlerin ancak Ehl-i kitap nezdinde makbul olacağını, onlara ellerindeki bilgiler konusunda güvenilemeyeceğini ve onların bu olayların Allah tarafından meydana geldiğini ifade etmek için Kafdağı gibi anlatımlara başvurduklarını ifade etmiştir.⁸⁴ Muhammed Hâdî Ma'rife (ö. 1427/2006) de bu konuda aktarılan rivâyetleri ve bunlardaki gerçeğe aykırı yönleri değerlendirmiş ve söz konusu rivâyetlerin İsrâîlîyattan olduğunu söylemiştir.⁸⁵ Kürşat Demirci, bu dağ hakkında aktarılan rivâyetlerin Fars kökenli olduğunu ve buradan İslâm kaynaklarına geçtiğini belirtmiştir.⁸⁶ Nitekim bazı rivâyetlerde somutlaştırılarak aktarılan bu dağın dünyayı kuşattığı ve coğrafi bir yerde var olduğu söylenmiştir.⁸⁷ Ancak bu dağ ile ilgili aktarılan Anka/Hüma/Simurg gibi efsanevi kuşlar⁸⁸ ve bu dağ hakkında tefsirlerde geçen olağanüstü anlatılar bir taraftan bu dağın bilinmezi, kozmolojik olarak da bu dünyanın ötesini temsil ettiğini göstermektedir. Diğer taraftan bunlar o dönemdeki insanların kozmoloji algısını ortaya koymaktadır. Ancak bu türden İsrâîlî rivâyetlerin ve mitlerin tefsirlerde aktarılması, beraberinde bazı sorunlara neden olmaktadır. Nitekim kimi zaman özellikle rivâyetlerin sıhhatinin belirtilmediği tefsirlerde, insanları bu rivâyetlerin sahih veya rivâyetteki bilgilerin doğru olduğu kanaatine sevk edilmektedir. Ayrıca âyetlerin bu türden rivâyetler üzerinden açıklanması, âyetlerin asıl muradının önüne geçebilmekte ve onların doğru anlaşılmasına mâni olabilmektedir. Nitekim âyetler bu rivâyetler üzerinden tefsir ediliken, depremlerin oluşumu, gökyüzünün renginin nereden

⁷⁹ Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh*, 2/6.

⁸⁰ Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh*, 2/47.

⁸¹ Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh*, 2/49.

⁸² Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh*, 2/48-49.

⁸³ Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh*, 2/6.

⁸⁴ Makdisî, *el-Bedu ve't-târîh*, 2-37.

⁸⁵ Muhammed Hâdî Ma'rife, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrûn fî sevbihi'l-keşîb* (Meşhed: el-Câmi'etu'r-Ravdiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmî, 2011), 2/728-729.

⁸⁶ Demirci, “Kafdağı”, 24/145.

⁸⁷ Demirci, “Kafdağı”, 24/144.

⁸⁸ Erdoğan, *Klasik Türk Şiirinde Kafdağı ve Hüma*, 12-21.

geldiği, dünyanın oluşum aşamaları veya dünyanın bulunduğu mevki hakkında doğru bilgi edinmek neredeyse imkânsızdır.

Sonuç

Kafdağı hakkında aktarılan harikuladelikler onun efsanevi ve mitolojik olduğunu göstermektedir. Zira hiçbir insanın yeşil zümrülden böyle büyükte bir dağın var olduğunu ve gökyüzünün rengini ondan aldığı vs. bilgileri ispat etmesi mümkün değildir. Bu dağ ile ilgili anlatılardan hareketle onun Fars mitolojisine ait bir mit olduğu ve onun zamanla mitolojik öğeler ile betimlenerek abartılı anlatımlara dönüştürüldüğü de söylenebilir. Öte yandan söz konusu âyetlerin zahirleri ve bağlamlarının aktarılan rivâyetler ile bir bağlantısının olmaması, bu rivâyetlerin o dönemin evren ve dünya algısıyla alakalı olması hasebiyle dinî bir anlatıya sahip olmadığını göstermektedir. Semavî kitaplarda (Kutsal Kitap ve Kur'ân-ı Kerîm) bu dağ ile ilgili bir şeyin aktarılmamış olması, anlatıların mitolojik olduğunu, bir gerçekliğinin bulunmadığını ve bu anlatıların diğer kültürlerden İslam kültürüne geçtiğini göstermektedir. Söz konusu rivâyetlerin Hz. Peygamber'e değil de sahabeye ve Vehb b. Münebbih gibi Ehl-i kitap âlimlerine isnad edilmesi de bunun ayrı bir kanıtıdır. Haliyle bu tür bilgilerin tefsirlerde aktarılması, bunların doğru sayılmasına veya bazı âyetlerin bu anlatılar üzerinden anlaşılmasına sebebiyet verebilmektedir ki bu da âyetlerin doğru yorumlanmasına engel olmaktadır. Âyetlerin, isrâîlî anlatılar olduğu düşünülen ve tarihi gerçekliğe sahip olmayan bu rivâyetlerle açıklanmaması ve bu rivâyetlerin tefsirlerde aktarılmaması en sağlam yol olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şîî ve Sünnî tefsirler göz önünde bulundurulduğunda Kafdağı ile ilgili rivâyetlerin aktarımı konusunda onların arasında bir ayırımdan söz etmek mümkün değildir. Dirayet tefsirlerinde de aynı şey söz konusudur. Rivâyet ağırlıklı ve tasavvufî tefsirlerde genellikle eleştirilmeden aktarılan rivâyetler, dirayet tefsirlerinde daha ihtiyatlı bir şekilde ele alınmaktadır. Rivâyetlerin kimi zaman es geçildiği kimi zaman (فيل) lafzıyla aktarıldığı ve kimi zaman ise eleştirilerek aktarıldığı görülmektedir. Modern dönem müfessirleri ise daha çok rivâyetleri reddetmeye veya tevil etmeye yönelik bir çaba içerisinde olmuşlardır. Rivâyetlere binaen Kafdağı'nın İslam kültüründe bir inançtan öte dünya ve evren algısını ifade ettiğini söylemek yerinde olacaktır. Zira semavî dinlerde dağların kutsiyeti vahiy eksenlidir.

Kaynakça

- Âlûsî, Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî, fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'Azîm ve's-seb'îl'm-mesânî*. thk. Ali Abdalbârî Atiyye. 16 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2014.
- Ayyâşî, Muhammed b. Mes'ûd. *et-Tefsîrû'l-Ayyâşî*. thk. Hâşim er-Resûlî. 2 Cilt. Beyrût: Muessesetu'l-A'lamî, li'l-Metbû'e, 1991.
- Baş, Mustafa. "Dinlerde ve Geleneksel Türk İnanışlarında Dağ Kültü". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 165-179.
- Bursevî, İsmâil b. Mustafa el-Hakkî. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrût, Dârü'l-Fikr, ts.
- Dede, Mehmet Fatih. *Kur'an'ın İbâzî Yorumu (Teysiru't-Tefsir Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Demirci, Kürşat. "Kafdağı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîrû'l-hadîs*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-'Arabî, 1963.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed el-Cemîl. 11 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.
- Eğîter, Adil. "Kafdağı Mitolojisi". *Tarih Mecmuası* 5 (1970), 85-87.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. haz. Asım Cüneyd Köksal - Murat Kaya. 5 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2023.
- Erdoğan, Betül Sena. *Klasik Türk Şiirinde Kafdağı ve Hümâ*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.
- Ferrâ', Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr-Ahmed Yusuf en-Necâtî. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme, 1980.
- Hammûş, Mekkî b. *el-Hidâye ilâ bulûği'n-nihâye*. 13 Cilt. Şârika: Câmî'etu's-Şârike, 2008.
- İtfiyyîş, Muhammed b. Yusuf. *Teysiru't-Tefsir*. 17 Cilt. Cezâyir: Dâru't-Tevfikîyye li'n-Neşri ve't-Tevzî, 2011.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Tefsîru İbn Arabî*. thk. Samîr Mustaff Rabbâb. 2 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırmâtî el-Endelüsî. *el-Muharrarû'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Abdüsselâm Abdü's-Şâfi. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2002.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Menâru'l-munîf*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. Dâru 'Âsime, 1996.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsuddîn 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Mehdî Abdürrezzâk. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'Arabî, 2002.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd. *Mehâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. 9 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Kummî, Ali b. İbrâhîm b. Hâşim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Tayyib Müsevî el-Cezâirî. 2 Cilt-Kum: Dâru'l-Kitâb, 1967.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *Câmi 'u ahkâmi'l-Kur'an, ve'l-mubînu limâ tedemmene mine's-sünneti ve âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî-İbrahim İtfiyyiş. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütü'lbi'l-'Misriyye, 1964.
- Ma'rife, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve'l-mufessîrûn fî sevbihi'l-keşîb*. 2 Cilt. Meşhed: el-Câmi'etu'r-Ravdiyye li'l-'Ulûmi'l-İslâmî, 2011.
- Makdisî, Ebû Nasr Mutahhar b. Tâhir. *el-Bedu ve't-târîh*. 6 Cilt. Mısır: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtu ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Baslûm. 10 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nuketü ve'l-'uyûn*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, ts.
- Meybüdî, Ebü'l-Fazl Reşîdüddin Ahmed b. Ebû Saîd. *Keşfü'l-esrâr ve 'uddetü'l-ebrâr*. 10 Cilt. Tahran: Emîr Kebîr, ts.
- Mukatil, İbn Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte, 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2003.
- Öz, Ruhullah. *Fahreddîn e-Râzî'nin Perspektifinden Antropomorfizm ve Tenzih*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2020.
- Öz, Ruhullah. "Fahreddin er-Razî'nin Tanrı Tasavvurunu Üzerine İnşa Ettiği Yedi Öncül". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (2019), 230-249.
- Öz, Ruhullah. *Tanrı'nın Kimliği: Semâvi Kitapların Betimledikleri Tanrı Tipolojileri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-ğayb*. thk. Mektebu Tahkîki Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.
- Râzî, Ebü'l-Futûh, Hüseyin b. Ali. *Ravdu'l-cinân ve rûhu'l-cenân*. 20 Cilt. Meşhed: Bunyâdi pejuheşhayi İslâmî, 1987.
- Rızâ, Reşîd. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. 12 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-'Âmme, 1990.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. *el-Keşfu ve'l-beyân*. thk. Ebu Muhammed İbn 'Âşûr. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîru Ebi'l-Leys*. thk. Ömer el-Umrevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Seyyid Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dârü's-Şurûk, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. 6 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru İbni Kesîr, 1993.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin b. Muhammed. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an*. 20 Cilt. Beyrût: Muessetü'l-A'lemî, 1971.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *et-Tefsîru'l-kebîr*. 6 Cilt. İrbid: Dârü'l-Kitabi's-Sekâfî, 2007.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmi 'ü'l-beyân 'an tevîli âyi'l-Kur'ân*,. 30 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Fadlullâh el-Yezdî et-Tabâtabâi- Hâşim er-Resûlî. 10 Cilt. Tahran: Nâsir Hasru, 1993.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Tûrâsi'l-Arabî, ts.
- Tüzel, Ahmet. "Türk Halk Hikâyelerinde Kâf Dağı Motifi Üzerine Bir İnceleme". *TÜRKBİ-TİG Kültür Araştırmaları Dergisi* 2/2 (2022), 128-136.
- Yıldız, Mustafa. "Tâhir b. Âşûr'un et-Tahrîr ve't-Tenvîr İsimli Tefsirinde Klasik İsrâiliyata Yaklaşımlar". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 50-77.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-Tenzîl ve 'uyunu'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*. tsh. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1987.
- Diyanet Vakfı Meali*. Erişim 06 Ağustos 2024. kuranmeali.com
- Kitab-ı Mukaddes*. Erişim 06 Ağustos 2024. kutsalkitap.info.tr
- Wikipedia. "Fuji Dağı". Erişim 06 Ocak 2023. [Fuji Dağı - Vikipedi \(wikipedia.org\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Fuji_Dağı)
- Wikipedia. "Emei Dağı". Erişim 06 Ocak 2023. [Emei Dağı - Vikipedi \(wikipedia.org\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Emei_Dağı)
- Wikipedia. "Meru Dağı". Erişim 06 Ocak 2023. [Meru Dağı - Vikipedi \(wikipedia.org\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Meru_Dağı)
- Wikipedia. "Olimpos Dağı". Erişim 06 Ocak 2023. [Olimpos Dağı - Vikipedi \(wikipedia.org\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Olimpos_Dağı)
- Wikipedia. "Elburz Dağı". Erişim 29 Ağustos 2024. [Elburz Dağı - Vikipedi \(wikipedia.org\)](https://tr.wikipedia.org/wiki/Elburz_Dağı)

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Hüseyin ZAMUR

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Kur'an'daki Rab ve İlâh Kavramlarının Etimolojik Kökenleri*

Semitic Language Origins of the Qur'anic Concepts of Rabb and İlâh

الأصول اللغوية السامية لمفهومي الرب والإله في القرآن الكريم

Esra ERDOĞAN ŞAMLIOĞLU

Arş. Gör. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Research Assistant, Social Sciences University of Ankara, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,

Ankara, TÜRKİYE

esra.erdogansamlioglu@asbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2863-8797>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 09/08/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 25/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Erdoğan Şamlıoğlu. Esra. “Kur'an'daki Rab ve İlâh Kavramlarının Sami Dil Kökenleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 498-512.

<https://doi.org/10.31121/tader.1530813>

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

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

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

NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

* Bu çalışma Doç. Dr. Esra Gözeler danışmanlığında 19.06.2018 tarihinde tamamladığımız *Kur'an'da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme* başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bk. Esra Erdoğan, *Kur'an'da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme* (Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018). Ayrıca bu makale II. Dinler Tarihi Lisansüstü Sempozyumu'nda sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Rabb ve İlâh Kavramlarının Sami Dil Kökenleri” adlı tebliğin içeriği geliştirilerek ve kısmen değiştirilerek üretilmiş hâlidir.

Öz

Kur'an'da "Allah" isminden sonra Tanrı için en sık kullanılan iki kavram *Rab* ve *İlâh* olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki kavramın etimolojik arka planlarının, Sâmi dil ailesinin üyelerinden birisi olan Arapçadaki anlamlarını kazanmadan ve bu halleriyle Kur'an'da yer almadan çok daha öncesine gittiği tespit edilmektedir. Ayetlerde geçen *Rab* ve *İlâh* kavramlarının kavramsal çerçevesini belirlemek için etimolojik kökenlerini tespit etmek önemlidir. Bu kavramları, Kur'an öncesi ve Kur'an'ın nüzul dönemindeki kullanımları, değişen manaları, benzerlikleri ve farklılıkları ile birlikte ele almak; Arap toplumu tarafından dil ve kültür bağlamında kullanıldıkları yerleri ve İslam'la Kur'an'da kazandıkları anlamlarıyla karşılaştırmak önemlidir. İlk ortaya çıktıkları zamandan itibaren farklı kullanımları olan, kültürel farklılıklara bağlı olarak zaman içinde değişimlere uğrayan bu iki kelimenin içeriğinin coğrafyanın Tanrı anlayışını da şekillendirmiş olduğu anlaşılmaktadır. Kur'an'da ibadet edilen mâbudu anlatırken nüzul sıralamasında ilk gelen ve sıkça zikredilen ilk kavram olarak *Rab*, "ilâh, efendi, sahip, Yahudi din adamları, rabbe kulluk edenler, üvey kızlar" gibi farklı anlamlarıyla birlikte Kur'an'da toplamda 94 sûrede, 969 kere geçmektedir. Eski zamanlardan bugüne kullanılagelmiş bir kelime olarak *ilâh* kavramı ise hem Sâmi dillerde hem de çevresindeki coğrafi bölgelerde *El*, *Elohîm* gibi benzerleriyle Tanrı için kullanılan en yaygın kelimedir. Özellikle bir Tanrı için değil, aksine birçok Tanrı için kullanılmış ortak bir kavramdır. İslamiyet'ten önceki Arap toplumu açısından da kelime tapınılan mâbudu tanımlamak amacıyla önemli bir yer tutmaktadır. Kur'an'da toplamda 45 sûrede 125 ayette 144 kere geçmektedir. Etimolojik tahlillerinin çözümlenmesi, Kur'an'da Allah isminden sonra neredeyse her sayfada farklı bir formda da olsa geçen bu iki kavramın Allah'ı nasıl tanımladığını ve Kur'an'ın bu kavramları hangi bağlamlarda kullandığını göstermesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Semantik, Rab, İlâh.

Abstract

After the name "Allâh", the two most frequently used terms for the God in the Qur'ân are *Rabb* and *ilâh*. The etymological backgrounds of both concepts go back long before they acquired their meanings in Arabic, a member of the Semitic language family, and before they appeared in the Qur'ân in this form. In order to determine the conceptual framework of the concepts of *Rabb* and *İlâh* in the verses, it is important to determine their etymological origins. It is important to consider these concepts in their pre-Qur'anic and Qur'anic usage, their changing meanings, their similarities and differences, and to compare them with the places where they were used by the Arab society in the context of language and culture and the meanings they acquired in the Qur'ân with Islam. It is understood that the content of these two words, which have had different uses since their first appearance and have undergone changes over time due to cultural differences, has also shaped the understanding of God in geography. *Rabb*, as the first and most frequently mentioned concept in the Qur'ân describing the deity worshipped, is mentioned 969 times in 94 suras in the Qur'ân with different meanings such as "god, master, owner, Jewish clergy, those who worship the Lord, stepdaughters". As a word that has been used from ancient times to the present day, the concept of *İlâh* the most common word used for God, both in Semitic languages and in the geographical regions around them, with similar terms such as *El*, *Elohîm*, etc. It is a common concept used not for one God in particular, but for many Gods. In pre-Islamic Arab society, the word also occupied an important place in describing the deity worshipped. In the Qur'ân, it occurs 144 times in 125 verses in 45 suras. Analyzing their etymology is important in terms of showing how these two concepts, which appear in a different form on almost every page after the name Allâh in the Qur'ân, define Allah and in which contexts the Qur'ân uses these concepts.

Keywords: Qur'anic Exegesis, Qur'ân, Semantics, Rabb, İlâh.

الخلاصة

المفهوم الأكثر استخدامًا للإله الخالق في القرآن هما "الرب" و"الإله" بعد اسم "الله". ومن المقرر أن الخلفيات الاشتقاقية لكلا المفهومين تعود إلى زمن بعيد قبل أن يكتسبا معانيهما في اللغة العربية، أحد أفراد الأسرة اللغوية السامية، وظهرهما في القرآن بهذه الصورة، ومن أجل تحديد الإطار المفاهيمي لمفهومي الرب والإله في الآيات، من المهم تحديد أصولهما الاشتقاقية. ومن المهم التعامل مع هذين المفهومين مع استعمالهما في فترة ما قبل القرآن وفي الفترة القرآنية، ومعانيهما المتغيرة وأوجه التشابه والاختلاف بينهما، ومن المهم المقارنة بين المواضيع التي استعملتا فيها في المجتمع العربي في سياق اللغة والثقافة والمعاني التي اكتسبهاها في القرآن مع الإسلام. ومن المفهوم أن مضمون هاتين الكلمتين اللتين اختلفت استخداماتهما منذ ظهورهما الأول وخضعتا لتغيرات مع مرور الزمن بسبب الاختلافات الثقافية، قد شكلا أيضًا مفهوم الإله في الجغرافيا. ورد لفظ "الرب" باعتباره المفهوم الأول والأكثر ذكرًا في القرآن الكريم 969 مرة في 94 سورة في القرآن الكريم بمعانٍ مختلفة مثل "الرب، السيد، المالك، رجال الدين اليهودي، الذين يعبدون الرب،

بنات الزوج". وكلمة "إله" هي الكلمة الأكثر شيوعًا في اللغات السامية وفي المناطق الجغرافية المحيطة بها مع كلمات مشابهة مثل "إيل" و"إلهيم"، وهي كلمة استخدمت منذ القدم وحتى يومنا هذا. وهو مفهوم شائع لا يُستخدم لإله واحد على وجه الخصوص، بل للعديد من الآلهة. كما احتلت الكلمة في المجتمع العربي قبل الإسلام مكانة مهمة في وصف الإله المعبود. وقد وردت في القرآن الكريم 144 مرة في 125 آية في 45 سورة. إن تحليل تاريخهما الاشتقاقي مهم من حيث تبيان كيفية تعريف هذين المفهومين، اللذين يظهران بشكل مختلف في كل صفحة تقريبًا بعد اسم الله في القرآن، وفي أي سياقات يستخدم القرآن هذين المفهومين.

الكلمات المفتاحية: تفسير، قرآن، دلالات الألفاظ، الرب، الإله.

Giriş

Kur'an ayetlerinin indirildiği toplumunda o dönemin günlük hayatında kullandığı dilin Arapça olduğu bilinmektedir. Vahyin anlaşılır olmasının en önemli unsuru olan dil vurgusu, Kur'an ayetlerinde kelime ve kavramların kullanımında da etkili olmuştur. Ayetleri oluşturan kelimelerin ve özel olarak bağlama vurgu yapan kavramların etimolojik kökenlerine ilişkin yapılan araştırmalar, her birinin özenle seçildiğini göstermektedir. Bu açıdan Kur'an kelime ve kavramlarının etimolojik çerçevelerini belirlemek, Arap dilinin de bir kolu olduğu Sami dil ailesindeki kökenlerini araştırarak gerek nüzul dönemi kullanımlarını gerekse Kur'an öncesi döneme ait verileri tespit ederek anlamın geçirdiği değişimleri izlemek önemli olacaktır. Kur'an'da kullanılan kelime ve kavramların Sami dil kökenlerinin tespiti, Kur'an öncesi dönemden itibaren vahyin muhataplarının kullandığı dilde var olmuş olan bu kelimelerin, Kur'an öncesi kullanımlarının Kur'an içinde değişip değişmediğini veya yeni anlamlar kazanıp kazanmadığını gösterecektir. Bu Kur'an ayetlerinin zengin anlam dünyasını ortaya çıkarmak adına da önemlidir. Semantik alanın da yapılan çalışmaların sonuçları bunu net bir şekilde göstermektedir.

Kur'an'ın coğrafyasında bulunmaları sebebiyle konu bağlamına dahil edilen dil öbeklerini maddeler halinde verecek olursak;¹

1. Akad, Babil, Asur, Keldani, Pers dillerini içeren Kuzey Çevre ya da Kuzeydoğu öbeği
2. Eski Kenan, Amori (Amurru), Ugarit, Fenike ve Pön dilleriyle Aramiceyi, eski ve çağdaş Süryanice ve İbraniceyi içeren Kuzey Orta ya da Kuzeybatı öbeği
3. Arapça ve Malta dilini içeren Güney Orta öbeği
4. Güney Arapçasını, Kataban ve Himyeri alfabelerini, Etiyopya'nın kuzeyinde konuşulan Ge'ez başta olmak üzere çevre dilleri içeren Güney öbeği

Çalışmamız özelinde ele aldığımız *rab* ve *ilâh* kavramları da Kur'an'da Allah için en çok kullanılan iki kavram olarak bu açıdan değerlendirilmelidir. İlk indirilen ayetlerden itibaren Allah'ın kendisini tanımlamak için en çok kullandığı *rab* ve kendisini diğerlerinden ayırmak için tercih ettiği *ilâh* kavramlarının Sami dil ailesindeki kökenlerini tespit etmek, ayetlerin vermek istediği mesajın tespitinde kilit bir noktada bulunmaktadır. Bu bağlamda her iki kavramın etimolojik kökenlerini ayrı ayrı incelemek ve Kur'an'daki kullanımları ile kazandıkları yeni anlamları tespit etmek yerinde olacaktır.

Makalede ele aldığımız konuyu başka yönlerden inceleyen veya içeriğindeki hususlara değinen farklı çalışmalar mevcuttur. Bunlardan ilki ve belki en çok bilineni Seyyid Ebu'l-A'la

¹ Salih Akdemir, *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 161. Liste kitapta geçen versiyonun eklemeler yapılmış halidir. Detaylı bilgi için bk. Esra Erdoğan Şamlıoğlu, *Kur'an'ın İlk Muhataplarının Bilgi Zemini: Ashab-ı Sebt Örneği* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 44.

el-Mevdūdī tarafından kaleme alınmış olan *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*² başlıklı eserdir. Dört temel terimin çalışıldığı bu eserde kavramlar daha çok yorum çerçevesinde çalışılmış, detaylara inilmemiştir. Kavramların etimolojik kökenleri, semantik açısından değerleri, tarihsel süreç içerisinde kazandıkları anlamları gibi konulara yer verilmemiştir. Konumuzla ilgili ikinci çalışma Aydın Temizer tarafından kaleme alınmış “Kur’ân’da Rab Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”³ başlıklı makaledir. Çalışmada sadece *rab* kavramı üzerinde durulmaktadır. Kavram etimolojik bir çerçevede tartışılmış, kavramın Kur’an’da hangi yapılarda ve kaç kere geçtiğine yer verilmiştir. Alanda yapılan bir diğer çalışma ise Halil İbrahim Aydın tarafından hazırlanmış “Kur’an’da Rab Kavramı”⁴ başlıklı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada da sadece *rab* kavramı ele alınmış; kavramın etimolojisine, Kur’an’da Allah’ı tanımlayan diğer isimlerle birlikte geçişine, rubûbiyyet bağlamına yer verilmiştir. Konuyla ilgili son dönemlerde yapılan bir diğer çalışma ise Hasan Nas tarafından kaleme alınmış olan “Kur’ân Yorumunda Rab Kavramının Anlam Değişimi”⁵ başlıklı makaledir. Çalışma *rab* kavramı özelinde olup, kavramın sözlüklerde ve tefsirlerde geçtiği farklı bağlamlara, zamanla geçirdiği anlam değişimlerine ve rubûbiyyet bağlamına yer verilmiştir. Makalemizin bu çalışmalardan temel farkı, *rab* kavramının yanı sıra *ilâh* kavramını da ele almasıdır. Ayrıca çalışmamız kavramların farklı Sami dil köklerine de yer vermekte, sadece Arapça sözlüklerle sınırlı kalmamaktadır. Çalışmamızda semantik analiz çerçevesinin dışına çıkan ve bir akaid konusu olarak ele alınması gereken rubûbiyyet bağlamına da yer verilmiştir. Makalemiz Allah için sık kullanılan bu iki kavramın etimolojik tahlillerinin Kur’an’daki kullanım alanlarına ilişkin bir karşılaştırmayı içermesi bakımından da diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

1. Rab Kavramının Etimolojik Kökenleri

Kur’an’da ibadet edilen mâbud, tapınılan Tanrı ifade edilirken nüzul sıralamasında ilk gelen ve en sık zikredilen kavram “Rab”dir. Kur’an’da toplam 94 sûrede 969 kere geçmektedir.⁶ Kur’an’da *r-b-b* kökü (ر-ب-ب) “ilâh, efendi, sahip, din adamları, rabbe kulluk edenler ve üvey kızlar” anlamlarıyla yer almaktadır. Sözlüklerde ise bir şeyi ıslah eden *muşlih* (مُصْلِح),⁷ bir şeyin ayakta durmasına yardım eden, bir şeye sahip olan *mâlik-şâhib* (صاحب-مالك),⁸ onu terbiye eden ve yetiştiren *murebbî* (مربي), bir şeyi olgunluk derecesine ulaşıncaya kadar aşama

² Mevdūdī, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*, çev. Mahmut Osmanoglu (İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2001).

³ Aydın Temizer, “Kur’an’da ‘Rab’ Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2014), 39-66.

⁴ Halil İbrahim Aydın, *Kur'an'da Rab Kavramı* (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁵ Hasan Nas, “Kur’ân Yorumunda Rab Kavramının Anlam Değişimi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 462-482.

⁶ Muhammed Fuād ‘Abdübākī, *Mu‘cemu’l-mufehres* (Beyrut: Dāru’l Ma‘rife, 1991), 49-51.

⁷ İbn Fāris, *Mu‘cemu mukāyisi’l-luğa* (Beyrut: Dāru’l Fikr, 1979), 2/381.

⁸ Halil b. Aḥmed, *Kitābu’l-‘ayn* (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003), "ر-ب-ب" 86/2; İbn Fāris, *Mu‘cemu mukāyisi’l-luğa*, 2/381; Ezherī, *Tehzibu’l-luğa*, ed. Muhammed ‘Avd Mir‘ab (Beyrut: Dāru İhyāi’t-Turāsi’l-‘Arabī, 2001), 10/176; Zemahşerī, *Esāsu’l-belāğa*, ed. Muhammed Bāsil ‘Uyūnu’s-Sevd (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998), 1/327.

aşama inşa eden,⁹ koruyan, gözeten,¹⁰ yaratan ve efendi *seyyid* (سيد)¹¹ anlamları mevcuttur.¹² Kur'an'daki anlamı ise daha çok “sahip, yönetici, efendi” olarak gelmiştir.¹³ “Terbiye eden ve yetiştiren” anlamının ise pek tercih edilmediği görülmektedir.¹⁴

Rab olmak bir şeye sahip olmak anlamına gelir. Bir şeye sahip olan, o şeyin rabbi olur. Arap dilindeki “ev hanımı” *rabbetu'l beyt* (ربة البيت), “evin sahibi” *rabbu'd-dār* (رب الدار) gibi tamlamalar buna örnek olarak verilebilir. Allah ise her şeyin sahibidir, dolayısıyla O, her şeyin Rabbi'dir. Onun rubûbiyyet bağlamı yarattığı her varlığı koruyup gözetmesi ve inşa etmesi ile ilgilidir. Arap dilinde buluta *rabāb* (رياب) denmesinin sebebi bitkiyi yetiştirmesindedir. Yağmura “süt” anlamına gelen *derran* (درّان) kelimesinin kullanılması da bulutun süt veren dişiye benzetilmesiyle alakalıdır.¹⁵

Kelimenin anlamının “büyük” olduğu yönünde de görüşlerde mevcuttur.¹⁶ Buna göre 5/el-Mā'ide:24'te geçen *sen ve rabbın gidin* (فآذهب أنت وربك) ifadesindeki *rab* kelimesinden kasıt “senin büyüğün olarak kardeşin Hârun” dur.¹⁷ Bazı müfessirler *rab* kelimesiyle kastedilenin Hz. Mûsâ'nın büyük kardeşi Hz. Hârun olduğunu söylemişlerdir. Ancak hemen sonrasında gelen 5/el-Mā'ide:25'te Hz. Mûsâ'nın Allah'a *Rabbim* diye seslenmesi ve kardeşinden *erkek kardeşim* (وأخي) olarak bahsetmesi bu noktaya bir soru işareti koymayı gerekli kılmaktadır. Ayete baktığımızda Hz. Mûsâ'nın *sadece kendime ve kardeşime söz geçirebiliyorum* demesi her ne kadar *rab* kelimesiyle kastın Hz. Hârun olabileceğine ilişkin bir ima içeriyorsa da Yahudi kaynaklarında da olay bu şekilde anlaşılmamıştır.¹⁸ Bu açıdan ayetin literal çevirisinin kabul edildiği ve bu sözü söyleyen İsrailoğulları'nın aslında Allah'a isyan ettikleri görülmektedir.

Rab kelimesinin kökeninin Sâmi dillerde anlam benzerliklerinin bulunması söz konusu-

⁹ Râğib el-İsfehānī, *el-Mufredāt fî garîbi'l-Kur'ân*, ed. Safvân 'Adnân ed-Dāvūdî (Dımaşk; Beyrut: ed-Dāru's-Şāmiyye, 1412), 184.

¹⁰ Zemaḥşerī, *Esāsu'l-belāğa*, 1/327.

¹¹ İbn Fāris, *Mu'cemu muḳāyysi'l-luğa*, 2/381.

¹² Ayrıca bk. Temizer, “Kur'an'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz”, 41.

¹³ Mevdūdī, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlâh, Rab, Din, İbadet*, 45-48.

¹⁴ Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 226; Halil Hacımuftuoğlu, *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı* (İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2011), 30.

¹⁵ Râğib el-İsfehānī, *el-Mufredāt fî garîbi'l-Kur'ân*, 184.

¹⁶ Dāmeğānī, *Ḳāmüsu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dāru'l-İlmi'l-Melāyîn, 1983), 190; Ebü Abdillāh Muḥammed b. 'Alī ed-Dāmeğānī, *el-Vucūh ve'n-Nezā'ir* (Kahire: Dāru'l-İlmi'l-Melāyîn, 1992), 1/376.

¹⁷ Māturīdī, *Te'vilātu'l-Kur'ân*, thk. Mecdī Baslūm (Beyrut: Dāru'l Kutubu'l İlmīyye, 2005), 4/195-196; Ḳurtubī, *el-Cāmi' li-aḥkāmī'l-Ḳur'ân*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin (Beyrut: Müessesetu'r-Risāle, 2006), 7/400; İbn 'Atıyye, *el-Muḥarreru'l-veciz fî tefsiri'l-kitābi'l-aziz* (Beyrut: Dāru'l-Hayr, 2007), 3/139-140; Neseфі, *Medāriku't-Tenzil ve Ḥaḳāḳıku't-Te'vil*, thk. Yūsuf 'Alī Budeyvī (Beyrut: Dāru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1998), 1/439-440.

¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Talmud Sotah 35a “Ama onunla birlikte gidenler şöyle dediler: Biz halka karşı çıkmayız, çünkü onlar bizden daha güçlüdürler” (Sayılar 13:31). Rabbi Hanina bar Pappa şöyle der: casuslar o anda ciddi bir söz söylediler. ‘Onlar daha güçlüler’ derken, bu ifadeyi şöyle okumayın: bizden daha güçlüler. Daha ziyade şöyle okuyun: O'ndan daha güçlüler, yani Ev Sahibi olan Tanrı bile O'nun eşyalarını oradan çıkaramaz. Casuslar sapkınca konuşuyor ve Kenanlıların Tanrı'nın kendisinden daha güçlü olduğunu iddia ediyorlardı.” Ayrıca Sayılar 14:6-10'da taşlanmalarının istenmesiyle ilgili olarak bk. Talmud Sotah 35a “Ama bütün topluluk onları taşla tuttu” (Sayılar 14:10) ve hemen ardından şöyle yazar: ‘Rab'bin görkemi Buluşma Çadırı'nda görüldüğünde” (Sayılar 14:10). Rabbi Hiyya bar Abba şöyle der: Bu, onların taş alıp Tanrı'ya fırlatır gibi yukarı doğru attıklarını öğretir.”

dur.¹⁹ *Rab*, muhtemeldir ki *Ba'al* ve *Adonis*²⁰ gibi o coğrafyada Tanrıyı tanımlayan kullanımlardan birisidir. Nitekim İbranicede *ba'al* (בעל), “efendi, sahip, eş, koca” anlamlarına gelmektedir. İbranice sözlüklere bakıldığında da *r-b-b* (ר-ב-ב) kökünün “haham (Yahudi din adamı), şampiyon, eğitmen, sözlü kanun, ulema” anlamlarına geldiği görülmektedir. Tanah sözlüklerinde bu kök “çok olmak, büyük olmak, ok, lider” anlamlarına gelmektedir.²¹ İbranicedeki “çarşınının efendisi/sahibi” anlamına gelen *rab sūk* (רב שוק) aynı Arapça terkiplerde gördüğümüz “ev sahibi, ev hanımı” gibidir. Akatça ve Aramicedeki *rav/rava* (רב/רָבָא) kelimeleride benzer şekilde “efendi, sahip, ulu, büyük” anlamlara gelmektedir. Kelimenin anlamları göz önüne alındığında *el-Lât* putunun hacim olarak çok büyük görünmesinden dolayı Tâif’te *el-Rabba* diye bilinmesinin sebebi anlaşılmaktadır.²² Bu durum, akraba diller arasında geçiş olduğunu göstermektedir. Kur’an’da Kureyş Sûresi 3. ayette de Allah için “bu evin sahibi” (رب) (هذا البيت) olarak kullanımı da bu bağlamda değerlendirilmelidir. Rab kavramı İslam öncesi dönemde aynı zamanda bazı kâhinlere verilen bir isim olarak da karşımıza çıkmaktadır. *R-b-y* kökü *s-h-r* (ay) anlamıyla yönetimde sözü geçen rahipler kastedilmektedir.²³

Rab Kur’an’da Allah için kullanılmadığı zaman “efendi, sahip, melik” gibi anlamlara gelmektedir. Nitekim Yûsuf suresi 50. ayetteki²⁴ *rab* kelimesi için Taberî “melik, seyyid” anlamlarını tercih etmektedir.²⁵ *Rab* kelimesinin günlük hayatta da bu yalın anlamında kullanıldığını Hz. Peygamber’in bir hadisinden öğrenmek mümkün olmaktadır. Bir hadise göre Hz. Muhammed’in kölenin efendisi için *rabbim* (ربي) demesini yasaklamıştır. Onun yerine *efendim* (سيدي) demesini istemiştir.²⁶ Buradan da anlaşıldığı üzere *rab* kavramı tekil formda sadece Allah için kullanılmıştır. Başka bir varlık için kullanımı yasaklanmıştır.

Taberî aynı şekilde Yûsuf Sûresi 23. ayette²⁷ *rabbî* (ربي) kelimesiyle kastedilen anlamın *seyyidî* (سيدي) olduğunu ifade etmektedir. Mucâhid’den (ö.103/721) ve es-Suddî’den (ö.127/745) gelen rivayetlerde de benzer ifadeler geçmektedir. Yûsuf Sûresi 41. ayete verdiği açıklamada da benzer bir anlam vermekte ve ayette *rab* kelimesiyle kastedilen kişinin onların kralı olduğunu söylemektedir.²⁸ Taberî Hz. Yusuf’un aslında bu cümleyi “beni kralının yanında an” anlamında söylediğini belirtir.²⁹ Taberî Hz. Yusuf’un *rab* kelimesini Allah dışında bir kral için kullandığından ve sonrasında yanlışını fark ederek affolunmak için ağladığından bahsetmektedir.³⁰ Sonraki ayette aynı şekilde Hz. Mûsâ’ya karşısında kendisinin *rablîğini*

¹⁹ Arthur Jeffrey, *The Foreign Vocabulary of Qur’an* (Leiden-Boston: Brill, 2007), 136-137.

²⁰ Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma* (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2012), “Adonis”, 5.

²¹ Samuel Lee, *A Lexicon, Hebrew, Chaldee and English Lexicon of the Old Testament* (London: Duncan and Malcolm, 1840), “רב”, 547; M. Jastrow, *Dictionary of Talmud* (London: Lucac Co., 1903), 1/1438-1439; William Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Boston: Crocker and Brewster, 1865), 957.

²² A.J. Wensinck, *Encyclopedia of Islam*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1986), “Rabb”, 8/350.

²³ Wensinck, “Rabb”, 8/350; Simonetta Calderini, *Encyclopedia of the Qur’ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Leiden-Boston: Brill, 2003), “Lord”, 3/231.

²⁴ “...Şüphesiz rabbim onların hilesini çok iyi bilir, dedi.” (إِنَّ رَبِّي بِكَيْدِهِمْ عَلِيمٌ)

²⁵ İbn Cerir Taberî, *Câmiu'l-beyân*, thk. ‘Abdullah bin ‘Abdu'l-Muhsin et-Turkî (Dâru'l Hicr, ts.), 13/198.

²⁶ Muslim b. Haccâc, *Sahîh Muslim* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006), 2/1070.

²⁷ “...O da ‘Hâşâ, Allah’a sığınırım!’ dedi.” (قَالَ مَعَادُ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/78-79.

²⁸ “...Biriniz efendisine şarap sunacak” (أَحَدُكُمْمَا فَيَسْتَقِي رَبَّهُ خَمْرًا) Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/166.

²⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/169.

³⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 13/172.

iddia eden Firavun'un benzer şekilde yerildiği görülmektedir.

Rab kavramı *el-rab* (الرب) şeklinde ma' rife olarak sadece Esmâ-i Hüsnâ'da geçmektedir. Kur'an'da hiçbir zaman "ال" takısıyla tek başına kullanımı görülmemektedir.³¹ Bunun yerine isim tamlaması olarak gelmektedir. Örneğin "senin rabbin" anlamındaki *rabbuke* (ربك) veya "onların rabbi" ifadesindeki *rabbuhum* (ربهم) gibi. Kelimeyle Allah kastedildiği zaman çoğul olarak gelmemektedir.³² Kur'an'da da aynı şekilde çoğul kullanıldığı zaman Allah'tan başka tapınılan mâbudlar kastedilmiştir. Örneğin Yûsuf Sûresi 39. ayette *çeşit çeşit tanrılar mı, yoksa gücüne karşı durulamaz olan bir tek Allah mı (inanıp bağlanmak için) daha iyi?* denilirken kelime çoğul olarak başka tanrılar için kullanılmıştır. *Rab* kelimesine Ezherî'nin Tehzîbu'l-Luğa'sında ve Zemahşerî'nin Esâsu'l-Belâğa'sında baktığımız zaman açıklamalarda *rabbu'l-erbâb* (رب الارباب) şeklinde bir kullanım görülmektedir. Bu ifade "Rabblersin Rabbi" anlamında yine çoğul kullanımına örnek olmaktadır. Terkip "efendiler efendisi" olarak övgü ve yüceltme anlamı taşımaktadır.³³

Rab Kur'an'da Mekkî dönemde 72 sûrede, 737 kere geçmektedir.³⁴ *Rab* kavramı Mekkî dönemde nicelik bakımından sadece tekil olarak yer almıştır. Kavramın ikil kullanımı bu dönem için söz konusu değildir, sadece bir ayette çoğul kullanılmıştır. Kavram, Mekke döneminde ilki "ilâh, ibadet edilen, mâbud", ikincisi de "sahip, idareci, yönetici, kral" anlamlarında olmak üzere iki şekilde Kur'an'da yer almıştır. Kavram Medenî dönemde 22 sûrede 194 ayette 206 kere geçmektedir. Ayetlerin konu itibariyle daha çok kıssalar, Yahudiler ve Hıristiyanlar etrafında yer aldığı görülmektedir. Daha çok dua ve yakarışa dair "biz" iyelik ekiyle kullanılmıştır. Kavram bu dönemde tekil kullanımının yanı sıra çoğul olarak da gelmiştir. Kavram, Medine döneminde ilki "ilah, ibadet edilen, mâbud", ikincisi "din adamları, rabbe adanan kişiler, rabbe kulluk edenler", üçüncüsü de "üvey kızlar" olmak üzere üç farklı anlamda kullanılmıştır.³⁵

2. İlâh Kavramının Etimolojik Kökenleri

Eski zamanlardan bugüne kullanılagelmiş bir kelime olarak *el* hem Sâmi dillerde hem de çevresindeki coğrafî bölgelerde Tanrı için kullanılan en önemli kelimedir. Özellikle bir Tanrı için değil, aksine birçok Tanrı için kullanılmış ortak bir kavramdır. İslamiyet'ten önceki Arap toplumu açısından da kelime tapınılan mâbudu tanımlamak amacıyla önemli bir yer tutmaktadır.³⁶ Kavram Kur'an'da da 96 yerde yalın *ilâh* (إله) şeklinde, 35 yerde de çoğul *âlihe* (آلهة) olarak, 2 yerde ikil formda *ilaheyn* (إلهين) ve 16 yerde zamirlere muzâf *ilâhukum-ilâheke* (إلهكم-إلهك) olmak üzere toplamda 45 sûrede 125 ayette 144 kere geçmektedir.³⁷

Kur'an'da *ilâh* kavramı sadece tek anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Daha çok "eş-

³¹ Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'an*, 184; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 10/176.

³² Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/327.

³³ Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa*, 1/327; Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, 10/176.

³⁴ 'Abdulbâkî, *Mu'cemu'l-mufehres*, 49-51.

³⁵ Ayrıca bk. Nas, "Kur'an Yorumunda Rab Kavramının Anlam Değişimi", 464.

³⁶ Mevdüdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*, 24-30.

³⁷ 'Abdulbâkî, *Mu'cemu'l-mufehres*, 49-51.

siz ve benzersiz mâbud” manasına gelmektedir.³⁸ “Şaşırma, hayret etme” anlamlarına *elehe* (اله) fiilinden türediği de söylenmektedir.³⁹ Hz. Ali’nin bir sözünde Allah’ın sıfatları karşısında şaşkınlığa düşüldüğünü anlatması buna örnek olarak verilebilir. Ayrıca Allah lafzının aslının *velehe* (ولاه) olduğunu, baştaki *vav* harfinin hemzeye dönüştüğünü ve Allah’ın da bu şekilde adlandırılmasının her varlığın ona yönelmiş olmasından kaynaklandığını söyleyenler de vardır. Bazı görüşlere göre ise Allah lafzı *lâhu-yelûhu-leyâhen* (لا- يلود- لياها) kökünden gelmektedir ve anlamı “perde arkasında kalmak, gizlenmektir”. En’âm 6/103’te görüldüğü gibi kimsenin O’nu idrak edememesi de bu yüzdendir.⁴⁰

İbranicede *el* (אל) olarak gelen ve Tanrı’yı tanımlayan kelime Tevrat’ta *El* ve *Elohîm*⁴¹ kelimeleriyle karşılanmaktadır. Bunun dışında Tevrat’ta *el elyon* (yüce Tanrı),⁴² *el olam* (ebedî Tanrı),⁴³ *el şadday* (yüce Tanrı)⁴⁴ gibi isimlerde *ilâh* kavramıyla eş değerdir. *Elohîm* Tevrat’ta Yaratılış 1:1’de Tanrı için kullanılan ilk isimdir ve çok sık bir şekilde zikredilir.⁴⁵ Ayrıca diğer tanrılar, Güneş, Ay veya krallardan bahsederken de kullanılmıştır.⁴⁶ Ugaritçe *il*, Akadca *ilu* veya *ilânu* şeklinde geçen kavram, Mezopotamya dinlerinde *Enlil*, *Enki* gibi Tanrı isimleriyle karşılanmaktadır.⁴⁷ Âsur dilinde de *el* “Tanrı” anlamında kullanılmıştır; örneğin Babil olarak bildiğimiz şehir isminin kökü *Bab-el* şeklindedir ve “Tanrı kapısı” anlamına gelmektedir. İbranice isimlerde *el* ek olarak gelmekte ve kelimeye Tanrı’yla ilgili bir bağlam kazandırmaktadır. “Tanrıyla güreşen” anlamındaki *İsra-el* (ישראל)⁴⁸, “Tanrı’nın gücü” demek olan *Gabri-el* (גבריאל), “kim Tanrı gibidir” anlamında *Mika-el* (מכאל) veya “Tanrı benim yardımcımdır” anlamındaki *Dani-el* (דניאל) buraya örnek olmaktadır. Arapçada da Allah kelimesine benzer bir şekilde yaklaştığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in babasının adı olan Abdullah’ın “Allah’ın kölesi” anlamına gelmesi buna örnek olarak verilebilir.

İlâh kelimesinde asıl olan çoğul yapılmamasıdır. Ancak İslam öncesi dönemde çok tanrılı anlayıştan dolayı kelimenin çoğul hali *âlihe* (آلهة) kullanılmıştır.⁴⁹ Kelimeye Kur’an’da bu kullanımıyla Allah dışında insanların taptıkları şeyler kastedilirken yer verilmiştir. Örneğin Sâd 38/5’te, “Tanrıları tek tanrıya mı indiriyor? Bu gerçekten şaşılacak bir şey!” diyerek şaşkınlığa düşen müşriklerin hem ilâh anlayışı ortaya konulmuştur. Semantik açıdan bakıldığında, o devirde genel olarak çoğul kullanılan kelimenin tekil formunun sadece Allah için kulla-

³⁸ Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî ġarîbi’l-Kur’ân*, 21; Hâlıl b. Aġmed, *Kitâbu’l- ‘ayn* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l ‘İlmiyye, 2003), 1/82.

³⁹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî ġarîbi’l-Kur’ân*, 21.

⁴⁰ Râğıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî ġarîbi’l-Kur’ân*, 21.

⁴¹ Yar. 1:1.

⁴² Yar. 14:18-21, 22; Mez. 57:2.

⁴³ Yar. 21:33; Yas. 33:27; Yeş. 40:28.

⁴⁴ Yar. 17:1, 35:11; Çık. 6:3; Hez. 10:5.

⁴⁵ “Başlangıçta Tanrı gökleri ve yeri yarattı.” (בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים).

⁴⁶ Çık. 7:1; Mez. 86:8; Çık. 31:4, 8, 23. Ayrıca bk. Emran el-Badawi, *Female Divinity in the Qur’an In Conversation with the Bible and the Ancient Near East* (Switzerland: Palgrave Macmillan, 2024), 25-26.

⁴⁷ David Kiltz, “The Relationship Between Arabic Allāh and Syriac Allāhā” 88/1 (2012), 33-50.

⁴⁸ Salih İnci, “Dinleri Kelimeler Üzerinden Okumak: İsrail (יִשְׂרָאֵל) Örneği”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2019), 276-278.

⁴⁹ Şinasi Gündüz, “Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği”, *Cahiliye Araplarının İlahları*, ed. M. Mahfuz Söylemez (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 37-39; Mehmet Mahfuz Söylemez, “Cahiliye Arap İnancında Putların Yeri”, *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 33.

nımının vurgulanması önemlidir. Ayrıca güneşe hitaben “ilâhe” dedikleri sözlükte yer almaktadır.⁵⁰

Kur'an'da *ilâh* kelimesinin kök harflerinden hiç fiil gelmemektedir. *El-ilâh* şeklinde bir kullanımı da yoktur. Bu nokta da sadece Allah kelimesi *el-ilâha* karşılık olarak belirtilmektedir. Ancak Allah isminden *elif* atılamayacağı için tam karşılığı olmamaktadır.⁵¹ Allah kelimesi kullanımda bir ilâhın özel bir ismi olarak ayetlerde yer almaktayken, el-ilâh şeklindeki kullanım belirlilik takısı dolayısıyla “ibadet edilen özel bir ilâh” olarak anlaşılacaktır. Ayrıca *ilâh* kelimesiyle hem Allah hem de batıl ilahlar karşılandığı için kelime Türkçedeki *Tanrı*'yı karşılamaktadır. Ancak Allah ve Tanrı kelimeleri birbirinin eşitidir denilemeyecektir. “Allah ancak bir tek ilâhtır” ayeti (إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ)⁵² buraya örnek olmaktadır. Kur'an, Allah dışındaki tapınılan şeylere *ilâh* derken aslında Allah'tan başkasının olmadığı yönünde bir vurgu taşımaktadır. Çünkü Allah'tan başka varlığa *ilâh* demek Allah'a iftira olmaktadır.⁵³ Ulûhiyyetin temel esası egemenliktir.⁵⁴ Mutlak olarak otorite sahibi ise yalnız Allah'tır ve bunu kimse ile paylaşması düşünülemezdir.

Mekke dönemi ayetlerinde *ilâh* kavramı toplamda 102 ayette ve 35 sûrede 114 kere geçmektedir.⁵⁵ *İlâh* kavramı Mekke döneminde 86 sûrenin çoğunda geçmektedir. Bu sayı Medine döneminde 10 sûreye kadar inmektedir.⁵⁶ Bu durumda kavramın Kur'an'da en çok kullanıldığı zaman diliminin Mekke dönemi olduğu söylenebilir. Mekki sûrelerde işlenen konularda daha çok şirk ve putperestlik, Allah'ın birliğini ve bir ilâh olarak özellikleri söz konusu olduğu, ayrıca tanrı anlayışındaki bozukluklar giderilmeye çalışıldığı için *ilâh* kavramının çokça geçmesi anlamlı olmaktadır.⁵⁷

İlâh kavramının geçtiği ayetlerin sûre içerinde dağılımları zaman dilimlerine göre farklılık göstermektedir. *İlâh* kavramı tekil, ikil ve çoğul kullanımlarıyla genellikle bazı kalıplar içerisinde geçmiş, bazen de yalın halde kullanılmıştır. *İlâh* kelimesi ilk olarak en erken dönemde Müzzemmil Sûresi'nde görülmektedir. Hicret'ten önce inen son sûrelerden olan et-Tûr ile Mekke dönemindeki kullanımı sona ermektedir. *İlâh* kavramı Mekke döneminin “Gizli Davet Dönemi” diyebileceğimiz ilk dört yılında sadece iki yerde geçmektedir.⁵⁸ Geçtiği iki ayet arasında uzun zaman aralığı mevcuttur. Nâs Sûresi'nin İbn 'Abbâs'ın (ö.68/687-88) ulaşılabilen diğer sûre tertiplerinde Felak Sûresi ile Medine döneminin en sonunda yer almaktadır. Bu da Müzzemmil 73/9. ayetin⁵⁹ erken dönemde ilâh kavramının geçtiği ilk yer olduğunu bile gösterebilir.⁶⁰

⁵⁰ Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*, ed. Aḥmed 'Abdulgafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâ'îyn, 1987), 6/2224.

⁵¹ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 1/82.

⁵² En-Nisâ 4/171.

⁵³ Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'ayn*, 2/86.

⁵⁴ Mevdûdî, *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*, 31.

⁵⁵ 'Abdübâkî, *Mu'cemu'l-mufehres*, 49-51.

⁵⁶ Ayrıntılı bilgi için bk. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: KURAMER, 2016), 58-61.

⁵⁷ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989), 60-62.

⁵⁸ El-Müzzemmil 73/9; en-Nâs 114/3.

⁵⁹ “...O'ndan başka tanrı yoktur.” (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ).

⁶⁰ Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 57-72.

İlâh kavramının Mekke döneminde geçtiği ayetleri kendi kronolojisi içerisinde iki döneme ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki, henüz müşrikler ile karşılıklı çatışmaların başlamadığı birinci ve dördüncü yıllar arasındaki dönem, ikincisi ise müşriklerin Hz. Muhammed ile uzlaşamayacaklarını düşünmeleri üzerine peygamberliğin beşinci yılından itibaren eziyet ve işkencelerle başlayan Mekke döneminin sonraki dokuz yılını kapsayan çatışma dönemidir. Hz. Muhammed'in peygamberliğinin ilk üç dört senesinin "Gizli Davet Dönemi" olduğu kaynaklarda geçmektedir.⁶¹ Dördüncü seneden sonra "Açık Davet Dönemi" başlamaktadır. *İlâh* kavramının geçtiği ayetler peygamberliğin beşinci yılından itibaren sıklıkla görülmektedir. Mekke döneminde bu durum müşriklerin Hicret'in arifesinde Dâru'n-Nedve'de Hz. Peygamber'e suikast girişimlerine kadar devam etmektedir. Bu arada geçen süreçte ise *ilâh* kelimesi her sûrede defalarca geçmektedir. Mekke dönemi Tûr Sûresi ile nihayete ermektedir.⁶² Mekkî veya Medenî oluşu tartışmalı olan el-Ankebût 29/46 ise sûrenin konusu itibariyle bazı nuzûl sıralamalarında Medenî olarak kabul edilmektedir.⁶³ Bu onu Medine dönemin ilk ayeti olarak kabul etmemizi gerektirmektedir. *İlâh* kavramı ilk dört yılda geçtiği iki yerde de tekil halde gelmektedir. Sonrasında geldiği ayetlerde ise tekil-çoğul karışık olarak kullanılmaktadır. İkil kullanımının olduğu tek Mekkî ayet ise Nahl 16/51'dir.⁶⁴ Nahl suresinin İbn 'Abbâs'a ait olan nuzûl sıralaması da dâhil olmak üzere çoğu eserde Mekke'nin son dönemlerinde indiği kabul edilmektedir. Sadece Kâatâde'nin (ö.117/735) Medenî dönemde nâzil olan sureleri ele aldığı tertibinde Nahl suresi de bulunmaktadır.⁶⁵ Batılı bazı araştırmacıların da surenin genelini Medenî olduğunu kabul ettikleri görülmektedir.⁶⁶ Nahl suresindeki ikil kullanımın Ehl-i Kitâb ile ilgili bir konuyu işlediği de söz konusu edildiğinde sûreyi Medenî döneme almak yanlış olmamaktadır.

Medine döneminde ilâh kavramı yani *e-le-he* kökü, Mekkî dönem sûrelerde olduğu kadar sık kullanılmamaktadır. *İlâh* kavramı Medenî dönemde toplamda 10 sûrede ve 22 ayette 30 kere geçmektedir.⁶⁷ Bunun en muhtemel sebebi Medenî dönemde Allah'ın birliği söz konusu olduğunda Ehl-i Kitâb'ın müşriklere nazaran Müslümanlarla çok fazla sorun yaşamaması olarak gösterilebilir. Medenî dönem ayetlerde tevhit anlayışına daha genel bir çerçeveden yaklaşılması bu düşüncüyü ayrıca desteklemektedir. Medenî dönem ayetler incelendiğinde Mekke döneminde büyük ölçüde müşrikler olan muhatabın Ehl-i Kitâb şeklinde değiştiğini görülmektedir.⁶⁸ Arada Mekke müşriklerine konu itibariyle giden birkaç ayet bulunmuş olsa da bu genel çerçeveyi değiştirmemektedir. Bu ayetlerin geneli ise Mekke'nin fethini sürecinde

⁶¹ İbrahim Sarıçam, *Hız. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 90.

⁶² İbn Hişâm, *es-Sîretu'n nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sakkâ (Beyrut, ts.), 1/484; Celâluddîn es-Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl fî Esbâbi'n-Nuzûl* (Kahire: Mektebetu's-Safâ, 2002), 246; Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 207-208.

⁶³ Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 59, 151.

⁶⁴ "Allah buyurdu ki: 'İki tanrı edinmeyin, Tanrı bir tektir. Şu halde yalnız benden korkun.'" (وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا) (الْهَيْئِ اثْنَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِيَّايَ فَارْهَبُونِ)

⁶⁵ Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 83-84.

⁶⁶ Richard Bell, *The Qur'ân: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1939), 2/383.

⁶⁷ 'Abdulbâkî, *Mu'cemu'l-mufehres*, 49-51.

⁶⁸ Zekiye Sönmez, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2014), 193-194.

inmiştir. *İlâh* kavramı Ehl-i Kitâb'ı konu edinen ayetler içerisinde ise daha çok Hıristiyanlara Hz. İsa ve Hz. Meryem'i *ilâh* kabul etmelerine yönelik ikazlarla gündeme gelmektedir.⁶⁹ Kavramın ikil kullanımını bu ayetlerde yoğunlaşmaktadır.

Medenî dönemde kullanılan *ilâh* kavramının ayırt edici bir diğer özelliği ise daha çok vurgunun Allah'ın özelliklerinin sıralandığı ayetlerde yapılmasıdır. Muhtemelen bu sebepten dolayı *e-le-he* kökü Medenî dönemde çoğul olarak kullanılmamıştır. İkili olarak kullanıldığı iki yer dışında ayetlerin hepsinde tekil olarak gelmektedir. Kelime Medenî dönemde bu bağlamda daha çok *lâ ilâhe illâ hû* (لا اله الا هو) kalıbı içerisinde geçmektedir.

Sonuç

Çalışmamız *rab* ve *ilâh* kavramlarının Sâmi dil kökenlerini belirlemeye ve sonrasında Kur'an semantiği içerisindeki yerini tespit etmeye yönelmektedir. Kavramların Kur'an öncesi dönemdeki anlamlarının vahiy sürecinde Mekke ve Medenî dönemler çerçevesinde değişimlerini izlemek ayetlerin anlam dünyasına katkı sağlayacaktır. Kur'an semantiği alanında yapılan çalışmaların temel amacı da bu olmaktadır. Toshihiko Izutsu semantiğin ne olduğunu açıkladığı *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* başlıklı eserinde "Semantik, bir dili, sadece konuşma ve düşünmenin aracı değil, ondan daha önemlisi, kendilerini çevreleyen dünyayı anlama ve yorumlamanın bir aracı olarak kullanan insanların *weltanschauung*'unu yahut dünya görüşünü, en sonunda kavramsal olarak anlayabilmek amacıyla o dilin anahtar kelimeleri üzerine yapılan analitik bir çalışmadır."⁷⁰ derken aslında tam da bu noktayı özetlemektedir. Bir ulusun veya dinin kavramlarına yapılacak metodolojik bir analiz, ortaya konulmak istenen dünya görüşünün mahiyeti ve yapısı hakkında bize bilgi vermektedir. Çalışmamızın vardığı sonuçlar bu konuda *rab* ve *ilâh* kavramlarının semantik analizlerinin yapılmasının İslam öncesi ve sonrası dönemde Arap toplumunun Tanrı algısını ve Allah'a bakış açılarını tespit etmede önemli olmaktadır.

Elde edilen sonuçlara yer verecek olursak, Arap toplumunun, vahiy öncesi dönemde siyer kitaplarında Cahiliye Çağı olarak adlandırılan zaman diliminde yaratıcı tek tanrı ve yardımcı tanrılar olmak üzere kısmen Henoteist⁷¹ diyebileceğimiz bir Tanrı anlayışına sahip oldukları anlaşılmıştır. Her ne kadar birden fazla tanrıları var gibi görünse de Arapların tanrı anlayışlarının "yüce tek tanrı" üzerinden şekillendiği görülmüştür. Araplar, Kur'an'ın da ifade ettiği üzere, Allah'ı bilmektedirler. O'nun yüce ilâh olduğunu kabul etmekte ve O'ndan başkasına *rab* demeye yanaşmamaktadırlar. Var olduğunu kabul ettikleri hiçbir putu veya doğa gücünü Allah ile bir tutmamışlardır. Ancak bu onların Kur'an'a göre makbul bir Tanrı anlayışına sahip olduklarını göstermemektedir. Allah'ı ulaşılmaz görmeleri sebebiyle, O'nu en üstte tutarak diğerlerini ona aracı kılan Arap toplumu Kur'an'da kınanmaktadır.

Arapların İslamiyet'ten önce de *rab* ve *ilâh* kavramlarını normal hayatlarında kullandıkları ve verdikleri anlam Kur'an'da çoğu ayette geçmektedir. Kelimelerin her ikisinin de kö-

⁶⁹ Sönmez, *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*, 280-288.

⁷⁰ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (Pınar Yayınları, 2014), 34.

⁷¹ Peter Van Nuffelen, "Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon", *One God Pagan Monotheism in the Roman Empire*, ed. Stephen Mitchell - Peter Van Nuffelen (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 18.

kenlerinin Arapçadaki kullanımından daha önceye gittiği ve Sâmi dil geleneğinin neredeyse tamamında *el* kelimesini “tanrı” anlamını karşılayacak şekilde kullandığı tespit edilmiştir.

Rab ve *ilâh* kavramlarının Sâmi dil kökenlerinin belirtilmesinden sonra nüzûl sürecindeki yerleri, hangi dönemlerde daha fazla yer verildiği, dönemlere göre geçiş sıklıkları ve muhatap kitleleri de bu çalışmada ayrıca belirtilmiştir. Mekke döneminin “Gizli Davet Dönemi” olarak adlandırabileceğimiz ilk dört senesinde *ilâh* kavramı sadece iki ayette geçmektedir. *Rab* kavramının bu dönemde sıklıkla kullanılarak bu boşluğu doldurduğu tespit edilmiştir. *Rab*, *ilâh* kavramına göre hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde daha fazla kullanılmıştır. Her iki kavram da Mekke döneminde genel olarak müşrikleri, Medine döneminde ise Müslüman, Yahudi ve Hıristiyanları muhatap alarak geçmektedir. *İlâh* kavramı Mekke döneminde tekil ve çoğul olarak gelmekteyken, ikil kullanımı sadece Medine döneminde görülmektedir. *Rab* kavramının ikil kullanımı Kur’an’da görülmemektedir. Medine döneminde inen birkaç ayet dışında Allah’ı kastederek genel anlamda tekil kullanıldığı tespit edilmiştir. Nicelik olarak bakıldığında her iki kavramın da Kur’an’da en çok Mekke döneminde kullanıldığı görülmektedir.

Rab kavramı Kur’an’da dört farklı anlamıyla kullanılmaktadır. En yaygın anlamı “ilâh, mâbud” hem Mekke döneminde hem de Medine döneminde görülmektedir. Mekke döneminde ayrıca “sahip, idareci, yönetici, kral” anlamında kullanılmaktadır. Medine döneminde ise “din adamları, rabbe adanan kişiler, rabbe kulluk edenler” ve “üvey kızlar” anlamları ayetlerde yer almaktadır. *Rab* kavramının *ilâh* kavramına göre tanrı anlayışı bağlamında daha kuşatıcı bir çerçeve çizdiği tespit edilmiştir. *İlâh* kavramı ise sözlüklerde geçtiği şekliyle sadece “mâbud” anlamına sahiptir. Kur’an’da da farklı bir anlama gelecek şekilde kullanılmamıştır. Bu sebepten dolayı kelimenin semantiği anlam farklılığı üzerinden değil, benzer kalıplar, kelimenin kazandığı tekil, çoğul veya ikil haller ve nüzûl sürecindeki konular bağlamında sınıflandırılmıştır. Peygamberliğin birinci ve dördüncü yılları arasında *ilâh* kavramı Gizli Davet Dönemi ve Peygamberliğin beşinci senesi sonrası Açık Davet Dönemi şeklinde çalışılmıştır.

Çalışmamızda klasik sözlüklerden, ‘Ulûmu’l-Şur’ân kaynaklarından, tefsirlerden veya güncel eserlerden elde edilen bilgiler analiz edilmiştir. Çalışmamız Kur’an ayetlerinin anlaşılmasında faydalı olacak İslam öncesi Arapların tanrı anlayışları hakkında daha detaylı çalışmaların yapılması gerekliliğini ortaya koymaktadır. Çok tanrıcılığın doğru bir şekilde tanımlanmasının Kur’an’ın anlaşılmasında önemli bir köşe taşı olduğunu da ayrıca göstermektedir.

Kaynakça

- Akdemir, Salih. *Kur'an'a Dilbilimsel Yaklaşımlar*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Aydın, Halil İbrahim. *Kur'an'da Rab Kavramı*. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Badawi, Emran el-. *Female Divinity in the Qur'an In Conversation with the Bible and the Ancient Near East*. Switzerland: Palgrave Macmillan, 2024.
- Bell, Richard. *The Qur'ân: Translated with a Critical Re-arrangement of the Surahs*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1939.
- Calderini, Simonetta. *Encyclopedia of the Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 1989.
- Cevherî. *Tâcu'l-luğa ve sıhâhu'l-'arabiyye*. ed. Ahmed 'Abdulgâfur 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Dâmegânî. *Ķâmûsu'l-Ķur'ân*. Beyrut: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 1983.
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh Muḥammed b. 'Alî ed-. *el-Vucûh ve'n-Nezâ'ir*. Kahire: Dâru'l-'İlmi'l-Melâyîn, 1992.
- Erdoğan, Esra. *Kur'an'da Geçen Rab ve İlâh Kavramları Üzerine Semantik Bir İnceleme*. Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Erdoğan Şamlıoğlu, Esra. *Kur'an'ın İlk Muhataplarının Bilgi Zemini: Ashab-ı Sebt Örneği*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Ezherî. *Tehzîbu'l-luğa*. ed. Muḥammed 'Avd Mir'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- Gesenius, William. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*. Boston: Crocker and Brewster, 1865.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: KURAMER, 2016.
- Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü Yunan ve Roma*. İstanbul: Kalcı Yayınevi, 2012.
- Gündüz, Şinasi. "Cahiliye Dönemi Arap Putperestliği". *Cahiliye Araplarının İlâhları*. ed. M. Mahfuz Söylemez. 11-50. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Hacımüftüoğlu, Halil. *Kral Tanrı Allah'ın Krallığı*. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2011.
- Ḥalîl b. Ahmed. *Kitābu'l-'ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2003.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mukāyisi'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1979.
- İbn Hişâm. *es-Sîretu'n nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sakkâ. Beyrut, ts.
- İbn 'Aṭıyye. *el-Muḥarreru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitābi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru'l-Ḥayr, 2007.
- İnci, Salih. "Dinleri Kelimeler Üzerinden Okumak: İsrail (יִשְׂרָאֵל) Örneği". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 17 (2019), 273-287. <https://doi.org/10.29000/rumelide.656754>
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. Pınar Yayınları, 2014.
- Jastrow, M. *Dictionary of Talmud*. London: Lucac Co., 1903.
- Jeffrey, Arthur. *The Foreign Vocabulary of Qur'an*. Leiden-Boston: Brill, 2007.
- Kiltz, David. "The Relationship Between Arabic Allâh and Syriac Allâhâ" 88/1 (2012), 33-50. <https://doi.org/10.1515/islam-2012-0003>

- Ḳurtubī. *el-Cāmi' li-aḥkāmi'l-Ḳur'ān*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risāle, 2006.
- Lee, Samuel. *A Lexicon, Hebrew, Chaldee and English Lexicon of the Old Testament*. London: Duncan and Malcolm, 1840.
- Māturīdī. *Te'vilātu'l-Kur'ān*. thk. Mecdī Baslūm. 10 Cilt. Beyrut: Dāru'l Kutubu'l 'İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mevdūdī. *Kur'an'ın Dört Temel Terimi: İlah, Rab, Din, İbadet*. çev. Mahmut Osmanoglu. İstanbul: Özgün Yayıncılık, 2001.
- Muslim b. Ḥaccāc. *Saḥīḥ Muslim*. Riyad: Dāru't-Ṭayyibe, 2006.
- Nas, Hasan. "Kur'ān Yorumunda Rab Kavramının Anlam Değişimi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 462-482. <https://doi.org/10.31121/tader.837715>
- Nesefī. *Medāriku't-Tenzil ve Ḥaḳāiḳu't-Te'vil*. thk. Yūsuf 'Alī Budeyvī. 3 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kelimi't-Ṭayyib, 1998.
- Nuffelen, Peter Van. "Pagan Monotheism as a Religious Phenomenon". *One God Pagan Monotheism in the Roman Empire*. ed. Stephen Mitchell - Peter Van Nuffelen. 16-33. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Rāğīb el-İsfehānī. *el-Mufredāt fī ġarībi'l-Kur'ān*. ed. Safvān 'Adnān ed-Dāvūdī. Dımaşık; Beyrut: ed-Dāru's-Şāmiyye, 1412.
- Sarıçam, İbrahim. *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2007.
- Sönmez, Zekiye. *İslam'ın Ortaya Çıktığı Dönemde Arap Yarımadası'nda Hıristiyanlık*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 2014.
- Söylemez, Mehmet Mahfuz. "Cahiliye Arap İnançında Putların Yeri". *Cahiliye Araplarının Ulûhiyet Anlayışı*. 9-51. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Suyūtī, Celāluddīn es-. *Lubābu'n-Nukūl fī Esbābi'n-Nuzūl*. Kahire: Mektebetu's-Safā, 2002.
- Ṭaberī, İbn Cerīr. *Cāmiu'l-beyān*. thk. 'Abdullah bin 'Abdu'l-Muḥsin et-Turkī. 26 Cilt. Dāru'l Ḥicr, ts.
- Temizer, Aydın. "Kur'an'da 'Rab' Kavramı Üzerine Semantik Bir Analiz". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2014), 39-66. <https://doi.org/10.15370/muifd.50025>
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Wensinck, A.J. *Encyclopedia of Islam*. ed. C.E. Bosworth vd. Leiden: Brill, 1986.
- Zemaḥşerī. *Esāsu'l-belāğa*. ed. Muḥammed Bāsil 'Uyūnu's-Sevd. 6 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998.
- 'Abdulbāḳī, Muḥammed Fuād. *Mu'cemu'l-mufehres*. Beyrut: Dāru'l Ma'rife, 1991.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Esra ERDOĞAN ŞAMLIOĞLU

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Evrım Düşüncesinin Türkçe Kur'an Meâline Yansıması

“Kur'an'ı Hakim Meâli” Özelinde Bir İnceleme

Reflection of the Thought of Evolution in the Turkish Translation of the Qur'ân:

"Kur'an'ı Hakim Meâli" as a Case Study

انعكاس فكر التطور في الترجمة التركيبية لمعاني القرآن: "القرآن الحكيم" كدراسة حالة

İdris Sami SÜMER

Dr. Öğr. Üyesi. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri,

Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat İlmi Ana Bilim Dalı

Assist. Professor, Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Theology, Department

Basic Islamic Sciences, Qur'an Reading and Recitation Science

Kırşehir, TÜRKİYE

sami.sumer@ahievran.edu.tr



<https://orcid.org/0000-0002-9409-564X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Sümer, İdris Sami. “Evrım Düşüncesinin Türkçe Kur'an Meâline Yansıması “Kur'an'ı Hakim Meâli” Özelinde Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 513-538.

<https://doi.org/10.31121/tader.1489383>

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

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

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC)

ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-

NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe meâllerinde eleştiri konusu yapılan sorunlardan birisi de mütercimlerin indi düşüncelerini yorum ekseninde âyet meâllerine yansıtılmalarıdır. Bu probleme en ilginç örneklerden birisi de henüz bilimsel bir teori olmaktan öte bir değeri olmayan evrim görüşünün, kesin bir olguy-muş gibi Kur'an meâlne yansıtılması ve bazı âyetlerin bu çerçevede çevrilip yorumlanmasıdır. İsmail Yakıt tarafından ortaya konulan *Kur'ân'ı Hakim Meâli* isimli meâlde de bazı âyetler evrim teorisine delil mahiyetinde çevrilmiş ve ilgili âyet meâllerine düşülen dipnotlarda evrimin inkâr edilemez bir gerçeklik olduğu ileri sürülmüştür. Evrim teorisi üzerine doktora yapan İsmail Yakıt, birçok akademik çalışmada da evrimi gündeme getirmiş ve evrimin gerçekliğinin kesin olduğunu ileri sürmüştür. Elbette bir ilim adamının evrimle ilgili olumlu düşünmesi kendi tercihidir. Bu çalışmanın amacı da evrim düşüncesinin hakikatini tartışmak değildir. Sorun, evrim teorisinin kesinliği kanıtlanmış bir hakikatmiş gibi bazı âyet meâllerine yansıtılması ve ilgili âyet meâllerine düşülen dipnotlarda kati bir dille savunulmasıdır. Bu durum eleştiriye ihtiyaç duyan bir husustur. Çalışmada, mezkûr meâl sadece bu yönüyle inceleme konusu yapılmıştır. Bu kapsamda, müellifin evrimle ilişkilendirdiği âyetler tespit edilmeye çalışılmış ve ilgili âyetlere verdiği meâl ve açıklamalar değerlendirme konusu yapılmıştır. Çalışma sonunda tespit edilebildiği kadarıyla, ilgili meâlde evrimle ilişkili yorumlanan âyetlerin; bağ-lamından koparılıp koparılmadığı, Arap dili alimlerinin ve müfessirlerin bakış açısıyla uyuşup uyuş-madığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Meâl, Yarattılış, Evrim.

Abstract

One of the problems criticized in the Turkish translation of the Qur'ân is that some translators present their thoughts as the translation of the Qur'ân. One of the most interesting examples of this problem is that the theory of evolution, which has no value other than as a scientific theory, is mirrored in the meaning of the Qur'ân as if it were a truth. Some verses are translated and interpreted within this framework. In the translation "Kur'ân'ı Hakim Meâli" written by İsmail Yakıt, some verses were translated as evidence for the theory of evolution. In the footnotes of the relevant verses interpretations, it was claimed that evolution is an undeniable reality. İsmail Yakıt, who has a doctorate in the theory of evolution, has brought evolution to the agenda in many of his academic studies and claimed that the reality of evolution is certain. Of course, it is a scientist's own choice to think positively about evolution. The purpose of this study is not to discuss whether the evolution theory is false or true. The problem is that the theory of evolution is reflected in some verses' interpretations as if it were a proven truth and is defended in a definitive manner in the footnotes to the relevant verses' interpretations. This situation needs to take some criticism from certain aspects. In this study, the mentioned translation was examined from this point. In this context, the verses that the author associates with evolution were tried to be identified, and the meanings and explanations he gave to the relevant verses were evaluated. At the end of the study, as far as could be determined, an effort was made to reveal whether the verses interpreted in relation to evolution in the relevant meaning were taken out of context and whether they align with the perspectives of scholars of the Arabic language and classical commentators.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Translation, Creation, Evolution.

الخلاصة

من المشكلات التي تكون موضعاً للنقد في تأويلات القرآن الكريم وتفسيره باللغة التركية هي أن يعكس المترجمون آراءهم الشخصية على تفسير تعبيرات آيات القرآن الكريم. ومن الأمثلة المثيرة لهذا الواقع نظرية التطور، التي لا قيمة لها سوى كونها نظرية علمية، وتأثيرها القاطع على ترجمة القرآن الكريم، وقد ترجمت بعض الآيات كدليل وحجة على صحة نظرية التطور في الترجمة المسماة باسم "ترجمة القرآن الحكيم" التي ألفها إسماعيل ياقوت، الذي ادعى أن لنظرية التطور حقيقة دامغة، وترجم بعض الآيات وفقاً لهذه النظرية في الهوامش التي تتعلق بالآيات المعنية في كتابه "ترجمة القرآن الحكيم." وقد ينظر باحث إلى نظرية التطور إيجابياً، ولا تهدف هذه الدراسة إلى مناقشة حقيقة هذه النظرية، بل تهدف إلى أن مناقشة انعكاس نظرية التطور على ترجمة بعض الآيات القرآنية وعرض النظرية كحقيقة مثبتة والدفاع عنها بأسلوب جازم في الهوامش التي تتعلق بالآيات المعنية. وفي هذا الموضوع نحتاج إلى النقد العلمي الذي سيبحث في هذه الترجمة المذكورة من هذه الوجهة فقط. وعلى غرار ذلك، درست الآيات التي يربطها المؤلف بنظرية التطور، وقد دقت ترجمة وتفسير الآيات المعنية التي كتبها المؤلف. حاول الباحث توضيح ما إذا كانت الآيات التي تم تفسيرها في الترجمة المعنية والمتعلقة بالتطور قد أخرجت من سياقها اللغوي والموضوعي أم لا، وما إذا كانت تتوافق مع وجهات نظر علماء اللغة العربية والمفسرين أم لا.

كلمات مفتاحية: التفسير، القرآن الكريم، ترجمة، خلق، التطور

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de insanın yaratılışı ile ilgili birçok âyet vardır. Bu âyetlerin bir kısmı genel olarak insanın üremesini/yaratılışını gündeme getirirken bir kısmı da ilk insanın yaratılışı hakkında bilgiler vermektedir. Fakat bu bilgilerin sınırlı olması ilk yaratılışla ilgili birçok yorumun üretilmesine neden olmuştur.

Yaratılış konusu daima insanın ilgisini çeken bir mesele olmuştur. Düşünen, merak eden ve soru soran bir varlık olan insan, varlık âlemine adım attığından beri kim olduğunu, nereden geldiğini ve akıbetinin ne olacağını sürekli tefekkür konusu yapmıştır.

Elimizdeki mevcut semavî kitapların en eskisi olan Tevrat, ilk insanın (Hz. Âdem) ve eşinin yaratılışı ile ilgili birtakım bilgiler vermektedir. Fakat Tevrat'taki tahrifatın boyutlarını tam olarak bilmek mümkün olmadığı için onun yaratılış ile ilgili vermiş olduğu bilgilere temkinli yaklaşmak esastır. İncil, Tevrat kadar konuyu detaylandırmasa da "Rab Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğu üfledi. Böylece Âdem yaşayan varlık oldu."¹ şeklinde geçen ifade, insanın yaratılışı konusunda İncilin, Tevrat ile birebir örtüştüğünü gösterir. Çünkü aynı ifade Tevrat'ta da geçmektedir.²

Tarih boyunca birçok düşünür, canlılığın başlangıcı ve insanın yaratılışı hakkında fikir yürütmüştür. Çağımızda bu düşünürlerin en ünlülerinden biri olan 19. yüzyıl bilim adamlarından Charles Robert Darwin'in (ö. 1882), insanın meydana gelişi ile ilgili ortaya attığı evrim (türlerin dönüşümü ve seçilimi) fikri, son yüzyılda en fazla ses getiren iddialardan biri olmuştur. Öncelikle İngiltere ve Kuzey Batı ülkelerinde sonrasında ise Amerika ve diğer kıta ülkelerinde etkisini gösteren evrim düşüncesi, ulaştığı her coğrafyada hararetli tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalar süreç içerisinde İslâm dünyasına da sıçramış ve müslüman araştırmacılar evrimin mahiyeti ve İslâmî bakış açısına göre konumu hakkında bazı çalışmalar yapmışlardır.³ Bu çalışmalar kapsamında İslâmî bilginin ilk kaynağı Kur'an-ı Kerim'in, konuyla ilgili lehte veya aleyhte bir delili ihtiva edip etmediği üzerinde de durulmuştur.⁴ Ay-

¹ *The Holy Bible*, (Erişim 09 Mart 2024), Yar. 2:7.

² *Kitab-ı Mukaddes*, (Erişim 09 Mart 2024), Yar. 2:7.

³ Bu tartışmalar için bk. Remzi Demir - Bilal Yurtoğlu, "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi'nin Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* I/2 (2001), 166-196; Ülker Öktem, "Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimat'taki Etkileri", *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2011), 1-24; Mehmet Bayrakdar - Mehmet Vural, "Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, X/1 (2012), 117-126; Fulya İbanoğlu, "Akseki'nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: 'Beşeriyetin Kaynağı Hz. Âdem ise Kemâl-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?'" , *Ahmet Hamdi Akseki Sempozyumu*, (Antalya, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 463-468; Murat Erten, "İbn Haldûn'da Varlık ve İnsanın Evrimi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XXI (2019), 59-79; Osman Demirci, "Modern Evrim Teorisinin Muhammed İkbal'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım", *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* XIX/2 (2021), 727-756; Ramazan Akgül, *Yeni İlm-i Kelâm Bağlamında Darwinizm'e Yazılan Reddiyeler* (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023); Ahmet Teil al Bayati, "Mevkifu Mustafa Sabri min Nazariyyeti Darwin = Mustafa Sabri ve Darwin'in Evrim Kuramı", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* IX/1 (2023), 15-30.

⁴ Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX (1975), 127-146.

rıca bu araştırmalar, İslâm kültür ve bilim tarihindeki literatüre kadar uzamış ve müslüman bilginlerin evrim ve tekâmül konusunda modern dönem öncesi bir şey söyleyip söylemedikleri inceleme konusu yapılmıştır.⁵

Bazı araştırmacılara göre⁶ kökeni Sokrat öncesi Yunan düşünürler; Anaksimandros, Empedokles, Tales ve Aristo gibi filozoflara kadar giden evrim düşüncesi, “mevcut türlerin bugün var oldukları biçim ve özellikleriyle yaratılmadıklarını, bunun aksine, ilk günden bu yana canlıların belirli ilkeler ve sürekli değişen çevresel koşulların etkisinde evrimleştiklerini öne süren”⁷ bir iddiadır. Bu iddiaya göre sürekli değişen (gayr-i sâbit) evrende/dünyada, yeni türler bir anda ortaya çıkan canlılar olmayıp, ortak atalardan evrim yoluyla meydana gelen ve çevresel şartlara adaptasyon yoluyla varlığını koruyan canlılardan oluşmaktadır.⁸

Büyük tartışmalara neden olan evrim teorisi, aynı zamanda canlılığın başlangıcının keyfiyeti hususundaki tartışmaları da tetiklemiş⁹ fakat ilk canlılığın nasıl başladığı ve “yaşamın tanımı üzerine bir uzlaşma sağlanamamıştır”.¹⁰ Bununla birlikte canlılığın başlangıcı hususunda; evrim (tesadüfi oluşum), abiyogenez (kendiliğinden oluşum), ototrof (kendi besinini üreterek canlanma), akıllı tasarım ve yaratılışçı görüşler ileri sürülmüş¹¹ ve canlılığın başlangıcı açıklanmaya çalışılmıştır.

Son ilâhi vahiy Kur’ân-ı Kerîm’de, bitkilere, hayvanlara ve insanlara canlılık verildiği çeşitli konu bağlamlarında birçok kez zikredilse de¹² canlılığın başlangıcının nasıl olduğuna dair açık bir bilgi verilmemiştir.¹³ Fakat insan, hayvan¹⁴ ve nebatata¹⁵ canlılık özelliğini veren ve hayatın kaynağının Allah olduğu sık sık hatırlatılmıştır. Mesela insanın varlık dünyasına gelmeden önce ölü (cansız) olduğu fakat Allah’ın dilemesi ile hayat bulduğu şöyle haber verilmiştir. *كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ. ‘Nasıl oluyor da Allah’ı inkâr ediyorsunuz? Oysa ölü iken sizi O diriltti; sonra sizi yine öldürecek, yine diriltecektir*

⁵ İsmail Yakıt, “Darwin’den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler”, *Felsefe Arkivi (Dergi)* 24 (1984), 101-122; İsmail Yakıt, “Mevlâna’ya Göre Hayatın Evrimi”, 2. *Millî Mevlânâ Kongresi*, (Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987), 41-56; Mehmet Bayraktar-Mehmet Vural, “Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader* X/1 (2012), 117-126.

⁶ Mehmet Bayraktar, “Kınalızâde Ali Efendi ve Evrim Fikri”, *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, (Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012), 31-37.

⁷ Önder Tilci, *Charles Darwin ve Herbert Spencer’da Evrim, Ahlak ve Toplum Düşüncesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 28.

⁸ Tilci, *Evrime, Ahlak ve Toplum Düşüncesi*, 8.

⁹ Abdulmecit Okcu, “Kur’ân ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu”, *EKEV Akademi Dergisi* XVII/56 (2013), 151-177; Veysel Güllüce, “Canlıları Evrimci Bakış Açısıyla Okumanın Kur’ân Işığında Değerlendirilmesi” *III. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi Bildiriler Kitabı* II, ed. Mehmet Hakkı Alma, (İğdır, İğdır Üniversitesi, 2019), 2/1039-1045.

¹⁰ Fatih Özgökman, “Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIV/2 (2013), 49-76.

¹¹ Okcu, “Kur’ân ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu”, 151-177.

¹² el-Bakara 2/258, 259; Âl-i İmrân 3/156; el-A’râf 7/158; et-Tevbe 9/116; Yûnus 10/56; el-Hac 22/66; el-Mü’minûn 23/80; Yâsîn 36/79.

¹³ Ahmet Özdemir, “Kur’ân ve Bazı Âlimleri Açısından Yaratılış ve Evrimci Görüş”, *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi*, II/1 (2020), 62.

¹⁴ en-Nahl 16/5-6; en-Nûr 24/45.

¹⁵ Yûnus 10/24; Yâsîn 36/33.

ve sonra O'na döndürüleceksiniz.''¹⁶ Yüce Allah'ın "Esmâ-i Hüsnâ'sından" olan "el-Muhyî" ism-i celilinin de türediği ي-ي-ح "h-y-y" kökünden 69 kelime, isim¹⁷ ve fiil kalıplarında¹⁸ hayat veren anlamında Kur'an-ı Kerîm'de kullanılmıştır.¹⁹ El-Muhyî ismi de "varlığa hayat veren" manasına gelmektedir.²⁰ Canlanma/canlandırma olgusu, taşımış olduğu gizem sebebiyle peygamberler tarafından da merak edilmiş ve Hz. İbrâhim'in ölümlerini diriltmesi/canlandırılması hakikatini müşahede etme talebi, Kur'an-ı Kerîm'de aktarılmıştır.²¹ Yine viran olmuş bir yerleşim yerine uğrayan şahsın, ölümlerini diriltiğini (hayat verilmesini) merak etmesi ve ona bunun gösterilmesi Kur'an-ı Kerîm'de zikredilmiş²² fakat canlandırmanın mahiyeti hakkında açık bir bilgi verilmemiştir.

Kur'an'da, insanlığın ilk atası Hz. Âdem'in topraktan yaratıldığı eşinin de aynı özden halk edildiği açık şekilde bildirilmiştir.²³ Topraktan şekillenme sonrası ise ruh (canlılık) verildiği ifade edilmiştir. Kur'an-ı Kerîm'de iki âyette zikredilen "ruh verme" hadisesi,²⁴ yukarıda aktarıldığı gibi Tevrat ve İncil'de de geçmekte olup mahiyeti hakkında çeşitli fikirler ileri sürülmüştür. Birçok müslüman düşünür nazarında ise "ruf üfleme" hadisesi, "canlılık verme" olarak açıklanmıştır. Mesela Fahreddîn Râzî (ö. 606/1210), ruhun Allah'ın yarattığı bir cevher olduğunu söyleyerek "ilâhî ruhun" üflenmesini "can verme" olarak açıklar.²⁵ Râzî'ye göre ruhun ilgili âyetlerde Allah'a izafe edilmesi sadece "Hz. Âdem'i tekrîm için olup"²⁶ insana ulûhiyyetten bir cüz verildiği anlamına gelmez. Buna göre her iki âyette ifade edilen "ruhumdan üfledim" ifadesi, bilinen canlılık verme yani biyolojik canlandırma olayıdır.²⁷

Evrım teorisi bir yönüyle canlılığın nasıl oluştuğunu incelese de daha çok türlerin birbirinden neşet eden canlılar olduğu üzerinde yoğunlaşmıştır. Teoriye göre bütün canlılar, bir ilk canlıdan dönüğe dönüğe meydana gelmiş ve milyonlarca yıl süren bir süreç içerisinde doğal seleksiyon (seçilim) yoluyla hayatta kalmışlardır.²⁸ Teori günümüzde savunulan çok olan bir

¹⁶ *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)* Çev. Ali Bulaç, (İstanbul: Bakış Yayınları, ts.). el-Bakara 2/28.

¹⁷ er-Rûm 30/50; Fussilet 41/39.

¹⁸ el-Bakara 2/258, 259; Âl'i-İmrân 3/156; el-A'râf 7/158; et-Tevbe 9/116; Yûnus 10/56; el-Hac 22/66; el-Mû'minûn 23/80; eş-Şuarâ 26/81; Yâsîn 36/79; el-Mû'min 40/68; ed-Duhân 44/8; el-Câsiye 45/26; el-Ahkâf 46/33; el-Hadîd 57/2; el-Kıyâmet 75/40.

¹⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996), 273-275.

²⁰ Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Tefsîru esmâillâhî'l-hüsnâ*, thk. Ahmed Yûsuf Dikâk (b.y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, ts.), 56.

²¹ el-Bakara 2/260.

²² el-Bakara 2/259.

²³ en-Nisâ 4/1.

²⁴ el-Hicr 15/29; Sâd 37/72.

²⁵ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 21/393.

²⁶ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mefâtih*, 19/139.

²⁷ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vü-cûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sevd, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 2/577; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil (Tefsîrü'l-Beyzâvî)*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418/1997), 3/210; Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984), 14/44.

²⁸ Fatih Özgökman, "Evrım Teorisi Tanrı İncancını Dışlar mı?", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (Ocak 2012), 41-60.

tez gibi görünse de karşı çıkanların da mevcudiyeti az değildir. Yanı sıra her bir bilgi teorisi gibi çürütülmeye aday bir iddiadır. Nitekim bazı düşünürler nazarında Darwin'in evrim teorisi sadece bir varsayım olup bilimsellik kriterlerini bile bütünüyle ihtiva etmekten uzaktır.²⁹

Kur'ân-ı Kerîm insanın, hayvanın ve bitkilerin yaratılışından ve onlara canlılık verilmesinden bahsetmekle birlikte aralarında bir geçiş yani evrim diliyle transformasyon (türlerin dönüşümü) olduğu bilgisini vermez. Fakat insanın yaratılış süreci ile ilgili bazı âyetler, mücmel ifadeler taşıdığı için zaman zaman çeşitli saiklerle farklı şekillerde yorumlanmıştır.³⁰ Bu meyanda sayıları az da olsa bazı meâl müellifleri insanın yaratılışı ile ilgili bir kısım âyetleri evrim teorisi ile ilişkilendirmeye çalışmışlardır. İsmail Yakıt tarafından yapılan *Kur'ân'ı Hakim Meâli* isimli çeviride de bazı âyetlerin evrimi onayladığı veya ona işaret ettiği iddia edilmiş ve tespit edebildiğimiz kadarıyla ilgili âyetlerin birçoğu bağlamından koparılarak evrimle ilişkilendirilmiştir. Araştırma bu yönüyle, ideolojik bakış açısının Kur'an meâline yansıtılması teşebbüsüne bir eleştiri mahiyeti taşımaktadır.

Bu çalışmada bütün yönleri ile evrim teorisi incelenmemiştir. Aynı şekilde müellifin evrim konusundaki düşüncelerine cevap vermek de amaçlanmamıştır. Çalışma, müellifin bazı âyetleri evrimle ilgili göstermesi, âyet meâllerine bunu yansıtması ve ilgili dipnotlarda öznel iddialarını Kur'ân-ı Kerîm'in kesin görüşüymüş gibi ileri sürmesinin doğru veya yanlışlığını deliller ışığında eleştirel bir bakış açısıyla kritik etmeyi hedeflemektedir. Yapılan literatür taramalarında mezkûr meâl ile ilgili herhangi bir değerlendirme çalışmasına rastlanmamıştır. Aynı şekilde Kur'an meâlleri ve evrim başlığı altında herhangi bir çalışma da tespit edilememiştir. Konuyla ilgili tespit edilebilen tek çalışma, Yunus Emre Gördük tarafından ortaya konulan, "Elmalılı Hamdi Hz. Âdem'in Evrimle Yaratıldığını mı Söylüyor? (Süleyman Ateş'in İddiası Üzerine Bir İnceleme)" isimli makaledir. Yazar makalesinde Süleyman Ateş'in tefsirinde, Elmalılı'ya nispet edilen evrim iddialarını eleştirmiş ve bu iddiaların doğruyu yansıtmadığını ifade etmiştir.³¹

1. İsmail Yakıt'ın Evrimle İlgili Çalışmaları

İsmail Yakıt hem *Kur'ân'ı Hakim Meâli* isimli çevirisinde hem de diğer birçok akademik çalışmasında evrim teorisinin doğruluğunu savunmuş ve bu yöndeki iddialarını ilgili akademik çalışmalarında dile getirmiştir. Müellif, "*Darwinizm karşısında Hıristiyanlık ve İslam'ın Tutumu (kutsal kitapların yorumları açısından)*" isimli doktora tezinde, Hristiyanlık ve İslâm'ın evrim düşüncesine bakışını karşılaştırmalı olarak incelemiştir. Yazar, eserinde temel olarak evrim ile yaratılış konusunun birbirinden farklı olduğunu, Hristiyanlığın bu ikisini karıştırdığı için evrime şiddetli itirazlar yönelttiğini ama Kur'ân-ı Kerîm açısından evrim düşüncesinin yaratılış tezine aykırı bir yönü olmadığını³² ileri sürmüştür. Yakıt bir başka ça-

²⁹ Esra Kartal Soysal, "Teoman Duralı'nın Darvinci Evrim ve Darwinizm Eleştirisi", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2023), 42-61.

³⁰ Enis Doko, "İslam ve Evrim: Bir Savunma", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, Kader XIX/3 (2021), 899-913.

³¹ Yunus Emre Gördük, "Elmalılı Hamdi Hz. Âdem'in Evrimle Yaratıldığını mı Söylüyor? (Süleyman Ateş'in İddiası Üzerine Bir İnceleme)", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Ocak 2019), 27-42.

³² İsmail Yakıt, *L'attitude du christianisme et de L'İslam en face du Darwinisme (positions exegetiques/ Darwinizm karşısında Hıristiyanlık ve İslam'ın Tutumu (kutsal kitapların yorumları açısından)* (Paris: Université de Paris-Sorbonne, Doktora Tezi, 1979), 1-371.

lışmasında, "evrim düşüncesinin üzerinde tartışılmayacak kadar kesin bir olay" olduğunu da iddia etmiştir.³³

Müellif benzer düşüncelerini, doktora sonrası telif ettiği birçok makalesinde de serdetmiş ve geçmişteki bazı düşünürleri de bu noktada inceleme konusu yapmıştır. "Mevlana'ya Göre Hayatın Evrimi" isimli makalesinde Celaleddin er-Rûmî'nin (ö. 672/1274) eserlerinde geçen "devir nazariyesi" ile evrim arasındaki ilişkiyi incelemiş ve Rûmî'nin reenkarnasyondan arındırılmış evrim fikrine sahip olduğunu ifade etmiştir.³⁴ Aynı şekilde 18. yüzyıl ilim adamlarından İbrâhim Hakkı Erzûrûmî (ö. 1194/1780) hakkında da bir makale çalışması yayımlanmış ve makalesinde Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın evrim düşüncesini onayladığını iddia etmiştir.³⁵ Fakat sayın Yakıt'ın İbrahim Hakkı hakkındaki bu iddiaları "ölçsüz, aşırı ve zorlama" bir yorum olarak eleştirilmiştir.³⁶

İsmail Yakıt, "Darwin'den önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler" isimli makalesinde; el-Câhiz (ö. 255/869), Fârâbî (ö. 399/950), İbn Miskeveyh (ö. 421/1030), İbn el-Heysen (ö. 432/1049), Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1008), Nâsîrüddin et-Tûsî (ö. 672/1274), Celâleddin er-Rûmî (ö. 672/1274), Zekeriyâ b. Muhammed el-Kazvînî (ö. 682/1283), İbn Haldûn (ö. 808/1406), İbn Türke el-İsfahânî (ö. 835/1432), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), Abdulkâdir el-Mirza Bidel (ö. 1133/1721), Hazînî (ö. 1180/1766), Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) ve Seyyid Emir Alî (ö. 1347/1928) gibi müslüman düşünürlerin evrimle ilgili fikirlerini incelemiş ve bu düşünürlerin ortaya koydukları delillere göre, "evrim fikrinin İslâm'a ters düşmeyeceğini rahatlıkla söyleyebiliriz," sonucuna ulaşmıştır.³⁷ Fakat bazı araştırmacılara göre evrim ve benzeri iddialar üzerine görüş belirten İslâm âlimlerinin iddialarından yola çıkılarak Kur'an'ın evrimi onayladığı yönünde bir hüküm inşa edilmesi mümkün gözükmemektedir.³⁸ Evrim teorisinin doğruluğu hakkında kesin bir kanaate sahip olan araştırmacı, bu kati kanaatini de bazı âyet meâllerine ve açıklamalarına yansıtmıştır.

2. Kur'an'ı-Hakim Meâli'nde Evrimle İlişkilendirilen Âyetler

İsmail Yakıt'a göre "Kur'an'da yaratılış ve evrim konusunda pek çok âyet vardır."³⁹ Yakıt, "evrimi ilâhi bir kanun" olarak değerlendirmiş ve Kur'an-ı Kerim'de bazı âyetlerin bu ilâhi kanundan bahsettiğini ileri sürmüştür. Ona göre; Nûh 71/14, 17; Âl-i İmrân 3/59; Hac 22/5; Fâtır 35/1, 11; İnfıtâr 82/6-8; Kehf 18/37; İnsân 76/1; Nisâ 4/1; Secde 32/7-9; Ka-

³³ İsmail Yakıt, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Evrimle İlgili Görüşlerinin Analizi", *Türk-İslam Düşünce Tarihi*nde Erzurum Sempozyumu II, (Erzurum, y.y. 2007), 2/179-189.

³⁴ İsmail Yakıt, "Mevlana'ya Göre Hayatın Evrimi", 41-56.

³⁵ Yakıt, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Evrimle İlgili Görüşlerinin Analizi", 179-189.

³⁶ Veysel Güllüce, "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine İsnat Edilen Evrim Görüşlerinin Değerlendirilmesi", *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu, (Erzurum, y.y. 2012), 219-227.

³⁷ Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", 101-122.

³⁸ Geniş bilgi için bk. Özdemir, "Kur'an ve Bazı Âlimleri Açısından Yaratılış ve Evrimci Görüş", 61-76.

³⁹ İsmail Yakıt, "Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur'an Meâllerindeki Tercüme Hataları", *Kur'an Meâlleri Sempozyumu II*, ed. Ömer Dumlu, (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 229-236.

sas 28/68; Yâsîn 36/36 âyetleri evrim veya evrimin unsurlarından bahsetmektedir.⁴⁰ Tespit edebildiğimiz kadarı ile müellif evrimle ilgili gördüğü âyetleri çevirirken bazen evrim düşüncesini âyetin meâline yansıtmış bazen de lafzî (harfi) meâli tercih etmiş ve kendince evrimle ilişkili olduğunu düşündüğü âyetlere dipnotlar vererek düşüncesini izhar etmiştir. Bu çalışma bir makale çalışması olduğu için müellifin evrimle ilgili gördüğü tüm âyetleri ve açıklamalarını değerlendirmek mümkün olmamıştır. Ayrıca ilgili âyetlerin dipnotlarında verilen açıklamalar çoğu zaman birbirine benzer olduğu için gerekli de görülmemiştir. Bu sebeple konu açısından üzerinde en çok durduğu ve fikirlerini beyan ettiği âyet meâlleri ve dipnotlarını değerlendirmek örnek kabilinden yeterli görülmüştür.

2.1. Nûh Sûresi 71/17. Âyet

Müellif İsmail Yakıt, insanın topraktan bir bitki gibi bitirildiğini haber veren وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا âyetini, “Allah sizi yerden bir bitki olarak bitirmiştir.” şeklinde çevirmiş⁴¹ ve âyet meâline şu dipnotu düşmüştür.

“İnsanın yerden bir bitki olarak çıktığını ifade eden bu âyet, tarih öncesi belki de milyonlarca yıl önce-insanın, insan olmadan çok önce nebâtî bir hayata sahip olduğunu ve bitkiler âlemiyle bir akrabalığının söz konusu olabileceğini düşünebiliriz. Unutmayalım ki insanın başlangıcı, yeryüzünde hayatın başlangıcı kadar eskidir. Hayat, ilkel organizmalardan başlayarak bitkiler ve hayvanları oluşturma oluşturma insanı ortaya çıkarmıştır. Allah’ın yaratması hep evrim süreciyle olmuştur. Darwin’den asırlarca önce İslam düşünürleri evrim konusunu incelemişlerdir. Hatta cansız varlıkların evrimini bile söz konusu etmişlerdir.”⁴²

Yazar, “Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur’ân Meâllerindeki Tercüme Hataları” isimli makalesinde de bu âyeti inceleme konusu yapmış ve orada da âyeti evrime delil olarak göstermiştir. Ona göre bu âyetin anlamı oldukça sade ve basit olup, âyeti “*bitki bitirir (gibi) bitirdi*” formatında çeviren meâl müellifleri⁴³ âyetin anlamını saptırmaktadır.⁴⁴ Kendisinin çevirisine denk düşen Süleyman Ateş ve Yaşar Nuri Öztürk ise ona göre doğru bir çeviri yapmışlardır.⁴⁵ Müellifin bu tavrı ilmî üsluptan uzaktır. Zira bir âyetin çevirisi tartışma konusu yapıldığı zaman alanda uzman olan belli başlı isimlerin görüşleri de belirtilmelidir. Mesela tefsir ilminde önemli bir otorite olan ve hazırlamış olduğu meâl ilim çevrelerince ziyadesiyle kabul gören Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) âyeti, “*Ve Allah yetiştirdi sizi Arzdan nebat tarzıyla*” (sad. Allah sizi topraktan bir bitki bitirir gibi bitirdi) şeklinde çevirmiştir.⁴⁶ Elmalılı’nın da dahil olduğu birçok meâl müellifinin tercih ettiği bu anlamı “saptırma” olarak görmek, kanaatimizce haddi aşan bir itham olarak gözükmektedir.

Mezkûr âyetin lafzî çevirisinden yola çıkarak âyeti evrim teorisi ile açıklamaya çalışan müellif, tespit edebildiğimiz kadarı ile âyetin anlam alanı ile ilgili olarak hiçbir tefsir kayna-

⁴⁰ İsmail Yakıt, “Kur’an’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 1-16.

⁴¹ İsmail Yakıt, *Kur’an’ı Hakîm Meâli-Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu* (İstanbul: Ötüken, 2024), 653.

⁴² Yakıt, *Kur’an’ı Hakîm Meâli*, 653.

⁴³ Türkçe Kur’ân Meâllerinin birçoğu mezkûr âyeti “*sizi bir bitki bitirir gibi bitirmiştir*” şeklinde çevirmiştir. Mesela bk. Diyanet İşleri Meali (Yeni), (Erişim 22. Nisan 2024). Nûh 71/17.

⁴⁴ Yakıt, “Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur’ân Meâllerindeki Tercüme Hataları”, 229-236.

⁴⁵ Yakıt, “Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur’ân Meâllerindeki Tercüme Hataları”, 229-236.

⁴⁶ Elmalılı Hamdi Yazır Meali, (Erişim 01. Mayıs 2024). Nûh 71/17.

ğına başvurmamaktadır. Halbuki dilci özellikleri öne çıkan müfessirler başta olmak üzere birçok müfessir âyetin kastettiği anlam ile ilgili çok değerli bilgiler vermişlerdir. Elbette müellifin bir ilim adamı olarak âyeti kendi anladığı şekilde yorumlaması ve hiçbir tefsir kaynağına başvurmaması bilimsel özgürlük açısından haklıdır. Fakat evrimle ilgili olduğunu iddia ettiği diğer bazı âyetlerin yorumunda kendi görüşünü desteklediğini düşündüğü yorumlara referans gösterirken⁴⁷ bazı âyetlerin yorumunda ise buna hiç başvurmaması tutarlılık açısından sorunlu bir davranıştır.

Hız. Nûh'un, kavmine davetinden bir cümle olan "Allah sizi yerden bir bitki olarak bitirmiştir." âyeti hakkında bazı müfessirler geniş denilebilecek izahatlarda bulunmuşlardır. İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), âyette zikredilen "bitirmenin" bir izafet olduğunu ve bu izafetin arza yapılmasının da caiz olduğunu söylemiştir. Ona göre bu âyette bitki olarak yaratılış, Hız. Âdem'in yaratıldığı asıl kök olan topraktan yaratılışı kast edilerek kullanılmıştır. Böylece fer'(dal/nesil) olan insan, kendisinden oluştuğu toprağa yani asla intisap ettirilmişdir. Mâtürîdî'ye göre bu kullanım, Allah Teâlâ'nın *وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ* "Semada da rızığınız ve size vâdedilen başka şeyler vardır."⁴⁸ âyetindeki üslup gibidir. Zira rızkın tamamı yağmurda değildir fakat yağmur rızkın aslıdır ve kendisiyle rızık elde edilen şeydir. Bu sebeple rızık yağmura nisbet (izafe) edilmiştir. Hız. Âdem'in sulbundan gelen nesiller de asılları olan toprağa nisbet edilmiştir. Mâtürîdî, bir başka anlam olarak her nefsin topraktan inşa edildiğine işaret etmektedir. Zira bedenler ve onları ayakta tutan unsurları, topraktan çıkan gıdadan gücünü alır. Bu da bir nevi topraktan çıkmak anlamına gelmektedir. Bu durum, "meyve topraktan çıkar" sözünde olduğu gibi meyvenin toprağa izafesine benzemektedir. Halbuki meyve ağaçtan çıkar demiştir.⁴⁹

Âyet, Yakıt'ın ileri sürdüğü gibi, insanın önce bir bitki/ot olduğunu, sonra hayvan ve nihayetinde insan formuna dönüştüğünü yani evrim yoluyla yaratıldığını açık bir şekilde ifade etmemektedir. Aksine insan denen canlının köklerinin topraktan geldiğini, arzın organik yapılarından nebat ettiğini/yaratıldığını ifade etmektedir. Fakat bu süreç hakkında ayrıntılı bir bilgi vermemektedir. Ancak sayın Yakıt, kesin bir dille âyeti evrimle açıklamakta ve Kur'an'ın evrimi onayladığını iddia etmektedir. İddiasını ispat etmek için de müslüman düşünürlerin Darwin'den asırlarca önce evrim düşüncesini ileri sürdüklerini söylemektedir. Fakat evrime delil olarak ileri sürdüğü âyetleri yorumlarken neredeyse hiçbir müfessirin görüşüne başvurmamakta, lehte ve aleyhte delilleri ortaya koymamaktadır. Halbuki mezkûr âyetin anlamı hakkında birçok müfessir ayrıntılı açıklamalarda bulunmuştur.

Müfessir Fahreddin Râzî, bu âyetin Nûh 14. âyette geçen "Oysa, sizi türlü merhalelerden geçirerek O yaratmıştır."⁵⁰ ifadesinin tefsiri olduğunu söylemiştir. Ona göre topraktan bitirme ile ilgili âyetin iki temel yönü vardır. Bunlardan birincisinde âyet, Hız. Âdem'in topraktan yaratılmasına dikkat çekmektedir. İkinci yön ise Allah bütün insanları nutfeden yarat-

⁴⁷ Yakıt, "Kur'an'da Evrim", 1-16.

⁴⁸ ez-Zâriyât 51/22.

⁴⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 2007), 10/230.

⁵⁰ Nûh 71/14.

mıştır ve nutfe (meni), yeryüzünde biten nebatattan oluşmaktadır. Râzî, âyette **أَنْبَتَكُمْ** fiilinin mastarının **إِنْبَاتًا** “inbâten” şeklinde değil de **نَبَاتًا** “nebâten” şeklinde gelmesinde çok latif nükteler olduğunu söylemiş, eğer **إِنْبَاتًا** “inbâten” mastarı kullanılsaydı insanlar bu bitirilişin (yaratılışın) mahiyetini tam olarak anlayamazlardı demiştir. Fakat **أَنْبَتَ** fiilinin mastarının **نَبَاتًا** formunda getirilmesi, insanın yaratılışının harikuladeliğini göstermektedir. Ona göre bu kullanım daha evla bir tercih olup Allah’ın, insan hislerine tanımlanamayan bitirme (yaratma) kudretine delalet etmektedir ve mecazi bir kullanımdır.⁵¹

Ebüs-suûd (ö. 982/1574) da âyette zikredilen yetiştiririnin “istiare (mecaz) için kullanıldığını ve bundan kastın insanın bilinen üreme yollarına işaret olduğunu,” söylemiştir.⁵² Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973) **أَنْبَتَكُمْ** fiilinin, **أَنْشَأَكُمْ** manasında olduğunu ve “insanın inşası ile nebatatın bitirilmesinin topraktaki maddelerden oluşturulması yönüyle benzerlik (teşabüh) taşıdığını söylemiş ve bundan kastın toprağın unsurları olduğunu ifade etmiştir.⁵³ Mevdûdî (ö. 1979) de âyette, insanın yaratılışı ile bitkinin yaratılışı arasında benzetme yapıldığını ve bunun yoktan var etmeye dikkat çekmek için ifade edildiğini söylemiştir.⁵⁴

Görüldüğü üzere görüşlerine başvurduğumuz müfessirler, mezkûr âyetin bilinen yaratılış sürecini anlattığını ifade etmişlerdir. Yine müfessirler, Arap dilinde ve Kur’an’da sıkça kullanılan istiare ve teşbih sanatının âyetteki kullanımına dikkat çekmişlerdir. Mesela çağdaş müfessirlerden Merâgî (ö. 1371/1952), yetiştirme, büyüme ve ölme yönüyle insanın nebatata benzediğini belirterek âyetin benzetme yaptığını ifade etmiştir.⁵⁵ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da; eğer âyette **أَنْبَتَ** fiilinin mef’ulümutlakı olan **إِنْبَاتًا** kelimesi getirilseydi o zaman âyetin manası “yerden bitirmek suretiyle yetiştirdik” anlamına gelirdi fakat **نَبَاتًا** mastarının getirilmesi insanın yaratılışının kendine has özel sürecine dikkat çekmek için tercih edilmiş demiştir.⁵⁶ Yukarıda ifade edildiği üzere Râzî’nin de dikkat çektiği bu kullanım, özel bir anlam taşımaktadır ve normal yaratılışa yani cinsel birliktelik sonucu üremeye işaret etmektedir. Bu anlatımı da birçok müfessirin işaret ettiği gibi mecazi bir üslup ile yapmaktadır. Zira âyette Hz. Nûh’un dilinden aktarıldığı şekli ile çoğul zamiri olan **أَنْتُمْ** “siz” zamirinin mansub muttasıl formu kullanılmış ve sözün muhataplarına yaratılış süreçleri hatırlatılmıştır. Dolayısıyla âyetteki ifadede kanaatimize göre henüz doğruluğu bile kanıtlanmamış ve birçok ilmî itirazlarla karşı karşıya olan evrim düşüncesi kastedilmemiştir. Müellif Yakıt’ın âyete verdiği anlam ve dipnotlarında yapmış olduğu açıklamalar, âyetin kastını aşar niteliktedir. Bu tavır kanaatimizce, kabullenilmiş bir düşünceye Kur’an’dan delil aramak teşebbüsüdür ve doğru değildir. Nitekim sayın Yakıt’ın bir makalesinde yer alan, “Kur’an’da neyi ararsak onu bir par-

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mefâtîh*, 30/655.

⁵² Ebüsuûd Muhammed b. Muhammed el-‘Îmâdî, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 39.

⁵³ Muhammed Tahir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnûsiyyet’u li’n-Neşr, 1984), 24/204.

⁵⁴ Ebü’l-A‘lâ Mevdûdî, *Tefhîmü’l-Kur‘ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 6/474.

⁵⁵ Ahmed b. Mustafa Merâgî, *Tefsîrü’l-Merâgî* (Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1946), 29/85.

⁵⁶ Muhammed Hamdi Elmalılı, *Hak Dini Kur‘ân Dili* (İstanbul: Azim Yayınları, ts.), 8/353.

ça buluruz,"⁵⁷ ifadesi, onun Kur'an'a nasıl yaklaştığını ortaya koymakta ve bu parçacı yaklaşımın yanlış sonuçlarını göstermektedir.

2.2. Nûh Sûresi 71/14. Âyet

Kur'an-ı Kerim'de evrim teorisine işaret ettiği iddia edilen âyetlerden birisi de Nûh sûresi 14. âyettir. İsmail Yakıt, وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا âyetini, "Hâlbuki O, sizi aşama aşama/evrim etaplarından geçirerek [atvâran] yaratmıştır."⁵⁸ şeklinde çevirmiş ve âyetin meâline şu dipnotu düşmüştür.

"Atvâran" kelimesi, tekili "bir hâlden diğer bir hâle geçmek" veya "bir merhaleden diğerine geçmek" anlamına gelen "tavr" kelimesinden gelmez. Mastarı olan "tatavvur", günümüzdeki "évo-lution" kelimesine yani bugün Türkçemizde kullandığımız "evrim" kelimesine tekabül eder. Bu kelimenin sinonimi olan "tahavvül" de dönüşümcülük dediğimiz eskilerin "istihale" dediği, yani "transformizm" in karşılığıdır. Söz konusu âyette "atvâran" kelimesi insan evriminin biyolojisindeki "étap-consécutives" denilen ve art arda gelen evrim merhalelerinin/etaplarının/evrelerinin tümünü içermektedir. Bazıları bunu sadece ana karnındaki merhaleler zanneder, hâlbuki "neotenik" anlamda, türün tarih öncesi evrim etaplarını da içerir."⁵⁹

Yakıt'ın evrim (evolution) kelimesi ile eş anlamlı gördüğü أَطْوَارًا "atvâran" kelimesinin kökü ط و ر (t-v-r) fiilidir. Elimizdeki Arapça lügatlerin en kadimlerinden olan Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) *Kitâbü'l-Ayn* isimli lügatinde kelimenin bir halden diğerine dönüşüm anlamı olduğu söylendiği gibi "sınıf, bölük ve farklı durumlardaki hal" anlamının olduğu da ifade edilmiştir.⁶⁰ Bir şeyin arka arkaya sıralı yapılması anlamını da taşıyan kelimeye bazı lügatlerde "nutfeden sonra alaka, alakadan sonra mudga" oluş süreci örnek verilmiştir.⁶¹ *Lisânü'l-'Arab*'da "atvâr" kelimesi, bilinen anlamının yanı sıra insanların hallerinin/durumlarının farklılığı anlamında da kullanılmıştır. Bu farklılıktan kastın; hilkat, yaratılış özellikleri gibi farklılıklar olduğu belirtilmiştir.⁶² Buna göre âyetin bir anlamı da insanların türde ortak olmalarına rağmen şekil ve ruhi özellikler bakımından farklı nitelikleri taşıdıkları manasına gelmektedir. Fakat Yakıt, "atvâr" kelimesinin lügatlerdeki anlamlardan sadece birini almış ve meâli de onun üzerine inşa etmiştir. İlgili dipnotta da bu tercihini kesin bir kanıt ve kelimenin tek manasıymış gibi ortaya koymuştur.

İsmail Yakıt, Nûh Sûresi 14. âyete verdiği meâlin dipnotunda, "halin/durumun" değişimi anlamına gelen istihale kelimesinin "tavr" kelimesi ile eş anlamlı olduğunu belirtmiş ve bunun da transformizm anlamında türlerin dönüşümü manasına geldiğini ileri sürmüştür. Hâlbuki istihale, insanın gerek anne rahmindeki gerekse doğumdan ölümüne kadarki bebeklik, çocukluk, gençlik ve yaşlılık şeklinde, bir nesnenin kendisinde meydana gelen değişiklik-

⁵⁷ Yakıt, "Kur'an'da Evrim", 1-16.

⁵⁸ Yakıt, *Kur'an'ı Hakim Meâli*, 653.

⁵⁹ Yakıt, *Kur'an'ı Hakim Meâli*, 653.

⁶⁰ Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrrâî (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 7/446.

⁶¹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî, *Cemheratü'l-luga*, thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), 2/761.

⁶² Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.), 4/507.

ler anlamına gelmekte olup evrim mefhumunu karşılamaktan çok uzak bir kelimedir.⁶³ Âyette zikredilen tatavvur, insanın yaşam süresi boyunca geçirdiği dönüşümlere atıfta bulunmakta olup, bununla davete muhatap olanların sözü (peygamberin davetini) anlamlandırması amaçlanmıştır. Zira insanın duyu organları ile müşahede ettiği olay ve olguları yeniden düşünmesi ve müzakere etmesi daha doğal bir yoldur. Hz. Nûh (a.s) da kavmini imana davet ederken onların, insanın üremesi ve doğumdan sonraki yaşlanma süreci ile ilgili tecrübelerine dikkat çekmek istemiş gözükmektedir. Eğer müellifin iddia ettiği gibi anlaşılırsa Hz. Nûh, kavmine, insanlığın bitkisel türden hayvani türe ondan da insan olmaya geçişini hatırlatmaktadır. Ne var ki âyetin geçtiği bölümde de görüldüğü üzere Hz. Nûh onlara, yağmurun yağmasını, çocuklarını, bahçeleri, nehirleri, semayı, arzı, güneşi ve ayı bir âyet olarak hatırlatmaktadır.⁶⁴ Yani onları, bildikleri ve tanıdıkları nimetler üzerinden Allah'a iman etmeye çağırılmaktadır. Onun, halkı, var oluşlarının ilk başlangıcındaki bilmedikleri ve tecrübe etmedikleri bir bilgiyle uyarması çok uzak bir ihtimal olarak gözükmektedir. İlaveten mezkûr âyette geçen "tatavvur" yani halden hale geçiş hatırlatması, Kur'ân-ı Kerîm'in de muhataplarına yapmış olduğu bir uyarı biçimidir. Mesela Rûm sûresinde insanın yaşamı sürecinde geçirdiği dönüşümlere dikkat çekilmiştir. "Sizi güçsüz yaratan, sonra güçsüzlüğün ardından kuvvet veren ve sonra kuvvetin ardından güçsüzlük ve ihtiyarlık veren, Allah'tır. O, dilediğini yaratır. O, hakkıyla bilendir, üstün kudret sahibidir."⁶⁵ Yine Yâsîn sûresinde insanın kendisinin de şahit olduğu eksilme ve yaşlanmasına işaret edilerek ibret alması istenmiştir. "Kime uzun ömür verirsek biz onun gelişmesini tersine çeviririz. Hiç düşünmüyorlar mı?"⁶⁶

İsmail Yakıt'ın evrime delil olarak zikrettiği Nûh 14. âyetin tefsiri ile ilgili olarak ilk dönem müfessirlerinden Mukâtil b. Süleyman (ö. 150/767), "atvâr" kelimesini; "nutfenin (döllenmiş yumurta) alakaya (embriyo), alakanın mudgaya (şekilsiz et), mudganın ete, etin de kemiğe dönüşümü şeklinde yorumlamıştır.⁶⁷ Zemahşerî (ö. 538/ 1144) de "atvâr" kelimesini, Mukâtil'in ve bilinen birçok müfessirin yorumuna benzer şekilde tefsir etmiştir.⁶⁸ Râzî bir başka anlam olarak bu ifadenin, insan cinsinin renk, cisim, ses vb. özelliklerdeki muhtelif hallerine işaret ettiğini ifade etmiştir. Yani âyette insanlara kendilerine dönüp bakmaları tavsiye edilmiştir. Zira hem kendilerinin gelişim ve dönüşüm süreçleri hem de etraflarındaki insanların halden hale geçişlerinde yaratılışın hikmetleri vardır. Bu geçiş ve dönüşümler ister anne rahmindeki süreci anlatsın isterse insanın bebeklik, çocukluk, gençlik ve ihtiyarlık dönüşümlerine işaret etsin yaratılış sürecindeki tecrübe edilebilir olağanüstülükler bağlamındaki gerçekliği ortaya koymaktadır ki bu değişimin sonunda ölüm ve yeniden diriliş vardır. Zaten "Allah sizi yerden bir bitki (gibi) bitirmiştir." âyetinin bağlam grubundaki diğer âyetler de bunu anlatmaktadır.⁶⁹ Hz. Nûh da kavminin imana gelmesi için onların şahit olduğu ve tecrübe ettiği bu dönüşümlere dikkat çekmektedir. Müfessirlerin âyet yorumlarına bakıldığında kanaatimizcebu ifadeler ile evrim düşüncesinin ileri sürdüğü, insanlığın başlangıcının ilk

⁶³ Özdemir, "Kur'ân ve Bazı Âlimleri Açısından Yaratılış ve Evrimci Görüş", 61-76.

⁶⁴ Nûh 71/11-20.

⁶⁵ er-Rûm 30/54.

⁶⁶ Yâsîn 36/68.

⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423), 4/450.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/618.

⁶⁹ Bk. Nûh 71/5-20.

aşaması olan bitkisel formdan hayvani forma sonra da beşer/insan şekline geçiş kastedilmektedir. Zira her an gördükleri ve istifade ettikleri olayları bile idrak edemeyen insanları, canlılığın başlangıcı bilgisi ile uyarmak davet metodunun çerçevesine de pek uygun düşmektedir.

İsmail Yakıt, Nûh sûresindeki ilgili âyetin evrimi onayladığı fikrinde kesin kanaatleri ileri sürmekte ve yaratma kavramı ile evrimin iç içe olduğunu iddia etmektedir. O, ilgili âyetin meâline vermiş olduğu ikinci dipnotta şöyle demektedir.

“Yaratma kavramı ile evrim kavramı iç içedir. Kur'an'a göre Allah, insanı hatta bütün canlıları evrim etaplarından geçire geçire yaratmıştır. Yaratmayı ayrı, evrimi ayrı olarak ele alıp, birbirleriyle çatıştırmak, muharref Tevrat ve İncillere dayanan Kilise'nin içtihadıdır. Maalesef günümüzde bazı Müslümanlar yaratma ve evrim kavramlarının ayrımının peşine takılmış, Kur'anî gerçekleri ve bilimsel çalışmaları göz ardı ederek, Hıristiyan içtihatlarını esas almakta ve Kur'an'ı da bu doğrultuda yorumlamaktadırlar. Böylece Kur'an, farkında olunmadan Tevratlaştırılırken, Müslümanlar da ehli kitaplaştırılmaktadır. Keşke bunun farkına varılabilsen!”⁷⁰

Müellifin yukarıdaki açıklaması göz önüne alındığında o, yaratma kavramı ile evrimi iç içe değerlendirmekte ve yaratmanın mutlak olarak evrim yoluyla olduğunu ileri sürmektedir. Hâlbuki yaratılış olgusu bir mümin için imana konu olan bir hakikatken evrim teorisi sadece doğruluğunu kabul edenleri bağlayan yanlışlanabilir bir iddiadır. Elbette isteyen kimse evrimin doğruluğuna inanabilir. Bu düşüncesini bazı Kur'an âyetleri ile de ilişkilendirebilir. Fakat insanın yaratılışı ve ortaya çıkışını diğer hiçbir ihtimali göz önüne almadan mutlak manada evrim yoluyla açıklamak, bilimsel açıdan bile kabul edilemez bir bakış açısıdır. Ayrıca müellif, Tevrat, İncil ve Kur'an'daki yaratılış ile ilgili bilgileri toptan değerlendirmekte ve bu kitaplar arasında kesin bir ayrım olduğunu ileri sürmektedir. Evrim teorisine karşı çıkmayı da “Tevratlaşma” ve “Ehl-i Kitaplaşma” olarak değerlendirmektedir. Kanaatimize göre bu yaklaşım ilmî bir tutum değildir. Çünkü bu hususta çok iddialı konuşmak, Tevrat, İncil ve Kur'an'daki yaratılışla ilgili tüm bilgileri özümsemek, mutlak doğru anlamak ve kesin bir hüküm inşa etmek anlamına gelmektedir. Bu, müellif açısından mümkün olsa bile yaratılışın başlangıcı gibi çoğu müphem⁷¹ bir konuda evrimin kesinliğine kani olmak için yeterli değildir.

Kur'an-ı Kerîm, Ehl-i Kitap'ın her yaptığına değil yanlışlarına karşı çıkmıştır. Doğru ve iyi işlerini ise takdir etmiştir.⁷² Bu noktadan bakıldığında zaman bir meselede Müslümanların diğer din mensupları ile ortak noktada buluşması “Kur'an'ı Tevratlaştırma” olarak değerlendirilemez. Zira Kur'an ve Tevrat'ın birbirinden ayrıldığı birçok husus olduğu gibi birleştiği alanlar da vardır. Mesela Kur'an, yerlerin ve göklerin altı günde yaratıldığını bildirirken⁷³ Tevrat'ta yaratılış sürecini altı gün olarak anlatır. Ayrıca Kur'an'ın önceki semavi kitaplar üzerinde otoriter bir kimliği vardır ki onun bu yönü, Mâide Sûresi 48. âyetinde “el-

⁷⁰ Yakıt, *Kur'an'ı Hakim Meâli*, 653.

⁷¹ Bu noktada şu âyet de dikkate alınmalıdır. “Ben onları ne göklerin ve yerin yaratılışına ne de bizzat kendilerinin yaratılışına şahit tuttum...” el-Kehf 18/51.

⁷² Âl-i İmrân 3/75, 113.

⁷³ Kâf 50/38; el-Hadîd 57/4.

müheymin” sıfatı ile zikredilmiştir. Müheymin kavramı, “şahit ve doğrulayıcı” anlamında Kur’ân-ı Kerîm’in önceki semavi kitaplar üzerindeki işlevini ifade etmektedir.⁷⁴ Bu işlev, Tevrat ve İncil’de geçen her bilgiyi inkâr değil, doğrusunu yanlışımdan ayırma görevidir.⁷⁵ Bu sebeple evrimin gerçek dışılığı konusunda müellifin iddia ettiği üzere müslümanların görüşleri Tevrat ve İncil ile ortak noktada buluşursa bu “Kur’an’ı Tevratlaştırma” olarak tanımlanamaz. Bu mutabakat olsa olsa farklı dinlerin bazı mensuplarının bir meselede ortak düşünceleri olarak görülebilir ki sadece düşünce sahiplerini bağlar.

2.3. el-Kasas 28/68. Âyet

Müellif İsmail Yakıt’ın evrimle ilişkilendirdiği âyetlerden birisi de Kasas Sûresi 68. âyettir. Arapça aslı *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ* bu şekilde olan âyet, Yakıt tarafından şöyle çevirmiştir. *(Ey Peygamber!) Rabbin dilediğini yaratır ve seçer. Onların ise seçim hakkı yoktur. Allah, onların koştukları ortaklardan münezzehtir ve yücedir.*⁷⁶

Müellifin evrim düşüncesinin doğruluğunu ispat etmek için delil olarak ileri sürdüğü âyetlerden birisi de bu âyettir. Her ne kadar müellifin âyete vermiş olduğu meâlde evrim iddiaları gözükme de meâlde düşülen iki ayrı dipnotta, âyetin evrimle ilişkili olduğu iddia edilmiştir. İlgili dipnotta müellif şöyle bir açıklama yapmıştır.

“Âyetlerin iniş sebepleri tarihsel sebeplere bağlıdır ama mesajı evrenseldir. Önemli olan bu bağlamı bulabilmektir ve bağlantıyı görebilmektir. “Rabbin dilediğini yaratır ve seçer” âyetinden günümüzde tabiatla canlılar arasındaki seleksiyona/ayıklamaya da işaret vardır. Çünkü bu ayıklama kör bir tabiatın tesadüflerinin değil, tabiatı var eden ve yasalarıyla donatan Rabbin bir işidir.”⁷⁷

İsmail Yakıt, ‘Kur’ân’da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi’ isimli makalesinde de “seleksiyon (istifa, ayıklama) aynı zamanda Kur’ânî bir tabirdir. İlâhi irade onu yönetmektedir,”⁷⁸ şeklinde bir açıklama yapmış ve bu açıklamasındaki seleksiyon (doğal seçim) tezinin, *وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ* “Rabbin, dilediğini yaratır ve seçer” ifadesinde geçtiğini iddia etmiştir.

Âyetteki *يَخْتَارُ* “seçer” ifadesini; “tabiatla canlılar arasındaki seleksiyona/ayıklamaya işarettir,” biçiminde anlayan/açıklayan müellif, her ne kadar açıklamasının başında âyetin iniş sebebine temas etse de kendi iddiasının doğruluğunu ispat için âyetin evrenselliğine dikkat çekmiştir. Elbette her âyet evrenseldir ve nüzûl sebebi ile sınırlandırılmaz. Fakat evrensellik gerekçesi, âyeti bağlam ve bütünlükten kopararak yorumlama imkânı da vermez diye düşünüyoruz. Zira âyetin bağlam grubuna bakıldığı zaman konunun biyolojik yaratımın evreleri olmadığı açıkça görülmektedir. Evet âyette yaratma “halk” ve seçme “ihtiyar” ifadeleri geçmektedir. Ancak konu yaratılışın aşamaları ve evrimin işleyişi hiç değildir. Aksine bağlam; iman, şirk, meâd (ahiret) ve nübüvvet ile ilgili olup müşriklerin peygambere karşı gösterdikleri tepkilere cevap verilmektedir. Nitekim Mukâtil b. Süleymân, âyetin, Zuhur Sûresi 31. âyetle ilişkili olduğunu, ilgili âyetteki “*Bu Kur’ân iki şehirden bir büyük adama indirilse*

⁷⁴ Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes’ûd b. Muhammed el-Begavî, *Meâlimü’t-tenzil fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1999), 2/57.

⁷⁵ Aslan Çıtır, “Kur’ân’ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiylerin Korunmuşluğu Üzerine”, *Eskiyeni* 46 (2022), 305-335.

⁷⁶ Yakıt, *Kur’an’ı Hakim Meâli*, 431.

⁷⁷ Yakıt, *Kur’an’ı Hakim Meâli*, 431.

⁷⁸ Yakıt, “Kur’ân’da Evrim”, 12.

olmaz mıydı?'⁷⁹ itirazına cevap olarak indirildiğini söylemiştir. Mukâtil'e göre ki یختار 'seçer' ifadesi, risâleti dilediğine verir anlamına gelmektedir.⁸⁰ Ünlü müfessir Taberî (ö.310/923) de bir başka sebab-i nüzûl gerekçesi olarak, müşriklerin en hayırlı mallarını ilahlarına (putlarına) seçtiklerini, Allah'ın da hidayet, iman ve salih ameli seçtiği kullarına bahşedişini onların ilahları konusundaki seçimlerine bir nazire olarak indiğini tir.⁸¹ Nisâbü'rî (ö. 468/1076), âyetinsebeb-i nüzûlü olarak müşriklerin Mekke'nin ileri gelen önderlerinden Velîd b. Mugîre ve Tâif'in ileri geleni Urve b. Mes'ûd'urisalet görevi seçimi için uygun olduğunu, Hz. Peygamber'i ise peygamberlik görevine yakıştıramadıklarını ve bunun üzerine onlara bu âyetler ile cevap verildiğini söylemiştir.⁸² Çağdaş müfessirlerden İbn Âşûr'a göre ise âyetteki 'seçer' ifadesi, En'âm Sûresi 124. âyetinde bahsedilen "Allah dilediğini elçilik görevi için seçer" hükmü gibidir.⁸³

Burada örnek kabilinden zikrettiğimiz müfessirlerin de işaret ettiği gibi Kasas 68. âyeti biyolojik bir seçimden yani müellifin iddiasıyla evrim ve seleksiyondan bahsetmemektedir. Fakat Yakıt, âyeti parçacı bir yaklaşımla ele almış ve evrim nazariyesinin temel iddialarından birisi olan seleksiyon ile ilişkilendirmiştir. Üstelik kendisi "Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur'an Meâllerindeki Tercüme Hataları" isimli makalesinin sonuç bölümünde, "Kur'an âyetlerini tercüme ve bu tercüme üzerine tefsir yaparken, Kur'an bir bütünlük içinde ele alınmalı, âyetler arasında anlam zinciri kurulmalı ve tercümede varılan anlam başka bir âyetle tevfiik edilebilmelidir" şeklinde doğru usule dikkat çekmiştir.⁸⁴ Fakat müellifin seleksiyon nazariyesine delil olarak gösterdiği âyeti bu şekilde yorumlaması kendisinin de doğru olduğuna inandığı usule uymadığını ortaya koymaktadır.

İsmail Yakıt, Kasas Sûresi 68. âyetinmeâline düşmüş olduğu dipnotun devamında şöyle demiştir:

"Bazı müfessirler, buradaki "mâ" takısını, olumsuzluk edatı olarak değil de "ism-i mevsûl" yani "ellezi" gibi ele almışlardır. Buna göre, "mâkânelehumu'l-hıyeretu" ibâresi "ve yahtâru" sözünü açıklar. Öyle bir yoruma konteks müsaittir. Bu durumda anlam: "Senin Rabbin, dilediğini yaratan ve onlar için en hayırlı olanı seçendir." anlamına gelir demiştir.

Müellifin evrime delil için yapmış olduğu bu yorumda, مَا كَانَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ ifadesinde zikredilen مَا edatının olumsuzluk edatı manasında değil de ism-i mevsûl olarak düşünüleceği ve anlamın; "Senin Rabbin, dilediğini yaratan ve onlar için en hayırlı olanı seçendir" şeklinde olacağını ifade etmektedir. Müellif bu açıklaması ile sanki âyeti zorla evrim teorisi ile ilişkilendirmek istemektedir. İlgili dipnotta bazı müfessirlerin âyetteki olumsuzluk edatı مَا ifadesine ism-i mevsûl anlamı verdiklerini ifade etmiş ve referans olarak Zemahşerî tefsirinde ilgili âyete yapılan açıklama-

⁷⁹ ez-Zuhuf 43/31.

⁸⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/353.

⁸¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili' âyi'l-Kur'ân*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.), 19/608.

⁸² Ebû'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhîdî, *et-Tefsîrü'l-basît*, thk. Risâletü Doktorâde bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd (b.y. 'Imâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi- Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, ts.), 17/438.

⁸³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr*, 20/164.

⁸⁴ Yakıt, "Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur'an Meâllerindeki Tercüme Hataları", 235.

yı göstermiştir. Zemahşerî, Yakıt'ın da ifade ettiği gibi âyette geçen مَا edatının ism-i mevsûl manasında da olabileceğini söylemiştir.⁸⁵ Fakat Zemahşerî de âyetin tefsirinde, görüşlerini aktardığımız müfessirlerin de belirttiği üzere konunun Hz. Peygamberin risalet görevi için seçimi ile ilgili olduğunu ifade etmiştir.⁸⁶ Yani bu âyette ifade edilen yaratma ve seçim olgusunun insanın ilk yaratılış hadisesi ile hiçbir ilgisi yoktur. Dolayısıyla âyetteki seçim ifadesi de evrim teorisinin temel iki bileşeninden birisi olan seleksiyon ile ilgili değildir. İlgili âyetin olduğu sûreyi baştan sona okuyan ve bağlamı dikkati nazara alan hiç kimse böyle bir hataya düşmez.

2.4. Fâtır 35/1. Âyet

Müellif İsmail Yakıt'ın hazırlamış olduğu *Kur'an'ı Hakîm Meâli* isimli çeviride, evrim teorisi ile ilişkilendirilen âyetlerden birisi de Fâtır Sûresinin ilk âyetidir. *الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أُنْحِيحَةٍ مِّنْهُنَّ وَثَلَّثَ وَرُبَاعًا يَزِيدُ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ* İsmail Yakıt âyeti şöyle çevirmiştir. ‘‘Bütün övgüler/hamd, gökleri ve yeri yaratan; melekleri de ikişer, üçer ve dörder kanatlı elçiler yapan Allah'a mahsustur. O yaratmada dilediğini ilave eder (yezîdu). Muhakkak ki Allah her şeye hakkıyla kâdirdir.’’⁸⁷ Yakıt bu âyetle ilgili olarak, ‘‘seçiş veya ayıklama (seleksiyon), materyalistlerin iddia ettikleri gibi tesadüf veya tabiatın kör bir oyunu değildir. Bu, Tanrı'nın tabiata bahşettiği bir kanundan ibaret olup, Tanrı seleksiyona gerekli ilaveler de yapar’’ demiştir.⁸⁸ Yakıt âyetteki *مَا يَشَاءُ فِي الْخَلْقِ* cümlesini, ‘‘,,hilkate dilediğini ilave eder’’ şeklinde çevirmiş ve âyetin bu kısmını evrimle ilişkilendirmiştir.

Müellifin seleksiyona delil olarak gösterdiği bu âyet, kolayca görülebileceği gibi meleklerden bahsetmektedir. Bağlamdan bağımsız olarak parça anlamı da mümkün olmakla birlikte bu artırmadan kastın, yaratılan varlıklara yüklenen (ses, suret vb.) özellikler olduğu ifade edilmiştir.⁸⁹ Bazı müfessirlere göre ise âyette kastedilen artırma ifadesi hem biyolojik hem de rûhî istidatların yükseltilmesi veya çoğaltılması gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁰ Zaten âyette meleklerin kanatlarından bahsedilmesi ve onlara verilen bu özelliklere dikkat çekilmesi konunun meleklerin yaratılışı ve özellikleri olduğuna işaret etmektedir. Son dönem müfessirlerinden Hicâzî (ö. 1392/1972) de buna dikkat çekmiş ve yaratılıştaki artırma ifadesinin meleklerle ilgili olduğunu ve bunun mahiyetinin insanlar tarafından bilinmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir.⁹¹ Fakat sayın Yakıt, melekler bağlamında verilen bu bilgiyi insanın yaratılışı bağlamında değerlendirmek istemiş ve kendi düşüncesine göre bunu evrimle ilişkilendirmiştir. Ancak yaratmada artırmanın hangi yönüyle seleksiyona delil olduğunu anlamak oldukça güç gözükmektedir.

⁸⁵ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/428.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/428.

⁸⁷ Yakıt, *Kur'an'ı Hakîm Meâli*, 479.

⁸⁸ Yakıt, ‘‘Kur'an'da Evrim’’, 12.

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mefâtih*, 26/222.

⁹⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/466; Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdülmelik el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, ts.), 3/190; Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 3/596; Merâgî, *Tefsîrü'l-Merâgî*, 22/104.

⁹¹ Muhammed Mahmûd el-Hicâzî, *et-Tefsîrü'l-vâzih* (Beyrut: Dâru'l-Ceylî'l-Cedid, 1413/1992), 3/152.

2.5. İnsanın Yaratılışı ile İlgili Bazı Âyetlerin Evrimi Onayladığı İddiası

Müellif İsmail Yakıt, *Kur'an'ı Hakim Meâli* isimli çevirisinde ve diğer ilgili akademik çalışmalarında, özel manada Hz. Âdem'in ve genel manada bütün insanların yaratılışından bahseden bazı âyetleri de evrim düşüncesi merkezinde tevil etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Nisa Sûresi 1. âyeti şu şekilde çevirmiştir. "Ey İnsanlar! Sizi tek bir özden/cevherden [nefsvâhide] ve ondan da/o cevherden de eşini yaratan ve her ikisinden de çok sayıda erkek ve kadınlar çıkaran Rabbinize karşı sorumluluk bilincinde olunuz! Adıyla birbirinizden dilekte bulunduğunuz Allah'a, akrabalara [erhâm] karşı sorumluluğunuzu koruyunuz. Muhakkak ki Allah üzerinizde daimî bir gözetleyicidir."⁹² Müellif, bu âyetinmeâline düşmüş olduğu dipnotta şu açıklamayı yapmıştır.

"Müfessirlerin çoğu, neredeyse tamamı "nefsvâhide"den Âdem, "zevcehâ" tabirinden de Havva'nın kastedildiğini söylerler. Hâlbuki âyette, buna delalet eden sarıh hiçbir delil/kamıt yoktur. 1-"Nefs vâhide" Âdem'in müradifi değildir. Âdem özel bir isimdir "ma'rife" (bilinen/harf-i tarifli)'dir. Hâlbuki "nefsvâhide" ise, "nekire" (belirsiz, harf-i tarifsiz sansarticle)'dir. 2-Âdem, erkek (müzekker/masculin), "nefsvâhide" ise dişi (müennes/feminin)'dir. 3-Eğer "nefsvâhide"yi Âdem olarak yorumlarsak, A'râf (7/189-190)'a göre onu müşrik ve kâfir yapmış oluruz. Zira adı geçen âyette; "nefsvâhide" den yaratılan ve eşi de ondan var edilen kişi, Allah'tan salih bir evlat istedikleri, Allah'ın kendilerine istediklerini vermesine rağmen o ikisinin de Allah'a birçok şirk koştuğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla "nefsvâhide"yi Âdem olarak yorumlamak mümkün değildir. Nefsvâhide'yi, insanı meydana getiren prensip, su, nutfе, cevher ve öz, can, hücre vb. olarak anlamak ve onu her insan için geçerli bir kavram kabul etmek Kur'an semantiği açısından daha doğru ve daha tutarlıdır."⁹³

İsmail Yakıt, bu açıklamasında Nisâ Sûresi 1. âyette zikredilen "nefsvâhide" nin Hz. Âdem olmadığını, "zevcehâ" kelimesinin de Hz. Havva'yı kastetmediğini ifade etmektedir. Ona göre müfessirlerin çoğunun bu âyette zikredilen "nefsvâhide"den Hz. Âdem'i, "zevcehâ" kelimesinden ise Hz. Havva'yı anlamaları hatalı bir yorumdur. Müellif, "Kur'an'da Hz. Âdem" isimli makalesinde ise "müfessirlerin hepsinin" âyeti yanlış anladığını ileri sürer ve âyette Hz. Âdem ile eşinden bahsedilmediğini savunur.⁹⁴ Yakıt'a göre Hz. Âdem ve eşinden bahsetmeyen bu âyet, "su veya nutfeden (spermadan) bahsetmektedir."⁹⁵ Fakat bu su veya nutfenin (spermanın) kime ait olduğu hakkında bir yorumda bulunmamaktadır. Müellifin ilgili diğer çalışmalarında işaret ettiği üzere Hz. Âdem ilk insan olmayıp beşer arasından seçilen bir varlıktır. Dolayısı ile yeryüzüne gelen tüm insanlar, bir babanın (Hz. Âdem'in) sulbundan değil farklı babaların (Âdem'lerin) neslinden türemiştir.⁹⁶

Müellif âyette Hz. Âdem'in kastedilmediği iddiasını ispatlamak için, âyette geçen "nefsvâhide" ifadesinin müennes olduğunu Âdem kelimesinin ise masculin yani eril olduğunu dolayısı ile nefsdan kastın Hz. Âdem olmadığını iddia etmiştir. Hâlbuki Arap dilinde

⁹² Yakıt, *Kur'an'ı Hakim Meâli*, 112.

⁹³ Yakıt, *Kur'an'ı Hakim Meâli*, 112.

⁹⁴ İsmail Yakıt, "Kur'an'da Hz. Âdem", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 [Kuruluşunun 700. Yılında Osmanlı Özel Sayısı] (1999), 1-18.

⁹⁵ Yakıt, "Kur'an'da Hz. Âdem", 1-18.

⁹⁶ Yakıt, "Kur'an'da Evrim", 1-16; Yakıt, "Kur'an'da Hz. Âdem", 1-18.

eril bir objenin parçası/organı zikredildiğinde eğer o parçaya/organa Arap müennes isim tak-
dır ettiyse o kullanılır. Nitekim kadın veya erkek olsun insanın eli için müennes بـ “yed” ke-
limesi kullanılır.⁹⁷ Bir erkeğin eli için müennes “yed” kelimesinin kullanılması onun (erke-
ğin) bütün cinsiyetini ifade etmez.⁹⁸ Aynı şekilde semai müennes olan “nefs” kelimesinin
Hz. Âdem kastedilerek kullanılması Hz. Âdem’in kendisini değil nefsini kastetmektedir. Nefs
ise canlılık (ruh) manasında kullanıldığında müennestir.⁹⁹ Dolayısıyla bu iddia doğru bir ar-
güman değildir.

Âyette Hz. Âdem’in nefsi kastedildiği ve nefis kelimesi de semâi müennes olduğu için
“zevcehâ” kelimesindeki zamir, feminin/dişil kullanılmıştır. Dilci müfessirlerden Zeccâc (ö.
311/923), âyette geçen “nefsvâhide” ifadesinden kastın Hz. Âdem olduğunu söylemiş ve
“nefs lafzı, müennes olup burada müzekker manasında kullanılmıştır. Eğer “nefsvâhid” şek-
linde müzekker de kullanılsaydı caiz olurdu,” demiştir.¹⁰⁰ Bir başka dilci müfessir İbn Atıyye
(ö. 541/1147), bazı kıraat imamlarının “nefsvâhide” ifadesini müzekker şekilde
“nefsvâhid” olarak okuduklarını bildirir ve Mücâhid (ö. 103/721) ile Katâde (ö. 117/735)
gibi müfessirlerin de aynı görüşte olduğunu belirtir.¹⁰¹ Elmalılı, âyette zikredilen nefis-i vâhi-
de”den (bir kişiden) kastın Hz. Âdem, eşinden kastın ise Hz. Havva olduğunu belirtse de¹⁰²
Muhammed Esed (ö. 1992), Muhammed Abduh’un (ö. 1849/1905) bu ifadeyi “insanlık”
olarak yorumladığını söyler ve kendisinin de aynı görüşte olduğunu beyan eder.¹⁰³ Görüldüğü
üzere müfessirlerin bir kısmı, mezkur ifadeyi Hz. Âdem ve eşi olarak yorumlarken muasır
müfessirlerden bir kısmı ise bunu “insanın yaratıldığı öz” olarak tefsir etmişlerdir. Fakat bü-
tün bu tartışmalar, insanın (Hz. Âdem ve eşi) yaratılış süreci hakkında yapılmış olup, evrim
teorisinin iddia ettiği bitkiden, hayvanlığa ondan da insaniyete geçiş şeklinde bir bilgiye işa-
ret etmemektedir.¹⁰⁴ İsmail Yakıt ise neredeyse bütün müfessirlerin görüşlerini göz ardı ede-
rek sadece kendi düşüncesi bağlamında âyeti evrim ile ilişkili göstermektedir. Zaten kendisi
de yukarıda ifade edildiği gibi bu âyetin anlamında tüm müfessirlerin yanıldığını ileri sür-
mektedir.

İsmail Yakıt, mezkûr âyette geçen “nefsvâhide” ifadesinden kastın Hz. Âdem olmadı-
ğını ileri sürerken bu iddiasını delillendirmek için A’râf Sûresi 189-190. âyetlerinde zikredi-
len olaya işaret etmiş ve Nisa 1. âyetteki “nefsvâhide” ifadesini Hz. Âdem olarak yorum-
lanması durumunda onun şirk ile itham edilme durumunun ortaya çıkacağını ifade etmiştir.
Fahredden Râzî, A’râf sûresinin bu iki âyetini uzun uzun açıklamış ve bu âyette kastedilen
kişinin Hz. Âdem olduğunu söyleyen kimselerin fasit bir yorumda bulduklarını ifade et-

⁹⁷ Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *el-Müzekker ve'l-mü'ennes (Kitâbü't-tezkîr ve't-te'nîs)*, thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme (Lecnetü İhyâi't-Türâs, 1981), 1/356.

⁹⁸ bk. Tebbet 111/1.

⁹⁹ Enbârî, *el-Müzekker ve'l-mü'ennes (Kitâbü't-tezkîr ve't-te'nîs)*, 1/407.

¹⁰⁰ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühü*, thk. Abdücelîl Abduh Şelbî (Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1988), 2/5.

¹⁰¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atıyye, *el-Muharrarü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüs-
selâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1422/2001), 2/3.

¹⁰² Elmalılı, *Hak Dini*, 2/499.

¹⁰³ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı: Meâl-Tefsir*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (Ankara: İşaret Yayınları, 2002), 1/132.

¹⁰⁴ Ali Bakkal, “Nefs-i Vâhide Nedir?”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 108-132.

miştir. Râzî'ye göre âyet, bir darbı-ı meselden bahsetmektedir ve müşriklerin şirke düşüşlerini ve paradoksal davranışlarını haber vermektedir. Yani Râzî'ye göre bu iki âyette Hz. Âdem ve eşi söz konusu edilmemiştir.¹⁰⁵ Dolayısı ile bu âyetin Nisâ 1. âyet ile bir ilgisi yoktur. Ayrıca A'râf 189-190. âyetlerinde zikredilen şirk davranışının Hz. Âdem ve Hz. Havva'ya nisbet edilmesi birçok müfessir tarafından eleştiri konusu yapılmış ve reddedilmiştir. Hz. Âdem ve eşiine dönük bu ithamların da konuyla ilgili "İbn Abbâs'a isnat edilen hadislerin Ehl-i Kitap'tan gelmiş İsrâîlî rivayetler olduğu" şeklinde ifade edilmiştir.¹⁰⁶

İsmail Yakıt, evrim teorisinin gerçekliğini ispatlamak için ilk insanın yaratılışı ile ilgili hadisatı genel manada bilinen/kabul edilen süreçten farklı değerlendirmekte ve bu noktada Hz. Âdem'in ilk insan ve insanlığın babası olduğu kabulünü reddetmektedir. Daha doğrusu o, Kur'an'a göre bunun doğru olmadığını ileri sürmektedir.¹⁰⁷ Ona göre Hz. Âdem, benzerleri (beşer) arasından seçilmiş kişi ve peygamberdir. İnsanlar da bir soydan (Hz. Âdem ve Havva) değil birçok erkek ve kadından türemiştir. Bu konu, makalenin hacmi düşünüldüğünde bütün yönleri ile burada tartışılmayacaktır. Fakat şunu da ilave etmemiz gerekir. Müellif bazen kendi düşüncelerine muvafık hadisleri bile tezlerine delil olarak kullanırken aynı konuda hüküm ve açıklama ifade eden diğer bilgilere ise hiç yer vermemektedir. Mesela "Kur'an'da Hz. Âdem" isimli makalesinde Sahih-i Müslim'de rivayet edilen; *لَوْلَا أَنَّكُمْ تُذُنُّونَ لَخَلَقَ اللَّهُ* "Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah sizi yok eder, sizin yerinize günah işleyen ve ardından da tevbe eden bir toplum getirir ve onları bağışlardı,"¹⁰⁸ hadisini, Hz. Âdem'in günah işlemesi ve tevbe etmesinin keyfiyeti hakkında delil olarak getirirken, Hz. Âdem'in ilk insan ve insanlığın babası olduğunu açıkça belirten; *يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَإِنَّ أَبْنَاءَكُمْ وَاحِدٌ* "Ey İnsanlar! Sizin Rabbiniz birdir, babanız da birdir..."¹⁰⁹ hadisini ise konu bağlamında zikretmemiştir. Halbuki böyle bir hususta bu hadisin konu bütünlüğü açısından zikredilmesi gerekirdi.

İsmail Yakıt'ın Hz. Âdem'i ilk insan ve insanlığın babası olarak görmemesi düşüncesi, insanın yaratılışını evrimle açıklama kabulünden kaynaklanmaktadır. Fakat müellif, evrim teorisini de bazı noktalarda tam (veya açık) olarak savunmamakta ve evrim teorisinin en büyük iddiası olan; bitki, hayvan ve insan sürecini, "maymundan gelme/dönüşme (transformasyon)" noktasında kabul etmek istememektedir. Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrim" isimli makalesinde, insanın maymundan gelme teorisinin ilmen çürütüldüğünü ve birinin diğerinden gelmesinin söz konusu olmadığını ve her iki türün 'biyolojik evrim ağacının' veya memeliler grubunun iki ayrı dalını teşkil ettiğini ifade etmiştir.¹¹⁰ Bu hususun

¹⁰⁵ Fahreddîn er-Râzî, *el-Mefâtih*, 15/428.

¹⁰⁶ Geniş bilgi için bk. Muhammet Yılmaz, "Âdem ile Havva'nın Yeryüzünde İşledikleri İddia Edilen İlk Günah: Şirk (A'râf Sûresi, 189-190. Âyetler Bağlamında)", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 65-101.

¹⁰⁷ Yakıt, "Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur'an Meâllerindeki Tercüme Hataları", 229-236.

¹⁰⁸ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahih*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, 1374-75/1955-56). "Tevbe", 2.

¹⁰⁹ Ebû Abdurrahmân Abdullâh İbnü'l-Mübârek, *Müsnedü'l-İmâm Abdullâh b. Mübârek*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmîrâî (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1408), 146.

¹¹⁰ Yakıt, "Kur'an'da Evrim", 1-16.

Kur'an'da açıkça görüldüğünü söyleyen Yakıt, Tâhâ Sûresi 51. âyetin bununla ilgili olduğunu ileri sürmüştür. *فَالرَّبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَى* "O da: Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir, dedi."¹¹¹ İsmail Yakıt'a göre bu âyet, insan ve maymun türünün kendine has hilkatleri izlediğini ve bu şekilde geliştiğini beyan etmektedir.¹¹² Fakat bu açıklama en baştan evrimi reddetmektedir. Zira evrimin temel iddiası; bitkisel canlılığın gelişerek (tekâmül ederek) en üst bitki formuna (müellifin evrimi savunduğunu iddia ettiği bazı müslüman düşünürlere göre hurma ağacına), bitkisel formun en üstü fakat hayvânî formun en altı olan hurma ağacından hayvanlığın en üst formu olan maymunluğa oradan da insanlığa geçiş (transformasyon) iddiasına dayanmaktadır.¹¹³ Yani evrimi kabul eden kimsenin maymundan gelme tezine karşı çıkması evrim iddiasına inanmadığını göstermektedir denilebilir. Fakat müellifin insanla maymunu varlık ağacının farklı mecralarından görmesi, kanaatimizce evrim teorisinin gerçekliği konusunda kafa karışıklığı yaşadığını göstermektedir.

Sonuç

Meâl geleneğinde tercüme hatalarından kaynaklanan sorunlar olduğu gibi bazı meâl müelliflerinin öznel yorumlarını tefsîrî açıklama yöntemiyle manaya izafelerinden kaynaklanan problemler de söz konusudur. Bu meyanda bazı mütercimler, şahsi düşünce ve temayüllerini âyet meâllerine veya meâllere verdikleri dipnotlara yansıtılmışlardır.

Bu çalışmada inceleme konusu yapılan *Kur'an'ı Hakim Meâli* isimli Kur'an çevirisinde, insanın yaratılışıyla ilgili bazı âyetlerin, evrim teorisini olumsuz yönde çevrildiği ve ilgili âyet meâllerine düşülen dipnotlarda evrim teorisinin Kur'an-ı Kerim tarafından kesinlikle onaylandığı iddiaları eleştiri konusu yapılmıştır.

İsmail Yakıt tarafından hazırlanan mezkûr meâlde, müellifin evrimci bir görüşe sahip olduğu ve insanın yaratılışıyla ilgili bazı âyetleri bu görüşü destekler mahiyette çevirdiği tespit edilmiştir. Müellif, ilgili âyetlere vermiş olduğu meâllerde ve dipnotlarda evrimin gerçekliğini bir ihtimal olarak değil kesin bir iddia ile ileri sürmüştür. İlgili meâllerde ve dipnotlarda kullanılan bu dil, müellifin, düşünce dünyasında olumlanan bir düşüncenin, Kur'an âyetlerine yansıtılması sorununa yol açmıştır. Bu durum, müellifin ilgili âyetleri çevirirken nesnellik sınırlarına dikkat etmediğini göstermektedir.

Meâlde evrimle ilişkilendirilen âyetlerin, bağlamından koparılarak yorumlandığı ve ne iç bağlamın ne de dış bağlamın dikkate alınmadığı tespit edilmiştir. Bu durum, müellifin kendi anlayışını rahatça âyet meâline yansıtabilmesine neden olmuştur. Halbuki Kur'an âyetlerinin yorumunda özellikle iç bağlam, anlamın anlaşılmasında en önemli verilerin başında gelir. Zira bağlamından koparılan bir söze ilgisiz birçok mana hamledilebilir. Bu herhangi bir metin için geçerli olduğu gibi Kur'an için de geçerlidir.

İlgili meâlde evrimle ilgili gösterilen âyetlerin yorumundaki bir başka sorun da âyet manalarına parçacı yaklaşım probleimidir. Mesela bir âyette geçen "seçer" ifadesinin, konudan bağımsız olarak direkt evrim teorisindeki doğal seçim iddiası olan "seleksiyon" ile

¹¹¹ Tâhâ 20/51.

¹¹² Yakıt, "Kur'an'da Evrim", 14.

¹¹³ Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", 127-146.

ilişkilendirilmesi izahı zor bir yorum örneğidir. Zira ilgili âyet birçok müfessirin de işaret ettiği gibi müşriklerin Hz. Peygamberin risalet görevi için seçilmesine dönük eleştirilere cevap mahiyetindedir. Fakat meâl müellifi âyetteki tek kelime üzerinden yola çıkarak bu "seçimin" evrim teorisine işaret ettiğini iddia edebilmiştir.

İnceleme konusu yapılan meâlde ve müellifin evrimle ilgili diğer akademik çalışmalarında dikkat çeken bir başka husus da âyetleri yorumlarken tefsir geleneğini neredeyse bütünüyle göz ardı etmesidir. Tespit edilebildiği kadarıyla yazar, ilgili âyetleri evrimi destekler mahiyette yorumlarken neredeyse hiçbir tefsir ve diğer ilgili kaynaklara başvurmamaktadır. Fakat ilgili kaynaklarda kendisinin görüşüne denk düşen bir bilgi varsa o kaynağa referans verebilmektedir. Müellifin bu tavrı ona, söz konusu âyetlere dilediği gibi mana verme ve yorumlama keyfiyeti getirmiştir. Bu durum da birçok hatalı çeviri ve yorumun üretilmesine neden olmuştur.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1996.
- Akgül, Ramazan. *Yeni İlm-i Kelâm Bağlamında Darwinizm'e Yazılan Reddiyeler*. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Ateş, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XX* (1975), 127-146.
- Bakkal, Ali. "Nefs-i Vâhîde Nedir?" *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 108-132.
- Bayati, Ahmet Teil. "Mevkifu Mustafa Sabri min Nazariyyeti Darwin = Mustafa Sabri ve Darwin'in Evrim Kuramı". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi IX/1* (2023), 15-30. <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2023.9.1.02>
- Bayrakdar, Mehmet. "Kınalızâde Ali Efendi ve Evrim Fikri". *Uluslararası Kınalızâde Ailesi Sempozyumu*, 31-37. Isparta: SDÜ İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2012.
- Bayrakdar, Mehmet - Vural, Mehmet. "Cahız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader X/1* (2012), 117-126.
- Begavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed. *Meâlîmü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl (Tefsîrü'l-Beyzâvî)*. ed. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418.
- Bulaç, Ali. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı (Meal ve Sözlük)*. İstanbul: Bakış Yayınları, ts.
- Çıtır, Aslan. "Kur'ân'ın Müheyminliğinde İlâhî Vahiylere Korunmuşluğu Üzerine". *Eskiyeini* 46 (2022), 305-335. <https://doi.org/10.37697/eskiyeini.957254>
- Demir, Remzi - Yurtoğlu, Bilal. "Unutulmuş Bir Osmanlı Düşünürü Hoca Tahsin Efendi'nin Târîh-i Tekvîn Yâhûd Hilkat Adlı Eseri ve Haeckelci Evrimciliğin Türkiye'ye Girişi". *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi I/2* (2001), 166-196.
- Demirci, Osman. "Modern Evrim Teorisinin Muhammed İkbâl'in Düşüncelerindeki Rolü Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım" *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader XIX/2* (2021), 727-756. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1008861>
- Doko, Enis. "Islam and Evolution: A Defense = İslam ve Evrim: Bir Savunma". *Kelâm Araştırmaları Dergisi Kader XIX/3* (2021), 899-913. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1011590>
- İmâdî, Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İmâdî, Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed 'İmâdî, İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Yayınları, ts.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *el-Müzekker ve'l-mü'ennes (Kitâbü't-tezkîr ve't-te'nîs)*. thk. Muhammed Abdülhâlik Uzayme. 2 Cilt. Lecnetü İhyâi't-Türâs, 1981.

- Erten, Murat. "İbn Haldûn'da Varlık ve İnsanın Evrimi". *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XXI (2019), 59-79. <https://doi.org/10.32709/akusosbil.602188>
- Ezdî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd. *Cemheratü'l-luga*. thk. Remzî Munîr Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahman el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî - İbrâhîm es-Sâmerrâî. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gördük, Yunus Emre. "Elmalılı Hamdi Hz. Âdem'in Evrimle Yaratıldığını mı Söylüyor? (Süleyman Ateş'in İddiası Üzerine Bir İnceleme)". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Ocak 2019), 27-42.
- Güllüce, Veysel. "Canlıları Evrimci Bakış Açısıyla Okumanın Kur'an Işığında Değerlendirilmesi", III. *Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi Bildiriler Kitabı* II. ed. Mehmet Hakkı Alma, 2/1039-1045. Iğdır: Iğdır Üniversitesi, 2019.
- Güllüce, Veysel. "Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretlerine İsnat Edilen Evrim Görüşlerinin Değerlendirilmesi". *Bütün Yönleriyle Erzurumlu İbrahim Hakkı Hazretleri Sempozyumu*, ed. Cengiz Gündoğdu. 219-227. Erzurum, y.y. 2012.
- Hicâzî, Muhammed Mahmûd. *et-Tefsîrû'l-vâzih*. Beyrut: Dâru'l-Ceylî'l-Cedîd, 10. Basım, 1413.
- İbanoğlu, Fulya. "Akseki'nin Biyolojik ve Sosyal Evrim Yaklaşımı: 'Beşeriyetin Kaynağı Hz. Âdem ise Kemâl-i Medeniyet Niçin Muhal Olsun?'" *Ahmet Hamdi Akseki (Sempozyum)*, 463-468. Antalya, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnûsiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib. *el-Muharrarü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. ed. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- İbnü'l-Mübârek, Ebû Abdurrahmân Abdullâh. *Müsnedü'l-İmâm Abdullâh b. Mübârek*. ed. Subhî el-Bedrî es-Sâmîrâî. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1408.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdülmelik. *Letâifü'l-işârât*. ed. İbrahim el-Besyûnî. Mısır: el-Heyetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Küttâb, 3. Basım, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2007.
- Merâgî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîrû'l-Merâgî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 1. Basım, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı: Meal-Tefsir*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. Ankara: İşaret Yayınları, 2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. ed. M. Fuâd Abdülbâkî. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâhû, 1374-75/1955-56.
- Okcu, Abdulmecit. "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu". *EKEV Akademi Dergisi* XVII/56 (2013), 151-177.
- Öktem, Ülker. "Darwin'in Evrim Kuramı'nın Tanzimat'taki Etkileri". *FLSF Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 11 (2011), 1-24.

- Özdemir, Ahmet. “Kur’ân ve Bazı Âlimleri Açısından Yaratılış ve Evrimci Görüş”. *BİDER: Bitlis İslamiyat Dergisi* II/1 (2020), 61-76.
- Özgökman, Fatih. “Evrım Teorisi Tanrı İnancını Dışlar mı?” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/1 (Ocak 2012), 41-60.
- Özgökman, Fatih. “Yaşamın Kökeni, Evrim ve Tanrı”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LIV/2 (2013), 49-76. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001390
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999.
- Soysal, Esra Kartal. “Teoman Duralı'nın Darvıncı Evrim ve Darwinizm Eleştirisi”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2023), 42-61. <https://doi.org/10.34085/buifd.1264003>
- Süleymân, Mukâtil b. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. ed. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1. Basım, 1423.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Bağdâdî et-. *Câmiu'l-beyân an te'vili' âyi'l-Kur'ân*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Mekketü'l-Mükerreme: Dâru't-Terbiyeti ve't-Türâs, ts.
- Tilci, Önder. *Charles Darwin ve Herbert Spencer'da Evrim, Ahlak ve Toplum Düşüncesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Vâhıdî, Ebû'l-Hasan Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîrü'l-basît*. ed. Risâletü Doktorâde bi-Câmiati'l-İmâm Muhammed b. Suûd. 25 Cilt. b.y. 'İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmiyyi-Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd'i-İslâmiyye, ts.
- Yakıt, İsmail. “Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler”. *Felsefe Arkivi (Dergi)* 24 (1984), 101-122.
- Yakıt, İsmail. “Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Evrimle İlgili Görüşlerinin Analizi”. *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* II. 179-189. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Yakıt, İsmail. “Kur'an'da Hz. Adem”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 [Kuruluşunun 700. Yılında Osmanlı Özel Sayısı] (1999), 1-18.
- Yakıt, İsmail. “Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 1-16.
- Yakıt, İsmail. *Kur'an'ı Hakim Meâli-Semantik Analizli Açıklamalı ve Yorumlu*. İstanbul: Ötüken, 4. Basım, 2024.
- Yakıt, İsmail. *L'attitude du christianisme et de L'Islam en face du Darwinisme (positions exegetiques) / Darwinizm karşısında Hıristiyanlık ve İslam'ın tutumu (kutsal kitapların yorumları açısından)*. Paris: Université de Paris-Sorbonne, Doktora Tezi, 1979.
- Yakıt, İsmail. “Mevlâna'ya Göre Hayatın Evrimi”. 2. *Millî Mevlânâ Kongresi*, 41-56. Konya: Selçuk Üniversitesi Basımevi, 1987.
- Yakıt, İsmail. “Yaratılış ve Evrim Konusunda Türkçe Kur'an Meallerindeki Tercüme Hataları”. *Kur'an Mealleri Sempozyumu* II. ed. Ömer Dumlu ve dv. 229-236. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Yılmaz, Muhammet. “Âdem ile Havva'nın Yeryüzünde İşledikleri İddia Edilen İlk Günah: Şirk (A'râf Sûresi, 189-190. Âyetler Bağlamında)”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2015), 65-101.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbühû*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütub, 1988.

Zeccâc, Ebû İshak İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Tefsîru esmâillâhi'l-hüsnâ*. ed. Ahmed Yûsuf Dikâk. b.y.: Dâru's-Sekâfeti'l-Arabiyye, ts.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâik-i gavâmîdi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnü's-Sevd., Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, ts.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

İdris Sami SÜMER

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Takdîm-Tehîr Meselelerinin İletlendirilmesi: Bazı Ayet Örnekleri Üzerinde Bir İnceleme

*Zamakhshari's Explanations for Fronting-Restriction Issues in his Exegesis "al-Kashshaf":
A Study on the Examples of Some Verses*

تعليقات الزمخشري لمسائل التقديم والتأخير في تفسيره الكشاف: دراسة على آيات عديدة

Esra YILDIRIM

Öğr. Gör. Dr., Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı

Lecturer Dr., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Aksaray, TÜRKİYE

y.esra63@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-4243-0389>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Yıldırım, Esra. "Zemahşerî'nin el-Keşşâf İsimli Tefsirinde Takdîm-Tehîr Meselelerinin İletlendirilmesi: Bazı Ayet Örnekleri Üzerinde Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 539-559.

<https://doi.org/10.31121/tader.1499894>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

İlk dönemlerden itibaren dilsel meseleleri illetleri ile açıklama prensibiyle hareket eden dil alimleri, her ne kadar nahiv ilmi üzerinde yoğunlaşsalar da nahiv ilminin bir uzantısı olarak belâğî meseleleri de illetleri ile açıklamaya özen göstermişlerdir. Kur'an-ı Kerim'in üslubuna son derece dikkat eden müfessirlerin ayetleri açıklarken illetlere dayandıkları bilinen bir husustur. Bu çalışma, takdîm-tehîr meselelerindeki incelikleri ve delalettteki etkilerini anlama ve değerlendirmede önemli bir rol oynayan illetleri, takdîm-tehîr üslubunda yaratıcı ve yenilikçi bir yol izleyen Zemahşerî'nin tefsiri üzerinden analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu sebeple Zemahşerî'nin tefsirinden örnekler ele alınıp, Zemahşerî'nin bu üslubu ve delaletlerini açıklarken dayandığı illetler incelenmiştir. Bu minvalde öncelikle illet kavramı ve bu kavrama paralel olarak karîne kavramı üzerinde durulmuş ve Kur'an-ı Kerim'de kastedilen manayı belirlerken illetlerin zaruriyeti açıklanmıştır. Daha sonra Zemahşerî'nin tefsirinde takdîm- tehîrin olduğuna dair zikrettiği açıklamaları yani karînetü'l- manialar ve takdîm-tehîrin maksadını belirlerken kullandığı karîneler yani karînetü'l-muayyineler incelenmiştir. Bu amaç doğrultusunda makalede analitik yöntem takip edilmiştir. Sonuç olarak takdîm-tehîr meseleleri özelinde karînetü'l-manianın, cümlenin öğelerinin birbirlerine göre konumuna binaen aralarındaki ilişki anlamına gelen rütbe olduğu ve Zemahşerî'nin genelde bu karîneleri açıkça zikretmeyip işaretle yetindiği, takdîmin delaletini belirlerken ise siyak ve makama dayandığı ortaya çıkmıştır. Ayrıca takdîmden sonra i'rabı değişmeyen meselelerde takdîmin delaleti olarak ilk kez açıkça ihtisas delaletini zikreden kişi olması dikkat çeken bir husustur. Fakat onun bu çıkarımını kendinden önceki dil otoriteleri ile çelişen değil, bilakis onların verilerine dayalı makam ve siyakı da içine alarak ulaştığı bir sonuç olarak değerlendirmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Zemahşerî, Takdîm-Tehîr, İllet, Siyâk, Makam.

Abstract

Since the early periods, linguists have acted on the principle of explaining each linguistic issue through its underlying causes. Although they concentrated on the science of Arabic Syntax, they also elaborate on explaining the rhetorical issues with their causes as an extension of Arabic Syntax. It is a known fact that commentators, who pay great attention to the style of the Holy Qur'an, rely on the causes while explaining the verses. This paper aims to analyze the causes which play an important role in explaining the issues of precedence and delay through the commentary of al-Zamakhsharî whom had a creative and innovative way in the style of precedence and delay. For this reason, the underlying causes, he relied on to explain the issues of precedence and delay and its intended meaning, have been examined through some examples from al-Zamakhsharî's commentary. In this context, the concept of cause ('illa) and evidence (qarîna) s and the necessity of the causes to determine the meaning in the Holy Qur'an are explained. This study also talks about the evidences/indications (al-qarîna al-mu'ayyina and al-qarîna al-māni'a) that al-Zamakhsharî used them to determine the issues of precedence and delay; and for the intended meaning. This study required using analytical methods. And the research concludes that al-qarîna al-māni'a in these issues is the Presumption of Rank. Although al-Zamakhsharî did not mention these explicitly, he suggested it indirectly, and he used contextual and situational proofs to identify the purposes of the precedence. It is also noteworthy that he is the first person to explicitly mention the meaning of specialization as indication of precedence. However, it would be more accurate approach to evaluate his inference as a conclusion that he reached by including the context and situation and relying on the data of previous linguists.

Keywords: Tafsîr, al-Zamakhsharî, Precedence and Delay, Cause, Context, Situation.

الملخص

بين اللغويون المسائل اللغوية بعللها منذ العصور الأولى، مركزين على مسائل النحو، ومع ذلك اعتنوا بتعليل المسائل البلاغية أيضا، واعتمد المفسرون الذين درسوا أسلوب القرآن كذلك على العلل في تفسير الآيات القرآنية. وتهدف هذه الدراسة إلى تحليل هذه العلل التي لها دور كبير في فهم دلالات التقديم والتأخير وفي تقييمها، وذلك من خلال تفسير الزمخشري الذي اتخذ منها مبدعا في توجيه هذه المسائل. وبناء عليه عمدت إلى دراسة أمثلة من تفسير الزمخشري وتحليل العلل التي اعتمد عليها أثناء تفسيره لهذا الأسلوب ودلالاته. ولذلك وقفت الدراسة على تعريف العلة والقرينة موضحة ضرورة اعتبار العلة في تحديد المعنى المراد في القرآن الكريم. ثم تناولت بيان الزمخشري فيما يتعلق بتعيين التقديم والتأخير - وهي القرائن المانعة -، كما تناولت بيانه الذي استدل بها على دلالات التقديم والتأخير - أي القرائن المعينة - وتحليلها. واقتضت طبيعة هذه الدراسة اتباع المنهج التحليلي، وتوصلت إلى أن القرائن المانعة في أسلوب التقديم والتأخير هي الرتبة، والزمخشري لم يذكرها صراحة، بل كان يكتفي بالإشارة إليها، واعتمد على القرائن السياقية

والمقامية لتحديد دلالات التقديم. ومما يجذب الانتباه أن الزمخشري هو أول شخص صرح بدلالة تقديم ما حقه التأخير على الاختصاص، إلا أن هذا الاستنباط لا يعد من مخالفة الزمخشري من سبقه، بل نتيجة قراءته الفاحصة الدقيقة لهم مراعيًا السياق والمقام. الكلمات الدالة: التفسير، الزمخشري، التقديم والتأخير، العلة، السياق، المقام.

Giriş

Arap dilinde geniş bir yeri olması sebebiyle alimler takdîm- tehîr üslubu ile ilgili meselelere dikkat çekmişlerdir. Ancak Abdulkâhîr Cürçânî'ye (ö.471) kadar olan zaman diliminde bu meselelerden bahsedilirken “Arap dilinde daha önemli olanı önce zikrederler.”¹ gibi genel açıklamalarla yetinildiği gözükmektedir. Fakat Cürçânî bu açıklamaları yeterli görmemiş ve takdîm edilenin neden önemli olduğunu ve delaletini açıklamamanın zorunlu olduğunu ifade etmiştir.²

Cürçânî'nin takdîm ve tehîr meseleleri özelinde ve meânî ilmi genelindeki bu yaklaşımını, Zemahşerî'nin tefsirinde büyük bir incelikle uyguladığı hatta tefsirine dayanak yaptığı gözlenmektedir.³ Bu bağlamda Zemahşerî'nin tefsiri, tefsir ilminde bir dönüm noktası kabul edilmektedir. Nitekim kendisinden sonraki tefsirlerde müfessirlerin takdîm ve tehîr meselelerini ele alış yöntemlerinin değiştiği, bu üslubun nedenlerini ve sonuçlarını yani takdîm edilenin önemini keyfiyetini ve getirdiği yeni manayı açıklamaya özen gösterdikleri açıktır.

Bu yeni yaklaşımla birlikte bu üslupla ilgili ayetlerin tefsirinde müfessirler arasında ihtilafın ortaya çıktığı gözlenmektedir. Bir hükmün sıhhatinin illetinin sıhhatine bağlı olduğu bilinen bir husustur. Bu bağlamda Zemahşerî'nin takdîm-tehîr meselelerinde zikrettiği illetleri ortaya çıkarmak Zemahşerî'nin bu meselelerde verdiği delaletlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirlemek bakımından önem arz etmektedir. Buna binaen bu çalışmada, Zemahşerî'nin takdîm-tehîr meselelerini açıklarken dayandığı illetlerin ortaya çıkarılması ve incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu çerçevede bu çalışmanın, takdîm-tehîr meselelerinde yeni bir yol izlemiş olan Zemahşerî üzerinden müfessirlerin belâğî yönleri barındıran ayetlerin tefsirindeki dayanaklarını ve bu dayanaklara ulaşma yöntemini ortaya çıkararak rasyonel bir bakış açısı ile literatüre katkı yapması umulmaktadır.

Bu çalışmanın iki temel problemi olduğunu söylemek mümkündür. Bunlardan ilki; Zemahşerî ayette takdîm-tehîr olduğunu nasıl açıklamıştır? İkincisi ise; Zemahşerî, takdîm-tehîrin ifade ettiği delaleti belirlerken hangi illetlere dayanmıştır?

Zemahşerî'nin tefsiri üzerinde, özellikle de belâğat alanında seçkin bir yeri olması sebebiyle belâğî yönü ile ilgili olarak birçok çalışma yapılmıştır. Ancak Zemahşerî'nin takdîm-tehîr meselelerinde dayandığı illetleri incelemeyi amaçlayan bir çalışmaya rastlanılmamıştır.

Bununla birlikte takdîm-tehîr üslubunun illetlerini konu edinen bazı çalışmalar da bulunmaktadır. Bunlardan biri Dîya el-Kalîş'in el-Ķarâin fî 'ilmi'l-me'ânî isimli doktora tezin-den üretilmiş olan kitabıdır. Diğerisi ise Ürdün Üniversitesinde hazırlanan Ta'lîlâtü'l-Beydâvî

¹ Ebû Beşer 'Amr Bin 'Osmân Ķanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l-Ķancî, 1988), 1/34.

² 'Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâilu'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî* (Kahire-Cidde: El-medeni matbaası, 1992), 1/108.

³ Muştâfâ Şâvî Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Ķur'ân ve beyânî i'câzihî* (Kahire: Dâru'l-Mearif, ts.), 216.

li'l-mesâili'l-belâgiyye fî tefsîrihi “Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl”: Dirâse taḥlîliyye isimli doktora tezidir.

Diya el-Ḳaliş'in çalışmasında me'ani ilmindeki karîneler incelenirken konu Kur'an ya da tefsirle sınırlandırılmamakta ve meseleleri açıklarken kullandığı örneklerin büyük bir kısmını şiir oluşturmaktadır. Ayrıca takdîm-tehîr üslubunu işlerken dilcilerin bu üslubun olduğuna dair zikrettiği açıklamalara yani karînetü'l- maniaya değinmemiştir.

İkinci çalışma ise her ne kadar tefsir üzerinde olsa da başka bir müfessirin tefsiri hakkında olması ile farklılık göstermektedir. Ayrıca bu doktora tezi aynı şekilde karînetü'l- maniaya da değinmemiştir. Bu makale, takdîm-tehîr meselelerinin tevcihinde yenilikçi bir tutum izleyen ve bu nedenle tartışmaların merkezi haline gelen Zemahşerî'nin, tefsirinde bu üslubu içeren ayetleri açıklarken dayandığı illetleri ortaya çıkarması ve bu üsluptaki karînetü'l- maniaya değinmesi ile diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

Çalışmada ilk olarak takdîm-tehîr üslubu, illet kavramı ve illet kavramına paralel olarak karîne kavramı üzerinde durulacaktır. Daha sonra Zemahşerî'nin tefsirinde takdîm- tehîrin varlığına dair açıklamaları yani karînetü'l- manialar ele alınacak ve takdîm-tehîrin delaletini belirlemek için kullandığı karîneler yani karînetü'l-muayyineler incelenecektir. Bu illetler ele alınıp değerlendirilirken daha kapsayıcı olması amacıyla diğer müfessirlerin açıklamalarına başvurulacak, ayrıca Zemahşerî'nin tefsirinde verdiği delaletlerin ne derece isabetli olduğunu ortaya çıkarmak için siyak ve makam göz önünde bulundurulmaya özen gösterilecektir. Son olarak çalışmada ulaşılan sonuçlar zikredilecektir.

1. Takdîm-Tehîr

Tufî (ö. 716), takdîm ve tehîri tahsis etmek veya önemini belirtmek veya zorunluluk gibi sebeplerle lafzı kendi rütbesinden yani yerinden önce veya sonra bir yere koymak olarak tanımlamaktadır.⁴ O bu tanımında Sibeveyhi'nin “Araplar daha önemli olanı önce zikrederler”⁵ sözüne dayanmaktadır. Buradan da anlaşılacağı üzere takdîmin asli amacı öne alınanın önemini belirtmektir, bunun dışında karînelere bağlı olarak tahsis etmek gibi anlamlar da ifade edebilmektedir.

Takdîm ve tehîr, söz diziminde yapılan değişikliği ifade etmektedir. Dillerde söz dizimi belli ilkeler ışığında kelimelerin tertibinden ibarettir. Tufî'nin tanımından da anlaşılacağı üzere takdîm ve tehîrin karînesi rütbedir. Rütbeyi ise birbirlerine göre konumun manayı belirlemede rol oynadığı cümlenin öğelerinin arasındaki ilişki olarak tanımlamak mümkündür.⁶ Yani rütbe kelimelerin cümle içerisindeki vazifesini, dolayısı ile delaletlerini belirleme görevini üstlenir.

Sözdiziminin ilkeleri dilden dile değişmekle birlikte kesin çizgilerle belirlenmiş ya da tamamen esnek bir sözdiziminden bahsedilemez.⁷ Bu anlamda Arapçada değişmeyen ve deği-

⁴ Süleyman b. 'Abdü'l-Ḳavîy et-Tüfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Evzâ'î, 1989), 189.

⁵ Bk. Sibeveyhi, *el-Kitâb*, 1/34.

⁶ Temmâm Ḥassân, *el-Luġatu'l- 'arabiyye: ma 'nâhâ ve mebnâhâ* (Dâru'l-Beydâ: Dâru's-Şeġâfe, 1994), 209.

⁷ Yaşar Daşkıran, “Temmâm Ḥassân'ın Dil Anlayışı: Karîneler Teorisi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:2 (2015), 158.

şebilen tertipler vardır.⁸ Örneğin; sıfat ve mevsûfu, sıla ve mevsûlu gibi unsurların sıralaması değişmez. Fakat sözdiziminde fiil-fâil-mef'ûl veya mübtedâ-haber gibi sıralamalar olmasına rağmen bu sıralamalar değişebilir.⁹

Cürcânî takdîmi, tehîr niyetiyle takdîm yani takdîm edildikten sonra i'rabı değişmeyen ve tehîr niyetiyle olmayan yani takdîm edildikten sonra i'rabı değişen takdîm olarak iki kısımda ele almıştır. Birincisinde "زيداً ضربت" örneğinde olduğu gibi takdîmden sonra takdîm edilenin i'rabı değişmez, ki burada mef'ûlun yani Zeyd fiilin önüne geçmiş ve takdîm edildikten sonra i'rabı değişmemiş, mef'ûl olarak kalmıştır. İkincisinde ise "زيدٌ ضربته" örneğinde olduğu gibi takdîmden sonra i'rabı değişmektedir. Bu cümlede mef'ûl olan Zeyd takdîmden sonra mübtedâyâ dönüşmüştür.¹⁰

Muhammed Muhammed Ebu Musa, Zemahşerî'nin tefsirinde takdîm- tehîrin yerinde kalan değil, bu yerden ayrılan için yani bir kelimenin rütbesine uygun olmayan yerde geldiğinde gerçekleştiğini, rütbesine uygun olarak zikredildiğinde takdîm-tehîrdan bahsedilmeyeceğini söylediğini ifade etmiştir.¹¹ Ayrıca Zemahşerî'nin bu ifadesi ile nahivcilerin düşünme tarzından etkilenerek tehîr niyetiyle olmayan takdîmi takdîm dairesinden çıkardığını, bu bağlamda Cürcânî'nin çizdiği çerçeveye muhalefet ettiği izlenimini verdiğini, bununla birlikte tefsirinde açıkça Cürcânî'nin yolundan gittiğini ifade etmiştir.¹²

Özetle ifade edecek olursak Ebu Musa, Zemahşerî'nin takdîmden sonra i'rabı değişen takdîmi teorik olarak takdîm dairesinden çıkardığını, pratikte ise dahil ettiğini ifade etmiştir. Fakat Zemahşerî söz konusu ifadesini genel bir çerçevede belirtmemiş, "وَالصَّابِئُونَ" lafzının mansûb olarak geldiği kıraatin tefsirini yaparken zikretmiş yani takdîmi tehîr niyetiyle olan takdîmle sınırlandırmak için dile getirmemiştir.¹³

Bu bilgiler ışığında Zemahşerî'nin takdîm- tehîr üslubu bulunan âyetleri açıklarken dayandığı illetlerin tahlilinden önce illet kavramını ele almak çalışmanın kilit noktası olması bakımından önemlidir.

⁸ Arap dilinde rütbe mahfûz ve ğayri mahfûz olarak iki kısımda ele alınmıştır. Mahfûz rütbe ile ögeler arasında değişikliğin mümkün olmadığı, zorunlu bir sıralama kastedilmektedir. Nitekim bu sıralama bozulursa terkip de bozulacaktır. Sıfatın isminden sonra gelmesi, sıla cümlesinin isminden önce gelmesi, hâlin sahib'ül-hâlden önce gelmesi bu kısma örnek olarak verilebilir.

Ğayri mahfûz rütbede ise; mübtedânın habere önceliği, fiilin mef'ûle önceliği gibi bir sıralama söz konusu olsa bile ögeler arasında sıralamada değişiklik mümkündür. Çalışmanın konusu olan takdîm te'hîr meselelerinde tertipte değişiklik barındırması açısından kastedilenin ise ğayri mahfûz rütbe olduğu açıktır. Bk. Hâssân, *el-Luġatu'l- Arabiyye*, 207-208.

⁹ Hâssân, *el-Luġatu'l- Arabiyye*, 208.

¹⁰ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 1/106-107.

¹¹ Ebû'l-Kâşım Maḥmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ḥakā'iki't-tenzili'n-nāṭik 'an deḳā'iki't-te'vil* (Kahire-Beyrut: Dâru'r- Rayyân li't-Türäs-Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1947), 1/661.

¹² Muhammed Muhammed Ebû Mûsâ, *Belâġatü'l-Ķur'āniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eşeruha fî diräsati'l-belâġiyye* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 339.

¹³ Bu ayetin tefsirini yaparken Zemahşerî "وَالصَّابِئُونَ"un mansub olarak gelmesi durumunda nasıl bir tevcih yapılacağı meselesi üzerinde durmaktadır. Bu durumda kelimenin yerinden oynatılması söz konusu olmadığı için takdîmin olmayacağını ifade etmiştir. Çünkü takdîm tehîrdan bahsedilebilmesi için kelimenin rütbesine uygun olan yerden uzaklaşması gerektiğini dile getirmiştir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/661.

2. Arap Dilinde İlet

İlet kelimesi Arapçada (ع ل ل) ‘den türemiş olup 3 temel mana taşımaktadır. Bunlar; tekrar, özür ve zayıflıktır.¹⁴

“علّ” lafzı عَلَّ-عَلَّ ve عَلَّ-عَلَّ olarak iki farklı çekimle gelmiştir. Bunlardan ilki عَلَّ-عَلَّ tekrar anlamına gelmektedir. Bu çalışmanın konusu olan illetle alakalı olan عَلَّ-عَلَّ ise özür ve zayıflık anlamlarına gelmektedir. عَلَّ-عَلَّ bu iki anlamı kapsayacak şekilde “varlığıyla başka bir şeyin hükmünde değişiklik meydana getiren şey” şeklinde de tanımlanmıştır.¹⁵ İlet bu bağlamda sebep için de kullanılmıştır.¹⁶

“تعليل”in karşılığı olarak illetlendirme ise bir şeyin sebebini açıklamak anlamına gelmektedir.¹⁷

İlk dönemlerden itibaren dilsel meseleleri illetleri ile açıklama prensibiyle hareket eden dilciler her ne kadar nahiv ilmi üzerinde yoğunlaşsalar da nahiv ilminin bir uzantısı olarak belâğî meseleleri de illetleri ile açıklamaya özen göstermişlerdir. Kur’an-ı Kerimin eşsiz üslubundaki en ince detayları bile dikkate alan müfessirlerin ayetleri açıklarken illetlere dayandıkları bilinen bir husustur. Özellikle ihtilafın vaki olduğu durumlarda hükümleri değerlendirme ve tercih yapma, genel olarak hükmün sebebini kavrama noktasında hükmün dayandığı illeti bilmek önemli bir rol oynamaktadır.

Klasik kaynaklarda illet kavramına paralel olarak karîne kavramı oldukça sık geçmektedir. Karîne, sözden kastedilene işaret eden alâmet olarak tanımlanabilir.¹⁸ Tefsir kitaplarına baktığımızda lafzî karîne, manevî karîne, hal karînesi gibi farklı isimler kullanıldığı, bu kavramların kullanımında ortak bir yol izlenmediği, karînelerin taksiminde ihtilafa düşüldüğü gözlenmektedir. Bu kullanımlar göz önünde alındığında lafzî karîneler, siyak karînesi ve hal karînesi olarak 3 tür karîneden bahsetmek mümkündür.

- Lafzî karîne: Karînelerin büyük bir kısmını oluşturan bu tür karîneler lafzî ile kastedilene delalet ederler ve işaretleri diğer türlere göre daha açıktır.¹⁹ Bu karîne türünde kastedilene belirlerken lafzî bir işaret rol oynar. Mesela “أَنَّ اللَّهَ بَرِيٌّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ”²⁰ âyetinde “رسوله” mübedâ olarak gelmiş ve haberi zikredilmemiştir. Burada mahzûf haber lafzî karînenin yani kendisinden önce gelen “بريء” lafzının delaleti ile belirlenir ve sanki “ورسوله بريء” şeklinde zikredilmiş gibi kabul edilir.
- Siyak karînesi: Siyak kavramı mütekaddim eserlerde sıkça geçmesine rağmen bu kavramın sınırlarını belirleyen bir tanımın yapılmamış olması dikkat çekmektedir. Siyak kelimesinin geçtiği yerler incelendiğinde siyak kelimesinin birbirleriyle bağlantılı üslup²¹, sözün öncesi ve sonrası²² ve maksat²³ anlamlarında kullanıldığı ortaya çıkmak-

¹⁴ Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn* (b.y.: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.), 1/88.

¹⁵ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'ayn*, 1/88.

¹⁶ Muhammed el-Murtaḍâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Vizârâtü'l-İrşâd ve'l-Enba', 1965), 30/47.

¹⁷ Muhammed Tehânevî, *Keşşâfû işṭilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), 1/489.

¹⁸ Seyyid eş-Şerîf el-Cürċânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1983), 174.

¹⁹ Muhammed ed-Desûkî, *Hâşiye 'alâ şerhi't-telhiş* (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Aşriyye, ts.), 2/678.

²⁰ “Allah müşriklerden uzaktır, O'nun Rasülü de.” et-Tevbe 9/3. Bu makaledeki ayetlerin meâli tarafımızca verilmiştir.

²¹ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâs, ts.), 2/515.

²² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 8/581.

²³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 2/552.

tadır. Buna binaen siyakı sözün içinde açıkça görünmeyen ancak ondan çıkarılan amaç olarak tarif etmek mümkündür.²⁴

Örneğin “ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ” “Tat bakalım, güçlü ve şerefli olan yalnız sensin.”²⁵ âyetini siyaktan soyutlarsak hakiki anlamı ile anlamak muhtemeldir. Fakat âyetin geldiği bölümün siyâkına bakıldığında cehennem ehlinin durumundan bahsedildiği ortaya çıkar. Burada siyak; âyetin, güçlü ve şerefli olanların ancak onlar olduğunu ifade etmediğine, bilakis buldukları durum sebebiyle kendileriyle dünya hayatındaki zanları hatırlatılarak alay edildiğine işaret eder. Çünkü tahkir -aşağılama- makamında övgü alay ifade etmektedir.

- c. Hâl karînesi: Hâl ya da makam sözün söylendiği zamanda hâkim olan ilişkilerin, olayların ve sosyal koşulların temsil edildiği yöndür.²⁶ Yani makam konuşmacıyı, dinleyicileri, bunları kuşatan koşulları, sosyal ilişkileri, geçmişteki ve günümüzdeki ilgili olayları, kültürü, gelenekleri, görenekleri inançları içerir.²⁷ Bir diğer ifade ile makam; mütakellim, muhatap ve zaman, mekân gibi sözü çevreleyen haller/durumlar şeklinde tanımlanabilir.

Bilindiği üzere belâgat, kelâmın hâlin gerekliliklerine uymasındır.²⁸ Başka bir ifade ile belîğ bir kelam, hâli oluşturan koşullara uygun olarak gelir. Sözlerin en belîği olan Kur'an-ı Kerim'de her bir lafız hâle mutabık olarak gelmiştir. Bu bağlamda âyeti kuşatan koşulları göz önünde bulundurmamak âyetlerde kastedilenin doğru anlaşılabilmesi için kilit noktalardan biri olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim makamın göz ardı edilmesi ya da doğru tespit edilmemesi kast edilen mananın yanlış yorumlanmasına sebep olabilir. Mesela “Vay haline o müşriklerin, onlar zekâtı vermezler, ahireti de inkâr ederler.”²⁹ âyeti Mekkî bir âyettir. Bu âyetin Mekkî olduğu göz önünde bulundurulmazsa “Onlar zekâtı vermezler”den kastın farz olan zekât olduğu kanısına ulaşılabılır. Bu âyetin Mekkî olması ve bu dönemde zekâtın henüz farz kılınmamış olması zekâttan kastın sadaka olduğuna delalet eder. Bu durumda âyetin Mekki oluşu hâl karînesi olmuştur.

Yukarıda bahsi geçen karîne türlerinin yanı sıra karînenin yaptığı göreve göre karîneyi iki kısımda incelemek mümkündür.

- a) Karînetü'l- mania (القرينة المانعة): Mania engel olan anlamına gelmektedir. Karîne-i mani'a ise sözün zahir anlamında olmadığına delalet eden unsurdur.³⁰ Mesela “فَيَتَنَبَّرُهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ”³¹ (Onları acı verici bir azap ile müjdele.) âyetinde müjdelenecek şey olarak azap kelimesinin gelmesi ve azapla müjdelemenin imkânsız olması “بشّر” yani müjdele emrinin hakiki anlamda olmadığına delalet eder. Yani burada müjdele emrinin azap kelimesiyle doğrudan ilişkilendirilememesi karîne-i maniadır.

²⁴ Esra Yıldırım, *Ta'lîlâtü'l-Beydâvî li'l-mesâilî'l-belâğîyye fî tefsîrihi “Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl”*: *Dirâse tahlîliyye* (Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Doktora Tezi, 2022), 55.

²⁵ ed-Duhân 44/ 49.

²⁶ Hâssân, *el-Luğatu'l- Arabiyye*, 337.

²⁷ Hâssân, *el-Luğatu'l- Arabiyye*, 352.

²⁸ Hâtib el-Kazvîni, *Telhîsü'l-miftâh* (Pakistan: Mektebetü'l-Büşrâ, 2010), 10; Ebû Hâmid Bahâüddîn Sübkî, *'Arüsü'l-efrâh fî şerhi telhîsi'l-miftâh* (Beyrut: Mektebetü'l- Aşriyye, 2003), 1/92.

²⁹ Muhammed Tâhir İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tünusiyye, 1984), 24/240.

³⁰ Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Garâ'ibü'l-igtirâb ve nüzhetü'l-elbâb fi'z-zehâb ve'l-ikâme ve'l-iyâb* (b.s.: Matba'atu's-Şâbânder, ts.), 391.

³¹ Âl-i İmrân 3/21.

- b) Karînetül'l-muayyine (القرينة المعينة): Muayyine belirleyen tayin eden anlamına gelir. Karînetül'l-muayyine ise kastedilen manaya işaret eden alamettir.³² Mesela “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”³³ (Rahman ve Rahim olan Allah’ın adıyla) âyetinde ba (ب) harfi cerinin taallük edeceği bir fiil ya da filimsi zikredilmemiştir. Buradaki eylem okumak olduğu için hazfedilen filli “أقرأ” (okurum) olarak takdir etmek mümkündür. Yani burada gerçekleşen eylemin okuma olması hazfedilene tayin eden karînedir.

Bu çalışmada Zemahşerî’nin tefsirinde takdîm- tehîrin olduğuna delalet eden açıklamaları yani karînetü’l-manialar ele alınacak daha sonra takdîm ve tehîrden maksadı belirlerken kullandığı karîneler yani karînetü’l-muayyineler incelenecektir.

3. Takdîm ve Tehîr Meselelerinde Karînetü’l-Mania

Daha önce de ifade edildiği üzere takdîm, tahsis etmek veya önemini belirtmek veya zorunluluk gibi sebeplerle lafzı kendi rütbesinden yani yerinden önce veya sonra bir yere koymak olarak tanımlamaktadır.³⁴ Tanımdan da anlaşılacağı üzere takdîm ve tehîrin karînesi rütbedir.

Mesela “قتل زيدا عمرو” cümlesinde fâilin rütbesinin mef’ûlun bih’in rütbesinden önce olmasına rağmen mef’ûl olan Zeyd fâil olan Amr’dan önce gelmiştir. Bu cümlede takdîm-tehîrin olduğunun delili fâilin konumunun mef’ûlun bihden önce olmasıdır. Bir diğer ifadeyle kelimenin sözdeki orijinal konumu, takdîm ve tehîrin karînesidir. Nitekim bu karîne nahiv kurallarına dayanan lafzi bir karînedir.

Zemahşerî “سَاءَ مَثَلًا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَأَنْفُسُهُمْ كَانُوا يَظْلِمُونَ”³⁵ âyetini tefsir ederken şu ifadeleri kullanmıştır. “Mef’ûlün bihin takdîmi ihtisas içindir; yani sanki “zulmü kendilerine tahsis ettiler ve zulümleri kendilerinden başkasına geçmedi” denilmiştir.”³⁶

Burada Zemahşerî “mef’ûlün bihin takdîmi” ifadesi ile aslen fiilin rütbesinin mef’ûlün bihden önce olduğuna yani karînetü’l-maniaya işaret etmektedir. Nitekim rütbeye uygun tertip “كانوا يظلمون أنفسهم” şeklindedir. Burada aslanan tertipten çıkılıp mef’ûlün bih takdîm edilerek tahsis anlamı elde edilmiştir. Buna binaen “yalnızca kendilerine zulmedenlerin durumu ne kötüdür.” anlamını kazanır.

“وَظَنُوا أَنَّهُمْ مَانِعَتُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ”³⁷ âyetinde ise ان’ın haberi yani “مانعتُهُمْ”, isminin yani “حُصُونُهُمْ” lafzının önüne geçmiştir. Bu âyette takdîm-tehîrin olduğunun delili aslında mübedânın rütbesinin haberden önce olmasıdır. Zemahşerî buna âyeti kerimenin nazmı ile rütbeye uygun olan tertip yani “وظنوا أن حصونهم تمنعهم أو مانعتهم” (Kalelerinin kendilerini koruyacağını zannettiler) arasındaki farkı sorgulayarak işaret etmiştir.³⁸

³² Âlūsî, *Garā’ibü’l-İğtirāb*, 391.

³³ el-Fâtiha 1/1.

³⁴ Tüfî, *el-İksir*, 189.

³⁵ “Ayetlerimizi yalanlayan ve yalnızca kendilerine zulmedenlerin durumu ne kötüdür.” el-A’râf 8/177.

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/79.

³⁷ “Onlar kendilerini Allah’tan koruyacak olanın kaleleri olduğunu zannettiler.” el-Haşr 59/2.

³⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/499.

Ayrıca Zemahşerî haberin mübtedâya takdîmi ile kalelerinin kendilerini koruyup savunacağına dair güvenlerinin kuvvetinin ifade edildiğini belirtmiştir.³⁹ Burada daha önce âyeti kerimenin nazmı ile rütbeye uygun olan tertibi karşılaştırarak işaret ettiği rütbe karînesini daha açık bir şekilde ifade etmiştir.

Görüldüğü üzere Zemahşerî, takdîm meselelerinde takdîme delalet eden karînetü'l-maniayı açıkça zikretmemiştir. Bununla birlikte âyeti kerimenin nazmı ile rütbeye uygun olan tertibi karşılaştırarak takdîmin varlığına ya da direkt olarak mef'ûlün takdîmi, zarfın takdîmi, mübtedânın takdîmi gibi ifadelerle karînetü'l-maniaya işaret etmektedir.

4. Takdîm ve Tehîr Meselelerinde Karînetü'l-Muayyine

Bu kısımda Zemahşerî'nin takdîm-tehîr meselelerinde kastedilen manayı belirlemek için kullandığı illetler üzerinde durulacaktır. Bu hususta öncelikle takdîmden sonra i'rabı değişmeyenler ele alınacak, daha sonra takdîmden sonra i'rabı değişenlere değinilecektir.

4.1 Takdîmden Sonra İ'rabı Değişmeyen Takdîm

Takdîmden sonra i'rabı değişmeyen ile haberin mübtedâya takdîmi ya da ma'mulün âmiline takdîmi yani mef'ûlün, zarfın ya da harfî cer ve mecrur ismin amiline takdîmi kastedilmektedir.

Giriş bölümünde Zemahşerî'nin tefsirinde takdîm ve tehîr meselelerini ele alırken takdîmin delaletini açıklamaya özen gösterdiği ifade edilmişti. Burada bahsetmemiz gereken bir diğer husus Zemahşerî her ne kadar Cürcanî'nin yolunu takip etmiş olsa da bunu daha ileriye taşıyarak takdîmden sonra i'rabı değişmeyen meselelerde siyak ve makam karînelerinin desteklediği yerlerde ayetleri ihtisas anlamı ile tefsir etmiş olmasıdır.

Zemahşerî'den sonra belağat alimlerinin ekseriyeti Zemahşerî'nin yolunu takip etmiştir. Bu bağlamda haberin mübtedâya takdîminin ihtisas ve tekid olmak üzere iki gayesinin bulunduğunu ifade etmişlerdir. Mesela “قائم زيد” cümlesinde haber mübtedânın önüne geçirilerek Zeyd'in gülmek, yemek gibi sıfatlarının arasında ayakta durma sıfatına tahsis edildiği ya da ayakta durma vasfı Zeyd ve arkadaşları arasında Zeyd'e tahsis edilmek istendiği ya da üçüncü bir ihtimal olarak Zeyd'i tanıyıp onun ayakta durmasını inkâr eden kişiye yanıt olarak verildiği belirtilmiştir.⁴⁰

“وَظَنُّوا أَنَّهُمْ مَا يَعْتَنُهُمْ حُصُونُهُمْ مِنَ اللَّهِ”⁴¹ âyetinde اَنَّ'nin haberi yani (مَا يَعْتَنُهُمْ), isminin yani (حُصُونُهُمْ) lafzının önüne geçmiştir. Zemahşerî bu âyette haberin mübtedânın önüne geçirilmesi ile kalelerinin kendilerini koruyacağına dair aşırı güvenlerinin ifade edildiğini belirtmektedir. O, bu sözle haberin mübtedâya takdîm edilmesiyle, onların kalelerinden daha koruyucu ve güvenli bir kalenin olmadığına⁴² veya kalelerinin koruyucu özelliğinden başka özelliği olmadığı⁴³ gibi inançlarına işaret etmiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Zemahşerî açıkça zikretme bile haberin öne geçmesiyle ihtisas anlamının kastedildiğine bahsedilenle-

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/499.

⁴⁰ Yahyâ b. Hâmza b. 'Ali el-'Alevî, *et-Tırâz li-esrâri'l-belâğa ve 'ulumi haķāiki'l-i'câz* (Beirut: Mektebetü'l-'Unsurîyye, 1423), 2/38.

⁴¹ “Onlar kendilerini Allah'tan koruyacak olanın kaleleri olduğunu zannettiler.” *el-Haşr* 59/2.

⁴² Ebû's-Senâ' Şihâbüddîn el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415), 14/234.

⁴³ Muhyiddîn Koccevî Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ tefsiri'l-Beydâvî* (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1971), 8/156.

rin kalelerine olan sonsuz güvenlerini zikrederek durum karînesi ile delillendirerek işaret etmektedir. Fakat burada (مَا نَعْتُهُمْ)‘ün haber ve (حُصُونَهُمْ)‘ün mübtedâ olduğuna karşı çıkılmış, doğru olanın (مَا نَعْتُهُمْ)‘ün nin haberi (حُصُونَهُمْ)‘ün ise (مَا نَعْتُهُمْ)‘ün fâili olduğu iddia edilmiştir. Zemahşerî'nin tevcihinin ise fiilden türemiş haberin mübtedâyaya takdîm edilmesinin tartışmalı bir mesele olduğu için zayıf olduğunu savunmuşlar, hatta bazıları fiili haberin mübtedâyaya takdîm edilemeyeceği gibi fiilden türeyenlerin de takdîminin caiz olmadığını ileri sürmüştür.⁴⁴

Sibeveyhî *el-Kitab*'ında bunun tam tersini yani "قائم زيد" cümlesinde haberin mübtedâyaya takdîminin caiz olduğunu, Zeyd'i "قائم"ın fâili olarak almanın zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵ Müfessirlerin büyük çoğunluğu ise Zeyd'in fâil olmasını caiz görmelerinin yanı sıra Zemahşerî'nin yolundan gitmişlerdir.⁴⁶

Bu ayette nahiv kuralına binaen takdîm-tehîrin olup olmaması hususunda müfessirler ihtilaf etmiştir.⁴⁷ Fakat burada mesele, İbn Aşur'un da tefsirinde ifade ettiği gibi, âyette takdîmin caiz olup olmamasından daha çok belîğ kelamın ifade ettiği anlamların vakıayı ne kadar ince bir şekilde yansıttığı ile alakalıdır.⁴⁸ Burada "حُصُونَهُمْ" lafzının fâil olduğu tevcihte haberin takdîm olduğu veçhin kattığı anlam incelikleri olmadığı açıktır. Bu bağlamda âyette bahsedilenlerin psikolojik durumunu gözler önüne sermesi bakımından Zemahşerî'nin tevcihi oldukça isabetli gözükmektedir.

Zemahşerî tefsirinde birçok yerde harfî cer ve mecrurdan oluşan haberin takdîminin ihtisas ifade ettiğini söylemektedir. Örneğin "إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا حِسَابَهُمْ"⁴⁹ âyetinde "إِنَّ"nin car ve mecrurdan oluşan haberi isminin önüne geçmiştir. Zemahşerî buradaki takdîmin amacını tehdidi kuvvetlendirmek olduğunu ifade etmiş ve bunu dönüşlerinin ancak Allah'a ve sorgularını yapacak olanın da ancak Allah'ın olması ile delillendirmiştir.⁵⁰

Bu âyette Zemahşerî açık olarak ifade etmese de durum karînesine dayandığı açıktır. "لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ"⁵¹ âyetinde ise takdîmden elde edilen mananın delilini açıkça zikretmektedir.

Zemahşerî bu âyeti şu şekilde açıklamaktadır. "İki zarf, mülk ve hamdın ancak Allah'a ait olduğunu göstermek için mübtedâlarına takdîm edilmiştir. Ve bu tahsisin anlamı mülkün gerçekte Allah'a ait olması sebebiyledir; çünkü her şeyi ilk olarak yapan, yoktan var eden, ayakta tutan ve her şeye hâkim olan O'dur. Hamd de aynı şekilde yalnızca O'na aittir; çünkü aslı ve fer'î nimetler O'ndandır."⁵²

Zemahşerî burada iki zarf takdîm edilmiştir diyerek rütbe karînesine işaret etmektedir. Sonra bu takdîmin amacının mülkün ve hamdın sadece Allah'a ait olduğunu ortaya koymak

⁴⁴ 'Abdu'l-Ḥamīd İbn Ebi'l-Ḥadīd, *el-Felekū'd-dāir 'alā'l-meşeli's-sāir* (Kahire: Dāru'n-Naḥḍa, ts.), 4/353; Ebū Ḥayyān Endelūsī, *el-Baḥru'l-muḥīṭ* (Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1420), 10/138.

⁴⁵ Sibeveyhi, *el-Kitāb*, 2/127.

⁴⁶ Bk: Nāsirüddīn el-Beydāwī, *Envāru't-tenzīl ve esrāru't-te'vīl* (Beyrut: Dār-u İḥyāi't-Turāsi'l-'Arabiyyi, 1418), 5/198; Ebū's-Su'ūd el-'İmādī, *İrşādü'l-'aqli's-selīm ilā mezāya'l-Kitābi'l-Kerīm* (Beyrut: Dar-u İḥyāi't-Turāsi'l-'Arabiyyi, ts.), 8/225.

⁴⁷ Ma'ani ilminin nahiv ilminin uzantısı olması sebebiyle, nahiv kuralındaki ihtilaf belâği tevcihte de ihtilaf olarak ortaya çıkabilmektedir. Bk: Aliye Merve Erfidan, *el-'Alakātü beyne't-tenevvü'id-delālī ve't-tevcīhati'l-belāğiyeti ve 'ilmi'l-me'ānī* (Amman: Dāru'l-Me'mūn, 2022), 89-90.

⁴⁸ İbn 'Aşūr, *et-Taḥrīr ve't-tenvīr*, 28/70.

⁴⁹ "Şüphesiz ki onların dönüşleri ancak biz görürüz." el-Ğāşiye 88/25-26.

⁵⁰ Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 4/745.

⁵¹ "Mülk ancak O'nundur, hamd de ancak O'na mahsustur." et-Teğābün 64/1.

⁵² Zemahşerî, *el-Keşşāf*, 4/545.

olduğunu yani ihtisas olduğunu ifade etmektedir. Burada haberin mübtedâya takdîminin ihtisas ifade ettiğini durum karînesi ile yani gerçekte mülkün ve hamdin ancak Allah'a ait olduğunu ifade ederek açıklamıştır.

Ebû Hayyân burada Zemahşerî'nin tefsirini herhangi bir yorum yapmadan zikretmiştir. Fakat "لَا فِيهَا غَوْلٌ وَلَا هُمْ عَنْهَا يُنْزَفُونَ" âyetinde Zemahşerînin tahsis anlamına gitmesini eleştirmektedir.⁵³

Zemahşerî bu âyette harfî cer ve mecrur isimden oluşan haberin takdîminin delaletini şu şekilde açıklamaktadır. "Ancak o içkide sersemleticilik yoktur. Bu âyette cennet içkisinin dünya içkisinden daha üstün olduğu, onun dünya içkisi gibi sersemletmediği ifade edilmekte; sanki diğerlerindeki gibi ayıp ve kusurlar onda yoktur denilmektedir."⁵⁴

Göründüğü üzere Zemahşerî âyetteki takdîmi ihtisasla açıklamaktadır. Ebû Hayyân onun bu tevcihine karşı çıkmış ve hiçbir dil aliminin "وليس رجل في الدار" ve "ليس في الدار رجل" arasında ayırım yapmadığını ifade etmiştir. Ayrıca dünya içkisinin de bu şekilde vasıflandırılabilceğini şiirden delillendirmiştir.⁵⁵

Fakat Ebû Hayyân'ın haberin takdîm edildiği cümle ile rütbeye uygun olarak gelen cümleyi aynı kabul etmesi ve Zemahşerî'nin yaptığı bu ayırımı kimsenin yapmadığını söylemesi doğru bir çıkarım gibi gözükmemektedir. Zira alimler bu ayırma gitmişler, herhangi bir yerde takdîmin delaletinden bahsediliyorsa benzer tüm örneklerde bu delaleti vermemiz gerektiğini ifade etmişlerdir.⁵⁶ Ayrıca Zemahşerî haberin mübtedâya takdîm edildiği her âyette ihtisas ifade ettiğini iddia etmemiş, bunu ancak siyak ve durum karîneleri ışığında dile getirmiştir.

Mesela "وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ" ⁵⁷ âyetinde "إن"nin haberinin ismine takdîm edilmesini tekid anlamı ile açıklamıştır. Bu âyette Allah'ın hoş görmeyeceği şekilde Peygamber'i kendi görüşlerine uydurmaya çalışan bazı müminler azarlanmaktadır. Burada söz konusu, bu davranışlarından dolayı bunu yapanları kınama olduğu için önemli olan muhataplardır. Bu sebeple maksadı bütünüyle muhataplara yönlendirmek için haberin öne alınması icap etmiştir.⁵⁸

Burada Zemahşerî haberin takdîminin delaletini siyakla delillendirerek açıklamaktadır. Kısaca ifade edecek olursak âyetin siyakı kınama⁵⁹ olduğu için kınananlar takdîm edilmiştir.

Ayrıca bu âyette ihtisas anlamını durum karînesi de reddetmektedir. Zira burada takdîmi ihtisas anlamına hamledersek, buradaki uyarıyı Allah Rasülü'nün içinde bulunduğu toplulukla sınırlandırmamız gerekmektedir. Oysaki uyarı geneldir ve Rasül'ü kendi fikirlerine uydurmaya çalışan herkes için geçerlidir.

⁵³ Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 10/188, 1/63.

⁵⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/34-35.

⁵⁵ Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/63.

⁵⁶ Ebû Mūsâ, *Belâgatü'l-Kur'âniyye fî tefsîri'z-Zemahşerî ve eşeruha fî dirâsâti'l-belâgiyye*, 341.

⁵⁷ "Sizin içinizde Allah Resulünün olduğunu bilin." el-Hucurât 49/7.

⁵⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/361.

⁵⁹ Razi, Zemahşerînin tefsirinin güzel bir vecih olduğunu zikrettikten sonra âyetin siyakının onlara Allah Rasülü'nün içlerinde bulunduğunu hatırlatmak ve Rasül'e müracaat etmelerinin mümkün olduğu konusunda uyarmak olduğunu ifade etmektedir. İki tefsir arasında çelişki bulunmamakla birlikte âyetin siyakının kınama olması "فيكم" lafzının takdîm edilmesi ile daha uyumlu gözükmektedir. Bk. Faḥreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâr-u İḥyâi't-Türâsi'l-'Arabiyyi, 1420), 28/101.

Göründüğü üzere Zemahşerî tefsirinde haberin mübtedâya olan takdîmin delaletini genelde makam ve siyak karînelerine dayanarak ihtisas olarak açıklamaktadır. Fakat bunu genel bir kaide olarak görmemekte, siyak ve makamın desteklediği yerlerde bu delaleti zikretmektedir. Buna binaen Zemahşerî'nin âyetleri yorumlarken en uygun anlamı karîneler ışığında ayetin muhtemel anlamları arasında aradığını söylemek ve bu bağlamda Ebû Hayyân'ın kendisine olan itirazını aceleci bir tavır olarak değerlendirmek mümkündür. Mesela “إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ”⁶⁰ âyeti, Zemahşerî'nin mef'ûlün takdîminin ihtisas ifade ettiğini söylediği âyetlerden biridir. Buna binaen anlam ibadeti ve yardım istemeyi sana tahsis ederiz şeklinde olur.⁶¹

Ebû Hayyân Zemahşerî'nin bu yaklaşımına karşı çıkarak şunları söylemiştir: “إِيَّاكَ” takdîm edilmiş mef'ûldür. Zemahşerî mef'ûlün âmiline ancak ihtisas amacıyla takdîm edildiğini iddia etmiştir. Buna binaen âyet “ما نعبد إلا إياك” yani “Senden başkasına ibadet etmeyiz.” anlamındadır. Bu görüşü besmeleyi “بسم الله أتلو” ancak Allah'ın adı ile okuruz, şeklinde tefsir ederken reddettik ve Sibeveyh'in bu konudaki görüşünü de zikrettik. Bize göre ise takdîm, mef'ûle gösterilen önem içindir.”⁶²

Ebû Hayyân'ın buradaki Sibeveyhî vurgusu Zemahşerî'nin takdîmin delaleti konusunda dil otoritelerine muhalif bir yol izlediğini tekit etmektedir. Fakat her ne kadar açıkça zikredilmese de biz bu delaleti Zemahşerî'den önceki alimlerde de görmekteyiz. Mesela Taberî ayeti ihtisas anlamını içeren bir açıklama ile “yalnız senin karşında boyun eğer ve yalnız senden isteriz” şeklinde tefsir etmiştir. Taberî bu ayeti tefsir ederken Abdullah İbn Abbas'dan rivayet edilen “إِيَّاكَ نَعْبُدُ” ayetinin tefsirini “Ey Rabbimiz; yalnız seni birliyor, senden korkuyor ve senden umuyoruz, başkasından değil.” hadisini de zikretmiştir.”⁶³

Buradan da anlaşıldığı üzere Zemahşerî'den önce mef'ûlün takdîminin ihtisas delaleti açıkça zikredilmese de bu anlamı içeren bir ifade ile tefsir edilmiştir. Bu bağlamda bu delaleti Zemahşerî'nin ileri sürdüğü bir sav olarak değil, kendisinin ince ve ayrıntılı bakış açısının ve analitik okumalarının sonucunda delillerle ortaya koyduğu bir hüküm olarak değerlendirmek çok daha isabetli bir yaklaşım olacaktır.

Bu âyette her ne kadar Zemahşerî zikretmese de siyak ve makam karîneleri ihtisas anlamını destelemektedir. Siyakın ihtisas anlamına delaletini şu şekilde açıklamak mümkündür. Âyet Allah'ın Rahman, Rahim ve hesap gününün sahibi olması gibi Allah'a mahsus sıfatların zikrini takiben gelmiştir. Tahsis anlamı oldukça belirgin olan bu sûrede “Sana ibadet eder ve senden yardım isteriz” şeklinde açıklamaktansa “Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım isteriz” şeklinde anlamlandırmanın siyakla daha uyumlu olduğunu söylemek mümkündür. Makam karînesinin delaleti hususunda ise, ubudiyetin Allah'a has olması aşikâr bir husustur. Yardım isteme konusunda ise hakikatte yardım istenilenin Allah olduğunu, onun dışındakilerin ise vesile olduğunu düşünürsek burada ihtisas delaleti oldukça yerinde bir ifadedir.⁶⁴ Ayrıca Ebû Hayyân'ın Zemahşerî'nin mef'ûlün âmiline ancak ihtisas amacıyla takdîm edildiğini iddia ettiğini söylemesi de doğru değildir. Mesela “أَفَغَيْرَ دِينِ اللَّهِ يَبْغُونَ”⁶⁵ âyetinde mef'ûlün bih âmiline takdîm edilmiştir. Zemahşerî burada mef'ûl yani “Allah'ın dininden başkası” ifadesinin fiile takdîm edilmesini önemli olanı

⁶⁰ “Yalnız sana ibadet eder ve yalnız senden yardım dileriz.” el-Fâtiha 1/5.

⁶¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/13.

⁶² Endelüsî, *el-Baḥru'l-muḥîṭ*, 1/42.

⁶³ Zikredilen rivayetin senedi zayıftır. Bk. et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/159-161.

⁶⁴ Yıldırım, *Ta'lîlâtü'l-Beydâvî li'l-mesâilî'l-belâgiyye fî tefsîrihi “Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl”*: *Dirâse tahliliyye*, 102.

⁶⁵ “Yoksa onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar!” Âl-i İmrân 3/83.

takdîm etmekle açıklamıştır. Çünkü burada hemzenin ifade ettiği inkâr manası bâtil mabuda yöneliktir. Bu bağlamda Allah'ın dininden başkası ifadesi daha önemlidir.⁶⁶

Burada Zemahşerî takdîmin amacı olarak önemli olanı daha önce zikretmek olduğunu ifade etmiştir. Bu ayette ihtisas anlamından uzak durarak makam karînesine uygun hareket etmiştir. Zira ihtisas anlamı ile onların arayışlarını Allah'ın dini dışındakilerle sınırlandırmanın gerekirdi. Oysaki bahsedilen grubun ehli kitap olması sebebiyle bu anlam mümkün değildir. Burada Zemahşerî makamın gerekliliğine açıkça değinmese bile bu gerekliliğe göre hareket etmiş ve âyetteki takdîmi önemli olanı öne almak olarak açıklamıştır.

Keşşâf'ın önemli şârihlerinden biri olan Tîbî ise buradaki delaletin tahsis için değil önemli olanı vurgulamak için olduğunu âyetin siyakı ile delillendirmiştir.⁶⁷ Âyetin devamında “وَلَهُ اسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ”⁶⁸ yani “göklerde ve yerde ne varsa isteyerek veya istemeyerek O'na teslim olmuştur” ifadesi gelmiştir. Burada “له”, amiline yani “أسلم” fiiline takdîm edilmiştir. Buradaki harfi cer ve mecur ismin takdîmi ile teslim olunanın yalnızca Allah olduğu ifade edilmektedir. Bir diğer ifade ile burada harfi cer ve mecur ismin takdîmi, âyetin Allah'a teslimi kabul eden fakat teslim olunanın yalnız O olduğunu inkâr eden kişiye hitaben söylendiğine delalet eder. Bu da “أَفَعَيَّرَ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ” âyetinin Allah'ın dini ile birlikte başkasını da arayanlara itiraz olarak geldiğinin delilidir. Zira bu âyette ihtisas amacı güdülseydi “وَأَسْلَمَ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” şeklinde gelmesi daha uygun olurdu.⁶⁹

Bu bağlamda dinin tamamının Allah'ın olması için Allah'ın dini dışındaki dinlerin inkârı gerekmektedir. Bu noktada hemzenin ifade ettiği inkarın Allah'ın dini dışındakilere yöneldiği dikkate alındığında burada önemli olan mef'ûl yani “عَيَّرَ دِينَ اللَّهِ” takdîm edilmiştir.

Ebû Hayyân Zemahşerî'nin bu tefsirine “inkâr nesnelere değil fiillere yönelik olur.” gerekçesi ile karşı çıkmıştır. Ve dildeki esnekliğin âyette mef'ûl bihin takdîmine izin verdiğini ve mef'ûl'ün, “يَبْغُونَ” fiilinin fasılaya uyması için takdîm edildiğini ifade etmiştir.⁷⁰ Fakat Zemahşerî'nin inkâr için önemli olanın takdîm edildiğini söylerken inkârı nesnelere yöneltmediği yani Allah'ın dininden başkasının inkâr edildiğini iddia etmediği açıktır.⁷¹ Ayrıca kelimeler arasındaki uyum ancak manayı takip ettiği zaman câiz olur. Bu bağlamda manada etkisi olmayan bir ifade şekli için belîğ sıfatını kullanmak mümkün olmaması sebebiyle Ebû Hayyân'ın tevcihini kabul etmek de mümkün değildir.

”ذَلِكَ حَتَّى عَلَيْنَا يَسِيرٌ”⁷² âyetinde ise harfi cer ve mecur isim amiline takdîm edilmiştir. Zemahşerî ayette “عَلَيْنَا” lafzının takdîminin tahsis için olduğunu söylemiş; bu delaleti durum karînesi ile, böylesi büyük bir işin, ancak; hiçbir şeyin kendisini başka bir şeyden alıkoymadığı Cenab-ı Allah için kolay olması ile açıklamıştır. Ayrıca bunu “Sizin, hepinizin yaratıl-

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/380.

⁶⁷ Hüseyin b. ' Abdillâh b. Muhammed Tîbî, *Fütûhu'l-ğayb fi'l-keşf 'an künâ'i'r-rayb* (b.y.: câizetü Dübey ed-Düveliyeye li'l-Kur'ani'l-Kerim, 2013), 4/168.

⁶⁸ Âl-i İmrân 3/83.

⁶⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. 'Ömer el-Hafâcî, *Hâşiye 'alâ tefsîri'l-Beydâvî* (Beyrut: Dâru Şâdir, ts.), 3/41.

⁷⁰ Endelüsî, *el-Bahru'l-muhtâ*, 2/346.

⁷¹ Âlūsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 3/205.

⁷² “O ancak bize kolay bir toplamdır.” Kâf 50/44.

manız ve diriltmeniz sadece tek bir kişinin yaratılması ve diriltilmesi gibidir.”⁷³ âyeti ile delillendirmiştir.⁷⁴

Ebû Hayyân âyetteki takdîmin amacının takdîm edilenin önemini vurgulamak olduğunu ifade etmiştir. Buna binaen ihtisas ifade etmesine karşı çıkmış, Zemahşerînin mef’ûlün bihi ve benzerlerinin takdîminin ihtisas ifade etmesini genel kural olarak benimsediğini ifade etmiştir.⁷⁵

Ebû Hayyân’ın bu sözü Zemahşerî’nin tahsis anlamını delil olmaksızın gelişigüzel verdiği izlenimini vermektedir. Zemahşerînin ihtisas anlamı verirken durum karînesine dayandığı verilen örneklerle açık hale gelmiştir. Nitekim Zemahşerî’nin bunu açık olarak ifade etmedikçe kural olarak benimsediğini söylememiz de mümkün gözükmemektedir. Ayrıca son örnekte tahsis anlamını sıyak da desteklemektedir. Sûrenin başında kâfirlerin haşrı uzak bir ihtimal olarak gördüklerinin ifade edildiği göz önüne alındığında “O ancak bize kolay bir haşrdır” delaleti oldukça uygun gözükmemektedir.

”إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“⁷⁶âyetinde ise harfî cer ve mecur isim “إِلَى رَبِّهَا”, Zemahşerî’nin âyette beklemek olarak tevil ettiği (ناظِرَةٌ) kelimesinin önüne geçmiştir. Zemahşerî bu âyetteki takdîmi harfî cer ve mecur isimden oluşan şibih cümlelerin takdîminin ihtisas ifade ettiğine dair âyetlerden örneklerle delillendirerek ihtisas anlamıyla yani başkasını değil sadece Rablerini beklerler, şeklinde tefsir etmiştir.⁷⁷

Zemahşerî âyette (ناظِرَةٌ) kelimesinden kastın bakmak değil beklemek olduğunu, harfî cer ve mecur ismin amiline takdîminin ihtisas için olması ve burada bu anlamın yani bakışlarının Allah’a tahsis edilmemesinin muhtemel olmaması ile delillendirmektedir. Zira mahşerde müminler için korku olmadığı için sayılamayacak kadar çok eşyaya bakacakları bilinmektedir. Bu bağlamda Zemahşerî onların bakışlarını Rableriyle sınırlandırmanın imkânsız olduğunu ifade etmekte ve bakma fiilini ihtisasla birlikte sahîh düşecek bir mânaya hamletmek gerektiğini, bunun da nimet ve ikramı beklemek şeklinde olduğunu ifade etmektedir.⁷⁸

İbnü’l-Esîr âyetteki takdîmin ihtisas ifade etmediğini bilakis söz dizimine riâyet etmek amacıyla takdîm edildiğini, âyet ile mef’ûl bihinin takdîm edilmemiş hali yani “وجوه يومئذ * ناظرة إلى ربها” arasındaki farkın açık olduğunu, bu haliyle cümlelerin âyetin taşıdığı güzelliği taşımadığını söylemiş fakat neden ihtisas ifade etmediğine değinmemiştir. Ayrıca her ne kadar açık ifadesinde ihtisas ifade etmediğini belirtse de âyeti ihtisas içeren bir ifade ile “Başkasına değil yalnızca Rablerine bakmaktadırlar” şeklinde tefsir etmesi dikkat çekici bir husustur.⁷⁹

Beydâvî de buradaki takdîmi “Allah dışındaki her şeyi yok sayarak O’nun cemaline bakmakta kaybolmuş görürsün.” şeklinde ihtisas anlamı içeren bir ifade ile tefsir etmektedir. Aynı zamanda Zemahşerî’nin istidlaline bu durumun yani Allah’ın cemaline bakmanın süreklilik arz etmemesi sebebi ile başka şeylere bakması gerçeği ile çelişmeyeceğini ifade ederek karşı çıkmıştır.⁸⁰

⁷³ Lokmân 31/28.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/393.

⁷⁵ Endelüsî, *el-Baḥru ’l-muḥîṭ*, 9/543.

⁷⁶ “O gün bazı yüzler parlaktır, Rablerine bakmaktadırlar.” el-Kıyâmet 75/22-23.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/662.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/662.

⁷⁹ Ziyâeddin İbnü’l-Esîr, *el-Meselu ’s-sair fi’ edebil-katib ve ’ş-şair* (Kahire: Dâru’n-Nahda, ts.), 2/178.

⁸⁰ Beydâvî, *Envâru ’t-tenzîl*, 5/267.

Ayrıca Zemahşerî'nin “Rablerinin nimetini ve ikramını beklerler”⁸¹ şeklindeki tefsirine de beklemek fiilinin yüze isnat edilemeyeceğini belirterek karşı çıkmıştır. Ayrıca beklemek anlamında olan “نظر” fiilinin “إلى” ile kullanılmadığını ve Zemahşerî'nin “نظر إلى” terkinin beklemek anlamında kullanıldığına dair verdiği örnekte anlamın Zemahşerî'nin ifade ettiği gibi beklemek ve ummak değil istemek olduğunu belirtmiştir.⁸²

İbn Aşur ise müminlerin cennette birçok güzellik göreceği gerçeğine dayanarak âyetteki takdîmin ihtisas için değil bu nimetin önemi sebebiyle olduğunu ifade etmektedir.⁸³

Yukarıda geçen bilgiler ışığında Zemahşerî âyetteki takdîmin Kur'an'dan deliller ışığında ihtisas ifade ettiğini söylediği ortaya çıkmıştır. Fakat ihtisas anlamına Zemahşerî'nin de ifade ettiği durum karînesi ile karşı çıkmış ve takdîmin bu âyetteki amacının söz dizimini gözetmek veya ihtimam olduğu ifade edilmiştir. Bu bağlamda Beydâvî'nin tefsirinin hem Arap dilinin kullanımına uygun olması bakımından hem de siyak ve makamı gözetmiş olması itibari ile oldukça isabetli gözükmektedir.

Zemahşerî her ne kadar harfi cer ve mecrurdan oluşan şibih cümlelerin müteallakine takdîminin ihtisas ifade ettiğini karîneler ile delillendirse de bu delaleti asli delalet denilebilecek derecede kabul etmiş gibi gözükmektedir. Fakat burada Zemahşerî'nin ru'yetullah'ın imkânsızlığı ile ilgili görüşünü gözden kaçırmamak gerekir. Zira Zemahşerî burada takdîm olmasa bile yani âyet “ناظرة إلى ربها” şeklinde gelseydi ru'yetullahın imkânsızlığına dair itikadı sebebi ile makam, siyak gibi farklı delillere dayanarak (ناظرة) kelimesini beklemek anlamı ile tefsir etmesi oldukça muhtemeldir.

Yukarıda geçen ayetler ışığında Zemahşerî'nin takdîmden sonra i'rabı değişmeyen takdîm meselerinde karînelerin desteklediği yerlerde ihtisas anlamını verdiği, karînelerin izin vermediği yerlerde ihtimam anlamı ile tefsir ettiği ortadadır. Ebû Hayyân Zemahşerî'yi bu tutumunda eleştirmiş Zemahşerî'nin dil otoritelerine muhalif bir yol izlediğini, takdîmin amacının ihtimam olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada Ebû Hayyân ve onun gibi takdîmin ihtisas delaletini reddedenlerin nahiv düşünce yapısıyla hareket ettiklerini, Zemahşerî'nin ise belağata yani makama uygun bir yol izlediğini söylemek mümkündür.

4.2 Takdîmden Sonra İ'rabı Değişen Takdîm

Dil alimleri müsned ileyhin müsnelede olan takdîminden bahsederken, müsned ileyhin fiil olan müsnelede ve fiilden türemiş müsnelede takdîmi olarak iki kısımda ele almışlardır. Cürcânî fiil olan müsnelede takdîmin ihtisas ve tekid ifade ettiğini belirlemiştir.⁸⁴ Zemahşerî de birçok âyette bu iki delalete değinmiştir.

Zemahşerî “تَحْنُ نَعْمُهُمْ”⁸⁵ âyetinde müsned ileyhin fiili müsnelede takdîmini ihtisas manasıyla yani “onları sadece Allah bilir, sırlarına sadece Allah vâkıftır” şeklinde durum karînesi ile açıklamıştır. Zira onlar küfrü kalplerinin en karanlık yerlerinde saklayıp görünüşte samimi müminler gibi göründükleri için imanlarından hiç şüpheye düşülmez. Bu bağlamda onların durumunu yalnızca Allah bilir. Zemahşerî onların bu durumunu âyetteki takdîmin ihtisas ifade etmesine delil olarak zikretmiştir.⁸⁶

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/662.

⁸² Beydâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/267.

⁸³ İbn Aşur, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 29/355.

⁸⁴ Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 128/129.

⁸⁵ “Onları ancak biz biliriz.” et-Tevbe 9/101.

⁸⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/306.

Zemahşerî ⁸⁷”اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا“ âyetinde ise müsned ileyhın yani Allah lafzını cümlelerin başında zikredilmesini aynı şekilde durum karînesinden faydalanarak ihtisas anlamı ile açıklamıştır. O bu ibare ile Kur’an’ın Allah’a dayandığının te’kid edildiğini, ayrıca böyle bir sözün ancak Allah’tan sadır olabileceği karînesine dayanarak ihtisas anlamı içerdiğini ifade etmiştir.⁸⁸ Ayrıca sûrenin genel siyakının Allah’ın birliği olduğunu göz önünde bulundurursak siyakın ihtisas anlamını desteklediğini söylemek mümkündür.

⁸⁹”وَاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ“ âyetinde ise müsned ileyhın yani Allah’ın isminin mübtedâ olarak başa alınması ve takdir etmek fiilinin ona isnat edilmesinin açıkça ihtisas ifade ettiğini belirtmiştir ve burada gece ve gündüzü takdir etmeye ve saatlerin ölçüsünü bilmeye Allah’tan başka kimsenin gücü yetmemesi deliline dayanmıştır.⁹⁰

Beydâvî ise Zemahşerî gibi âyette ihtisas anlamının olduğunu ama buradaki ihtisas delaletinin mutlak olarak takdîm ve tehîrden elde edilmediğini bilakis âyetin devamının yani “sizin, bunu sayamayacağınızı bildi” âyetinin bu delaleti desteklediğini ifade etmiştir.⁹¹

Zemahşerî ⁹²”وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ“ âyetinde boşanmış kadınlar lâfzının fâil olarak fiilden sonra gelmeyip mübtedâ olarak takdîm edilmiş olması üzerinde durmuştur. Buradaki takdîmin delaletini tekid olarak almış, buna binaen boşanmış kadınların âyette üzerinde durulduğunu ifade etmiş, bu ifade yerine boşanmış kadınlar lafzı fiilden sonra yani “يتربص المطلقات” ifadesi gelseydi bu denli pekiştirme olmayacağını ifade etmiştir.⁹³

Zemahşerî bu açıklamasında “وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ“ âyeti kerimesini “يتربص المطلقات” ibaresi ile karşılaştırarak aslolan tertibin “يتربص المطلقات” şeklinde olması gerektiğine işaret etmiştir. Fakat burada “المطلقات” lafzı vurgulanmak istendiği için takdîm edilmiştir.

Bu örnekten de anlaşıldığı üzere Zemahşerî ihtisas delaletini takdîmin kesin delaleti olarak almamakta, siyakın ve durum karînesinin izin verdiği yerlerde bu delaleti ortaya koymaktadır. Bu âyette olduğu gibi siyak ve durum karînesinin ihtisas anlamına imkân vermediği yerlerde ise tekit delaleti ile açıklamaktadır.

Ebû Hayyân Zemahşerî’nin bu tevcihini onaylamış fakat buradaki tekid anlamının Zemahşerî’nin aksine mübtedânın takdîminden değil, müsned ileyhın mübtedâ ve fiilin fâili olarak iki kez tekrarlanmasından kaynaklandığını ifade etmiştir.⁹⁴

Buradan da anlaşıldığı üzere Zemahşerî müsned ileyhın fiil olan müsnele takdîmini karîneleri göz önünde bulundurarak ihtisas ya da tekid anlamı ile açıklamıştır.

Zemahşerî ⁹⁵”وَمَا أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ“ âyetinde müsned ileyhın fiilden türemiş müsnele takdîmi üzerinde durmuştur. Bu âyette mübtedânın takdîmini ihtisas delati ile açıklamıştır. Bu bağlamda âyeti “bize göre güç veya şeref sahibi sen değilsin ki seni öldürülmeyecek kadar değerli görelim” şeklinde anlamıştır. Yani nefy edatından sonra “sen” zamirinin gelmesi nefyin fiil hakkında değil, fâ’il hakkında olduğuna yani kendilerine karşı üstünlüğü olmayacağını Şuayb aleyhisselamla tahsis ederek kendileri katında değerli olanın sülalesi olduğuna işa-

⁸⁷ “Allah, sözün en güzelini birbirine benzeyen ve tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir.” ez-Zümer 39/23.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/123.

⁸⁹ “Geceyi ve gündüzü takdir eden ancak Allah’tır.” el-Müzzemmil 73/20.

⁹⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/643.

⁹¹ Beydâvî, *Envâru’l-tenzîl*, 5/257.

⁹² “Boşanmış kadınlar, kendi başlarına üç âdet süresince beklerler.” el-Bakara 2/228.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/270.

⁹⁴ Endelüsî, *el-Baḥru’l-muḥîṭ*, 2/453.

⁹⁵ “Bize karşı senin bir üstünlüğün yok.” Hûd 11/91.

ret etmektedir. Bu âyetin anlamının ise “bize karşı üstünlüğü olmayan yalnızca sensin, yoksa sülalen bizim katımızda değerlidir” şeklinde olduğunu söylemiştir.⁹⁶

Âyetteki takdîmin ihtisas anlamına delaletini Zemahşerî sonraki âyette gelen Şuayb as'ın cevabı ile delillendirmiştir. Zira takip eden âyette “Benim sülalem size göre Allah'tan da mı üstün”⁹⁷ şeklindeki cevap gelmiştir. Dolayısıyla “وما عززت علينا” yani “Bizce değerli biri değilsin.” denmiş olsaydı bu şekilde cevap vermesi uygun olmazdı.⁹⁸

Bu âyette Zemahşerî mûsned ileyhin fiilden türemiş olan mûsnede olan takdîminin ihtisasa olan delaletini siyak ile açıklamıştır. Bu bağlamda Zemahşerînin fiili mûsnedi fiilden türemiş mûsneden farklı gördüğünü söylemek mümkün değildir.

Sonuç

Bir hükmün dayandığı illeti bilmek hükmü anlama hususunda kilit noktalardan biridir. Bunun yanı sıra illet ihtilafın vaki olduğu durumlarda değerlendirme ve tercih yapma noktasında önemli bir rol oynamaktadır.

Takdîm-tehîr meselelerinde takdîmin olduğuna delalet eden karînetü'l-mania rütbe yani cümlelerin öğelerinin birbirlerine göre konumunun manayı belirlemede rol oynadığı cümlelerin öğelerinin arasındaki ilişkidir. Zemahşerî bu meselelerde karînetü'l-maniayı açıkça zikretmemiş, bununla birlikte âyeti kerimenin nazmı ile rütbeye uygun olan tertibi karşılaştırarak ya da mef'ûlün takdîmi, zarfın takdîmi, mübtedânın takdîmi gibi ifadelerle karînetü'l-maniaya değinmiştir.

Takdîm ile kastedilen manaya işaret eden karînetü'l-muayyine ise siyak ve makamdır. Zemahşerî ayetlerin tefsirinde takdîm ile kastedilen manayı verirken zaman zaman bu karîneleri açıkça zikretmiş, kimi zaman sadece bunlara işaret etmiş, ya da karîneye değinmeden delaleti zikretmekle yetinmiştir.

Zemahşerî'ye göre takdîm-tehîrin ihtimam ve ihtisas olarak iki temel amacı vardır. Zemahşerî bu meselelerde ihtisas anlamına gitmesi sebebi ile Ebû Hayyân gibi bazı müfessirler tarafından eleştirilmiş ve onun bu yaklaşımı ile dil otoritelerine muhalif bir yol izlediği, takdîmin amacının ihtimam olduğu iddia edilmiştir.

Ebû Hayyân'ın bu husustaki eleştirisi Zemahşerî'nin takdîmin mutlak delaleti olarak ihtisas iddiasında bulunduğu izlenimini vermektedir. Fakat Zemahşerî'nin takdîm olan her yerde ihtisas anlamını vermemesi ve birçok yerde meseleyi açıklarken delillerini zikretmesi onun bu delaleti mutlak olarak kabul etmediğini, karînelere bağlı olarak hareket ettiğini kanıtlamaktadır. Bu noktada Ebû Hayyân ve onun gibi takdîmin ihtisas delaletini reddedenlerin nahiv düşünce yapısıyla hareket ettiklerini, Zemahşerî'nin ise belağat yani makama uygun bir yol izlediğini söylemek mümkündür.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/463.

⁹⁷ Hüd 11/92.

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/463.

Zemahşerî müsned ileyhî fiil veya fiilden türemiş müsnelede takdîminde, fiili müsnele ile fiilden türemiş müsnele arasında ayrım yapmamış, karîneleri göz önünde bulundurarak bu meseleleri ihtisas ya da tekid anlamı ile açıklamıştır.

Zemahşerî'nin takdîm-tehîr meselelerini ele alış şekli ve verdiği dakik manaların siyak ve makamla örtüşmesi onun belâgat üsluplarını ve bunların kullanım şekillerini tetkik ve tahkik ettiğini kanıtlar niteliktedir.

Son olarak illet konusunun önemine binaen müfessirlerin diğer belâgat üsluplarını içeren ayetleri açıklarken başvurdukları illetleri konu alan çalışmaların yapılması önem arz etmektedir. Ayrıca ihtilafın sıkça varid olduğu müteşâbih ayetlerin tefsirinde müfessirlerin başvurdukları illetleri tahlil eden bir çalışma literatüre katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- ‘Alevî, Yahyâ b. Hamza b. ‘Ali. *Eṭ-Ṭirâz li-esrâri’l-belâga ve ‘ulumî hakâiki’l-i‘câz*. Beyrut: Mektebetü’l-‘Unsurîyye, 1. Baskı, 1423.
- Âlûsî, Şihâbüddîn. *Rûhu’l-me‘ânî fî tefsîri’l-kur‘ânî’l-‘azîm ve’s-seb‘i’l-mesânî*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1415.
- Âlûsî, Şihâbüddîn el-. *Ġarâ’ibü’l-iġtirâb ve nüzhetü’l-elbâb fi’z-zehâb ve’l-iġâme ve’l-iyâb*. b.s.: Matba‘atu’ş-Şâbânder, ts.
- Beydâvî, Nâsirüddîn el-. *Envâru’t-tenzîl ve esrâru’t-te’vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabîyyi, 1418.
- Cürcânî, ‘Abdülkâhir. *Delâilü’l-i‘câz fî ‘ilmi’l-me‘ânî*. Kahire-Cidde: El-medeni matbaası, 3. Baskı, 1992.
- Cürcânî, es-Seyyîd eş-Şerîf. *et-Ta’rifât*. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 1983.
- Cüveynî, Muştâfâ Şâvî. *Menhecü’z-Zemahşerî fî tefsîri’l-Ķur‘ân ve beyânî i‘câzihi*. Kahire: Dâru’l-Meârif, 2. Baskı, ts.
- Daşkiran, Yaşar. “Temmâm Ḥassân’ın Dil Anlayışı: Karineler Teorisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 56:2 (2015), 149-163. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001438
- Desûkî, Muhammed. *Hâşiye ‘alâ şerhi’t-telhiş*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Aşriyye, ts.
- Ebû Mûsâ, Muhammed Muhammed. *Belâġatü’l-Ķur‘ânîyye fî tefsîri’z-Zemahşerî ve eşeruha fî dirâsâti’l-belâġiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, ts.
- Endelûsî, Ebû Ḥayyân. *el-Baḥru’l-muḥîṭ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420.
- Erfidan, Aliye Merve. *el-‘Alaġatü beyne’t-tenevvü’id-delâli ve’t-tevcîhati’l-belâġiyyeti ve ‘ilmi’l-me‘ânî*. Amman: Dâru’l-Me’mûn, 2022.
- Ferâhîdî, Ḥalîl b. Aḥmed. *Kitâbü’l-‘ayn*. 8 Cilt. b.y.: Dâru ve Mektebetü’l-Hilâl, ts.
- Ḥafâcî, Şihâbüddîn Aḥmed b. Muhammed b. ‘Ömer. *Hâşiye ‘alâ Tefsîri’l-Beydâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, ts.
- Ḥassân, Temmâm. *el-Luġatu’l-‘Arabîyye: ma’nâhâ ve mebnâhâ*. Dâru’l-Beydâ: Dâru’s-Şekâfe, 1994.
- İbn ‘Âşûr, Muhammed Ṭâhir. *et-Taḥrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusîyye, 1984.
- İbn Ebi’l-Ḥadîd, ‘Abdu’l-Ḥamîd. *el-Felekü’d-dâir ‘alâ’l-meşeli’s-sâir*. Kahire: Dâru’n-Naḥḍa, ts.
- İbnü’l-Eşîr, Diyâü’d-din. *el-Meşeli’s-sâir fî edebi’l-kâtib ve ş-şâ’ir*. 4 Cilt. Kahire: Dâru’n-Naḥḍa, ts.
- ‘İmâdî, Ebû’s-Su‘ûd el-. *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dar-u İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabîyyi, ts.
- Kazvîni, el-Ḥatîb el-. *Telḥîsü’l-miftâḥ*. Pakistan: Mektebetü’l-Büşrâ, 2010.
- Râzî, Faḥreddîn er-. *et-Tefsîru’l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi’t-Turâsi’l-‘Arabîyyi, 3. Baskı, 1420.
- Sîbeveyhi, Ebû Beşer ‘Amr Bin ‘Osmân Ḳanber. *el-Kitâb*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Ḥancî, 3. baskı, 1988.

- Sübkî, Ebû Hâmid Bahâüddîn. *'Arûsü'l-efrâh fî şerhi telhîşi'l-miftâh*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-'Aşriyye, 2003.
- Şeyhzâde, Muhyiddîn Kocevî. *Hâşiyetü Muhyiddîn Şeyhzâde 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 2. Baskı, 1971.
- Taberî, İbn Cerîr et-. *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 24 Cilt. Mekke: Dâru't-Terbiye ve't-Türâş, ts.
- Tehânevî, Muhammed. *Keşşâfî ı̄şılâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996.
- Ṭîbî, Hüseyin b. ' Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-ğayb fî'l-keşf 'an kınâ'i'r-rayb*. 17 Cilt. b.y.: cāizetü Dübey ed-Düveliyye li'l-Ḳur'ani'l-Kerim, 1. baskı, 2013.
- Ṭûfî, Süleyman b. ' Abdü'l-Ḳavîy et-. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Evzâ'î, 1989.
- Yıldırım, Esra. *Ta'lîlâtü'l-Beydâvî li'l-mesâili'l-belâğîyye fî tefsîrihi "Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-te'vîl": Dirâse taḥlîliyye*. Amman: Ürdün Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Fakültesi, Doktora Tezi, 2022.
- Zebîdî, Muhammed el-Murtaḏâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Vizârâtü'l-İrşad ve'l-Enba', 1965.
- Zemaḥşerî, Ebû'l-Kâşım Maḥmûd. *el-Keşşâf 'an ḥakâ'iki't-tenzîli'n-nâṭıḳ 'an deḳâ'iki't-te'vîl*. 4 Cilt. Kahire-Beyrut: Dâru'r- rayyân li't-türâs-Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Baskı, 1947.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Esra YILDIRIM

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Mukâtil b. Süleymân Tefsirinde Sa'îd b. Cübeyr Rivâyetleri (Atâ b. Dînâr Özelinde)

Narrations of Sa'id b. Jubayr in Muqatil b. Sulayman's Tafsir

(Specific to Atâ b. Dînâr)

روايات سعيد بن جبیر في تفسير مقاتل بن سليمان (خاصة عن عطاء بن دينار)

Mehmet AYDEMİR

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Ankara University, Graduate School of Social Sciences

Basic Islamic Sciences, Department of Exegesis

Ankara, TÜRKİYE

mehmet.aydemir.957@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0003-0775-5257>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 24/05/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Aydemir, Mehmet. "Mukâtil b. Süleymân Tefsirinde Sa'îd b. Cübeyr Rivâyetleri (Atâ b. Dînâr Özelinde)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 560-574.

<https://doi.org/10.31121/tader.1489454>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

İnsanlara rahmet olarak indirilen Kur'an'ı Kerim nâzil olduğu günden günümüze değin farklı şekillerde yorumlanmıştır. Tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn dönemi alimleri de bu tefsir faaliyetinden uzak kalmamış, Kur'an'ı sahâbeden öğrendikleri yorumlarla tefsir etmeye çalışmışlar ya da onların yorumlarını yazılı veya sözlü bir şekilde günümüze ulaşmasında köprü görevi görmüşlerdir. Araştırmamızın da üzerinde durduğu temel problem tebeu't-tâbiîn döneminden günümüze ulaşan ilk tam tefsir olan Mukâtil b. Süleymân tefsirinin isnadsız bir şekilde telif edilmesi; buna bağlı olarak alimlerin kahir ekseriyetinin bu tefsire, tefsir değil de hadis eseriymiş gibi muamele yapmalarındır. Bu sebeplerle alimler, bu tefsiri ilk dönem tefsir rivâyetlerinin nakil yöntemlerini dikkate almadan incelemiş ve bunun neticesinde Mukâtil'in tefsirini uydurma rivâyetlerle oluşturduğunu iddia etmişlerdir. Mukâtil tefsirinin giriş kısmında tefsirini oluştururken kullandığı 30 kaynaktan bahsetmektedir. Biz bu çalışmada Mukâtil tefsirinin mukaddimesinde yer alan 30 kişiden ayrı olarak kaynakları arasında yer almayan Sa'îd b. Cübeyr rivâyetlerinin 'Atâ b. Dînâr aracılığıyla nakledilen yorumlarıyla karşılaştırmayı hedefledik. Bunu yaparken de Taberî'nin rivâyet tefsirini değil de İbn Ebî Hâtim'in rivâyet tefsirini esas aldık. Çalışmamızda Mukâtil b. Süleymân, Sa'îd b. Cübeyr ve 'Atâ b. Dînâr hakkında kısaca bilgiler verdik. Bununla beraber bu kişilerin Mukâtil b. Süleymân'la bir bağlantısının bulunup bulunmadığını irdeledik. Çalışmamızda bu kişilerin birbirlerinden habersiz olduklarını gördük. Özellikle doğum, ölüm tarihleri ve yaşadıkları yerleri göz önüne aldığımızda bu üç alimin birbiriyle karşılaşma ihtimalinin düşük olduğunu tespit ettik. Bu sebeple biz Mukâtil'in bu kişilerle karşılaşmış Sa'îd'in tefsirini rivâyet ettiğine değil de 'Atâ b. Dînâr gibi bu tefsire bir yerde denk gelip tefsirine yerleştirdiğini düşünüyoruz.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Mukâtil b. Süleymân, Sa'îd b. Cübeyr, 'Atâ b. Dînâr, Rivâyetler.

Abstract

The Qur'an, which was revealed as a mercy to mankind, has been interpreted in different ways from the day it was revealed until today. The scholars of the tâbi'în and taba' tâbi'în period did not stay away from this tafsir activity, and they tried to interpret the Qur'an with the interpretations they learned from the field or served as a bridge for their interpretations to reach the present day in written or oral form. The main problem of our research is that Muqâtil b. Sulaimân's tafsir, the first complete tafsir to have survived from the period of the tâbi'în, was composed without any isnâd; accordingly, the vast majority of scholars treated this tafsir as a work of hadith rather than a tafsir, analyzed this tafsir without taking into account the transmission methods of the early tafsir narrations, and as a result, they claimed that Muqâtil composed his tafsir with fabricated narrations. The introduction of Muqâtil's tafsir mentions 30 sources that he used to compose his tafsir. In this study, we aimed to compare the narrations of Sa'îd b. Jubayr, who is not included in the sources of Muqâtil's tafsir apart from the 30 people mentioned in the introduction of Muqâtil's tafsir, with the interpretations of Sa'îd b. Jubayr's narrations transmitted through 'Atâ' b. Dînâr. In doing so, we took Ibn Abî Hâtim's narrative tafsir as a basis, not al-Ṭabarî's narrative tafsir. In our study, we found that these people were unaware of each other. In our study, we found that these people were unaware of each other. Especially when we consider the dates of their birth and death and the places where they lived, it is unlikely that these three scholars met each other. For this reason, we believe that Muqâtil did not meet these people and narrate Sa'îd's tafsir, but that he came across this tafsir somewhere like 'Atâ' b. Dînâr and included it in his tafsir.

Keywords: Tafsir, Muqâtil b. Sulaimân, Sa'îd b. Jubayr, 'Atâ' b. Dînâr, Narrations.

المخلص

فُيِّر القرآن الذي نزل رحمةً للبشرية بطرق مختلفة منذ يوم نزوله إلى يومنا هذا. ولم يبتعد علماء عصر التابعين وتابعيهم عن هذا النشاط التفسيري، فحاولوا تفسير القرآن بالتفسير والتأويلات التي تعلموها من الصحابة، أو نقلوا تفاسيرهم إلى يومنا هذا، مكتوبةً أو شفويةً. تركت هذه الدراسة على تفسير مقاتل بن سليمان، باعتباره أول تفسير كامل بقي من فترة التابعين، وقد جُمع بدون أي إسناد، وقد تعامل غالبية العلماء مع هذا التفسير على أنه مصنَّف حديثي وليس تفسيرًا. لذلك قام العلماء بتحليل هذا التفسير دون الأخذ بعين الاعتبار طرق نقل روايات التفسير الأولى، ونتيجةً لذلك زعموا أن مقاتلاً قد ألف تفسيره برواياتٍ موضوعية. وقد ذكر مقاتل في مقدمة تفسيره ثلاثين مصدرًا استفاد منها في تأليف تفسيره. وقد هدفنا في هذه الدراسة إلى مقارنة مرويات سعيد بن جبیر، الذي لم يرد في مصادر تفسير مقاتل المذكورة في مقدمة تفسيره، مع مرويات سعيد بن جبیر المنقولة عن طريق عطاء بن دينار. واعتمدنا في ذلك على تفسير ابن أبي حاتم الروائي، وليس على تفسير الطبري. وقد قدمنا معلومات موجزة عن مقاتل بن سليمان، وسعيد بن جبیر،

وعطاء بن دينار، ودرسنا علاقة الشخصيات المذكورة مع مقاتل بن سليمان. وتوصلنا إلى نتيجة أن هؤلاء الأشخاص الثلاثة لم يلتقوا نظرا على تواريخ ولادتهم ووفياتهم والأماكن التي عاشوا فيها. ولذلك نرى أن مقاتلاً لم يلتق بهؤلاء ولم يرو تفسير سعيد بن جبير، وإنما صادف هذا التفسير في مكانٍ ما، كعطاء بن دينار، فأدرجه في تفسيره.
الكلمات المفتاحية: التفسير، مقاتل بن سليمان، سعيد بن جبير، عطاء بن دينار، الروايات.

Giriş

Tebeu't-tâbiîn döneminden günümüze ulaşan ilk tam tefsir, Mukâtil b. Süleymân'ın (ö. 150/767) tefsiridir. Kaynaklarımızda diğer tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn müfessirlerin de yazılı kaynakları bulunduğu dair bilgiler yer almaktadır. Fakat onlardan hiçbiri günümüze müstakil şekilde ulaşmamıştır. Bu eserler ya eksik nüshalar şeklinde ya da Taberî (ö. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) tefsirlerinin kaynağı olacak şekilde nakledilmişlerdir.

Mukâtil b. Süleymân tefsirinin isnadsız bir şekilde telif edilmesi; buna bağlı olarak alimlerin kahir ekseriyetinin bu tefsire, tefsir değil de hadis eseriymiş gibi muamele yapmaları, bu tefsiri ilk dönem tefsir rivâyetlerinin nakil yöntemlerini dikkate almadan incelemeleri ve bunun neticesinde Mukâtil'in tefsirini uydurma rivâyetlerle oluşturduğunu iddia etmeleri araştırmamızın temel problemidir. Ayrıca çalışmamızın bir diğer problemi de Sa'îd b. Cübeyr tarafından oluşturulup 'Atâ b. Dînâr tarafından nakledilip meşhur olan tefsir rivâyetlerinin Mukâtil b. Süleymân tefsirinde yer alıp almadığının tespitidir.

Mukâtil, tefsirinin mukaddimesinde tefsirini telif ederken faydalandığı 30 kişinin ismine yer vermiştir.¹ Araştırmamız neticesinde Mukâtil'in tefsirinin mukaddimesinde bahsedilen bu 30 kişiden ayrı olarak başka kişilerin rivâyetlerinin de tefsirde yer aldığını gördük. Konuyla ilgili yaptığımız literatür taramasında bu konu hakkında yapılan şu çalışmalar tespit edilmiştir: Merve Nur Çam, "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsir Nakillerinin Güvenilirliği -Ali b. Ebî Talha Nakilleri ile Metin Karşılaştırması-"; Mustafa Soycan, "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsir Adlı Eserindeki Megâzî Bilgilerinin Tespit ve Değerlendirmesi"; İrfan Zahitoğlu, "Mukâtil b. Süleymân'ın Tefsir-i Kebir'indeki Hadislerin Tahrici ve Değerlendirilmesi". Bu çalışmalar yüksek lisans çalışması olup başlıklarda yer alan konularla sınırlıdır. Bu sebeple hem Sa'îd b. Cübeyr'in Mukâtil'in kaynakları arasında yer almaması hem üzerinde böyle bir çalışma yapılmaması hem de Mukâtil'in tefsir rivâyetlerinin asılsız olduğuna dair iddiadan bu çalışma kaleme alınmıştır.

Çalışmamızda Mukâtil'in tefsirini, Sa'îd b. Cübeyr rivâyetlerinin 'Atâ b. Dînâr aracılığıyla nakledilen yorumlarıyla karşılaştırdık. Bunu yaparken de Taberî'nin tefsirini değil de İbn Ebî Hâtim'in tefsirini esas aldık. Çünkü Taberî, Sa'îd b. Cübeyr tefsirinin 'Atâ b. Dînâr tarikine 8 rivâyette yer vermiştir. Bu durum onun Sa'îd b. Cübeyr rivâyetlerinin 'Atâ b. Dînâr tarikine ulaşmadığını düşündürmektedir. Bunun aksine İbn Ebî Hâtim ise Sa'îd b. Cübeyr tefsirinin 'Atâ b. Dînâr tarikine akrabası olan Ebû Zür'a aracılığıyla ulaşmış ve bu tarihi tefsirine eklemiştir.

Yaptığımız bu karşılaştırmada öncelikle Mukâtil b. Süleymân, Sa'îd b. Cübeyr ve 'Atâ b. Dînâr hakkında kısaca bilgiler verdik. Bununla beraber bu kişilerin Mukâtil b. Süleymân'la bir bağlantısının bulunup bulunmadığını irdeledik. Özellikle doğum, ölüm tarihleri ve yaşadıkları yerleri göz önüne aldığımızda bu üç alimin birbiriyle karşılaşma ihtimalinin düşük olduğunu tespit ettik. Mukâtil'in tefsirini taradığımızda Sa'îd'in bazı rivâyetlerinin, isnadla nakledildiğini gördük fakat bu birkaç isnadlı rivâyetin bizzat Mukâtil tarafından değil de daha sonra tefsirin râvileri tarafından eklendiği izlenimi hissedilmektedir. Bu sebeple biz Mukâtil'in onlarla karşılaşmış ve tefsiri rivâyet ettiğine değil de 'Atâ b. Dînâr gibi bu tefsire bir yerde denk gelip tefsirine yerleştirdiğini düşünüyoruz. Aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere

¹ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şeḫâte (Beyrut, Mûessesetu't-Târîhu'l-'Arabî, 1423/2002), 1/25-26.

birebir benzer rivâyetlerin çokluğu ve bu rivâyetlerin çoğunluğunun sadece ‘Atâ b. Dînâr aracılığıyla nakledilmesi, bu iddiayı ortaya atmamıza sebep oldu. Bu çalışmanın makale olması hasebiyle Sa’îd b. Cübeyr’den nakledilen bütün rivâyetleri karşılaştırmamız mümkün değildir. Bu sebeple çalışmamızı ‘Atâ b. Dînâr tarafından nakledilen rivâyetlerle sınırlandırdık.

1. Mukâtil b. Süleymân

Geçmişten günümüze üzerinde en çok söz edilen şahıslardan biri olan Mukâtil,² aslen Horasanlı’dır.³ Tam adı Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr Ebû’l-Hasen’dır.⁴ Belhî, Ezdî, Horasanî ve Mervezî şeklinde künyelenir.⁵ Belh ehlinden olup Merv’e geçmiş oradan da Irak’a geçip vefat etmiştir.⁶

Hangi tarihlerde doğduğu belli olmayan Mukâtil’in 50, 60 veya 70’li yıllar arasında Belh şehrinde doğduğu söylenmektedir.⁷ 150/767 yılında Basra’da vefat etmiştir.⁸

Kaynaklarda “el-müfessir” şeklinde yer alan Mukâtil’in tefsir ilminde derin bir birikime sahip olduğu söylenirken bu derin birikimin hadis alanında yetersiz olduğu iddia edilmektedir.⁹ Bu sebeple muhaddislerden bir kısmı onu eleştirmişlerdir. Ayrıca muhaddisler tarafından eleştirilmesinin bir sebebi de o dönemlerde hadis alimleri tarafından çokça kullanılan isnadın tefsir alimleri tarafından pek fazla rağbet görmemesi¹⁰ ve bunun neticesi olarak da Mukâtil’in

² Yalancılıkla itham edildiği, Dahhâk ve diğer kişilerle görüşmediği halde onlardan rivâyetler naklettiği, Zeydî, mücessime ve müşebbihe, metrukû’l-hadîs ve mechûru’l-kavl olduğu iddia edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû’l-Hasen ‘Alî b. ‘Omer el-Bağdâdî ed-Dârekuṭnî, *ed-Du ‘afâ’ ve ‘l-metrûkîn*, nşr. ‘Abdurrahîm Muhammed el-Kaşkarî (Medine: Mecelletu’l-Câmi’ati’l-İslâmiyye, 1403), 3/133; Ebû’l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed el-Verrâk el-Bağdâdî İbnu’n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramadân (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1417/1997), 222; Ebû Bekr Ahmed b. ‘Alî el-Haṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, nşr. Beşşâr ‘Avvâd Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1422/2002), 15/211, 218, 219; Ebû’l-Kâsım ‘Alî b. el-Hasen İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, nşr. ‘Omer b. Ğarâme el-‘Amravî (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1415/1995), 60/212; Şemsüddîn Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. ‘Osmân b. Kâymâz ez-Zehebî, *Siyeru a’lâmi’n-nubelâ’*, nşr. Su’ayb el-Arnâvut (b.y.: Mu’essesetu’r-Risale, 1405/1985), 7/202. Kimileri de tefsirini oluştururken Yahudî ve Hristiyanların kitaplarına uygun tefsir yaptığı yönünde eleştiri de bulunmuştur. Bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *el-Mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’d-du ‘afâ ve ‘l-metrûkîn*, nşr. Maḥmûd İbrahim Zâyed (Haleb: Dâru’l-Va’y, 1396/1976), 3/14. Bunun yanında hakkında olumlu şeyler söyleyenler de vardır. Bk. Şâfi’î’nin “insanlar, tefsir ilminde Mukâtil’in çocuğu konumundadır” dediği nakledilir. Bk. el-Haṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/208. Mukâtil b. Hayyân’ın, Mukâtil b. Süleymân’ın ilmini övdüğü nakledilir. Bk. el-Haṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/210. Ebû İshak, Mukâtil’in kıskanıldığı için eleştirdiğini söyler. Bk. el-Haṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/210; Muhammed Hâdî Ma’rifet, *et-Tefsir ve ‘l-müfessirûn fî sevbihi’l-kâşib* (b.y.: Muessesetu’l-Kuds es-Sekâfiyye, 1428), 1/395.

³ ed-Dârekuṭnî, *ed-Du ‘afâ’*, 3/133.

⁴ el-Haṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/207; Kâdî Ebî Ya’lâ el-Bağdâdî ‘Ubeydullâh b. ‘Alî b. Muhammed b. Muhammed b. el-Huseyn b. el-Ferrâ’ el-Hanbelî, *Tecridu’l-‘esmâ’ ve ‘l-kunâ el-mezkûra fî kitâbi’l-muttefik ve ‘l-mufterik* (Yemen: Merkezu’n-Nu’mân, 1432/2011), 2/254.

⁵ Ebû’l-Ferec ‘Abdurrahmân b. ‘Alî İbnu’l-Cevzî, *ed-Du ‘afâ’ ve ‘l-metrûkîn*, nşr. ‘Abdullâh el-Kâdî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1406/1985), 136; Ebû’l-‘Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr b. Ḥallikân el-İrbilî, *Vefiyâtu’l-a’yân ve enbâu ebnâi’z-zamân*, nşr. İhsân ‘Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1318/1900), 5/255.

⁶ el-Haṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/211; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, 60/112.

⁷ Mukâtil b. Süleymân el-Belhî, *Tefsiru Mukâtil b. Süleymân*, 5/24.

⁸ el-Haṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/218, 219; İbn ‘Asâkir, *Târîhu Dimesşk*, 60/134; Ahmed b. Muhammed el-Ednevî, *Ṭabaḳâtu’l-mufessirîn*, nşr. Süleymân b. Şâlih el-Ḥazzî (Su’ûdî ‘Arabistan: Mektebetu’l-‘Ulûm ve ‘l-Hikem, 1417/1997), 20.

⁹ el-Haṭîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/207.

¹⁰ Tefsir ilminde isnad meselesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ömer Dinç, *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı* (İstanbul: İsam Yayınları, 2022); Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivâyet* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021).

de tefsirini isnadsız bir şekilde oluşturmasıdır.¹¹ Kendisinden sonra bazı hadisçilerin “Tefsiri ilim kaynağıdır keşke isnad da yer alsaydı”¹² demeleri de bunun göstergesidir.

Müfessir Mukâtil, daha h. 2. asırda Kur'ân üzerine birçok eser kaleme almıştır.¹³ Tefsirinin mukaddimesinde kendisinin ilim aldığı hocalara yer verildiği görülmektedir. Bu kişilerin 18'i tebeu't-tâbiîn 12'si ise tâbiîndendir. Bu kişiler arasında 'İkrime, (ö. 105/723) Dahhâk, (ö. 105/723) 'Atıyye el-Kûfi, (ö. 111/729) Katâde, (ö. 117/735) Zührî (ö. 124/742) gibi önemli alimler yer almaktadır.¹⁴ Mukâtil'den rivâyette bulunanlar ise İsmail b. 'Ayyâş, (ö.181/797) Abdurezzak, (ö. 211/826) ve Velid b. Mezîd gibi dönemin önemli alimleridir.¹⁵

Mukâtil, Bağdat'a¹⁶ vardığında 'Atıyye el-'Avfi, Sa'îd el-Makberî, Dahhâk b. Müzâhim, 'Amr b. Şuayb ve diğerlerinden rivâyetler aldığı iddia edilmektedir.¹⁷ Hatib el-Bağdâdî'nin verdiği bu bilgi, Mukâtil'in bu tefsirini yaşlılık yıllarında yazdığını düşündürmektedir. Çünkü Halife Mansur, bu şehri 762 senesinde imara açmıştır. Eğer Mukâtil, Bağdat'a geldiğinde bu kişilerden rivâyet aldıysa h. 146 yıllarında tefsirini kaleme almıştır. Bu da onun daha gençlik yıllarında değil de ömrünün sonlarında tefsirini yazdığını gösterir. Fakat daha gençlik yıllarında tefsirini kaleme alması ve tefsirini Dahhâk'a arz etmesini¹⁸ göz önüne aldığımızda Mukâtil'in en geç tefsirini -Dahhâk'ın da ölüm tarihi olan- h. 105 yılında yazmış olması gerekir. Bu bilgiyi esas aldığımızda Mukâtil'in bu kişilerle Kufe'de veya diğer İslam şehirlerinde karşılaşmış olabileceği düşünülmektedir. “Bağdat'a gittikten sonra şu alimlerle karşılaşmıştır” şeklinde bilgi sadece Bağdâdî'de bulunmaktadır. Örneğin İbn 'Asâkir “Şu kişilerden rivâyette bulunmuştur” diyerek nerede rivâyetleri aldığına dair ayrıntı vermemiştir.¹⁹ Bu sebeple Bağdâdî'nin verdiği bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılmalıdır.

Yukarıda hayatına kısaca değinilen Mukâtil b. Süleymân'ın hangi tarihlerde nerede yaşadığı kesin olarak tespit edilememektedir. Belh'te doğan Mukâtil'in çeşitli şehirlere gitmesi onun cüretkâr tavırlarından anlaşılacağı üzere ilim öğrenmek için değildir. Fakat Mansur'la olan diyalogu, onun ömrünün gençlik çağında değil de ihtiyarlık çağında Bağdat'a gitmiş olabileceğini düşündürmektedir. Çünkü Mansur'un hilafeti eline alıp Bağdat şehrini kurması h. 146'lı yıllara denk gelmektedir.

2. Sa'îd b. Cübeyr

H. 45 yılında Kufe'de doğan²⁰ Sa'îd b. Cübeyr b. Hişâm, Esed b. Huzeyme oğullarından Benû Vâlibe b. el-Haris'in mevlasıdır.²¹ Sa'îd ömrünün çoğunluğunu Kûfe'de geçirdiğinden

¹¹ Bazı kişiler ise bu durumu çok sert bir şekilde eleştirmektedir. Bk. Musaid Müslim Abdullah, *Gelişme Döneminde Tefsir*, çev. Muhammed Çelik (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 103, 112-115

¹² el-Haḫḫîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/209

¹³ Eserleri: *Tefsîru'l-kebîr, en-Nâsîh ve'l-mensûh, Tefsîru'l-hamsî mie âye, Kitabu'l-Kirâât, Müteşâbihu'l-Kur'ân, Nevâdiru't-tefsîr, el-Vücûh ve'n-nezâir, el-Cevâbât fî'l-Kur'ân, er-Redd 'alâ'lâ'l-Kaderiyye, el-Aksâm ve'l-lugât, Kitabu't-Takdîm ve't-te'hîr, Kitabu'l-Âyât ve'l-müteşâbihât*. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 222; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsî'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1991), 1/85-86; İsmail b. Muhammed Emin Mîr Süleym el-Bâbânî el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn* (İstanbul: el-Ma'ârifü'l-Celîle fî Matba'atihi'l-Behiyye, 1951), 2/470; 'Omer Rıdâ Kehhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 12/317.

¹⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/25.

¹⁵ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 60/109.

¹⁶ Bağdat şehri halife Mansur zamanında kurulmuştur. Fakat daha kurulmadan önce de bazı yerleşim yerlerinin olduğu dile getirilmektedir bk. Abdulazîz ed-Dürî, “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/2425.

¹⁷ el-Haḫḫîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15/207.

¹⁸ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 60/120.

¹⁹ İbn 'Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, 60/109.

²⁰ Sezgin, *Tarih*, 1/69. Ali Akpınar, *Sa'îd b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021), 31.

Kûfî şeklinde nispet edilmektedir.²² Bir süre İsfahan'da kalan Sa'îd daha sonra Irak'a geçmiştir.²³

İbn Abbas'ın öğrencilerden biri olan Sa'îd, İbn Abbas'ın görüşlerini sahifelere yazdığı hatta ve hatta sahifesi dolduğunda avuç içine yazdığı nakledilir.²⁴ Kûfe'deyken ihtilafa düştükleri konuları yazıya geçiren Sa'îd, İbn Ömer'i (ö. 73/693) gördüğünde ona bu soruları sorup cevaplarını not etmiş. Bu kadar yazmaya hevesli olan bir alimin hadislerin yazımını hoş karşılamadığı iddia edilir.²⁵ Bununla beraber muhaddislerin ekserisi tarafından sika kabul edilmiştir.²⁶

Kaynaklarda kendisine bir tefsir isnat edilmektedir.²⁷ Kendisine isnat edilen bu tefsir, Emevi halifesi Abdülmelik b. Mervân'ın (ö. 86/705) isteği üzerine kaleme alınmıştır. Bu tefsir sebebiyle kendisine ilk müfessir şeklinde de kayıt düşülmüştür.²⁸ Bununla beraber herhangi bir adamın ondan tefsir yazmasını istemesi üzerine sinirlendiği nakledilir.²⁹ Eğer hem halifenin tefsir yazımı noktasındaki isteğini kabul etmesi hem de herhangi bir adamın tefsir yazmasını istemesine sinirlendiği rivâyetlerini doğru olarak kabul edersek ve hadislerin yazımı noktasındaki çekincesini göz önüne alırsak, Abdülmelik'in isteğini görev telakki ederek bu işe kalkıştığı düşünülebilir. Ayrıca telif ettiği tefsirin İbn Abbas'tan işiterek aldığı rivâyetlerden oluşması³⁰ tefsir yazma işini hoş karşılamadığını düşündürülebilir.

Emevî devletinde birçok üst düzey görev yürüten Sa'îd, daha sonra Haccâc'la (ö. 95/714) arasında çıkan çatışma sebebiyle³¹ Mekke'ye kaçmış, bunun üzerine Mekke valisi Velid b. Abdülmelik, Sa'îd'i derdest ederek Haccâc'a göndermiştir.³² Haccâc da onun h. 94 yılında henüz 49 yaşındayken boynunu vurdurmuştur.

Tefsir tarihine ekol sistemi üzerinden yaklaşanlar, Sa'îd b. Cübeyr'i Mekke tefsir ekolünden kabul etmektedir.³³ Nur Ahmet Kurban da onu Mekke tefsir ekolünden saymakta ve onun Basra ve Mekke tefsir ekolü arasında köprü görevi gördüğünü iddia etmektedir.³⁴ Bu durumda her iki çevrenin ilim ve tefsir anlayışını kendisinde birleştirmiştir.³⁵

3. 'Atâ b. Dînâr

Kaynaklarda 'Atâ hakkında pek fazla bilgi yer almamaktadır. Var olan bilgiler de Sa'îd b. Cübeyr'in tefsirini nakletmesi açısından değerli görülüp yer verilmiştir. 'Atâ b. Dînâr, el-

²¹ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *eṭ-Ṭabaḳātu'l-kubrâ*, nşr. Muhammed 'Abdulkâdir 'Atâ (Beyrût: y.y., 1410/1990), 6/267; Ebû 'Amr Hâlif b. Ḥayyât el-'Uşfurî, *Ṭabaḳātu Hâlif b. Ḥayyât*, nşr. Suheyl Zekkâr (b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414/1993), 491; Ebû Naşr 'Ahmed b. Muhammed b. el-Ḥuseyn b. el-Ḥasan Ebû Naşr el-Buḥârî el-Kelâbâzî, *Ricâlu's-saḫîhi'l-Buḥârî*, nşr. 'Abdullâh el-Leyşî (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986), 1/282.

²² İbn Ḥallikân, *Vefiyâtu'l-a'yân*, 2/371.

²³ İbn Ḥallikân, *Vefiyâtu'l-a'yân*, 2/372.

²⁴ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 6/268.

²⁵ İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 6/269; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 4/9.

²⁶ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*, 4/10.

²⁷ İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 53.

²⁸ Sezgin, *Târih*, 1/69.

²⁹ İbn Ḥallikân, *Vefiyâtu'l-a'yân*, 2/371.

³⁰ İbn Ḥallikân, *Vefiyâtu'l-a'yân*, 2/371.

³¹ Hadi Marifet bu çatışmanın Sa'îd'in, Ali b. el-Hüseyn'i desteklemesinden kaynaklı olduğunu iddia etmektedir. Bk. Ma'rifet, *Müfessirûn*, 1/278. Şii veya sünni olduğuna dair tartışmalar için bk. Ali Ekber Babaî, *Tefsir Ekolleri*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 1/231-234.

³² İbn Sa'd, *eṭ-Ṭabaḳât*, 6/274; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, nşr. Şervet 'Ukkâşe (b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyetu'l-Âmme, 1413/1992), 445.

³³ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 1/129; Ömer Dumlu - Mehmet Aydemir, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2022), 65.

³⁴ Nur Ahmet Kurban, *İlk Dönem Tefsir Hareketleri/Mekke Ekolü Örneği* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013), 136.

³⁵ İsmail Çalışkan, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 71.

Hüzelî veya el-Mısrî şeklinde nispet edilip³⁶ Hüzeyl'in bir kolu olan Benû Hunâ'a'dan olduğu iddia edilir.³⁷ Daha çok Mısrî şeklinde meşhurdur.³⁸ Mısır'da h. 126 yılında vefat etmiştir.³⁹

Genel olarak Sa'îd b. Cübeyr'den nakillerde bulunmuştur. Ondan ise Sa'îd b. Ebî Eyyûb ve 'Amr b. el-Hâris el-Mısrî rivâyetler almıştır.⁴⁰

Ahmed b. Hanbel gibi muhaddisler onu Mısır ehlinin sikalarından görmekte ve tefsirini de her ne kadar Sa'îd b. Cübeyr'den işiterek aldığına dair bir delalet olmasa da ondan naklettiğini söylemektedirler.⁴¹ 'Atâ'nın bu tefsiri, Abdümelik b. Mervân'ın divanında bulunduğu ve mürsel bir şekilde rivâyet ettiği iddia edilmektedir.⁴² Bu eser geniş hacimli bir eser değildir.⁴³ İbn Ebî Hâtim tefsiri özelinde incelendiğinde tefsirin altı rivâyet hariç Sa'îd b. Cübeyr'den nakledildiği anlaşılmaktadır. Bu bilgi ışığında 'Atâ'nın tam anlamıyla bir müfessir değil de Sa'îd b. Cübeyr'in tefsirinin râvisi konumunda olduğunu söylersek yanlış bir tespitte bulunmuş olmayız.

4. Bu Kişilerin Mukâtil b. Süleymân'la Bağlantısı

Sa'lebî (ö. 427/1035) tefsirinin mukaddimesini incelediğimizde 'Atâ tefsirinin ona, Ebû Abdurrahman Muhammed b. Abdullah ed-Dabbî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Abdullah el-Bağdâdî, Yahya b. Osman b. Sâlih, Yahya b. Bukeyr, Abdullah b. Lehî'a, 'Atâ b. Dînâr aracılığıyla ulaştığını görüyoruz.⁴⁴ Taberî tefsirinde ise 'Atâ'dan gelen nakillerin yalnızca 8 adet olduğu göze çarpmaktadır. 'Atâ'dan gelen bu 8 rivâyet de farklı kaynaklar aracılığıyla kendisine ulaşmıştır.⁴⁵ Bu durum Taberî'nin 'Atâ'dan gelen bu tefsirden ve bu tefsirin yukarıdaki râvilerinden bihaber olduğu intibainı uyandırmaktadır. "Yahya b. Bukeyr ve Abdullah b. Lehî'a" aracılığıyla meşhur olan bu tefsir, her iki râvînin de "Mısrî"⁴⁶ şeklinde nitelenmiş olmaları, onların Taberî'nin yaşadığı Bağdat'ta meşhur olmadığını düşündürmektedir. İbn Ebî Hâtim'in bu tefsire ulaşması ise akrabası olan Ebû Zür'a⁴⁷ aracılığıyla olmuştur. İbn Ebî Hâtim'de 'Atâ'nın tefsirinin isnadına bakıldığında tefsire Ebû Zür'a aracılığıyla ulaşıldığı görülecektir. İbn Ebî Hâtim'inde yer alan isnad zinciri ise şu şekildedir: Ebû Zür'a, Yahya b. Abdullah b. Bukeyr, Abdullah b. Lehî'a, 'Atâ b. Dînâr, Sa'îd b. Cübeyr. İbn Ebî Hâtim tefsirindeki isnad zinciri ile Sa'lebî zincirindeki isnad zincirinin benzer olduğu görülmektedir. Ebû Zür'a'dan sonra iki râvînin daha eklenmesi Sa'lebî'nin 5. yüzyılda yaşamasından kaynaklıdır.⁴⁸

³⁶ el-Buĥârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/473.

³⁷ Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî Cemâluddîn el-Mizzî. *Tehzîbu'l-kemâl fi 'esmâi'rricâl*, nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980), 20/68.

³⁸ Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 20/68.

³⁹ Cemâluddîn el-Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 20/69; Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. 'Osmân b. Kâymâz ez-Zehabi, *Târîhu'l-İslâm ve vefayâtu'l-meşâhiri'l-a'lâm*, nşr. 'Umar 'Abdusselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1413/1993), 8/178; Keĥhâle, *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, 6/283.

⁴⁰ el-Buĥârî, *et-Târîhu'l-kebir*, 6/473. Diğer isimler için bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerĥ ve't-ta'dil*, 6/332.

⁴¹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerĥ ve't-ta'dil*, 6/332.

⁴² İbn Ebî Hâtim, *el-Cerĥ ve't-ta'dil*, 6/332.

⁴³ Sezgin, *Târîh*, 1/77.

⁴⁴ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, nşr. Heyet (Cidde: y.y., 1436/2015), 2/72-75.

⁴⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli 'âyi'l-Kur'an*, nşr. 'Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), 1/145, 24/633.

⁴⁶ Muhakkikin 1 ve 2 numaralı dipnotuna bakınız. es-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 2/73.

⁴⁷ Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003), s. 21.

⁴⁸ İbn Ebî Hâtim tefsirinde bir yerde Yahya b. Âdem aracılığıyla 'Atâ'dan gelen bir rivâyet yer almaktadır. İsnad şu şekildedir bk. ذَكَرَ عَنْ بَحْيَى بْنِ أَدَمَ تَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ عَنْ حَيْوَةَ بْنِ شَرِيحٍ عَنْ عَطَاءِ بْنِ دِينَارٍ عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ. İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 1/208.

Aşağıdaki örnekler, ‘Atâ b. Dinar’ın Sa’îd’ten aldığı rivâyetlerdir. İbn Ebî Hâtim’de direkt ‘Atâ’dan gelen altı rivâyet yer almaktadır. Yer alan bu rivâyetlerin bir kısmı Ebû Zür’a aracılığıyla iken diğerleri de farklı kişilerdendir.⁴⁹ ‘Atâ’nın râvi görevi görmeyip yorumlarının bulunduğu 6 rivâyetle, Mukâtil’in tefsirini karşılaştırdığımızda benzer tek yorumun olduğu göze çarpmaktadır.⁵⁰ Bu durum akla “Acaba Mukâtil bu tefsire Atâ aracılığıyla ulaşmadı mı?” sorusunu getirmektedir.

Mukâtil’in ilk dönemlerde Emevi halifeleriyle arasının iyi olması, ona Emevi halifeleri tarafından elçilik⁵¹ görevi verilmesi gibi durumlar onun Emevi divanlarından birinde bu tefsiri görüp kendisi için yazdırmış olabileceğini veya bu rivâyetleri direkt Sa’îd’in yazdığı ana nüshadan almış olabileceğini akla getirmektedir. Özellikle bu kişilerin doğum ve ölüm tarihleri incelendiğinde ve yaşadığı yerler göz önüne alındığında bunların birbirlerinden habersiz oldukları düşünülmektedir. Bununla beraber Mukâtil’in İbn Abbâs’a nispet edilen eseri elde edip direkt İbn Abbâs tefsir nüshasından da bu rivâyetlere ulaşmış olması muhtemeldir. Fakat bu konu hakkında kaynaklarda bir bilginin yer almaması Mukâtil’in direkt İbn Abbâs’ın tefsir nüshasına ulaşip tefsirine eklediği bilgisine temkinli yaklaşmaktayız.

Mukâtil’in tefsiri tarandığında ise Sa’îd b. Cübeyr’den gelen isnadlı rivâyetlerin var olduğu görülmektedir. Fakat var olan bu rivâyet zincirlerinde Mukâtil’den işitildiğine dair bir ayrıntı yoktur⁵² hatta bir rivâyette “bu Mukâtil’den işitilmemiştir” şeklinde ibare de yer almaktadır.⁵³ Bu durum bu dört rivâyetin Mukâtil tefsirinin râvileri tarafından tefsire eklendiğini göstermektedir.

Bakara sûresindeki rivâyetler ve diğer sûrelerdeki rivâyetler göz önüne alındığında çoğu rivâyetin birebir aynı olduğu görülmektedir. Mukâtil hakkındaki iddialardan biri olan rivâyetlerin ve tefsirin asılsız rivâyetlerden oluştuğunun iddia edilmesi aşağıdaki örneklerde görüleceği üzere itham olmaktan öteye geçmemektedir. Ayrıca bu rivâyetlerin çoğunun benzer olması Mukâtil’in kendinden önceki tefsir birikiminden faydalandığını göstermesi açısından bizler için değerlidir.⁵⁴

5. Rivâyetlerin Değerlendirmesi

Mukâtil ve ‘Atâ’dan gelen tefsirdeki rivâyetlere bakıldığında Mukâtil bu rivâyetleri bazen birebir aktarırken diğer bazı yerlerde ise ‘Atâ’nın kelime açıklamasını esas alıp genişlettiği görülmektedir. Kimi yerlerde ise Sa’îd’in ‘Atâ tarafından nakledilen tefsir rivayetlerine yer vermediği âyetler de vardır. Özellikle Mukâtil, ilk âyetlerde Sa’îd’den nakledilen benzer rivâyetlere tefsirinde yer vermemektedir. Bu durum Mukâtil’in elindeki nüshada bu rivayetlerin yer aldığı sahifenin eksik olması veya Mukâtil’in bu rivayetleri tercih etmemesinden kaynaklanmaktadır. Daha sonra ise rivâyetlerin birbirine benzediği birçok örnek görülmektedir.

Mukâtil için “Bu rivâyetleri ‘Atâ tefsirinden almayıp diğer müfessirlerin yaptığı yorumlardan almıştır” şeklinde bir iddia ortaya atılabilir. Fakat Sa’îd b. Cübeyr’in ‘Atâ tarafından nakledilen rivayetleriyle, Taberî ve İbn Ebî Hâtim tefsirlerindeki diğer müfessirlerin rivayetleriyle karşılaştırıldığında bu benzer rivayetlerin yalnızca ‘Atâ’dan gelen haberlerle benzerlik

⁴⁹ Ebû Muhammed ‘Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l Kur’âni’l-‘azîm*, nşr. Es’ad Muhammed eṭ-Tayyib (b.y.: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1419/1998), 3/485, 3/936, 5/1506, 6/1965, 2092, 7/2159.

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 5/1506; Mukâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 2/44.

⁵¹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî eṭ-Ṭaberî, *Târîhu’r-rusul ve’l-mulûk, ve sîlatu târîh eṭ-Ṭaberî* (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387/1967), 7/330.

⁵² Mukâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 1/26; 2/606; 3/689; 4/199.

⁵³ Mukâtil b. Suleymân, *et-Tefsîr*, 3/48.

⁵⁴ Kendisinden önceki tefsir birikiminden yararlanmış olma ihtimaline yönelik iddia için bk. Ersin Kabakçı, “Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 441.

gösterdiği görülmektedir. Bu durum da Mukâtil'in tefsirini oluştururken Sa'îd'in bu kanalla rivayet edilen tefsirine sahip olduğunu göstermektedir.

Sa'îd, Bakara Sûresi 2/25. âyetin tefsirini yaparken âyette yer alan “خَالِدُونَ” kelimesini “لَا يَمُوتُونَ” şeklinde yorumlamış ve bu yorumu Mukâtil de aynı şekilde nakletmiştir.⁵⁵ Bakara Sûresi 39. âyetinde yer alan “بِآيَاتِنَا” kelimesini Sa'îd, “الْقُرْآنَ” şeklinde yorumlarken aynı yorumun Mukâtil'de var olduğu görülmektedir.⁵⁶ Yine aynı şekilde Bakara Sûresi 216. âyette yer alan “فَيَجْعَلُ اللَّهُ عَاقِبَتَهُ فَتَحًا وَغَنِيمَةً وَشَهَادَةً” cümlesini Sa'îd, “وَعَسَى أَنْ تَحْبُوا شَيْئًا” şeklinde yorumlarken Mukâtil de aynı yoruma tefsirinde yer vermektedir.⁵⁷ Bakara Sûresi 179. âyetin “أُولِي الْأَلْبَابِ” kısmının tefsirinde Sa'îd “مَنْ كَانَ لَهُ لُبٌّ أَوْ عَقْلٌ يَذْكُرُ الْقِصَاصَ فَيُحْجِرُهُ خَوْفَ الْقِصَاصِ عَنِ الْقَتْلِ” şeklinde tefsir ederken Mukâtil'in aynı şekilde bu yoruma yer verdiği görülmektedir.⁵⁸ Sa'îd Âl-i İmrân Sûresi 121. âyetindeki “تَتَوَيَّأُ” kelimesini açıklarken “توطن” kelimesini kullanmış ve bu yorumu aynı şekilde Mukâtil de tefsirinde yer vermiştir.⁵⁹ Sa'îd, En'âm Sûresi 152. âyetteki “حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ” cümlesini “ثمانية عشرة سنة” şeklinde tefsir ederken bu yorum aynı şekilde Mukâtil tefsirinde de yer verilmiştir.⁶⁰

Mukâtil bazen Kur'an nâzil olmadan önceki dönem uygulamaları hakkında bilgi verirken Sa'îd b. Cübeyr'in rivâyetlerini birebir naklederek kullanmıştır. Örneğin Bakara Sûresi 178. âyetini Sa'îd b. Cübeyr “إِذَا كَانَ عَمْدًا الْحُرُّ بِالْحَرْ، وَذَلِكَ أَنَّ حَيِّينَ مِنَ الْعَرَبِ اقْتَتَلُوا فِي الْجَاهِلِيَّةِ قَبْلَ الْإِسْلَامِ” şeklinde yorumlarken aynı şekilde Mukâtil'de bu rivâyete tefsirinde yer vermiştir.⁶¹ Sa'îd, Âl-i İmrân Sûresi 130. âyette cahiliye dönemi uygulamaları hakkında “فَيَقُولُ الْمَطْلُوبُ” bu bilgileri verirken aynı şekilde Mukâtil de aynı bilgiye tefsirinde birebir yer vermektedir.⁶²

Bazı yerlerde ise Mukâtil, Sa'îd b. Cübeyr'den nakledilen tefsir yorumlarını ya eline ulaşmadığından ya da kendi zihin dünyasına uymadığından tefsirinde yer vermemiştir. Örneğin Bakara Sûresi 216. âyetin tefsirini Sa'îd “وَتَعَالَى أَمْرُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ” şeklinde yorumlarken Mukâtil'de buna benzer bir açıklamanın olmadığı görülmektedir.⁶³ Örneğin Sa'îd, Bakara Sûresi 157. âyetini “عَلَى مَنْ صَبَرَ عَلَى أَمْرِ اللَّهِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ” şeklinde tefsir ederken Mukâtil tefsirinde bu âyetle ilgili benzer bir tefsir rivâyeti yer almamaktadır.⁶⁴ Bakara Sûresi 249. âyette “وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ” kısmında Sa'îd'in 'Atâ'dan gelen naklinde sabırla ilgili “بني إسرائيل في النصر على” bu cümleler yer alırken Mukâtil ise âyetin sibak sibakını esas alarak “عدوهم فرد طالوت العصاة وسار بأصحاب الغرفة حتى عابنوا العدو” şeklinde yorumlamıştır.⁶⁵

Başka yerlerde ise Sa'îd'in tefsir yorumlarını Sa'îd'in tefsir ettiği bölümde değil de bir öncesi veya sonrasında yer verildiği görülmektedir. Örneğin Bakara Sûresi 282. âyetteki “تَجَارَةً” kısmını Sa'îd “يَدًا بِيَدٍ” şeklinde ele alırken bu yorum, Mukâtil'de aynı âyetin bir sonraki

⁵⁵ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 1/68; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/94.

⁵⁶ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 1/94; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/100.

⁵⁷ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 2/383; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/184.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 1/298; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/159.

⁵⁹ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 3/748; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/298.

⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 5/1420; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/597.

⁶¹ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 1/293-294; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/157-158.

⁶² İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 3/759; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/301.

⁶³ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 2/382; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/183.

⁶⁴ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 1/265; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/151.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *et-Tefsîr*, 2/477; Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîr*, 1/207.

- Bakara Sûresi 154 Mukâtil: "أَمَوَاتٌ نَزَلَتْ فِي قِتَالِ" - İbn Ebî Hâtim: "الَّذِينَ قُتِلُوا فِي طَاعَةِ اللَّهِ فِي قِتَالِ"; "المُشْرِكِينَ";
- Bakara Sûresi 157 Mukâtil: "مَغْفِرَةٌ" - İbn Ebî Hâtim: "مَغْفِرَةٌ";
- Bakara Sûresi 158 Mukâtil: "لَا حَرَجَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بَيْنَهُمَا" - İbn Ebî Hâtim: "لَا حَرَجَ عَلَيْهِ أَنْ يَطُوفَ بَيْنَهُمَا";
- Bakara Sûresi 160 Mukâtil: "يَتَجَاوَزُ عَنْهُمْ" - İbn Ebî Hâtim: "يَتَجَاوَزُ عَنْهُمْ";
- Bakara Sûresi 173 Mukâtil: "فِي أَكْلِهِ جِبْنَ اضْطَرَّ إِلَيْهِ" - İbn Ebî Hâtim: "فِي أَكْلِهِ";
- Bakara Sûresi 177 Mukâtil: "وَأَعْطَى الْمَالَ" - İbn Ebî Hâtim: "وَأَعْطَى الْمَالَ";
- Bakara Sûresi 177 Mukâtil: "الْمَفْرُوضَةَ" - İbn Ebî Hâtim: "الْمَفْرُوضَةَ";
- Bakara Sûresi 177 Mukâtil: "فِيمَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ النَّاسِ" - İbn Ebî Hâtim: "فِيمَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ النَّاسِ";
- Bakara Sûresi 178 Mukâtil: "إِذَا كَانَ عَمْدًا الْحُرُّ بِالْحَرِّ، وَذَلِكَ أَنْ" - İbn Ebî Hâtim: "إِذَا كَانَ عَمْدًا وَالْحُرُّ بِالْحَرِّ، وَذَلِكَ أَنْ"; "حَتَّى يَمُنَّ مِنَ";
- Bakara Sûresi 178 Mukâtil: "لِيَطْلُبَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ فِي الرَّفْقِ" - İbn Ebî Hâtim: "لِيَطْلُبَ وَلِيُّ الْمَقْتُولِ فِي الرَّفْقِ";
- Bakara Sûresi 178 Mukâtil: "وَجِبَعٌ يَفُولُ: يُعْتَلُّ وَلَا يُعْفَى عَنْهُ وَلَا تُؤْخَذُ مِنْهُ" - İbn Ebî Hâtim: "وَجِبَعٌ يَفُولُ: يُعْتَلُّ وَلَا يُعْفَى عَنْهُ وَلَا تُؤْخَذُ مِنْهُ"; "الذَّيْبَةُ";
- Bakara Sûresi 179 Mukâtil: "مَنْ كَانَ لَهُ لَبٌّ أَوْ عَقْلٌ يَذُكَّرُ" - İbn Ebî Hâtim: "مَنْ كَانَ لَهُ لَبٌّ أَوْ عَقْلٌ يَذُكَّرُ";
- Bakara Sûresi 179 Mukâtil: "الذُّنُوبِ مَخَافَةَ الْقِصَاصِ" - İbn Ebî Hâtim: "الذُّنُوبِ مَخَافَةَ الْقِصَاصِ";
- Bakara Sûresi 180 Mukâtil: "بِذَلِكَ الْوَصِيَّةِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ" - İbn Ebî Hâtim: "بِذَلِكَ الْوَصِيَّةِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ";
- Bakara Sûresi 181 Mukâtil: "بَعْدَ مَا سَمِعَهُ مِنَ الْمَيْتِ فَلَمْ يَمِضْ وَصِيَّتَهُ" - İbn Ebî Hâtim: "بَعْدَ مَا سَمِعَهُ مِنَ الْمَيْتِ فَلَمْ يَمِضْ وَصِيَّتَهُ";
- Bakara Sûresi 181 Mukâtil: "الْوَصِيِّ، وَبَرَى مِنْهُ الْمَيْتَ" - İbn Ebî Hâtim: "الْوَصِيِّ، وَبَرَى مِنْهُ الْمَيْتَ";
- Bakara Sûresi 188 Mukâtil: "بِالظُّلْمِ، وَذَلِكَ أَنْ أَمْرًا" - İbn Ebî Hâtim: "بِالظُّلْمِ، وَذَلِكَ أَنْ أَمْرًا";
- Bakara Sûresi 188 Mukâtil: "طَائِفَةٌ مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ" - İbn Ebî Hâtim: "طَائِفَةٌ مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ";
- Bakara Sûresi 194 Mukâtil: "فَمَنْ قَاتَلَكُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فِي الْحَرَمِ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ" - İbn Ebî Hâtim: "فَمَنْ قَاتَلَكُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فِي الْحَرَمِ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ";
- Bakara Sûresi 216 Mukâtil: "مَشَقَّةٌ لَكُمْ" - İbn Ebî Hâtim: "مَشَقَّةٌ لَكُمْ";
- Bakara Sûresi 216 Mukâtil: "فَيَجْعَلُ اللَّهُ عَاقِبَتَهُ فَتْحًا وَغَنِيمَةً وَشِهَادَةً" - İbn Ebî Hâtim: "فَيَجْعَلُ اللَّهُ عَاقِبَتَهُ فَتْحًا وَغَنِيمَةً وَشِهَادَةً";
- Bakara Sûresi 216 Mukâtil: "الْفُغُودُ عَنِ الْجِهَادِ: وَهُوَ شَرٌّ" - İbn Ebî Hâtim: "الْفُغُودُ عَنِ الْجِهَادِ: وَهُوَ شَرٌّ";
- Bakara Sûresi 224 Mukâtil: "أَلَّا تَصْلُوا الْقَرَابَةَ" - İbn Ebî Hâtim: "أَلَّا تَصْلُوا الْقَرَابَةَ";
- Bakara Sûresi 224 Mukâtil: "كَانَ الرَّجُلُ يُرِيدُ الصَّلْحَ بَيْنَ" - İbn Ebî Hâtim: "كَانَ الرَّجُلُ يُرِيدُ الصَّلْحَ بَيْنَ";
- Bakara Sûresi 224 Mukâtil: "عَالِمٍ بِهَا كَانَ هَذَا قَبْلَ أَنْ تَنْزَلَ" - İbn Ebî Hâtim: "عَالِمٍ بِهَا كَانَ هَذَا قَبْلَ أَنْ تَنْزَلَ";
- Bakara Sûresi 225 Mukâtil: "إِذَا تَجَاوَزَ عَنِ الْيَمِينِ الَّتِي حَلَفَ عَلَيْهَا" - İbn Ebî Hâtim: "إِذَا تَجَاوَزَ عَنِ الْيَمِينِ الَّتِي حَلَفَ عَلَيْهَا";
- Bakara Sûresi 228 Mukâtil: "وَيُصَدِّقُونَ بِالْغَيْبِ الَّذِي فِيهِ جَزَاءٌ" - İbn Ebî Hâtim: "وَيُصَدِّقُونَ بِالْغَيْبِ الَّذِي فِيهِ جَزَاءٌ"; "الأَعْمَالِ";
- Bakara Sûresi 233 Mukâtil: "إِذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَلَهُ وَلَدٌ رَضِيعٌ" - İbn Ebî Hâtim: "إِذَا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَلَهُ وَلَدٌ رَضِيعٌ";
- Bakara Sûresi 233 Mukâtil: "لَا يَحْمِلُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ عَلَى" - İbn Ebî Hâtim: "لَا يَحْمِلُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ عَلَى";
- Bakara Sûresi 233 Mukâtil: "مَا أَعْطَيْتُمُ الظَّنَّ مِنْ فَضْلِ عَلَى أَجْرِهَا" - İbn Ebî Hâtim: "مَا أَعْطَيْتُمُ الظَّنَّ مِنْ فَضْلِ عَلَى أَجْرِهَا";
- Bakara Sûresi 254 Mukâtil: "مِنَ الْأَمْوَالِ" - İbn Ebî Hâtim: "مِنَ الْأَمْوَالِ";
- Bakara Sûresi 261 Mukâtil: "فِي طَاعَةِ اللَّهِ" - İbn Ebî Hâtim: "فِي طَاعَةِ اللَّهِ";
- Bakara Sûresi 275 Mukâtil: "الَّذِي نَزَلَ بِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" - İbn Ebî Hâtim: "الَّذِي نَزَلَ بِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ";
- Bakara Sûresi 276 Mukâtil: "وَيُضَاعَفُ الصَّدَقَاتُ وَاللَّهُ لَا يُجِبُ كُلَّ" - İbn Ebî Hâtim: "وَيُضَاعَفُ الصَّدَقَاتُ وَاللَّهُ لَا يُجِبُ كُلَّ"; "كَفَّارٍ";
- Bakara Sûresi 282 Mukâtil: "بَيْنَ الْبَائِعِ وَالْمَشْتَرَى" - İbn Ebî Hâtim: "بَيْنَ الْبَائِعِ وَالْمَشْتَرَى";
- Bakara Sûresi 282 Mukâtil: "يَعْدِلُ بَيْنَهُمَا فِي كِتَابِهِ" - İbn Ebî Hâtim: "يَعْدِلُ بَيْنَهُمَا فِي كِتَابِهِ";
- Bakara Sûresi 282 Mukâtil: "وَلَا يَنْقُصُ الْمَطْلُوبَ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا" - İbn Ebî Hâtim: "وَلَا يَنْقُصُ الْمَطْلُوبَ مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا";
- Bakara Sûresi 282 Mukâtil: "عَاجِزًا أَوْ أَحْرَسَاءَ أَوْ رَجُلًا بِهِ حُمُومٌ" - İbn Ebî Hâtim: "عَاجِزًا أَوْ أَحْرَسَاءَ أَوْ رَجُلًا بِهِ حُمُومٌ";
- Bakara Sûresi 282 Mukâtil: "فَلْيُرْتَهِنِ الْحَقُّ إِلَى أَجَلِهِ لِأَنَّ الْكِتَابَ" - İbn Ebî Hâtim: "فَلْيُرْتَهِنِ الْحَقُّ إِلَى أَجَلِهِ لِأَنَّ الْكِتَابَ";
- Bakara Sûresi 283 Mukâtil: "فَلْيُرْتَهِنِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ مِنَ الْمَطْلُوبِ" - İbn Ebî Hâtim: "فَلْيُرْتَهِنِ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ مِنَ الْمَطْلُوبِ";
- Bakara Sûresi 283 Mukâtil: "فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ أَمِينًا" - İbn Ebî Hâtim: "فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ أَمِينًا";
- Bakara Sûresi 283 Mukâtil: "لِيُؤَدَّ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْهِ إِلَى صَاحِبِهِ" - İbn Ebî Hâtim: "لِيُؤَدَّ الْحَقَّ الَّذِي عَلَيْهِ إِلَى صَاحِبِهِ";
- Bakara Sûresi 283 Mukâtil: "عِنْدَ الْحَاكِمِ يَقُولُ مَنْ أَشْهَدَ عَلَى" - İbn Ebî Hâtim: "عِنْدَ الْحَاكِمِ يَقُولُ مَنْ أَشْهَدَ عَلَى";
- Bakara Sûresi 283 Mukâtil: "الشَّهَادَةَ، لَا يَشْهَدُ بِهَا إِذَا دَعِيَ لَهَا" - İbn Ebî Hâtim: "الشَّهَادَةَ، لَا يَشْهَدُ بِهَا إِذَا دَعِيَ لَهَا";
- Bakara Sûresi 283 Mukâtil: "مَنْ كَتَمَانَ الشَّهَادَةَ وَإِقَامَتَهَا عَلَيْهِ" - İbn Ebî Hâtim: "مَنْ كَتَمَانَ الشَّهَادَةَ وَإِقَامَتَهَا عَلَيْهِ";
- Âl-i İmrân Sûresi 17 Mukâtil: "عَلَى أَمْرِ اللَّهِ" - İbn Ebî Hâtim: "عَلَى أَمْرِ اللَّهِ";
- Âl-i İmrân Sûresi 17 Mukâtil: "المُصَلِّينَ بِالْأَسْحَارِ" - İbn Ebî Hâtim: "المُصَلِّينَ بِالْأَسْحَارِ";
- Âl-i İmrân Sûresi 20 Mukâtil: "عَلَى الْفَرَائِضِ" - İbn Ebî Hâtim: "عَلَى الْفَرَائِضِ";
- Nisâ Sûresi 29 Mukâtil: "لَا تَأْكُلُوا إِلَّا بِحَقِّهِ،" - İbn Ebî Hâtim: "لَا تَأْكُلُوا إِلَّا بِحَقِّهِ،"; "وَهُوَ الرَّجُلُ يَجِدُ حَقَّ أَخِيهِ الْمُسْلِمِ أَوْ يَقْتَعُهُ بِيَمِينِهِ";
- Nisâ Sûresi 135 Mukâtil: "فَقَوَّامِينَ بِالْعَدْلِ" - İbn Ebî Hâtim: "فَقَوَّامِينَ بِالْعَدْلِ";
- Arâf Sûresi 35 Mukâtil: "الْعَمَلِ" - İbn Ebî Hâtim: "الْعَمَلِ";
- Arâf Sûresi 125 Mukâtil: "إِنَّمَا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ" - İbn Ebî Hâtim: "إِنَّمَا إِلَى رَبِّنَا رَاغِبُونَ";

Sonuç

Dönemin tefsir anlayışı üzerine tefsir telif eden müfessir Mukâtil, tefsirinde isnad kullanmamıştır. -Tefsirde var olan isnadlarda görüleceği üzere Mukâtil tefsirinin râvileri tarafından eklenmiştir.- Bu sebeple muhaddislerin onun hakkında yaptığı yorumlar, genel olarak isnadsız rivâyetler kullanmasına yöneliktir. Fakat Mukâtil'in tefsirini yazdığı dönem tefsir ilminde isnadın pek fazla rağbet görmediği bir dönemdir. Döneminin anlayışı özelinde oluşturulan bu tefsir, içerisinde isnadın bulunmamasından kaynaklı muhaddislerin eleştiri oklarını kendisine çekmiştir.

Sa'îd b. Cübeyr'in 'Atâ b. Dînâr tarafından yayılan tefsiri günümüze müstakil bir eser olarak ulaşmamıştır. 'Atâ b. Dînâr aracılığıyla nakledilen bu rivâyetlerin Taberî'de yer alması da İbn Ebî Hâtîm'de yer almasının sebebi ise bu rivâyetleri nakleden Ebû Zür'a adlı kişinin İbn Ebî Hâtîm'in akrabası olmasıdır. Taberî her ne kadar kendisinden önceki tefsir birikimini günümüze yansıtması açısından değerli bir konumda olsa da bu durum bizlere kendisinden önceki tefsir birikiminin tamamına ulaşamadığını bu sebeple İbn Ebî Hâtîm gibi diğer rivâyet tefsiri eserleriyle karşılaştırmalı bir çalışma yapılması gerektiğini göstermektedir.

Mukâtil b. Süleymân'ın Sa'îd b. Cübeyr veya 'Atâ b. Dînâr'la bizzat görüşüp bu tefsiri onlardan almış olma ihtimali düşüktür. Çünkü Sa'îd b. Cübeyr ve 'Atâ b. Dînâr'ın doğum ve ölüm tarihleri ve yaşadığı yerler göz önüne alındığında Mukâtil'in yaşadığı yerler açısından birbirleriyle örtüşür görünmemektedir. Bununla beraber Mukâtil'in Emevî hükümdarlarıyla iyi bir ilişki kurması Mukâtil'in 'Atâ b. Dînâr gibi Sa'îd b. Cübeyr tefsirini divanlardan bir divanda görüp tefsirine eklemiş veya Sa'îd b. Cübeyr'in İbn Abbâs tefsirini nakletmiş olması açısından Mukâtil'in İbn Abbâs'ın tefsir nüshasına ulaşip oradan da tefsirine eklemiş olma ihtimali vardır. Fakat İbn Abbâs'ın tefsir rivâyetlerine bir yerde ulaşip tefsirine eklediğine dair bir bilgi kaynaklarımızda yer almamaktadır. Bu sebeple Mukâtil'in bizzat Sa'îd b. Cübeyr'e nispet edilen tefsir nüshasına herhangi bir yerde ulaşip tefsirine eklemiş olma ihtimali daha yüksek görünmektedir.

Sûrelerdeki rivâyetler göz önüne alındığında çoğu rivâyetin birebir aynı olduğu görülmektedir. Mukâtil hakkındaki iddialardan biri olan rivâyetlerin ve tefsirin asılsız rivâyetlerden oluştuğunun iddia edilmesi örneklerde görüleceği üzere itham olmaktan öteye geçmemektedir. Ayrıca bu rivâyetlerin çoğunun benzer olması Mukâtil'in kendinden önceki tefsir birikiminden faydalandığını göstermesi açısından bizler için değerlidir.

Örneğin Bakara Sûresinde 'Atâ b. Dînâr rivâyetleri toplam 186 adettir. Bu 186 rivâyetin 136 tanesi benzer rivâyetlerdir. Sadece Bakara Sûresindeki benzer rivâyetlerin çokluğu da bizlere Mukâtil b. Süleymân'ın tefsirinin salt dirâyet tefsiri veya salt rivâyet tefsiri olarak kabul edilemeyeceğini bu iki yöntemi kendi içinde öz ve akıcı bir şekilde barındıran bir kaynak mesabesinde olduğunu gösterir.

Kaynakça

- Akpınar, Ali. *Sa'îd b. Cübeyr ve Tefsir İlmindeki Yeri*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2021.
- Babaî, Ali Ekber. *Tefsir Ekolleri*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Buhârî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâ'îl. *et-Târîhu'l-kebîr*. nşr. Hey'et. Haydarâbâd: Dâiratu'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye, ts.
- Cemâluddîn el-Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. 'Abdurrahmân b. Yûsuf el-Kelbî. *Tehzîbu'l-kemâl fî 'esmâi'r-ricâl*. nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1400/1980.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Dârekuţnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. 'Omer el-Bağdâdî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. nşr. 'Abdurrahîm Muhammed el-Çaşkarî. Medine: Mecelletu'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1403, 1404.
- Dinç, Ömer. *Erken Dönem Tefsir Geleneğinde Nakil Anlayışı*. İstanbul: İsam Yayınları, 2022.
- Dûrî, Abdulazîz. "Bağdat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/425-433. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Dumlu, Ömer – Aydemir, Mehmet. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: Kitabî Yayınları, İstanbul, 2022.
- Ebû Naşr el-Kelâbâzî, Ebû Naşr 'Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn b. el-Hasan. *Ricâlu's-sahîhi'l-Buhârî*. nşr. 'Abdullâh el-Leyşî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1407/1986.
- Ebû'l-Kâsım b. el-Ferrâ', Kâdî Ebî Ya'lâ el-Bağdâdî 'Ubeydullâh b. 'Alî b. Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Hanbelî. *Tecridu'l-'esmâ' ve'l-kunâ el-mezkûra fî kitâbi'l-muttefik ve'l-mufterik*. Yemen: Merkezu'n-Nu'mân, 1432/2011.
- Ednevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-mufessirîn*. nşr. Süleymân b. Şâlih el-Hazzî. Su'ûdî 'Arabistan: Mektebetu'l-'Ulûm ve'l-Hikem, 1417/1997.
- Haţîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Alî. *Târîhu Bağdâd*. nşr. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû 'Amr el-'Usfurî. *Tabakâtu Halife b. Hayyât*. nşr. Suheyl Zekkâr. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1414/1993.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kâsım 'Alî b. el-Hasen. *Târîhu Dimeşk*. nşr. 'Omer b. Ğarâme el-'Amravî. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed 'Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dil*. nşr. Dâireti'l-Ma'ârifî'l-'Osmâniyye. Haydarabad-Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1371/1952.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fağl Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî. *Tehzîbu't-tehzîb*. Hindistan: Dâiretu'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1326/1908.
- İbn Hallikân, Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Ebî Bekr el-İrbilî. *Vefiyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. nşr. İhsân 'Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdir, 1318/1900.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. nşr. Maħmûd İbrahim Zâyed. Haleb: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed el-Bustî. *Meşâhîru 'ulemâi'l-emsâr ve a'lâmu fuķahâi'l-aķtâr*. nşr. Merzûk 'Alî İbrâhîm. b.y.: Dâru'l-Vefâ', 1411/1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Muslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. nşr. Şervet 'Ukkâşe. b.y.: el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-'Âmme, 1413/1992.

- İbn Sa'd, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Menî'. *eṭ-Ṭabakâtu'l-kubrâ*. nşr. Muḥammed 'Abdulkâdir 'Aṭâ. Beyrût: b.y., 1410/1990.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec 'Abdurrahmân b. 'Alî. *eḍ-Du'afâ' ve'l-metrûkûn*. nşr. 'Abdullâh el-Ḳâdî. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1406/1985.
- İbnu'n-Nedîm, Ebû'l-Ferec Muḥammed b. İshâk b. Muḥammed el-Verrâk el-Bağdâdî. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İsmail b. Muhammed el-Bağdadî, Emîn Mîr Süleym el-Bâbânî. *Hediyyetü'l-'ârifîn esmâ'ü'l-mü'ellifîn ve âşârü'l-muşannifîn*. İstanbul: el-Ma'ârifü'l-Celîle fî Matba'atıhi'l-Behiyye, 1951.
- Kabakcı, Ersin. "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansıması Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 420-442.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneğinde Rivâyet*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.
- Kehhâle, 'Omer Rıdâ. *Mu'cemu'l-mu'ellifîn*, Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2003.
- Kurban, Nur Ahmet. *İlk Dönem Tefsir Hareketleri/Mekke Ekolü Örneği*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn fî sevhî'l-kâşib*. b.y.: Muessesetu'l-Kuds es-Sekâfiyye, 1428.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen el-Belḥî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. nşr. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Musaid Müslim Abdullah. *Gelişme Döneminde Tefsir*. çev. Muhammed Çelik. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Şa'lebî, Ebû İshâk Aḥmed b. Muḥammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. nşr. Heyet. Cidde: b.y., 1436/2015.
- Sezgin, Fuat. *Târîḫü't-türâsî'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1991.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli 'âyi'l-Ḳur'ân*. nşr. 'Aḥmed Muḥammed Şâkir. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Zehebî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed. *Mîzânu'l-i'tidâl fî naḳdi'r-ricâl*. nşr. 'Alî Muḥammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Şemsüddîn Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed b. 'Osmân b. Ḳây mâz. *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ'*. nşr. Şu'ayb el-Arnâvut. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1405/1985.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Mehmet AYDEMİR

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Taberî'nin Câmî'ü'l-Beyân'ında Dirâyet Olgusu ve Disiplinlerarasılık
The Phenomenon of Dirâyah and Interdisciplinarity in Tabarî's Jâmi 'al-bayân
ظاهرة الدراية وتعددية التخصصات في كتاب الطبري جامع البيان

İsa KANİK

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı
Assistant Professor, Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir,
Kırşehir, TÜRKİYE

isa.kanik@ahievran.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-4338-7834>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/07/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Kanik, İsa. "Taberî'nin Câmî'ü'l-Beyân'ında Dirâyet Olgusu ve Disiplinlerarasılık". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 575-597.

<https://doi.org/10.31121/tader.1513909>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Kur'ânî düşüncede ilim ve din bir bütündür. Kaynaklarının ortak olması, ilim ve dinin birbiriyle çelişmediğini göstermektedir. Kur'ân, temel maksat olmamakla birlikte diğer disiplin ve ilim dallarından da bahsetmektedir. Tefsir ilmi; konuları, gayesi ve meşguliyet alanına bakıldığında diğer ilmî disiplinlerle mutlak bir yapısal ilişki içerisindedir. Müfessirler, Kur'ân âyetlerini anlama ve açıklama sürecinde şer'î ilimler yanında tabî ilimlerden de istifade etmektedirler. Nakledilen rivayetler yanında farklı akademik disiplinlerden de istifade edilmesi Kur'ân tefsirinde bir tür dirâyet yaklaşımıdır. Fakat bu noktada bilim olgusunun, kesin sonuca varılmış mutlak doğrular olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Bu araştırmada çok yönlü bir İslam âlimi olan Taberî'nin (ö. 310/923), *Câmi 'u'l-beyân* adlı tefsirindeki dirâyet olgusu ve disiplinlerarası yaklaşımı konu edinilmektedir. Kur'ân'ın anlaşılması sürecinde dirâyet yaklaşımı ve disiplinlerarasılık unsurlarının Taberî ve meşhur tefsiri bağlamında önemli olduğuna inanılmaktadır. Rivayet ağırlıklı tefsirlerin temel kaynaklarından biri olan mezkûr eserin verisel analiziyle, Kur'ân'ın anlaşılmasında disiplinlerarasılığın yeri ve önemi hakkında bilimsel ve akademik bir paradigma oluşturulması hedeflenmektedir. Bu hedef doğrultusunda Taberî tefsirinin disiplinlerarasılığının genelgeçer ve sistemli bir düşünce oluşturup oluşturmayacağı araştırılmaktadır. Dirâyet olgusu ve bilhassa disiplinlerarasılık konusunun çerçevesi Taberî tefsiriyle sınırlandırılmaktadır. Mezkûr konular; literatür taraması, analiz, sentez ve mukayese gibi yöntemlerle ele alınmaktadır. Hakeza örneklem yöntemiyle tefsir açısından dikkat çekici bulgulara ulaşılmıştır. Taberî'nin; âyetleri tefsir ederken, yaşadığı dönemin bilimsel ve kültürel özellikleri çerçevesinde akıl(re'y/dirâyet), duyu, haber ve bazı dinî ve fennî ilimlerden istifade ettiği sonucuna varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsîr, Kur'ân, Taberî, Câmi 'u'l-beyân, Dirâyet, Disiplinlerarasılık.

Abstract

In Qur'anic thought, science and religion are a whole. The fact that they have common sources shows that science and religion do not contradict each other. The Qur'ân also mentions other disciplines and branches of science, although this is not the main purpose. The tafsîr a science; considering its subjects, purpose and field of occupation, it has an absolute structural relationship with other scientific disciplines. Commentators benefit from natural sciences as well as religious sciences in the process of understanding and explaining the verses of the Qur'ân. However, at this point, it should be taken into consideration that the phenomenon of science is not to come up with definite absolute truth. In this research, the phenomenon of dirayah and the interdisciplinary approach of Tabarî (ö. 310/923), a versatile Islamic scholar, regarding his commentary called *Jâmi 'al-bayân* are discussed. It is believed that the elements of dirayah and interdisciplinarity are important in the process of understanding the Qur'ân in the context of Tabarî and his famous commentary. It is aimed to create a scientific and academic paradigm about the place and importance of interdisciplinarity in understanding the Qur'ân, through the data analysis of the mentioned work, which is one of the main sources of narrative interpretations. In line with this goal, it is investigated whether the interdisciplinarity of Tabarî's tafsîr will create a universal and systematic thought. In this article the phenomenon of dirayah and especially the framework of the issue of interdisciplinarity is limited to the commentary of Tabarî. The mentioned topics are; It is addressed through methods such as literature review, analysis, synthesis and comparison. Likewise, remarkable findings were obtained in terms of interpretation with the sampling method. It has been concluded that while interpreting the verses, Tabarî benefited from mind(reasoning/dirayah), sense, narration as the sources of obtaining knowledge; and religious and natural sciences within the framework of the scientific and cultural characteristics of the period in which he lived.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Tabari, Jâmi 'al-bayân, Dirayah, Interdisciplinarity

الخلاصة

العلم والدين متجاوران في الفكر القرآني. والحقيقة أن لديهم مصادر مشتركة تبين أن العلم والدين لا يتعارضان. ويذكر القرآن أيضًا تخصصات وفروعًا أخرى من العلوم، رغم أن هذا ليس هو الهدف الرئيس من علم التفسير؛ وبالنظر إلى موضوعاته وهدفه ومجال عمله، فهو في علاقة بنوية مطلقة مع التخصصات العلمية الأخرى. ويستفيد المفسرون من العلوم الطبيعية وكذلك العلوم الدينية في عملية فهم آيات القرآن وتفسيرها. والاستفادة من التخصصات العلمية المختلفة بالإضافة إلى الروايات المروية هو نوع من أساليب الدراية في تفسير القرآن. ولكن في هذه المرحلة ينبغي الأخذ بعين الاعتبار أن ظاهرة العلم ليست حقيقة قطعية مطلقة. يتناول هذا البحث ظاهرة الدراية والمنهج التعددي في تفسير الطبري أحد علماء الإسلام المتميزين. ويعتقد أن منهج الدراية وعناصر تعددية التخصصات مهمة في سياق الطبري وتفسيره الشهير في عملية فهم القرآن. ويجري التحقيق فيما إذا كان تعددية التخصصات في

تفسير الطبري سيشكل فكرًا عامًا ومنهجيًا أم لا. أنه يقتصر في إطار ظاهرة الدراية خاصة مسألة تعددية التخصصات على تفسير الطبري يتم تناول هذه المواضيع من خلال أساليب مثل مراجعة الأدبيات والتحليل والتركيب والمقارنة. كما تم الحصول على نتائج ملحوظة من حيث التفسير بطريقة الأمثلة. وقد توصل إلى أن الطبري استفاد في تفسير الآيات من العقل والحس والأخبار وبعض العلوم الدينية والعلمية في إطار الخصائص العلمية والثقافية للعصر الذي عاش فيه.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، الطبري، جامع البيان، الدراية، تعددية التخصصات.

Giriş

Âlemler içerisindeki varlıklar arasında insanın değerli, faziletli ve mükerrer bir canlı olduğunu gösteren alametlerden biri de aklını kullanma yeteneğidir. Düşünme, bilme, anlama ve beyân etme yeteneği Yüce Allah'ın insana verdiği önemli nimetlerdendir. Kur'ân'da veya kâinatta müşahede edilen bütün âyet ve hüccetler; itaat, ibadet, ceza, mükafat, emir veya nehiyle doğrudan ilişkisi olan akıl sahibi insanlar içindir. İnsan; ilme, doğru ve sağlam bilgiye düşünerek, aklını kullanarak ulaşmaktadır.¹ İnsan nezdinde bazı bilgiler zorunlu, bazıları be-dihî, bazıları da istidlâlî yani akıl yürütmeye elde edilmektedir. Epistemolojik açıdan insan bilgisinin kaynağı duylar ve akıldır. İslamî düşünce sisteminde buna nakil/rivâyet veya haber de dahil edilmektedir.² Rivayet ve haberlerin tespiti, aktarılması, tasnifi ve değerlendirilmesi gibi işlemler; ilmin altyapısını oluşturan aklî faaliyetler, re'y ve dirâyetle mümkün olmaktadır. Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiünden gelen tefsir rivayetleri; cerh, tadil ve tenkit aşamalarından geçirildikten sonra tefsir ilminin en temel veri kaynağı haline gelmektedir. Tefsirine ihtiyaç duyulup da hakkında bizzat Hz. Peygamber'den sahih ve merfu herhangi bir haberin bulunmadığı noktalarda öncelikli olarak yine Kur'ân'ın kendisine başvurulmaktadır. İkinci olarak da en önemli delil, konuyla tali yönden ilgili olduğu düşünülen sahih ve muteber rivayetlerdir. Birçok âyetinde ilme, bilgiye, düşünmeye ve ibret almaya teşvik eden Kur'ân'ın tefsirinde söz konusu nakil ve rivayetler haricinde müşahede, gözlem, mukayese, müzakere ve tefekkür gibi aklî eylemlerle hakikatin elde edilmesi; cehalet, karanlık ve körü körüne taklit-ten kaçınılması istenmektedir.³ Tefsir tarihindeki bir asla ve esasa dayanan makbul (memdûh) re'y ile veya dirâyet faaliyetiyle Kur'ân'ın tefsir edilmesi bu talebin iktizasından doğmaktadır.

Kur'ân'da her ilmin ilke ve esasının bulunduğu söylemleriyle din ve bilimi telif etme çabaları genel olarak aynı ortak referans noktasına sahiptir.⁴ Biz burada malum tartışmalara girmeksizin Kur'ân'ın anlaşılmasında Kur'ânî bilgiyi esas alarak tefsir dışındaki dinî ve tabiî ilimlerin içerik üretimlerinden istifade edilmesi kanaatini benimsiyoruz. Bu kanaatimizin işaret taşlarını Taberî'nin tefsirinde tahlil etmek istiyoruz. Muhammed b. Cerîr et-Taberî, döneminin teamülüne haline gelen bilgi erişim kaynakları açısından rivayetleri derleyerek kendisinden sonra gelen Kur'ân araştırmacıları nezdinde önemli bir ilim hazinesi miras bırakmıştır. Taberî, tefsir ile ilgili rivayetleri toplaması yanında kendi usulünce tespit ve değerlendirmelerde bulunması bakımından da dirâyet açısından Kur'an tefsir tarihinin önemli şahsiyetlerindedir. Bu kadar çok tefsir malzemesi, kendi sistematığı içerisinde böylesine hacimli bir eserde toplandığı için tefsir tarihinin önemli kırılma noktalarından biri de onun meşhur eseri

¹ Ebû Abdillâh el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmi'l-Kur'ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1391), 201, 203, 206-207; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420-2000), 3/276-277.

² Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tefsiratü'l-edille fi usuli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/9, 24, 27.

³ Âl-i İmrân 3/137; el-En'âm 6/50; el-A'râf 7/204; Hüd 10/101; el-Hac 22/46; el-Ankebût 29/20; ez-Zümer 39/9; el-Câsiye 45/3-5; ez-Zâriyât 51/20-21; el-Kamer 54/17, 22, 32, 40; el-Gâşiye 88/17 "Kur'ân Yolu" (Erişim 18 Ocak 2024); Ayrıca bk.: Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsiru'l-menâr)* (Kâhire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Âmme, 1990), 1/29.

⁴ Talip Özdeş, "Kur'ân-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 17-18.

Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân'dır. Taberî ve söz konusu eseri hakkında günümüze kadar birçok ilmî ve akademik çalışma yapılmıştır.⁵ Taberî, İslam âlimleri arasında disiplinlerarası niteliğiyle bilinen meşhur simalardan birisidir. Farklı düşüncelere açık bir müfessir olması, çeşitli âlim ve ilim dallarına ait görüşlere de tefsirinde yer vermesi onun disiplinlerarası bir bakış açısına sahip olduğunu göstermektedir. İlmî şahsiyetinin inşası ve tahsil hayatının başlangıcından itibaren farklı hocalardan ders alması, ilim öğrenmek için çeşitli şehir ve kültür merkezlerini dolaşması, farklı ilim dallarında eserler kaleme alması, bazı mezhebî görüşlerle yakından ilgilenmesi ve ilmî tartışmalara katılması gibi hususiyetler onun disiplinlerarası özelliği ve çok yönlü düşünsel kişiliğinin teşekkülünün sadece birkaç göstergesidir.⁶ Bilgi mefhumunun bütünselliği, ilim dallarının da birbiriyle zorunlu irtibatının giderek daha net anlaşıldığı günümüzde Taberî ve tefsirinin bu yönüyle de ele alınması ve alana katkı sunulması önemli bir ihtiyaç olarak düşünülmektedir. İşte bu ihtiyaç ve gerekçeden hareketle çalışmamız, Taberî'nin *Câmi'ü'l-beyân* adlı tefsirindeki dirâyet olgusu ve disiplinlerarasılık konusunu ele almaktadır. Kısacası bu çalışmamızda; tefsir ilmi ve disiplinlerarasılık, disiplinlerarasılık-dirâyet ilişkisi, Taberî tefsirinde disiplinlerarası yaklaşımlar, Taberî tefsirinde dinî ilimler, Taberî tefsirinde tabî (fennî) ve sosyal ilimler gibi alt başlıklarda Taberî'nin tefsir anlayışındaki dirâyet olgusu ve disiplinlerarası yönü hakkında ayrıntılı incelemeler yapılmaktadır.

1. Tefsir ilmi ve disiplinlerarasılık

İlim, sözlükte; “bilmek”, “anlamak”, “kavramak” ve “idrak etmek” mânalarına gelmektedir.⁷ İştikakı bakımından “علم/ ‘a-l-m” kökünden türeyen ve farklı müştaklarıyla çeşitli anlamlara gelen “ilim” kavramı; bilgi, haber, bilim, disiplin, ilim dalı ve doktrin anlamlarında da kullanılmaktadır.⁸ İlimler tarihi içerisinde söz konusu kavramın genel olarak “belli bir alana ait sistemli bilgi birikimini ifade eden disiplin” mânasında kullanıldığı belirtilmektedir.⁹ Biz burada ilmin nazarî, amelî, yakînî, zannî, kesbî, vehbî, aklî, naklî, hâl veya kâl ilmi gibi türlerinden veyahut da ilmin fazilet ve kıymetinden bahsetmekten ziyade bir disiplin olması bakımından tefsir ilmi cihetiyle konuyu ele almak istiyoruz. Öncelikle şunu ifade etmeliyiz ki ilim tasavvuru Kur'ân'da bütünsel bir nitelik arz etmektedir. Zira zaman ve şartların ilimlerde ihtisaslaşmayı zorunlu kılmasından önce tefsir, hadis, fıkıh, tıp, astronomi, tarih; bütün disiplinler genel olarak ilim çatısı altında toplanıyordu. Ne var ki ilimler arasında dinî olan ve olmayan şeklinde kategorik bir ayrıma gidilmiş olsa dahi entelektüel bir insan, aklî veya naklî/şer'î her ilmi okumalıdır.¹⁰ Sonuçta hem salt deney, gözlem veya akla dayanan disiplin-

⁵ Taberî ve tefsirini farklı yönleriyle ele alan araştırmalardan örnek olması kabilinden şunlara bakılabilir: Fatih Bayer, *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008); Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016); Hacı Önen, *Taberî Tefsirinde Dirâyet* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012); Çok yönlü bir müfessir olan Taberî ve eserleri hakkında Türkiye ve diğer ülkelerde gerek kitap ve makale gerekse yüksek lisans ve doktora düzeyinde araştırmalar yapılmış, bu konuda oldukça geniş bir literatür oluşmuştur. bk. Mehmet Suat Mertoğlu, “Taberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/319-320.

⁶ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 10/52, 78-80; Mustafa Fayda, “Taberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/314-318.

⁷ Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1414-1994), “alm”, 17/495-496.

⁸ D. Mehmet Doğan vd., *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 287, 536.

⁹ İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/110.

¹⁰ İlimlerin dinî olan ve olmayan ilimler şeklinde tasnifi ve Kur'ân'da her şeyin bulunduğu hakkında geniş bilgi için bk.: Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420), 20/258.

ler hem de din ve ilahiyat alanına dair ilimler insanı hakikate ve hidayete ulaştırmaktadır. Bu yüzden zâtı itibariyle bir değer olması bakımından bütün ilim dalları faydalıdır. Tanrı, varlık, âlem, gökyüzü, yeryüzü, insan ve hayvanlar; hepsi birer ilim konusudur. Kur'ân, birer âyet ve ibret unsuru olması bakımından bütün bunlar üzerinde düşünmeyi emretmektedir.¹¹ Kur'ân'a göre astronomi, tıp, tarih, fizik, ilahiyat; hangi bilim dalı olursa olsun mutlak anlamda ilim değerlidir ve öğrenilmesi teşvik edilmektedir.¹² Dinî, tabîî (fennî) veya beşerî ilimlerin her birinin ele aldığı konular ve dünyaya bakış açıları yekdiğerinden farklı olmakla birlikte özünde tüm disiplinlerin birbirleriyle sıkı bir irtibatı vardır.¹³ Öyle ki ilgili disiplinlerin kapsam ve sınırlarını keskin çizgilerle birbirinden ayırmak çok da doğru olmayan bir yaklaşımdır. Bu yüzden Kur'ân'ı anlamak ve tefsir etmek isteyen kişiden; ilahî bir maksada matuf olarak Kur'ân'da işaret edilen, sarîh veya gayri sarîh şekilde kendisinden söz edilen ilim dalları ve disiplinler hakkında asgarî düzeyde malumat sahibi olması beklenmektedir. "İslam âlimleri Kur'ân-ı Mübîn'den birçok ilimlerin esaslarını istinbat etmişlerdir."¹⁴ Alan, mekân veya zaman sınırlaması olmaksızın her tür ilim ve hikmetten faydalanmışlardır. İslam düşünce ve tefsir tarihine baktığımızda; Taberî, İbn Sînâ (ö. 428/1037), Mâverdî (ö. 450/1058), Vâhîdî (ö. 468/1076), Gazzâlî (ö. 505/1111), Zemahşerî (ö. 538/1144), İbn Rüşd (ö. 595/1198), Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), Kurtubî (ö. 671/1273), Nesefî (ö. 710/1310), İbn Teymiyye (ö. 728/1328), Süyûtî (ö. 911/1505) ve Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi daha pek çok âlimin farklı ilmî disiplinlerde mütehasıs olduğu görülmektedir.¹⁵

Bilimsel olarak herhangi bir ilmî disiplinin sorunsal mevzuları ve meselelerine yanıt aramada tek başına o disiplinin çözüm önerileri kâfi gelmeyebilir. Tam da bu noktada farklı disiplinlerin birbiriyle etkileşiminden faydalanılarak meselelerin izahında interdisipliner bir bakış açısı yakalanabiliyorsa bu disiplinlerarasılık demektir. Tefsir ilmi; dinî veya tabîî, farklı disiplinlerin bir arada çalışmasına fırsat veren bir bilim dalıdır. Fransızca kökenli olan ve birkaç mânaya gelen disiplin sözcüğü "Birbiriyle ilintili iki anlamda kullanılır ve her şeyden önce öğrenim konusu veya dalı anlamı taşır. İşte bu anlamda bilimsel veya akademik disiplinlerden söz ederiz."¹⁶ Kendine özgü alanı ve metodolojisiyle öğrenmeye konu olan ilmî disiplinlerden biri de tefsirdir. Tefsirin müstakil bir ilmî disiplin olarak teşekkülünde, ulûmü'l-Kur'ân diye bilinen alt disiplinlerin etkisi büyük olmuştur.¹⁷ Tefsir ile diğer disiplinler arasında ne türden bir ilişki vardır? Birbiriyle kesiştiği veya ayrıştığı noktalar nelerdir? Bu ilişkinin tabiatı, yönü, kapsamı ve sınırları nasıldır? Yatay, dikey, araçsal veya amaçsal mıdır? Bu sorulara şöyle cevap verebiliriz: Evvela; konusu, gayesi ve iştiğal ettiği sahaya bakılırsa tefsir ile diğer disiplinler arasında bir ilişkinin olduğu muhakkaktır. Bu noktada içlem ve kaplam şeklinde değil, belki de kesişim veya birleşim türündeki bir yapısal ilişkiden bahsedilebilir. Tefsir ilmi diğer disiplinleri daha çok, araç olarak kabul etmektedir. Kur'ân âyetlerinin muh-

¹¹ el-İsrâ 17/12; eş-Şu'arâ 26/28; er-Rûm 30/22; en-Neml 27/60, 62; el-Kasas 28/88; Fussilet 41/53; Kâf 50/6-7; Nûh 71/15; el-Gâşiye 88/18.

¹² et-Tevbe 9/122; el-Enbiyâ 21/7; ez-Zümer 39/9; el-Mü'min 40/58; el-Mücâdele 58/11; el-Alak 96/1-5; İlimin, âlimin ve ilim öğrenmenin faziletiyle ilgili ayrıca bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn* (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 1/4, 12, 16.

¹³ Gerald M. Nosich, *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*, çev. Birsal Aybek (Ankara: Anı Yayıncılık, 2018), 97, 115-116.

¹⁴ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2015), 1/46.

¹⁵ Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/364, 368, 408-409, 417, 425; 2/443-459; 2/464-470; 2/488-495; 2/523-524; 2/528-534; 2/539; 2/544; 2/624-627; Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebüssuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 154, 165, 173, 178, 198.

¹⁶ Ahmet Cevzici, *Felsefe Sözlüğü*, ed. Derya Önder (İstanbul: Say Yayınları, 2012), 128.

¹⁷ Kutluer, "İlim", 22/111-113.

tevası veya bahse konu muhtevadaki bilgi türü, detayı ve maksadına göre tefsir ile diğer disiplinler arasındaki ilişkinin özelliği, yönü ve boyutu değişmektedir. Tefsirin diğer disiplinlerle olan ilişkisinin kapsam ve sınırlarını Kur'ân'ın; tevhit, hidayet, istikamet, ahlâk ve ubudiyet gibi belli başlı değer ifadeleri çerçevesinde şekillendirmek mümkündür.¹⁸ Temel İslamî kaynaklar ve sistematik düşünce yapısına göre ilim, dinin ayrılmaz bir parçasıdır. Hakiki ve bilimsel bilgi katıyetle dine ve dinî metinlerde ifade edilen bilgilere mugayir değildir. Ana ve araç konularıyla birlikte bütün insanlar için bir hayat rehberi ve hidayet kaynağı olan Kur'ân'da farklı disiplinlere ait bilimsel verilerden de söz edilmektedir. Ancak Kur'ân'ın amacı bu ilimler hakkında tafsilatlı bilgi vermek değildir. Kur'ân, bu ilimlerin ilke ve esaslarına dayanak kılınmak için de okunmamalıdır.¹⁹ Tefsir ilminin temel gayesi hem lafzı hem de mânası açısından Kur'ân'ı farklı yönleriyle açıklayıp izah etmektir. Tefsirin gayesi bu olunca ve tefsir ilmi doğrudan Kur'ân ile meşgul olunca, bir müfessirin; doğal olarak Kur'ân'da işaret edilen bahse konu diğer disiplinlere ait ilmî verilerden de istifade etmesi, onlara dair bilgi ve bulgulara değinmesi veya interdisipliner bir bakış açısına sahip olmasının faydadan hali olmadığı muhakkaktır.

Bilindiği üzere tefsir sözlükte, açıklamak ve izah etmek mânalarına gelmektedir. İstilahî mânada ise tefsir; Kur'ân nazminin mânasını Yüce Allah'ın muradına delaleti bakımından, Arap dili kurallarına göre, beşerin gücü nispetinde araştıran ilimdir.²⁰ Kur'ân'ı araştıran tefsir ilmi bazı disiplinlere ve unsurlara ihtiyaç duymaktadır. Kur'ân'ın lafız, kelime ve terkiplerinin izahı bağlamında evvela dil ilmi/lengüistik olmak üzere, belâgat, ulûmü'l-Kur'ân, kırâat, kelâm, fıkıh ve vehbî ilimler bunlardan bazılarıdır.²¹ Kur'ân; mazi ve müstakbele dair bilgiler veren, bizlerden öncekilerin ve bizlerden sonra gelecek olanların haberlerini kendisinde barındıran mucize bir kitaptır. Kur'ân, insanı doğrudan indirildiği için insanların alakadar olduğu dinî ve dünyevi ilimlerle hakikatlerini aktarmaktadır. Yer ve göklerin yaratılması, dağ ve yolların yapısı, insan ve diğer varlıkların yaratılması, geçmiş kavim ve kabilelerin durumu, gün, ay ve yılların sayısı veya burada dile getirilmemiş olan diğer konulardan bahseden âyetler tefsir edilirken mümkün mertebeye; astronomi, tıp, coğrafya, tarih, antropoloji, fizik, matematik ve daha pek çok ilmî disiplinden istifade edilmelidir.²² Kur'ân'ı araştırmak ve anlamak isteyen bir kimse, Kur'ân âyetlerini; beşerin ulaştığı dinî, sosyal ve fennî ilimlerle irtibatlı olarak değerlendirmelidir. Diğer bir ifadeyle söz konusu ilim dalları hakkında malumat sahibi olmalıdır. Her ne kadar varlık ve eşyanın keşfinde bilimler nihaî neticesine ulaşmamış ya da birtakım izafi söylem ve kanaatlerden ibaret olmuş olsalar dahi neticede her disiplinin kendi metodolojisiyle ortaya koyduğu bilimsel verilerle âyetleri anlamak diyalektik olarak

¹⁸ İsmail Çalışkan, "Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'ân'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 246.

¹⁹ bk. Ali Şeriatî, *Kur'ân'a Bakış*, çev. Ali Seyyidoğlu (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 103; Özdeş, "Kur'ân-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu", 16-17.

²⁰ Ahmed b. Mustafa Tâşköprizâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âtî'l-'ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 2/54; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996), 2/4.

²¹ Ebü's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbarî Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415-1994), 1/6-9; Muhammed Haseyn Mahlûf el-Adevî, *el-Medhalü'l-münîr fî mukaddimeti'l-'lmi't-tefsîr* (Kâhire: Matbaatü'l-Meâhid, 1351), 30-31.

²² Bu disiplinlerin konularıyla ilgili âyetlerden bazıları için bk. el-Bakara 2/164; Âl-i İmrân 3/137-190; et-Tevbe 9/36-70; Yûnus 10/13; Hûd 11/89; en-Nahl 16/12; el-Kehf 18/9, 26; el-Enbiyâ 21/30, 33; el-Mû'minûn 23/17; el-Fâtır 35/13, 27; Yâsîn 36/38-40; ez-Zümer 39/5-6; Fussilet 41/11; ed-Duhân 44/10; Kâf 50/12; ez-Zâriyât 51/7; el-Mülk 67/3; Nûh 71/15.

doğrudur. Bütün bu düşünceler, genel olarak ilimlerde ve bilhassa tefsir ilminde disiplinlerarasılığın son derece önemli olduğunu göstermektedir.

2. Disiplinlerarasılık-dirâyet ilişkisi

Tefsir; tıpkı diğer ilim dalları gibi kendine özgü alanı, konusu, metodolojisi ve kâideleri olan ilmî bir disiplindir. İştigal ettiği alanın Kur'ân âyetleri, gayesinin de söz konusu âyetleri beyan edip açıklamak olması tefsir ilmini son derece önemli ve değerli bir konuma getirmektedir.²³ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi birkaç mânaya gelen disiplin sözcüğü “Öğretim konusu olan veya olabilecek bilgilerin bütünü, bilim dalı”²⁴ anlamına gelmektedir. Biz bu araştırmamızda disiplinlerarasılık tabiriyle iki ya da daha fazla akademik disiplinin bir ilim dalında işlev görmesi durumunu kastetmiş oluyoruz. Kadim tefsir uleması ve günümüz Kur'ân araştırmacıları Kur'ân tefsirinde disiplinlerarası bir yaklaşım izleyerek dirâyet yöntemini kullanmışlardır. Aslında dirâyet yöntemi kaynak olarak Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in tefsir uygulamalarına dayanmaktadır. Tefsirin tarihi gelişim sürecine bakıldığında dirâyet içerikli tefsir yorumlarının tâbiûn ve onları izleyen dönemlerde ziyadeleştiği gözlemlenmektedir.²⁵ Kur'ân âyetlerinin tefsirinde rivayetle birlikte aklın kullanılabilmesi, içtihat veya makbul re'ye dayanan yorumlarda bulunulabileceğine dair deliller de bulunmaktadır. Sözgelimi, tefsir mukaddimelerinde veya müstakil tefsir usûlü ve ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında sıkça karşılaşılabileceğimiz; كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ “Bu bir mübarek kitaptır ki onu sana, insanlar âyetleri üzerinde iyice düşünsünler, akıl iz'an sahipleri ondan dersler, öğütler alsınlar diye indirdik.”²⁶ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا “Kur'an'ı okuyup düşünmezler mi? Yoksa kalpler üzerinde kilitleri mi var?”²⁷ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنبِطُونَهُ مِنْهُمْ “Hâlbuki onu Resûlullah'a ve aralarından yetki sahibi kimselere götürselerdi, içlerinden haberin mâna ve maksadını çıkarabilenler şüphesiz onu anarlardı.”²⁸ meâlindeki âyetler bunun en açık delilleridir. Hakeza Hz. Peygamber'in, Abdullah İbn Abbâs'ı kastederek; اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل “Allah'ım! Onu dinde anlayışlı kıl ve ona te'vîli öğret” şeklindeki duasından ve وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه “Kur'ân itaatkardır, çok yönlüdür, onu muhtemel en güzel mânalara hamledin”²⁹ tarzındaki ikaz ve uyarısından Kur'ân tefsirinde bir yöntem olarak dirâyetin kullanılabilmesini anlamaktayız.

İştikak bakımından dirâyet, “دری/d-r-y” kökünden türemiştir. Sözlükte “bilmek”, “anlamak” ve “kavramak” mânalarına gelmektedir.³⁰ Tefsir ıstılahında ise re'y veya makul/aklı

²³ Mennâ' b. Halîl el-Kattân, *Mebâhîs fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 1421), 339.

²⁴ Şükrü Halûk Akalın vd. (ed.), *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2011), 678.

²⁵ Abdülhamit Birışık, “Tefsir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/285.

²⁶ Sâd 38/29.

²⁷ Muhammed 47/24.

²⁸ en-Nisâ 4/83.

²⁹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed İbn Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1416–1995), 3/95 (No: 2397); 3/272 (No: 2881); 3/321 (No: 3033; Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 1/80–83; Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424–2004), 5/255 (No: 4276); Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1376–1957), 2/161; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-'Âmme, 1394–1974), 3/13; 4/209; 4/234; Ayrıca bk.: Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts), 1/187–188.

³⁰ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414), “dry”, 14/254.

tefsir de denilen dirâyet tefsiri; Arap diline, içtihâda, nahiv, sarf ve belâgat gibi zaruri ilimlere, fıkıh usûlü, usûlü'd-dîn/ kelâm, siyer ve bir müfessirin ihtiyaç duyacağı tarih ve beşerî ilimler gibi diğer birtakım ilimlere dayanılarak Kur'ân'ın tefsir edilmesidir.³¹ Tanımdan da anlaşılacağı üzere dirâyet ile disiplinlerarasılık arasında doğal olarak bir irtibat ve alaka söz konusudur. Kur'ân'ın dirâyet yöntemiyle tefsirinde rivâyetler ve diğer disiplinlerin verileri akıl sayesinde elde edilen bilgilerle yani aklî ve mantıkî yollarla yorumlanmaktadır.³² Bu açıdan disiplinlerarasılık da bir dirâyet yöntemidir. Yani Kur'ân tefsirinde disiplinlerarası bir yaklaşım izlenmesi dirâyet yöntemiyle hareket edilmesi demektir.

Bilginin (ilmin) kaynağı, sınırları ve oluşumu meselesi düşünce tarihi boyunca tartışılmalıdır. Disiplinlerin ortaya koymuş olduğu bilimsel bilgi ve ilmî veriler; gözlem, deney, haber veya aklın kullanılmasıyla erişilen hakikatlerdir.³³ Kur'ân; onlarca âyetinin sonunda bizzat akıl etmeye vurgu yapmakla birlikte, tedebbür, tefekkür, tezekkür ve tefekkuh gibi terimlerle de düşünmeyi ve aklı kullanmayı emretmektedir.³⁴ Mâtürîdî'ye göre düşünme ve akıl yürütme, eşyanın hakikatiyle ilgili ilme ulaşma yollarından biridir. Mahlukat ve yaratıcısı hakkındaki bilgiler akılla bilinmektedir. İnsanın müşahade ettiği âlem ve sabit eşyadaki hikmet ve hakikat, görülmeyen âleme ve bütün bunların yaratıcısına delalet etmektedir.³⁵ Cürcânî'ye (ö. 816/1413) göre de vakıya uygun olan kesin düşünce ve anlayışa ilim (bilgi) denmektedir. Ona göre ilim, akleden (bilen) ile akledilen (bilinen) arasındaki özel bir ilişkidir. İnsan, bir meleke ve kavrayış yeteneği olan aklı sayesinde bilgi (ilim) sahibi olmaktadır.³⁶ Bu noktada dirâyet bağlamında bilginin tanımı ve mahiyetiyle ilgili mezkûr düşüncelerden şu sonuçlara varabiliriz:

Birincisi; bilgi, temel olarak bilen ve bilinen arasındaki eylemsel süreç sonucunda oluşmaktadır.³⁷

İkincisi, dirâyet olgusunun temeli olan akılla elde edildiği için ilim, malûma tabidir ve mutlak katiyet ifade etmektedir.

Üçüncüsü, disiplinler içerisindeki bilgiler aklın kavrayış ve idrakinin neticesinde meydana gelmiştir.

Dördüncüsü, terminolojik olarak belirli isimlerle anılan disiplinler altında karar kılınmış nesne ve durumlara dair bilgiler ile akıl tamamen özdeşlik içerisinde.

Şunu da belirtmekte fayda var ki bilimsel bilgi ve ilmî verilerin kaynağı olarak sâlim bir akıl ile sahih nakil arasında asla çelişki yoktur. Aslında objektif ve rasyonel bilgi evren-

³¹ Muhammed Ali es-Sabûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (İstanbul: Dersâdet, ts.), 104, 215, 218; Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 1/183, 190-191, 193-194.

³² Birişik, "Tefsir", 40/286.

³³ Batı düşünce dünyasında bilginin kaynağı konusunda ampirizm ve rasyonalizm şeklinde iki fikrî akım gelişmiştir. Birincisine göre insan zihni boş bir levha gibidir. Bilgiler, tecrübe ve deneyle sonradan edinilmektedir. Kur'ân'ın, insanın hiçbir şey bilmiyorken dünyaya geldiğini ve bilgi sahibi olma kudreti ve yetenekleriyle donatıldığını ifade eden âyeti de bu görüşe aykırı değildir. (en-Nahl 16/78). İkinci görüşe göre de bilgi sonradan edinilmez, zaten sabit formlar halinde düşüncede mevcuttur. bk. Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 70-72.

³⁴ bk. el-Bakara 2/44; en-Nisâ 4/82; el-A'râf 7/57; et-Tevbe 9/122; Yûsuf 12/2; el-Mü'minûn 23/80; es-Sâffât 37/155; ez-Zuhrûf 43/3; el-Câsiye 45/23; ez-Zâriyât 51/49; el-Haşr 59/21.

³⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi (Beyrut: Dâru Sâdır, 1422-2001), 69-73.

³⁶ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403), 155.

³⁷ Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi*, 67.

seldir. Ontolojik düzeyde akıl ve hakikat tektir. Her ikisine de bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşılmalıdır. Çünkü bunların her biri değer bakımından insanın ahlâklı, erdemli ve hakikatin tarafında olmasını emretmektedir. Bilginin kaynağı ve hakikatin tevhide ilkesini disiplinlerarasılık ve dirâyet ilişkisinin temellendirilmesi bağlamında düşündüğümüzde birtakım yanlış-samalar haricinde bunlar arasında tam bir pozitif alakanın olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'ın tefsirinin eleştiriye açık, değişken ve sorgulanabilir olması; dinî metinlerin yorumlanmasında dinamik ve aktif bir zihniyeti doğurmuştur. Tefsir ilmi doğal olarak disiplinlerarası bir yaklaşımı zorunlu kılmaktadır. Farklı disiplinlere dair ilmî verilerin tasnifi ve tercihi de dirâyete dayanmaktadır. Sadedinde bulunduğumuz Taberî de tefsirinde naklettiği rivayetler hakkında tercih ve muhakemelerde bulunmuş, görüşlerin maksatlarına değinmiş, âyetlerden ahkâma dair istinbâtlar yapmıştır.³⁸ Kur'ân akılla anlaşılır, hadislerin sahih ve sakim olanı akılla tefrik olur, kıyas, istihsan, maslahat hepsi akılla tespit edilir. Dinî bir hükmün isabetli olup olmadığı da akılla kavranır. Hatta akıllı olmayan kimse dinen de sorumlu değildir.

Müfessirlerin genel olarak tefsir ile aynı mânada kullandıkları te'vîl kavramı; âyet lafzının, kitap ve sünnete muhalif olmaksızın, tahammül edebileceği, siyâk ve sibâkına muvafık bir mânaya sarf edilmesi şeklinde tarif edilmektedir.³⁹ Kur'ân'ın tefsiri bağlamında dirâyetle ilgisi olması bakımından böylesi bir te'vîl anlayışının da akıl ve diğer ilmî disiplinlerden bağımsız hareket edemeyeceği ortadadır. Bu tür bir mantıkî yaklaşım da dirâyet tefsiri ile disiplinlerarasılık arasında sıkı bir irtibatın olduğunu göstermektedir. Hakeza çağdaş İslam düşüncesindeki "bilginin islâmîleştirilmesi" yönündeki çabalarda da geleneksel ilimlerle modern bilimlerin sentezlenmesi akımı; konumuzla bağlantılı olarak ifade edecek olursak vahiy ve aklın (dirâyet) bütünleştirilerek bu iki kaynağa dayalı disiplinlerin eklektizminden doğan bir bilgi anlayışı benimsenmiştir.⁴⁰ Batı pozitivist bilgi anlayışının tahakkümüne bir tepki olarak ortaya atılan bu çözüm önerisinde de disiplinlerarasılık ile dirâyet olgusu arasında büyük bir irtibat olduğu anlaşılmaktadır.

3. Taberî tefsirinde disiplinlerarası yaklaşımlar

Tarihçilerin belirttiğine göre Taberistan'ın en büyük şehri olan Âmul'de dünyaya gelen Taberî, daha çok tefsiri ve tarih eserleriyle tanınmaktadır.⁴¹ Süyûtî'ye (ö. 911/1505) göre tefsirlerin en önemli ve değerli olanlarından biri de Taberî'nin eseridir.⁴² Tefsirin bir ilmî disiplin olarak sistematik hale gelmesiyle birlikte Kur'ân'ı baştan sona ilk tefsir eden eser Taberî'nin *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* adlı meşhur eseridir.⁴³ Taberî; Hz. Peygamber, sahâbe, tâbiün ve etbâü't-tâbiînden nakledilen tefsir ile ilgili rivayetleri *Câmî'u'l-beyân*'ında toplamıştır. Tefsir literatürü içerisinde rivayet tefsirleri kategorisinde değerlendirilen Taberî'nin mezkûr eseri; yer yer karşılaşılan dil ve belagat izahları, akli delillere müracaatı, aktardığı rivayetler arasındaki kendi tercih ve değerlendirmeleri bakımından dirâyet yönü-

³⁸ Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941), 1/437.

³⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/150.

⁴⁰ Uyanık, *Bilginin İslâmîleştirilmesi*, 79-89.

⁴¹ bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/57.

⁴² Süyûtî, *el-İtkân*, 4/207, 242.

⁴³ Mehmet Suat Mertoğlu, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/290-291.

le de dikkat çeken oldukça hacimli bir eserdir.⁴⁴ Taberî, tahsil hayatı boyunca kendisini çeşitli ilim dallarında yetiştirmiş meşhur bir İslam âlimidir. Biyografisi ve eserlerinden anlaşılacağı üzere Taberî; tefsirci kimliğiyle olduğu kadar aynı zamanda bir fakih, hadisçi, dilci ve tarihçidir. Taberî'nin *Câmi 'u'l-beyân* adlı tefsirindeki bu ilimlere dair yorumları onun interdisipliner ilmî şahsiyetini veya disiplinlerarası yetkinliğini ortaya koymaktadır.⁴⁵ Taberî, hayatı boyunca birçok talebe yetiştirdiği gibi pek çok eser de kaleme almıştır. Taberî'nin tefsiri incelendiğinde onun bu eseri yazarken oldukça zengin bir literatürden istifade ettiği görülmektedir.

Taberî, Kur'ân'ın anlaşılması ve beyan edilmesi faaliyetinde bütünüyle zahirî ve lafızcı yaklaşımı savunanların aksine kısmen de olsa aklî delilleri kullanma yolunu benimsemiştir.⁴⁶ Taberî'nin tefsirinde genel olarak قال أبو جعفر “Ebû Ca'fer dedi” şeklinde başlayan ifadeler, tadat ettiği mevcut te'vîl, kavil ve kıraatler arasından onun kendi kanaatini belirtmesi bakımından dirâyet yönünü gösteren ifadelerdir.⁴⁷ Taberî'nin; ru'yetullâh, halku'l-Kur'ân, ef'âl-i 'ibâd ve arşa istivâ gibi kelâm ve itikâdî islam mezhepleri alanıyla ilgili tartışmalara yönelik bazı konulardaki Kur'ân âyetlerine getirdiği aklî yorumlar ve savunduğu dinî düşünce yapısı bakımından ehl-i sünnet taraftarı olduğu görülmektedir.⁴⁸ Bu yüzden örneğin ona göre maddî varlıklar arasındaki aklî çıkarım metodu olan sebep-sonuç ilişkisi bakımından doğal olarak ateşin varlığı yakma veya yanma hadiselerini iktiza etmektedir. Kâinattaki mükemmel intizam ve düzen, her şeyi bilen ve irade sahibi olan yüce bir zatın varlığını gerektirmektedir.⁴⁹

Taberî'nin genel itibarıyla Kur'ân'ın tilaveti ve sarih lafzının zahirine bağlı kalmakla birlikte ihtimal dahilinde olabileceğini düşünerek çeşitli âlimlere, kaynaklara ve ilim dallarına ait görüşlere de tefsirinde yer vermesi onun disiplinlerarası yaklaşımının en belirgin yönüdür.⁵⁰ Hakeza herhangi bir habere veya görüşe dayanmayan, hakiki bir burhan ve delile müstenit olmayan te'villeri kabul etmemesi Taberî'nin dirâyet ve disiplinlerarası yaklaşımının bir başka göstergesidir.⁵¹ Tefsir tarihi ve usûlü ile ilgili kaynaklardan da anlaşılacağı üzere tefsir ilmi, esbâb-ı nüzûl ve muhkem-müteşâbih gibi Kur'ân ilimlerinden; yorumlayıcı ilimler diye ifade edilen kelâm, fıkıh ve tasavvuftan; mantık ve fıkıh usûlü gibi yöntem bilimlerinden; nahiv, sarf ve belagat gibi dil ilimlerinden; doğa bilimleri, insan ve toplum bilimlerinden yararlanmaktadır.⁵² Bu ilimlerin izdüşümlerini yer yer Taberî tefsirinde görmek mümkündür. Konuya girizgâh kabîlinden ifade ettiğimiz bu düşüncelerden sonra Taberî tefsirindeki disiplinlerarasılık meselesini, dinî ilimler diye bilinen ilimler ile tabîî ve sosyal ilimler başlıklarında daha detaylı ele almaya çalışalım.

3.1.Taberî tefsirinde dinî ilimler

⁴⁴ Taberî'nin konuyla ilgili farklı görüşleri aktarıldıktan sonra genellikle, “...والصواب من القول في ذلك عندي...” şeklinde kendi tercihini ortaya koyduğu örnekler için bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 8/58, 60; 16/497; Ayrıca bk. Mesut Okumuş, “Taberî Tefsirinde Bağlamın Yeri ve Önemi”, *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (2002), 128-130.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn bi-işrâfi eş-Şeyh Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405–1985), 14/267-282.

⁴⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Taberî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/318-319.

⁴⁷ Söz konusu ifadelerle örnek olması bakımından bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/416; 2/51; 3/33; 4/498; 5/252; 6/65; 7/10; 8/345; 10/61, 89, 95; 11/349; 18/279; 19/10.

⁴⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/428-430; 12/14, 17, 22; 24/73.

⁴⁹ Yavuz, “Taberî”, 39/318.

⁵⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 1/31-564; 10/78-80.

⁵¹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/263; 4/575; 5/76.

⁵² Birişik, “Tefsir”, 40/281.

Kur'ân'ın i'câzî yönlerinden biri de onun, dinî, ilahî ve teşriî ilimleri ihtiva etmesidir.⁵³ Tabîî, dini ve sosyal disiplinler tarafından ele alınan meselelerin delilleri; duyu organları, deney, gözlem veya sezgi gibi vasıtalarla açıklığa kavuşturulmaktadır.⁵⁴ İnsanlık tarihiyle birlikte başlayan ilim olgusu, insanın duyu ve davranış biçimini şekillendiren din duygusuyla birleşerek farklı bir kimliğe bürünmüştür. İnsan hayatının bütünselliği realitesi, ilim ve dini aynı terkipte birleşmeye zorlamıştır.⁵⁵ Bu yüzden insan odaklı dinî metinlerde, diğer ilmî disiplinlere atıflarda bulunulması son derece tabîî bir durum olmuştur. Bu noktada yeri gelmişken ifade etmeliyiz ki dinî olan ya da olmayan şeklindeki ilim taksimi Kur'ân'ın ruhu ve felsefesine aykırıdır. Burada dinî ilimler tabiriyle özellikle Kur'ân ile yakından ilgisi olan, onu anlamayı ve araştırmayı temel gaye edinen ilimlerin kastedildiğini belirtmekte fayda mülahaza edilmektedir. Bu, söz konusu "dinî ilimler" ifadesinin yaygın olarak kullanılması ve bilindik bir tabir olmasından kaynaklanmaktadır.

Taberî; ilmî şahsiyetinin oluştuğu tahsil hayatının ilk yıllarından itibaren, yaşadığı dönemin ilim ve kültür merkezleri olan Rey, Basra, Kûfe, Bağdat, Şam ve Fustat gibi şehirleri ilim öğrenmek için dolaşarak faklı hocalardan hadis, kıraat, tefsir, fıkıh, siyer, şiir, lügat, nahiv vb. dersler almıştır. Özellikle Kur'ân ilimlerinin tamamında mütehasıs çok yönlü bir âlimdir.⁵⁶ Bunun bir yansıması olarak bilhassa hadis, fıkıh, kıraat, akâid-kelâm, siyer, dil/lügat, edebiyat, belagat, nahiv, sarf ve mantık gibi dinî ilimler Taberî'nin tefsirindeki disiplinlerarası yaklaşımın tezahürü olarak dikkat çekmektedir. Taberî; *Câmî'u'l-beyân*'ında hadîs-i şerîf rivayetlerinden, ahkâm âyetlerinin tefsiri bağlamında bazı fikhî meselelerden, Hz. Peygamber'in hayatı ve yaşadığı dönemdeki olaylardan, kelâmî ve mezhebî fikirlerden, kıraat ilmi ve ona taalluk eden mevzulardan söz etmektedir. Onun tefsiri, bu tarzda yazılan diğer eserler için zengin bir ansiklopedik kaynak niteliğindedir. Bu bağlamda zikredilmesi mümkün olan örneklerden birkaçını şu şekilde ele almanın yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Örnek 1: Taberî; tefsirindeki hadis-i şerîf rivayetlerini nakletmekle kalmayıp, aynı zamanda zayıf ve kuvvetlilik bakımından tercih ve temyize muktedir olan büyük bir hadis âlimidir. Kur'ân ve hadisten hüküm çıkarmadaki mahareti, sâbık fakih ve muhaddislerin görüşlerine rağmen kendi kanaatini ortaya koyması bakımından müstakil bir mezhep sahibidir.⁵⁷ Taberî, tefsirinde hadis rivayetlerini naklederek usûl bakımından aralarında sıhhati daha doğru olan haberleri diğerlerine tercih etmektedir.⁵⁸ Âyetlerin tefsiriyle ilgili aktardığı hadislerin senetleri hakkında yer yer sathî ve genel değerlendirmeler yapmaktadır. Taberî; Yüce Allah'ın farzları ile sahih hadislerde nakledilen rivayetlerin, diğer bir tabirle Kur'ân ve hadisin birbirine muarız olamayacağını ifade etmektedir. Mesela çıplak ayakların meshi meselesinde Kur'ân'dan birtakım tevillerle ulaşılan; ayakların mesh edilmesi hükmü ile Hz. Peygamber'den kesin müstefiz (meşhur) nakille nakledilen, çıplak ayakların yıkanması konusundaki umumî haberin çelişmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁵⁹ Konularla ilgili hadislerin senet ve

⁵³ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/171.

⁵⁴ Metin Yurdagür, "Âfâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/397.

⁵⁵ Konuyla ilgili olarak bk.; el-Bakara 2/31; Ayrıca bk.: Özdeş, "Kur'ân-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu", 8-10.

⁵⁶ Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramazân (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417-1997), 287; Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/364, 366-367.

⁵⁷ Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/366.

⁵⁸ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 8/60.

⁵⁹ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 10/77-80; Ayakların meshi konusunda وَأَرْجُلَكُمْ "nasb" ve وَأَرْجُلَكُمْ "cer" kıraatlerinin her ikisini de olumlayan Taberî, cer kıraatini tercih etmektedir. Bu durumda mesh konusunda Taberî'ye göre doğru olan, ayakların tamamının suyla meshedilip ovalanarak yıkanmasıdır. Burada Taberî وَأَمْسَحُوا "meshe-

metinlerini de nakleden Taberî ilgili birçok hadis rivayeti naklederek bunlardan en doğru olanını tercih etmektedir. Bu minvalde Bakara sûresindeki لمس “dokunmak”⁶⁰ fiilini değerlendirirken de ilgili görüşler arasında, Hz. Peygamber’in eşlerini öptüğü ve sonrasında abdest almadan namaz kıldığı konusundaki haberin sıhhat bakımından en doğru olduğu kanaatiyle âyetteki mezkûr dokunmanın الجماع “cinsi münasebette bulunmak” mânasında olduğunu ifade etmektedir.⁶¹

Örnek 2: Fıkhî/ahkâm tefsirleri, konulu yöntem ve yaklaşımı benimseyen en eski tefsir türlerindedir.⁶² Kategorik açıdan Taberî tefsiri, yöntem ve yaklaşımı bakımından fıkhî tefsirler arasında yer almamaktadır. Fakat Kur’ân’ın bütünü kapsayan tefsirinde ahkâm âyetlerini ele alırken rivayetleri değerlendirmesi, kavil ve görüşler arasında tercihlerde bulunması, fıkhî meseleleri izah ederken fıkhî istilâh ve usulleri kullanmadaki hassasiyeti Taberî’nin tefsir ve fıkıh ilmini birbirinden bağımsız görmediğini ortaya koymaktadır. Gerek diğer ahkâm âyetleri gerekse namaz için abdesti emreden Mâide sûresindeki âyeti izahında kullandığı farz, vacip, mendûb, nedb, ibâha, ruhsat, nesih, kıyas, taharet, hades ve nâkız gibi kavramlar ile söz konusu âyetlerden hüküm çıkarma esnasındaki istidlalleri mezkûr iddiamıza delalet etmektedir.⁶³ Mesela Maide sûresindeki âyeti tefsirinde bir kimsenin namaz kılmaya kalktığı zaman ancak hades durumu varsa abdest alması gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁴ Dirsek ve topukların abdest esnasında yıkanacak bölgelere dahil olup olmaması, yüzün yıkanması ve başın mesh edilmesi meselelerinde de Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve İmam Şâfiî (ö. 204/820) gibi mezhep imamlarından farklı görüşleri naklederek tercihlerde bulunması âyetlerin tefsirinde fıkıh ilmi ve tefsirin disiplinlerarası karakterini yansıtmaktadır.⁶⁵

Örnek 3: Taberî’nin tefsirindeki asıl maksadı, Kur’ân âyetlerindeki farklı te’vîl yönlerini beyan etmektir.⁶⁶ Bu maksat, kıraatlerin ilgili disiplinin asıl kaynaklarındaki muhteva, üslup ve bütünlükten farklı şekilde; tenkit yöntemiyle tercih yapılarak, dil, anlam, resmü’l-Mushaf (resm-i hatta) uygunluk ve meşhur olması bakımından Taberî tefsirinde ele alınmasına neden olmaktadır.⁶⁷ Taberî, tefsirinde de atıf yaptığı, kıraat ile ilgili “*Kitâbü’l-kırâ’ât*” adlı eserini yazmıştır.⁶⁸ Binaenaleyh Taberî, *Câmi’u’l-beyân* adlı eserinde kıraat ilmi açısından Kur’ân âyetlerindeki çeşitli kıraatlere kendine özgü bir metotla değinerek bunların sahih, evlâ, fasih veya meşhur olanları hakkındaki kanaatini ortaya koymaktadır.⁶⁹ Tefsirinin birçok yerinde geçen söz konusu kıraat farklılıklarına yaptığı atıflara umumi bir örneklem olması bakımından mesela Nisâ sûresindeki “يُوصَى” lafzının “يُوصَى” şeklinde kesre veya fetha üzere olan okunuşları bakımından Medine, Irak, Kûfe ve Şam kıraatlerindeki farklılığa işaret ederek

din” lafzına yıkamayı da kapsayan bir mâna vermektedir. Taberî’nin mesh konusundaki görüşünü ayrıntılı ele alan araştırmalar için bk. Naif Yaşar, “Taberî’nin Fıkıh ve Neshe Yaklaşımı”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 40 (2015), 328,329; Abdülmecit Okcu, “Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî’nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 216-246.

⁶⁰ en-Nisâ 4/43.

⁶¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 8/396.

⁶² Birişik, “Tefsir”, 40/289.

⁶³ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/19, 22, 45.

⁶⁴ Bahse konu âyet için bk. el-Mâide 5/6.

⁶⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 10/7, 47, 50.

⁶⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/148.

⁶⁷ Halis Albayrak, “Taberî’nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 101, 105, 119.

⁶⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 1/148; İbn Nedîm, *el-Fihrist*, 288.

⁶⁹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 17/618, 649-650.

evlâ görüşün kesre olması yönündeki kanaatini belirtmektedir.⁷⁰ Aynı şekilde Fâtihâ sûresindeki “مَالِكٌ /mâlik”⁷¹ lafzının okunuşundaki üç farklı kıraat ihtilafına değinen Taberî; “الْمَلِكُ /el-melik” lafzının “الْمَلِكُ /el-mülk” ten müştâk olduğunu, “المالك/el-mâlik” lafzının da “المَلِكُ /el-milk” kelimesinden geldiğini ifade ederek “مَلِكٌ” kıraatinin Yüce Allah’ın kıyamet gününde mülkün yegane sahibi olmasına delâlet ettiğini belirtmektedir. Taberî’ye göre mülkün yalnızca Yüce Allah’a ait olduğunu ikrar etme mânası bulunduğundan en uygun ve doğru olan kıraat budur. Çünkü malum olduğu üzere her melik mâliktir, fakat her mâlik melik olmayabilir. Bütün âlemlere mâlik olan ancak Yüce Allah’tır.⁷²

Örnek 4: Taberî; bir disiplin olarak Arap dili ve edebiyatından, şiirlerden, lügat, belagat ve lafız inceliklerinden de bahsetmektedir. Ona göre Kur’an’ın tevlinin üç yönü vardır. Bunlardan bir tanesi de sadece onun indirildiği dil olan Arapçayı ve irabını bilen kimselerin anlayabileceği kısımdır.⁷³ Taberî, tefsirinde lügavî açıdan özellikle “Ahfeş, Kisâi, Ferrâ‘ ve Kut-rûb gibi nahiv âlimlerinin eserlerini”⁷⁴ kaynak edinmiştir. Bazı durumlarda döneminin Basra ve Kûfe dil ekollerinden bağımsız olarak lügavî bakımdan kendine münhasır bir yol izlemiştir.⁷⁵ Taberî, Arap dilinde kullanımı mevcut olan; îcâz, ihtisar, takdim, tehir, tekrar, ıtınap, ihfâ, hazif, âmm ve hâs gibi unsurların Kur’ân’da da kullanıldığını ifade etmektedir.⁷⁶ Bu yüzden Kur’ân lafızlarının mânaları ilke olarak nâzil olduğu dönemdeki insanların ana dillerindeki yaygın kullanıma uygun olmalıdır.⁷⁷ Kendisi de bu bağlamda şiirlerden istişhâdda bulunmaktadır. Mesela Bakara sûresinde bahsedilen beyaz ve siyah iplik lafızlarını izah ederken Ebû Duâd el-İyâdî’den şu şiiri nakletmektedir:

فَلَمَّا أَضَاءتْ لَنَا سُذُفَةٌ ... وَوَلَّاحَ مِنَ الصُّبْحِ خَبِطٌ أَنَارًا

“Ne zaman ki gece karanlığı bize aydınlandı... Ve sabahın parlak ışıltısı (ipi) görüldü.”⁷⁸

Örnek 5: Taberî tefsirinde mantık ilmi açısından; فإن قال قائل “bir kimse derse şayet” şeklindeki farazî sorulara, قيل “denilir” tarzında cevaplar verilerek aklî çıkarımlarda bulunulmaktadır. Taberî Câmi’u’l-beyân’da doğrudan mantık ilminin kavram ve terimlerini kullanmamakla birlikte âyetleri izahında aklî irdelemelerle böyle bir mantıkî usûl ve yöntem izlemektedir. Mesela, yer ve göklerin mahluk olmasını kabul etmeyen inkârcılara Bakara sûresindeki إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَيَّنَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü haldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklını işleten bir topluluk için elbette nice deliller vardır.”⁷⁹ âyetinin delil getirilmesini sorgulayan Taberî, inkârcıların inkâr etmesinin bu varlıkların Yüce Allah tarafından yaratıl-

⁷⁰ Taberî, Câmi’u’l-beyân, 7/47-48.

⁷¹ el-Fâtihâ 1/4.

⁷² Taberî, Câmi’u’l-beyân, 1/149-151.

⁷³ Taberî, Câmi’u’l-beyân, 1/93.

⁷⁴ Bilmen, Tabakâtü’l-müfessirîn, 1/366.

⁷⁵ Okumuş, “Taberî Tefsirinde Bağlamın Yeri ve Önemi”, 142.

⁷⁶ Taberî, Câmi’u’l-beyân, 1/12.

⁷⁷ Taberî, Câmi’u’l-beyân, 16/267; 18/225.

⁷⁸ Taberî, Câmi’u’l-beyân, 3/529; İlgili âyet için bk. el-Bakara 2/187.

⁷⁹ el-Bakara 2/164

mış olma hakikatini ve onun vahdaniyetine delaletini ortadan kaldıramayacağını ifade etmektedir.⁸⁰ Aynı şekilde En‘âm sûresinde söz edilen, her şeyin levh-i mahfûzda, açık bir kitapta bulunması meselesini izah ederken; Yüce Allah’ın asla unutmadığı, her şeyi bildiği ve hiçbir şeyin ona gizli kalmadığı halde yaş ve kuru ne varsa hepsinin apaçık bir kitapta veya levh-i mahfûzda korunmasının mantığı ve maksadı nedir? şeklinde farazî ve analitik sorularla meseleye izah getirmektedir.⁸¹ Mâide sûresinin tefsirinde de abdest esnasında ayaklarını kuru bira-kanlara yönelik gelen hadis-i şerif rivayetindeki ويل “veyl”⁸² ifadesinin mantıken ayakların mesh edilmesi değil yıkanmasını gerektirdiğini ifade etmektedir.⁸³ Hakeza mantık ilminde; tanım, istidlâl (akıl yürütme), istikrâ (tümevarım), analogi, burhan, cedel, kıyas ve kaziye gibi kavramlar önemlidir.⁸⁴ Taberî de tefsirinde yeri geldikçe برهان “delil” kavramını kullanmaktadır. İleri sürülen düşünce, tercih ve tevillerin sıhhatine delâlet etmek üzere bir mantık ilkesi olarak aklî veya naklî burhanlardan söz etmektedir.⁸⁵ Mantıkî ve düşünsel anlamda katî bilgi (يقين علم) ve delil getirmenin (إقامة الحجة) önemini ifade etmektedir.⁸⁶

Örnek 6: Kur‘ân’ın hidayet ve ıslah süreci öncelikle insanların inanç ve akîdevî düşünce dünyalarını şekillendirmekle başlamıştır. Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatının ardından müslümanlar arasında gruplaşmalara varan derin itikâdî ve kelâmî tartışmalar meydana gelmiştir. Bu vetirede akâid ve kelâm; özellikle hulefâ-i râşidîn döneminden itibaren itikat ve amel yönünden farklı meselelerin gündeme gelmesiyle ortaya çıkan önemli ilim dallarından biri olmuştur. Taberî özellikle tarih, hadis ve tefsirci kimliğiyle hicrî ilk üç asırdaki rivayetleri kendi metodolojisine göre derlemiş; akâid ve kelâma dair konuları tefsirinde bu zaviyeden değerlendirmiştir. Taberî tefsirinde; Mu‘tezile, İbâziyye, Sebeiyye, Havâric ve Cebriyye mezheplerinin telakkilerine de değinmektedir. Kadim kelâmî tartışmalardan biri olan أفعال العباد “kulların fiilleri”⁸⁷ ve kader meselesinde, icat ve yaratmanın Allah’tan, kesbin ise kullardan olduğunu ifade ederek “Kul, fiilin hâlıkıdır ve ihtiyar onun elindedir.”⁸⁸ diyen Mu‘tezileyi tenkit etmektedir. Taberî, bir kimseyi imana götüren sebep ile küfre götüren sebebin başka başka olduğunu düşünmektedir. Fakat özünde her iki sebep de Yüce Allah’ın iradesi ve kudreti elindedir. O, hidayete ermesini murâd ettiği kimselerin kalbini genişletip ferahlattığı gibi saptırmak istediklerini de daraltmaktadır.⁸⁹

3.2. Taberî tefsirinde tabî (fennî) ve sosyal ilimler

Dinî, tabî ve sosyal bilimler dinamik bir yapıya sahiptir. Dünyaya farklı ve ayırt edici bir bakış açısı sunarlar. Dinî, felsefî, aklî, naklî, manevî, tabî (tabiat), medeniyet, içtimâî (toplum), dil ve âlet ilimleri gibi isimler altında ilimlerin taksimiyle ilgili farklı sınıflandırma-

⁸⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 3/277.

⁸¹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 11/403; el-En‘âm 6/59.

⁸² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, thk. M. Züheyr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422–2001), “Kitâbü’l-‘ilm”, 3 (No. 60); Ebü’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi ‘u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), “Tahâret”, 9.

⁸³ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 10/64.

⁸⁴ Mezkûr kavramlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk.: İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis Yayınları, 2009), 82,101, 138, 195, 198, 207, 215.

⁸⁵ bk. Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 3/417; 4/524; 9/427; 10/78; 12/210; 19/575.

⁸⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 2/508; 9/377; 12/211-212.

⁸⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 16/512.

⁸⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 13/441-442; 20/193.

⁸⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 12/108.

lar yapılmaktadır.⁹⁰ İslamî düşünce sistemi ekseninde genel olarak ilimleri kaynakları bakımından aklî ve naklî (dinî/şer'î) ilimler kabîlinden bir tasnife tabi tutacak olursak; aklî ilimler içerisinde yer alan, ölçülebilen, gözlemlenebilen, nicel ve deneysel verilerle ifade edilebilen ilimler genellikle tabîi (fennî) ilimlerdir.⁹¹ Tabîi ve sosyal ilimler bağlamında Kur'ân âyetlerinin farklı disiplinlerin bilimsel verileriyle açıklanması geleneği, diğer kültür ve medeniyetlerden yapılan tercüme faaliyetlerinin hız kazandığı Abbasiler dönemine (750-1258) kadar uzanmaktadır.⁹² Gerek Kur'ân âyetlerindeki farklı disiplinlere işaret eden zengin muhteva, gerek ilim hayatı süresince almış olduğu eğitim ve gerekse yetişmiş olduğu tarihî ve kültürel ortam; astronomi, antropoloji, jeoloji, tıp, matematik, tarih ve coğrafya gibi birtakım tabîi ve sosyal ilimlerin Taberî'nin *Câmî'u'l-beyân*'ında disiplinlerarası yaklaşımının tezahürü olarak görülmesine neden olmaktadır. Taberî'nin, Kur'ân'daki kevnî/teknî âyetleri tefsirinde kullandığı; astronomi, tıp, jeoloji, fizik ve matematik/hesap ilmi gibi tabîi ve fennî disiplinlerle ilgili teknik bilgi ve metodolojik yaklaşım, tefsir ilmi ve özellikle Taberî tefsirindeki disiplinlerarasılık bakımından önemlidir. Taberî'nin, bilimsel tefsir savunucularının iddialarına delil gösterdikleri En'âm sûresi 38 ve 59, Nahl sûresi 89 ve Kehf sûresi 109. âyetleri tefsirinde; Kur'ân'ın epistemolojik açıdan her bilgiyi ve her şeyi içerdiği, bütün ilimlerin kavram ve terimlerinin Kur'ân'da bulunduğu, Kur'ân'ın bilim ile çelişmediği meselelerine değinmediği görülmektedir. Ona göre böyle bir şeye ihtiyaç da yoktur.⁹³ Kanaatimizce bu durum, çağın ve gündemdeki tartışılan konuların âyetleri bu veçheden yorumlamak için oldukça erken olmasından veya o dönemde âyetlerdeki mâna derinliğinin bu günkü kadar bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Binaenaleyh aşağıdaki örneklerden de anlaşılacağı üzere Taberî'nin; kevnî âyetler, tarihî ve coğrafî muhtevalı âyetler, tıbbî ve hesap ilmiyle ilgili âyetlerin tefsirinde söz konusu disiplinlerin bilgilerinden istifade ettiği düşünülmektedir.

Örnek 1: Taberî; astronomi, antropoloji, kozmoloji ve jeoloji gibi ilmî disiplinlerle ilgili Kur'ân'daki kevnî âyetleri, kelâmın maksatları ve bağlamları paralelinde Yüce Allah'ın rubûbiyyet ve vahdaniyetini gösteren birer ibret levhaları olarak te'vîl etmektedir. Yer ve göktekilerin yaratılması, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesi konularıyla ilgili âyetler bunun en bariz örneklerindedir. Diğer örneklerde de ifade ettiğimiz gibi Taberî, mezkûr ilimlerle alakalı âyetleri tefsirinde söz konusu disiplinlerin detay bilgilerinden ziyade Allah (c.c.) ve insanla olan yönlerine değinmektedir. Mesela Güneş ve Ay'ın, ilmi sonsuz olan Yüce Allah'ın takdiriyle belirli bir dairesel yörünge ve ölçüye göre hareket etmeleri insanların menfaat ve maslahatı içindir. Araplar, her dairesel ve döngüsel şey için فَلَكٌ “felek” lafzını kullanmaktadır. Bu konuda nakledilen yorumlar câiz olmakla birlikte, hakikatleri bilinemediği için sükût edilmesi ve söz söylenmemesi gereken mevzulardır. Taberî, En'âm sûresi ve diğer sûrelerdeki benzer muhtevadaki âyetleri de bu şekilde te'vîl etmektedir.⁹⁴ Hakeza Ra'd sûresindeki ...نَاتِي الْأَرْضَ نَقْصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا... “...Biz (kudretimizle) geliyor, etrafından eksiltip duruyo-

⁹⁰ Taşkoprîzâde, *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*, 1/69; Mehmet Bayrakdar, *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 45-53.

⁹¹ Bilgi teorisi, hiyerarşisi ve kaynağı açısından kabul edilen bu tasnif hakkında bk. Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi*, 86, 91-92; Fizikî âlemi, dinî düşünce ve vahyî bilgiden izole ederek kurgulayan modern bilim/ilim materyalist felsefeye dayanmaktadır. Bu yüzden Kur'ân'ın kullandığı “ilim” kavramı farklı mânadadır. bk. Özdeş, “Kur'ân-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu”, 26.

⁹² Şehmus Demir, “Bilimsel Tefsirin Tarihi Süreci ve Eleştirisi”, *Kur'ân ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2020), 61-62.

⁹³ Bahse konu âyetlerin izahı ve bu konudaki iddialar için bk.: Çalışkan, “Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi”, 239.

⁹⁴ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 11/560; 15/24; 18/438; el-En'âm 6/96; el-Enbiyâ 21/33; el-Bakara 2/164; Yâsîn 36/40.

ruz...’’⁹⁵ meâlindeki âyete Hamdi Yazır (1878-1942); yayılmış olan yeryüzünün etrafından sıkıştırılması, daraltılması, yeryüzü olayları ile aşındırılıp parçalanması ve yarımadaların oluşturulması gibi modern bilimin verilerine paralel tefsirî yorumlar getirmiş olsa da Taberî, geleneksel tefsirlerde beyân edildiği gibi Hz. Peygamber’in ashâbının ortaya çıkması ve kendi memleketlerinde müşriklere galip gelmeleri şeklinde te’vîl etmektedir.⁹⁶ Taberî, Kur’ân’daki kevnî âyetlerin izahında kendi döneminin bilimsel bilgi ve ilmî seviyesine göre te’villerde bulunmaktan öteye gidememiştir. Enbiyâ sûresindeki, yer ve göklerin bitişik iken sonradan ayrılması ile ilgili âyeti tefsirinde farklı görüşleri serdeden Taberî, isabetli olması yönünden bunlar arasındaki en evlâ görüşün; yer ve göklerin yağmur ve bitki oluşumuna kapalı iken elverişli hale getirilmeleri olduğunu ifade etmektedir. Bunu da âyetin sonundaki her şeyin sudan yaratılmış olduğu beyanıyla teyit etmektedir. Bu noktada günümüz çağdaş tefsirlerindeki astrofizikçilerin teori ve kavramlarının (gaz ve toz kütlesi-nebula...) farklı tabirlerle Taberî tefsirinde de yer aldığını görüyoruz. Öte yandan Taberî, te’vîl ehlerinden bazılarının yer ve göklerin arasının “هواء /hava-atmosfer” ile ayrıldığı kanaatinde olduklarını nakletmeyi de ihmal etmemektedir.⁹⁷ Dünya ve içerisindekileri belirli bir düzen ve dengede yaratan Yüce Allah; yedi göğü, henüz onlar duman (gaz) halindeyken sağlam bir şekilde su buharından (دخان الماء) dokuyup tasarlamıştır. Kimisine de güneş, ay ve yıldızlar yerleştirerek aralarına ölçü ve düzen takdir etmiştir.⁹⁸ Dolayısıyla Taberî, Kur’ân âyetlerini ekseriyetle ihtiyaç olduğu kadarıyla ve mutata mânalara göre tefsir etmektedir.

Örnek 2: Taberî; Kur’ân’ın Arap lisanıyla nâzil olduğunu, Yüce Allah’ın, ancak anlayacakları bir dil ile kullarına hitap edeceğini, dolayısıyla Kur’ân lafızlarının nüzûl dönemi muhataplarının yaygın olarak bilip anladıkları mânalara göre te’vîl edilmesi kanaatini benimsemektedir.⁹⁹ Bu nedenle disiplinlerarasılık bağlamında modern tıp biliminin kavram ve terimlerinin motamot ifadelerini Taberî’de bulmak elbette olanaklı görünmemektedir. Bu yüzden Taberî, Kur’ân’daki; insanın yaratılması, anne karnındaki gelişimi, şekillenışı ve diğer tıbbî ve biyolojik evreleri muhtevî âyetleri kendi yaşadığı dönemin düşünce dünyası ve bilgi birikimi ekseninde te’vîl etmektedir. Mesela insanın üç karanlıkta yaratılmasını; anne rahmi, karın ve meşîme (plasenta dokusu) diye te’vîl etmektedir.¹⁰⁰ İnsanın, “مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ” “katışık bir nutfeden”¹⁰¹ yaratılmasını yani bu günkü tıbbî terimlerde ifade edildiği şekliyle sperm ve yumurta hücrelerinin ana rahminde embriyo haline gelmesi olayını; “ماء الرجل /erkeğin suyu” ve “ماء المرأة /kadının suyu” tabirleriyle ifade etmektedir.¹⁰²

Örnek 3: Kur’ân’da geçen rakamlar ve sayısal ifadelere baktığımızda farzî misal tereknenin taksimi ile ilgili ferâiz hesaplamalarında bir müfessirin, fıkıh bilgisi yanında farklı denklemleri kurup hesaplamalar yapabilecek matematik/hesap ilmi bilgisine ihtiyaç duyaca-

⁹⁵ er-Ra’d 13/41

⁹⁶ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 16/497-498; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.), 5/162-163.

⁹⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 18/431-433; İlgili âyet için bk.: “أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ” *İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?*” (el-Enbiyâ 21/30).

⁹⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/437-438.

⁹⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/12-13, 21; 18/288-291.

¹⁰⁰ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 21/258; İnsanın yaratılışı ile ilgili bazı âyetler için bk.: el-En’âm 3/59; el-Hicr 15/26; Hac 22/5; el-Mü’minün 23/12, 17; el-Furkân 25/54; Rûm 30/20-54; ez-Zümer 39/6; el-Mü’min 40/67; Nüh 71/14; el-Kiyâmet 75/37; el-İnsân 76/2; el-Alak 96/1-2.

¹⁰¹ el-İnsân 76/2.

¹⁰² Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 24/88.

ğını ifade etmek yanlış olmaz. Taberî de Nisâ sûresindeki ilgili miras âyetlerini tefsirinde muhtemel matematiksel boyutlarıyla izah etmektedir.¹⁰³ Tefsirinde salt matematiksel ifadelerle yer vermeyen Taberî, bahse konu lafızları zahirî mânalarına göre değerlendirmeyi yeğlemektedir. Secde sûresindeki, *يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ*, “O, gökten yere her işi düzenleyip yönetir. Sonra bütün işler sizin hesabınıza göre bin yıl tutan bir günde O'nun katına çıkar.”¹⁰⁴ meâlindeki âyetle ilgili muhtelif rivâyetleri naklettikten sonra kendine göre en doğru olan görüşün; beş yüzü iniş, beş yüzü de çıkış olmak üzere işlerin süresinin insanların saymakta oldukları günlere nispetle bin yıl gibi olduğu yönündeki Kur'ân'ın zâhirine en uygun ve açık mâna olduğunu belirtmektedir.¹⁰⁵ Hakeza Meâric sûresindeki *تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ* bin yıl olan bir günde yükselip çıkar.”¹⁰⁶ meâlindeki âyetteki melekler ve Cebrâil'in (a.s) Yüce Allah'a yükseldikleri günün miktarının diğer mahlukat için elli bin yıllık bir güne tekabül ettiğini belirtmektedir.¹⁰⁷

Örnek 4: Kur'ân'ın i'câzî yönlerinden biri de mâzi, müstakbel ve hâle dair birtakım gaybî haberleri ve nüzûl döneminde veya insanlığın çoğunluğu tarafından henüz bilinmeyen ilmî ve tarihî meseleleri ihtiva etmesidir.¹⁰⁸ Taberî'nin, Kur'ân âyetlerinin tefsiri ve izahını yaparken *Câmi'u'l-beyân*'da değindiği ilim dallarından biri de tarih ve coğrafyadır. Tefsirinde tarihî verilere de değinen Taberî, Hz. Âdem'den (a.s.) itibaren diğer peygamberler ve onların kavimleriyle ilgili isrâiliyyât kabîlinden rivayetlere yer vermektedir.¹⁰⁹ Taberî'ye göre tarih olarak aktarılan bilgilerin az bir kısmı hariç; dinleyen hakiki mânası ve sıhhatini aklî delillere dayanarak bilemediği, vukuuna tanık olamadığı, sadece insanın kendisine anlatıldığı ve nakledildiği kadarıyla idrak edebildiği şeylerdir.¹¹⁰ Taberî; *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* adlı eserinde “Kelbî, Hişâm ve Vâkîdî'den istifade ettiği halde tefsirinde bunlardan ve Mukâtil b. Süleyman'dan bir şey nakletmemektedir. Bunları müttehem gördüğü için tefsirini zayıf kavillerden sıyanet etmek istemiştir.”¹¹¹ Tarih ilmi; insanları, toplumları, medeniyet ve milletleri etkileyen olayları, zaman ve mekân unsurlarıyla bağlantılı olarak incelemektedir. Taberî de tefsirinde Ashâb-ı Kehf ve Rakîm'den söz ederken dönemin dinî, siyasî ve toplumsal özellikleriyle diğer birtakım kişisel karakterleri ve olaylar dizisine dair nakillerden bahsetmektedir. Kur'ân üslûbunun bir özelliği olarak da hadiselerin nerede ve ne zaman meydana geldiğine, kişi ve karakterlerin niteliklerine dair ayrıntılı bilgiler üzerinde durmamaktadır.¹¹²

Sonuç

Kur'ân; insanoğluna, düşünerek ve gözlemleyerek hakikatin arayışı içerisinde olmasını emretmektedir. Zira Kur'ân ve kâinat, Yüce Allah'ın varlığı ve vahdaniyetine delalet eden apaçık âyetlerle doludur. Bir kısım İslâm filozoflarıyla kelâm âlimleri tarafından teolojik anlamda eşya ve mevcudatın hikmetten hali olmadığı ifade edilmektedir. Konu, kaynak ve hik-

¹⁰³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7/30, 51, 67; en-Nisâ 4/11-12.

¹⁰⁴ es-Secde 32/5.

¹⁰⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 20/169.

¹⁰⁶ el-Meâric 70/4.

¹⁰⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/601.

¹⁰⁸ Abduh - Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, 1/169, 175, 177.

¹⁰⁹ Fayda, “Taberî”, 317.

¹¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407), 1/13.

¹¹¹ Bilmen, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/366.

¹¹² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/604, 607, 609, 634-635.

metlerindeki müştereklik; Kur'ân ve kâinatın, dolayısıyla da varlık ve eşyanın bilgisini kendisine araştırma konusu edinen farklı disiplinleri zorunlu bir irtibata sürüklemektedir. Modern bilimlerin bilgi üretimi sürecinde kullandıkları metodoloji ve bilimsel yöntemler akıl temelli bir nitelik arz etmektedir. Dinî metinlere dayanan naklî ve şer'î ilimlerin tasnifi, delillerinin analizi, tercihi, değerlendirilmesi ve hükümlerinin istinbâtında da dirâyet kavramıyla ifade edilen akıl metaforunun rolü büyüktür. Dolayısıyla kâinat âyetleriyle Kur'ân âyetleri birbirinden ayrılmaksızın okunmalı, tam bir bütünlük içerisinde düşünülmelidir. Kur'ân'ı doğru anlama noktasında bir müfessirin nazarında hadis veya fıkıh ilmi ne kadar önemliyse astronomi, matematik, tarih veya tıp ilmi gibi tabiî (fennî) ilimler de o derece değerli olmalıdır. Neticede her disiplin kendi bakış açısına ve metodolojisine göre hakikatin kendine bakan yönünü ortaya koymaktadır.

Buraya kadarki tespit ve değerlendirmelerimizle Taberî'nin disiplinlerarası tabiatının müspet ve menfî yönleriyle tefsirine nasıl yansıdığı ele alınmaya çalışılmıştır. Taberî, kendi özel alanı ya da asıl maksadının bu disiplinler hakkında bilgi vermek olmaması yüzünden âyetleri tefsiri bağlamında atıfta bulunduğu disiplinlerin özel alan içerikleri hakkında ayrıntılı bilgi vermemektedir. Fakat bu ilimlerin genel ilkelerinden mümkün merteye istifade ettiği görülmektedir. Onun, Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir ederken kullandığı farklı disiplinlere dair bilgiler, ilmî seyahatler, ders aldığı hoca ve ilim çeşitliliği; temel olarak Taberî'nin disiplinlerarası ilmî kişiliğine yön veren amillerdendir. Taberî'nin tefsiri bağlamında anlaşılan o ki Kur'ân tefsiri hakkında küllî ve derinlikli bir tasavvura sahip olabilmek için disiplinlerarası yaklaşım önemlidir. Taberî, yaşadığı döneme kadarki tefsir rivayetlerini derlemekle kalmamakta bunları tasnif ederek tahlil ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Bilhassa bu durum onun tefsirdeki dirâyetini gösteren bariz karinelere biridir. Hakeza şer'î, tabiî ve sosyal bilimlere dair haber ve görüşlere, kuvvetli burhan ve delillere dayanmayan te'villeri kabul etmemesi Taberî'nin dirâyet ve disiplinlerarası yaklaşımı benimsediğini ortaya koyan diğer karinelere. Taberî'nin tefsirinde dirâyet olgusu ve disiplinlerarasılık bağlamında varılan sonuç bakımından şunu da belirtmekte fayda var ki bilginin kaynağı olarak akıl ile nakil arasında asla bir çelişki yoktur. Objektif ve rasyonellik nitelikleri sebebiyle mücerret anlamda bilgi evrenselidir. Aklî ve naklî hakikatlerin, bütüncül ve disiplinlerarası bir yaklaşımla ontolojik izahı mümkündür. Çünkü her ikisi de insanın ahlâklı ve erdemli olmasını emretmektedir. Taberî'nin dirâyet ve disiplinlerarası yaklaşımının belirgin yönlerinden biri de Kur'ân lafızlarına mugayir olmamak kaydıyla, doğru olabileceğini düşündüğü çeşitli âlimlere, ilim dallarına ve sahih kaynaklara ait görüşlere tefsirinde yer vermiş olmasıdır.

Nüzûl dönemi muhataplarının kültür ve anlayış biçimine önem veren Taberî, disiplinlerarası meseleleri de bu düşünceyi baz alarak değerlendirmektedir. Bu metodolojinin bir tezahürü olarak gerek hadis, fıkıh, kıraat, akâid-keîlâm, siyer, dil/lügat, edebiyat, belagat, nahiv, sarf ve mantık gibi dinî ilimlerin gerekse astronomi, antropoloji, jeoloji, tıp, matematik, tarih ve coğrafya gibi tabiî ve sosyal ilimlerin bazı unsurlarının Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ında Kur'ân'ın zahirine uygun olarak açıklanıp kullanıldığı görülmektedir. Bu nedenle Taberî'nin, Kur'ân'ı, modern disiplinlere dair sistematik ve detay bilgilerden uzak şekilde, yaşadığı çağa uygun olarak te'vil ettiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Taberî'nin dirâyetinden söz edilebilir fakat temel islam bilimleri istisna edildiğinde özellikle modern bilimler noktasında tam anlamıyla disiplinlerarasılığından bahsetmek tartışmaya açık bir durumdur.

Son olarak şunu da belirtmekte fayda görülmektedir: İlk ve erken dönemlerde ilim mefhûmu tamamıyla dinî bilgileri kapsar nitelikteydi. Daha sonraki tarihi süreçte İslâm âlimleri; alan, mekân ve zaman sınırlaması olmaksızın her tür ilim ve hikmetten faydalanmayı aklî ve ulvî bir vazife addetmişlerdir. Kur'ân'ın bu şekilde tefsirinde kullanılan dirâyet olgusunun şâriin maksadına muvafik olması gerektiği ilkesini de daima göz önünde bulundurmışlardır.

Biz burada özellikle Taberî'nin tefsiri bağlamında dirâyet ve disiplinlerarasılık durumunu irdelemeye çalıştık; meseleye bu noktadan bakıldığında, Taberî'nin diğer eserleri açısından da araştırmacılar için çalışılacak bakir konular olduğu bir gerçektir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Rızâ, Muhammed Reşid. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*. 12 Cilt. Kâhire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 2. Basım, 1990.
- Adevî, Muhammed Haseneyn Mahlûf. *el-Medhalü'l-münîr fî mukaddimeti'l-mi't-tefsîr*. 1 Cilt. Kâhire: Matbaatü'l-Meâhid, 1351.
- Akalın vd., Şükrü Halûk (ed.). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 11. Basım, 2011.
- Albayrak, Halis. "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2001), 97-130.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atiyye. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415-1994.
- Aydemir, Abdullah. *Büyük Türk Bilgini Şeyhulislâm Ebussuûd Efendi ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 1993.
- Bayer, Fatih. *Taberî'nin Tefsir Metodolojisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Bayraktar, Mehmet. *İslâm'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*. Ankara: TDV Yayınları, 14. Basım, 2020.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Birişik, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 281-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. M. Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422-2001.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. ed. Derya Önder. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403.
- Çalışkan, İsmail. "Kur'ân Muhtevasının Epistemolojik Taksimi -Kur'ân'da Her Bilginin Var Olduğu Söylemine Eleştirel Bir Yaklaşım-". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2003), 235-248.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424-2004.
- Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsirin Tarihi Süreci ve Eleştirisi". *Kur'ân ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 400. İstanbul: Kuramer Yayınları, 1. Basım, 2020.
- Doğan vd., Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Fayda, Mustafa. "Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 314-318. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.

- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Kâhire: Dârü'l-hadîs, 1416–1995.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramazân. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1417–1997.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 6 Cilt. Bağdat: Mektebetü'l-müsennâ, 1941.
- Kattân, Mennâ' b. Halîl. *Mebâhîs fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Mektebetü'l-Me'ârif, 3. Basım, 1421.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu - Muhammed Aruçi. 1 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1422–2001.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 319-320. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Mertoğlu, Mehmet Suat. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 290-294. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin el-Kuvvetli. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1391.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmî'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nosîch, Gerald M. *Disiplinlerarası Eleştirel Düşünme Rehberi*. çev. Birsal Aybek. Ankara: Anı Yayıncılık, 4. Basım, 2018.
- Okcu, Abdülmecit. "Taberî Tefsirinde Abdest Ayetinin Yorumu ve Taberî'nin Konuyla İlgili Görüşleri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 216-246.
- Okumuş, Mesut. "Taberî Tefsirinde Bağlamın Yeri ve Önemi". *EKEV Akademi Dergisi* 6/13 (2002), 125-151.
- Önen, Hacı. *Taberî Tefsirinde Dirayet*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Özdeş, Talip. "Kur'ân-Bilim İlişkisinin Problematik Boyutu Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/1 (2010), 7-28.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2. Basım, 1420.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersaadet, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1394–1974.
- Şeriatî, Ali. *Kur'ân'a Bakış*. çev. Ali Seyyidoğlu. Ankara: Fecr Yayınları, 4. Basım, 1996.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 1420–2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.
- Tâşkoprîzâde, Ahmed b. Mustafa. *Miftâhu's-sa'âde ve misbâhu's-siyâde fî mevzû'âti'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.
- Uyanık, Mevlüt. *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 3. Basım, 1999.
- Yaşar, Naif. *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Yaşar, Naif. “Taberî'nin Fıkha ve Neshe Yaklaşımı”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 40 (2015), 321-335.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Taberî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 318-319. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, ts.
- Yurdagür, Metin. “Âfâkî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 397. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zebîdî, Muhammed Murtaşâ. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Şîrî. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414–1994.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân-. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Mecmûa mine'l-muhakkikîn bi-ışrâfî eş-Şeyh Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405–1985.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1376–1957.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1996.
- “Kur'ân Yolu”. Erişim 18 Ocak 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/tefsir/Ankeb%C3%BB-suresi/3359/19-23-ayet-tefsiri>

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

İsa KANİK

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

İbn Berrecân el-İşbîlî'nin (öl. 536/1141) Münâsebâtü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı*

İbn Berrecân al-Ishbîlî's (d. 536/1141) Approach to Tenâsub al-Qur'ân

مقاربة ابن برجان الإشبلي (ت. 536/1141) لمناسبات القرآن

Halil İbrahim GÖRGÜN

Araştırma Görevlisi Dr, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı

Research assistant Dr, Kastamonu University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Kastamonu, TÜRKİYE

h.ibrahimgorgun@gmail.com



<https://orcid.org/0000-0002-3146-5148>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 11/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 17/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Görgün, Halil İbrahim. “İbn Berrecân el-İşbîlî'nin (öl. 536/1141) Münâsebâtü'l-Kur'ân'a Yaklaşımı”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 598-619.

<https://doi.org/10.31121/tader.1494301>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

* Bu makale, Marmara Üniversitesi'nde Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ danışmanlığında hazırlanan “İbn Berrecân'ın Vahiy ve İ'tibâr Anlayışı” isimli doktora tezindeki bilgilerden istifade edilerek hazırlanmıştır

Öz

Kur'ân ilimlerinin önemli konularından biri olan münâsebet ilmi, klasik alimler tarafından müstakil çalışmalara konu edilmiştir. Bu makalenin amacı, İbn Berrecân'ın "Münâsebâtü'l-Kur'ân" anlayışını inceleyerek Kur'an'daki âyet ve sûreler arasındaki ilişkilerin nasıl değerlendirildiğini ortaya koymaktır. Ayrıca müfessirin münâsebet ilmini, nazım üzerinden ilâhî kelamla irtibatlı olarak dikkate aldığını göstermektedir. İbn Berrecân'ın tefsirinde bu ilmin yerini belirlemek ve Kur'an'ın bütüncül yapısının anlamlandırılmasında kullandığı sistemi analiz etmek, bu çalışmanın temel hedefidir. Bu araştırmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. İbn Berrecân, lafız olarak münâsebet kelimesini kullanmasa da bu manayı/mefhumu çağrıştıran nazım ve intizâm gibi kelimeler üzerinden meseleye yer vermiştir. Bu çalışmada, müfessirin genel düşüncesi ortaya konulmuş, onun münâsebet ilmine dair teorik yaklaşımı vurgulanmış ve ilâhî kelâmın netice olarak münâsebete haiz olduğu düşüncesinin altı çizilmiştir. Diğer taraftan bu çalışmada onun münâsebâtü'l-Kur'ân anlayışı; âyet-sûreler arası münâsebet ve ilâhî intizâm şeklinde iki temel üzere dikkate alınmıştır. İbn Berrecân'a göre hayat kaynağı olan Kur'ân, ilâhî sıfatlar üzerinden kişinin olgunlaşmasını sağlayacaktır. Vahiy hayat kaynağı haline getiren insan, vahiyyle bağına güçlendirerek yaşananlardan ibretler çıkaracaktır. Müfessir açısından bu çerçevede vahyin münâsebet özelliği barındırması âlemdeki uyumla benzeşmekte, âlem ve vahiy *Hakîm* olan Allah'ın sıfatının tecelligâhı olmaktadır. Bu noktada tümdengelim olarak Kur'ân'da yer alan münâsebet, kelâmın cüzlerinde de aşikâr olmaktadır. Tikellerde fark edilen bu durum ise tümevarımla sistematik hale büründürülebilir. Dolayısıyla vahiy, ilâhî ilme bağlı olarak bütünlük arz ederken, dilsel uyum sonucunu mündemiçtir. Bu sebeple tikeller olarak âyetlerin kendisinde, öncesi ve sonrasındaki diğer âyet ve sûrelerle de uyumu söz konusudur. Makalenin sonuç kısmında münâsebet ilminin ilâhî kelamla ilişkisi vurgulanmış, İbn Berrecân'ın bu yaklaşımının sonraki alimlere etkisinin hususî olarak çalışılması gerekliliği belirtilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Endülüs, Kur'ân İlimleri, Münâsebâtü'l-Kur'ân, İbn Berrecân, Âlem

Abstract

The science of munâsabâh is one of the important topics in Qur'ânic sciences and has been the subject of independent studies by classical scholars. The aim of this article is to examine Ibn Barraĵân's understanding of "Munâsabât al-Qur'ân" and reveal how the relationships between verses and chapters in the Qur'ân are evaluated. It also aims to show that Ibn Barraĵân considers the science of munâsabâh in relation to divine speech through "nazm". The primary goal of this study is to determine the place of this science in Ibn Barraĵân's exegesis and analyze the system he used to make sense of the Qur'ân's holistic structure. The document analysis method has been employed in this research. Although Ibn Barraĵân does not explicitly use the term "munâsabâh," he addresses the issue through words like "nazm" and "intizâm," which evoke a similar meaning. In this study, the general thought of Ibn Barraĵân is presented, followed by an emphasis on his theoretical approach to the science of munâsabâh, highlighting the idea that divine speech inherently possesses harmony. Moreover, Ibn Barraĵân's understanding of "Munâsabât al-Qur'ân" is examined based on two main principles: divine coherence/intizâm and the relationships between verses and chapters. According to Ibn Barraĵân, the Qur'ân, which is a source of life, enables the maturation of a person through divine attributes. A person who makes revelation the source of their life will strengthen their connection with it and draw lessons from life's events. From the perspective of Ibn Barraĵân, the characteristic of coherence in revelation resembles the harmony found in the universe, with both the universe and revelation being manifestations of the attributes of Allah, the Wise. At this point, the munâsabâh present in the Qur'ân, as seen through deduction, is also evident in the components of divine speech. This situation, observed in particulars, can be systematized through induction. Therefore, while revelation presents a holistic structure based on divine knowledge, it also contains linguistic harmony. For this reason, there is a harmony not only within the verses themselves but also between the preceding and succeeding verses and chapters. In the conclusion of the article, the relationship between the science of munâsabâh and divine speech is discussed, and the necessity of studying Ibn Barraĵân's influence on subsequent scholars is emphasized.

Keywords: Tafsîr, Andalus, Qur'ânic Sciences, Tanâsub al-Qur'ân, Ibn Barraĵân, Universe.

علم المناسبات من العلوم المهمة في دراسات القرآن ، وقد تناوله المتقدمون من العلماء في أبحاث مستقلة. تهدف هذه المقالة إلى دراسة تصور ابن برجان لمفهوم "مناسبات القرآن"، من خلال تحليل الكيفية التي تُقيم بها العلاقات بين الآيات والسور في القرآن الكريم. كما تسعى إلى توضيح الكيفية التي من خلالها اعتبر ابن برجان علم المناسبات مرتبطاً بالنظم القرآني وتبين كيفية انعكاسه على الكلام الإلهي إضافة إلى تحديد مكانة هذا العلم في تفسير ابن برجان، وتحليل المنهج الذي استخدمه في تفسير البنية الشاملة للقرآن الكريم هذه هي الأهداف الأساسية لهذه المقالة. استخدمت الدراسة منهج تحليل الوثائق. وتجدر الإشارة إلى أن ابن برجان لم يستخدم لفظ "المناسبة" بشكل مباشر، إلا أنه أشار إلى هذا المفهوم باستخدام مصطلحات مثل "النظم" و"الانتظام". إضافة إلى ما سبق فإن المقالة تتناول فكر المفسر بشكل عام، ثم تركز على نهجه النظري فيما يتعلق بعلم المناسبات، مع التأكيد على فكرة أن الكلام الإلهي يتميز بالمناسبة تم تحليل فهم ابن برجان لمفهوم "مناسبات القرآن" بناءً على محورين أساسيين: "الانتظام الإلهي" و"المناسبة بين الآيات والسور". وفقاً لابن برجان، فإن القرآن الكريم باعتباره مصدرًا للحياة، يساعد الإنسان على النضج من خلال ارتباطه بالصفات الإلهية. فالإنسان الذي يجعل من الوحي مصدرًا لحياته يعزز ارتباطه بالوحي ويستخلص العبر من الأحداث يرى ابن برجان أن مناسبة الوحي تتشابه مع النظام الذي يشمل الكون، حيث يُعد الكون والوحي مظهرين من مظاهر صفات الله الحكيم. في هذا السياق، يصبح مفهوم المناسبة واضحاً في أجزاء الكلام الإلهي. ويمكن تحويل هذا النظام الملاحظ في الجزئيات إلى منهج شامل باستخدام الاستقراء. بالتالي، يظهر الوحي كوحدة متكاملة، ويشمل التناسق اللغوي كنتيجة لهذه المناسبة. ولهذا السبب، تظهر المناسبة في الآيات نفسها وكذلك بينها وبين الآيات والسور السابقة واللاحقة في خاتمة المقالة، تمت مناقشة العلاقة بين علم المناسبة والكلام الإلهي، وتم التأكيد على ضرورة إجراء دراسات أكثر تعمقاً حول تأثير منهج ابن برجان على العلماء المتأخرين.

الكلمات الرئيسية: التفسير، الأندلس، علوم القرآن، مناسبات القرآن، ابن برجان -العالم.

Giriş

Ebu'l-Hakem İbn Berrecân el-İşbîlî'nin hayatıyla ilgili birçok çalışma bulunmakta ancak kaynaklarda hayatına dair detaylı bilgi eksikliği bütün modern çalışmalarda vurgulanmaktadır.¹ İbnü'l-Ebbâr (öl. 658/1259) da dahil olmak üzere tabakât ve tarih kitaplarında İbn Berrecân'ın hayatıyla ilgili detaylı bir bilgi bulmak mümkün gözükmemektedir. Bu süreçte aktarılan bilgiler ise genellikle birbirinden nakil şeklindedir. İbn Berrecân'dan bahseden kaynaklar çoğunlukla müfessire birkaç cümle ya da paragrafta değinmiş, Endülüs bölgesinin önemli sûfilerinden olan İbnü'l-Arif'ten (öl. 536/1141)² bahsederken dolaylı olarak ona da temas etmişlerdir.³ İbnü'l-Ebbâr, İbn Berrecân hakkında bilgi verirken aslının Afrika'dan olduğunu, Ebu'l-Hakem künyesiyle anıldığını belirtmiştir. Onu; kıraat ve hadiste bilgi sahibi, kelamda tahkik ehli, fıkhıta içtihat, tasavvufta zühd sahibi bir alim olarak tanımlamıştır.⁴ Künyesi hakkında farklı görüşler nakledilen İbn Berrecân isminin, İbn Ebi'r-Ricâl kullanımının ses değişikliği sebebiyle gerçekleştiği ifade edilmektedir.⁵

¹ Müfessir hakkında yapılan yüksek lisans ve doktora çalışmalarında hayatına değinildiği için araştırmamızda bu konuya yer vermedik. bk. Hamza Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Abdulmutalip Arpa, *İbn Berrecân ve El-İrşad isimli tefsirindeki Fatiha, Kehf ve Hucurat surelerinin tefsirinin tahkiki* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003); Mahmûd Abdu'l-Kerîm Fâtih Hüsnî, *Menhecü'l-İmâm İbn Berrecân fî tefsirihi v. 536* (Amman: Câmiatü'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2009); Usâme Muhammed Mâcid Abdullah Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân el-Endelüsî Diraseten Menhecîyeten Tabbîkiyyeten* (Amman: Câmiatü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2014); Yousef Casewit, *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century* (United Kingdom: Cambridge University Press, 2017); Mehmet Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Sûfî İbn Berrecân* (İstanbul: Rağbet, 2019); Hamza Akkurt, *İbn Berrecân Tefsirinde İşârî Yön* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

² Nihat Azamat, "İbnü'l-Arif", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/522-523.

³ Hamza Küçük - Hülya Küçük, "Endülüs'ten Önemli Bir Sima: İbn Berrecân", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/14 (Mart 2002), 129.

⁴ Ebû Abdullah el-Kudâî İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-silâ* (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 3/21.

⁵ ez-Zehabi, *Siyeru A'lâmi'n-nubelâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 14/465. Farklı kullanımlar için bk. Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 10-11.

Kur'ân ilimlerinin önemli dallarından biri olan münâsebet ilmi, âyet ve sûreler arasındaki anlam ve bağlam ilişkilerini inceleyen bir disiplindir. Bu ilim, Kur'ân'ın sadece içerik yönünü değil, âyetlerin dizilişi ve birbirleriyle olan bağlantılarını da dikkate alarak ilahî mesajın bütüncül yapısını ortaya koymayı amaçlar.⁶ Klasik dönem İslam alimleri, Kur'ân'ın içerdiği derin hikmetleri ve nazmındaki ince uyumu daha iyi kavrayabilmek için münâsebet ilmine önem vermişlerdir. Bu kapsamda yapılan müstakil çalışmalar, Kur'ân'daki estetik düzeni ve âyetler ile sûreler arasındaki anlam bütünlüğünü daha net bir şekilde ortaya çıkarmaya yönelmiş, vahyin hikmetlerini keşfetme çabasına odaklanmıştır. Bu ilmin tarihi gelişiminin diğer Kur'ân ilimlerine nispetle geç başlamış olması, bizi münâsebâtü'l-Kur'ân düşüncesinin tefsirlerde yer bulmadığına dair bir anlayışa sevk etmemelidir.⁷ Bu bağlamda münâsebâtü'l-Kur'ân, Endülüs düşüncesinde önemli bir yeri bulunan ve bu ilmin serencamında erken sayılabilecek bir dönemde yaşamış olan Ebu'l-Hakem İbn Berrecân'ın (öl.536/1141) *Tenbîhu'l-efhâm* isimli eserinde sıklıkla başvurduğu bir meseledir.⁸

Kur'ân'ın manasının anlaşılmasına katkısı olması sebebiyle, birçok klasik dönem aliminin münâsebet ilmine önem verdiğini söyleyebiliriz.⁹ Bu ilmin ilk akla getirdiği kimse olan Burhânüddîn el-Bikâî'nin (öl.885/1480) münâsebet konusundaki fikirleri önemlidir. Klasik dönemde bu ilme itiraz edenler olmakla birlikte, bugün bu konunun önemini ortaya koyan hususî çalışmalar kaleme alındığı görülmektedir.¹⁰ Bu çalışmada, İbn Berrecân'ın *Tenbîhu'l-efhâm*'ı özelinde esmâ ve sıfatları merkeze alarak, ilâhî intizâm çerçevesinde konuyu dikkate almasına değinilecektir. Bunun yanı sıra onun âyet ve sûreler arasında mevcut olan münâsebet değinme yöntemini ortaya konulacaktır. Böylelikle onun münâsebet anlayışının tümevarım ve tündengelim şeklinde çift boyutluluğunu göstermeyi hedeflemekteyiz. Tabii ki bu başlıklandırmanın onun bu ilme dair yazdıklarından tamamını değil bir kısmını içerdiğini ancak bu çalışmada, münâsebet düşüncesinin mihverini ortaya koyduğumuzu söylemeliyiz.

Münâsebâtü'l-Kur'ân kavramının ilk asırlarda söz konusu edildiği ve âyetler arasında münâsebet kurmanın ilk dönemlerden itibaren bulunabileceği söylenmiş, bu durumun örneği

⁶ Bedreddin ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 1/35-36; Celâleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemerlî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007), 695-698; Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 211-212; Mehmet Faik Yılmaz, "Münâsebâtü'l-Âyât ve 's-Süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/569.

⁷ Bu mesele özelinde münâsebet ilminin erken dönemdeki izler için bk. Ersin Kabakçı, "Âyetler Arası Münâsebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 420-442; a.mlf., "Erken Dönem Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründe Münâsebâtü'l-Kur'ân'ın İzlerine Dair Bir İnceleme: Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân ve el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân Örneği", *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 19-29.

⁸ Ebu'l-Hakem İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhu'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve 't-Taarrufu'l-Âyât ve 'n-Nebei'l-Azîm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), thk. Fâtih Hüsni Abdi'l-Kerîm (Riyâd: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016).

⁹ Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009); Kabakçı, "Âyetler Arası Münâsebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği", 420-442; Kabakçı, "Erken Dönem Ulûmu'l-Kur'ân Literatüründe Münâsebâtü'l-Kur'ân'ın İzlerine Dair Bir İnceleme: Te'vilü Müşkili'l-Kur'ân ve el-Akl ve Fehmü'l-Kur'ân Örneği", 19-29.

¹⁰ Zerkeşi ve Süyûtî'nin münâsebet ilmine muhalefet konusunda aktardığı bilgileri kritik etmesi açısından bk. Nureddin İtir, "Münâsebet İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Önemi", çev. Eyüp Yaka, *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (01 Ekim 2006), 222-224.

olarak Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) tefsirinde münâsebet ilminin içerik olarak mevcut olduğu ifade edilmiştir.¹¹ Sûreler arası irtibatın münâsebeti meselesi tartışmalı olsa da âyetler arasında münâsebet kurmak, âyetlerin tevkîfî oluşu bağlamında ilk dönem tefsirlerinde araştırmaya değer durmaktadır. Dolayısıyla ilgili literatürde sonraki asırlara kadar müstakil eser kaleme alınmamış olması, bu ilmin geçmiş âlimlerin eserlerinde yer almadığı şeklinde bir düşünceye sevk etmemelidir.¹² İbn Berrecân'ın muasırı Zemahşerî (öl. 538/1144), *Keşşâf*'ta nazm kavramına çokça yer vermiştir.¹³ Nitekim modern çalışmalarda, İbn Berrecân'ın münâsebet ilmine ne kadar fazla dikkat çektiği göz ardı edilmiş, Bikâî'nin arasında yer almasına rağmen İbn Berrecân'a, günümüz çalışmalarında neredeyse hiç temas edilmemiştir. Bunun en önemli sebepleri arasında eserin henüz yeni sayılacak bir zaman diliminde tahkik edilmiş olması sayılabilir. Ayrıca sûfi kimliğinin ön planda yer alması, tefsirci kimliğini gölgelemiş olabilir. Benzer eksiklikler İbn Berrecân'la aynı tarihlerde yaşamış olan Hâkim el-Cüşemî (öl. 494/1101) ve Şehristânî (öl. 548/1153) gibi tefsir sahibi kimseler hakkında da geçerlidir. Onların da nazm kavramı özelinde konuya dair görüşleri dikkate değerdir.

Ulema genel olarak bu ilme ihtimam göstermekle birlikte, İzz b. Abdüsselâm (öl. 660/1262) ve Şevkânî (öl. 1250/1834) gibi âlimlerin meselenin hilafına görüş belirttikleri söylenmektedir.¹⁴ Aslında bu farklılaşmanın altında yatan sebep, münâsebet ilmini dikkate alanlar tarafından Kur'ân'ın bir telif olarak düşünülmesi ve bu ilmin nüzul süreçlerini ihmal eden bir yönünün olması sebebiyledir. Nitekim Kur'ân'ın nüzulünde zamansal farklılık bulunması ve dış bağlamın değişmesi münâsebet ilmini zayıflatırken, sebep-i nüzulü dikkate alarak tefsir yapmayı gerektirmektedir. Âlimlerin görüş ayrılığının Kur'ân ilimindeki bir tezahürü de münâsebet ve sebep-i nüzul olarak belirginleşmiş; özellikle sûrelerin bütünlüğü meselesinde, sûrenin bütünle ilişkisinin mi yoksa nüzul sebebinin çizdiği sınırın mı öncelikli olarak dikkate alınması gerekir problemi oluşmuştur.¹⁵

Müfessirin münâsebâtü'l-Kur'ân yaklaşımı hakkında doktora tezi yazan Câbir, İbn Berrecân özelinde; sûreler arası münâsebet, tek sûredeki icmali münâsebet, âyetler arasında münâsebet ve sûrenin konuları arasındaki münâsebet şeklinde dört başlık olarak konuya yer

¹¹ Kabakçı, “Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorulama: Tefsîru Mukâtil Örneği”, 420-442.

¹² Yavuz Tuğberk, *Münâsebâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Mekkî Sureler Arası Bağlam* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 78-86.

¹³ Bu çerçevede Mehmet Taha Boyalık'ın Abdülkâhir Cürçânî'nin (öl. 471/1079) sözdizimi teorisi hakkındaki çalışması oldukça önemlidir. O, Zemahşerî'yi bu teorinin tefsir geleneğinde uygulayıcısı olarak değerlendirir. Yazar, nazm kavramını sözdizimi teorisi bağlamında kullanarak Kur'ân'ın i'câzı meselesiyle irtibatlandırmıştır. Ayrıntılar için bk. Mehmet Taha Boyalık, *Abdülkâhir Cürçânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014). Sonraki yıllarda tezin ilk bölümü geliştirilerek yeniden düzenlenmiştir. Bu çalışmada Abdülkâhir'in nazm kavramını 133 defa kullandığı tespit edilmiştir: a.mlf., *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Sözdizimi Nazariyesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), ek2, 255.

¹⁴ Şevkânî, Kur'ân nüzulünü zamansal olarak dikkate almış, geçmiş alimleri bu konuda tenkit etmiştir. bk. Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, (Dimeşk-Beyrut, 1414), 1/85-87; Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, 31/569; Tuğberk, *Münâsebâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Mekkî Sureler Arası Bağlam*, 86.

¹⁵ Bu çerçevede, fıkıh usulünde yer alan “sebebin hususiliği lafzın umumiliğine mani değildir.” ilkesiyle irtibatlandırılmalıdır. Mesele özelinde bk. Muhammed İsa Yüksek, “Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 407-438.

vermiştir.¹⁶ Bu çalışma İbn Berrecân'ın görüşlerini toplaması ve detaylı bir şekilde tasnif etmesi açısından kıymetlidir. Ancak meselenin özüne inmeksiz İbn Berrecân'ın tefsirinden nakille yetinilmiş, bizce değerlendirme boyutu yetersiz kalmıştır. Dolayısıyla meselenin İbn Berrecân özelinde tahlil edilmesi ve münâsebete yaklaşımındaki temel saikin araştırılması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu sebeple münâsebâtü'l-Kur'ân'ın lafız-mana uyumunun ötesinde, müfessir açısından en merkezi kavramın ilâhî intizâm olduğunu öne sürerek ilgili araştırmalardan farklılaştığımızı söylemeliyiz.

Casewit, İbn Berrecân'ın nazım anlayışının Ebu Bekir el-Bâkılânî'den (öl. 403/1013) esinlenmiş olabileceği tahmininde bulunmuştur. O, nazım fikri çerçevesinde İbn Berrecân'ın Kur'ân'ı mükemmel ve kusursuz bir metin olarak gördüğünü söylemiştir.¹⁷ Müfessirin öncesinde Kuzey Afrika ve Endülüs bölgesinde nazım nazariyesine dair kısmi bir hareketlilikten söz edilmektedir. Kayrevân şehrinde Abdülkerim en-Nehşelî (öl. 405/1014) ile İbnü'r-Reşîk (öl. 456/1064) isimleri dikkat çekmektedir. Beşinci asırda Endülüs'te edebî tartışmaların canlandığını nakleden Aytep, İbn Şehîd (öl. 426/1035) ve İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) belâğatin nazârî yönünde olmasına dikkat çekmiştir.¹⁸

1. Genel Olarak Münâsebâtü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşleri

Klasik dönemde Kur'ân ilimlerine dair yazılan en önemli kitaplardan birisinin sahibi olan Zerkeşî (öl. 794/1392), sıralama açısından münâsebet ilmüne Süyûtî'den (öl. 911/1505) önce yer vermiş, meseleyi kısmen ondan daha geniş izah etmiştir. Bu alimler; münâsebetin anlamını, alimlerin bu ilme yaklaşımını, bu ilmin çeşitlerini ve münâsebete dair örnek âyetleri zikrederek meseleyi özet bir biçimde aktarmışlardır.¹⁹ Süyûtî kâide olarak meselenin alt başlığında Kur'ân'ın tamamına küllî bakışla bakıldığında, âyet ve sûreler arasında bütüncül münâsebetin ortaya çıkacağını düşünenler olduğuna işaret etmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımın sonucu olarak münâsebet ilmi, manaların kendi içerisindeki uyumuna da haiz bir özelliğe sahiptir. Böylelikle âyet ve sûrelerin birbirinin tafsili olarak değerlendirilebilmesi mümkündür.²⁰

İbn Berrecân'ın muasırlarından Ömer en-Nesefî (öl. 537/1142), intizâm kelimesini münâsebet çerçevesinde kullanmakta, bu kullanım onun sûre ve âyetler arasındaki irtibatı ortaya koyma maksadına matuf olmaktadır. Nitekim bu durumu Fahreddin er-Râzî'nin (öl. 606/1210) münâsebete yaklaşımıyla değerlendiren Coşkun, Nesefî'nin bu ilmin erken kaynaklarından birisi olarak sayılabileceğini ifade etmektedir.²¹ Muasır olarak farklı bölgelerde yaşa-

¹⁶ Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye*, 141.

¹⁷ Bu sebeple İbn Berrecân'ın nesih ve müteşâbihe mesafeli olduğunu ifade etmektedir. bk. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 208-210.

¹⁸ Ahmet Aytep, *Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz ve Tefsir Anlayışında Nazım* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 13-14. Râzî'nin Abdülkâhîr'in teorisini dönüştürerek kullanması, sürecin evrildiği noktayı göstermesi açısından kıymete haizdir. a.mlf., *Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz ve Tefsir Anlayışında Nazım*, 102. Râzî öncesinde nazım kavramına dair bilgiler için a.mlf., *Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz ve Tefsir Anlayışında Nazım*, 10-25.

¹⁹ Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân*, 1/35-53; Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*, 693-705.

²⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 697.

²¹ Ömer en-Nesefî, *et-Teysîr*, 1/19, 27-29 (Muhakkikin Girişi).

yan İbn Berrecân, Zemahşerî²² ve Ömer en-Neseî'yi birlikte düşündüğümüzde, İslam dünyasında münâsebet meselesi üzerine ortak bir tartışma zemininin bulunduğu görülür. Bu durum, farklı yorum tarzına sahip kişilerin münâsebet özelinde mukayesesini gerektirir. Aynı şekilde İbn Berrecân ile Endülüs bölgesinde yaşayan İbn Atıyye (öl. 541/1147) ve Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'yi (öl. 543/1148) de zikretmek gerekmektedir.²³ Nitekim İbn Atıyye'nin sûre ve âyetler arasında münâsebet ilmine ilgi göstermemesi, İbn Berrecân'ın aksine bir tutumu benimsediğini düşündürmektedir. Ayrıca Zerkeşî ve Süyûtî'nin, İbnü'l-Arabî ve Endülüslü alimlerin konuya dair çalışmalarının olduğu vurgusu bölgeye dair dikkat çekici bilgilerdir.

Müfessirimizden sonraki dönemde yaşayan İbn Ebi'l-İsbâ' (öl. 654/ 1256) münâsebet konusunu, manada münâsebet ve lafızda münâsebet şeklinde iki kısma ayırmaktadır.²⁴ Zerkeşî, münâsebet ilmini akılla ilişkili görmüş, Kur'ân'daki münâsebetin akılla idrak edileceğini ifade etmiştir. Bikâ'î ise, münâsebet ilmi ve münâsebâtü'l-Kur'ân ayrımını ilk yapan âlim olmuş, münâsebet ilmini daha umumi olarak düşünmüştür.²⁵

İbn Berrecân tefsirinde münâsebet ve tenâsüb kelimelerini kullanmamakta, bu anlamı çağrıştıran nazım, intizâm, vasıl ve ittisâl kelimelerine yer vermektedir. Ancak sadece bu kelimelerle sınırlı kalmamış, âyet ve sûreler arasındaki münâsebeti çağrıştıracak birçok lafza da yer vermiştir.²⁶ Kullanıma dair bu farklılaşma, münâsebet ilminin sonraki asırlarda sistemleşmiş oluşu dikkate alındığında tabii bir durum olmaktadır. Nitekim bu ilmin günümüzdeki kullanımını bağlamında sınırlarının çizilmesi 8/14. asra dayanmaktadır. Bu asır ise Kur'an ilimlerinin ansiklopedik eserler çerçevesinde ortaya konulmasına istinat etmektedir. Bu çerçevede son dönem alimlerinden Hamîdüddin Ferâhî (öl. 1863-1930) akla gelmektedir. Onun âyet ve sûrelerin arasındaki irtibata dair vurguları oldukça dikkat çekicidir.²⁷

Müfessirin münâsebet ilmini te'vîl faaliyetinin bir aracı olarak kullanıyor olması oldukça önemlidir. Farklı yorum ihtimallerine açık olan âyetlerde, farklı münâsebetler üzerinden

²² Şerif Gedik, *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

²³ Mustafa Şentürk, *İbn Atıyye el-Endelüsi ile Tabresi'nin Kur'an'a yaklaşımları (mukayeseli bir çalışma)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008), 119-121. Şentürk, muasırı olan Tabersî'nin İbn Atıyye'nin aksine özellikle âyetler arasındaki irtibata ihtimam gösterdiğini belirtmektedir. bk. a.mlf., *İbn Atıyye el-Endelüsi ile Tabresi'nin Kur'an'a yaklaşımları*, 120.

²⁴ İbn Ebi'l-İsbâ' el-Misrî, *Tahrîru't-tahbîr fî snâti's-şî'r ve'n-nesr*, thk. Hafni Muhammed Şeref, (El-Cumhuriyyetü'l-Arabîyyetü'l-Muttehide el-Meclisü'l-'a'lâ liş'-şuûn) 363-374; Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 11-13.

²⁵ Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 12-13.

²⁶ Tefsirin çok büyük bir kısmında bunu görmek mümkündür. Tefsirin ilk cildindeki birtakım örnekler için bk. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/142, 192, 195, 226, 289, 348, 353,464, 466, 468, 476, 482, 488, 489, 508, 511, 529, 547 . Ayrıca bk. Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 90; Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân*, 129-134.

²⁷ İshiyâq Ahmad Zilli, "Hamîdüddin Ferâhî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/477-478; Sedat Şensoy, "Nazmü'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/464-466; Orhan Güvel, "Kur'an Yorumunda Hamîdüddin el-Ferâhî'nin Nazm Metodu ve Fil Suresi Tefsiri", *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (20 Nisan 2018), 54-85. Detaylı bilgi için bk. a.mlf., *Hamîdüddin el-Ferâhî (öl. 1930) ve Nizâmu'l-Kur'ân ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân Adlı Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019).

anlam inşa etmesi, bu konunun onun açısından taşıdığı değeri görmemizi sağlayacaktır. Nitekim mukatta'a harflerine verdiği anlam ve bu anlamın sûre içerisinde ilişkili olduğu âyetleri göstermesi, sûrenin bütünlüğünü ortaya koyması açısından en bariz örneği teşkil etmektedir. Onun En'âm 6/6 "Görmediler mi ki, onlardan önce yeryüzünde size vermediğimiz onca imkânı kendilerine verdiğimiz, gökten üzerlerine bol bol yağmur indirip (evlerinin) atlarından ırmaklar akıttığımız nice nesilleri helâk ettik. Biz onları günahları sebebiyle helâk ettik ve onların ardından başka nesiller meydana getirdik."²⁸ âyetini tefsir ederken gerideki âyetleri dikkate alarak, bir nevi önceki âyetlere takdim ederek yorumlaması ve aralarındaki münâsebeti bu çerçevede işaret etmesi, münâsebet ilminin İbn Berrecân'ın yorum tarzında ne kadar belirleyici olduğunu göstermektedir. Müfessirin bu yaklaşımını, metin içi bağlama önem verdiği şeklinde değerlendirmek de mümkündür.²⁹ Câbir, bu meseleyi âyetlerin tertibini değiştirme üzerinden değerlendirmiş,³⁰ i'câz açısından düzenin bozulacağına işaret ederek İbn Berrecân'ı tenkit etmiştir. Ancak meseleyi İbn Berrecân nazarında ilâhî isimlerle irtibatlı olarak tümelden tikele, tikelden tümele ulaşma bağlamında düşündüğümüzde, kendi sistemi açısından tutarsızlık bulunmamaktadır. Nitekim onun tefsirinde âyetlerin tertibine içtihadî yaklaşıma dair bir delil veya kârîne bulunmamaktadır. Bilakis tefsirinde Kur'an nazımının eşsiz ve güzel olduğuna işaret etmektedir.³¹

Zerkeşî'nin verdiği bilgidен hareketle, İbn Berrecân'ın Kur'an'ı üç ana konuya ayırdığını bilmekteyiz.³² Bu bağlamda onun Kur'an'ı temel konulara ayırması, konulu tefsir açısından önemli olmakla birlikte, Kur'an'daki tematik bütünlük ve bu bütünlüğün uyumunun münâsebeti gerektireceği açık olmaktadır. Bu münâsebeti "eşyanın zıttıyla bilinmesi" kaidesiyle³³ birlikte düşündüğümüzde, müspet münâsebetin yanı sıra menfilikten doğacak münâsebeti de içerdiğini belirtmemiz gerekmektedir. Bunu şöyle örneklendirebiliriz; müşrik ve şirk eylemleri zıttıyla düşünüldüğünde tevhid ve muvahhid eylemlerini ortaya çıkarmaktadır. Dolayısıyla ana konulardan biri olan esmâ ve ilâhî sıfatlar başlığı altında şirk ve müşriklere dair âyetlere de yer verme imkânı doğmaktadır. Bu mesele, sûreler arasındaki münâsebeti ifade ederken benzerlik-zıtlık veçhi olarak ortaya konulmuştur. Bu tarz hüküm çıkarma sistemi fi-

²⁸ Kur'an Yolu (Erişim 16 Mayıs 2024), el-En'am 6/6.

²⁹ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/199-201. Bu bilgiler eserin diğer tahkikinde yer almamaktadır. bk. a.mlf., *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/877. Benzer şekilde *İzâhu'l-Hikme* adlı eserinde de yer almamaktadır. bk. a.mlf., *A Qur'an Commentary by Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141) İdâh al-hikma bi-ahkâm al-'ibra (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered)*, ed. Gerhard Böwering, Yousef Casewit (Leiden-Boston: Brill, 2015), 273.

³⁰ Câbir, *el-Münâsebâtu'l-Kur'âniyye*, 101.

³¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/193-196; a.mlf., *İzâhu'l-Hikme*, 356-357. İ'câz konusuna dair yaklaşımı için bk. Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 85-86; Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 178-183.

³² Esmâ-İlâhî sıfatlar, nübüvvet ve delilleri ve teklif-mihne şeklindedir. Ayrıca Zerkeşî, emir, nehiy, haber ve istihbar şeklinde dörde veya va'd ve va'id ekleyerek altı olduğunu da nakletmiştir. Bedreddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957), 4/18.

³³ Mudâdde olarak Kur'an ilimlerinde dikkat çekilmiştir. bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 4/40; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/695-696. Râzî'ye dair örnekler için bk. Sabri Demirci, "Kur'an Ayetleri Ve Sureleri Arasındaki Tenasüb (Fahruddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği)", *EKEV Akademi Dergisi* 62 (30 Nisan 2015), 157-158.

kıh usulü ilminde mefhum-u muhalif başlığı altında irdelenmekte, fakihler bunun bir delil olup olmaması konusunda farklı görüş ve kanaatlere sahip olmaktadır.³⁴

İbn Berrecân'ın Kur'ân ilimlerinden münâsebet ilmine bakışına özellikle değinmemizin sebepleri arasında; onun görüşlerini delillendirirken Kur'ân nazmını kullanması ve âyet veya sûreler arasında aklî bir irtibat çerçevesinde konu bütünlüğünü merkeze taşıması sayılabilir. Ayrıca onun âyetlerin yorumunda muhtemel anlamlar arasında tercih yapmış olması da önemlidir. Nitekim o, sahip olduğu küllî/varoluşsal düşünceler sayesinde, Kur'ân nazımının bütünlüklü okumasını yapabilmiş, münâsebet ilmini bu çerçevede konumlandırmıştır. Dolayısıyla tefsirinde nüzûl sebeplerini bazen dikkate alıp bazen de almamış olmasını, onun anlamlı ve bilinçli bir tercihinin dayandırması mümkündür. Bu bağlamda teâruz olduğu durumlarda onun yaklaşımında âyet ve sûrelerin münâsebeti, sebab-i nüzûle mukaddem kılınmaktadır. İbn Berrecân'ın düşüncesinden hareketle onun, Kur'an'daki münâsebeti bozmadıkça sebab-i nüzule yer verebileceğini ancak bütünsel anlamı bozan bir sebab-i nüzul rivâyeti olduğunda te'vile başvurulabileceğini söyleyebiliriz.³⁵

Kur'ân'daki münâsebet, Kur'ân'daki i'câzın ispatına dair en önemli konuların başında yer almaktadır.³⁶ Nitekim İbn Berrecân Kur'ân nazmını, gaybi i'câzla birlikte bir i'câz vechi olarak ifade etmektedir. O, âyetlerin tefsirinde esmâ ve sıfatların öncelikli konumda olmasını vurgulayarak, sûre/âyet ilişkisi bakımından anlam uyumuna vurgu yapmaktadır.³⁷

2. Âyet ve Sûreler Arasında Münâsebât

İbn Berrecân'ın âyetler arasında münâsebetle dair yüzlerce örneğe haiz bir tefsir yazdığını söylemeliyiz. Onun bu ilimle ilişkisini Küçük, Kur'ân'a hakimiyetinin bir göstergesi olarak görmektedir.³⁸ Burada meselenin anlaşılması açısından bazı örnekleri vermekle yetinilecektir. Nisâ 4/51 “*Kendilerine kitaptan nasip verilenleri görmedin mi? Putlara ve bâtila iman ediyorlar, sonra da kâfirler için “Bunlar Allah'a iman edenlerden daha doğru yoldadır” diyorlar.*” âyetinin tefsirinde kendinden önceki 4/50 “*Bak, nasıl da Allah üzerine yalan uyduruyorlar! Apaçık bir günah olarak bu yeter.*” âyetiyle intizâmına temas etmiştir.³⁹ Burada müfessir, âyetteki “yalan uydurmanın” izahıyla diğer âyeti ilişkilendirerek açıklamaktadır. Dolayısıyla onun yaklaşımında âyet içi münâsebet, âyetler arasında bulunabilecektir. Aynı şekilde Ra'd 13/28 “*Bunlar, iman edenler ve Allah'ı zikrederek gönülleri huzura kavuşanlardır. Bilesiniz ki gönüller ancak Allah'ı zikrederek huzura kavuşur.*” âyetinin 13/27. “*İnkârcı-*

³⁴ Taha Nas, *Fıkıh Usûlünde Mefhûmun Delâleti ile İlgili Kavramların Gelişimi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011); Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/350-353.

³⁵ Sebeb-i nüzul rivayetlerini tamamen reddettiği şeklinde anlaşılmalıdır. Sebeb-i nüzûle dair örnekler ve karşılaştırma için bk. Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 58-66.

³⁶ İ'câz konusuna dair yaklaşımı için bk. Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 85-86; Fâtih Hüsnî, *Menhecü'l-İmâm*, 178-183.

³⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/193-196; a.mlf., *İzâhu'l-Hikme*, 356-357.

³⁸ Küçük, *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 90, 102. Küçük on örnek üzerinden İbn Berrecân'ın konuya ihtimamını alt başlıkları olmaksızın göstermiştir. bk. a.mlf., *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*, 91-99.

³⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/749.

lar, “Ona rabbinden bir mucize indirilseydi ya!” diyorlar. De ki: “Allah dilediğini saptırır; kendisine yöneleni de gerçeğe ulaştırır.” âyetle uyum ve manaca irtibatına işaret etmiştir. Bu âyetler özelinde Allah’ın hidayete ulaştırdığı kimseler, O’na iman edip, O’nu zikredenlerdir. Dolayısıyla 27. âyette kapalı olan hidayet ehli, 28. âyette açıklığa kavuşturulmuştur. Müfessirimiz aynı zamanda âyetlerin konu anlamında ihtiva ettiği mana ile bir sonraki âyet arasında da irtibat olduğunu göstermiştir. Âyetü’l-Kürsî bunun için güzel bir örnek olarak dikkat çekmektedir.⁴⁰

İbn Berrecân âyetlerin kendinden sonraki âyetle irtibatını ortaya koymakla birlikte, farklı sûrelerdeki âyetlerle de değişik açılardan ilişkisinin olduğunu söylemektedir. Nitekim Mücadele 58/6 “O gün Allah onların hepsini diriltecek ve yapıp ettiklerini kendilerine haber verecektir. Allah bunları bir bir saymış, onlar ise unutmuşlardır. Allah her şeye tanıktır.” âyetinin kendinden önceki âyetle münâsebeti olmakla birlikte, kendinden sonraki âyetle de uyumunun olduğunu belirtmektedir. Bu âyetlerde Allah’ın her şeyi bilmesi ve ilminin kuşatıcı oluşu sûredeki ortak noktayı göstermektedir. İbn Berrecân’ın yaklaşımıyla aktaracak olursak tikel bir olay olan zihâr ile başlayan sûrede asıl vurgulanan, Allah’ın tikellerin de bilgisine sahip olmasıdır. Onun sûreleri bütün olarak dikkate almasının altında yatan sebeplerden birisi de âyetlerin her zaman birbiriyle uyum ve ahenk içerisinde olduğu görüşüdür. Nitekim Ra’d 13/5 “Eğer şaşacağına bir şey varsa o da onların, “Biz toprak olduğumuz zaman gerçekten yeniden mi yaratılacakmışız?” demeleridir. Onlar, rablerini inkâr edenlerdir; onlar boyunlarında demir halkalar bulunanlardır, onlar cehennemliklerdir; orada ebedî kalacaklardır!” âyetini bu çerçevede dikkate alarak, kendinden önceki âyetlerle genel bir münâsebetin varlığından bahsetmiştir.

İbn Berrecân’ın tefsir sisteminde münâsebet özelinde mananın dikkate alındığını görmekteyiz. Onun âyetlerden çıkardığı manaları kendinden önceki veya sûre içerisindeki diğer âyetlerle birlikte değerlendirdiğini söyleyebiliriz. Nitekim Fâtır 35/8 “Kötü işleri hoşuna gidiyor de onları güzel bulan kimse (ile böyle olmayan bir) mi? Allah dilediğini sapkınlık içinde bırakır, dilediğini de doğruya iletir. O halde onlar için üzümlere kendini helâk etme. Allah onların yaptıklarını elbette biliyor.” âyetindeki manayı, aynı sûredeki 35/3. “Ey insanlar! Allah’ın üzerinizdeki nimetlerini hatırlınızdan çıkarmayın. Allah’tan başka gökten ve yerden size rızık veren yaratıcı var mı? O’ndan başka tanrı yoktur. Öyleyse niçin haktan dönüyorsunuz?” âyetiyle birlikte değerlendirerek bir anlamda kelâmdaki mana uyumunu ortaya koymuştur. Nitekim tefsir sisteminde Kur’ân’ı Kur’ân’la izah etme çabası, bu yaklaşımının bir sonucu olsa gerektir. Aynı zamanda bu düşünce, *Hakîm* olan Allah’ın hikmetli kelâmı fikrine de istinat etmektedir.

Sûrelerin iç uyumu ve düzeniyle birlikte, Mushaf’taki tertip edilişleri de birbiriyle uyumlu ve irtibatlıdır. Bakara sûresinin Fatiha sûresiyle uyumlu oluşunu ifade eden müfessir, Fatiha’nın mücmel olarak her şeyi ihtiva ettiğini, bu mücmel oluşun Bakara ile tafsil edildiği-

⁴⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/511. Farklı örnekler için bk. en-Nahl-16/90-91.

ni belirtmiştir. Ona göre bu işleyiş, bütün Kur'ân boyunca; mücmel (kapalı olanı açmak), tafsil (geniş açıklama), tebyin (ortaya çıkarma) ve şerh (açıklama) şeklinde cereyan etmektedir.⁴¹

Kur'ân'da intizâmın mücmel olarak tahakkuku, esmâ ve sıfatlar bağlamında ortaya çıkmaktadır. Fatiha sûresi, Allah'ın temel isim ve sıfatlarını ihtiva etmesi bakımından mücmel olarak anılırken, Kur'ân'da Allah, diğer sûrelerle bu mücmelliği tafsil etmektedir. Dolayısıyla sûre veya âyetler arasında bütüncül uyumluluk yadsınamaz bir hakikat olmaktadır. İbn Berrecân'ın i'tibâr yaklaşımı Kur'ân'daki mücmel-mufassal ilişkisini aşabilecek anlayışı oluştururken, i'tibâr ehli tafsillerden mücmel olana, mücmel olanlardan tafsile dönüş sağlayabilmektedir.⁴² Bu bağlamda Fatiha, mücmel bir sûre olarak bütün Kur'ân'ı ihtiva eder. Bakara sûresi, Kur'ân'ın Fatiha'da mücmel olan manasını tafsil etmekte, Mushaf'ta geri kalan sûrelerle; tafsil, tebyin ve şerh kabilinden âyetleri ihtiva etmektedirler.⁴³

Sûrelerin birbiriyle uyumlu olduğunu düşünen müfessir, Enfâl sûresinin sonunda yer alan, velâyet sahiplerinin şirk ve ehlinden teberrî ederek/ilişkiyi kopararak başlamaları gerekliliğini Tevbe sûresinin ilk âyetleriyle ilişkili görmektedir. Sûreler arasındaki irtibat ve anlamsal ilişki dolayısıyla, sahabilerin arasında iki sûre arasında besmeleye yer verilmesi problemi ortaya çıkmış, sûreler arasına nihâyetinde besmele konulmamıştır.⁴⁴ Ayrıca İbn Berrecân, aynı sûreler arasındaki velâyet ve kimlerden teberrî edileceği açılarından konu benzerliğine de dikkat çekmektedir. Çünkü müşrikler için istiğfar edilmesi yasaklanan Tevbe 9/113 "*Müşriklerin cehennemlik oldukları müminler nezdinde açıklık kazandıktan sonra, akraba bile olsalar peygamber de müminler de onların bağışlanmalarını dileyemezler.*"⁴⁵ âyetinde, onlardan tam teberrî edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.⁴⁶ Dolayısıyla müfessirin anlam ilişkisi ve benzerliğinin dışında, zıt anlamlardaki benzer noktalara temasla da bir birliktelikten söz ettiğini belirtebiliriz. Aslında onun bu değerlendirmesi, eşyanın zıttıyla kâim olması ve hakikatin bu yönüme dayalı olarak bilinmesi fikriyatına râci olmaktadır.

İbn Berrecân'ın tefsirinde zikir, Allah'ı hatırlatan her şey olacak kadar geniş bir kullanım alanına sahiptir. Bazı sûreler arasında mana ilişkisi ve konu bütünlüğü bulunması gerekliliğini dikkate alan müfessir, Nahl ve Hicr sûrelerini; *tezâkür*, *tezekkür* ve *zikir* açısından konu bütünlüğü gördüğünü bildirmektedir.⁴⁷ Nahl sûresi 13, 43 ve 44. âyetlerinde, Hicr sûresi 6 ve 9. âyetlerinde "zikir" kelimesi yer almaktadır. Bu sûreler Kur'ân'ı tefekkür etmeye, zikir ehli olmaya çağrıda bulunmaktadır. Ayrıca Enbiyâ ve Hac sûrelerini de tezkîr açısından uyumlu

⁴¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/ 547.

⁴² İbn Berrecân, *ibret/i'tibâr* kelimesini akılla birlikte dikkate almakta; maksada ulaştırın, imanı tashih eden ve aşkın marifete yükselmeyi sağlayan bir anlam içerisinde kullanmaktadır. İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/365; a.mlf., *İzâhu'l-Hikme*, 154. İ'tibâr kavramına dair genel bilgiler için bk. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 6, 269-275.

⁴³ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 1/547.

⁴⁴ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1039-1040. Enfâl sûresinin ilk âyetlerinde besmele konulmasına dair tartışmaya yer vermiştir. a.mlf., *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1001.

⁴⁵ Kur'ân Yolu (Erişim 16 Mayıs 2024), et-Tevbe 9/113.

⁴⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 2/1046.

⁴⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 3/1355.

olarak değerlendirmektedir.⁴⁸ Bu sûrelerde Nahl ve Hicr sûrelerindeki gibi hatırlanması istenen öğütler yer almaktadır. Müfessirin sûreler arasındaki konusal ilişkilere temas etmesi oldukça dikkat çekicidir.⁴⁹ Zirâ onun, Bikâî öncesinde bu tarz ilişkileri yoğun olarak kuran ilk kimselerden olduğu düşüncesini akıllara getirmektedir. Nitekim İbnü’z-Zübeyr ve Süyûti’nin, sûrelerin tertibi konusunda İbn Berrecân’dan yaklaşım biçimi olarak çokça istifade ettiğini belirtmemiz yanlış olmasa gerektir.⁵⁰

Kıyamet sûresinin tefsirinde Kur’ân’ın tek bir sûre gibi olduğunu belirten müfessir, yeneden dirilişin merkeze alındığı bu sûrede Allah’ın kudretine vurgu yapıldığı gibi, bütün Kur’ân için benzer ilişki biçiminden bahsetmenin imkân dahilinde olduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Kıyâmet 75/1 “لَا أَقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ” âyetinde “Lâ” edatı hem nefy hem de tekzip anlamı taşımaktadır.⁵¹ Onun dikkate aldığı i’tibâr yaklaşımıyla ulaşılmış olduğu bu anlam, Kur’ân’ın bütünlüğü bağlamında da okunabilecek bir sistemi göstermesi açısından önem arz etmektedir. Aynı şekilde İnsan sûresi, diriliş ve onu inkâr edenler nokta-i nazarında Kıyamet sûresiyle uyum içerisindedir.⁵² Bu değerlendirmeler sûreler arasında kurduğu münâsebeti göstermesi ve konunun birlikteliğini ortaya koyması bakımından değerlidir.⁵³

İbn Berrecân sûrenin başı ve sonu arasındaki uyumdan ve sûrenin başında yer alan âyetin sûrede ele alınan diğer âyetlerle konusal bütünlüğünden sıklıkla bahsetmiş, beyân ilminin esasları arasında bu münâsebet türüne, özellikle mukatta’a harfleri çerçevesinde işaret etmiştir.⁵⁴ Müfessir, tefsirinde âyetler arasında bazen direkt münâsebet irtibatı kurarken, bazen ilerleyen âyetlerde intizâma işaret etmiş, bu yaklaşımıyla konu, anlam ve nazım birlikteliğini sürekli canlı tutmuştur.⁵⁵

İbn Berrecân’da münâsebât ilminin bir diğer tezahür biçimi konu bütünlüğüdür. Nitekim o, sûrelerin birbiri arasında ihtiva ettiği konuları ve sûrenin içerdiği konu veya konuları ortaya koyarken, metinsel bir bütünlüğe de işaret etmiştir. İbn Berrecân’ın bütünlük arayışının

⁴⁸ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 3/1621. Zikir kelimesi için bk. el-Enbiyâ- 21/2, 7, 10, 24, 36, 42, 48, 50, 60, 105 el-Hac- 22/28, 34, 35, 36, 40.

⁴⁹ Sûreler arasındaki uyumluluğa dair vurgularını *İzâhu’l-hikme* adlı eserinde de görmek mümkündür. Bu bağlamda İbn Berrecân, Kâria, Tekâsür, Hümeze ve Fil sûrelerinin anlam ilişkisini sürekli kurmuş, sûrelerin konusal bütünlük ve uyumuna dikkat çekmiştir diyebiliriz. Sûreler arasındaki uyum vecihleri için bk. İbn Berrecân, *İzâhu’l-hikme*, 876. Fatîha-Mâide arasındaki sûrelerin kendi içinde ve diğer sûrelerle intizâm/uyumu için bk. İbn Berrecân, *İzâhu’l-hikme*, 118, 144, 152, 193, 229, 231, 245, 249.

⁵⁰ Sûre ve âyetler münâsebeti konusunda etkilediği kimselerin ayrıca araştırılmaya değer bir konu olduğunu söylemeliyiz. bk. İbnü’z-Zübeyr es-Sekafî el-Gırnâtî, *el-Burhân fî Tenâsübi Süveri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Şa’bânî (Mağrib: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, 1990); Celâleddîn es-Süyûtî, *Tenâsükü’l-Dürer fî Tenâsübi’s-Süver*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Merzûk Alî İbrâhîm (Kahire: Dâru’l-Fadîle, 2002). İbn Berrecân’ın Bikâî’yi etkilemesi ise tartışmaz bir gerçeklik olarak söyleyebiliriz. bk. Burhânüddin el-Bikâî, *Nazmü’l-Dürer fî Tenâsübi’l-Âyât ve’s-Süver* (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1984), 16/326, 450; 18/29, 79, 228; 19/140, 188; 19/231, 315, 326; 21/386.

⁵¹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 5/2659-2660.

⁵² İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 5/2667.

⁵³ Bu sûre özelinde yapılan bir çalışma için bk. Süleyman Koçak, “Tenâsübü’l-Kur’ân İlmi Açısından Kıyamet Sûresi’nin incelenmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (15 Aralık 2009), 331-369.

⁵⁴ Fâtih Hüsni, *Menhecü’l-İmâm*, 198-202; Câbir, *el-Münâsebâtu’l-Kur’âniyye ‘inde İbn Berrecân*, 162.

⁵⁵ Câbir, *el-Münâsebâtu’l-Kur’âniyye ‘inde İbn Berrecân*, 175-183.

bir diğer tezahür alanıysa, âyetleri sürekli olarak farklı âyetlerle birlikte yorumlamasıdır.⁵⁶ Bu bilgiler etrafında İbn Berrecân'ın farklı âyetlerle ve sûre bütünlükleriyle Kur'ân'ın ortak noktalarını görmemizi sağlamayı amaçladığını düşünmekteyiz. Bu uyuma hadisler ve kutsal kitaplarla da işaret etmiş, en nihâyetinde küllî irtibatı âlem-kelâm/vahiy uyumuna bağlamıştır. Bu yaklaşım istikraî bir Kur'ân araştırmasının neticesi olurken, onun yaklaşımı muhkemin mufassal, mufassalın muhkem oluşuna benzetilebilmektedir. Dolayısıyla onun düşüncesinde harfler ve kelimelerden Kur'ân ve anlamına, oradan âlem ve ulûhiyete ulaşılabilmiş olunur.

3. İlâhî İntizâm Bağlamında Münâsebât

İbn Berrecân'ın *Tenbîhu'l-efhâm*'da oldukça önemli bir yer tutan münâsebet meselesi, lafzi veya siyak uyumunun yanı sıra, hitaptaki anlamı da merkeze alan bir yaklaşımdır. Müfessirin yer yer siyak uyumunu, zâhir mana tespitinde de kullandığı görülmektedir. Nitekim münâsebet ilmi, Kur'ân'ın dilsel i'câzı ve nazımın tertibi açısından müfessirlerin önemle üzerinde durduğu Kur'ân ilimleri arasında yer almaktadır. Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1202), İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî (öl. 708/1308), Bikâi gibi âlimler bu hususta öne çıkan kimselerdir.⁵⁷ Bu âlimlerden önce, Kur'ân nazımının bütünlüğüne vurgusu bağlamında münâsebetin önemini tefsirinde ihtiva eden İbn Berrecân'ın, konuya yaklaşımını sağlıklı bir şekilde tespit etmek gerekir.

İbn Berrecân'ın nazım vurgusunu, Arap dilinde tartışma konusu olan nazım ve nesir önceliği çerçevesinde de görmek gerekmektedir. Bu sebeple ilâhî kelâm onun düşüncesinde nazım yani hitap vurgusunun olduğu şiirsel bir dil olup, nesiri tercih edenlerin şiire yönelik menfî tavırlarına da bir cevap taşımaktadır. Dolayısıyla İbn Berrecân, şiir/hitâb/nazım dilini naslara yakın görürken, çağdaşı Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin (öl. 550/1155 civarı) nesir tarafında olduğu dikkate alındığında, dönemin ilmi tartışmaları için bizlere yol gösterdiğini söyleyebiliriz.⁵⁸ İbn Berrecân, şairleri zemmeden âyetlerde, memdûh ve mezmûm şairlere temas etmiş, müspet şiirler için Hassân b. Sâbit ve Ka'b b. Mâlik gibi sahabileri örnek göstermiştir.⁵⁹ Ancak bu çalışma içerisinde nazım-nesir üstünlüğü tartışmasına girmeyeceğiz.

⁵⁶ Müfessir açısından meseleye Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri özelinde bk. Fâtih Hüsni, *Menhecü'l-İmâm*, 39-47.

⁵⁷ Münâsebâtü'l-Kur'ân konusuyla ilgili yazılan bazı eserler ve bu eserlerin yazarları için bk. Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 39-94. İbnü'z-Zübeyr'in bu konudaki görüşleri ve kendinden sonraki kimselere etkisi için bk. Burhan Çonkor, "İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (v. 708/1308) Hayatı ve Sûrelerin Tertibi Meselesine Yaklaşımı", *Mütefekkir* 3/6 (31 Aralık 2016), 251-271.

⁵⁸ Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî, *İhkâmu sa'ani'l-keâm*, thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1966), 36. Ebu'l-Kâsım öncesinde nazım ve nesire dair üstünlük tartışmalarını ana hatlarıyla görmek, yazarın hayatı ve edebî düşünceleri için bk. Elif Tekin, *Klasik Arap Edebiyatında Nazım ve Nesir Arasındaki Üstünlük Meselesi ve Ebu'l-Kâsım el-İşbîlî'nin Bu Konudaki Görüşü*. (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁵⁹ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 4/220, 221, 477, 478. Ebu'l-Kâsım, Hassân b. Sâbit'in İslamiyet'le birlikte şiirin sakıt olduğunu söylemekte, bu bağlamda nesri nazma/şiire tercih ettiğini ifade etmektedir. Şiirin kitabetten farklı olduğunu belirtmekle birlikte şiiri tamamen değersiz görmemiş ancak zamanın şartlarının ve muasırlarının bu tercihe yönelmesinde etkisi olduğunu imâ etmiştir. Biz bu işaretin dönemin sûfleri ile özellikle İbn Berrecân'la irtibatlı olarak okunması gerektiğini düşünmekteyiz. bk. el-İşbîlî, *İhkâmu sa'ani'l-keâm*, 44-47.

Doktora tezinde İbn Berrecân açısından bu ilmin önemini ortaya koyan Câbir'in, münâsebet ilmi açısından iki temel hedefi bulunmaktadır. İlki münâsebet ilminin tefsire etkisini, ikincisi ise beyân ve i'câz açısından münâsebet ilminin oturduğu temelleri göstermesidir. Onun ulaştığı önemli neticelerden biri, İbn Berrecân'ın beyanî i'câz ve nazma dikkat eden kıymetli bir tefsir eseri yazmış olmasıdır. Ayrıca münâsebet ilmi açısından erken dönem olarak sayılan bir asırda, münâsebet ilmini önceleyerek tefsirinde kullanmasını da kıymete değer bulmaktadır.⁶⁰

Casewit, İbn Berrecân'ın düşüncesini ve Kur'ân nazımını, uyum ve bütünlük içerisinde değerlendirerek, müfessirin bu düzeni bozan müteşâbih (iştibâh) ve nesih meselelerine karşı olduğunu aktarmaktadır. İbn Berrecân'ın nazım anlayışı; Kur'an'ı mükemmel bir metin olarak düşünmesi, muğlaklıktan uzak ve tutarlı bir metin olarak görmesidir. Yazar, Kur'an'daki uyumu/münâsebeti; mana uyumu, açıklayıcı uyum ve simetrik uyum şeklinde üç kısımda toplamıştır. Casewit, İbn Berrecân'ın müteşâbihi nazımın mukabili olarak kullandığını düşünmüş, belirsizliği reddetmekle birlikte Kur'an'daki tutarlılığı savunma amacıyla olmadığını söylemiştir. Yine nazımın, sûrelerin belirli bir uyum içerisinde tutarlılığı temsil ettiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla mesele; ilâhi olanla uyum, ilişkili ve irtibatlı olmaktadır.⁶¹ Ancak bu bilgilere ilave olarak biz, ilahî isimlerin de söz konusu edildiği bir nazım anlayışını vurgulamaktayız. Dolayısıyla İbn Berrecân'ın münâsebet anlayışı, dikey/ilahî ve yatay/nebevî okumanın sonucunda netleştirilebilecek bir kavramdır.

Müfessir şariat/din ve felsefe/akıl bağlamındaki ikilemi, Allah'ın esmâsının tecellî alanları olması açısından değerlendirerek, bunları Levh-i Mahfûz'da yazılı olmaları ve ilâhî ilimde biliniyor olmalarıyla Zât-ı İlâhî'de birlemektedir. Bu ortak yön, Kur'an ve O'nun âyetleri/delilleri olan âlemlerle de bütünlük arz etmektedir. Dolayısıyla kaynağın bir ve tek olması uyumlu bir ilişki ortaya koyarken, bu ilişki Kur'an âyetleri ve sûrelerinde de tezahür etmektedir. Bu temel yaklaşım, doğal olarak müfessirin tefsirinde münâsebet ilminin çok büyük bir değer olarak yer bulmasına ön ayak olmaktadır.

Âyet sonlarında yer alan ilâhî isim ve sıfatlar, içerisinde bulunduğu âyetle sıkı bir ilişki taşımaktadır.⁶² Kur'an'ı Kerim'de âyet sonlarında tek başına yer almayan *Hakîm* ismi, kipta doksan bir kez Allah'a nispet edilmiştir. Bu ilâhî isme Medenî sûrelerde daha fazla yer verilmesi dikkat çekmektedir.⁶³ Kur'an'ın muhkem ve hakîm oluşu, münâsebet ilminin önemli delillerinden birisi olmakta, aynı zamanda *el-Hakîm* olan Allah tarafından inzâl edilmesi bu çerçevede dikkate alınmasını gerektirmektedir.⁶⁴ İbn Berrecân esmâ şerhinde *Hakîm* isminin

⁶⁰ Câbir, *el-Münâsebâtü'l-Kur'âniyye*. 245-246.

⁶¹ Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 206-217.

⁶² Muhammed Mustafa Aydın, *el-Esmâü'l-Hüsnâ ve Münâsebetüha'l-Âyâtü'l-Elletî Hütimet Bihâ Min Evveli Sûreti'l- Mâide ilâ Ahiri Sûreti'l-Müminûn* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 417. Esmâü'l-Hüsnâ ile biten âyet sonlarının tefsirdeki katkısı için bk. a.mlf., *el-Esmâü'l-Hüsnâ ve Münâsebetüha'l-Âyâtü'l-Elletî Hütimet Bihâ*, 56-57.

⁶³ Mehmet Altın, *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi* (Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015), 163-168.

⁶⁴ Âyet sonlarında zikredilen esmâ-i hüsnânın sûre ve diğer âyetlerle uyumuna dair bazı çalışmalar için bk. Aydın, *el-Esmâü'l-Hüsnâ ve Münâsebetüha'l-Âyâtü'l-Elletî Hütimet Bihâ Min Evveli Sûreti'l- Mâide ilâ Ahi-*

zâtî sıfat oluşunu belirterek, bu sıfatın âlemdeki tezâhürlerine değinmiştir. Onun buradaki yaklaşımı, meselenin boyutlarının anlaşılması için önem arz etmektedir.⁶⁵

İbn Berrecân açısından münâsebeti sadece Kur'ân içerisinde düşünmek, eksik bir yaklaşım olacaktır. Vahiy ve âlem uyumluluğu tek bir yaratıcıya dayandığı için, Kur'ân hitabındaki uyum ve münâsebet, varlığın iki türünden bir diğeri olan âlemle de uyum arz etmektedir. Nitekim Neml 27/65. “De ki: “Allah'tan başka göklerde olsun yerde olsun hiç kimse gaybı bilemez.” Onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler.” âyetinde vurgulanan; gaybın Allah'ın bilgisinde olması yaklaşımı, aynı sûrenin 25-26 “(Şeytan bunu) göklerde ve yerde gizli olanı açığa çıkararak, gizlediğinizi ve açıkladığınızı bilen Allah'a secde etmesinler, diye yapmış, oysa büyük arşın sahibi olan Allah'tan başka tanrı yoktur.” âyetleriyle uyumludur. İbn Berrecân Kur'ân'da yer alan gayb bilgisinin Allah'a has oluşuna, Cın 72/26-27 “Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka. Onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir.” âyetleriyle anlaşılan manaya ve varlıktaki anlamın intizâmına referansta bulunmaktadır.⁶⁶ Aslında İbn Berrecân'a göre gayb, bizlere izafetle belirtilmekte, Allah için gayb söz konusu olmamaktadır.⁶⁷ Bu âyetler ve değerlendirmelerinden hareketle, müfessirin varlıktaki hakikati gören basiret ehli kimselere bir alan açtığını belirtebiliriz.⁶⁸ Allah'ın indinde malum ve mevcut olan bilgiler, O'nun dilediği kimselere ihsanıyla bildirilmektedir. Bu değeri kazanan kimselerin fıkıh ilmindeki meleke vasfına sahip fakih gibi, basiret vasfına haiz evliyadan kılınabileceğini düşünmekteyiz.

Müfessir, Lokmân 31/20 “Allah'ın, göklerde ve yerde bulunan şeyleri hizmetinize verdiğini, nimetlerini gizli ve açık olarak önünüze bolca serdiğini görmez misiniz? İnsanlardan öyleleri vardır ki bir bilgi, bir rehber ve aydınlatıcı bir kitap olmadan Allah hakkında tartışmaya kalkışır.” âyetini Ra'd 13/2 “Gökleri görebileceğiniz bir direk olmaksızın yükselten, sonra arşa istivâ eden, güneşi ve ayı emrine boyun eğdiren Allah'tır; her biri belirlenmiş bir vakte kadar akıp gitmektedir. İşleri Allah düzenliyor; âyetleri de açıklıyor ki rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanmanız.” âyetiyle uyumlu görmüş, aynı şekilde Lokmân sûresinin başındaki âyetlerin anlamıyla da ilişkilendirmiştir. Sûre başındaki harfler ilâhî bilgi ve O'nun sıfatlarının âlemdeki sıfatlarının işaretlerini taşımaktadır. Bu çerçevede Lokmân sûresinin ilk âyeti olan mukataa' harflerine verdiği “lütuf sahibi” gibi ilâhî isim ve sıfatlarla bağlantılı anlamlar önemlidir. Dolayısıyla o, münâsebetin sadece sûreler arasında değil, bütün Kur'ân içerisinde yer aldığını göstermeyi arzulamıştır. O, Lokmân sûresi ve Ra'd 13/2 âyetindeki

ri Sûreti'l-Müminün; Kadir Polater, “Kur'ân'daki El-Esmâü'l-Hüsnâ ve Tenâsüb”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 7/1 (31 Mayıs 2007), 43-64; Altın, *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi*; a.mlf., “Kur'ân'da 'Alîm' İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi”, *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (20 Aralık 2017), 374-405. İbnü'l-Cevzî özelinde meseleye dair bir çalışma da bulunmaktadır. bk. Hüseyin Üzümcü, *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Esmâ-i Hüsnâ'ya Dair Yorumların Münâsebâtü'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁶⁵ Hakîm ismi özelinde; mevcûd, hak, âlem, hikmet, teklif gibi kavramlar müfessirin düşüncesi açısından önemlidir. Ebu'l-Hakem İbn Berrecân, *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 2/225-234.

⁶⁶ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/1817.

⁶⁷ Yıldız, *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfi İbn Berrecân*, 60-62.

⁶⁸ Onun kavramlarında bu tür kimselere i'tibâr ehli denilmektedir. Kavrama dair bir yaklaşım için bk. Casewit, *The Mystics of al-Andalus*, 269-275.

münâsebeti, Levh-i mahfûza ve âleme nazar eden yani marifetullahı ulaşan kimselerin yaklaşımlarıyla uyumlu görmüş; Lokmân 31/21 “*Onlara, “Allah’ın indirdiğine uyun” denildiğinde, “Hayır, biz atalarımızdan gördüğümüze uyarız” dediler. Peki ama ya şeytan onları alevli ateşin azabına çağırıyorsa!*” âyetindeki konuyu ise Kur’ân’ın/vahyin hidâyetiyle hakka ulaşan kimselerle ilişkilendirmiştir.⁶⁹ Müfessir daha önce çerçevesini çizdiği hakikat arayışı içinde olanları; varlığa nazar edenler ve Kur’ân’ı hakkıyla tilavet edenler şeklinde ayırmış, hidâyete ulaşma yollarını Lokmân ve Ra’d sûreleriyle ilişkilendirerek, Kur’ân ve varlık bütünlüğü açısından bir münâsebet kurmuştur. Nitekim Lokmân sûresinin sonunda yer alan muğayyebât-ı hamse âyetini, Allah’ın a’lî vücûd (yüce varlık) ile bilmesiyle irtibatlandırmıştır.⁷⁰

İbn Berrecân Kur’ân’ı tedebbür etme bağlamında kurduğu münâsebet ilişkisiyle; Kur’ân’ın *Vâhid* olan Allah’tan birbiriyle uyumlu ve birbirini destekler tarzda indirildiğinin ve hakiki anlamda bilenlerin yani i’tibâr ehlinin bunu hakkıyla bileceklerinin altını çizmiştir. Nitekim Kur’ân’da ihtilafın olmaması, esas olarak temelinde bir olan Allah kelâmı olması durumuna dayanmaktadır. Bu çerçevede müfessir, âlemin tamamının da böyle olduğunu, ihtilaf gözükken şeylerde birliğin yer aldığını ve kusursuz muhkemlik bulunduğunu söylemektedir.⁷¹ Tikel durumlar farklı gözükseler de küllî bakışta uyumun bulunacağını ifade eden İbn Berrecân, meselenin ilâhî zat ve sıfatlar açısından dengede olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde Kur’ân-ı Kerim’in de Hakîm olan Allah’ın kelâmı olması hasebiyle, âyetlerin birbirini desteklemesi ve benzer ortaklıklar taşıması, tenakuz ve çelişkinin Kur’an için düşünülemez olmasını sağlamıştır.⁷²

İbn Berrecân’ın münâsebet ilmine yaklaşımı, Kur’ân’ın tefsiri esnasında nazmına işaret etmek ve bu nazımdaki uyumu ortaya koymak şeklinde tezahür etmektedir.⁷³ Yine o bu ilmi, tefsirin temel hedefleriyle ilişkili okuyarak, tefsirinde sıklıkla münâsebet ilişkisini aktarmaktadır.⁷⁴ Zira bu ilim, onun nazarında Kur’ân’ın veya sûrelerin konusal bütünlüğüne de işaret etmektedir. Kur’an’da münâsebete dair yöntemi; âyetler arası münâsebet, sûre-âyet konularının uyumu, sûrelerin birbiriyle uyumu şeklinde yer almakta, tikelden tümele bir aktarım söz konusu olmaktadır. Nitekim bu ilişki biçimi İbn Berrecân’ın ifadesiyle muhkemden mufassalla, mufassaldan muhkeme irca olarak aksetmektedir.⁷⁵

Müfessirin münâsebet ilmini, mana ve mücâvere (lafza dönük anlam) uyumunu dikkate alacak şekilde ayırdığını belirtmemiz gerekmektedir.⁷⁶ O, lafızların mantûkla ilişkisi bağlamında, intizâm-ı mücâvere kavramını kullanmaktadır. Bu aslında onun mantûk-münâsebet ilişkisiyle, mefhûm-münâsebet ilişkisini ayırt ettiğini göstermektedir. Dolayısıyla âyetlerle

⁶⁹ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/1935.

⁷⁰ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 4/1940.

⁷¹ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/88.

⁷² İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 2/89.

⁷³ Bakara-23 âyeti bağlamında “mislihi” lafzında hâ’nın merci konusunda farklı ihtimallere işaret etmiş, zaminin Kur’ân’a işaret ettiği noktada, Kur’ân’ın nazmı, serdi ve i’câzına vurgu yapmıştır. bk. İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/120; 2/33; 4/220, 461.

⁷⁴ Bu çıkarımların benzerleri için bk. Câbir, *el-Münâsebâtu’l-Kur’âniyye ‘inde İbn Berrecân*, 90-102.

⁷⁵ İbn Berrecân, *Tenbîhu’l-Efhâm*, 1/160.

⁷⁶ İbn Berrecân, *Tefsîru İbn Berrecân*, 1/458.

birlikte sûrelerin de mücâvere uyumundan söz etmek imkân dahilindedir.⁷⁷ İlk ilişki biçimi klasik anlayıştaki münâsebet dair olurken, ikinci kısım konu birlikteliği ve i'tibâr anlayışıyla bu bütünlüğün genel anlam alanına uyarlanmasını göstermektedir.

Sonuç

İbn Berrecân'ın, ilâhî isimleri dikkate alarak vahiy ve âlemde bulunan bağlantıların keşfedilebileceği bir münâsebet ilminden söz ettiğini söyleyebiliriz. Bizce onun vahiy özelinde bu tarz bir düşünceyi öne çıkarması, münâsebet ilmine dönük eleştiriler arasında yer alan keyfilik düşüncesinden ayırıcı bir özellik olarak görülmelidir. Münâsebet kurarak ulaştığı sonuçları farklı âyet ve hadislerle destekleme çabası, bâtın anlamın zâhire muhalif olmamasını sağlamıştır. O, âyet ve sûrelerin uyumunun yanı sıra ilahî isimlerden hareketle vahiydeki münâsebeti vurgulamıştır. Onun Kur'ân özelindeki yorumları, tümdengelime dayalı bir sürecin sonucu olarak da görülmelidir.

İlahi kelâmdaki ve âlemdeki düzen tümel bilgidен mi kaynaklanır, ya da bu intizâm, âlem için nesnelere ilişkisi, kelâm içinse Kur'ân özelinde nazmın, tikellerinin uyumluluğu üzerine mi oturmaktadır. Bu sorular felsefi meselelerdeki âlem-tanrı ilişkisine dair tartışmaların, ilâhî kelâm olan Kur'ân çerçevesinde değerlendirilmesi esasına dayanmaktadır. Kelâm sıfatını zatî olması bağlamında değerlendirdiğimizde, tümel bir bilgiyle Kur'ân'ın münâsebet içinde olduğunu belirtebiliriz. Beşer dili olan Arap dili açısından baktığımızdaysa, nazmın anlamla ve ses irtibatıyla uyumluluğu gözükmektedir. Dolayısıyla İbn Berrecân açısından Kur'ân için, ilâhî kelâm olmak ve ilâhî zata ilişkin olmak açısından tümel bir bilgiyle uyumdan söz edilebilirken, ilâhî kelâmın Arapça tezahürü i'tibârında dil-anlam ve bu ilişkiden kaynaklanan bir münâsebetten bahsetmek mümkün olmaktadır.

Kur'ân'ın tamamının konusal olarak bütünlüğünü vurgulayan ve sûrelerin içsel bütünlüğü ve bu bütünlüğün küllî olanla ilişkisine değinen müfessir, münâsebet ilmine i'tibâr düşüncesiyle bütünlük sağlamış, aynı zamanda konulu tefsirin ilk örneklerinden birini vermiştir. Nitekim Fatiha sûresini bütün Kur'ân'ın muhkemi olarak ifade etmiş, sonraki sûrelerin ise onu tafsil ettiğini söylemiştir. Bu çerçevede İbn Berrecân açısından münâsebet ilmini tümdengelim bir tezahürü olarak da değerlendirmek mümkündür. Nitekim Kur'ân okuyucusu veya düşünürü, esmâ ve sıfatlarla ilişkisi bağlamında Kur'ân'ın iç ve dış bütünlüğünü tasavvur edebilecektir. Ona göre Allah'ın nizamı ve hikmeti, kelâmında da tezahür etmektedir. İlâhî kelâmda ortaya çıkan bu uyum ise, âyet ve sûrelerin münâsebeti olarak belirginleşmektedir.

Kur'ân'ı Kerîm'de münâsebet ilminden söz etmek, kişinin aynı zamanda ilâhî kelâmla ilişkisini de canlı tutması gerektiğini ihsas ettirmektedir. Kur'ân'ın âyet ve sûreleri arasındaki ilişkiye verdiği önem, âlemde yer alan nizam ve düzenle benzeşmekte, bu âlemin bir parçası olan insanın da bu ilişkiden hissesine düşeni anlaması beklenmektedir. Böylece münâsebet, kişinin vahiyle irtibatlı olmasını sağlayacak; Kur'ân'ın muhtevasında aktarılan konu, olay ve örneklerden kişilerin ders çıkarması gerekecektir. Bu da vahiy-insan münâsebetini kuvvetlen-

⁷⁷ İbn Berrecân, *Tenbîhu'l-Efhâm*, 4/2039, 2238; 5/2280, 2534, 2548.

direrek, Kur'ân'ı sonraki kimseler için hayat kaynağı haline getirecektir. Âlemde gerçekleşen tikel olay ve hadiseleri de dikkate alan bu süreç, müfessirin düşüncesinde ilâhî sıfatların tecelligâhıdır. Dolayısıyla bu düşünce çerçevesinde münâsebet ilmi, ilahî sıfatları merkeze alan fertlerin olgunlaşmasına da katkı sağlamış olacaktır.

Müfessirin *Tenbîhu'l-efhâm*'ında geniş bir yekûn tutan münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin, bu minval üzere farklı yönlerden çalışılması gerekmektedir. Bu bağlamda İbn Berrecân'ın münâsebet ilmine dair bir doktora çalışması yapılmış olmasına rağmen, ulûhiyet-nübüvvet gibi farklı açılardan meseleyi tartışacak yeni çalışmalara ihtiyaç vardır. Müfessirin bir başka çalışmaya değer yönü, kendinden sonraki asırlarda Bikâî gibi kimseler özelinde münâsebat ilmine dair katkıları olmalıdır.

Kaynakça

- Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler Kuruluş Dönemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Akkurt, Hamza. *İbn Berrecân Tefsirinde İşârî Yön*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Altın, Mehmet. *Esmâ-i Hüsnânın Semantik Tahlili ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi*. Van: Yüzüncüyıl Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Altın, Mehmet. "Kur'ân'da 'Alîm' İsmi ve Geçtiği Âyetlerle İlgisi". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 6/2 (20 Aralık 2017), 374-405.
- Arpa, Abdulmutalip. *İbn Berrecân ve El-İrşad İsimli Tefsirindeki Fatıha, Kehf ve Hucurat Surelerinin Tefsirinin Tahkiki*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Rûm Sûresi Çerçevesinde Beytülmakdis'in Fethinin Müjdelenmesi". *Journal of Islamic Jerusalem Studies* 15 (2015), 33-46.
- Aydın, Muhammed Mustafa. *el-Esmâü'l-Hüsnâ ve Münâsebetüha'l-Âyâtü'l-Elletî Hütimet Bihâ Min Evveli Sûreti'l- Mâide ilâ Ahiri Sûreti'l-Müminûn*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Aytekin, Arif. "İbn Tûmert". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Aytep, Ahmet. *Fahreddin er-Râzî'nin İ'câz ve Tefsir Anlayışında Nazım*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Azamat, Nihat. "İbnü'l-Arif". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/522-523. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bikâî, Burhânüddin. *Nazmü'd-Dürer fî Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1984.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Abdülkâhir Cürcânî'nin Sözdizimi Teorisi ve Tefsir Geleneğine Etkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Boyalık, Mehmet Taha. *Dil, Söz ve Fesâhat Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Sözdizimi Nazariyesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câbir, Usâme Muhammed Mâcid Abdullah. *el-Münâsebatü'l-Kur'âniyye 'inde İbn Berrecân el-Endelüsî Diraseten Menhecıyeten Tatbîkıyyeten*. Amman: Câmıarü'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2014.
- Casewit, Yousef. *The Mystics of al-Andalus Ibn Barrajân and Islamic Thought in the Twelfth Century*. United Kingdom: Cambridge University Press, 1. Basım, 2017.
- Çonkor, Burhan. "İbnü'z-Zübeyr es-Sekafî'nin (v. 708/1308) Hayatı ve Surelerin Tertibi Me-selesine Yaklaşımı". *Mütefekkir* 3/6 (31 Aralık 2016), 251-271. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.284507>.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2009.
- Demirci, Sabri. "Kur'an Ayetleri Ve Sureleri Arasındaki Tenasüb (Fahruddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l- Gayb Örneği)". *EKEV Akademi Dergisi* 62 (30 Nisan 2015), 147-172.
- Ebu'l-Kâsım el-Kilâî el-İşbîlî. *İhkâmu sa'ani'l-keîâm*. thk. Muhammed Rıdvân ed-Dâye.

- Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1966.
- Fâtih Hüsni, Mahmûd Abdu'l-Kerim. *Menhecu'l-İmâm İbn Berrecân fî Tefsîrihi*. Amman: Câmiatü'l-Yermûk, Doktora Tezi, 2009.
- Gedik, Şerif. *Keşşâf Tefsirine Göre Âyet ve Süreler Arasındaki Münasebet ve Âhenk*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Güvel, Orhan. *Hamîduddîn el-Ferâhî (öl. 1930) ve Nizâmu'l-Kur'an ve Te'vîlu'l-Furkân bi'l-Furkân Adlı Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Güvel, Orhan. "Kur'an Yorumunda Hamîduddîn el-Ferâhî'nin Nazm Metodu ve Fil Suresi Tefsiri". *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (20 Nisan 2018), 54-85.
- İtır, Nureddin. "Münâsebet İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Önemi". çev. Eyüp Kaya. *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 219-245.
- İbn Berrecân el-İşbîlî, Ebu'l-Hakem. A Qur'an Commentary by Ibn Barrajân of Seville (d. 536/1141) *İdâh al-ḥikma bi-aḥkâm al-'ibra* (Wisdom Deciphered, the Unseen Discovered). ed. Gerhard Böwering, Yousef Casewit. Leiden-Boston: BRILL, 2015.
- İbn Berrecân el-İşbîlî, Ebu'l-Hakem. *Tefsîru İbn Berrecân: Tenbîhu'l-Efhâm ilâ Tedebbürü'l-Kitâbi'l-Hakîm ve't-Taarrufu'l-Âyât ve'n-Nebei'l-Azîm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- İbn Berrecân el-İşbîlî, Ebu'l-Hakem. *Tenbîhu'l-Efhâm ilâ tedebbürü'l-kitâbi'l-hakîm ve't-taarrufu'l-âyât ve'n-nebei'l-azîm*. thk. Fâtih Hüsni Abdi'l-Kerim. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'n-Nûri'l-Mübîn, 2016.
- İbn Berrecân el-İşbîlî, Ebu'l-Hakem. *Şerh Esmâullahu'l-Hüsnâ*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullah el-Kudâî. *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'z-Zübeyr es-Sekâfi el-Gırnâtî. *el-Burhân fî Tenâsübi Süveri'l-Kur'an*. thk. Muhammed Şa'bânî. Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1990.
- Kabakçı, Ersin. "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (30 Ekim 2020), 420-442. <https://doi.org/10.31121/tader.763761>.
- Kabakçı, Ersin. "Erken Dönem Ulûmu'l-Kur'an Literatüründe Münâsebâtü'l-Kur'an'ın İzlerine Dair Bir İnceleme: Te'vîlu Müşkili'l-Kur'an ve el-Akl ve Fehmü'l-Kur'an Örneği". *Rize İlahiyat Dergisi* 23 (Nisan 2023), 19-29. <https://doi.org/10.32950/rid.1263521>.
- Koca, Ferhat. "Mefhum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/350-353. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Koçak, Süleyman. "Tenasübü'l-Kur'an İlmi Açısından Kıyamet Suresi'nin incelenmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (15 Aralık 2009), 331-369.
- Küçük, Hamza. *İbn Berrecân'ın Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1997.
- Nas, Taha. *Fıkah Usûlünde Mefhûmun Delâleti İle İlgili Kavramların Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Nesefî, Ebû Hafs Ömer. *et-Teysîr fî't-Tefsîr*. thk. Muhammed Coşkun, 2 Cilt, İstanbul: TYEKB, 2019-2020.
- Polater, Kadir. "Kur'an'daki El-Esmâü'l-Hüsnâ ve Tenâsüb". *Marife Dini Araştırmalar*

- Dergisi* 7/1 (31 Mayıs 2007), 43-64.
- Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî Ulûmu'l-Kur'ân*. thk. Fevâz Ahmed Zemerlî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2007.
- Süyûtî, Celâleddîn. *Tenâsük'üd-Dürer fî Tenâsüb'üs-Süver*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ, Merzûk Alî İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fadîle, 2002.
- Şensoy, Sedat. "Nazmü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Şentürk, Mustafa. *İbn Atıyye el-Endelûsi ile Tabresi'nin Kur'an'a yaklaşımları (mukayeseli bir çalışma)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. 6 Cilt. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Tuğberk, Yavuz. *Münâsebâtü'l-Kur'ân Çerçevesinde Mekkî Sureler Arası Bağlam*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.
- Üzümcü, Hüseyin. *İbnü'l-Cevzî'nin Zâdü'l-Mesîr Adlı Tefsirinde Esmâ-i Hüsnâ'ya Dair Yorumların Münâsebâtü'l-Kur'ân Açısından İncelenmesi*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Yıldız, Mehmet. "Gayb Meselesi ve İbn Berrecân'ın Keşfi Üzerine Bir Değerlendirme". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 375-393.
- Yıldız, Mehmet. *Kudüs'ün Fethini Müjdeleyen Endülüslü Süfî İbn Berrecân*. İstanbul: Rağbet, 2019.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/569. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (Aralık 2018), 407-438. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.496029>.
- Zerkeşî, Bedreddîn. *el-Burhân fî Ulûmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1. Basım, 1957.
- Zilli, Ishtiyâq Ahmad. "Hamîdüddin Ferâhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/477-478. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Halil İbrahim GÖRGÜN

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Mefkûd ve Mevcut Eserleriyle Resmu'l-Mushaf Literatürü


Resmu'l-Mushaf Literature with its Lost and Existing Works

أدبيات رسم المصحف مع المؤلفات الموجودة و المفقودة

Yunus Emre TAŞDEMİR

Yüksek Lisans Öğrencisi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
Master's Student, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Social Sciences Institute, Basic Islamic Sciences, Department Qur'anic Recitation, Nevşehir, TÜRKİYE

tasdemiryunusemre51@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-5172-2562>

Mustafa SAĞLAM

Dr. Öğr. Üyesi, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı

Assistant Professor, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity, Basic Islamic Sciences, Department of Qur'anic Recitation, Nevşehir, TÜRKİYE

mustafasaglam@nevsehir.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5415-2761>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/05/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Taşdemir, Yunus Emre-Sağlam, Mustafa. "Mefkûd ve Mevcut Eserleriyle Resmu'l-Mushaf Literatürü". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 620-658.

<https://doi.org/10.31121/tader.1489805>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

İlk mushaf'lara ait imla özellikleri öteden beri çokça tartışılan konular arasındadır. Aynı kelimenin muhtelif yerlerde farklı yazılmasıyla lafız ve tilavet birlikliğinin dışına çıkmış olmasının bunda etkili olduğu söylenebilir. İlk dönemlerden bu yana resmu'l-mushaf'ın bu özelliklerini konu edinen birçok eser vücuda getirilmiştir. Bu eserlerin kimisi günümüze ulaşmamışken kimisi de mevcut durumdadır. Bu makalede mushaf imlası ile ilgili her biri üzerinde ayrı ayrı çalışmayı hak eden bu eserlerin, özellikleri açısından mümkün oldukça analiz ve değerlendirmeye tabi tutulması amaçlanmaktadır. Yine bu kaynaklarda, hicri ikinci asırdan itibaren gelişen, lafza ve tilavete uygun imla ile Hz. Osman mushaf'ları arasındaki yazım farklılıklarını ortaya çıkaran hususların tespit edilmesi, böylece yeni çalışmalara kapı aralması hedeflenmektedir. Konuya temel oluşturmak amacıyla resmu'l-mushaf kavramı ile ne kastedildiği, resmu'l-mushaf'ın hazif, ziyade, bedel, vasıl-fasıl, hemzenin yazımı, iki kıraat ihtiva eden kelimenin bu kelimelerden biri ile yazılması gibi özellikler hakkında bilgiler vererek makaleye başlanmıştır. Ayrıca resmu'l-mushaf'a ittibanın gerekliliği, resmu'l-mushaf ile ilgili araştırmaların faydaları, resmu'l-mushaf'ın tevkîfi oluşu meseleleri tartışılmıştır. Resmu'l-mushaf'a dair yazılmış eserler incelendiğinde bu eserlerin hicrî ikinci yüzyılda kaleme alındığı, hicrî dördüncü asırdan sonra ise içerik bakımından genişlediği görülmektedir. İbnü'n-Nedîm'in (öl. 385/995) *el-Fihrist'te*, Ebû Amr ed-Dânî'nin (öl. 444/1053) de *el-Mukni'de*, resmu'l-mushaf'a dair eserlere atıfta bulunmaları, bu eserlerin isimlerini zikredip aktarımda bulunmaları, söz konusu mefkûd câmi' eserlerin varlığına işaret etmektedir. Sonuçta kayıp halka olarak da isimlendirilebilecek bu durum, sadece mevcut eserlerin değil mevcut eserlerdeki bilgilerden hareketle mefkûd eserlerde varlığı nakledilen bilgilerin de üzerinde çalışma yapmayı gerekli kıldığı gerçeğini ortaya koymaktadır. Bu maksatla makalede tasvîrî bir yöntemle geniş kapsamlı mefkûd ve mevcut eserler ve müellifleri ele alınmıştır. Böylece resmu'l-mushaf literatürünü oluşturan kaynakların bilgilerine yer verilmiştir.

Anahtar kelimeler: Kıraat, Resmu'l-Mushaf, Mushaf, Mefkûd, Manzum, Müellif.

Abstract

The spelling features of the earliest mushafs have long been a topic of extensive discussion. Notably, the variation in the spelling of the same word across different instances—thus transcending the unity of wording and recitation—has contributed significantly to this discourse. Since the early periods of Islamic scholarship, numerous works addressing these features of resmu'l-mushaf have been produced. While some of these works have not survived to the present day, others remain accessible. This article aims to analyze and evaluate the existing literature related to mushaf spelling, each deserving of individual study for its unique features. Additionally, this work seeks to identify developments that have emerged since the second century Hijri, revealing the spelling differences between the Osman mushafs and the spelling conventions that align with traditional wording and recitation, thereby paving the way for new research avenues. To establish a foundation for this subject, we begin by explaining the concept of resmu'l-mushaf, including features such as hazif, rather, price, vasıl-fasıl, the spelling of hemzanin, and the representation of words containing dual recitations. We also discuss the necessity of adhering to the resmu'l-mushaf, the benefits of research in this area, and the challenges related to its preservation. Upon examining the works on resmu'l-mushaf, we find that many were written in the second century Hijri, with a notable expansion in content occurring after the fourth century. Notable scholars such as İbnü'n-Nedîm (d. 385/995) in *el-Fihrist* and Ebû Amr ed-Dânî (d. 444/1053) in *el-Mukni* have contributed significantly to this field. Their references to various works and citations indicate the existence of numerous additional texts on resmu'l-mushaf. This situation, often referred to as the "missing link," underscores the necessity of investigating not only the extant works but also the insights conveyed by the now-lost texts, drawing upon the information available in the surviving literature. Accordingly, this article employs a descriptive method to explore a broad range of both imaginary and extant works along with their authors, thus contributing to the scholarship surrounding resmu'l-mushaf literature.

Keywords: Qirā'a, Resmu'l-mushaf, Mushaf, Lost, Verse, Author.

الخلاصة

إن خصائص الإملاء المتعلقة بالمصاحف الأولى كانت موضوعًا للنقاش منذ زمن بعيد. يمكن القول إن اختلاف كتابة نفس الكلمة في مواضع متعددة قد أثر على خروج النص والقراءة عن الوحدة. منذ العصور الأولى، تم تأليف العديد من الأعمال التي تتناول هذه الخصائص في رسم المصحف، وقد وصل بعضها إلينا، بينما لم يصل البعض الآخر. تهدف هذه المقالة إلى تحليل وتقييم هذه الأعمال،

التي تستحق كل منها دراسة مستقلة، من حيث الخصائص الممكنة كما تهدف إلى تحديد النقاط التي تسلط الضوء على الاختلافات في الكتابة بين الرسم الذي يتوافق مع النص والقراءة، والمصاحف التي أعدها عثمان رضي الله عنه، بدءاً من القرن الثاني للهجرة. تمهيداً لهذا الموضوع، تم البدء بشرح مفهوم "رسم المصحف" وما المقصود به، بالإضافة إلى بعض الخصائص مثل الحذف، والزيادة، والبدل، وكتابة الوصل والفصل، وكتابة الهمزات، وكتابة الكلمات التي تحتوي على قراءتين بكلمة واحدة منها كما تم مناقشة ضرورة اتباع رسم المصحف، وفوائد الأبحاث المتعلقة به، ومشكلات كونه توقيفياً. عند دراسة الأعمال المكتوبة حول رسم المصحف، يظهر أنها كتبت في القرن الثاني هجرياً، بينما توسعت من حيث المحتوى بعد القرن الرابع هجرياً. تشير الإشارات التي وردت في "الفهرست" لابن النديم (توفي 995/385) و"المقتع" لأبي عمرو الداني (توفي 1053/444) إلى وجود أعمال تتعلق برسم المصحف، حيث ذكروا أسماء هذه الأعمال ونقلوا عنها، مما يدل على وجود تلك الأعمال المفقودة في النهاية، يكشف هذا الوضع، الذي يمكن أن يُطلق عليه الحلقة المفقودة، عن حقيقة أنه ليس فقط الأعمال الموجودة، وإنما أيضاً المعلومات المتداولة في هذه الأعمال تستدعي ضرورة إجراء دراسات حول المعلومات التي يُفترض وجودها في الأعمال المفقودة. لهذا الغرض، تناولت المقالة بطريقة وصفية شاملة الأعمال المفقودة والحالية والمؤلفين، مما أتاح تقديم معلومات حول المصادر التي تشكل أدبيات رسم المصحف.

الكلمات الرئيسية: قراءات، رسم المصحف، مصحف، مفقود، منظوم، مؤلف

Giriş

Resmu'l-mushaf konusunda yazılan ilk eserler, müellifleri tarafından tedvin edilen ve ya öğrencileri tarafından nakledilen rivayetleri ve metinleri ihtiva eden eserlerdir. Bunlardan hicri üçüncü asırda yazılanlar günümüze kadar ulaşamamıştır. Konuları daha sistemli ele alan ve içerik bakımından daha kapsamlı olanlar ise daha sonraki devirlerde kaleme alınmıştır. Bunların öne çıkan en önemli özelliği ise Hz. Osman (ra.) mushaflarına bakılmış olarak yazılmalarıdır. Bu eserlerin ve yazıldığı dönemlerin tespit edilmesi, ilk mushafalara ait imla özelliklerinin erken dönemlere kadar inerek taranması gerekmektedir. Böylece mevcut olanlardan hareketle kayıp olanların ve içeriklerinin tespitlerinin yapılması mümkün olabilir. Mefkûd ve mevcut olanlarıyla birlikte bütüncül bir bakışla resmu'l-mushaf çalışmaları literatürünün şu ana kadar ortaya konulmasındaki eksiklik araştırmamızın problemini oluşturmaktadır. Çalışmamızda resmu'l-mushaf konusuyla ilgili kronolojik bakımdan farklı dönemlerde yazılmış bu eserlerin, özellikleri açısından betimleyici bir metotla muhteva analizlerinin yapılması amaçlanmaktadır. Kapsam olarak araştırmamız, mushaf imlasıyla ilgili eser veren ilk müellifler, resmu'l-mushaf'a dair geniş kapsamlı ama günümüze kadar ulaşamamış, yine geniş kapsamlı mensur- manzum; hâlihazırda mevcut eserler ve bunların müelliflerinin tanıtılmasıyla sınırlı tutulmuştur. Çalışmanın öncelikli kapsam alanı resmu'l-mushaf'a dair literatür olduğu için mushaf imlası ile ilgili diğer meselelere kısmen yer verilmiştir.

Hz. Osman tarafından gerçekleştirilen istinsah faaliyetlerinin akabinde mushafta bazı kelimelerin tekrarlı yazılışlarında imla farklılıkları zuhur edince kıraat âlimleri bu konuları tespit ve izaha yönelik kıymetli eserler meydana getirmişlerdir. Bu eserler zaman içerisinde önemli bir literatür halini almıştır. Çalışmamızda bunları ayrıntılı olarak ele alacağımız için burada bu kadar bilgiyle iktifa ediyoruz. Konunun değişik yönlerini ele alan günümüzde yapılan bazı çalışmaların da bulunduğunu belirtmemiz gerekir.¹ Ancak bizim çalışmamızı benzerlerinden ayıran husus, literatürün manzum-mensur ya da mevcut olup olmamasına göre sistematik bir bütünlük içerisinde ele alınmış olmasıdır. Ulusal tez veri tabanında ve İSAM makale arşivinde özellikle 2018'den sonra resmu'l-mushaf konusuna dair meselelerle ilgili çalışmaların artmaya başladığını gözlemleyebiliyoruz. Aslında bu husus ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar geniş bir değerlendirmeyi gerektirse de çeşitlilik açısından yapılan çalışmaların henüz mahdut bir seviyede devam ettiğini söyleyebiliriz. İSAM veri tabanındaki bilgilere göre

¹ Resmu'l-mushaf literatürüne dair daha geniş bilgi için bk. Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Resmu'l-mushaf: dirâse, luğaviyye, târihiyye* (Bağdat: Lecnetu'l-Vataniyye li'l-İhtifâl, 1982), 168-178.

ülkümüzde resmu'l-mushaf konusuyla ilgili yazılan makale düzeyindeki çalışmaları şöyle ifade edebiliriz: Mushaf'ın yeni imlaya göre yazılması, i'câzı, korunmuşluğu; Kıraat-resmu'l-mushaf ilişkisi; Müsteşriklerin kıraatlere dair iddiaları ve mushaf hattı ve imlasının önemi gibi konular. Ayrıca kıraat ilmiyle ilgili çeşitli konuları (hemze, kat'-vasl vb. gibi) mushaf imlası açısından inceleyen çalışmalar; eser ve müellif tanıtımı merkezli çalışmalar; resmu'l-mushaf bağlamında kadim mushafların imlasının incelemelerine dair çalışmalar. Bu makalelerin birçoğunda çalışmamızda ele aldığımız literatür bilgisine dair bilgi ve aktarımlar bulunsa da çalışmamızdaki eser ve müellifler müstakil bir başlıkta konu edilmiş değildir. Dolayısıyla yeni araştırmalara kapı aralayan toparlayıcı genel çalışmalara da ihtiyaç olduğu muhakkaktır. Şu ana kadar dilimizde her ne kadar konu ve eser temelli, özellikli çalışmalar² yapılmış olsa da tanıtıcı, bütüncül, mevcut olanlar kadar mefkûd olanları da ele alan bir çalışmanın yayınlanmamış olması hem alana katkı sunması hem de özgünlük açısından araştırmayı önemli kılmakta ve alana metodolojik bir katkı sağlamaktadır. Çalışmada resmu'l-mushaf'la ilgili eserler, günümüze ulaşmış ulaşmadığı bilgisi üzerinden mefkûd ve mevcut ayırımına tabi tutulmaktadır, eser-müellif birlikteliğinde tanıtımlarına yoğunlaşmaktadır. Zira resmu'l-mushaf konusunda günümüze ulaşamayan pek çok mefkûd esere yapılan atıflar ya da şifahî nakil bilgileri ele alınmalıdır. Sonraki dönemlerde bu atıfları bir araya getiren eserlerin ilmi bir süzgeçten geçirilerek incelenmesi ve üzerinde yeni çalışmalar yapılması gerekmektedir. Böylece kaynaklarda dağınık vaziyette bulunan bu bilgiler bir araya getirilmiş olacaktır. Bunun sonucunda ise varlığından haberdar olduğumuz ancak içeriğindeki detaylara ulaşamadığımız nice mefkûd eserden bu yolla daha fazla istifade mümkün olacaktır. Mefkûd eserler ile ilgili aynı durum el yazması veya matbu olarak kütüphanelerde mevcut, her biri üzerinde müstakil çalışmayı hak eden eserler için de geçerlidir. Ayrıca resmu'l-mushaf'la ilgili bu tür eserlerin farkına

² Resmu'l-mushaf konusunda ülkemizde yapılan çalışmalardan bazıları şöyle belirtilebiliriz: Muhammed Receb el-Beyyûmî, "Mushaf'ın Yeni İmlaya Göre Yazılması", çev. Hüseyin Avni Çelik, *İslâmî Araştırmalar* 3/1 (1989), 55-60; M. Atilla Akdemir, "Kıraat-Resmu'l-Mushaf İlişkisi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002, 117-134; Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Çeşitli İslam Merkezlerine Gönderilen Mushaflar ve Müslümanların Kur'an'a Verdikleri Önem", çev. Muhittin Akgül, *Usûl: İslâm Araştırmaları* 7 (2007), 169-186; Ali Galip Gezgin, "'Kur'an'ın Hattı (Resmu'l-Mushaf)' ve Türklerin Kur'an Hattına Katkıları", *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*, ed. İsmail Hakkı Göksoy – Nejdî Durak (Isparta: S.D.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 619-630; Alaaddin Saleh – Ali Bulut, "Hemze'nin 'İlmi Resmî'l-Mesâhif ve Kıraatteki Yeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 77-104; Veysel Güllüce, "Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi", *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyum Bildiri Metinleri* (Amasya: DİB Yayınları, 2017), 225-235; Süleyman Gür, "Hüseyin b. Ali el-Amâsî'nin 'Resm-i Osmânî'ye Dair Risalesi", *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı - I* (Amasya: Amasya Üniversitesi, 2017), 1/265-279; Muhammet Sacit Kurt, "Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgivi ve Ona Atfedilen 'Resmu'l-Mushaf' Risalesi", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Balıkesir: Kent Arşivi Yayınları, 2019), 3/355-364; Yakup Uzun, "Mushafların Gelişim Süreci", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 383-425; Fatih Cankurt, "Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf", *ATEBE Dergisi* 8 (Aralık 2022), 233-263; Yaşar Akaslan, "Resmu'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Firruh eş-Şâtübî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Mekâsîd'ı", *Trabzon İlahiyat Dergisi = Trabzon Theology Journal* 10/1 (2023), 255-277; Yunus Emre Gördük, "İmam Mushaf'ın Hangi Mushaf Olduğuna Dâir Kronolojik Bir Tetkik", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)* 13/17 (2016), 15-37; Harun Ögmüş, "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayırımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 10-11. Ayrıca "Mushaf" başlığı altında yazılmış olan yüksek lisans ve doktora tezleri, kitap, makale ve tebliğler listesi için bk. Fatih Cankurt, "Kıraat İlminin Türkiye'deki Seyri", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018), 55-119.

var(dır)mak yoluyla tez/makale kapsamında incelenmesi, böylece yeni çalışmalara kapı aranması çalışmamızın ileriye dönük gayelerinden birini teşkil etmektedir.

Resmu'l-mushaf literatürü ile ilgili eserlerden ve müelliflerinden bahsetmeden önce başlangıcı itibariyle istinsah ve mushaf imlası faaliyetleri ile ilgili şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber hayatta iken Kur'an, şifâhen okunmasının yanında onun yazmaları için izin verdiği kâtip sahabe tarafından da yazılıyordu.³ Böylece sahabe nezdinde Kur'an, adeta hem satırlarda hem de sadırlarda taşınıyordu. Hz. Peygamber'in vefatından sonra Yemâme savaşında birçok sayıda hafız sahabe şehit olunca⁴ Kur'an Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) döneminde iki kapak arasına alınarak mushaf haline getirildi.⁵ Böylece özellikle sadırlarda muhafaza edilen Kur'an'ın tam anlamıyla satırlara intikali sağlanmış oldu. Hz. Ömer (öl. 23/644) döneminde, fetihlerin artması ve İslâm'ın daha geniş bir coğrafyaya yayılmasıyla birlikte yeni Müslüman olanların Kur'an'a olan ilgisi de doğal olarak artmaya başladı. Bu durum neticesinde Kur'an öğrenen insanların sayısında büyük bir artış meydana geldi. Hz. Osman (öl. 35/656) dönemine gelindiğinde ise bu dönemde kıraat ihtilafları da gündeme gelince Hz. Osman tarafından ihtilaf edilen yerlerde Kureyş lehçesi esas alınmak suretiyle mushaf'ın istinsahı gerçekleşti.⁶ Sonrasında ise istinsah edilen nüshalar çeşitli beldelere gönderildi. İşte Hz. Osman'ın yazılmasını ve çeşitli emsâra gönderilmesini emrettiği ve üzerinde sahabenin icmâının olduğu beş mushaf'ın hattına resmu'l-mushaf denir.⁷ Resmu'l-mushaf'a uygunluk ifadesiyle de kıraat kabul şartlarından birisi olarak Hz. Osman'ın emsâra gönderdiği mushaflardan en az birinin hattına uygunluk kastedilmiş olur.⁸ Hicrî ikinci yüzyılla birlikte resmu'l-mushaf alanında eserler kaleme alınmıştır. Bu eserler, resmu'l-mushaf'a dair geniş kapsamlı eserler, manzum eserler gibi neviler şeklinde tezahür etmiştir.

1. Resmu'l-Mushaf

Resmu'l-mushaf teriminin iki kelimesinden birincisi olan *resm* kelimesi (رَسْمٌ - يَرْسُمُ -) şeklinde kullanımıyla sözlükte *iz*, *eser* anlamına gelmektedir. Araplar *rusûmu'd-diyâr* (رُسُومُ الدِّيَارِ) tabiriyle bir bölgenin tarihi eserlerini, *iz* ve kalıntılarını kastederler.⁹ Resm kelimesi başlangıçta *iz*, *eser* anlamını ihtiva ederken sonraki devirlerde mushaf yazısı/imlâsı anlamı yaygınlaşmış ve telif edilen eserlerde de bu şekilde yer almıştır.¹⁰ Arapçada harflerin kalemle yazıya dökülmesi anlamına gelen *resm* (رَسْمٌ) kelimesinden başka *kitâbet* (الْكِتَابَةُ), *sevâd* (السَّوَادُ), *hicâ* (الهجاء), *zebr* (الزَّبْرُ), *satr* (السطرُ), *hat* (الْحَطُّ) gibi kelimeler de bulunmakta-

³ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1415/1995), 1/202.

⁴ Zürkânî, *Menâhilu'l-'irfân*, 1/199.

⁵ Ebû'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1429/2008), 129.

⁶ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhif-i ehli'l-emsâr*, thk. Muhammed Ahmed Dehmân (Şam: Dâru'l-Fikr, 1983), 4.

⁷ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *el-Müyesser fi 'ilm-i resmi'l-mushaf ve dabtihî* (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2021), 25.

⁸ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009), 1/9; Süyûtî, *el-İtkân*, 163.

⁹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003), "rsm", 2/118.

¹⁰ Ebu'l-Vefâ Nasr el-Hürînî, *el-Metâli'u'n-nasriyye li'l-metâbi'i'l-Mısriyye fi'l-usûli'l-hattıyye* (Kahire: Mektebetu's-Sünne, 1426/2005), 84; Hamed, *el-Müyesser*, 26.

dır.¹¹ Ancak resm kelimesi mushaf kelimesiyle terkip oluşturarak kıraat ilmiyle alakalı bir alt disipline ad olmuştur.¹² Bu bağlamda resm kelimesinin içinde kullanıldığı kavramlaşmış başka terkipler de bulunmaktadır. Bunları şöylece ifade edebiliriz: Hat ile lafız birbirine mutabakat ettiği durumlarda resm-i kıyâsî (resm-i imlâî), sahabenin yazıp kullandığı ve ıstılah edindiği biçimiyle resm-i ıstılâhî kullanımı vardır. Ayrıca Kur'an kelimelerinin yazımı ile ilgili meseleleri ele alan ilim olarak resm-i Osmânî tabirleri kullanılmaktadır ki bunların hepsi terkinin ilk kelimesi olan resm ile irtibatlı ya da eş anlamlı kullanımlardır.¹³

Kelime yapısı itibariyle “eshafe” fiilinin ism-i mef'ûl kipindeki, terkinin ikinci kelimesi olan “mushaf” kavramı, sözlükte “yazılı olan sahîfelerin iki kapak arasında bir araya getirilmesi” anlamına gelmektedir.¹⁴ Terim olarak ise mushaf “Kur'an-ı Kerim'in, âyet ve sûre tertibine göre yazıldığı sahîfeleri bir arada toplayan” anlamına gelmektedir.¹⁵ Mushaf kelimesi Kur'an'da geçmemektedir. Ancak mushaf kelimesi ile aynı kökten gelen ve sahîfe kelimesinin çoğulu olan suhuf kelimesi Kur'an'da sekiz yerde zikredilmektedir. Bunlar, önceki sahîfeler (الصُّحُفِ الْأُولَى),¹⁶ Hz. İbrâhîm ve Hz. Mûsâ'ya verilen sahîfeler (صُّحُفِ إِبْرَاهِيمَ),¹⁷ açılmış sahîfeler/ilâhî vahiy (صُّحُفًا مُتَشَرَّةً),¹⁸ mukaddes sayfalar (صُّحُفٍ مُكْرَمَةٍ),¹⁹ amel defteri (الصُّحُفِ)²⁰ ve tertemiz sayfalar (صُّحُفًا مُطَهَّرَةً)²¹ şeklindeki kullanımlardır. Hz. Osman tarafından istinsah ettirilerek bir araya getirilen mushaf'ın imlâsına resmu'l-mushaf denilmektedir.²² Resmu'l-mushaf kavramına hicâu'l-mushaf, resm-i ıstılâhî, hatt-ı mushaf-ı Osmânî, hattü'l-mushaf, mersûmu'l-hat, resm-i Osmânî gibi isimler de verilmektedir.²³ Yine bu kavramdan hareketle Hz. Osman'ın emriyle istinsah ettirilen ve emsâra gönderilen altı mushafa

¹¹ Yahyâ Abdürrezzâk el-Gavsânî, *el-Mufasssal fi 'ulûmi't-tecvîd* (İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1444/2023), 293-294.

¹² “Rsm” kökü için ayrıca bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd, *Cemheretu'l-luğa*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “rsm”, 2/720; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luğa*, nşr. Abdusselâm Muhammed Hârûn vd. (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1396/1976), “rsm”, 12/422; Ebu'l-Kâsım İsmâîl Sâhib b. Abbâd, *el-Muhît fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn (Bağdat: Âlemu'l-Kütüb, 1414/1993), “rsm”, 8/316-317; Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Cil, 1392/1972), “rsm”, 2/393; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu'l-luğa ve sıhâhi'l-'Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülğafûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1399/1979), “rsm”, 2/1932; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, nşr. Abdullâh Ali el-Kebîr (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119), “rsm”, 3/1646.

¹³ Hamed, *el-Müyyesser*, 26-27; Gavsânî, *el-Mufasssal*, 293-294.

¹⁴ Halil b. Ahmed, “shf”, 2/380; Ezherî, “shf”, 4/254; Sâhib, “shf”, 2/462; Cevherî, “shf”, 4/1384; İbn Manzûr, “shf”, 4/2404.

¹⁵ İbrâhîm Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân 'ulûmu'l-Kur'ân et-tefsîr et-tecvîd el-kirâât* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1422/2001), 271; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Avrasya Yay., 2004), 15.

¹⁶ Tâhâ 20/133; el-A'lâ 87/18.

¹⁷ en-Necm 53/36; el-A'lâ 87/19.

¹⁸ el-Müddessir 74/52.

¹⁹ Abese 80/13.

²⁰ et-Tekvîr 81/10.

²¹ el-Beyyine 98/2.

²² İbrâhîm b. Saîd ed-Devserî, *Muhtasaru'l-'ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât* (Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1429/2008), 67.

²³ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/7.

el-mesâhifu'l-osmâniyye, Hz. Osman'ın elinde tuttuğu ve kendisine nispetle isimlendirilen, ihtilaf durumunda kendisine müracaat edilen mushafa ise *el-Mushafu'l-imâm* denilmektedir.²⁴

Resmu'l-mushaf, kıraat ilmiyle yakından ilişkili bir alandır. Zira kıraatin resm-i mushaf'a uygunluğu, mütevatir kıraatin şartlarından biri olarak kurrâ imamlar nezdinde sahih kıraatin üç şartından biri olarak kabul edilmektedir. Resm-i mushaf'a uygunluk tabiriyle kıraatin, Hz. Osman'ın emsâra gönderdiği mushaflardan birinin hattına uygunluk kastedilmektedir.²⁵ Üçüncü halife Hz. Osman döneminde muhtelif sayıda bulunan mushaflar bir komisyon marifetiyle çoğaltılarak dönemin belli merkezlerine gönderilmiştir. Bu mushaflarda kullanılan imlâ ise sonraki dönem mushaf yazımı için temel kabul edilmiştir.²⁶ Hz. Osman dönemi sonrasında yazılmış mushafların hemen tamamında aynı imlâ özelliği korunmaya gayret edilmiştir. Bu gayretlerin serdedildiği alana da resmu'l-mushaf (resm-i Osmânî) adı verilmiştir.²⁷ Üzerinde sahabenin icmânının olduğu mushafların hattı, kıyâsî ve ıstîlâhî olarak iki kısımda mütalaa edilmiştir.²⁸

1.1. Resmu'l-Mushaf'ın Özellikleri

Resmu'l-mushaf, özellikleri itibariyle hazif, ziyade, bedel, vasıl, fasıl, hemze ve iki kıraat ihtiva eden kelimenin bu kıraatlerden biri ile yazılması olarak altı başlıkta incelenmektedir.²⁹ Makalenin bu bölümünde resmu'l-mushaf'ın mezkûr özellikleri, âyetlerden örnekler verilerek izah edilecektir. Bununla birlikte ilgili yerlerin belirginleştirilmesi ve daha iyi anlaşılması için zikredilen özelliklerden her biri müstakil bir başlıkta ele alınacaktır. Ancak konular -makalenin kapsamı dikkate alınarak- detayları tamamen aktarmak yerine bazı yerlerde kısa izahlarla yetinilecek ve konular istisna ve ihtilafli görüşlere yer verilmeden genel hatlarıyla ele alınacaktır.

1.1.1. Hazif

Hazif, sözlükte “düşürmek, yanından atmak” gibi anlamlara gelmektedir.³⁰ Terim anlamı olarak ise “Harfi yazı veya lafızdan kaldırmak, yerine başka bir harf getirmeksizin bir harfi yok etmek” demektir.³¹ Hazif, beş harfte meydana gelmektedir. Bunlar, elif (ل), vâv (و), yâ (ي), lâm (ل) ve nûn (ن) harfleridir. Bu harflerin her biri ile ilgili örnek olarak şu kelimeleri verebiliriz:³² «الْعَالَمِينَ»³³, «الْأَمِينَ»³⁴, «يَسْتَوْنَ»³⁵, «الَّذِي»³⁶, «تَأْمَنًا»³⁶.

²⁴ Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 120; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Haciveyisade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 119.

²⁵ Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî*, 119.

²⁶ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/7.

²⁷ Hamed, *el-Müyyesser*, 26.

²⁸ Cermî, *Mu'cem*, 159; Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 67; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî*, 119.

²⁹ Konu ile ilgili bk. Ebû Bekr Abdülğani el-Lebib, *ed-Dürretü's-sakile fî şerhi ebyâti'l-akile*, thk. Abdül'ali Zu'bûl (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1432/2011), 19-29.

³⁰ Halîl b. Ahmed, “hzf”, 1/297; Ezherî, “hzf”, 4/467; Sâhib, “hzf”, 3/69; Cevherî, “hzf”, 4/1341; İbn Manzûr, “hzf”, 2/810.

³¹ Lebib, *ed-Dürre*, 20; Cermî, *Mu'cem*, 122-123; Devserî, *Muhtasarü'l-'ibârât*, 55-56; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî*, 98.

³² Dâni, *el-Mukni'*, 36-49-67-133.

³³ el-Fâtiha 1/2.

³⁴ Âl-i İmrân 3/75.

³⁵ et-Tevbe 9/19.

1.1.2. Ziyade

Ziyade, sözlükte “artırmak, ilave etmek” anlamlarına gelmektedir.³⁷ Terim anlamıyla ise harfin yazıda mevcut olmasına karşın telaffuzda bulunmamasına denilmektedir.³⁸ Ziyade harflerinin sayısı üç olup bunlar elif (ل), vâv (و) ve yâ (ى)’dır. Mesela Âl-i İmrân sûresi 144. âyette (أَفَايُنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ) geçen “أَفَايُنْ” kelimesindeki yâ (ى) harfi ile Neml sûresi 21. âyette (لَا أَدْبَحْتَهُ أَوْ لِيَأْتِيَنَّ بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ) geçen “أَوْ لَا أَدْبَحْتَهُ” kelimesindeki elif (ل) harfi bu duruma örnek gösterilebilir. Zira her iki harf de yazıda mevcut iken telaffuzda bulunmamaktadır.

1.1.3. Bedel

Bedel, sözlükte “bir şeyi bir şeyin yerine geçirmek” anlamına gelmektedir.³⁹ Terim anlamıyla ise bedel, harf değişimi anlamına gelip bir harfin yerine başka bir harfin yazılmasıdır.⁴⁰ “الصلوة”, “الزكوة”, ve “الحيوة” kelimeleri bedel için birer örnektir. Kelimelerde geçen vâv (و) harfinin aslı eliftir (ل). Dolayısıyla elif yerine vâv yazılması sonucu bedel meydana gelmektedir.⁴¹

1.1.4. Vasıl-Fasıl

Sözlükte vasıl, “birleştirmek”⁴² fasıl ise “ayırarak”⁴³ anlamlarına gelmektedir. Resmu’l mushaf literatüründe bir terim olarak ise vasıl, “harf veya edatların bitişik yazılması”, fasıl ise “ayrı yazılması” anlamlarında kullanılmaktadır.⁴⁴ A’râf sûresi 105. âyette (حَقِيقٌ عَلَىٰ أَنْ لَا أَقُولَ) geçen (عَلَىٰ اللهُ إِلَّا الْحَقُّ) ifadesinde (أَنْ) mastar-ı müevvel, nefiy lâm’ına (لَا) idğâm edilirken yazıda her iki harf de fasıl ile ayrı yazılmaktadır. Netice itibariyle söz konusu kelime de fasıl meydana gelmektedir. Yine Bakara sûresi 74. âyette (وَمَا اللهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ) geçen (عَمَّا) ifadesi aslı itibariyle (عَنْ) ve (مَا) harflerinden müteşekkildir. Nitekim (عَنْ) harfi (مَا) harfine idğâm edilirken ifade vasıl ile (عَمَّا) şeklinde yazılmaktadır. Mezkûr ifade de vasıl için örnektir.

1.1.5. Hemze

Hemze, sözlükte “ezmek, sıkmak, oyuk, dürtmek” gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁵ Terim olarak da “cehr, şiddet, istifâl, infitâh ve ismât sıfatlarına sahip olup kuvvetli ve zayıf arasında gidip gelen ince boğaz harfi” anlamına gelmektedir.⁴⁶ Hemze, kıraat literatüründe en çok ku-

³⁶ Yûsuf 12/11.

³⁷ Halîl b. Ahmed, “zyd”, 2/202; Ezherî, “zâd”, 13/235; Sâhib, “zyd”, 9/77; İbn Fâris, “zyd”, 3/40; Cevherî, “zyd”, 2/481; İbn Manzûr, “zyd”, 3/1898.

³⁸ Lebîb, *ed-Dürre*, 23; Cermî, *Mu‘cem*, 162; Hamed, *el-Müyesser*, 125.

³⁹ Halîl b. Ahmed, “bdl”, 1/122; İbn Düreyd, “bdl”, 1/300; Sâhib, “bdl”, 9/318; İbn Fâris, “bdl”, 1/210; İbn Manzûr, “bdl”, 1/231.

⁴⁰ Lebîb, *ed-Dürre*, 25; Cermî, *Mu‘cem*, 70.

⁴¹ Dâni, *el-Mukni‘*, 54.

⁴² Halîl b. Ahmed, “vsl”, 4/376; Ezherî, “vsl”, 12/234; Sâhib, “vsl”, 8/183; İbn Fâris, “vsl”, 6/115; İbn Manzûr, “vsl”, 6/4850.

⁴³ Halîl b. Ahmed, “fsl”, 3/324; Ezherî, “fsl”, 12/192; Sâhib, “fsl”, 8/147; İbn Fâris, “fsl”, 4/505; İbn Manzûr, “fsl”, 5/3422.

⁴⁴ Lebîb, *ed-Dürre*, 26.

⁴⁵ Halîl b. Ahmed, “hmz”, 4/322; Ezherî, “hmz”, 6/164; Sâhib, “hmz”, 3/430; İbn Fâris, “hmz”, 6/65-66; İbn Manzûr, “hmz”, 6/4699.

⁴⁶ Lebîb, *ed-Dürre*, 24; Cermî, *Mu‘cem*, 309.

ral ve kaidesi olan, en problemlili konulardan biridir. Özellikle kelimenin başında, ortasında ve sonunda gelmesine göre yazımı farklılık gösteren hemze, kıraat ilminin detaylı konularından biri olup üç başlıkta incelenmektedir.⁴⁷

a. Hemzenin Kelimenin Başında Gelmesi

Hemze, kelimenin başında geldiği zaman harekesi ne olursa olsun elif (ل) şeklinde yazılmaktadır.⁴⁸ Örneğin, “أَخَذَ”, “أَنْزَلَ” ve “إِيَّكَ” kelimelerinde fetha, zamme ve kesre harekeli olan hemze elif (ل) şeklinde yazılmaktadır.⁴⁹

b. Hemzenin Kelime Ortasında Gelmesi

Hemze, kelimenin ortasında geldiğinde harekeli ve sâkin oluşuna göre iki durum söz konusu olmaktadır. Kelime ortasında sâkin gelen hemzeden önceki harfin harekesi birinci durumdur: Fetha olursa hemze elif (ل) üzerine, Zamme olursa hemze vâv (و) üzerine, Kesre olursa hemze yâ (ى) üzerine yazılmaktadır. Örnek olarak “يَأْكُلُ”, “يُؤْكُونُ”, “وَيُبْرُ”, “وَكَأْسٍ” ve “وَيُبْسِنُ” kelimelerini verebiliriz. Kelime ortasında gelen hemzenin harekesine gelince fetha olursa hemze elif (ل) üzerine, zamme olursa hemze vâv (و) üzerine, kesre olursa hemze yâ (ى) üzerine yazılmaktadır. Örnek olarak yine “يَدْرُوكُمْ”, “يَكْلُوكُمْ”, “يَيْسُ” ve “سُئِلْتُ” kelimelerini verebiliriz.⁵⁰

c. Hemzenin Kelime Sonunda Gelmesi

Kelime sonunda gelen hemze kendisinden önce gelen harfin harekesine göre yazılmaktadır. Kendisinden önce gelen harfin harekesi fetha olursa hemze elif (ل) üzerine, zamme olursa hemze vâv (و) üzerine, kesre olursa hemze yâ (ى) üzerine yazılmaktadır. Örnek olarak “دَرَأَ”, “قُرَى”, “لَوْلُو”, “يُسْتَهْرَأُ” ve “نَبِيًّا” kelimelerini verebiliriz.⁵¹

1.1.6. İki Kıraat İhtiva Eden Kelimenin Bu Kıraatlerden Biri ile Yazılması

Resmu'l-mushaf'ın özellikleri arasında zikredebileceğimiz önemli hususlardan biri de farklı okunabilme ihtimali olan bir kelimenin bu okuyuşlara imkân verebilecek şekilde yazılması özelliğidir. Ferşî farklılıktan kaynaklanan kıraat ihtilaflarında uygulanan bu özellik şu şekillerde karşımıza çıkmaktadır:

En az iki farklı okuyuşa konu olabilen bir kelime tek biçimde yazılabilmektedir. Meselâ “صراط” kelimesi Kur'an'da gerek marife gerek nekre formuyla geçtiği tüm yerlerde sâd (ص) ile yazılmaktadır. Bu kelimeyi İbn Kesîr'in (öl. 120/738) ikinci râvisi Kunbül (öl. 291/904) ve Ya'kûb el-Hadramî'nin (öl. 205/821) birinci râvisi Ruveys (öl. 238/852) bütün geçtiği yerlerde sîn (س) ile okumaktadır. Hamza'nın (öl. 156/773) birinci ravisi Halef (öl. 229/844) her geçtiği yerde, ikinci ravisi Hallâd (öl. 220/835) ise Fâtiha sûresinde birinci geçtiği yerde sâd (ص) harfini işmâm ile okumaktadır.⁵² Yine aslı sîn (س) ile yazılan bir kelime

⁴⁷ Hamed, *el-Müeyesser*, 148.

⁴⁸ Hamed, *el-Müeyesser*, 148.

⁴⁹ Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/42-43.

⁵⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 59; Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/53-54-55.

⁵¹ Dâni, *el-Mukni'*, 62; Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, *Muhtasarü't-tebyîn*, 2/50.

⁵² Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dâni, *Kitâbu't-teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1996), 27; Abdurrahmân b. İsmail b. İbrâhim Ebû Şâme el-Makdisi, *İbrâzu'l-meânî*

olmasına rağmen (وَيُنِصُّ)⁵³, (بِصْنَةِ)⁵⁴ kelimeleri çoğunluğun kıraatine göre sâd (ص) ile yazılmıştır.⁵⁵ Böylece resmu'l-mushaf'ın bir özelliği olarak imlâ farklılığı ile farklı kıraatlere imkân tanınır hale gelmiş olmaktadır.

Resmu'l-mushaf'a göre iki farklı okunuşa uygun olarak yazılmış kelimeler de bulunmaktadır. Bu husus, resmu'l-mushaf'ın bir özelliği olarak aynı mushaf içinde farklı kıraatlere imkân veren bir durum oluşturmaktadır. Mesela Bakara sûresinin hemen başında geçen “وَمَا يَخْدَعُونَ”⁵⁶ kelimesini Nâfi', İbn Kesîr ve Ebû Amr “وَمَا يُخْدَعُونَ” şeklinde okumaktadırlar. Resmu'l-mushaf'a göre yazının elif ilavesi yapılmadan yazılması⁵⁷ her iki okuyuşa da imkân vermektedir. Ayrıca hattın noktasız yazımı sebebiyle kelimelerin farklı şekillerde okunmaya müsait oluşuyla ilgili de Yûnus sûresinde geçen “يَسْتَرْكُمُ”⁵⁸ kıraatinin İbn Âmir ve Ebu Ca'fer tarafından “يَسْتَرْكُمُ” şeklinde okunması⁵⁹ örnek verilebilir.

Ayrıca beldelelere gönderilen mushaflar içerisinde birine yazılıp diğerlerine yazılmayan örneklerden de bahsedilebilir. Mesela Bakara sûresinin 132. âyetinde geçen “وَوَصَّى” kelimesi Medine ve Şam mushaflarında “وَأَوْصَى” şeklinde, Irak mushaflarında ise “وَوَصَّى” şeklinde yazılmıştır.⁶⁰ Nâfi', Ebû Ca'fer ve İbn Âmir “وَأَوْصَى” şeklinde diğer kıraat imamları “وَوَصَّى” şeklinde okumuşlardır.⁶¹ Her iki şekilde de uygulanması yine kıraat farklılıklarının mushafa yansıtılmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.2. Resmu'l-Mushaf'a İttibânın Gerekliliği

Resmu'l-mushaf ve resmu'l-mushaf'a ittibâ meselesi erken dönemlerden itibaren önemli addedildiği ve yer yer farklı değerlendirmelerin konusu olduğu için kaynaklarda bununla ilgili oldukça fazla şey söylenmiş hatta bir literatür oluşturulmuştur. Çalışmamızda biz resmu'l-mushaf'ın mefkûd ve mevcut kaynak literatürü kısmını inceleyeceğimiz için resmu'l-mushaf'a ittibâ konusundaki görüşlere ve bu görüşlerin teferruatına girmek yerine konumuzla ilişkisi bağlamında sadece ana hatlarıyla özetlemekle yetineceğiz. Resmu'l-mushaf'a ittibânın gerekliliği ile ilgili olarak İslâm âlimleri farklı görüşler beyan etmektedir. Resmu'l-mushaf'ı tetkik ederek onunla meşgul olan cumhur ulemâ, ona uymanın vacip olduğu hususunda ittifak üzeredir. Ancak son dönem bazı ilim adamları tarafından da aktarılan bazı görüşlere göre resmu'l-mushaf'ın tevkiîliliği hususunda farklı görüşler beyan edilmektedir: Bu görüşler için

min hirzi'l-emânî fi'l-kirâati's-seb', thk. İbrâhim Atuh 'Avaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 71; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî ed-Dimyâtî el-Bennâ, *İthâfu fudalâi'-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Şa'ban Muhammed İsmâil (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1428/2007), 1/365; Hâmid b. el-Hâc Abdu'l-Fettâh el-Pâluvî, *Zübdetu'l-'irfân fi vucûhi'l-Kur'an*, nşr. Halil İbrahim Üren (Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2023), 13.

⁵³ el-Bakara 2/245.

⁵⁴ el-A'râf 7/69.

⁵⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 112.

⁵⁶ el-Bakara 2/9.

⁵⁷ Abdülfettâh Abdülganî el-Kâdî, *el-Vâfi fi şerhi's-şâtubiyye fi'l-kirâati's-seb'* (Cidde: Mektebetu's-Sevâdi, 1420/1999), 199.

⁵⁸ Yûnus 10/22.

⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/282; Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Halil b. Ebû Bekir el-Kabâkîbî, *İzâhu'r-rumûz ve miftâhu'l-künûz fi'l-kirâati'l-erbe'a 'aşere*, thk. Ahmed Halid Şükrî (Umman: Dâru Ammâr, 1424/2003), 435; Bennâ, *İthâfu Fudalâi'l-Beşer*, 2/107.

⁶⁰ Hamed, *el-Müyyesser*, 270.

⁶¹ Dâni, *et-Teyisîr*, 77; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/222.

Zürkânî şöyle söylemektedir: “Resmu'l-mushaf tevkîfî midir? Resmu'l-mushaf konusunda âlimler üç görüş etrafında birleşmektedirler. Bu görüşlerden birincisi, resmu'l-mushaf'a uymanın vacip olduğunu söyleyenlerin görüşüdür. İkincisi, imlânın dini bir emir olmadığını söyleyenlerin, üçüncüsü ise ümmetin içinde ona uyması gereken bir grubun olmasının yeterli olduğu görüşünde olanların ifadeleridir.”⁶²

Resmu'l-mushaf'a ittibâ konusunda yukarıda ifade edilen ittibâ ve tevkîflik şeklindeki iki durumun öz itibariyle birbirinden ayrıştırılmadan değerlendirilmesi gerekir. Nitekim ittibâ ve tevkîflik birbirinden ayrı şeyler gibi gözükse de birbirinden farklı değildir. Burada resmu'l-mushaf'a ittibâ derken aslında kastedilen şey resmu'l-mushaf diye tabir olunan resm-i Osmânî'ye uymanın vacip olduğudur.⁶³ Mütেকaddimûn, müteahhirûn ve muâsır ulemâdan resmu'l-mushaf'a ittibâ ve bu resmin muhafaza edilmesi hususunda farklı düşünen ve değerlendirenler olsa da cumhur ulemânın itiyadı ittibânın gerekliliği üzerine gerçekleşmiştir. Resmu'l-mushaf'ın tevkîfî oluşuyla ilgili mütেকaddim ulemâ eserlerinde bir bahis açmamıştır. Bu daha çok müteahhir ve muasır ulemâ tarafından dile getirilmiş bir meseledir. Mütেকaddim ulemâ resmu'l-mushaf'ın tevkîfî oluşu meselesini resmu'l-mushaf'a uymanın vacip olmasına hamlederek anlamışlardır. Nitekim resm-i Osmânî'nin muhafazasının vacip olduğunu söyleyenler mushaf imlâsının korunmuşluğunu kastetmemişlerdir.⁶⁴

Bâkîllânî (öl. 403/1013) resmu'l-mushaf'a ittibâ hususunda şöyle söylemektedir: Allah Kur'an'ı hıfzeden kurrâya Kur'an'ı okumaları ve onu belirli bir metot üzere eda etmelerini vacip kılmıştır. Kur'an'ı yazan kâtiplerin her biri Kur'an'ı yazı olarak bizzat birbirinin aynıyla ahzetmediler. Aksine sünnet, Kur'an'ı yazan kâtibin uygun gördüğü herhangi bir kolay yazı biçimiyle de mushafın yazılabileceğinin cevazına delalet etmektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.s.), evvelemirde Kur'an'ın yazıya geçirilmek suretiyle kaybolmamasını emrediyor, onun belirli bir hat ve yazı üzere ahzedilmesini emretmiyordu. Dolayısıyla onları böyle bir şeyden sorumlu tutmuyor, Kur'an'ın tek bir harf üzere hıfzedilmesini emretmiyordu.⁶⁵

Bazı araştırmacılar mushaf-ı Osmânî hattının ıstîlâhî olduğunu söylemektedir. Mesela Muhammed Tahir el-Kürdî, yazının tevkîfî oluşunu savunan çok sayıda delil getirmiştir.⁶⁶ Bu görüş, meseleyle ilgili dile getirilen görüşler içerisinde en tercih edilen görüştür. Ayrıca mushaf yazısında resm-i Osmânî'ye ittibânın gerekli olduğu sözüyle birlikte düşünüldüğü zaman bir tearuz meydana getirmemektedir.

Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî (öl. 440/1048), resmu'l-mushaf'a ittibânın hükmüne dair şöyle söylemektedir: “Emsâra gönderilen mushaflar üzerinde ümmetin icmâsı gerçekleşince kıraatin onlara muvafakat etmesi söz konusu oldu. Böylece mushaf hattına muhalefet etmesinin caiz olmaması şartı getirildi. Mushaf'ın sabit olan hattı birçok yönlerden imlâya uymadığı için, mushafların resm-i mushaf imlâsına uygun olarak yazılması özel bilgi gerektiriyordu. Mesela birçok yerde söz konusu olan vakf işaretlerinde kurrâ ulemâdan her birinin kendi gö-

⁶² Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/310-316.

⁶³ Subhi es-Salih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1977), 278.

⁶⁴ Hamed, *el-Müeyesser*, 46-47.

⁶⁵ Ebû Bekir b. Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'Isâm el-Kudât (Ummân: Dâru'l-Feth li'n-Neşr, 1422/2001), 2/547-548.

⁶⁶ Hamed, *el-Müeyesser*, 49

rüş ve ahkâmını uygulayabilmek için bazı bilgilere vakıf olma ihtiyacı vardı. Bu ihtiyaç, diğer Kur'an ilimlerine duyulan ihtiyaç benzeridir. Hatta belki de daha önemli bir konumda ve talim edilmesinin gerekliliği daha şümüllüdür. Zira resm-i mushaf'a dair bu hususları bilmeden bir kısım kurrânın kıraat ihtilaflarını bilmek mümkün olmadığı gibi, imam mushaf'a hat ve seviye bakımından muhalif bir mushaf yazdırmak da caiz olmaz."⁶⁷

Resmu'l-mushaf'a ittibâ konusunda İmam Mâlik'e "Mushaf farklı yazım şekillerine göre yazılabilir mi?" diye sorulunca o da "Hayır, ancak ilk yazıldığı şekliyle yazılabilir." şeklinde cevap vermiştir. *el-Mukni* 'de bunu aktaran Dâni, "Bu söze ümmetin ulemâsından hiçbir itiraz olmamıştır." ifadesiyle ittibâ noktasında kendi kanaatini ortaya koymuştur.⁶⁸ Yine resmu'l-mushaf'a ittibâ konusunda Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) "Vâv, yâ, elif ya da başka bir harfte Osman mushafının hattına muhalefet haramdır."⁶⁹, Beyhakî (öl. 458/1066) ise "Her kim bir mushaf yazarsa mushafların yazıldığı resmu'l-mushaf imlâsını koruması, ona muhalefet etmemesi, onun imlâsına ait herhangi bir hususu değiştirmemesi gerekir. Zira imam mushafın imlâsını yazanlar bizden daha âlim, kalp ve lisan olarak bizden daha doğru ve emanete riayet hususunda bizden daha güvenilir idiler. Onların hatalı olduklarına dair kendimizde bir zan meydana getirip bunu bir gereklilik olarak görmemeliyiz."⁷⁰ ifadeleriyle görüşlerini belirtmişlerdir.

Resmu'l-mushaf'a ittibânın gerekli olduğunu savunan el-Enderâbî (öl. 470/1077), konuyla ilgili şunları söylemektedir: "İmla hususunda mushafa uymak vaciptir. Her kim imlâsıyla ilgili bir hususta kuşkuya düşecek ya da karşı çıkacak olursa mushafın tilavetinde kuşkuya düşüp karşı çıkmış gibi olur. Zira Kur'an yazıldığı bu imla üzere tilavet olunmaktadır."⁷¹ Resmu'l-mushaf konusu sahabeden emsâra gönderilen mushafları yazan kâtiplerin ortaya koyduğu her halükârda kendisine tabi olunan bir gelenek haline gelmiştir. Bunun muhafaza edilmesi ve buna sıkı sıkıya tutunulması gerekmektedir.⁷² Bâkılânî'den nakledilen resmu'l-mushaf'a uymanın vacip olmadığı ile ilgili görüş, meydana gelmiş olan ümmetin icmama bir engel teşkil etmemektedir. Zira bu icma Kur'an metnini tağyir ve tebdilden korumaya yönelik ümmetin oluşturduğu bir hassasiyettir. Aynı hassas tutum sahih kıraatlerin korunması ve sakiminden ayrılmasında da gösterilmektedir.⁷³

Konuyu kısaca ifade edecek olursak; resmu'l-mushaf'a ittibânın gerekli olup olmadığı hususunda âlimlerin görüşlerinin üç grupta şekillendiğini söyleyebiliriz: Bunlar içerisinde

⁶⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Hicâ'ü mesâhifi'l-emsâr*, thk. Hâtim b. Salih ed-Dâmin (Suudi Arabistan: el-Cevziyye, 1430/2009), 34.

⁶⁸ Dâni, *el-Mukni* ' , 9-10; a.mlf., *el-Muhkem fi nakdi'l-mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 11.

⁶⁹ Abdullah Muhammed İbn Müflih, *el-Âdâbu's-şer'iyye*, thk. Şuayb el-Arnaût - Ömer el-Kayyâm (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1419/1999), 2/273; Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, 1404/1984), 1/379; Süyûtî, *el-İtkân*, 744.

⁷⁰ Ebü Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhaki, *el-Câmi' li şuabil-îmân*, thk. Abdu'l-Ali Abdülhamîd Hâmid-Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003), 4/219; Süyûtî, *el-İtkân*, 744.

⁷¹ Munâ Adnân Ganî, *el-İzâh fi'l-kirâât dirâse ve tahkik* (Selahaddin: Tikrit Üniversitesi, Kız Eğitim Yüksekokulu Konseyi, Doktora Tezi, 1423/2002), 155.

⁷² Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: et-Tünisiyye linneşr, 1984), 1/206-207, 8/10, 10/201, 18/328, 30/316.

⁷³ Hamed, *el-Müyesser*, 51.

birinci grupta olanlar; İmam Mâlik (öl. 179/795), Ahmed b. Hanbel, Beyhakî, Zürcânî, Abdülaziz Debbağ gibi resmu'l-mushaf'a uymanın vacip olduğunu söyleyenlerdir. İkinci grupta olanlar; Bâkîllânî ve İbn Haldûn (öl. 808/1405) gibi imlanın dini bir emir olmadığını, tevkîfilikle bir ilgisinin bulunmadığını söyleyenlerdir. Üçüncü gruptakiler ise her iki görüşü uzlaştıran İzzeddin b. Abdüsselam (öl. 660/1262) ve Zerkeşî (öl. 794/1392) gibi ümmetin içinde ona uyması gereken bir grubun olmasının yeterli olduğu görüşündeki alimlerdir. Ümmetin içinde ona uyması gereken bir grubun bulunmasının yeterli olduğu görüşünde olan âlimler meseleye kifaye cinsinden yaklaşmışlar ve ümmetin içinde herkesin bu meseleleri bilmesinin gerekli olmadığı, zayi olmaması için ümmetin içinde sadece bir kısım kimselerin bu ilimle mücehhez olmasını yeterli görmüşlerdir. Bu yaklaşım aslında önceki iki yaklaşımın mutedil, orta yolu bulmaya çalışan bir açıklamasından başka bir şey değildir. Bütün bu görüşlere ilave olarak Muhammed Mustafa Merâğî'nin (1881-1945) görüşünden de bahsetmek gerekir. Merâğî, bu görüşler içerisinde mushaf kaidelerinin tevkîfi olmayıp istilâhî olduğu görüşünü tercih etmekle birlikte şöyle ifade etmektedir: "Zamanın şartlarına göre mushaf yazılması caizdir hatta buna çok şiddetle ihtiyaç vardır. Bu sebeple resm-i mushaf kaidelerine göre değil hâdis hatta göre mushaf yazılmalıdır."⁷⁴ Netice itibariyle Kur'an ilimleriyle meşgul olan âlimler genel kabule göre mushaf yazımında resm-i Osmânî'ye ittibâyı gerekli görmüşler ve fakihler de bu yönde fetva vermişlerdir. Ayrıca kıraatin resm-i mushaf'a muvafık olması, kabulünün ve sıhhatinin şartları arasında yer almıştır. Bütün bunlar resmu'l-mushaf müellifleri tarafından da dile getirilmiştir.

1.3. Resmu'l-Mushaf ile İlgili Araştırmaların Faydaları

Konu ile ilgili kaynaklarda kıraat ve tecvid âlimleri tarafından resmu'l-mushaf'a ittibânın ve resmu'l-mushaf ile ilgili araştırmaların önemi, faydası ve hikmetleri sadedinde birçok yorum ve açıklama bulunmaktadır. Bunlar içerisinde makul sayılabilecek gerekçelendirmeler bulunduğu gibi derin düşünmeyi ve incelemeyi gerektiren tespit ve açıklamalar da yer almaktadır. Resmu'l-mushaf konusunda şu ana kadar yapılması gereken her şey yapılmış, söylenmesi gereken her şey de söylenmiştir gibi bir teslimiyetçilik yerine konunun değişik yönlerden tekrar ele alınıp incelenmesi böylece bazı itham ve şüphelere cevaplar üretilebilmesi gerekmektedir. Bu noktada resmu'l-mushaf'a ittibâ ve resmu'l-mushaf araştırmalarının faydaları ile ilgili şunları söyleyebiliriz:

1. Resmu'l-mushaf'a ittibâ sonraki dönemlerde yazılmış/çoğaltılmış mushafı, saha-be tarafından yazılmış olan imam mushaf'a muhalif düşmekten koruyan bir unsurdur. Bu durum, resmu'l-mushaf'a ittibâ açısından zirve bir noktayı temsil ve ifade etmektedir.

2. Resmu'l-mushaf'a uymakla İmam mushaf'a ittibâ açısından yakîn hâsıl edilmiş olmaktadır. Zira Kur'an'ı okuyan kârî böylece yakînen bilir ki okuduğu Kur'an Allah tarafından Cibril vasıtasıyla Hz. Peygamber'e inzal edilen ve kendisine önünden ya da arkasından hiçbir bozukluk ve eksikliğin ilişmediği Kur'an'ın ta kendisidir.⁷⁵

⁷⁴ Ahmed Mustafa Merâğî, *Tefsîrü'l-Merâğî* (Beirut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.), 1/13. Ayrıca bk. Fatih Cankurt, "Tefsir Mukaddimelerinde Mushaf Tarihi Olgusu", *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 1326.

⁷⁵ Gavsânî, *el-Mufassal*, 296.

3. Resmu'l-mushaf'a uymak, mütevâtir ve sahih kıraati, şaz olandan ayırmaya yardım etmektedir. Çünkü kıraatin resmu'l-mushaf'a uygunluğu sahih kıraatin üç şartından biridir. Ayrıca harekesiz ve noktasız yazının içerisinde mütevâtir ve sahih kıraatlerin okunabilme ihtimalini gerçekleştirmeye yardımcı olur. Resmu'l-mushaf'a muttasıl senetle ahzedilip alınan mütevâtir kıraatin en kuvvetli delillerinden biri olarak da itibar edilmektedir.⁷⁶

4. Resmu'l-mushaf'a yönelik araştırmalar Arap yazısının gelişmesiyle ilgili merhalelerden birini temsil ettiği için yazının tarihine yönelik önemli bilgiler vermektedir.⁷⁷

5. Resmu'l-mushaf, Arap yazısında noktalama ve harekelemenin gelişimiyle ilgili olan zapt ilmiyle ilgili hususları da içeren bir alandır. Zaten dil açısından zapt ilmiyle doğrudan ilişkili olan harekeleme ve noktalama işlemlerinin gelişim sürecini resmu'l-mushaf'tan ayrı düşünmek mümkün değildir.⁷⁸

6. Kur'an'ın Hz. Peygamber'e senet yoluyla ulaşmasını sağlamaktadır. Zira Hz. Peygamber'e senet yoluyla ulaşmayan kıraatleri özellikle namaz tilaveti için okumak caiz görülmemektedir. Bir kıraatin mütevâtir ve sahih vasfını kazanabilmesi için senet yoluyla Hz. Peygamber'e mutlaka ulaşması gerekmektedir. Resmu'l-mushaf'ın fonksiyonu tam da burada devreye girmektedir. Nitekim birçok Kur'an lafzının özel bir yazılışı bulunduğu için Hz. Peygamber'e senet yoluyla ulaşmayan kıraatler ayıklanmış, sahih olan kıraatler ise resmu'l-mushaf'ta bir araya getirilmiştir.⁷⁹

7. Resmu'l-mushaf harekelerin asıllarını göstermede yardımcı olmaktadır. Mesela (و) (ي) ile zamme harekenin ise vâv (و) ile gösterilmesi harekelerin asıllarının gösterilmesi açısından önemlidir.⁸² Bazen de harflerin asıllarını göstermede yardımcı olmaktadır. Mesela Kur'an'da geçen "الصلاة", "الزكاة", "الحياة" ve "الربا" kelimelerinin asılları "الصلوة", "الزكوة", "الحياة" ve "الربوا" şeklinde vâv (و) ile yazılır. İşte resmu'l-mushaf sayesinde bu kelimelerin asılları müşahade edilebilmektedir.⁸³

8. Bazı fasih lugatlara delalette yardımcı olmaktadır. Mesela Hûd sûresi 105. ayetteki (يَوْمَ يَأْتُ لَا تَكَلِّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ) ifadesinde geçen, meczûm olmayan mu'tel muzari fiil olan "يَأْتِي" kelimesinin Huzeyl lugatına göre sonundaki illet harfinin hafzedilerek "يَأْت" şeklinde yazılması bu duruma örnek olarak verilebilir.⁸⁴

9. Resmu'l-mushaf'a ittibânın gizli ve ince manalara delalet eden yönleri bulunmaktadır. Kur'an kelimelerinin resmu'l-mushaf'ta yazılışındaki incelikli manalara işaret babında

⁷⁶ Gavsânî, *el-Mufasssal*, 297.

⁷⁷ Gavsânî, *el-Mufasssal*, 298.

⁷⁸ Gavsânî, *el-Mufasssal*, 299.

⁷⁹ Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce fi 'ilel'i-kıraâti's-seb'a*, thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007), 1/69.

⁸⁰ en-Nahl 16/90.

⁸¹ el-A'râf 7/145.

⁸² Fârisî, *el-Hucce*, 1/69.

⁸³ Fârisî, *el-Hucce*, 1/69.

⁸⁴ Fârisî, *el-Hucce*, 1/69.

örnek olarak (وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ) ⁸⁵ ayetinde geçen “بِأَيِّدٍ” kelimesindeki ziyade yâ’yı (ي) verebiliriz. Burada “kelimenin harf sayısı arttıkça mana da artar” kuralı gereğince ziyade olan yâ (ي) harfi manayı kuvvetlendirmekte, ifadedeki harf fazlalığı yaratıcının gücüne, kudretine, azametine işaret etmekte, bu vesileyle de mana pekiştirmektedir. (وَجَائِيءٌ بِالنَّبِيِّينَ) ⁸⁶ ile (وَجَائِيءٌ يَوْمَئِذٍ بِجَهَنَّمَ) ⁸⁷ ayetlerinde de benzer bir durum bulunmaktadır. ⁸⁸

10. İhtimal dâhilindeki bazı manaların gizli kalmayarak açığa çıkarılmasını sağlamak-tadır. Mesela resmu'l-mushaf'a göre “أَمْ” kelimesi en-Nisâ 109. ayette (أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكَيْلًا) şeklinde yazılırken el-Mülk 22. ayette ise (أَمْ مَنْ يَمْتَشِي سَوِيًّا عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ) şeklinde yazılmaktadır. Buradaki incelik ise birincide geçen “أَمْ” munkatîa olarak “بَلْ” manasına tekabül ederken, ikincisindeki “أَمْ”in ise muttasıla olarak öncesi ve sonrasının hükümde birbirine müsavi olduğuna delalet etmesi buna örnek verilebilir. ⁸⁹

11. Kur'an araştırmacılarının önündeki araştırma alanını genişleterek yeni çalışmalara alan açtığı gibi Kur'an yazısı hususunda ümmetin birliğine katkıda bulunması da bu kapsamda değerlendirilebilir. ⁹⁰

2. Resmu'l-Mushaf Konusunda İlk Müellifler

Resmu'l-mushaf ilminin meşhur, öncü âlimleri hicrî 2. yüzyılda yaşamıştır. Resmu'l-mushaf konusunda yazılmış pek çok eser bulunmaktadır. ⁹¹ Biz bu başlıkta bu alandaki ilk eserleri tanıtmak istiyoruz. Neredeyse tamamı günümüze ulaşmamış olan bu eserlerin varlığını, bu eserlerden yapılan alıntılar sayesinde öğreniyoruz. Özellikle İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist'i*, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) *Fedâilu'l-Kur'an*'ı, Ebû Bekir Abdullah b. Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (öl. 316/929) *Kitâbu'l-mesâhif*'i ve Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhif-i ehli'l-emsâr* adlı eserler, mezkûr kayıp müellifattan birçok alıntı yaparak adeta geçmişe projeksiyon tutup günümüze ulaşmayan bu eserleri bize yansıtmaktadırlar. ⁹² Resmu'l-mushaf konusunda ilk çalışmaları yapanları, kurrâ imamlar, onların ravileri ya da onların muasırları içerisinde görüyoruz. Bunlar içerisinde özellikle öne çıkanları şöyle zikredilebilir:

2.1. Abdullah b. Âmir

Ebû İmrân Abdullah b. Âmir b. Yezîd el-Yahsubî'dir (öl. 118/736). Yaygın olarak bilinen adıyla İbn Âmir olarak şöhret bulan Abdullah b. Âmir el-Yahsubî, tâbiîn neslinden olup

⁸⁵ ez-Zâriyât 51/47.

⁸⁶ ez-Zümer 39/69.

⁸⁷ el-Fecr 89/23.

⁸⁸ Fârisî, *el-Hucce*, 1/70.

⁸⁹ Recep Kırıcı, “Arap Dilindeki (أَمْ) ve (وَأَمْ) Edatları ile İlgili Bir İnceleme”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 594.

⁹⁰ Gavsânî, *el-Mufassal*, 299. Ayrıca bk. Muhammed b. Muhammed Ebû Şehbe, *el-Medhal li diraseti'l-Kur'ani'l-Kerim* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 332.

⁹¹ bk. Lebîb, *ed-Dürre*, 30-46.

⁹² Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist libni'n-Nedîm*, thk. İbrâhim Ramazan (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997); Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm, *Fedâilu'l-Kur'an*, thk. Ahmed b. Abdi'l-Vâhid el-Hayyâtî (Mağrib: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994); Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Ebû Usâme Selîm b. İdu'l-Hilâlî (Kuveyt: Müessesetü Gûrâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006); Dâni, *el-Mukni'*.

yedi kıraat imamından biri ve Şâm ehlinin kurrâ imamıdır. İbnü'n-Nedîm, İbn Âmir'in resmu'l-mushaf ile ilgili iki tane kitabının bulunduğu bahsetmektedir. Bunlar *İhtilâfî mesâhifi 'ş-Şâm ve 'l-Hicâz ve 'l-'Irâk* ile *Kitâb fî maktû 'i 'l-Kur'âni ve mevsûlih* isimli eserlerdir.⁹³ Ayrıca Dâni, *el-Mukni'* adlı eserinde resmu'l-mushaf ile ilgili İbn Âmir'den birçok nakillerde bulunmaktadır.⁹⁴

2.2. el-Cahderî

Âsım b. el-Accâc b. Ebi's-Sabbâh el-Cahderî'dir (öl. 128/746). İbnü'l-Cezerî'nin *Gâyetu'n-nihâye*'de bildirdiğine göre el-Cahderî kıraati, Nasr b. Âsım el-Leysî (öl. 89/708), Yahyâ b. Ya'mer el-Advânî (öl. 89/708) ve Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) ahzetmiştir. Hârûn b. Mûsâ el-Ezdî el-A'ver (öl. 170/786), Îsâ b. Ömer es-Sekafî (öl. 149/766), el-Muallâ b. Îsâ el-Verrâk el-Basrî gibi kimselerin de kendisinden kıraat aldıklarını aktarmıştır.⁹⁵

Dâni, *el-Mukni'* isimli eserinde resmu'l-mushaf konusunda Âsım el-Cahderî'den on yedi rivayet nakletmektedir. Bu rivayetlerin yedisi öğrencisi Harun b. Musa, altısı el-Muallâ b. Îsâ el-Verrâk el-Basrî ve dördü de diğer talebeleri kanalıyla gelmektedir. Dâni, *(سَيَقُولُونَ لِلَّهِ)*⁹⁶ ayetinde lafzatullah'ın elif'inin ziyadesiyle ilgili imlâdan bahsettiği rivayetlerden birinde, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dan aktararak, Âsım el-Cahderî'nin *el-Îmâm*'da böyle yazıldığını ifade ettiğini naklederek bunun Hz. Osman tarafından emsâra gönderilen *Medine* veya *Kûfe Mushaf'*ı hatta belki de *Şam Mushaf'*ı olabileceğini söylemektedir.⁹⁷ Gânim Kaddûrî el-Hamed ise Dâni'nin kastettiği mushaf'ın Âsım el-Cahderî'nin beldesi olan Basra'ya Hz. Osman tarafından gönderilen mushaf olabileceği üzerinde durmaktadır.⁹⁸ Kaynaklarımızda yer alan bu nakiller, Âsım el-Cahderî'nin resmu'l-mushaf konusunda ilk çalışmaları yapanlardan birisi olduğunu göstermektedir.⁹⁹

2.3. Hamza b. Habîb

Ebû Umâre Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfi (öl. 156/773), Kûfe kâriflerindedir. Kûfe'de Âsım b. Ebi'n-Necûd (öl. 127/745) ve Süleymân b. Mihrân el-A'meş'ten (öl. 147/765) sonra Kûfe imamı olmuştur.¹⁰⁰ Bizzat kendi ifadesiyle "Mushaf'ı incelemek amacıyla onunla o kadar çok meşgul oldum ve ona o kadar çok baktım ki gözlerimin ferinin zayıflayıp kaybolmasından korktum"¹⁰¹ şeklindeki söylemi, bu husustaki gayret ve çalışkanlığını ortaya koymaktadır. Hamza b. Habîb'in resmu'l-mushaf alanında yazmış oldu-

⁹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 54-55.

⁹⁴ Dâni, *el-Mukni'*, 18-102-110. Ayrıca bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 19/308-310.

⁹⁵ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâtu'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesser (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/317.

⁹⁶ Bu ifade, el-Mü'minûn 23/85-87-89. ayetlerde üç defa geçmektedir.

⁹⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 15.

⁹⁸ Hamed, *el-Müeyesser*, 70.

⁹⁹ İbnü'n-Nedîm, Cahderî'nin resm-i mushaf konusundaki düşüncelerini aktarırken talebeleri tarafından yazıya geçirilmiş bir kitabından bahseder. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 56.

¹⁰⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed ez-Zehabî, *Ma'rifetu'l-kurrâi 'l-kibâr ale't-tabakâti ve 'l-âsâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1995), 1/250; a.mlf., *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût - Ali Ebû Zeyd (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1982), 7/90.

¹⁰¹ Zehabî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 253; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemu huffâzi 'l-Kur'ân abra't-târih* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 1/217.

ğu eserin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Dâni', *el-Mukni'* adlı eserinde resmu'l-mushaf konusunda Hamza b. Habib'den bazı aktarımlarda bulunmaktadır. Bu aktarımlar *Maktû'î'l-Kur'âni ve mevsûlih* adlı eserden yapılmış olabilir. Ancak böyle bir eserin günümüze ulaşmadığı da bilinmektedir.¹⁰²

2.4. Nâfi' b. Abdurrahman

Nâfi' b. Abdurrahmân b. Ebî Nuaym Ebû Ruveyym el-Medenî'dir (öl. 169/785). Kıraat-i seb'a imamlarından biri olan Nâfi', Medine imamıdır.¹⁰³ Nâfi'nin resmu'l-mushaf konusunda günümüze ulaşan bir eseri yoktur.¹⁰⁴ Ancak Dâni'nin, resmu'l-mushaf konusunda imam Nâfi'nin eserinden birçok aktarımlarda bulunması, böyle bir eserin varlığına işaret edebilir. Dâni, *el-Mukni'de* özellikle "mâ huzifet minhu'l-elifü ihtisâran" isimli başlıkta İmam Nâfi'den talebesi Kâlûn aracılığıyla 125'ten fazla konuda nakilde bulunmaktadır.¹⁰⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh'ın (öl. 496/1103) *Muhtasaru't-tebyîn li hicâi's-sünne* isimli eserinde aktardığına göre; Gâzî b. Kays el-Endelûsî (öl. 199/815) eseri *Hicâu's-sünne*'de resmu'l-mushaf ile ilgili Nâfi'nin mezkûr eserinden birçok konuda aktarımda bulunmaktadır.¹⁰⁶ Bütün bu bilgiler bize böyle bir eserin var olduğunu ancak günümüze ulaşmadığını göstermektedir.

2.5. el-Kisâi

Ebü'l-Hasen Alî b. Hamza b. Abdillâh el-Kisâi el-Kûfi'dir (öl. 189/805). Yedi kıraat imamından biri olup ayrıca nahiv âlimidir. Kûfeliler Hamza'dan sonra Kisâi'nin kıraatini benimsemişlerdir.¹⁰⁷ İbnü'n-Nedîm *el-Fihrist* adlı eserinde, Kisâi'nin resmu'l-mushaf konusunda *İhtilâfu mesâhifi ehli'l-Medine ve ehli'l-Kûfe ve ehli'l-Basra*¹⁰⁸ ve *Maktû'u'l-Kur'ân ve mevsûluh*¹⁰⁹ adlı iki eserinin olduğundan bahsetmektedir. İbn Ebî Dâvûd (öl. 316/929) *Kitâbu'l-mesâhif* adlı eserinde resmu'l-mushaf konusunda Kisâi'nin *İhtilâfu mesâhifi ehli'l-Medine ve ehli'l-Kûfe ve ehli'l-Basra* adlı eserinden birçok alıntıda bulunmaktadır.¹¹⁰ Yine Dâni de *el-Mukni'* adlı eserinde mezkûr eserden resmu'l-mushaf'a dair birçok konuda alıntıda bulunmaktadır.¹¹¹ Bütün bunlar onun resmu'l-mushaf'a dair eserinin olduğuna ancak günümüze ulaşamadığına işaret etmektedir.

Buraya kadar bilgi verdiğimiz bu müellifler hicri ikinci asır itibariyle yaşamış ve resmu'l-mushaf konusunda eserler vermiş ancak eserleri günümüze ulaşamayıp, daha sonraki dönem eserlerinde yapılan atıflar sayesinde eserlerinden haberdar olduğumuz müelliflerdir.

¹⁰² Dâni, *el-Mukni'*, 68-70-73; Hamed, *el-Müeyesser*, 67.

¹⁰³ İbnü'l-Cezeri, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/288-291.

¹⁰⁴ Hamed, *el-Müeyesser*, 68.

¹⁰⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 10-14.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzil*, thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şerşâl (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tıbbâ'ati'l-Mushafi'ş-Şerîf, 2002), 2/269-271.

¹⁰⁷ İbnü'l-Cezeri, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/474-478; Tayyar Altıkulaç, "Kisâi, Ali b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 26/69-70.

¹⁰⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 54.

¹⁰⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 55.

¹¹⁰ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 253-259, 278.

¹¹¹ Bkz. Dâni, *el-Mukni'*, 21, 73, 107.

Bu müellifler, beldelerindeki mushafı incelemişler ve kelimelerin yazılışlarıyla ilgili bilgiler vermişlerdir. Benzer çalışmalar ortaya koyan daha az meşhur başka müellifler de bulunmakla birlikte¹¹² daha çok tabîin ve tebeu't-tâbiîn dönemine ait bu müellifler, Osman mushafalarında kelimelerin yazılışlarıyla ilgili özelliklerin sonraki nesillere aktarılmasında oldukça önemli roller üstlenmiş, vazifeler îfâ etmişlerdir.

3. Resmu'l-Mushaf'a Dair Geniş Kapsamlı Eserler

Resmu'l-mushaf alanında, konuları daha sistemli ele alan içerik bakımından daha kapsamlı eserler de bulunmaktadır. Nitekim bunlar, önceki başlıkta ele alınan ilk müelliflerin tedvin ettiği veya öğrencilerinin naklettiği rivayetleri ve metinleri ihtiva eden eserlerdir. Bu eserler ekseriyetle hicrî 3. ve 4. asırlarda yazılmış olup bunlardan hicrî 3. asırda yazılanlar günümüze ulaşmamıştır. Resmu'l-mushaf alanında yazılan söz konusu bu eserleri “Kapsamlı Mefkûd Eserler” ve “Kapsamlı Mevcut Eserler” olmak üzere iki ana başlıkta incelemek daha uygundur. Zira bu alanda günümüze ulaşanları olduğu gibi ulaşamayanları da bulunmaktadır.

3.1. Resmu'l-Mushaf'a Dair Geniş Kapsamlı Mefkûd Eserler

Bu başlıkta, resmu'l-mushaf ilmi alanında yazılmış olan kapsamlı eserlerden günümüze ulaşmayan eserlerin müellifleri hakkında bilgi verilmektedir.

3.1.1. *Hicâu's-Sünne*

Gâzî b. Kays Ebû Muhammed el-Endelûsî'nin (öl. 169/785) eseridir. Gâzî b. Kays Kurtubalı bir âlimdir. İlim öğrenmek ve haccetmek için doğuya seyahatlerde bulunmuştur. Kıraati sema ve arz yoluyla imam Nâfi'den almıştır. *Muvatta*'yı Mâlik b. Enes'ten tahsil etmiş ve Nâfi' mushafıyla elindeki mushafı on üç kere karşılaştırmalı olarak tashih etmiştir.¹¹³ Böylece kaynaklarda Nâfi kıraatini ve imam Mâlik'in *Muvatta*'sını Endülüs'e getiren ilk kişi olarak kabul görmüş ve 199 yılında vefat etmiştir.¹¹⁴

Dânî ve Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh, Gâzî b. Kays'ın kayıp olan bu kitabını *Hicâu's-sünne* olarak isimlendirmişler ve birçok nakilde bulunmuşlardır.¹¹⁵ Bu nakillerden şöyle örnekler verebiliriz: Dâni, *el-Mukni'de*, elif'in hazfedilmesi bahsinde Gâzî b. Kays'ın, eseri *hicâu's-sünne*'de “هَارُوت”, “مَارُوت” ve “قَارُون” kelimelerini “هَرُوت”, “مَرُوت” ve “قَرُون” şeklinde elif (ل) harfi olmadan naklettiğini zikretmektedir.¹¹⁶ Resmu'l-mushaf konusunda yine *hicâu's-sünne*'den alıntı yapan Dâni *el-Mukni'de*, yâ (ى) harfinin isbât ile yazılması bahsinde zikredilen eserden “وَلِقَاءِ الْأَجْرَةِ”¹¹⁷ ve “لِقَاءِ رَبِّهِمْ”¹¹⁸ lafızlarını alıntı yapmıştır.¹¹⁹ Ebû Dâvud Süleyman b. Necâh (öl. 496/1103) ise *Muhtasaru't-tebyîn*'de, Gâzî b. Kays'ın eseri *hicâu's-sünne*'de “الْكَلِمَةُ” lafzının -A'râf sûresi 137. âyet hariç- “الْكَلِمَةُ” şeklinde he (ه) harfi ile nakletti-

¹¹² Bkz. Hamed, *el-Müeyesser*, 70.

¹¹³ Farklı değerlendirmeler için bk. Abdulhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 32-33.

¹¹⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 9/322; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetu'n-nihâye*, 2/3; Süyûtî, *Buğyetu'l-vu'ât*, 2/240; Hamitû, *Kırâatu'l-imâm Nâfi'*, 1/125.

¹¹⁵ Dâni, *el-Mukni'*, 156; Ebû Dâvud Süleymân b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 5/1367; Hamed, *el-Müeyesser*, 75.

¹¹⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 21-22.

¹¹⁷ el-A'râf 7/147.

¹¹⁸ er-Rûm 30/8.

¹¹⁹ Dâni, *el-Mukni'*, 47.

ğini zikretmektedir.¹²⁰ Süleyman b. Necâh, Gâzî b. Kays'ın eseri *hicâu's-sünne*'de “بِكَلِّ سَجْرِ”¹²¹ âyetindeki “سَجْرِ” lafzını elifsiz olarak naklettiğini¹²² yine İsrâ sûresi'nin 110. âyetinde geçen “أَيَّامًا”¹²³ lafzının tüm mushaflarda ayrı olarak yazıldığını belirttiikten sonra Gâzî b. Kays'ın eseri *hicâu's-sünne*'de de bu şekilde yazıldığını zikretmiştir.¹²⁴

3.1.2. *Kitâbu Ebî Ubeyd Kâsım b. Sellâm*

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'ın (öl. 224/838) eseridir. Kâsım b. Sellâm, İmam Şâfiî'den (öl. 204/820) fıkıh okumuştur. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) ilim halkalarına katılan ve hadis rivayetinde bulunan Kâsım b. Sellâm Kur'an ilimleri ve kıraatle meşgul olurken lügat ve nahiv âlimlerinden de dersler almıştır. Kâsım b. Sellâm, her biri farklı metot ve görüşü benimseyen kırktan fazla âlimden Arap dili ve edebiyatı ve ensâb gibi ilimler de elde etmiştir.¹²⁵

Terâcim türü eserlerde Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm'a ait resm-i mushaf'a dair bir kiptan bahsedilmemesi önemlidir. Bunun sebebi, resmu'l-mushaf'a dair verdiği bilgileri Kur'an ilimlerine dair yazdığı diğer eserlerinde vermiş olmasından veya resmu'l-mushaf'a dair bir eseri olmasına rağmen bu eserin günümüze ulaşmayıp içinde geçen bazı bölümlerin ve bilgilerin diğer kaynaklarda zikredilmesinden kaynaklanabilir.¹²⁶ Bu sebeple biz burada muhtemel sebebe matuf olarak eserini kayıp eserler içinde zikrettik. Kâsım b. Sellâm'ın resmu'l-mushaf ile ilgili eseri *Kitâbu Ebî Ubeyd Kâsım b. Sellâm*'da Bakara sûresindeki “حَطَّيْتُكُمْ” ve “حَطَّيْتُكُمْ” lafızlarındaki elif (ل) harflerinin hazfedildiğini nakletmiştir. Nitekim Dâni de bu durumu *el-Mukni*'de zikretmektedir.¹²⁷ Dâni yine bunun dışında resmu'l-mushaf ile ilgili pek çok konuda Kâsım b. Sellâm'dan alıntıda bulunmuştur.¹²⁸

3.1.3. *Kitâbu Nusayr b. Yûsuf en-Nahvî*

Nusayr b. Yûsuf en-Nahvî'nin (öl. 240/854) eseridir. Kisâî'nin öğrencilerindendir.¹²⁹ Kıraati ve resmu'l-mushaf ilmini Kisâî'den almıştır. Zehebî, Nusayr b. Yûsuf'u özellikle res-

¹²⁰ Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/568.

¹²¹ Yûnus 10/79.

¹²² Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/664.

¹²³ el-İsrâ 17/110.

¹²⁴ Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 3/799.

¹²⁵ Zülfikar Tüccar, “Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10/244-246; Tahir Ayas, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Hadisçiliği (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 16; Mahmut Kafes, “Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Ona Nispet Edilen el-Luğât Elletî Nezele bihâ'l-Kur'ânu'l-Kerîm Adlı Eser”, *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2015), 128.

¹²⁶ Hamed, *el-Müeyesser*, 77.

¹²⁷ Dâni, *el-Mukni*, 15.

¹²⁸ Zikredilen alıntılar için bk. Dâni, *el-Mukni*, 157.

¹²⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 98; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsan Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 6/2750; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/297.

mu'l-mushaf konusunda uzman (hâzık) olarak nitelendirir ve bu alanda bir eserinin olduğunu söylemektedir.¹³⁰

Nusayr b. Yûsuf, Hûd sûresinde yer alan “فَالَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكُمْ”¹³¹ lafzındaki “فَالَمْ” kelimesinin nûn (ن) harfinin hazfi ile Kasas sûresinde ise “فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ”¹³² şeklinde nûn (ن) harfinin isbât ile yazıldığını zikretmektedir. Dâni de kitabı *el-Mukni*’de bu durumu alıntı yapmaktadır.¹³³ Yine Nusayr b. Yûsuf’un resmu'l-mushaf ile ilgili eseri için Dâni, kitabı *el-Mukni*’de Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh da kitabı *Muhtasaru't-Tebyîn*’de özellikle mushafın ittifak ve ihtilaf noktalarıyla ilgili çokça alıntılar yapmaktadırlar.¹³⁴

3.1.4. *Hicâu'l-Mesâhif*

Muhammed b. Îsâ el-İsbahânî’nin (öl. 253/867) eseridir. Muhammed b. Îsâ kıraatte ve nahiv ilminde otorite idi. Kıraat ilminde birçok kitabı olan Muhammed b. Îsâ’nın resmu'l-mushaf ilminde de kayıp bir eseri vardır.¹³⁵

Dâni, kitabı *el-Mukni*’de elif’in hazfedilmesi bahsinde İsbahânî’nin kitabı *hicâu'l-mesâhif*’ten alıntı yaparak “يَلْقَى أَتَمًا”¹³⁶, “فِي رَوْضَاتِ الْجَنَّاتِ”¹³⁷, “قَوْمٌ طَاعُونَ”¹³⁸ ve “وَلَا كِدَابًا”¹³⁹ lafızlarındaki elifin isbât ile yazıldığını zikretmektedir.¹⁴⁰ Dâni, zikredilen eserden birçok alıntı yapmış¹⁴¹ ve İsbahânî’nin bu eserini *Hicâu'l-mesâhif* olarak isimlendirmiştir.¹⁴²

3.1.5. *İhtilâfu'l-Mesâhif*

Ebû Hâtim es-Sicistânî’nin (öl. 255/869) eseridir. Tam adı, Sehl b. Muhammed b. Osmân b. Yezîd Ebû Hâtim es-Sicistânî’dir. Ebû Hâtim es-Sicistânî, arz yoluyla Ya’kûb el-Hadramî, Sellâm et-Tavîl, Eyyûb b. Mütevekkil gibi âlimlerden kıraat, Kur’an ilimleri, garîb ve nevâdir, Arap dili grameri ve lugatı, hadis, tefsir, fıkıh, şiir ve edebiyat gibi alanlarda dersler almıştır. Ebû Hâtim es-Sicistânî hicrî 255 yılında vefat etmiştir.¹⁴³

Ebû Hâtim es-Sicistânî, Medine ehlinin mushafında Mü’min sûresindeki “إِنَّا لَنَنْصُرُ”¹⁴⁴ lafzının “إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا” şeklinde tek nûn harfiyle yazıldığını zikretmektedir.¹⁴⁵ Ebû Hâtim es-Sicistânî yine resmu'l-mushaf konusu ile ilgili olarak Âl-i İmrân sûresinde geçen “وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ” lafzının “وَالزُّبُرِ وَالْكِتَابِ” şeklinde her iki kelimenin de bâ (ب) harfi ile yazıldığını

¹³⁰ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 1/427; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/297.

¹³¹ Hûd 11/14.

¹³² el-Kasas 28/50.

¹³³ Dâni, *el-Mukni*’, 70.

¹³⁴ Zikredilen alıntılar için bk. Dâni, *el-Mukni*’, 160; Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, *Muhtasaru't-tebyîn*, 5/1371.

¹³⁵ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 1/440; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/197.

¹³⁶ el-Furkân 25/68.

¹³⁷ eş-Şûrâ 42/22.

¹³⁸ ez-Zâriyât 51/53; et-Tûr 52/32.

¹³⁹ en-Nebe 78/35.

¹⁴⁰ Dâni, *el-Mukni*’, 23.

¹⁴¹ Dâni, *el-Mukni*’, 159.

¹⁴² Dâni, *el-Mukni*’, 23.

¹⁴³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/289-290. Ayrıca bk. Zülfikar Tüccar, “Sicistânî, Ebû Hâtim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 37/139-141.

¹⁴⁴ el-Mü’min 40/51.

¹⁴⁵ Dâni, *el-Mukni*’, 99.

zikretmektedir.¹⁴⁶ Dâni *el-Mukni'de, Kitâbu ihtilâfi'l-mesâhif'e* birçok konuda atıfta bulunmuştur.¹⁴⁷

3.1.6. *el-Letâif fi Cem'i Hecâi'l-Mesâhif*

Kıraat ve nahiv âlimi olup İbn Miksem (öl. 354/965) diye meşhur olan Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Ya'kûb el-Attâr el-Bağdâdî'nin eseridir.¹⁴⁸ İdrîs b. Abdülkerîm, Dâvûd b. Süleyman ve Hâtim b. İshak el-Mevsilî'den arz yoluyla kıraat tahsil eden İbn Miksem, Bağdat'ın ileri gelen kurrâsından olup kıraatlerin meşhur, garip ve şazlarını iyi bilen ve Arap dilinde otorite kabul edilen birisidir. İbn Miksem, Kur'an tilâvetinde icmaya aykırı okuyuşları yüzünden eleştirilmiş, mihneye benzer muamelelerle karşılaşmıştır.¹⁴⁹

3.1.7. *'İlmu'l-Mesâhif*

İbn Eşte'nin (öl. 360/971) eseridir. Tam, adı Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed b. Eşte el-İsbahânî'dir. İbn Eşte, Mısır'da yaşamış olup nahiv üstadı ve kıraat âlimidir. Kıraat-i seb'a imamı İbn Mücahid (öl. 324/936), Muhammed b. Ya'kûb el-Muaddel ve Muhammed b. Ahmed el-Hasan el-Kisâi gibi âlimler önemli kıraat hocalarındandır. Halef b. İbrâhim, Ebû't-Tayyib İbn Galbûn (öl. 399/1009) ve Muhammed b. Abdullah el-Müeddib ise İbn Eşte'den kıraat okumuştur. İbn Eşte 360 yılında Mısır'da vefat etmiştir.¹⁵⁰

el-Mehdevî (öl. 440/1048-49), mushafların hattı konusunda İbn Eşte'nin kitabından alıntılar yapmış¹⁵¹ ancak mezkûr kitabı isimlendirmemiştir.¹⁵² Bu alıntılara örnek olarak “قُلِّ”¹⁵³ lafzındaki “سُبْحَانَ” kelimesi hem elif'in isbâtı üzere hem de elif'in hazfi ile yazılmıştır. İbn Eşte zikredilen lafzın yazımı için eserinde şöyle söylemektedir: “Kitabımda geçtiği üzere, Kur'an'ın tamamında elif ile yazılmasının doğru olduğunu zannediyorum.”¹⁵⁴

Abdulğani el-Lebîb de İbn Eşte'den pek çok alıntı yapmış ve onun mezkûr kitaplarını *'İlmu'l-mesâhif ve el-muhabber* olarak isimlendirmiştir.¹⁵⁵ Yine Dâni de *el-Mukni'de* İbn Eşte'den birçok alıntı yapmıştır.¹⁵⁶ İbn Eşte'nin bu iki eseri günümüze ulaşamamıştır. Biz bu eserleri; kendilerine yapılmış olan atıflarla ve bu eserlerden yapılmış olan alıntılar sayesinde tanıyoruz. Nitekim bu hususta yazılmış olan terâcim ve fihrist kitapları da bize yol göstermektedir.¹⁵⁷

3.1.8. *Hicâu'l-Mesâhif*

¹⁴⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 102.

¹⁴⁷ Dâni, *el-Mukni'*, 92-99-102-112.

¹⁴⁸ Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 6/2503; Burhâneddîn İbrâhim b. Ömer el-Ca'berî, *Cemiletü erbâbi'l-merâsid fi şerhi 'akileti'l-etrâbi'l-kasâid*, thk. Muhammed İlyas Muhammed Enver (Umman: el-Müvezzeh Arvika, 1438/2017), 1/35.

¹⁴⁹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 2/597-600; a.mlf., *Mizânu'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 3/519; Tayyar Altıkulaç, “İbn Miksem el-Attâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 20/200-201.

¹⁵⁰ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 2/617; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/162-163.

¹⁵¹ Mehdevî, *Hicâü mesâhif*, 38-73.

¹⁵² Mehdevî, *Hicâü mesâhif*, 105.

¹⁵³ el-İsrâ 17/93.

¹⁵⁴ Mehdevî, *Hicâü mesâhif*, 73.

¹⁵⁵ Lebîb, *ed-Dürre*, 34.

¹⁵⁶ Dâni, *el-Mukni'*, 19-53-83-90.

¹⁵⁷ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 2/617.

Ebû Bakir b. Mihrân'ın (öl. 381/992) eseridir. Tam adı, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Mihrân en-Nîsâbü'rî'dir. İbn Mihrân, Nişâbur'da başladığı tahsilini ilerletmek için Bağdat, Dimaşk, Kûfe, Buhara ve Semerkant gibi ilim merkezlerine yolculuk yapmıştır. İbnü'l-Ahrem, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Bûyân, Hammâd b. Ahmed, Ebû Bekir en-Nakkâş ve Ebû İsa Bekkâr gibi âlimlerden kıraat öğrenmiştir.¹⁵⁸

İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), *en-Neşr*'de İbn Mihrân'ın resmu'l-mushaf konusunda bir eserinin varlığına işaret etmektedir.¹⁵⁹

3.1.9. *es-Sebîlu'l-Me'ârif ilâ Resmî'l-Mesâhif*

Ebû Muhammed Abdullah b. Sehl b. Yûsuf el-Ensârî el-Endelüsî'nin (öl. 480) eseridir. Endülüs'ün kıraat hocasıdır. Ebû Ömer et-Talemnekî (öl. 429/1037), Dâni (öl. 444/1053), Abdulcebbâr et-Tarsûsî, Abdülbâkî b. Fâris gibi âlimlerden kıraat öğrenmiştir. Ebû Muhammed Sehl b. Yûsuf hicrî 480 yılında vefat etmiştir.¹⁶⁰

Abdulğani el-Lebîb, *Dürretu's-sakîle*'de müellifin resmu'l-mushaf'a dair mezkûr eserinin varlığından bahsetmektedir.¹⁶¹

3.1.10. *el-Letâif fî Resmî'l-Mesâhif*

Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'nin (öl. 569/1173) eseridir. Tam adı, Ebü'l-Alâ Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr el-Hemedânî'dir. Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, döneminin önemli hocalarındandır. Kıraat ve hadis alanında ilim tahsil etmek için İsfahan, Bağdat ve Vâsıt gibi önemli ilim merkezlerine seyahatler yapmıştır. Ebü'l-Hasan b. Ahmed b. Hasan el-Haddâd ve Ebû Abdullah b. Muhammed el-Bâri' önemli kıraat hocalarıdır. Ebû Ahmed Abdülvehhab b. Ali b. Sükeyne, Muhammed b. Muhammed b. el-Kiyal, Ebü'l-Hasan Ali b. ed-Dubbâs ve Ömer b. Hüseyin el-Veşâ ise Ebü'l-Alâ el-Hemedânî'nin önemli talebelerindendir.¹⁶²

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'de Hemedânî'nin resmu'l-mushaf alanında bir eseri olduğundan bahsedip¹⁶³ mezkûr eserden pek çok alıntı yapmıştır.¹⁶⁴ Bu alıntılara şöyle örnek verebiliriz: Hemedânî, Yûnus sûresinde geçen “تَهْدَى الْعُمَى” lafzındaki yâ (ى) harfinin hafzedilerek “تَهْدَى الْعُمَى” şeklinde yazıldığını zikretmektedir.¹⁶⁵

3.2. Resmu'l-Mushaf'a Dair Geniş Kapsamlı Mevcut Eserler

Resmu'l-mushaf'a dair özellikle hicrî 4. yüzyıl ve sonrasında telif edilen ve günümüze ulaşan pek çok geniş kapsamlı eser bulunmaktadır. Bu eserlerin öne çıkan özelliği Osman mushaflarına bakılarak yazılmış olmalarıdır. Bu başlıkta, resmu'l-mushaf ilmi alanında yazılmış olan kapsamlı eserlerden günümüze ulaşan eserler ve müellifleri hakkında bilgi verilecektir. Konunun detaylı olması sebebiyle özellikle hicrî 4. asır ve sonrasında yazılan eserlerin takdimi ile yetinilecektir. Söz konusu eserlerden meşhur olanları şöyle zikredebiliriz:

¹⁵⁸ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 2/662-663-664; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/49-50.

¹⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/128.

¹⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/378.

¹⁶¹ Lebîb, *ed-Dürre*, 36.

¹⁶² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/187-188.

¹⁶³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/128.

¹⁶⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/128,138,139,140.

¹⁶⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/140.

3.2.1. *Kitâbu'l-Mesâhif*

İbn Ebî Dâvûd'un (öl. 316/929) eseridir. Tam adı, Ebû Bekr Abdullah b. Ebû Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî'dir.¹⁶⁶ *Kitâbu'l-mesâhif'in* pek çok farklı basımları mevcuttur.¹⁶⁷ *Kitâbu'l-Mesâhif* beş bölümden (cüz) oluşmaktadır. Birinci bölümde; mushafların yazılması, mushafların hattı, mushafların çoğaltılması hususunda meydana gelen ittifak ve Abdullah b. Mes'ûd'un bu konudaki rızası gibi konular yer almaktadır. İkinci bölümde; sahabe mushaflarındaki farklılıklar, imam nüshadan çoğaltılarak emsâra gönderilen mushaflardaki farklılıklar, Hz. Ömer, Hz. Ali (öl. 40/661), Übey b. Kâ'b (öl. 33/654), Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) ve Abdullah b. Abbâs'ın (öl. 68/687-88) mushaflarındaki farklılıklara dair rivayetler yer almaktadır. Üçüncü bölümde; Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692), Abdullah b. Amr (öl. 65/684), Hz. Peygamber'in eşleri Hz. Âişe (öl. 58/678), Hz. Hafsa (öl. 45/665) ve Hz. Ümmü Seleme (öl. 62/681), tâbiînden Ubeyd b. Umeyr, Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/732), İkrime (105/723), Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Saîd b. Cübeyr (öl. 94/713), Esved b. Yezîd (öl. 75/694), Alkame b. Kays (öl. 62/682), Muhammed b. Ebû Mûsâ, Hittân b. Abdullah er-Rekâşî, Sâlih b. Keysân, Talha b. Musarrif ve Süleyman b. Mihrân el-A'meş'in mushaflarındaki farklılıklara dair rivayetler nakledilmektedir. Dördüncü bölümde; ücretle mushaf yazmanın caizliği, Hıristiyan bir kimsenin mushaf yazması, mushafların noktalanması, mushafların altınla süslenmesi ve mushafların alınıp satılması gibi konular yer almaktadır. Beşinci bölümde; mushaf'ın miras bırakılması, mushaf satımıyla ilgili rivayetler, abdestsiz olarak mushaf'a dokunmanın caiz olup olmaması, mushaf'ı yere koymanın caizliği ve mushaf yakmanın hükümü gibi konular yer almaktadır.

3.2.2. *İdâhu'l-Vakf ve'l-İbtidâ' fî Kitâbillâh*

İbnü'l-Enbârî'nin (öl. 328/940) eseridir. Tam adı, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî'dir. Başta babası Kâsım b. Muhammed olmak üzere İsmail b. İshâk, Hasan b. Habbâb, Ahmed b. Sehl, Süleyman b. Yahya ed-Dabi, Muhammed b. Yahya el-Mervezî, Ubeydullah b. Abdurrahmân el-Vâkidî, İdris b. Abdülkerim ve Muhammed b. Hârûn et-Temmâr önemli kıraat hocalarındandır. Abdolvâhid b. Ebî Hâşim, Abdullah b. Hüseyin es-Sâmirî ve Darekutnî de İbnü'l-Enbârî'nin önde gelen talebeleridir. İbnü'l-Enbârî 328 yılında Kurban Bayramı günü Bağdat'ta vefat etmiştir.¹⁶⁸ İbnü'l-Enbârî, *îdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ' fî kitâbillâh* adlı eserinde, resmu'l-mushaf'a dair üç konudan bahsetmektedir. Bunlar; hazif, müenneslik tâ'sının yazımı ve fasl-vasıl konularıdır.¹⁶⁹

Dânî *el-Mukni'de*, İbnü'l-Enbârî'nin *îdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ' fî kitâbillâh* adlı eserinden pek çok konuda nakiller yapmaktadır.¹⁷⁰ *İdâhu'l-vakf ve'l-ibtidâ' fî kitâbillâh*, müellifin imam lakabıyla anılmasını sağlayan eseri olup Muhyiddin Abdurrahman Ramazan tarafından

¹⁶⁶ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 324.

¹⁶⁷ Arthur Jeffery tahkiki 1355/1936 yılında Kahire'de; Muhibbüddîn Abdüssubhân Vâiz tahkiki 1995 yılında Katar ve Beyrut'ta; Muhammed Abduh tahkiki 2002 yılında Kahire'de; Ebû Usâme Selîm b. İdu'l-Hilâlî tahkiki ise 1427/2006 yılında Kuveyt'te basılmıştır.

¹⁶⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/203-204.

¹⁶⁹ Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî, *Kitâbü'îzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahmân Ramazan (Dimaşk: Mecmeu'l-luğati'l-Arabiyye, 1971), 1/281.

¹⁷⁰ Dâni, *el-Mukni'*, 30-68-77.

neşredilmiştir.¹⁷¹ Bu eser her ne kadar vakıf-ibtidâ konusuna dair olsa da resmu'l-mushaf konusunda da çokça nakiller bulunduğu için buraya alınmıştır.

3.2.3. *Hicâ'ü Mesâhifi'l-Emsâr*

Mehdevî'nin (öl. 440/1048-49 [?]) eseridir. Tam adı, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs el-Mehdevî'dir. İlim için seyahatlerde bulunan Mehdevî; Muhammed b. Süf-yân, dedesi Mehdî b. İbrahim, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kantarî ve Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed el-Berâsî'den kıraat dersleri almıştır. Tefsir ve kıraat ilimlerine dair eserleri bulunan Mehdevî, başta Ğânim b. el-Velîd el-Mâlikî ve Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed et-Tarafî olmak üzere Musa b. Süleyman el-Lehmî, Yahya b. İbrahim el-Beyyâz ve Muhammed b. İbrahim b. İlyâs gibi pek çok öğrenci yetiştirmiştir. Kıraat ilminde önemli bir yeri olan Mehdevî 440 yılında vefat etmiştir.¹⁷²

Hicâ'ü mesâhifi'l-emsâr, Muhyiddin Abdurrahman Ramazan'ın tahkikiyle Mecelletü Ma'hedi'l-Mahtûtâti'l-'Arabiyye içinde neşredilmiştir.¹⁷³ Mezkûr eserde; müenneslik tâ'sının yazımı, mushaf'taki kelimelerin vasıl ve fasıl halleri, elifin yâ olarak yazılması, hemzenin yazımı, hazif, ziyade ve mushaf'taki harflerin yazımı hususundaki ihtilaflar gibi resmu'l-mushaf'ın öne çıkan konularından bahsedilmektedir.¹⁷⁴ Dr. Hâzim Said Haydar'a göre Mehdevî'nin resmu'l-mushaf'a dair fasıllardan veya bablardan oluşan kayıp bir eseri daha vardır.¹⁷⁵

3.2.4. *el-Bedî' fî Ma'rifeti mâ Rusime fî Mushafi Osmân*

Muhammed b. Yûsuf b. Muâz el-Cühenî el-Kurtubî el-Endelüsî'nin (öl. 379/990) eseridir.¹⁷⁶ Cühenî, tarihçilerin kendini nispet ettikleri Kurtuba'da yetişmiş bir alimdir. Endülüs alimlerinin ekseri adeti üzere hac ve ilim elde etmek gayesiyle yolculukları olmuştur. Bu çerçevede bir müddet Mısır'da ikamet etmiştir. Cühenî, Ebu'r-Rebi' el-Gammâz el-Kurtubî (ö. 400/1009), Ebu'l-Kâsım et-Tarsûsî (öl. 420/1029), Ebû Amr ed-Dânî gibi hocalardan kıraat ilmini ahz etmiştir. Bu kitabından başka bir kitabının olup olmadığı ile ilgili kaynaklarda bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁷⁷ Kitabın tahkikini yapan Ğânim Kaddûrî el-Hamed *el-Bedî'* isimli eserin birçok yazma nüshalarının bulunduğunu ifade ederek bu nüshaları kütüphaneleriyle birlikte zikretmektedir.¹⁷⁸

el-Bedî', kelimelerin mushafta yazımıyla ilgili yer yer dilsel tahliller de içeren önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler, müellifin yaşadığı asırdan öncesi için çok değerlidir. Zira

¹⁷¹ Emin Işık, "İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 21/24-26.

¹⁷² Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 2/761; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/86.

¹⁷³ Tayyar Altıkulaç, "Mehdevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 28/367-368.

¹⁷⁴ Mehdevî, *Hicâü mesâhif*, 35-41, 42-49, 63-68, 69-90, 94-96, 97-105.

¹⁷⁵ *Hicâü mesâhifi'l-emsâr'da* sayfa 62'de (و قد قدمنا القول في ذلك في أبواب الهمز) "Bu sözü hemze bâbında açıklamıştık" ibaresi geçmesine rağmen söz konusu eserde böyle bir bâb bulunmamaktadır. Dolayısıyla kitapta yer alan bu bâbın kayıp olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Mehdevî, *Hicâü mesâhif*, 62.

¹⁷⁶ Lebîb, *ed-Dürre*, 35.

¹⁷⁷ Muhammed b. Muâz el-Cühenî, *el-Bedî' fî ma'rifeti mâ rusime fî mushafi Osmân*, thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed (Suudi Arabistan: Dâru'l-Gavsânî, 2017), 8.

¹⁷⁸ Cühenî, *el-Bedî'*, 9.

resmu'l-mushaf konusunda matbu kitaplar az olmasına rağmen bu kitaplar kronolojik olarak *el-Bedî*'den daha eski durumda değildir. Aynı şekilde müellifinin yaşadığı bölge olan Endülüs'ün Kur'an ilimleriyle ilgili çalışmaların yoğunluğu bakımından oldukça velûd bir bölge olması da eser için ayrı bir önemi ifade etmektedir. Cühenî, eserinde maktû' ve mevsûl, hâ ve tâ'nın yazımı ile ilgili meseleler, vâv-yâ ve elif'in yazılışı ve vakfedilişi ile ilgili konular, yââtu'l-izâfe ve lâmâtu'l-ef'âl gibi yazı ile ilgili muhtelif konular üzerinde durmaktadır. Cühenî, mezkûr eserde yararlandığı kaynakları nadiren zikretmektedir.¹⁷⁹ Ayrıca Cühenî, Dâni'nin *et-Tahbîr* adlı kitabından iki konuda nakilde bulunduğundan da bahsetmektedir.¹⁸⁰

3.2.5. *el-Mukni' fî Ma'rifeti Mersûmi Mesâhihi Ehli'l-Emsâr*

Dâni'nin (öl. 444/1053) eseridir. Tam adı, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dâni'dir. Hicrî 371 yılında doğan Dâni on beş yaşlarında iken ilim tahsiline başladı. Mısır, Endülüs ve Kurtuba gibi önemli ilim merkezlerine seyahatlerde bulundu ve arz yoluyla Halef b. İbrahim b. Hakan, Tâhir b. Abdülmün'im b. Ğalbûn ve Abdülazîz b. Cafer el-Fârisî gibi önemli hocalardan Kur'an ve kıraat dersleri aldı. Başta kendi oğlu Ahmed b. Osman olmak üzere Halef b. İbrahim et-Tuleytîlî, Halef b. Muhammed el-Ensârî ve Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh gibi çok sayıda öğrenci yetiştirdi.¹⁸¹

el-Mukni', resmu'l-mushaf alanında yazılmış olan en meşhur eserdir. Müellif konuları yirmi iki bölümde (bab) ele alırken bazı bölümleri de alt başlıklara (fasıl) ayırarak incelemektedir. Eser; Kur'an'ın cemi ve mushafların çoğaltılması, resmu'l-mushaf'a dair hazif, isbât ve ziyade, hurûf-ı mukattaa harfleri, hemze ve hükümleri, emsâra gönderilen mushaflarda imlâ bakımından ittifak ve ihtilaf cihetleri, Iraklılar'a ait mushaflarda aynı imlâ ile yazılan kelimeler ve Hz. Osman'a ait nüshadan istinsah edilen Hicaz, Irak ve Şam mushafları arasındaki mevcut farklılıkları ihtiva etmektedir. Müellif, kitabın sonunda ise mushafların noktalanması ve harekelenmesinden bahsedip kullandığı kaynakları zikretmektedir.¹⁸² Eser pek çok defa tahkik edilmiştir.¹⁸³

¹⁷⁹ Cühenî, *el-Bedî'*, 24, 33, 36, 67.

¹⁸⁰ Cühenî, *el-Bedî'*, 24, 33.

¹⁸¹ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 2/773-781; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/447-449.

¹⁸² Dâni, *el-Mukni'*, 2, 10, 53, 59, 68, 83, 92, 99, 102, 123.

¹⁸³ Otto Pretzl tahkiki 1932 yılında İstanbul'da; Muhammed Ahmed Dehmân tahkiki 1940 yılında Dimaşk'ta; Muhammed Sâdık Kamhavî tahkiki 1978 yılında Kahire'de; Hasan b. Fehde'l-Hamîd tahkiki 1431 yılında Riyâd'da basılmıştır.

3.2.6. Muhtasaru't-Tebyîn li Hicâi't-Tenzîl

Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın (öl. 496/1103) eseridir. Tam adı, Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh el-Kurtubî el-Ümevî'dir. 413 (1022) yılında doğan Süleyman b. Necâh kıraat ilmini Dâni'den tahsil etti. Yine bu alanda pek çok sayıda öğrenci yetiştiren Süleyman b. Necâh'ın önemli öğrencileri arasında Ebû Abdullah b. Saîd ed-Dâni, Ebû Ali es-Sadefî, Feth b. Halef el-Belensî, Ahmed b. Abdurrahman b. Asım es-Sekafî, Ahmed b. Sahnûn el-Mürsî ve Süleyman b. Yahya el-Kurtubî'yi zikretmek mümkündür. Süleyman b. Necâh 496 yılında Belensiye'de vefat etmiştir.¹⁸⁴

Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzîl, resmu'l-mushaf alanında yazılmış olan en hacimli eserlerden biridir. Süleyman b. Necâh bu eserini, *et-Tebyîn li hicâi mushafî emîri'l-mü'minîn Osman* isimli kitabından faydalanarak yazdığını belirtmektedir. Eser, sûre tertibine göre yazılmış olup hocası Dâni'nin *el-Mukni*'sine ait pek çok rivayet içermektedir ki bu yönüyle zamanının resmu'l-mushaf konusunda yazılmış olan diğer kitaplarından ayrılır. Eser, 2002 yılında Ahmed b. Ma'mer Şerşel'in tahkikiyle 5 cilt halinde Mecmeu'l-Melik Fehd Yayınevi tarafından basılmıştır.¹⁸⁵

3.2.7. Hattu'l-Mesâhif

Hamza b. Nasr el-Kirmânî'nin (öl. 500/1106'dan sonra) eseridir. Tam adı Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî olup "Tâcülkurrâ" olarak nitelendirilmektedir. Kıraat ilminde sika olan Kirmânî aynı zamanda tefsir ve nahiv âlimidir. *Lübâbü't-tefâsir*, *el-Burhân fî tevcîhi müteşâbihi'l-Kur'ân*, *el-Hidâye fî şerhi ğâyeti İbn Mihrân ve Hattu'l-mesâhif* gibi pek çok eser telif eden Kirmânî, telif çalışmalarının yanında kıraat âlimi Nasr b. Ali b. Ebû Meryem'e kıraat okutmuştur.¹⁸⁶

Hattu'l-mesâhif, resmu'l-mushaf alanında telif edilen önemli eserlerdendir. Eser, resmu'l-mushaf'a dair hazif, ziyade, bedel gibi konuları ihtiva etmektedir.¹⁸⁷ Eserde, resmu'l-mushaf konuları sûre tertibine göre belirli bir sistematik dahilinde incelenmektedir. *Hattu'l-mesâhif*, muhteva yönünden incelendiğinde eserde Dâni'nin *el-Mukni*'sinden, Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh'ın *Muhtasaru't-tebyîn*'inden oldukça fazla alıntı yapıldığı göze çarpmaktadır. Bu durum Kirmânî'nin eserini oluştururken zikredilen müelliflerden oldukça istifade ettiğini göstermektedir.¹⁸⁸ *Hattu'l-mesâhif*, 2012 yılında Gânim Kaddûrî el-Hamed tarafından tahkik edilmiştir.

3.2.8. el-Muhtasar fî Mersûmi'l-Mushafî'l-Kerîm

Ebû Tâhir İsmâil b. Zâfir el-Ukaylî'nin (öl. 623/1226) eseridir. Kıraat âlimi ve Arap dilbilimcisi olan Ebû Tâhir İsmâil el-Ukaylî 554 yılında Mısır'da doğdu. İbnü'l-Cezerî'ye göre Ebû'l-Cûd kendisinden kıraat tahsil ettiği hocasıdır. Süyûtî (öl. 911/1505) ise İbn Birrî'yi

¹⁸⁴ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 2/862-864; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/287.

¹⁸⁵ Hamed, *el-Müeyesser*, 83.

¹⁸⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/254; Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Hamza b. Nasr el-Kirmânî, *Hattu'l-mesâhif*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Tikrit: y.y., 1433/2012), 13-14.

¹⁸⁷ Kirmânî, *Hattu'l-mesâhif*, 37.

¹⁸⁸ Eserin kaynakları için bk. Kirmânî, *Hattu'l-mesâhif*, 193-204.

Ebû Tâhir İsmâil b. Zâfir el-Ukaylî'nin hadis hocası olarak zikretmektedir. Ebû Tâhir İsmâil b. Zâfir el-Ukaylî 623 yılında Mısır'da vefat etti.¹⁸⁹

Eser adından da anlaşılacağı üzere muhtasardır. Müellif, kitabın başında birkaç kısa babta resmu'l-mushaf ile ilgili temel kaideleri anlatmaktadır. Daha sonra sûrelerin tertibine göre resmu'l-mushaf'a dair diğer konuları ele almaktadır. Kitabın sonunda ise emsârda bulunan mushaflar arasındaki ihtilaflar, dabtu'l-mushaf ve dabtu'l-mushaf'ın konuları olan harekeleme noktalama uygulamalarından bahsetmektedir.¹⁹⁰ Eser 1430/2009 yılında Muhammed b. Ömer el-Cenayini tarafından "mersûmi hattı'l-mushaf" ismiyle tahkik edilmiştir.

3.2.9. *el-Câmi' limâ Yuhtâcu ileyhi min Resmi'l-Mushaf*

İbn Vesîk'in (öl. 654/1256) eseridir. Tam adı, Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Abdurrahmân el-İşbîlî'dir. İbn Vesîk; Ebü'l-Hüseyn Habîb b. Muhammed, Ebü'l-Hasan Şerîh b. Muhammed, Ebü'l-Hakem Abdurrahmân b. Muhammed b. el-Lahmî ve Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Mikdâm er-Ruaynî gibi önemli hocalardan kıraat ahzedip Musul, Şam ve Mısır'da da kıraat dersleri vermiştir. İbn Vesîk'in ders verdiği öğrencileri arasında *et-Tecrîd fi't-Tecvîd'in* müellifi İmâdüddîn b. Ebû Zehrân el-Mevsilî, Nureddin Ali b. Zahîr el-Küftî ve Muhammed b. Cevher et-Tel'âferî'yi zikretmek mümkündür. İbn Vesîk 654 yılında İskenderiye'de vefat etmiştir.¹⁹¹

el-Câmi' limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf, iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde hazif, ziyade, kalb, hemzenin hükümleri ve vasıl-fasıl konuları işlenmektedir. İkinci bölüm ise sırasıyla sûreler ele alınarak mushafın noktalanması ve harekelenmesi bahsi ile devam etmektedir.¹⁹² İbn Vesîk, eserde iki yöntem kullanmaktadır. Birinci yöntemde, konuları bablara ayırıp okura sunmaktadır. Bu yöntemi Dâni *el-Mukni'de*, Mehdevî de eseri *Hicâ'ü mesâhihi'l-emsar'da* kullanmaktadır. İkinci yöntemde ise surelerde belli başlı konularla ilgili bazı yazımların şekli, bunların özelliği ve kurrânın seslendirme ve eda tercihleri incelenmektedir. Yine bu yöntemi Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh, eseri *Muhtasaru't-tebyîn li hicâ'it-tenzîl'de*, Ebû Tâhir İsmâil b. Zâfir el-Ukaylî de *el-Muhtasar fi mersûmi'l-mushafi'l-kerîm'de* kullanmaktadır.¹⁹³

Bu müellefat, resmu'l-mushaf'ın özellikleri bağlamında yöntemsel farklılıkları esas alarak yazılan kitaplarla devam etmiştir. Bu eserleri, Dâni'nin *el-Mukni'* gibi konuları bablar şeklinde inceleyen, Süleyman b. Necâh'ın *Muhtasaru't-Tebyin'i* gibi konuları mushaf tertibi içerisinde yeri geldikçe ele alan ya da İbn Vesîk'in *el-Câmi' limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-Mushaf* kitabı gibi her iki yöntemi tek bir kitapta birleştiren bir metotla yazılan eserler olarak ana hatlarıyla ifade edebiliriz. Bu kitapların tamamını zikretmek için makalenin sınırları yeterli olmasa da bazı önemlilerine işaret edilebilir. Mesela, Şâtîbî'nin *Akîletu Etrâbi'l-Kasâid'i*

¹⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/149; Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi tabekâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 1/448.

¹⁹⁰ Ebu Tâhir İsmâil b. Zâfir el-Ukaylî, *el-Muhtasar fi mersûmi'l-Mushafi'l-kerîm* (Ürdün: Dâru'l-Ammâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007).

¹⁹¹ Zehebî, *Ma'rîfetu'l-kurrâ*, 3/1301-1303; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/28-29.

¹⁹² Ebû İshâk İbrâhim b. Muhammed b. Abdurrahmân el-İşbîlî b. Vesîk, *el-Câmi' limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Bağdat: Dâru'l-Enbârî, 1408/1988), 20-21.

¹⁹³ İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 19-20.

ve Harrâz'ın *Mevridu'z-Zam'ân*'ı üzerine yazılmış şerhler oldukça büyük bir yekûn tutmaktadır. Özellikle son iki asırda telif edilen geniş kapsamlı ansiklopedik eserler olarak Muhammed Gavs b. Nasıruddin Muhammed en-Nâitî el-Erkâtî'nin (ö. 1238/1822) *Nesru'l-mercân fî resm-i nazmi'l-Kur'ân*, Muhammed b. Süleyman el-Muhallelâtî'nin (ö. 1311/1893) *İrşadu'l-kurrâ ve'l-kâtibîn ilâ marifeti resmi'l-kitâbi'l-mubîn*, Ali Muhammed ed-Dabbâğ'ın *Semîru't-tâlibîn fî resm-i ve dabtî'l-kitâbi'l-mubîn* isimli eserlerini de önemlerine binaen burada zikretmeliyiz. Son olarak resmu'l-mushaf konusunu usul, kaynak ve problemleri açısından ele alan çağdaş bazı önemli kaynakları da burada zikretmeliyiz. Bunlar içerisinde Abdulhay Hüseyin el-Farmâvî'nin *Resmu'l-mushaf ve naktihî*, Gânim Kaddûrî el-Hamed'in *Resmu'l-mushaf: dirâse luğaviyye tarihiyye*, Şaban Muhammed İsmail'in *Resmu'l-mushaf ve dabtihî beyne't-tevfiki ve istilâhâtî'l-hadîs* adlı eserlerini ifade edebiliriz.

4. Resmu'l-Mushaf'a Dair Manzum Eserler

Resmu'l-mushaf ilmine dair yazılmış eserler, kolay ezberlenebilmesi için genellikle manzum olarak telif edilmiştir. Böylece söz konusu eserlerin zihinde kalıcılığı pekiştirilmiş, çok fazla teferruat ihtiva eden metin muhtevası da daha iyi ve kolay öğrenilir hale gelmiştir. Ayrıca mezkûr eserler îcâz yönünden akıcı ve etkileyici metinler olduğu için bu eserlere daha iyi anlaşılması için şerh ve haşiye kabilinden takviye çalışmalar yapılma ihtiyacı hasıl olmuştur. Bu durum resmu'l-mushaf'a dair yeni eserler telif edilmesine sebep olmuş ve yeni araştırmalar yapılmasına zemin hazırlamıştır.

Bu başlıkta, resmu'l-mushaf ilmi alanında yazılmış olan manzum eserler ve müellifleri hakkında bilgiler verilecektir. Söz konusu eserleri ve müelliflerini şöyle zikredebiliriz:

4.1. el-Munsıf

Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Murâdî'nin eseridir. Müellif, *el-munsıf* adlı manzum eserini hicrî 563 yılında tamamlamıştır. Manzum eserin sonunda bunu tamamladığını şu beytinde ifade etmektedir:

أَكْمَلْتُهُ فِي التَّصْفِ مِنْ شَعْبَانَا فَظَهَرَ الْفَضْلُ فِيهِ وَبَانَا
عَامَ ثَلَاثَةِ إِلَى سِتِّينَا مِنْ بَعْدِهَا خَمْسٌ مِنَ الْمِئِينَا¹⁹⁴

el-Munsıf, mushaf imlası konusunda şiir ölçüsüyle yazılmış bir urcûzedir.¹⁹⁵ *el-Munsıf*, Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın *et-Tenzîl*'inin içeriğini bir kısım eklemelerle nazma dökmüş, literatürde tamamlayıcı metin kapsamında değerlendirilen eserlerden biridir.¹⁹⁶ Muhammed el-Harrâz (öl. 718/1318), eseri *Mevridu'z-zam'ân fî resmi'l-Kur'ân*'da el-munsıf'tan pek çok nakillerde bulunmuştur.¹⁹⁷

4.2. Akiletü Etrâbi'l-Kasâ'id fî Esne'l-Makâsüd

¹⁹⁴ Hamed, *el-Müeyesser*, 92.

¹⁹⁵ Urcûze: Recez nazım ile alakalı bir kelimedir. Eski Araplar belirli konulara tahsis edilmiş şiir çeşitlerine "recez (urcûze)" ismini vermişlerdir. Bk. Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat, *Kitâbu'l-kavâfi*, nşr. İzzet Hasan (Dımaşk: y.y., 1390/1970), 68.

¹⁹⁶ Mücella Hacımısıroğlu, "Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 283.

¹⁹⁷ Hamed, *el-Müeyesser*, 91-92.

Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'nin (öl. 590/1194) eseridir. Tam adı, Ebû Muhammed (Ebû'l-Kâsım) Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtîbî er-Ruaynî'dir. Şâtîbî, 538 yılı sonlarına doğru Endülüs'ün Şâtîbe şehrinde doğdu. Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû'l-Âs en-Nefzî'den kıraat okudu. Ardından Belensiye'ye gitti ve burada İbn Hüzeyl'e, Dâni'nin *et-Teysîr'ini* ve öğrendiği kıraatleri ezberden arz etti. Ayrıca Ebû Abdullah Muhammed b. Hamîd'den; Sîbeveyhi'nin (öl. 180/796) *el-Kitâb*, Müberred'in (öl. 286/900) *el-Kâmil* ve İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Edebu'l-Kâtib* adlı kitaplarını okudu. Şâtîbî 28 Cemâziyelâhîr 590'da Kahire'de vefat etti.¹⁹⁸

Akîletü etrâbi'l-kasâ'id fî esne'l-makâsîd, Dâni'nin *el-Mukni'* adlı eserinin manzum hali olup 27 bab 298 beyitten oluşmaktadır. Eserde; isbât, hazif, ziyade, hemzenin (î) yazımı, elifin (l) vâv (و) olarak yazılması, iki lâm (ل) harfinden birinin hazfî, vasıl-fasıl, müenneslik tâ'sı gibi konular ele alınmaktadır. Eser; Allah'a hamd, övgü ve tazim, Hz. Peygamber'e de salat ve selam ile başlayıp müstakil başlıklar halinde devam etmektedir.

- ۱- الحمدُ لله موصولاً كما أمراً
مُبَارَكاً طَيِّباً يَسْتَنْزِلُ الدَّرَارَا
- ۲- ذُو الْفَضْلِ وَالْمَنْ وَالْإِحْسَانَ خَالِقَنَا
رَبُّ الْعِبَادِ هُوَ اللَّهُ الَّذِي فَهَرَا¹⁹⁹

Eserde konular sûre tertibine göre isbât, hazif, ziyade, hemzenin yazılışı, maktû ve mevsûl, müenneslik tâ'sının yazımı konularıyla devam etmektedir.²⁰⁰ Bu başlıklar içerisinde hazif konusuyla ilgili beyitlerden bazıları şöyledir:

- ۴۶- بِالصَّادِ كُلِّ صِرَاطٍ وَالصِّرَاطِ وَ قُلْ
بِالْحَدْفِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ مُقْتَصِرَا
- ۴۷- وَاحْدِفُهُمَا بَعْدُ فِي ادْرَاءْتُمْ وَمَسْ
كَيْنَ هُنَا، وَمَعَا يُخْدَعُونَ جَرَى
- ۴۸- وَتَلَوُهُمْ وَ أَفْعَالُ الْقِتَالِ بِهَا
ثَلَاثَةٌ قَبْلَهُ تَبْدُو لِمَنْ نَظَرَا
- ۴۹- هُنَا وَيَبْصُطُ مَعِ مُصَيِّطِرٍ وَكَذَا أَلْ
مُصَيِّطِرُونَ بِصَادٍ مُبْدَلٍ سَطِرَا²⁰¹

4.3. *Mevridu'z-Zam'ân fî Resmî'l-Kur'ân*

Muhammed el-Harrâz'ın (öl. 718/1318) eseridir. Tam adı, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. İbrâhîm el-Ümevî eş-Şerîşî'dir. Harrâz Şerîşe'de doğup Fas'ta yaşamıştır. Endülüs sahiline nispetle Şerîşî olarak anılmıştır. An cak mesleği pabuç diken anlamına gelen hîrfetu'l-harâze'ye nispetle Harrâz olarak meşhur olmuştur. Ebû Abdullah el-Kassâb ve İbn Âcurrûm önemli hocalarıdır. Harrâz, pek çok Kur'an öğrencisi yetiştirmiştir. İbn Âcettâ olarak bilinen Abdullah b. Ömer es-Sinhâcî ve Ebû Zeyd Abdurrahmân b. Muhammed b. Saîd meşhur öğrencilerindendir. Harrâz 718 yılında Fas'ta vefat etmiştir.²⁰²

Mevridu'z-zam'ân fî resmî'l-Kur'ân, Kur'ân-ı Kerîm'in Hz. Ebû Bekir devrinde cem edilmesi, Hz. Osman döneminde çoğaltılması, Kur'an harflerinin yazılışı ve harekelenmesi,

¹⁹⁸ Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrâ*, 3/1110-1115; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/20-22.

¹⁹⁹ Şâtîbî, *Manzûmetü 'akîleti etrâb*, 1.

²⁰⁰ Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî, *Manzûmetü 'akîleti etrâbi'l-kasâ'id fî esne'l-mekâsîd*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1422/2001).

²⁰¹ Şâtîbî, *Manzûmetü 'akîleti etrâb*, 5.

²⁰² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 2/208; Ebû Abdillâh el-Harrâz, *Delîlu'l-hayrân a'lâ mevridi'z-zam'ân fî resmî ve dabtî'l-Kur'ân*, thk. İbrahim b. Ahmed b. Süleyman el-Mârîgnî (Kuveyt: Merkezu'l-Kirâati'l-Kur'âniyye, 1432/2011), 10.

hazif, ziyade ve ibdâl konularına dair bilgi veren recez vezninde yazılmış bir manzum eserdir. Eserde; Dâni'nin *el-Mukni*, Ebû Dâvud'un *et-Tenzil*, Şâtîbî'nin *Akiletü Etrâbi'l-Kasâid* ve Ebû Muhammed Ali b. Muhammed el-Belensî'nin *el-Munsif* adlı eserleri bir araya getirilmiştir.²⁰³ 404 beyitten oluşan eser üzerine pek çok şerh yazılmıştır.²⁰⁴ Müellif eserin ilk beytinde Allah'a hamd ve tazimde bulunarak Hz. Peygamber'e de dua ederek başlamaktadır:

١- الحمدُ لله العَظيم المَينِ و مُرْسِلِ الرُّسُلِ بِأَهْدَى سَنَنِ²⁰⁵

Müellif yine kullandığı kaynakları aşağıdaki beyitlerde şöyle zikretmektedir:

٢١- وَوَضَعَ النَّاسُ عَلَيْهِ كُتُبًا كُلُّ يُبِينُ عَنْهُ كَيْفَ كُنُبَا

٢٢- أَجْلُهَا فَاعْلَمْ كِتَابُ الْمُقْتَعِ فَقَدْ أَتَى فِيهِ بِنَصِّ مُقْتَعِ

٢٣- وَالشَّاطِبِيُّ جَاءَ فِي الْعَقِيلَةِ بِهِ وَزَادَ أَحْرَفًا قَلِيلَةَ

٢٤- وَذَكَرَ الشَّيْخُ أَبُو دَاوُدَا رَسْمًا بِتَنْزِيلِ لَهُ مَزِيدَا²⁰⁶

4.4. Ravzatu't-Tarâif fî Resmi'l-Mesâhif

Ca'berî'nin (öl. 732/1332) eseridir. Tam adı, Burhânüddîn Ebû İshâk İbrâhîm b. Ömer b. İbrâhîm b. Halîl el-Ca'berî'dir. Ca'berî, 640 yılında Ca'ber Kalesi'nde (Suriye) doğdu. Ebû'l-Hasan Ali el-Vucûhî'den kıraat-i seb'ayı, Hüseyin b. Hasan et-Tikrîfî'den ise kıraat-i aşereyi okudu. Ca'berî'nin çok sayıda öğrencisi mevcuttur. Bunlar arasında Muhammed b. Mutarrız, Kasım el-Mağribî ve kendisinden kıraat-i aşere okuyan Ebû Bekir b. el-Cündî ve Ömer b. Hamza el-Adevî'yi zikretmek mümkündür. Ca'berî 13 Ramazan 732 yılında vefat etmiştir.²⁰⁷

218 beyitten oluşan eserde; hazif, ziyade, bedel, hemzenin yazımı ve vasıl-fasıl konularının yanında Hz. Peygamber dönemindeki vahiy katiplerinden, (العتيق) lakabıyla Hz. Ebû Bekir'den, (فاروق) lakabıyla Hz. Ömer'den ve Kur'an'ın yazıya geçirilme sürecinden bahsedilmektedir.²⁰⁸ Eser Allah'a hamd ile başlamaktadır:

اللهُ أَحْمَدُ عَلَامِ الْغُيُوبِ عَلَى آلائِهِ حَمْدٌ رَاجِي الْعَفْوِ مُبْتَهَلَا²⁰⁹

Ca'berî, eserde Şâtîbî'nin *'akile'sinde* yer alan bazı meseleleri detaylandırıp okura sunmaktadır:

١١- لَامِيَّةٌ عَدُبْتُ فِي عَفْرِهَا نَظَمْتُ رَائِيَةً وَرَبَّتْ مَسَائِلًا مُثَلَا²¹⁰

²⁰³ Harrâz, *Delîlu'l-hayrân*, 11.

²⁰⁴ İbn Âcettâ'nın (öl. 750) *et-Tibyân fî şerhi mevridi'z-zam'ân*; Ebû Ali Hüseyin Ali er-Recrâcî eş-Şevşâvî'nin (öl. 899) *Tenbîhu'l-atşân 'alâ mevridi'z-zam'ân*; İbn Âşir el-Ensârî'nin (öl. 1040) *Fethu'l-mennân el-mervî bi mevridi'z-zam'ân* isimli şerhlerini bunlara örnek verebiliriz.

²⁰⁵ Ebû Abdillâh Harrâz, *Mevridu'z-zam'ân fî resmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sâdık Kamhavî, 3.

²⁰⁶ Harrâz, *Mevridu'z-zam'ân*, 5-6.

²⁰⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetu'n-nihâye*, 1/25-26.

²⁰⁸ Muhammed b. Abdullah b. İbrahim el-Berakâtî, *Verdu't-tâif fî şerhi ravzati't-tarâif fî resmi'l-mesâhif* (Mekke: Dâru't-Tayyibeti'l-Hadrâi, 1443/2021).

²⁰⁹ Berakâtî, *Verdu't-tâif*, 72.

²¹⁰ Berakâtî, *Verdu't-tâif*, 67.

4.5. Keşfu'l-'Amâ ve'r-Rayn an Nâzirî Mushafî zi'n-Nûrayn

Muhammed el-'Akıb b. Seydî Abdullah el-Ceknî'nin (öl. 1312) eseridir. Eser 417 beyitten oluşmaktadır. Mukaddime bölümünde; Kur'an'ın nüzûlü ve sûrelerin tertibi, Kur'an'ın cemi', resmu'l-mushaf'a ittibânın gerekliliği ve resmu'l-mushaf'ın kuralları olmak üzere dört konu işlenmektedir. Eserde mukaddime bölümünden sonra sırasıyla hazif, ziyade, hemze, bedel, fasıl-vasıl ve iki kıraat ihtiva eden kelimenin bu kıraatlerden biri ile yazılması konuları yer almaktadır.²¹¹

Eserde Kur'an'ın nüzûlü ve sûrelerin tertibi konusuna dair öne çıkan bazı beyitler şöyledir:

۲۲ - فَذُنُورِ الْقُرْآنِ دُونَ تَنْبِيَا
لَيْلَتَهُ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا

۲۳ - ثُمَّ عَلَى قَلْبِ النَّبِيِّ هَجَمًا
بِهِ الْأَمِينُ أَنْجَمًا مُنْجَمًا²¹²

Eserde Kur'an'ın cemi' konusuna dair beyitlerden bazıları şöyle zikredilebilir:

۳۲ - جَمَعَهُ غَيْرَ مَرْتَبِ السُّورِ
بَعْدَ إِشَارَةِ إِلَيْهِ مِنْ عَمْرِ

۳۳ - ثُمَّ تَوَلَّى الْجَمْعَ ذُو النُّورَيْنِ
فَضَمَّهُ مَا بَيْنَ دَقَّتَيْنِ²¹³

Resmu'l-mushaf'a ittibânın gerekliliği konusuna dair beyitlerden bazıları şöyledir:

۳۷ - رَسُمُ الْقُرْآنِ سُنَّةٌ مُتَّبَعَةٌ
كَمَا نَحَا أَهْلَ الْمَنَاجِي الْأَرْبَعَةَ

۳۸ - لِأَنَّهُ إِمَّا بِأَمْرِ الْمُصْطَفَى
أَوْ بِاجْتِمَاعِ الرَّاشِدِينَ الْخُلَفَاءِ²¹⁴

Mukaddime bölümünün son konusu olan resmu'l-mushaf'ın kurallarına dair beyitlerden bazıları şöyledir:

۵۴ - الرَّسْمُ فِي سَبْتِ قَوَاعِدِ اسْتَقْلَالِ
حَدْفِ زِيَادَةٍ وَهَمَزٍ وَبَدَلٍ

۵۵ - وَمَا أَتَى بِالْفَصْلِ أَوْ بِالْوَصْلِ
مُؤَافِقًا لِلْفِطْرِ أَوْ لِلْأَصْلِ

۵۶ - وَذُو قِرَاءَتَيْنِ مِمَّا قَدْ شُهِرَ
فِيهِ عَلَى إِحْدَاهُمَا قَدْ ائْتُسِرَ²¹⁵

4.6. el-Muhteva'l-Câmi' Resme's-Sahâbe ve Dabte't-Tâbi'

Muhammed Emîn eş-Şınkıtî'nin eseridir. Tam adı, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtâr b. Abdilkâdir el-Cekenî el-Himyerî eş-Şınkıtî'dir. Şınkıtî, hicrî 12. asrın sonlarında Moritanya'da dünyaya geldi. Kur'an hıfzına babasının yanında başlayan Muhammed Emîn Şınkıtî, babasının vefat etmesi üzerine hafızlığını en büyük dayısının yanında ikmal etmiştir. Oldukça zühd ve tevâzu sahibi olan Muhammed Emîn; çok geçmeden Kur'an ilimlerine temayüz etti. Özellikle de Arap dili, Kıraat ve resmu'l-mushaf alanında şöhret buldu.²¹⁶

²¹¹ Muhammed el-'Akıb b. Seydî Abdullah el-Ceknî, *Keşfu'l-'amâ ve'r-rayn an nâzirî mushafî zi'n-nûrayn*, 2010.

²¹² Ceknî, *Keşfu'l-'amâ*, 2.

²¹³ Ceknî, *Keşfu'l-'amâ*, 3.

²¹⁴ Ceknî, *Keşfu'l-'amâ*, 3.

²¹⁵ Ceknî, *Keşfu'l-'amâ*, 4.

²¹⁶ Abdullah b. Muhammed Emîn eş-Şınkıtî, *el-Muhteva'l-cami' resme's-sahâbe ve dabte't-tâbi'* (Moritanya: Muvâfekatü Vizâratî'l-İ'lâmi ve's-Sekâfeti, 1418/1998), ۱۰۳.

Eserde; ikil ve kurallı çoğul kelimelerde mahzûf elifin kaideleri, hazif, ziyade, bedel ve vasıl-fasıl konuları işlenmektedir. *el-Muhteve'l-Câmi'*, resmu'l-mushaf alanında yazılmış önemli bir manzum eser olup hazif, isbât, nakil ve vasıl konularını ihtiva etmektedir.²¹⁷ Eserin hazif konusunda öne çıkan bazı beyitleri şöyle zikredilebilir:

لِلنُّونِ الْأُخْرَى افْتَحَ وَرَا وَي مَدَّ لَمْ	تَبْدَأُ بَتِي فِي الْجَمْعِ وَاخْذِفْنُهُ لَمْ
يُهْمَزُ حَوَارَ مَالِي مِنْ خَاطِئِينَ	"فَاعَيْنَ" جَبَّارِ بَطُولِ دَاخِرِينَ
ءَايَاتِنَا فِي "أَلُو وَمَا" أَوْلَى سِوَاةَ	وَرَأْسِيَّاتٍ يَأْسِيَّاتٍ بِأَسْفَاةَ
رِسَالَةَ الْعُقُودِ أَوْثَانِي سَمَا قَضَى	وَحَدَفْتُ قَبْلَ كَسْرِ النُّونِ ضَا ²¹⁸

Sonuç

Resmu'l-mushaf ilmi, Hz. Osman'ın istinsah faaliyetleri neticesinde ortaya çıkmış bir ilimdir. Kur'an kelimelerinin tahrif ve tağyirden uzak bir şekilde günümüze intikalinde çok önemli işlevler yerine getirmiştir. Resmu'l-mushaf ile Hz. Osman'ın yazılmasını ve şehirlere gönderilmesini emrettiği ve üzerinde sahabenin icmâının olduğu mushafların hattı kastedilmektedir. Resmu'l-mushaf'a uygunluk ifadesi ile ise yazının Hz. Osman'ın emsâra gönderdiği mushaflardan birinin hattına uygunluğu kastedilmektedir. Resmu'l-mushaf'a ittibâ, sonraki dönemlerde yazılmış/çoğaltılmış mushafları, sahabe tarafından yazılmış olan imam mushafa muhalif düşmekten koruyan bir unsurdur ki bu durum ümmetin Kur'an üzerine icmâna dolaşısıyla tek kitap etrafında toplanacak şekilde birliğine katkı sağlaması açısından son derece önemlidir. Kelimelerin gizli ve ince manalara delalet eden yönlerini göstermesi, mütevâtir ve sahih kıraati, şaz olandan ayırmaya yardım etmesi, Arap yazısının tarihine yönelik önemli bilgiler içermesi, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e senet yoluyla ulaşmasını sağlaması, hareketlerin asıllarını göstermede yardımcı olması, bazı fasih lugatlara delalette yardımcı olması gibi hususiyetler bakımından resmu'l-mushaf'a uymanın pek çok faydası bulunmaktadır.

Çalışmamızda zikrettiğimiz resmu'l-mushaf'a dair eserlerin günümüze kadar ulaş(a)mamış olanları olsa da birçoklarının elimizde mevcut olduğu tespitini yapabiliriz. Şu ana kadar resmu'l-mushaf'a dair yapılan ilmi araştırma ve çalışmalar bu eserlere bütüncül açıdan yaklaşabilmiş ve bu eserleri kendisinden istifade edilebilir hale getirmiştir. Nitekim bir araştırmacı, başta Dâni ve Süleyman b. Necâh'ın eserleri olmak üzere bu müellefat sayesinde ilk dönem mushaflarının yazı özelliklerine ulaşabilmektedir. Değişik bölgelere ait mushafların bu eserlerde yer alan bilgiler sayesinde matbu hale getirilebiliyor olması bu tespiti doğrular niteliktedir. Ancak bu durum günümüz imkanlarıyla yapılacak yeni çalışmalara ihtiyaç kalmadığı anlamına gelmemektedir.

Resmu'l-mushaf'a dair yazılmış eserlere baktığımız zaman doğuda yazılanları olduğu gibi batıda yazılanlarının da bulunduğunu görüyoruz. Telif edildiği dönem bakımından müte-kaddim döneme ait olanları olduğu gibi müteahhir döneme ait olanlarının da bulunduğu şahit oluyoruz. Müellefat bakımından bu kadar çok sayıda eser yazılabilmiş olması çok değişik bölge ve zaman dilimlerinde Müslüman ilim adamlarının resmu'l-mushaf ilmine çok

²¹⁷ Şinkitî, *el-Muhteve'l-câm'i*.

²¹⁸ Şinkitî, *el-Muhteve'l-câm'i*, 11-15.

ehemmiyet gösterdiklerinin işareti olmalıdır. Nitekim bunlar içerisinde Endülüs ve Hint bölgesinde meşhur ilim adamlarının çalışmalarını ayrı bir kefedede değerlendirmek gerekecektir.

Mushaf imlasına dair yazılmış özellikle kapsamlı, ansiklopedik eserlere baktığımız zaman bu eserlerin kendilerine mahsus bir telif yöntemi gerçekleştirdiklerini de söyleyebiliriz. Bu eserlerin konularının izahını yaparken ya bab başlıklarına göre ya mushaf tertibinde konunun yeri geldikçe ya da her iki yöntemi birleştirerek meseleleri ele alıp izah etmelerini bu çerçevede değerlendirebiliriz.

Kur'an ilimleriyle meşgul olan âlimler, mushafların hattını inceleyerek resmu'l-mushaf alanında da mesai harcayıp bu alanda pek çok eser kaleme almıştır. Hicrî ikinci yüzyılda yazılmaya başlanan bu eserler özellikle hicrî dördüncü yüzyılda ivme kazanmıştır. Hicrî dördüncü yüzyıldan sonra daha sistematik hale gelen bu eserlerin hacimleri de artmıştır. Ancak telif edilen eserlerden hicrî dördüncü yüzyıl ve sonraki asırlarda kaleme alınan eserler mevcut olup günümüze ulaşırken özellikle hicrî ikinci ve kısmen üçüncü yüzyıllarda yazılanlar günümüze ulaşamayıp mefkûd olarak kalmıştır. Bu hususta terâcim ve tabakat türü kitaplar bize yol gösterip bu eserlerin varlığına işaret etmektedir.

Resmu'l-mushaf alanında yazılan eserleri kapsamlı mefkûd eserler, kapsamlı mevcut eserler ve manzum eserler şeklinde gruplandırmak mümkündür. Resmu'l-mushaf alanında yazılmış olan en meşhur eser Dâni'nin *el-Mukni'sidir*. Yine bu alanda yazılmış olan en hacimli eser Ebû Dâvûd Süleymân b. Necâh'ın *Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzîl* adlı eseridir. Resmu'l-mushaf alanında yazılan ancak günümüze ulaşamayan kayıp eserleri daha çok Dâni'nin *el-Mukni'sinde* ve İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist'inde* yapılan atıflarla tanımaktayız.

Resmu'l-mushaf alanında recez ölçüsüyle de pek çok manzum eser kaleme alınarak vücuda getirilmiştir. Manzum eserler sayesinde talebenin/okurun bu eserleri ezberlemesi kolaylaştırılmıştır. Hazif, bedel, ziyade, hemzenin yazımı, vasıl-fasıl, müenneslik tâ'sının yazımı ve mushaflar arasındaki ihtilaflar resmu'l-mushaf alanında yazılan eserlerde ele alınan temel konular arasında yer almaktadır.

Kaynakça

- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Evsat. *Kitâbu'l-kavâfi*. Nşr. İzzet Hasan. Dımaşk: y.y., 1390/1970.
- Akaslan, Yaşar. "Resmu'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtıbî'nin 'Akîletü Etrâbî'l-Kasâid fî Esne'l-Mekâsıd'ı". *Trabzon İlahiyat Dergisi = Trabzon Theology Journal* 10/1 (2023), 255-277.
- Akdemir, M. Atilla. "Kırâat-resmu'l-Mushaf İlişkisi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: Kıraat İlmi ve Problemleri-IV*, 2002, 117-134.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Âmir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/308-310. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Miksem el-Attâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/200-201. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Altıkulaç, Tayyar. "Kisâî, Ali b. Hamza", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/69-70. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mehdevî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/367-368. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ayas, Tahir. *Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Hadisçiliği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Bâkılânî, Ebû Bekir b. Muhammed b. Tayyib. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed 'Isâm el-Kudât. 2 Cilt. Ummân: Dâru'l-Feth li'n-Neşr, 1422/2001.
- Başal, Abdulhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Berakâtî, Muhammed b. Abdullah b. İbrahim. *Verdu't-Tâif fî şerhi ravzati't-tarâif fî resmi'l-mesâhif*. Mekke: Dâru't-Tayyibeti'l-Hadrâi, 1443/2021.
- Beyhaki, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *el-Câmi' li şuabil-îmân*. Thk. Abdu'l-Ali Abdülhamîd Hâmid - Muhtâr Ahmed en-Nedvî. 14 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Rüşd, 1423/2003.
- Beyyûmî, Muhammed Receb. "Mushaf'ın Yeni İmlâya Göre Yazılması". çev. Hüseyin Avni Çelik. *İslâmî Araştırmalar* 3/1 (1989), 55-60.
- Ca'berî, Burhâneddîn İbrâhim b. Ömer. *Cemîletü erbâbî'l-merâsid fî şerhi 'akîleti'l-etrâbî'l-kasâid*. Thk. Muhammed İlyas Muhammed Enver. 2 Cilt. Umman: el-Müvezze' Arvika, 1438/2017.
- Cankurt, Fatih. "Resm-i Osmânî Kâideleri Bağlamında TMSK E. H. 2 Nr. Mushaf". *ATEBE Dergisi* 8 (Aralık 2022), 233-263.
- Cankurt, Fatih. "Kırâat İlminin Türkiye'deki Seyri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2018), 55-119.
- Cankurt, Fatih. "Tefsir Mukaddimelerinde Mushaf Tarihi Olgusu". *Tasavvur - Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (Aralık 2023), 1311-1336.
- Ceknî, Muhammed el-'Akıb b. Seydî Abdullah. *Keşfu'l-'amâ ve'r-rayn an nâzurî mushafti zi'n-nûrayn*, 2010.
- Cermî, İbrâhîm Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân 'ulûmu'l-Kur'ân et-tefsir et-tecvîd el-kırâat*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1422/2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcu'l-luğa ve sıhahi'l-'Arabiyye*. Thk. Ahmed

- Abdülğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1399/1979.
- Cühenî, Muhammed b. Muâz. *el-Bedî' fî ma'rifeti mâ rusime fî mushafî Osmân*. Thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Suudi Arabistan: Dâru'l-Gavsânî, 2017.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *Kitâbu't-teysîr fî'l-kirââtî's-seb'*. Thk. Otto Pretzl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1416/1996.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Muhkem fî nakdi'l-mesâhif*. Thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1418/1997.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhif-i ehli'l-emsâr*. Thk. Muhammed Ahmed Dehmân. Şam: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfu fudalâi' - beşer bi'l-kirââtî'l-erbe'ate 'aşer*. Thk. Şa'ban Muhammed İsmâil. 2 Cilt. Beyrut: Âlemu'l- Kütüb, 1407/1987.
- Devserî, İbrâhîm b. Saîd. *Muhtasaru'l- 'ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1429/2008.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Necâh. *Muhtasaru't-tebyîn li hicâi't-tenzîl*. Thk. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şerşâl. 5 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd li Tıbbâ'ati'l-Mushafi's-Şerîf, 2002.
- Ebû Şâme, Abdurrahmân b. İsmail b. İbrâhîm el-Makdisi. *İbrâzu'l-meânî min hirzi'l-emânî fi'l-kirââtî's-seb'*. Thk. İbrâhîm Atuh 'Avaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ebû Şehbe. Muhammed b. Muhammed. *el-Medhal li diraseti'l-Kur'ani'l-Kerim*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luğa*. Abdusselâm Muhammed Hârûn vd. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1396/1976.
- Fârisî, Ebû Ali. *el-Hucce fî 'ilel'i-kirââtî's-seb'a*. Thk. Adil Ahmed Abdu'l-Mevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1428/2007.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Ğanî, Munâ Adnân. *el-İzâh fî'l-Kirâât Dirâse ve Tahkîk*. Selahaddin: Tikrit Üniversitesi, Kız Eğitim Yüksekokulu Konseyi, Doktora Tezi, 1423/2002.
- Gavsânî, Yahyâ Abdürrezzâk. *el-Mufasssal fî 'ulûmi't-tecvîd*. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 1444/2023.
- Gezgin, Ali Galip. “Kur'an'ın Hattı (Resmu'l-Mushaf)' ve Türklerin Kur'an Hattına Katkıları”. *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. ed. İsmail Hakkı Göksoy – Nejdet Durak. 619-630. Isparta: S.D.Ü. İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Gördük, Yunus Emre. “İmam Mushaf'ın Hangi Mushaf Olduğuna Dâir Kronolojik Bir Tetkik”, *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (DÜSBED)* 13/17 (2016), 15-37.
- Güllüce, Veysel. “Kur'an Kitabesinde Resm-i Osmânî'nin Yeri ve Önemi”. *Osmanlı'dan Günümüze Kur'an ve Hüsn-i Hat Sempozyum Bildiri Metinleri*. ed. Yüksel Salman. 225-235. Amasya: DİB Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Gür, Süleyman. “Hüseyn b. Ali el-Amâsî'nin 'Resm-i Osmânî'ye Dair Risalesi”. *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı - I*. 1/265-279. Amasya:

- Amasya Üniversitesi, 2017.
- Hacımısıroğlu, Mücella. “Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu: İbnu'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 280-299.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrahmân. *Kitâbu'l-'ayn*. Thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1424/2003.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *el-Müeyesser fî 'ilmi resmi'l-mushaf ve dabihi*. İstanbul: Dâru'l-Gavsânî, 2. Basım, 2016.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Resmu'l-mushaf: dirâse, luğaviyye, târihiyye*. Bağdat: Lecnetu'l-Vataniyye li'l-İhtifâl, 1982.
- Hamevî, Yâkût. *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. Thk. İhsan Abbas. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Harrâz, Ebû Abdillâh. *Delîlu'l-hayrân a'lâ mevridi'z-zam'ân fî resmi ve dabi'l-Kur'ân*. Thk. İbrâhîm b. Ahmed b. Süleyman el-Mârîğnî. Kuveyt: Merkezu'l-Kırâati'l-Kur'âniyye, 1432/2011.
- Harrâz, Ebû Abdillâh, *Mevridu'z-zam'ân fî resmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Sâdık Kamhavî. Hûrînî, Ebu'l-Vefâ Nasr. *el-Metâli'u'n-nasriyye li'l-metâbi'i'l-Mısriyye fî'l-usûli'l-hattıyye*. Kahire: Mektebetu's-Sünne, 1426/2005.
- Işık, Emin. “İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/24-26. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: et-Tûnisıyye linneşr, 1984.
- İbn Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-'aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâğ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2009.
- İbn Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed. *Gâyetu'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. Thk. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1427/2006.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Cemheretu'l-luğa*. Thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Ebî Dâvûd, Ebû Bekr Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. Thk. Ebû Usâme Selîm b. İdu'l-Hilâlî. Kuveyt: Müessesetu'Ğurâs li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyin Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Cîl, 1392/1972.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-'arab*. Nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1119.
- İbn Müflih, Abdullah Muhammed. *el-Âdâbu's-şer'iyye*, thk. Şuayb el-Arnaût – Ömer el-Kayyâm. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1419/1999.
- İbn Sellâm, Ebû Ubeyd el-Kâsım. *Fedâilu'l-Kur'an*. Thk. Ahmed b. Abdi'l-Vâhid el-Hayyâtî. Mağrib: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- İbn Vesîk, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed b. Abdîrahmân el-İşbîlî. *el-Câmi' limâ yuhtâcu ileyhi min resmi'l-mushaf*. Thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Bağdat: Dâru'l-Enbârî, 1408/1988.
- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbü İzâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Thk. Muhyiddîn Abdurrahmân

- Ramazan. 2 Cilt. Dımaşk: Mecmeu'l-luğati'l-Arabiyye, 1971.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak. *el-Fihrist libni'n-Nedîm*. Thk. İbrâhim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.
- Kabâkîbî, Ebû Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Halil b. Ebû Bekir. *Îzâhu'r-rumûz ve miiftâhu'l-künûz fi'l-kırâati'l-erbaa'aşere*. Thk. Ahmed Halid Şükrî. Umman: Dâru Ammâr, 1424/2003.
- Kâdî, Abdülfettâh Abdülğanî. *el-Vâfi fi şerhi's-Şâtibiyye fi'l-kırâati's-seb'*. Cidde: Mektebetu's-Sevâdî, 5. Basım, 1420/1999.
- Kafes, Mahmut. "Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm ve Ona Nispet Edilen el-Luğât Elletî Nezele bihâ'l-Kur'ânü'l-Kerîm Adlı Eser". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2015), 123-150.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. "Çeşitli İslam Merkezlerine Gönderilen Mushaflar ve Müslümanların Kur'an'a Verdikleri Önem". çev. Muhittin Akgül. *Usûl: İslâm Araştırmaları* 7 (2007), 169-186.
- Kırcı, Recep. "Arap Dilindeki (أ) ve (آ) Edatları ile İlgili Bir İnceleme". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2021), 588-600.
- Kirmânî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Hamza b. Nasr. *Hattu'l-mesâhif*. Thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Tikrit: y.y., 1433/2012.
- Kurt, Muhammed Sacit. "Balıkesir'in Manevi Önderlerinden İmam Birgivi ve Ona Atfedilen 'Resmu'l-Mushaf' Risalesi". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi: İmam Birgivi*. ed. Mehmet Bayyığıt vd. 3/355-364. Balıkesir: Kent Arşivi Yayınları, 2019.
- Lebîb, Ebû Bekr Abdülğanî. *ed-Dürretu's-sakîle fi şerhi ebyâti'l-akîle*. Thk. Abdül'ali Zu'bûl. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1432/2011.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: Avrasya Yay., 2004.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Hicâ'ü mesâhifi'l-emsâr*. Thk. Hâtim b. Salih ed-Dâmin. Suudi Arabistan: el-Cevziyye, 1430/2009.
- Merâğî, Ahmed Mustafa. *Tefsîrü'l-Merâğî*. 30 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *Mu'cemu huffâzi'l-Kur'ân abra't-târih*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Öğmüş, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (2015), 10-11.
- Pâluvî, Hâmid b. el-Hâc Abdu'l-Fettâh. *Zübdetu'l-irfân fi vucûhi'l-Kur'ân*. Nşr. Halil İbrahim Üren. Konya: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı, 3. Basım, 2023.
- Sâhib b. Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâil. *el-Muhîti fi'l-luğa*. Thk. Muhammed Hasan Âli Yâsîn. 11 Cilt. Bağdat: Âlemu'l-Kütüb, 1414/1993.
- Saleh, Alaaddin – Ali Bulut. "Hemze'nin 'İlm Resmi'l-Mesâhif ve Kıraatteki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/37 (2016), 77-104.
- Salih, Subhi. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 10. Basım, 1977.
- Sicistânî, Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as. *Kitâbu'l-mesâhif*. Thk. Muhibbüddin Abdüssübhân Vâiz. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.

- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâleddin Abdurrahmân. *Buğyetu'l-vuât fî tabekâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâleddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1429/2008.
- Şâtıbî, Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh. *Manzûmetü 'akileti etrâbi'l-kasâid fî esne'l-mekâsîd*. Thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1422/2001.
- Şinkitî, Abdullah b. Muhammed Emîn. *el-Muhteve'l-câm'i resme's-sahâbe ve dabte't-tâbi'*. Moritanya: Muvâfekatü Vizâratî'l-İ'lâmî ve's-Sekâfeti, 1418/1998.
- Tüccar, Zülfikar. "Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/244-246. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Tüccar, Zülfikar. "Sicistânî, Ebû Hâtim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/139-141. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ukaylî, Ebu Tâhir İsmâil b. Zâfir. *el-Muhtasar fî mersûmi'l-mushafi'l-kerîm*. Dâru'l-Ammâr li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2007.
- Uzun, Yakup. "Mushafların Gelişim Süreci". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 383-425.
<https://doi.org/10.31121/tader.856889>
- Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Ma'rifetu'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-âsâr*. Thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Yayınları, 1416/1995.
- Zehebi, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Mîzânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût - Ali Ebû Zeyd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1982.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Turâs, 3. Basım, 1404/1984.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Fevâz Ahmed Zümerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyyi, 1415/1995.

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.

ORTAK YAZARLI

Yazar(lar) / Author(s)

Yunus Emre TAŞDEMİR- Mustafa SAĞLAM

Finansman / Funding

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

Yazar Katkıları / Authors Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study	: YET (%50), MS (%50)
Veri Toplanması / Data Collection	: YET (%50), MS (%50)
Veri Analizi / Data Analysis	: YET (%50), MS (%50)
Makalenin Yazımı / Writing up	: YET (%50), MS (%50)
Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision	: YET (%50), MS (%50)

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies
مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Tevbe Sûresi 12. Âyeti Bağlamında Kırâat Farklılığının Tefsire ve Fikhî İstinbatlara Etkisi

The Effect of Kırâ'a Differences on Tafsir and Fikh Inference in the Context of Sûrat al-Tawba Verse 12

تأثير اختلافات القراءات في التفسير والاستنباطات الفقهية في ضوء الآية ١٢ من سورة التوبة

Abdulhekim AĞIRBAŞ

Doç. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmi Ana Bilim Dalı
Associate Professor, Çankırı Karatekin University, Faculty of Islamic Sciences Department
Basic Islamic Sciences, Qur'an Reading and Recitation Science
Çankırı, TÜRKİYE

ahakimag@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3420-6747>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/08/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 23/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Abdulhekim, Ağırbaş. "Tevbe Sûresi 12. Âyeti Bağlamında Kırâat Farklılığının Tefsire ve Fikhî İstinbatlara Etkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 659-679.

<https://doi.org/10.31121/tader.1526645>

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

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah tarafından insanlara hidayet ve rahmet kaynağı olarak tebliğ edilmek üzere Hz. Muhammed'e (s.a.s.) vahiyle bildirilen mu'ciz bir kitaptır. Vahiy metninin sahih bir şekilde tilâveti için kırâat, doğru anlaşılması amacıyla tefsir, ondan hüküm çıkarmaya matuf olmak üzere fıkıh ilimleri zamanla müstakil hale gelmiştir. Kırâat ilmi sahih senedlerle, kırâat imam ve râvileri aracılığıyla nesilden nesile aktarılacak kırâatteki farklılıklarla birlikte günümüze kadar intikal etmiştir. Kırâat farklılıkları usûle dair olanlar ve ferş-i hurûfla ilgili farklılıklar olmak üzere iki kategoride değerlendirilmektedir. Usûle dair farklılıklar, seslendirmeyi ilgilendirdiği için anlama etki etmezken ferşî farklılıkların bazısı ise manada farklılığın oluşumunda etkili olabilmektedir. Bununla birlikte anlamı etkileyen söz konusu ferşî kırâat farklılıkları âyetlerde hiçbir zaman birbirine tezat mana oluşturmamakta bilakis anlam zenginliğine imkân tanıyarak farklı hükümler çıkarılabilmesine katkı sağlamaktadır. Ferşî kırâat farklılıklarının olduğu âyetlerden birisi de Tevbe 9/12'dir. Buradaki ferşî kırâat farklılığı, âyetin anlaşılmasına katkı sağlamakla beraber fıkıh mezheplerine farklı bakış açısı sunması yönüyle de önem arz etmektedir. Bu amaçla çalışmamızda literatür tarama yöntemi kullanılarak ilgili âyetteki kırâat farklılığı ve bunun anlam-hüküm ilişkisi ele alınmaktadır. Araştırmada ilk dönem temel kırâat kitapları, klasik-modern dönem tefsir ve fıkıh eserleri olmak üzere çeşitli kaynaklardan istifade edilerek ilgili âyet çerçevesinde konu incelenmekte ve böylece çalışmanın alana katkı sağlaması hedeflenmektedir. Çalışma sonucunda Tevbe 9/12 âyetinde anlama etki eden ferşî kırâat farklılıklarının mananın genişlemesinde ve yeni yorumlarla hükümler elde edilmesinde etkili olduğu müşahade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kırâat, Tefsir, Fıkıh, Tevbe Sûresi, İman, Yemin.

Abstract

Al-Kur'an is a miraculous book revealed by Allah (SWT) to Prophet Muhammad (PBUH) through divine inspiration to serve as a source of guidance and mercy to humanity. Over time, sciences such as kırâ'a for the authentic recitation of the revelation, Tafsîr for its accurate understanding, and fiqh for deriving legal rulings from it have become independent disciplines. The science of kırâ'a has been handed down through generations with authentic chains of transmission by the kırâ'a imams and narrators, along with the differences in recitation. These differences in kırâ'a are classified into two categories: those related to the *usul* and those related to *farsh-i huruf*. While the differences in *usul* (rules) do not affect the meaning since they pertain to pronunciation, some of the differences related to *fershî* kırâ'a can affect the meaning. Nevertheless, even when such differences in fershî kırâ'a affect the meaning, they never create contradictory interpretations of verses but rather they enrich the understanding and provide opportunities for deriving various rulings. al-Tawba 9/12 is one of the verses where the differences in the fershî kırâ'a are observed. The difference in the fershî kırâ'a here is important not only because it contributes to the interpretation of the verse, but also because it offers different perspectives to the sects of fiqh. In this study, we utilize a literature review method to examine the kırâ'a differences in the verse and their relationship to meaning and legal rulings. By consulting early foundational kırâ'a books, as well as classical and modern works of *tafsîr* and fiqh, it is aimed to analyze the subject within the framework of the relevant verse, contributing to the field. The study concludes that the differences of the fershî kırâ'a in Sûrat al-Tawba 9/12 effectively broaden the meaning and allow rulings to be obtained through new interpretations.

Keywords: Kur'an Recitation and Kırâ'a, Tafsîr, Fiqh, Sûrat al-Tawba, Faith, Oath.

الخلاصة

القرآن كتاب الله المعجز، مصدر الهداية والرحمة للإنسان، أنزله الله على النبي صلى الله عليه وسلم لتبليغه للناس. وبمرور الوقت نشأ علم القراءات لتلاوة نص الوحي بشكل صحيح، وعلم التفسير لفهم القرآن، وعلم الفقه لاستنباط الأحكام منه. لقد انتقل علم القراءات بواسطة السند الصحيح وقراءة الأئمة والرواة من جيل إلى جيل، ومعه انتقلت الاختلافات في القراءات إلى يومنا هذا. وتُصنَّف الاختلافات بين القراءات إلى صنفين هما: الأصول وفرش الحروف. أما ما يميز الأول، أي الأصول، فهو يتعلق بالصوت دون التأثير في المعنى، أما الثاني، أي فرش الحروف، فإن الاختلافات في بنية الكلمة يمكن أن تؤدي أحياناً إلى تغييرات في دلالتها. وعلى الرغم من ذلك، فيمكن النظر إلى الاختلافات الدلالية التي تنتج عن اختلاف القراءات على أنها شيء من التوسع في المعنى والإثراء الدلالي. كما أن تلك الاختلافات في القراءات لا تؤدي بالضرورة إلى تضاد في المعنى، بل تفسح الطريق أمام علوم التفسير والفقه والكلام واللغة العربية لطرح وجهات نظر مختلفة بفضل التوسع الدلالي. وفي هذه الدراسة، تم استعراض المراجع المتعلقة بالآية من حيث اختلاف وجوه القراءات فيها، واستنباط المعاني والأحكام المتعلقة بها في كتب القراءات عند المتقدمين، وكتب التفسير والفقه في العصور المتأخرة والعصر الحديث، وفق منهج وصفي مقارن. وتمت الاستفادة من هذه المصادر في هذا البحث الذي يهدف إلى دراسة الآية وما يتعلق بموضوعها والإسهام في البحوث التفسيرية. وفي النتيجة، وبحسب رأي الباحث، فإن الاختلاف في فرش القراءات ذات التأثير في المعنى يساهم في الإثراء والتنوع الدلالي للكلمات واستنباط أحكام جديدة.

الكلمات المفتاحية: علم القراءات، التفسير، الفقه، سورة التوبة، إيمان، يمين.

Giriş

Kırâat farklılıkları Hz. Peygamber döneminde ortaya çıkan bir olgudur. O dönemden itibaren kırâat farklılıklarıyla ilgili başlayan tartışmalar günümüzde de halen devam etmektedir. Bu nedenle kırâat farklılıklarının ne olduğu, sahih nakille şifâhî ve kitâbî intikali, diğer ilimlerle olan ilişkisi önem arz etmektedir. Zira kırâatler sadece vücûhatıyla okunan bir metin değildir. Aynı zamanda mananın genişlemesinde ve farklı hükümlerin ortaya çıkmasında etkili olmaktadır. Buradan hareketle çalışmamızda Tevbe sûresi on ikinci âyetteki kırâat farklılıklarının tefsire ve fıkhî istinbatlara etkisi ele alınacaktır. Bu amaçla giriş bölümünde konunun daha iyi anlaşılması sadedinde yukarıda belirtilen hususlara kısaca değinilecektir.

Kur'ân-ı Kerîm, nâzil olduğu ilk andan itibaren arz ve semâ' usûlü ile öğrenilmiş ve öğretilmiştir. Nâzil olan âyetler, Cebrâil (a.s.) tarafından Hz. Muhammed'e (s.a.s.) okunmuştur. Hz. Peygamber de öğrendiklerini -özellikle Ramazan ayında karşılıklı okuma ve dinleme ile gerçekleşen mukabele ile- Cebrâil'e (a.s.) okumuştur.¹ Resûlullah, arz ve semâ' usulleriyle almış olduğu bu vahyi, bir taraftan namazlarda ve çeşitli zamanlarda sahâbeye okuma-okutma ve ezberleme/ezberletme şeklindeki yöntemlerle uygulamaya geçirmiştir² ve bu yöndeki teşvikleriyle Kur'an'ın muhafazası adına gayret göstermiştir. Diğer taraftan öğrenilen ve ezberlenen âyetler, Hz. Peygamber'in kontrolünden geçtikten sonra yazıya geçirilmek suretiyle de sadırlarla birlikte satırlara da aktarılmıştır.³ Allah elçisi aynı zamanda ilâhî mesajın nasıl anlaşılması gerektiği hususunda açıklamalarda bulunmuştur. Kur'an'ın dünya ve ahiret saadet vesilesi olması yönüyle emredilen, yasaklanan ve tavsiye edilen hususların uygulanması amacına matuf olarak da büyük özveri gösterdiği örnek yaşantısıyla insanlara rehberlik etmiştir.

Yüce Allah, ilâhî vahyi seçtiği resûl/nebî aracılığıyla ve o elçinin içinde bulunduğu toplumun diliyle bildirmiştir.⁴ Kur'ân-ı Kerîm de Hz. Muhammed'in (s.a.s.) içinde yaşayıp büyüdüğü toplumun dili Arapça ile nâzil olmuştur.⁵ Ancak Kur'an, Arapça'nın belâgat, fesahat vb. bütün dil inceliklerini içerisinde barındıran mu'ciz kitap olması cihetiyle muhataba benzerini getirme hususunda meydan okuma⁶ özelliği taşıyan uslûbü yönüyle de telaffuzunda ve anlaşılmasında zaman zaman zorluklarla karşılaşılacak bir kitap olmuştur. Çünkü Kur'an, Arapça olmakla birlikte ilâhî vahyin dili ile insana hitap etmektedir. Muhatab ise beşer dilini kullanması hasebiyle Kur'an kırâatinde ve onun anlaşılmasında bir birtakım zorluklarla karşılaşabilmekte ve bu durum normal bir sonuç olarak telakki edilebilmektedir. Mekke döneminde vahyin muhatab kitlesi daha çok Kureyş kabilesi olduğu için onu okumada ve anlamada pek fazla sıkıntı ile karşılaşmaları söylenemez. Fakat inananların büyük bir kısmını ümmî bir toplumun oluşturduğu Medine döneminde farklı kültürden, dil ve lehçeleri⁷ ayrı olan insanların Müslüman olması,

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422), "Fedâilü'l-Kur'an", 7; Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mucâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980), "Mukaddime", 5.

² Muhammed b. İshak b. Yesar, *es-Sîre*, thk. Muhammed Hamîdullah (Fas: y.y., 1976), 128; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 31, 32.

³ Buhârî, *el-Câmi' u's-sahîh*, "Fedâilü'l-Kur'an", 4; Nureddîn Ali b. Bekr Heysemî, *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ts.), 1/152; Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006), 1/170.

⁴ bk. İbrâhîm 14/4.

⁵ Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

⁶ el-Bakara 2/23-24; Yûnus 10/37-39; Hûd 11/13; el-İsrâ 17/88.

⁷ Dil, lehçe ve şive hakkında bk. İsmail b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve sıhâhi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 1979), 1/339, 6/2194; Abduh er-Râcihî, *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-kırâati'l-Kur'âniyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996), 20-34; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kiraatlar* (İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2010), 27-34; Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Mat-

Kur'an kırâatinde bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Zira bu dönemde İslâm'ı tercih edenler çoğunlukla yaşlı kadın-erkek, köle, cariye, çocuk ve okuma yazma bilmeyen insanlardan oluşmaktaydı.⁸ Böyle olunca onların namazlarda ve sair zamanlarda tilâvetiyle ibadet olunan Kur'ân-ı Kerîm'i okumalarında birtakım sıkıntılarla karşılaşmıştır. Bu durum karşısında Hz. Peygamber de Allah Teâlâ'dan bu konuda kolaylık ihsan etmesini dilemiştir. Rabbimizin “Şüphesiz Kur'an yedi harf üzere indirildi. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz.” vüs'at/genişlik ve rahmet izni doğrultusunda Kur'an tilâveti gerçekleşmiştir. Bu şekilde tilâvet edilen kırâat farklılıkları, Hişâm b. Hakîm (öl. 15/636) ile Hz. Ömer (öl. 23/644) arasında Furkân sûresinin tilâvetinde görüleceği üzere⁹ Hz. Peygamber zamanında ortaya çıkan bir vakiydir. Bu farklı okuyuşlar, Resûlullah'tan ve onun bu alanda belirlediği mahir kişilerden öğrenilerek nesilden nesile sahih senedle aktarılacak günümüze kadar ulaşmıştır.

Kırâatler, sahih olan ve sahih olmayan kırâatler olmak üzere iki kategoride ele alınmaktadır. Sahih kırâat şartlarını Mekki b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045) *el-İbâne*'de şöyle sıralamaktadır. “Sahih senedle Hz. Peygamber'e ulaşmış, Kur'an'ın indirildiği yaygın Arap dil gramerine bir yönüyle uygun ve Hz. Osman döneminde istinsah ettirilen Mushaf'lara ihtimalen de olsa muvafakat sağlamış olan kırâatler sahih kırâattir.” Bu sahih kırâatler; namazlarda okunur, tilâvetiyle ibadet edilir ve bunların inkârı ise kişinin küfrüne sebep olur.¹⁰ Şâz kırâatler ise senedi sahih olmayıp, sahih ve mütevatir olarak belirlenen kırâatlerdeki sıhhat şartlarından birini taşımayan kırâatlerdir.¹¹ Bu şâz kırâatler namazda okunmayıp ibadet amacıyla da tilâvet edilmezler. Ancak şâz kırâatlerden müdrec olarak adlandırılan -sahâbenin Mushaf nüshalarına yazmış oldukları tefsîri mahiyetteki- açıklamalardan da tefsir ve fıkıh alanında istifade edilmektedir.¹²

Sahih nakille gelen kırâat farklılıkları kırâat ilmi aracılığıyla şifâhî ve kitâbî olarak muhafaza edilerek günümüze kadar kesintisiz bir şekilde bizlere intikal etmiştir. Bununla birlikte Kur'an; tefsir, fıkıh, kelâm ilimlerinin temelini oluşturması yönüyle de bu çalışmalarda kırâat farklılıklarına yer verilmektedir. Kırâat farklılıklarından istifade edilerek kapalı ifadeler izaha kavuşturulmakta ayrıca bu farklılıklar manaya açıklık ve zenginlik katmak suretiyle farklı anlamlar elde edilmesine imkân tanımaktadır.¹³ Yine Kur'an'ın tefsirinde; murad-ı ilâhînin ortaya çıkarılması, müşkil anlamın bir diğer kırâatle açıklanması, âyetteki muhtemel

baacılık, 2022), 40; Kadir Örnek, *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2023), 11-18.

⁸ Ebû İsa Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh/es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), “Kırâat”, 11.

⁹ Ahrufü's-seb'a ile ilgili konu hakkında bk. Buhârî, *el-Câmi 'u's-sahîh*, "Fedâilü'l-Kur'ân", 5; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Salâtü'l-müsâfirîn", 48; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 5, 6; Ahmed Muhammed el-Müflih Kudât, *Mukaddimât fî ulûmi'l-kırâât* (Amman: Dâru Ammâr, 2001), 12; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 44, 45.

¹⁰ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meân'il-kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmâil Şebî (Kahire: Matbatu Nahda Mısır, ts.), 51.

¹¹ Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaud (Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Naşirîn, 2008), 1/167; Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevâz Ahmed Zemereli (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995), 1/345.

¹² Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/168; Mehmet Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 94, 95.

¹³ Rahim Tuğral, “Farklı Kıraatlerin Tefsirdeki Yeri”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 271; Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 192; Yaşar Akaslan, “Kırâatlerin Fikhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 206; Mehmet Keleş, “Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 167.

manalar arasında tercihte bulunabilme, fikhî istinbatlarda bulunarak¹⁴ ayrı hükümler ortaya çıkarabilme, oluşan farklı hükümleri cem edebilme gibi yönlerden de kırâat farklılığından yararlanılmaktadır.¹⁵ Bu amaçla müfessirler sahih, şâz ve makbul olmayan kırâatleri birbirinden ayırmak suretiyle tefsirlerinde bunlara yer vermektedir. İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) Kur'an tilavetinde buldukları bölgede şöhret bulmuş kurrânın sahih nakillerle naklettiği kırâatleri *Kitâbü's-sebâ* çalışmasıyla bir araya getirmesinden sonra söz konusu okuyuşların kırâat imamlarının adlarıyla anılması yaygınlık kazanmaktadır.¹⁶ Araştırmamızda da görüleceği üzere Taberî'nin (öl. 310/922) tefsirinde kırâat farklılıkları daha çok bölge adıyla (emsâr kurrâsı)¹⁷ zikredilirken sonraki çalışmalarda ise kırâat imamlarının adlarına yer verilmesi şeklinde olduğu gözlemlenmektedir.

Kırâatler, İslâm hukukunda hüküm istinbat ederken başvuru birincil kaynaklar arasında yer almıştır.¹⁸ Bu nedenle İslâm hukukunun ibadet, muamelat vb. alanlarında sahih ve şâz kırâatlerden yararlanılmıştır. Mezhep imamları da buldukları bölgenin meşhûr kurrâsının kırâat ilminden istifade etmişlerdir. Zira bölgedeki fikhî mezheple orada hâkim olan şöhret bulmuş kırâat arasında irtibat söz konusudur.¹⁹ Bu nedenle fakihler kırâatle ilgili konularda kırâat imamlarını referans göstermişlerdir. Örneğin İmam Mâlik'e (öl. 179/795) besmeleyi namazda cehrî olarak okumanın hükmü sorulduğunda o, "Bu soruyu (kırâat imamı) Nâfi'ye (öl. 169/785) sorunuz. Her soru, o ilmin ehline sorulmalıdır." şeklinde cevap vermiştir. Zira Nâfi' o dönemde Mescid-i Nebevî'de imamlık yapan ve Medine'de kırâat şöhret bulan bir kârîdir.²⁰

Kırâatlerin tefsire ve ahkâma etkisine dair müstakil çalışmalar sınırlı olup daha çok tefsir veya fıkıh eserlerinde bu farklılıklardan istifade cihetine gidilmektedir. Bu yönüyle söz konusu iki alan ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz Tevbe 9/12 âyetini müstakil bir çalışma olarak ele almayı amaçlamaktayız. Literatür taramasında Tevbe 9/12 âyeti özelinde anlam-ahkâm ilişkisine yönelik müstakil bir çalışmaya rastlayamamış olmamız da bizi bu araştırmaya sevk etmektedir. Bununla birlikte Enfâl ve Tevbe sûrelerindeki kırâat farklılıklarının anlama etkisini ele alan yüksek lisans çalışmasının birinde ilgili âyete yer verilmediği müşahade edilmektedir.²¹ Aynı minvalde Tevbe sûresi özelinde yapılan tez ve tezden üretilen makale çalışmasında ise araştırma konumuz olan on ikinci âyete kısaca değinildiği gözlemlenmektedir. Söz konusu çalışmada on ikinci âyetteki kırâat farklılığının Mushaf yazımından kaynaklı olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca bu farklılıklar sûrenin geneli ele alındığı için çok az kaynak üzerinden incelenmekte ve birkaç sayfayla sınırlı kalmaktadır.²² Bu amaçla araştırmamızda Tevbe 9/12 âyetindeki ferşî kırâat farklılığı ilk dönem kırâat eserleri üzerinden hüccetleriyle

¹⁴ bk. Hacı Önen, "Kıraatların Fıkhî Hükümlere Etkisi", *Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/12 (2013), 3, 10-20; Yusuf Ziya Kurtuluş, *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 42-45.

¹⁵ Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kiraâti'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Debbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/28, 29; Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*, 193.

¹⁶ Ömer Özbek - Enes Bozmaz, "Kıraatlerin İştihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsi İlişkilerin Rolü", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 748.

¹⁷ Yunus Yalçın, *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kıraat İlişkisi* (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 54-56.

¹⁸ Akaslan, "Kıraatlerin Fıkhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği", 207.

¹⁹ Mehmet Emin Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 468, 469.

²⁰ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr Kastallânî, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kirâat* (Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 2012), 1/173.

²¹ bk. Ahmet Bayraktar, *Enfâl-Tevbe Sûrelerindeki Kırâat-ı Aşere Farklılıkları ve Bunların Anlama Etkisi* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

²² bk. Lokman Şan, *Tevbe Sûresinin Kırâatlar Açısından İncelenmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016), 61-64; Lokman Şan, "Tevbe Sûresindeki Kırâat Farklılıkları ve Anlama Etkisi" 11/1 (2019), 4-5.

birlikte mukayeseli ele alınacaktır. Yine ilgili âyetteki bu farklılıkların anlam-ahkâm ilişkisi klasik ve günümüz tefsirlerinden bazen de fıkıh eserlerinden istifade edilerek mukayeseli bir şekilde değerlendirilmesi yapılacak, böylece kırâat, tefsir ve fıkıh alanına katkı sunulmaya çalışılacaktır. Ancak yemin ve hükümleriyle ilgili meseleler, fıkıh konuları içerisinde müstakil başlık halinde ele alındığı için araştırmamızın hacmi göz önünde bulundurularak bunlara ayrıca yer verilmeyecektir. Kur'ân-ı Kerîm'i anlamının en iyi yolu başta diğer âyetlerden yararlanma yani Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, Hz. Peygamber, sahâbe, tabiîn olmak üzere²³ kelimele- rin semantik analizi vb. yollarla gerçekleştiğinden araştırmamızda da konu kaynak tarama, açıklama, betimleme, karşılaştırma yöntemleriyle sistematik bir düzlemde ele alınacaktır. Böylece kırâat alanındaki tez çalışmalarında şahıs, eser bağlamı dışında disiplinler arası (farklı disiplinlerin birbiriyle ilişkilendirilmesi) alanda araştırma yapmak isteyenler için de farklı bir örnek sunulmuş olacaktır.

1. Kırâat Farklılıkları

Farklı dil, lehçe ve kültüre sahip insanların İslâmiyet'i kabulüyle Kur'an'ın ahru'fî's- seb'aya göre okunmasına verilen izinle başlayan kırâat farklılıkları, Hz. Osman (öl. 35/656) döneminde üzerinde daha fazla tartışılır bir mesele haline gelmiştir. O dönemde Şamlılar kendilerine muallimlik yapan Übey b. Ka'b'dan (öl. 33/654), Iraklılar ise Abdullah b. Mes'ûd'dan (öl. 32/653) Kur'an öğrenmiştir. Bu dönemde farklı hocalardan Kur'an okuyan kişiler savaşta asker olarak vb. sebeplerle bir araya geldiklerinde, diğer kırâat ve rivâyetlerinin künhüne vakıf olma- dıkları için sadece hocalarından öğrendikleri kırâatleri doğru olarak telakki etmişlerdir. Diğer kırâatleri ise yanlış okuma olarak görmüş ve bu farklı kırâat vecihlerini tilâvet edenlere itirazda bulunmuşlardır.²⁴ Kırâat farklılıklarıyla ilgili karşılaştıkları duruma gösterdikleri söz konusu tepkinin nedenini onların, Kur'an'ın tahrif ve tağyirden muhafazasına olan hassasiyetlerinden kaynaklandığını da belirtmek gerekir. Bu tartışmalara çözüm bulma amacıyla Hz. Osman döneminde vahiy kâtiplerinden Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665) başkanlığında oluşturulan ve beş yıl süren istinsah komisyonu marifetiyle kırâat farklılıkları mümkün olduğunca Mushaf hattı ile de kayıt altına alınmaya çalışılmıştır.²⁵ Bu dönemden sonra sahih kırâat şartları arasında, sahih nakille gelen senedin yanı sıra resm-i Mushafa uygunluk ve Arap dil gramerine bir yönüyle de olsa muvafakat şartı da yer almıştır. Kırâatlerde aranan bu sıhhat şartları, kırâat farklılıklarının temelini Mushaf hattından kaynaklı oluşuna sebep teşkil etmemektedir. Dolayısıyla söz konu- su sahih kırâatlerin her birinin sahih senedlerle Hz. Peygamber'e ulaştığını da belirtmek gerekir.

Kırâat farklılıkları; usûle dair olanlar ve ferşî farklılıklar olmak üzere iki kısma ayrıl- maktadır.²⁶ Usûle dair olanlar, Kur'ân-ı Kerîm'de belli bir düzen ve sistemde yer alan daha çok telaffuzla ilgili olup manayı etkilemeyen farklılıklardır.²⁷ Bu nedenle anlamı ilgilendir-

²³ Ali Karataş, "Kur'ânı Kur'ân ile Anlama", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 180.

²⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 55.

²⁵ bk. Ağırbaş, *Kırâat*, 50-57.

²⁶ Detaylı bilgi için bk. Ahmed Mahmud Abdussemmî' el-Hafyân, *Eşheru'l-mustalahât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 177; Ali Muhammed Dabba', *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kirâe* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999); İbrahim b. Said Devserî, *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat* (Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2008); Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018); Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018); Ağırbaş, *Kırâat*; Abdulhekim Ağırbaş, *Kırâat İlminde İskân, İhtilâs, Revm ve İsmâm Olgusu*, ed. Mehmet Ünal (Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023); Mehmet Keleş, *Şevkânî -Fethu'l-Kadîr Adlı Eseri ve Kırâatleri Ele Alma Yöntemi-* (İstanbul: Kitap Dünyası, 2024), 146-149.

²⁷ Kırâat ilmine dair usûl konuları (med, sıla, taklîl/beyne-beyne, imâle, ihtilâs, revm işmâm, sekt, tahfif, teşdîd, idğâm, izhâr, ibdâl, nakl, iskân, iskât, hazf, terkîk, tağlîz, tefhîm, teshil vb.) için bk. Dabba', *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kirâe*; İbrahim b. Said Devserî, *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâat*; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*; Fırat, *Tecvid ve Kırâat İlmî Terimleri Sözlüğü*; Ağırbaş, *Kırâat*; Ağırbaş, *Kırâat İlminde*

meyen bu farklılıklara araştırmamızda yer verilmeyecektir. Ferşî kırâat farklılıkları ise Kur'an'da belirli bir düzende ve sistemde yer almayıp dağınık halde olan farklılıklardır. Kırâatında farklılık bulunup üzerinde kıyas yapılamayan vücûhatlara ferş denilmektedir. Bu farklılıklar; sûrelerde harf, kelime, cümle dizimi şeklindeki dağınık haldedir. Sahih nakille gelen rivâyetler olduğundan bunlarla ilgili kıyas yapılamamaktadır. Ferşî kırâat farklılıkları telaffuzdan ziyade sarf, nahivle ilişkili olup kelimenin çatısında, biçiminde, iskeletinde yer alan harf ile kelimelerdeki hazf, ziyâde, cümle dizimi şeklinde görülebilen farklılıklardır. Bu farklılıklar bazen anlam değişikliğine sebep olabilmektedir.²⁸ Kırâatle ilgili eserlerde genelde usulle ilgili bilgiler verildikten sonra ferşî farklılıklara geçilmektedir. Aynı şekilde seb'a, aşere ve takrîb kırâat eğitiminde ilk önce usule dair bilgiler verilmekte, sonrasında ise ferşî farklılıklar, Fâtiha sûresinden başlanarak tilâvet edilmektedir. Araştırmamızın bundan sonraki kısmında Tevbe 9/12. âyetindeki ferşî kırâat farklılıkları anlam-ahkâm ilişkisi çerçevesinde ele alınacaktır.

1.1. Tevbe Sûresi 12. Âyetteki Ferşî Kırâat Farklılıkları ve Arap Dili Açısından Tescihi

وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ / *Eğer antlaşma yaptıktan sonra antlaşmalarını/yeminlerini bozarlar ve dininizi karalamaya çalışırlarsa, siz de o küfür önderleriyle vuruşun/savaşın. Çünkü onların yeminleri/antlaşmaları yok sayılır. (Böyle yaparsanız) belki inkardan/küfürden) vazgeçerler.*²⁹

Yukarıdaki âyette kırâat imamlarından İbn Âmir (öl. 118/736) لَمْ يَأْمَانَ لَهُمْ şeklinde hemzeyi kesra ile okurken diğer kurrâ; Nâfî', İbn Kesîr (öl. 120/737), Ebû Amr (öl. 154/770), Âsım (öl. 127/744), Hamza (öl. 156/772), Kisâî' (öl. 189/804),³⁰ Ebû Ca'fer (öl. 130/747), Ya'kûb (öl. 205/820) ve Halefû'l-Âşir (öl. 229/843) لَمْ يَأْمَانَ لَهُمْ olarak hemzeyi fethalı kırâat etmektedir.³¹

Taberî'nin tefsirinde görüleceği üzere İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) seb'a sistematigi henüz ön plana çıkmamışken kırâatler daha çok Medine, Mekke, Basra, Şam ve Kûfe'deki meşhur kârîlerin isminden ziyade bölge adıyla zikredilmekteydi. Bu âyetin tefsirinde kırâat farklılığından bahseden Taberî de Hicâz, Irak ve diğerlerinin buradaki لَمْ يَأْمَانَ لَهُمْ / *onların antlaşmaları yoktur.*³² anlamında olan şekliyle hemzeyi fethalı kırâat ettiklerini ve şâz kırâat imamlarından Hasanü'l-Basrî'nin ise (öl. 110/728) "Onların İslâm'ı yoktur" manasında لَمْ يَأْمَانَ لَهُمْ olarak hemzenin kesrasıyla okuduğunu bildirmektedir. لَمْ يَأْمَانَ لَهُمْ kırâatinin hüccetini "Onlara güven yoktur yani onlara inanmayınız. Lâkin onları bulduğunuz yerde öldürünüz." anla-

İskân, İhtilâs, Revm ve İşmâm Olgusu, 660-125; Keleş, *Şevkânî -Fethu'l-Kadîr Adlı Eseri ve Kiraatleri Ele Alma Yöntemi-*, 146-149.

²⁸ İbrahim b. Saîd Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâtî'l-kirâât*, 86, 87; Temel, *Kirâat ve Tecvid İstilahları*, 63; Abdulkayyûm b. Abdülğafûr Sîndî, *Safahât fî ulûmî'l-kirâât* (Mekke: Mektebetü'l-İmdâdî'l-Âlemî, 2016), 22; Seyyid et-Tavîl Rızk, *Fî Ulûmî'l-kirâât medhal, dirâse ve tahkîk* (Mekke: el-Faysaliyye, 1985), 32.

²⁹ et-Tevbe 9/12.

³⁰ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 312; Ebû Amr Osmân b. Saîd Dâni, *et-Teysîr fî'l-kirââtî's-seb'a*, thk. Hâtim Sâlihü'd-Dâmin (Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008), 302.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/278; Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 5/2308, 2309; Hâmid b. Abdülfettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.), 64; Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ Dimyâtî, *İthâfu fudelaî'l-beşer fî'l-kirââtî'l-arbeate aşer*, thk. Enes Mühre (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011), 302; Muhammed Emin Efendi, *Umdetü'l-hullân fî izâh-i zübdetü'l-irfân* (İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.), 206.

³² bk. es-Sevrî Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Rampur: Mektebetü Rıdâ, 1965), 82; Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm müsnedena ni'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tabi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997), 6/1762.

mında “Ben ona güvenerek inandım.” kelimesindeki sözü ifade eden kimsenin master olarak kastetmesi gibi olduğunu söyler. Bu bilgileri naklettikten sonra Taberî, Ebû Ca’fer’in de belirttiği gibi *يَمِين* kelimesinin çoğulu olan *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* lafzından antlaşma/sözleşme anlaşıldığını, bu nedenle de “onların antlaşmaları yoktur” şeklindeki hemzenin fethasıyla olan kırâati tercih ettiğini görmekteyiz.³³ Aynı bakış açısıyla meseleyi değerlendiren İbn Hâleveyh (öl. 370/980) de *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* kırâatinin yemin ve antlaşma manasıyla *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* kırâatinden evlâ olduğunu belirtmektedir.³⁴

لَا أَيْمَانَ لَهُمْ şeklinde hemzeyi fethalı okuyanlara göre *يَمِين* kelimesinin çoğulu olan *أَيْمَانَ* kastedilerek³⁵ âyetin manası “onların yeminleri yoktur” olur. Böylece kâfirlerin yeminleri yoktur³⁶ sözleriyle de onların sözleşmelerinin güvenilirliğinin olmadığı anlaşılır.³⁷ Kurtubî, de âyetin onlarda ahde vefa olmadığı anlamına geldiğini belirtir.³⁸ İbn Zencele ise bu şekildeki kırâatin hüccetinin “*اتَّخَذُوا أَيْمَانَهُمْ جُنَّةً* / onlar yeminlerini kalkan yapıp...”³⁹ âyeti olduğunu; bu durumda *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* kısmının manasının “Onların yeminleri, ahitleri ve antlaşmaları yoktur/geçersizdir. Bu nedenle onlar antlaşmalarını bozan kimseler olarak vasıflandırılır.” şeklinde izah eder.⁴⁰ Nehhâs (öl. 338/950) da Ammâr b. Yâsir’den nakille (öl. 37/657) bu âyetin “onların ahitleri/antlaşmaları yoktur” anlamına geldiğini belirtir.⁴¹

لَا أَيْمَانَ لَهُمْ olarak kırâat edenlerin hücceti ise buradaki *إِيمَانَ* kelimesi, *إِيمَانًا* fiilinden mastardır.⁴² İbn Zencele bunun “onların İslâm’ı yoktur” veya “onların imanı yoktur” manasına geldiğini; bazılarının ise bu şekildeki kırâatle “onlara eman yoktur” kastettiklerini belirterek “Siz onlara güven duyarken antlaşmalarını bozmaları sebebiyle onlara vermiş olduğunuz eman da batıl oldu.”⁴³ sözleriyle âyetteki kırâati açıklar. Râzî ve Semîn el-Halebî (öl. 756/1355) master olan bu kelimenin eman verme manasında olması durumunda iki anlamın ortaya çıkacağını ifade eder:

(i) “Onlar için bir eman yoktur.” Yani korkutmanın zıddı olan iman fiilinden master olan bu kelime ile onlar, eman ahidini bozmaları ve dil uzatmalarından dolayı güvenilir değildirlerdir.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/366, 367.

³⁴ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi'l-kırââti's-seb'a*, thk. Abdulâl Sâlim Mekrem (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1979), 174.

³⁵ İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi'l-kırââti's-seb'a*, 174; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf an vücûhi'l-kırââti's-seb' ve ilelihâ ve hucejihâ*, thk. Muhyiddîn Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 500.

³⁶ Cârullâh Ebi'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğevâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü'l-Ubeyd, 1998), 3/17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.), 3/389.

³⁷ Eb'ül-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, ts.), 5/26.

³⁸ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed Begavî, *Tefsiru'l-Begavî -Me'âlimü't-tenzîl-*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Taybe, 1991), 4/17; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 10/127.

³⁹ el-Mücâdele 58/16.

⁴⁰ Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, thk. Saîd Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 315.

⁴¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail Nehhâs, *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1988), 3/188.

⁴² İbn Hâleveyh, *el-Hüccce fi'l-kırââti's-seb'a*, 174.

⁴³ İbn Zencele, *Hüccetü'l-kırâat*, 315; Muhammed b. Ömer b. Sâlim Bâzemûl, *el-Kırâat ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm* (Mekke: Ümmü'l Kurâ Üniversitesi, İslam Şeriatı, Doktora Tezi, 1992), 487.

(ii) “Onlar kâfirdir, imanları yoktur.” Onlardan hiçbirinin sözleştiği/ahitleştiği sözün güvenilirliği yoktur. Yani tasdik ve din anlamında “Onların İslâm’ı (imanı) yoktur.”⁴⁴ Ancak Mekki b. Ebû Tâlib’in (öl. 437/1045) *el-Keşf*’te belirttiği gibi burada onlar küfür ve imansızlıkla vasıflandırıldıkları için birinci durum bağlama daha uygun düşmektedir. Bu kırâat farklılıkları da Halebî’nin ifade ettiği üzere Ebû Hanîfe buradaki yemini hakiki manaya hamlederek kâfirin yeminin geçerli olmadığı hükmüne varmasına, Şâfiî’nin ise onun yemininin geçerli olduğu sonucuna ulaşmasına gerekçe olmaktadır.⁴⁵ Yani Hanefilere göre iman etmemiş bir kimsenin yemini şer’î bir yemin değilken, Şâfiîler ise *لَا إِيمَانَ لَهُمْ* kırâatını esas aldıkları için iman etmeyen kimsenin yemini şer’î bir yemin olarak kabul edilmektedir.⁴⁶

Nehhâs *meânîl-Kur’ân* adlı eserinde Ebû Ca’fer’den nakille *لَا إِيمَانَ لَهُمْ* kırâatının iki manası olduğunu söyler. Buna göre birincisi olumsuzluk manasında “onların İslâm’ı yoktur”, ikincisi ise mastar olan “inanarak güvendim” kelimesindeki anlamıyla onlara inanarak eman vermeyin ve onları öldürün”⁴⁷ mefhumunu içerdiği şeklindedir. Nesefî (öl. 710/1310) *Medârikü’t-tenzîl*’de *لَا إِيمَانَ لَهُمْ* kırâatının Şamlıların (İbn-i Âmir) kırâatı olduğunu ve bunun da “onların İslâm’ı yoktur” anlamına geldiğini ifade etmektedir.⁴⁸ Begavî (öl. 516/1122), bu kırâate göre “onların tasdikleri de dinleri de yoktur” anlamına geldiğini, bununla birlikte bazılarının “eman” manasında “onlara eman yoktur, bulduğunuz yerde öldürün” şeklinde tefsir ettiklerini belirtir.⁴⁹ Ebû’s-Suûd (öl. 982/1574) ise bu kırâatin iman kelimesinin mastarı olarak eman anlamında “onlar, yeminlerini bozduktan ve dininize dil uzattıktan sonra ebediyen onlara eman vermenin mümkün olamayacağını” belirtmektedir. Ya da *لَا إِيمَانَ لَهُمْ* şeklindeki kırâatle tilâvet edilmesi halinde ise bunun İslâm manasına geleceğini, buna göre belirtilen şart cümlesinin illeti yönüyle âyet “Eğer ahitleştikten sonra yeminlerini bozar ve dininize dil uzatırlarsa bu durumda küfrün liderleriyle savaşın. Zira onların İslâm’ı olmadığı için yeminlerini bozmaktan ve dininize dil uzatmaktan asla geri durmazlar.”⁵⁰ şeklinde bir yorum getirmektedir. Yukarıda görüleceği üzere *لَا إِيمَانَ لَهُمْ* kırâatının onların imanlarının olmadığını veya İslâm dini içerisinde kabul edilmediklerini ifade ederken, *لَا إِيمَانَ لَهُمْ* kırâat vechi ile de onların yeminlerinin ya da ahitlerinin/antlaşmalarının olmadığı belirtilerek onlara eman verilemeyeceği ifade edilmiş olmaktadır.

2. Tevbe Sûresi 12. Âyetin Tefsir Bağlamında Tahlili

Kırâat ilmi, tefsirle yakın ilişki içerisinde olduğu için dirâyet ve rivâyet müfessirleri eserlerinde kırâat farklılıklarından istifade etmişlerdir. Araştırmamızın bu kısmında Tevbe 9/12 âyeti tefsir eserleri çerçevesinde değerlendirilecektir.

Tevbe sûresinin bu âyetten önceki bölümünde müşriklerin ahit/sözleşmeye riâyet etmeyen, kalpleri İslâm dini ve onun müntesipleri olan Müslümanlara karşı kin, nefret, düşmanlıkla dolu olmaları nedeniyle Müslümanlara zulüm eden, zarar veren fasık insanlar olması hasebiyle Allah ve elçisi yanında antlaşmalarının olmadığı belirtilmiş; kendilerine verilen dört aylık süre sonunda istenilenleri yapmamaları halinde öldürülmelerini, ancak ahitlerine bağlı kalıp dürüst davranan müşriklere karşı Müslümanların da dürüst davranarak sözleşmelerini bozmamaları emredilmiştir. Sonrasında haklarında ölüm hükmü verilmiş olanlardan İslâm’ı

⁴⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 15/242-243; Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 5/25, 26.

⁴⁵ Semîn el-Halebî, *ed-Durru'l-mesûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, 5/25, 26.

⁴⁶ Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, 5/2309.

⁴⁷ Nehhâs, *Meânî'l-Kur’âni'l-Kerîm*, 3/189.

⁴⁸ Ebû'l Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî (Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/667.

⁴⁹ Begavî, *Tefsîru'l-Begavî -Me'âlimü't-tenzîl-*, 4/17.

⁵⁰ Muhammed el-İmâdî Ebû Suûd, *Tefsîru Ebi's-Suûd -İrşâdü li 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm-*, thk. Abdulkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, ts.), 2/526.

tercih edenlerin durumları belirtildikten sonra da ahitlerini bozup İslâm'a dil uzatanlarla ilgili hükümler ise Tevbe 9/12'de aşağıda açıklanmıştır.⁵¹

Kureyşli müşriklerin daha önce sizinle yapmış oldukları; düşmanlarınıza yardım etmeyeceklerine, sizinle savaşmayacaklarına dair antlaşmaları ihlal etmeleri, dininiz İslâm'a dil uzatmalarından (sövme, ayıplamayla hakaret etmelerinden) dolayı Allah'ı inkâr edenlerden küfrün elebaşlarıyla/önderleriyle savaşın ve bulduğunuz yerde onları öldürün. Zira, *إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ*/onların (kâfirlerin önderlerinin) ne yeminleri ne de antlaşmalarının hiçbir önemi yoktur. Umulur ki onlar (dininize dil uzatma ve size düşman olma) yanlışlıklarına son verir bundan vazgeçerler.⁵²

Kasem etmek anlamında olan *يَمِين* kelimesinin çoğulu *أَيْمَان*'dır. Sağ el anlamında da kullanılan *يَمِين* kelimesinin aynı zamanda yemin olarak kullanılmasının nedeni, antlaşma yapan kişilerin bu esnada sağ ellerini birbirine uzatmaları, kasem edilerek bu işin bereketlenmesi ve uğurlu olması içindir.⁵³ *يَمِين* söze inandırıcılık kazandırma, yemin eden kimsenin verdiği sözü sahiplenmesine ve aidiyet duygusuyla hareket etmesine katkı taşır. Bu nedenle yapılan antlaşmalara ve akitlere kutsiyet katma amacıyla sıklıkla başvurulun bir yöntemdir.⁵⁴ İlk dönem müfessirlerden Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721) de araştırma konumuz âyette geçen *وَأِنْ نَكَثُوا* *وَإِنْ نَكَثُوا* ifadesindeki *أَيْمَان* kelimesinin bu anlamından hareketle antlaşma/sözleşme⁵⁵ manasına geldiğini belirtir.

Tevbe 9/12 âyetinde bozma anlamında olan *الْكَفُّ* kelimesi, *الْكَفُّ* (kopma) ile bağlantılı olup *نَقَضَ الْخَيْطَ بَعْدَ إِبْرَامِهِ* /ipliği bağladıktan sonra koparmak” cümlesinde görüleceği üzere istiâre yoluyla yeminleri ve sözleşmeleri kopararak bozma anlamına gelmektedir. Arapçada yün ipliğin eğrildikten sonra geri çevrilerek bozulması gibi ahidini kesinleştirdikten sonra bozup buna uymayan kimseler için de *عَهْدَهُ نَكَثَ فُلَانٌ* denilmektedir. Yine *وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمَا* /Sakin, bir grubun diğerinden daha güçlü olması nedeniyle yeminlerinizi aranızda (güçsüz olanlar aleyhine) bir kandırmaca aracı yaparak, ipliğini iyice büktükten sonra geri çözen kadın gibi olmayın.”⁵⁶ âyetinde görüleceği üzere yeminini bozanlar, ipliği eğirerek iyice sağlamlaştırdıktan sonra geri çözen kişiye benzetilmektedir.⁵⁷ Bu durumda âyette, Mekkeli kâfirlerin daha önce Müslümanlarla yapmış oldukları antlaşmaları bozmaları, aralarındaki ittifak ilişkilerini koparmaları ve İslâm dinine iftira, hakaret etmeleri halinde Müslümanların onların liderlerini/elebaşlarını öldürmelerinin gerekliliği vurgulanmış olmaktadır.⁵⁸ Mâtürîdî (öl. 333/944), âyetteki *أَيْمَان* lafzının antlaşma anlamına da gelebileceğini belirtir. Çünkü *وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ* /Antlaşma yaptığınız zaman Allah'a verdiğiniz sözü yerine getirin, Allah'ı kendinize kefil kılarak kesinliğe kavuşturduktan sonra yeminlerinizi bozmayın”⁵⁹ âyetinde görüleceği üzere antlaşma yaptıktan sonra yeminlerini bozarlarsa ifadesinin ahitleşme yaptıktan sonra onu bozmamaya dair ettikleri yemini pekiştirme anlamı taşımasının da mümkün olabileceğini zikreder. Bu durumda âyetin ilgili kısmı, *إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* /onların yeminleri yok sayılır.” şeklinde olur. Bir diğer ifadeyle antlaşmayı bozduktan sonra onların antlaşması yok hükmünde kabul edilir. Yani onlar antlaşmayı bozarlarsa onlarla yeni antlaşma yapmayınız.

⁵¹ bk. Begavî, *Tefsîru'l-Begavî -Me'âlimü't-tenzîl-*, 4/17; Vehbe Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fî'l-akâdeti ve's-şerâti ve'l-menhec* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2009), 5/468-469; Talât Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 3/312.

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/362, 363; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, 1/667.

⁵³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davûdî (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 2009), 892; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 15/241.

⁵⁴ Abdurrahman Candan, “İslâm Hukukunda Yemin ve Ahlakilik”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 450-451.

⁵⁵ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Ebû Muhammed Suyûtî (Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 98.

⁵⁶ en-Nahl 16/92.

⁵⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 15/241.

⁵⁸ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, ts., 3/389.

⁵⁹ en-Nahl 16/91.

Çünkü onlar antlaşmayı bozmaya alışkındır. Veya Allah Teâlâ onların antlaşmaya hiçbir zaman uymayacaklarını bildiği bir topluluk hakkında söylemiştir. لَا إِيمَانَ لَهُمْ kırâatinde ise “onların imanı yoktur.” yani onlar hiçbir zaman iman etmeyeceklerdir ki bu durum Allah’ın hiçbir zaman iman etmeyeceklerini bildiği bir toplumla ilgili bir husustur. لَا إِيمَانَ لَهُمْ /onların yeminleri yok sayılır” kırâati neticesinde iki durum ortaya çıkar. Birincisi: Antlaşma yapanlar antlaşmayı bozarsa bu antlaşma bozulur ve sonrasında onlarla savaşılr. Bunların durumu zimmet antlaşmasını bozan zimmîler/gayrimüslimler gibi değildir. Çünkü zimmîler o durum üzere bırakılmayıp zimmet hukukuna geri döndürülür ve zimmîlik hukuku da ortadan kalkmaz.⁶⁰

Ebü’s-Suûd لَا إِيمَانَ لَهُمْ kelimesindeki nefîy/olumsuzluk edatının yemini kuvvetlendiren antlaşma için kullanılmadığını bilakis yemine ait olduğunu, zira antlaşmaların esasını da yeminin oluşturduğunu belirtir. Bunun için cümle, geçen şart cümlesinin içerdiği mananın illet ve sebebi konumundadır. Bu durumda “Şayet antlaşmadan sonra yeminlerini bozup dininize de dil uzatırlarsa o zaman küfrün liderlerine karşı savaşın. Ancak bu hıyanet onlardan her zaman beklenen bir şeydir. Böylece hakikatte onların yeminleri olmadığı için o yemini bozmaları da söz konusu olmayacaktır.” Veya cümle, emredilen savaşın sürdürülmesinin illet ve gerekçesi olur. Buna göre “Onlar iman edinceye kadar onlarla savaşın. Onların yeminleri olmadığı için onlarla başka antlaşma yapma durumu da söz konusu olmayacaktır.”⁶¹

Âyetteki bir diğer ifade “dininize ta’n etmeleri” ifadesidir. Zemahşerî’ye (öl. 538/1144) göre dininize ta’n etme, İslâm dini hakkında ileri geri konuşup dini ayıplamadır.⁶² İbnü’l-Arabî ise ta’nı, uygun olmayan bir şeyi İslâm’a nisbet etmek, dinin kesin olan sabit hükümlerini küçümsemek olarak tarif eder.⁶³ Râzî ise bazı Arapların “يَطْعَنُ بِالرَّمْحِ وَيَطْعَنُ بِالْقَوْلِ/kargı ile ve söz ile yaralama” tabirini kullandıklarını bu durumda âyetin bu kısmının anlamı “onlar sözleri ile dininizi ayıplar ve tenkit ederlerse” şeklinde olacağını ifade eder.⁶⁴

Âyetin nüzul sebebi ile ilgili olarak Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767) Hz. Muhammed’in (s.a.s.) Mekke kâfirleriyle Huzalılar da kapsayan iki yıl süreli bir barış antlaşması yapmıştı. Ancak Mekkeli kâfirler, Huzalılarla savaşmaları için Kinâne’ye silah yardımı yaparak bu antlaşmayı bozmuşlardı. Ayrıca onlar, Hz. Muhammed’in (s.a.s.) dinin değerli bir şey olmadığını söyleyerek de dine dil uzatmışlardı. Bu nedenle Hz. Peygamber’le olan ahitlerini bozmamaları ve bir daha antlaşmaları bozmaya yeltenmemeleri için o kâfirlerin önderlerini öldürmeleri/onlarla savaşmaları emredildi.⁶⁵ Taberî, âyette bahsedilen elebaşların/önderlerin Mekkeli müşriklerden⁶⁶ Ebû Cehl b. Hişâm, Ümeyye b. Halef, Süheyl b. Amr, Utbe b. Rebia, Ebû Süfyân olduğunu nakillerle bildirmektedir.⁶⁷ İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201) de İbn Abbas’tan gelen bir rivâyeti naklederek bu âyetin “Ebû Süfyân b. Harb, Haris b. Hişâm, Süheyl b. Amr, İkrime b. Ebî Cehil ile Kureyş’in diğer önde gelen liderleri hakkında nâzil olduğunu belirtir. Çünkü onlar Hz. Peygamber’in müttefiki olan Huzalılar’a karşı Bekiroğulları’na yar-

⁶⁰ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu (İstanbul: Dâru’l-Mîzân, 2005), 6/303-305.

⁶¹ Ebû Suûd, *İrşâdü li ‘akli’s-selîm*, 2/525-526.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/17.

⁶³ Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh İbnü’l-Arabî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 2/460; Zühaylî, *et-Tefsîru’l-münîr*, 5/471.

⁶⁴ Râzî, *Mefâtihü’l-ğayb*, 15/242; Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi’l-Kur’an*, 10/122; Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endülüsî, *el-Bahru’l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Murid (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1993), 5/16.

⁶⁵ Ebü’l-Hasen Süleyman b. Beşîr el-Ezdî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrü’l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabiyy, 2002), 2/159.

⁶⁶ Dahhâk b. Müzâhim, *Tefsîru’d-Dehhâk*, thk. Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâviyetî (Kahire: Dâru’s-Selâm, 1999), 1/400.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-azîm*, 6/1761; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 11/364; Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi’l-Kur’an*, 10/128.

dım etmek suretiyle antlaşmayı bozdular. Bunun üzerine Resûlullah da onların üzerine yürüyüp Huzalılar'a yardımla emrolundu.⁶⁸

Âyette onlarla savaşın yerine doğrudan küfrün önde gelenleri/liderleri ile savaşın denilmesini Zeccâc, lider kendisine tabi olunan kimse olmaları cihetiyle;⁶⁹ Beydâvî (öl. 685/1286) ise, müşriklerin reisleri olarak onların bu davranışlarıyla küfre önder konuma gelmeleri, diğerlerine nazaran daha önemli ve katle daha müstahak bulunmalarından dolayı olduğunu nakletmektedir.⁷⁰ Zemahşerî ise, onların müşriklerken antlaşmayı bozmakla Arapların vefakâr, değerli âdetini bir kenara iterek inatçı ve azgın bir davranış sergilemiş olmalarıyla nitelendirmektedir.⁷¹ Zira bunlar, Allah'a karşı söz vermiş oldukları antlaşmaları bozmuş, Resûlullah'ı (s.a.s.) kendi yurdu Mekke'den çıkarmaya yeltenmiş Kureys'in önderleri,⁷² Kitâbullah karşıtı şüphe ve bid'at ehli olan kimselerdir. Bu nedenle bunlar öldürülmelidir. Fakat bir görüşe göre burada zikredilenlerin öldürülmesi henüz savaş izni verilmeden önceki dönem için geçerli olan bir hükümdür.⁷³ Ebü's-Suûd ise küfrün önderleri ifadesinin onların bu davranışlarıyla küfre liderlik etmeleri sebebiyle verildiği ve kendileriyle savaşıp öldürülmeye müstahak olduklarını bildirmeye matuf olduğunu söyler. Yine küfrün liderlerinden amaç reis ve ulularıdır ki bu durumda âyette ya onların öldürülmesinin önemi veya hayatlarının bağışlanmaması ya da kâfirlerin tamamının yok edilmesi kastedilmektedir. Zira genellikle reislerin öldürülmesi, diğerlerin öldürülmesinden sonra gerçekleşen bir durumdur.⁷⁴

Âyette bahsedilen "küfrün elebaşları" kavramıyla; inkâr etmede en önde olmaları yönüyle müşriklerin yanı sıra Müslümanlara düşmanlık ve eziyet etmede önderlik yapanların da kastedildiği söylenebilir.⁷⁵ Âyette zikredilen küfrün önderlerini öldürmeyle ilgili İbn Teymiyye (öl. 728/1328) diğer müfessirlerin görüşlerinden farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre Müslümanlarla ahit yaptıktan sonra antlaşmasını bozan ve dine dil uzatan kim olursa olsun bu davranışlarıyla onlar bizlere meydan okudukları için her biri küfrün önderi/lideri konumundadır. Bunlar ya bu davranışlarından vazgeçer kurtulur ya da söz konusu yanlışlarına devam ettikleri için öldürülür. Eğer o kişi güç ve imkân sahibi biri ise öldürülür. Şayet bunlar güçlü gruplar halinde iseler onlarla Müslümanların üstün geleceği bir şekilde savaşılması gerekir. Zira ahdi bozup İslâm'a dil uzatan kimselerin durumu mürted/dinden dönenin hali gibi olup bunlara kan döken kişinin hükmü uygulanır. Bunun için onlarla savaşılarak cezalandırılmalı, rezil-rüsva edilmek suretiyle de onlara karşı zafer ve üstünlük elde edilmelidir. Ayrıca âyet her ne kadar antlaşma yaparak barış yapanlar hakkında nâzil olmuşsa da lafiz ve mana açısından âyet umum ihtiva ettiği için antlaşma yapıp hükümlerine uymayan herkesi kapsamaktadır.⁷⁶ Bu konuda İbn-i Kesîr (öl. 774/1373) ilgili âyet her ne kadar Kureys müşrikleri

⁶⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Züheyr eş-Şâviş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 3/404.

⁶⁹ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988), 2/434.

⁷⁰ Nâsiruddîn Ebü Sâid Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâr't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, 1998), 3/73; Ebü'l-Fadl Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve sebî'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, ts.), 10/59.

⁷¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/17.

⁷² Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/667.

⁷³ İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/1761.

⁷⁴ Ebü Suûd, *İrşâdü li 'akli's-selîm*, 2/525.

⁷⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 2/735.

⁷⁶ Ebü'l-Abbâs Takîyüddîn Ahmed b. Abdihlîm İbn Teymiyye, *Tefsîr şeyhü'l-İslâm İbn Teymiyye*, thk. İyâd b. Abdillatif b. İbrâhîm el-Kaysî (Demmâm: Dâru İbnî'l-Cevzî, 2011), 3/312, 314-315.

için nâzil olmuşsa da hem onlar hem başkaları hakkında bu hükümlerin geçerli olduğunu bildirmektedir.⁷⁷

Âyetteki öldürme hükmünün, elebaşlarının öldürülmesi/savaşılması olarak özel kılınmasının nedenini Mâtürîdî, insanların her zaman liderlerini taklit etmeleri, onların görüşleri ve yönetimleri doğrultusunda hareket etmeleriyle ilintilendirmektedir. Eğer “*Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın.*”⁷⁸ âyetinde belirtildiği gibi liderlerle savaşılır onlar öldürülürlerse, bu durumda önderleri kalmayacağı için inkârcılığın da tamamen ortadan kalkması söz konusu olabilecektir.⁷⁹ Böylece sözünde durmayan düşmanın cezalandırılmasıyla birlikte onların müteceviz fiillerinden uzak kalabilme imkânı da elde edilmiş olacaktır.⁸⁰ Yine Zemahşerî ve Râzî de âyetin sonundaki “belki son verirler” ifadesinin “küfrün elebaşları ile savaşın” kısmı arasında bağlantı olduğunu belirtir. Bu kadar ağır bir suç işlemiş olsalar dahi onlarla savaşmanın asıl amacı bu yanlışlıklarının farkına varmalarını sağlamaya yönelik olmalıdır. Böylece Allah Teâlâ’nın, kötülük yapana bu davranışından vazgeçmesi halinde rahmetiyle muamele ettiğini ve O’nun ikrâm ve fazlının sonsuzluğu gösterilmiş olacaktır.⁸¹ Neseî’nin de aynı görüşü “Sizin bunlarla savaşma amacınız, onlardaki küfür ve benzeri kötülükleri yok etmeye yönelik olmalıdır.” sözleriyle dile getirdiğini müşahade etmekteyiz.⁸² Burada Müslümanlara verilen küfrün elebaşlarını öldürme emri; bir kavme üstünlük elde etme, onlardan intikam alma, ganimet vb. birtakım dünya menfaati elde etme amacına yönelik olmayıp yalnızca İslâm’a ve Müslümanlara karşı olan kin, nefret, düşmanlığı bertaraf etme amacı taşıdığını belirtmek gerekir.⁸³ Kurtubî de benzer bir yaklaşım sergileyerek, âyetin devamındaki “Umulur ki (kâfirler) bu davranışlarına son verirler, terk ederler.” ifadesiyle ilgili olarak “Onlarla savaşmaktan kastın, İslâm dinini kabul edip bizimle savaşmaktan vazgeçmelerini sağlamak suretiyle onların zararları da önlenmiş olacağını” belirtir. Bütün bunlar beraber değerlendirildiğinde küfrün önderlerinin/elebaşlarının öldürülmesinin asıl amacının caydırıcılık ve bir daha böyle bir şeye yeltenmemelerini temin etmeye matuf olduğu söylenebilir.

Genel bir değerlendirmeye âyette zikredilen اَيْمَانَ, اَيْمَانِ kelimesinin çoğulu olup bundan sizinle yapmış oldukları antlaşma, İslâm ile olan sözleşme kastedildiği söylenebilir.⁸⁴ Hamdi Yazır, tefsirinde belirttiği gibi “Yemin ederek ahitlerini/sözleşmelerini te’yid edip sağlamlaştırdıktan sonra bu yeminlerini bozmaları ve dininize ta’n etmeleri sebebiyle⁸⁵ onlar küfürde ileri gitmiş olurlar. Bunun için siz de ölümü ve öldürmeyi göze alarak onlarla çarpışınız. Zira ağızlarıyla ne kadar yemin etseler de aslında onların bu yeminlerinin bir hükmü yoktur.” burada yeminin kastedildiğini söyleyebiliriz. Yazır’ın sözlerinin devamında yeminle ilgili olarak “Onlar kalpleriyle bu yeminin gereği olarak riâyet etmedikleri için bunu bozmayı bir mahzur olarak da görmezler. Yeminsiz olmaları ve küfürde bu derece ileri gitmeleri açık olanlarla bir sözleşme yapmak imkânsız olacaktır. O zaman bu kâfirlerin anlayacakları şey katl ve kital ile karşılık vermektir ki onlar başka türlü yola gelmezler.”⁸⁶ Şeklinde dile getirmiş olduğu bu izaha katıldığımızı belirtmek isteriz.

⁷⁷ Ebü'l-Fidâ İmâdü'd-Dîn İsmâil İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Mustafa Muhammed vd. (Kahire: Müesseseti Kurtuba, 2000), 7/155.

⁷⁸ el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39.

⁷⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 6/304.

⁸⁰ Karaman vd., *Kur'ân Yolu*, 2/736.

⁸¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/18; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 15/243.

⁸² Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/667.

⁸³ Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 5/471; Koçyiğit, *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 3/313.

⁸⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 11/363-366.

⁸⁵ Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/667.

⁸⁶ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 4/2467, 2468.

Âyette önce “yeminlerini bozarlarsa” ifadesiyle onların yeminlerinin olduğu sonrasında ise “yeminleri yoktur” denilerek de yeminlerinin olmadığı gibi bir soru ile karşılaştırılması durumunda Zemahşerî: “İlk ifadede onların zahiren ettikleri yemin kastedilmişken ikinci ifadede de hakikatte onların yeminlerinin yemin sayılmadığı, gerçek bir yeminlerinin olmadığına kastedildiğini” belirtir. Bu değerlendirmeye göre Ebû Hanîfe (öl. 150/767) âyeti, kâfirlerin yeminlerinin yemin olarak kabul edilmediğinin delili olarak görmüştür. Şafîî (öl. 204/809) ise kâfirin yeminin geçerli olduğunu buradaki mananın “Onlar yeminlerine vefa göstermezler.” ifadesiyle onların yeminlerinin varlığının kabul edildiği ancak bu yeminin bozulmuş bir yemin olduğunu zikreder.⁸⁷ Bu âyetteki kırâat farklılığı ve tefsirindeki yaklaşımlarda görüleceği üzere kâfirin yemininin hükmü konusunda fıkıh âlimleri arasında farklı değerlendirmeler söz konusu olabilmektedir.

3. Tevbe Sûresi 12. Âyetteki Kırâat Farklılıklarının Fikhî İstinbâta Yansıması

Kırâat farklılığının fikhî istinbatlara etkisinin görüldüğü bu âyette, kâfirin yeminin geçerli olup olmamasına bağlı olarak farklı hükümler ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla aşağıdaki başlık altında kâfirin yemini, yemin olarak geçerli olması halinde mürted olan kişinin Müslüman olduktan sonra bu yeminin kefaretinin ödemesi ile zimmîlerin/gayrimüslimlerin İslâm dini aleyhine tutum sergilemesi halinde alacağı ceza vb. açıdan değerlendirmelere kısaca yer verilecektir.

Âyette geçen *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* ve *لَا إِيْمَانَ لَهُمْ* ferşî kırâat farklılıkları hakkında fikhî yönden farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Fıkıh mezhepleri arasında Müslüman olmayan bir kimsenin yeminin geçerli olup olmadığı hususunda ihtilaf söz konusu olmuştur.⁸⁸ Zemahşerî, âyetteki kâfirlerin yeminiyle ilgili olarak onların bu yeminlerinin hakiki manada bir yemin olmayacağı için Ebû Hanîfe'nin “kâfirlerin yeminleri yoktur” anlamından hareket ettiğini belirtir. Şafîî ise âyette geçen yemin kelimesinin çoğulu olan *أَيْمَانَ* ile onların antlaşmalarının olmadığına kastedildiğini dolayısıyla “kâfirlerin yeminlerinin geçerli olduğu” görüşünü savunduğunu ifade eder.⁸⁹ Şevkânî şayet âyet *لَا أَيْمَانَ لَهُمْ* kelimesindeki yeminin çoğulu *أَيْمَانَ* şeklinde kırâat edilirse bu hakiki bir yemin değildir. İbn-i Âmir'in *لَا إِيْمَانَ لَهُمْ* kırâati ise antlaşmalarını bozan ve dine dil uzatanlar Allah'a iman edenlerden değildir. Hatta Müslümanların kanlarını/canlarını ve mallarını koruması için onlarla savaşmaları gerekir. Bu fiillerinden ötürü küfrün önderleri ölümle cezalandırılmalıdır. Böylece kâfirlerin antlaşmalarını bozma ve İslâm dinine dil uzatma davranışlarından vazgeçmeleri umulur. Aynı şekilde Müslümanların hâkimiyetini kabul etmiş gayrimüslim/zimmîlerin; İslâm dinine dil uzatma eylemi antlaşmayı bozma fiili ile gerçekleşmesi halinde öldürülmelerini gerektirir. Ebû Hanîfe de ilgili âyette zimmîlerin öldürülmesinin iki şarta bağlı olduğunu bildirmektedir. Bunlar: Antlaşmayı bozma ve İslâm dinine dil uzatmadır.⁹⁰ İslâm dinine dil uzatan zimmîler (gayrimüslimler) antlaşmalarını bozana kadar öldürülmezler. Ancak Mâliki ve Şafîî ise zimmîlerin İslâm dinine dil uzatmalarını, onların öldürülmeleri için yeter sebep olarak görmektedir.⁹¹ Zira onların bu davranışlarıyla antlaşmayı bozdukları ileri sürülmektedir.⁹² Zemahşerî, Müslüman bir toplumda vatandaş olarak yaşayan bir zimmînin açık bir şekilde İslâm'a ta'n etmesiyle öldürülebilme sebebinin, onunla yapı-

⁸⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/18.

⁸⁸ Ebû Bekr Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402), 8/147; Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406), 3/11; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419), 15/269.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/18; Nesefî, *Tefsîru'n-Nesefî*, 1/66.

⁹⁰ Muhammed b. Ali Şevkânî, *Fethu'l-kadir el-câmi' beyne fenney'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Dimeşk: Daru İbni Kesir, 1993), 2/389; Fahreddin Osman b. Ali b. Mihcen Zeylâî, *Tebyînu'l-hakâik fî şerhi Kenzi'd-dekâik* (Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313), 3/281.

⁹¹ Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed İbn Kudâme, *el-Mugnî* (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 9/298; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 14/379.

⁹² Kurtubî, *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'an*, 10/124; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, ts., 3/389.

lan vatandaşlık antlaşmasının ta'n etmemeyi de kapsadığını dolayısıyla İslâm'a dil uzatmasıyla ahdini bozması ve zimmetten çıkmasına dayandırmaktadır.⁹³ Neseî de bu hususu: "Zimmîler İslâm dinine açık bir şekilde dil uzatılırsa onların katli câizdir. Çünkü onunla İslâm dinine hakaret etmeyeceğine dair ahit yapılmıştır. Eğer İslâm'a hakaret söz konusu olursa sözleşme bozulur ve bu durumda kişi zimmî olmaktan çıkmış olur. Yani bu haldeki gayrimüslimler zimmetten çıkmıştır." sözleriyle izah etmektedir."⁹⁴ Zeccâc ise لَا إِيمَانَ لَهُمْ kırâatinin onların mürted olarak vasıflandırılmalarına gerekçe teşkil ettiğini belirtmektedir. Çünkü onların İslâm'ı yoktur demekle onlardan imanın nefyi söz konusu olmaktadır.⁹⁵

Neseî'ye göre âyetin hem وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ kısmında hem de başındaki لَا إِيمَانَ لَهُمْ kısmında geçen lafız, onların ortaya koymuş oldukları yeminin hakiki manada yemin olduğunun göstergesidir. "Onların yeminleri yoktur." lafzı da bize kâfirin yeminin ne anlam ifade ettiğini bildirmektedir. Râzî'nin görüşlerini yansıtan Neseî bu hükmün Hanefîlerin, kâfirin ettiği yeminin yemin olarak kabul edilmediğinin delili olduğunu ifade etmektedir.⁹⁶ Buna karşılık Şâfiî'nin ise, onlar ahitlerini yerine getirmeyerek sözleşmeyi ve yeminlerini bozdukları için kâfirlerin yeminlerinin de yemin olarak telakki ettiklerini zikretmektedir."⁹⁷ Zira "وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ /eğer onlar yeminlerini bozarlarsa" ifadesi, onların yeminlerinin yemin olduğunu göstermektedir. Şayet onların yeminleri geçerli olmasaydı âyette "yeminlerini bozma" ifadesi kullanılmazdı.⁹⁸ Hanefîler söz konusu yaklaşımlarıyla Müslüman olmadan önce yemin eden ve sonra yapmış olduğu bu yemini bozan kişiye kefarete gerekmeyeceği hükmüne de varırlar.⁹⁹

Beydâvî, لَا إِيمَانَ لَهُمْ âyetinde hakikatte onların yeminlerinin olmadığı ve bu nedenle dine saldırdıklarını ve ahitlerini bozduklarından bahseder. Bu âyetin zimmî olan birinin İslâmî değerlere saldırması halinde ahdi bozmuş olacağına dair delil olduğunu bildirir. Ayrıca Hanefîlerin, kâfirin yemininin yemin olmadığına dair bu delillerinin zayıf olduğunu zikreder. Çünkü âyette kastedilen onların yeminlerinin güvenilirliğinin nefyi söz konusu olup yeminlerinin olmadığı ifade edilmemektedir. Zaten âyetin başındaki onlar yeminlerini bozarlarsa lafzı da bu görüşü desteklemektedir. Ayrıca İbn Âmir'in "لَا إِيمَانَ لَهُمْ /onların emanları veya İslâm'ı yoktur" kırâatinin, mürtedin tevbesinin makbul olmadığına delil gösterenlerin söz konusu âyette belli bazı kimselerin imana girmeyeceklerinin bildirilmesi cihetiyle bu konuda genelleme yapmanın uygun olmayacağı şeklinde kanaatini belirtir.¹⁰⁰ Aynı görüşü Zeccâc da dile getirmektedir. Ona göre ilgili âyet, zimmînin İslâm aleyhine hakaret etmesi halinde öldürülmesi gerektiğinin delilidir. Çünkü onunla yapılan antlaşma İslâm'a dil uzatmama şartına bağlı olduğu için böyle davranış sergileyen zimmî de antlaşmasını bozmuş ve sözünde durmamıştır.¹⁰¹

Âyette ahdi bozan kimselerle ilgili olarak Râzî iki görüşün ön plana çıktığından bahseder. Çoğunluğun görüşü olan birinci görüşe göre onlar, Hz. Peygamber'e vermiş oldukları ahdi/antlaşmayı bozanlardır. İkinci görüş ise buradaki ahit, iman ettikten sonra Müslüman olmaya hamledilmesidir. Buna göre onlar iman ettikten sonra mürted olmuşlardır ki İbn Âmir'in لَا إِيمَانَ لَهُمْ kırâati bu manaya da gelmektedir. Ancak Râzî'ye göre meşhur kırâat ve âyetin ahdi bozanlar hakkında inmesi nedeniyle birinci görüş daha evladır. Çünkü önceki

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/17.

⁹⁴ Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/667.

⁹⁵ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 2/435.

⁹⁶ Hanefî mezhebinin konuyla ilgili görüşleri için bk. Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi'*, 3/11; Serahsî, *el-Mebsût*, 8/147.

⁹⁷ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 15/242-243; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, 1/667. Şâfiî mezhebinin görüşleri için bk.

Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 15/269.

⁹⁸ Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 15/242-243; Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 5/471.

⁹⁹ Ebü'l-Hasan Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu bidâyetil-mübtedî*, thk. Sâid Bektaş (Medine: Dâru's-Sirâc, 2019), 3/488.

¹⁰⁰ Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*, 3/73.

¹⁰¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 2/434; Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 15/242.

âyette Allah Teâlâ o kimseleri iki grupta değerlendirerek tevbe edenleri ayırmakta, geriye ise sadece ahitlerini bozanlar kalmaktadır.¹⁰² Ebû's-Suûd da bu âyetin bir önceki *فَإِنْ تَابُوا* âyetine atıf olduğunu bu nedenle “eğer tevbe etmez, bilakis yeminlerini bozar, içlerindeki şerri ve düşmanlıklarını kuvveden fiile geçirerek ahidlerini bozarak sebat ederlerse manasında olduğunu; yoksa bazılarının dediği gibi dinden dönen (mürted) anlamında olmadığını” zikretmektedir. Bu nedenle İslâm dinini alenî bir şekilde yalanlayan ve hükümlerini aşağılayan küfrün liderleri ile savaşılmalıdır.¹⁰³

Sonuç

Araştırmamız neticesinde kırâat farklılıklarının tefsir, fıkıh, Arap dili başta olmak üzere birçok ilim dalına etkisi görülmektedir. Bu yönüyle sahâbe, tabiîn ve sonraki nesillerin kırâat farklılıklarına tefsir ve fıkıh alanındaki çalışmalarında yer verdikleri müşahede edilmektedir. Kırâat farklılığının anlama ve ahkâma etkisinin görüldüğü *Tevbe 9/12* âyetinde, sahih kırâatlerden İbn Âmir'in *لَا إِيمَانَ لَهُمْ* şeklindeki kırâatinde onlar; imanı, tasdiği olmadığı için Müslüman olarak telakki edilmemektedir. Zira bunlar küfürle nitelendirilmiş ve imandan nefyedilmiş kimselerdir. Onların yaptıkları ahitlerde eman da söz konusu değildir. Aşere kırâat imamından dokuzunun ise bu kelimeyi *يَمِين*'in çoğulu olan *أَيْمَان* şeklinde okuduğu görülmektedir. Buna göre “onların yeminleri yoktur” manası ortaya çıkar. Buradaki yemin kelimesinin hakiki manasından hareketle Hanefiler kâfirin yemini hakiki bir yemin olarak kabul etmezler ve yeminlerinin şer'i bir hüküm ifade etmediğini belirtirler. Şâfiîler ise onların yeminlerinin yemin olarak geçerli olduğunu kabul eder. Çünkü âyette onların yeminlerini bozdukları ifadesine yer verilmektedir. Bunun neticesinde kâfir olan kişi yemin ettikten sonra Müslüman olursa Hanefilere göre bu kişiye yemin kefareti gerekmez. Zira onlara göre iman etmemiş bir kimsenin yemini şer'î yemin olarak kabul edilmediği için kâfirin yemini geçerli değildir. Fakat Şafilere göre ise bu durumda kefarete gerek. Çünkü kâfirin yemini de yemin olarak geçerlidir.

Âyette ön plana çıkan bir diğer husus yapılan antlaşmalara uymayıp İslâm dinine dil uzatan ve onu karalayanlar ile mücadelenin emredilmesidir. Yüce Allah, küfrün önderlerinin imanı, İslâm'ı olmadığı için onlara eman söz konusu olamayacağı; antlaşma yaptıktan sonra ahitlerini korumadıkları ve dini değerlere dil uzattıkları için onların öldürülmesini/onlarla savaşılmasını emretmektedir. Eğer bunlar kişi ise onun ölümle cezalandırılması yeterli görülmektedir. Şayet bunlar gruplardan oluşuyorlarsa, onların liderlerini ortadan kaldırmakla diğerlerinin bu tür yanlış davranışlara yönelmesi engellenmiş olacaktır. Bu durum günümüzde özellikle terörle mücadelede etkin bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Onların tamamının ortadan kaldırılması mümkün olmadığı takdirde söz konusu grubun beyin takımının, önderlerinin ortadan kaldırılmasıyla geriye kalanların teslimiyeti sağlanmış olmaktadır.

Tevbe 9/12'deki âyette de görüleceği üzere fersî kırâat farklılıkları tefsir, fıkıhla ilişkili olup bunlar bazen anlama etki etmezken bazen de anlam zenginliğine ve farklı hükümler ortaya çıkarılmasına katkı sağlamaktadır. Ancak kırâat farklılıkları birbirine tezat mana oluşturmamaktadır. Bu yönüyle sahih nakille gelen aşere kırâatının her biri Kur'an olarak telakki edilmektedir. Allah'ın âyetleri arasında tenakuzdan bahsedilemez. Dolayısıyla bu farklılıklar; telaffuzda kolaylık, manada genişlik, farklı hükümlere imkân vermesiyle de bir rahmet kaynağıdır. Çalışma sonucunda ifade edebileceğimiz bir diğer husus, kırâat alanında yapılan tez çalışmalarında konu bulamama sıkıntısından yakınanlar için farklı bir örnekle alana katkı sunulmuş olmasıdır. Zira Türkiye'de kırâat ilmi, kırâat imam ve râvîlerinin vecihlerine, alandaki araştırmalar da genellikle şahıs ve eser incelenmesine indirgenmektedir. Hâlbuki kırâat ilminin tefsir, fıkıh, kelam ve Arap dili ile irtibatı vardır. Disiplinlerarası yapılacak çalışmalarla kırâatlerin mana boyutuna yer verileceği gibi fikhî istinbatlara etkisi de ortaya konulabilmektedir.

¹⁰² Râzî, *Mefâtihü'l-ğayb*, 15/241-242.

¹⁰³ Ebû Suûd, *İrşâdî li 'aqli's-selîm*, 2/525.

Kaynakça

- Abduh er-Râcihî. *el-Lehecâtü'l-'Arabiyye fi'l-kirâati'l-Kur'âniyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmi'iyye, 1996.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat Eğitimi-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık, 2022.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kırâat İlminde İskân, İhtilâs, Revm ve İşmâm Olgusu*. ed. Mehmet Ünal. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2023.
- Akaslan, Yaşar. "Kırâatlerin Fıkhî Hükümlere Etkisine Dair Bir İnceleme: Nisâ Sûresi'nin 43. Âyeti Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2015), 205-232.
- Âlûsî, Ebû'l-Fadl Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve sebî'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, ts.
- Bayraktar, Ahmet. *Enfâl-Tevbe Sûrelerindeki Kırâat-ı Aşere Farklılıkları ve Bunların Anlama Etkisi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Bâzemûl, Muhammed b. Ömer b. Sâlim. *el-Kırâat ve eseruhâ fi't-tefsîr ve'l-ahkâm*. Mekke: Ümmü'l Kurâ Üniversitesi, İslam Şeriatı, Doktora Tezi, 1992.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed. *Tefsîru'l-Begavî (Me'âlimü't-tenzîl)*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1991.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Ebû Sâid Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâri't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, 1998.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed b. Züheyr Nâsır. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422.
- Candan, Abdurrahman. "İslâm Hukukunda Yemin ve Ahlakîlik". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 15 (2010), 431-452.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-lügâ ve shâhi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyîn, 2. Basım, 1979.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kiraatlar*. İstanbul: Ensâr Neşriyat, 2. Basım, 2010.
- Dabba', Ali Muhammed. *el-İdâe fi beyâni usûli'l-kirâe*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1999.
- Dahhâk b. Müzâhim. *Tefsîru'd-Dehhâk*. thk. Muhammed Şükrî Ahmed ez-Zâviyetî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd. *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'a*. thk. Hâtim Sâlihü'd-Dâmin. Kahire: Mektebetü's-Sahâbe, 2008.
- Dimyâtî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgani el-Bennâ. *İthâfu fudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-arbeate aşer*. thk. Enes Mühre. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd b. Mesrûk, es-Sevrî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Rampur: Mektebetü Rıdâ, 1965.
- Ebû Hayyân el-Endülüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Murid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Suûd, Muhammed el-İmâdî. *Tefsîru Ebi's-Suûd -İrşâdü li 'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm-*. thk. Abdulkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd, ts.

- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2018.
- Hafyân, Ahmed Mahmud Abdussemeî'. *Eşheru'l-mustalahât fî fenni'l-edâi ve ilmi'l-kirâât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Heysemî, Nureddîn Ali b. Bekr. *Mecmaü'z-zevâid ve menbaü'l-fevâid*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbü'l-Arabî, ts.
- İbn Ebî Hâtım, Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm müsne-dena ni'r-Resûl ve's-sahâbe ve't-tabî'in*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *el-Hücce fî'l-kirâati's-seb'a*. thk. Abdulâl Sâlim Mekrem. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 3. Basım, 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdü'd-Dîn İsmâîl. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Mustafa Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Müesseseti Kurtuba, 2000.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mugnî*. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fî'l-kirâât*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1980.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyüddîn Ahmed b. Abdihlîm. *Tefsîr şeyhü'l-İslâm İbn Tey-miyye*. thk. İyâd b. Abdillatîf b. İbrâhîm el-Kaysî. 7 Cilt. Demmâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 2011.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâat*. thk. Saîd Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1997.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdul-kadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 9 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fî'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Debbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbrahim b. Said Devserî. *Muhtasaru'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kirâât*. Riyad: Dâru'l-Hadâre, 2008.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2006.
- Karataş, Ali. "Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 177-197.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed Kâsânî. *Bedâiu's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406.
- Kastallânî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü'l-işârât li-fünuni'l-kirâat*. 10 Cilt. Medine: Melik Fehd Mushaf Matbaası, 2012.
- Keleş, Mehmet. "Kıraat Farklılıklarının Anlam Üzerindeki Etkisi: Yâsîn Sûresi Özelinde Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (2024), 152-177.
- Keleş, Mehmet. *Şevkânî, Fethu'l-Kadîr Adli Eseri ve Kıraatleri Ele Alma Yöntemi*. İstanbul: Kitap Dünyası, 2024.
- Koçyiğit, Talât. *Kur'an-ı Kerim Meal ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Ya-yınları, 2016.
- Kudât, Ahmed Muhammed el-Müflih. *Mukaddimât fî ulûmi'l-kirâât*. Amman: Dâru Ammâr, 2001.

- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmiü li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kurtuluş, Yusuf Ziya. *Ahkâm Tefsirlerinde Kırâat Farklılıkları*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998).
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmed Vanlıoğlu - Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Hâvi'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an meân'il-kırâât*. thk. Abdulfettâh İsmâil Şebî. Kahire: Matbatu Nahda Mısır, ts.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf an vücûhi'l-kırâ'âti's-seb'a ve ilelihâ ve hiucecihâ*. thk. Muhyiddîn Ramazan. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasan Burhanüddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu bidâyetil-mübtedî*. thk. Sâid Bekdaş. Medine: Dâru's-Sirâc, 2019.
- Muhammed b. İshak b. Yesar. *es-Sîre*. thk. Muhammed Hamîdullah. Fas: y.y., 1976.
- Muhammed Emin Efendi. *Umdetü'l-hullân fi izâh-i zübdeti'l-irfân*. İstanbul: Asitâne Yayınları, ts.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü'l-Hasen Süleyman b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîrü'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyy, 2. Basım, 2002.
- Mücâhid b. Cebr. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Ebû Muhammed Suyûtî. Beyrut: Dâru'l Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Meâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1988.
- Nesefî, Ebü'l Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîru'n-Nesefî -Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl-*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Önen, Hacı. "Kıraatların Fıkhî Hükümlere Etkisi". *Dicle İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/12 (2013), 1-24.
- Örnek, Kadir. *Usûl İhtilafları Bağlamında Kıraat Lehçe İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Özbek, Ömer - Bozmaz, Enes. "Kıraatlerin İştihârında Sosyo-Kültürel Ortam ve Siyâsi İlişkilerin Rolü". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 743-765.
- Pâluvî, Hâmid b. Abdülfettâh. *Zübdetü'l-irfân*. İstanbul: Âsitâne Yayınları, ts.
- Râgıb el-İsfahânî. *el-Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihü'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Rızk, Seyyid et-Tavîl. *Fî Ulûmi'l-kırâât medhal, dirâse ve tahkîk*. Mekke: el-Faysaliyye, 1985.

- Semîn el-Halebî, Eb'ül-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrâhîm. *ed-Durru'l-mesûn fi ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. 11 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1402.
- Sindî, Abdulkayyûm b. Abdulğafûr. *Safahât fi ulûmi'l-kirâât*. Mekke: Mektebetü'l-İmdâdi'l-Âlemî, 8. Basım, 2016.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Şu-ayb el-Arnaud. Dîmeşk: Müessesetü'r-Risâle Naşîrûn, 2008.
- Şan, Lokman. "Tevbe Sûresindeki Kırâat Farklılıkları ve Anlama Etkisi" *Dicle İlahiyat Dergisi* 11/1 (2019), 1-21.
- Şan, Lokman. *Tevbe Sûresinin Kırâatlar Açısından İncelenmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsîr*. 6 Cilt. Dîmeşk: Daru İbni Kesir, 1993.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 25 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid Istihlaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2018.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX. Asra Kadar Kırâat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Daru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Tuğral, Rahim. "Farklı Kırâatlerin Tefsirdeki Yeri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1992), 268-281.
- Ünal, Mehmet. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kırâat Farklılıklarının Rolü*. İstanbul: Hacıveviszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Yalçın, Yunus. *Ahkâm Âyetleri Bağlamında Fıkıh-Kırâat İlişkisi*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Basım, 1979.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebi'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki ğevâmidi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeyd, 1998.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Fevvâz Ahmed Zemereli. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1995.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ebü'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Zeylâî, Fahreddin Osman b Ali b Mihcen. *Tebyînü'l-hakâik fi şerhi Kenzi'd-dekâik*. Kahire: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1313.
- Zühaylî, Vehbe. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîdeti ve's-şerâti ve'l-menhec*. 15 Cilt. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr, 10. Basım, 2009.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Abdulhekim AĞIRBAŞ

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Kıraat İlmine Katkıları Bağlamında Temîm Kabilesine Mensup Kıraat Âlimleri
The Scholars of Qirā'āt from the Tribe of Tamîm and Their Characteristics in the
Context of Their Contributions to the Science of Qirā'āt

قراء بني تميم في إطار جهودهم في علم القراءات

Ahmet Arif AKBABA

Dr. Öğr. Gör., Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Ana Bilim Dalı
Lecturer Assist., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences, Department of Quran Reading and Recitation Science
Bolu, TÜRKİYE

ahmetarifakbaba@ibu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2239-5395>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 08/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Akbaba, Ahmet Arif. “Kıraat İlmine Katkıları Bağlamında Temîm Kabilesine Mensup Kıraat Âlimleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 680-713.

<https://doi.org/10.31121/tader.1497850>

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

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.
Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır. This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License (CC BY-NC).

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Kıraat ilmi, Hz. Peygamber'in "...Kur'an yedi harf üzere indirilmiştir. Ondan kolayınıza geleni okuyunuz." nebevî düsturıyla nüvesi oluşturulmuş ve günümüze değin dinamik yapısı muhafaza edilerek gelişmiş bir disiplindir. İlgili rivayette zikri geçen ve etrafında tartışmaların deveren ettiği "yedi harf" terkiibini; Temîm kabilesinin de içinde olduğu yedi lehçeyle yorumlayan âlimlerin hatırı sayılır bir yekünü oluşturması, kabilenin, kıraat ilmi sahasına dönük önemli veçhesini ihsas etmektedir. Nitekim Temîmli kurrânın, tarihi süreci göz önünde bulundurulduğunda kıraat ilminin gelişimi ve şekillenmesinde, inkârı kâbil olmayan katkılar sundukları ve inisiyatif aldıkları gerçeği de bu veçhenin önemli göstergelerindedir. Şöyle ki kıraat disiplini, tekâmül sürecini, literatürde öne çıkmış kıraat âlimleri ve bunların kaleminden çıkan telifat vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Bu çerçevede Temîm kabilesine mensup kurrânın, söz konusu tekâmül sürecine göz ardı edilemeyecek katkılar sundukları iddiası, bu çalışmanın asıl hipotezini teşkil etmektedir. Makalede öncelikle Temîm kabilesi ele alınacak, hususiyle kurucusunun Temîmli olduğu Ağlebîler Devletinin kıraat ilmi alanındaki katkılarına atıf yapılacaktır. Akabinde kabilenin, kıraat farklılıklarıyla organik bağının olduğu lehçe hususiyetlerine; yedi harf rivayeti ekseninde kısaca temas edilecektir. Çalışmanın ana gövdesini oluşturan son bölümde ise asr-ı saadetten itibaren kıraat ilmine hizmetleri bağlamında temayüz eden "Temîmî" nisbesine sahip kurrâ kronolojik şekilde sıralanacaktır. Bunlar arasında hem pratik hem de teorik boyuttaki katkıları tartışmasız olan Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinden Hanzale b. Rebi' et-Temîmî (ö. 45/665 [?]), Basra kıraat imamı Ebû Amr et-Temîmî (ö. 154/771), kıraat ilmi tarihinde bir dönüm noktası niteliği taşıyan ve günümüze değin hayatiyetini muhafaza eden yedili tasnif banisi Bağdatlı Ebû Bekr b. Mücâhid et-Temîmî (ö. 324/936), Endülüs kıraat tedrisi ve ekolünün tesisindeki öncü isimlerden sayılan Ebü'l-Hasen el-Antâkî et-Temîmî (ö. 377/987) ve kaleme aldığı tefsir ve kıraat temalı eserlerle kıraat ilminin usûl kısmının yerleşik bir hal almasında döneminin, aynı zamanda sahanın önde gelen âlimlerinden Kayrevanlı Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî et-Temîmî (ö. 440/1048-49 [?]) isimleri üzerinde özellikle durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kabile, Temîm, Ebû Amr, İbn Mücâhid, Ebü'l-Hasen el-Antâkî, Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî.

Abstract

The science of qirā'āt is a discipline that was established its core with the Prophet's statement: "...the Qur'an was revealed in seven letters. Read from it what is easy for you." and has developed by preserving its dynamic structure until today. It is noteworthy that a considerable number of scholars interpreted the "seven letters" mentioned in the related narration, around which debates continue, as seven dialects, including the tribe of al-Tamīm. This interpretation also suggests that the tribe had a particularly important aspect in the field of the science of qirā'āt. In this context, the fact that the qurrā' from al-Tamīm made undeniable contributions and took the initiative in the development and shaping of the science of qirā'āt, considering its historical process, is one of the indicators of this aspect. That is to say, the discipline of qirā'āt realized its development process through the prominent qirā'āt scholars and their writings. In this regard, the main hypothesis of this study is that the qurrā' of al-Tamīm made a significant contribution to this process. The article will first discuss the Tamīm tribe, and in particular, the contributions of the Aghlabids setate, whose founder was from Tamīm, in the field of qirā'āt. Afterwards, the dialectal features of the tribe, which have an organic connection with the differences in qirā'āt, will be briefly touched upon in the axis of the seven letter narration. The last section, which constitutes the main body of the study, will chronologically list the qirā'āt scholars with the nickname "Tamīmî" who have been prominent in the context of their services to the science of qirā'āt since the beginning of the era of bliss. Among them are Hanzalah b. Rabi' al-Tamīmî (d. 45/665 [?]), one of the Prophet's scribes of revelation, whose practical and theoretical contributions are indisputable; Abū 'Amr al-Tamīmî (d. 154/771), the imam of qirā'āt in Basra; Abū Bakr b. Mujāhid al-Tamīmî (d. 324/936) of Baghdad, the founder of the seventh classification, which was a turning point in the history of qirā'āt and has survived to the present day; Abū al-Hasan al-Antāqī al-Tamīmî (d. 377/987), who is considered one of the pioneers in the establishment of the Andalusian qirā'āt scholarship and school and Abū al-'Abbās Ahmad b. Ammār al-Mahdawī al-Tamīmî (d. 440/1048-49 [?]) of Qay-

rawān, who is also one of the leading scholars of the field and whose works on tafsîr and qirā'ât helped to establish the methodology part of the science of qirā'ât.

Keywords: Qirā'ât, Tribe, al-Tamîm, Abū 'Amr, Ibn Mujāhid, Abū al-Hasan al-Antāqī, Abū al-'Abbās al-Mahdawī.

ملخص

إن علم القراءات علم تشكلت جذوره على المبدأ النبوي القائل: "إن القرآن نزل على سبعة أحرف، فاقروا ما تيسر منه" وتطور محافظاً على بنيته المتحركة حتى يومنا هذا. ومما يلفت النظر أن العلماء الذين فسروا تعبير "الأحرف السبعة" الوارد في الرواية المذكورة والذي دارت حوله اختلافات عديدة بأنها تعني اللهجات السبع بما فيها لهجة قبيلة بني تميم، يبلغ عددهم مقدراً يستحق العناية به. وهذا التفسير أيضاً يشعر بأن هذه القبيلة لها دور مهم في مجال علم القراءات. وفي هذا السياق، بإلقاء النظر إلى الفترة التاريخية لتطور علم القراءات يبدو واضحاً أن القراء المنتمين إلى هذه القبيلة قدموا إسهامات ولعبوا دوراً رئيسياً فيها، وذلك من مؤشرات هذه الجبهة. وذلك أن علم القراءات حقق عملية تكامله من خلال علماء القراءات البارزين في الأدب وما ألفوا من كتب. وفي هذا النطاق، فدعوى أن القراء المنتمين إلى قبيلة تميم قدموا إسهامات في عملية التكامل المذكورة لا يمكن تجاهلها وهي تشكل الفرضية الأصلية لهذه الدراسة. والتي ستحتوي على الكلام عن بني تميم، فعلى الخصوص سيذكر إسهامات الدولة الأغلبية -التي أسسها أحد سادات بني تميم- في علم القراءات. ثم يتعرض البحث إلى خصائص لهجة تلك القبيلة المترابطة باختلافات القراءات ارتباطاً حيويّاً على صعيد رواية سبعة أحرف. وفي القسم الأخير من الدراسة سيتم تعداد القراء المذكورين بنسبة "تميمي" الذين امتازوا بخدماتهم لعلم القراءات بدءاً من عصر الصحابة على الترتيب الزمني. ومنهم سيذكر أسماء هؤلاء الأعلام خاصة: حنظلة بن ربيع التميمي (ت. 665\45) (؟) الذي لا يمكن إنكار مساهماته النظرية والتطبيقية، وأبو عمرو التميمي إمام القراءات في البصرة (ت. 771\154)، وأبو بكر بن مجاهد التميمي البغدادي مؤسس التصنيف السبعي الذي يحمل وصف نقطة تحول في تاريخ علم القراءات ويحافظ على حيويته حتى هذا اليوم، وأبو الحسن الأنطاكي التميمي (ت. 987\377) المعدود من الأعلام السابقين في تأسيس المدرسة الأندلسية في القراءات، وأبو العباس أحمد بن عمار المهدي التميمي القبرواني (ت. 1048\440-49) (؟) من أبرز العلماء الأوائل هذا العلم الجليل في عهده وفي كل العصور بتقرير القواعد والأصول لعلم القراءات من خلال مصنفاته في جوانب مختلفة لعلمي القراءات والتفسير.

الكلمات الرئيسية: القراءات، قبيلة بني تميم، أبو عمرو بن العلاء، ابن مجاهد، أبو الحسن الأنطاكي، أبو العباس المهدي

Giriş

Kur'an-ı Kerim; Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi olarak kabul edilen ve iki dünya saadetini elde etmek amacıyla Müslümanların, hem inşa ettikleri medeniyetler hem de yetiştirdiği mümtaz insanlar vasıtasıyla kendisine hizmet etmekten bahtiyarlık duyduğu ilâhî bir kitaptır. Bu hizmetler; tarih boyunca mevcut siyasi yapı ve bu yapının teşvikleri, yetişmiş kıraat âlimleri yanı sıra bunların kaleminden çıkan te'lîfât vasıtasıyla tesis edilmiştir. Ulûmü'l-Kur'an'ın en önemli disiplinini teşkil eden kıraat ilmi de bu sayede tekâmül safahatını tamamlayabilmiştir. Kur'an'ın mucizevî yönüne atfedilen, aynı zamanda kıraat ilminin de cihet-i vahdesine yani asıl konusuna haiz olan kıraat farklılıkları ise Hz. Peygamber'in "...Kur'an, yedi harf üzere nâzil olmuştur. Kolayınıza geleni ile okuyunuz."¹ rivayetiyle kendisine meşruiyet alanı açmış, lafız-mana bütünlüğü ekseninde İslâmî ilimlerin hemen her şubesi tarafından ele alınıp incelenen ana malzemelerden olagelmıştır. İlgili rivayette zikri geçen "yedi harf" in mahiyetine dair İslâm ulemâsı ise birçok farklı yorumda bulunmuştur.² Yedi

¹ Ömer İbnü'l-Hattâb ile Hişâm b. Hakîm arasında vuku bulan kıraat farklılığına dayalı tartışmanın kendisine intikali neticesinde Hz. Peygamber'in son kısmını yukarıdaki cümlelerin teşkil ettiği söz konusu rivayet mevzuva dair önemli değerlendirmeleri ihtiva etmesi açısından kıymet-i haizdir. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001), "Fedâilü'l-Kur'an", 5; Konu hakkında varid olan rivâyetler için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 44-90; Emin Aşıkutlu, "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf'i Seb'a Hadisi -Tahric, Tahli ve Değerlendirme-", *İslâmî İlimler Araştırma Vakfı* 37 (2001).

² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. A. b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 1/44-45; Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhim Ebü'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 225-226, 249; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhim Ebü'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye, 1974), 169-173; Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân* (Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), 1/180; Geniş malumat için bk. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 103-135.

harfin, aralarında Temîm³ kabilesinin⁴ de yer aldığı yedi Arap kabilesinin lehçesi olduğu yönündeki yaklaşım da bu yorumların öne çıkanlarından. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (ö. 224/938) bu lehçeleri; Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen⁵, Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255/869) ise Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rabîa, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr⁶ şeklinde sıralamıştır. Bu bağlamda çalışmada, Temîm lehçesinin kıraat ve nahiv ilmi veçhesinden kritiğe tabi tutulduğu ve bu yönüyle alanda tespit edilebildiği kadarıyla iki tane olduğu gözlenen Yonis İnanç'ın "Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstishâd Değeri", konulu makale ile Mustafa Bilican'ın kitap olarak da basılmış yüksek lisans formatındaki "Kıraatlerin Tercihinde Temîm Lehçesinin Yeri" adlı önemli çalışmalar, dikkate alınarak yedi harf rivayeti ekseninde sözü edilen kıraat-lehçe boyutuna kısaca temas edilecektir. Bu noktada söz konusu her iki çalışmanın da Temîm kabilesine mensup kurrâyı konu edinmediği gibi bunların ilm-i kıraat disiplinine sundukları katkılarına dair herhangi bir bilgi akışına da yer vermediği özellikle vurgulanmalıdır.

Temîm kabilesinin; siyasi arenadaki varlığının yanı sıra şiir-edebiyattaki mahareti, mensuplarının farklı medeniyetlerdeki entelektüel hayata ve özellikle kıraat ilmine olan katkıları sebebiyle özel bir konuma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Neticede söz konusu kabileye mensup kurrânın yadsınamaz katkılarıyla bu ilim, bir dönüşüm yaşamış ve adeta çağ atlamıştır. Bizzat Hz. Peygamber döneminde Temîm kabilesine mensup sahâbî Hanzale b. Rebi'nin vahiy kâtipliği ile başlayan bu katkıların her dönemde farklı bir husussiyete bürünerek artarak devam ettiği görülmektedir. Mesala Ebû Amr et-Temîmî, Basra bölgesinde kıraatıyla insanların teveccühünü kazanmış ve bölgenin kıraat imamlığını yapmıştır. İbn Mücâhid et-Temîmî; ilâhî bir ruhsat olan "yedi harf" rivayetinin, farklı kabileler için getirdiği kolaylığın yanında, sonraki süreçte uydurma kıraatlerin de önünü açarak tam bir kaos ortamına sebebiyet vermesinden⁷ hareketle, tarihi bir hamleyle kıraatleri belli kriterler çerçevesinde yedi ile sınırlama faaliyetini ortaya koymuş, insanların teveccühünü kazanmıştır. Sonuçta sözü edilen kaos ortamının bertaraf edilmesinde tam anlamıyla kilit rol oynamıştır. Ebû'l-Hasen el-Antâkî et-Temîmî, Endülüs coğrafyasında kıraat ilmi tedris faaliyetleri henüz sistematik bir hal almamışken, döneminde kıraat ilmi tedrisiyle temayüz etmiş, Endülüs sınırları içerisinde kendisi için en fazla seyahat edilen kıraat âlimi olmuş, kendisine has dinamikleriyle öne çıkışı ifade

³ Kelime lügatte "şiddet" ve "sertlik" anlamlarına gelmektedir. Bk. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1993), "Lisânü'l-'Arab", 12/69.

⁴ "Arapça'da 'önüne almak, karşısına almak' anlamındaki kabl kökünden gelen kabile, kafatasını oluşturan ve karşılıklı duran dört kemikten her birinin adıdır. İnsan topluluklarını meydana getiren alt kümeleri insan vücudunun bazı organlarına benzeterek adlandırma anlayışından hareketle, aynı atadan gelen ve birbirine kan bağıyla bağlı bulunan büyük insan topluluğuna bu isim verilmiştir." Geniş malumat için bk. Casim-Recep Casim-Şentürk, "Kabile", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/30-32.

⁵ Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr* (Beyrut: Dâru'l- Kütübi'l-'İlmiyye, ts.), 1/24.

⁶ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/169.

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.), 45; Mehmet Dağ, *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 284-290.

eden ekolleşme sürecinde de önemli bir misyon icra etmiştir.⁸ Sözü edilen kabileye mensup bir diğer kıraat âlimi Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî et-Temîmî ise bu katkıyı telifleriyle ortaya koymuş ve alanın referans değeri yüksek kıraat temalı eserlerini kaleme almıştır.

1. Temîm Kabilesi

Nesebi Adnân'a kadar uzanan Temîm b. Mürr'ün atası olduğu Temîm kabilesi, önce-leri Hicaz Yarımadası, Yemâme, İran ve Bahreyn'de varlığını sürdürürken, İslâm fetih hare- ketleriyle birlikte Kûfe⁹, Basra, Kuzey Afrika ve Horasan bölgelerinde yoğunluk göstermiş bir Arap topluluğudur. Putperest, Mecûsî ve Hristiyanlık başta olmak üzere farklı inanışlara sa- hipken, Hz. Peygamber'in, İran kirsâsının Bahreyn valisi Temîmli Münzir b. Sâvâ'yı İslâm'a daveti neticesinde, kendisi bir kısım mensubuyla beraber davete icabet etmiş ve kabile hızlı bir İslâmlaşma sürecine girmiştir. Şehirleşmeye uzak bir topluluk olarak daha çok bedevi ya- şamı tercih eden kabile, bundan kaynaklı tabiatlarındaki haşinlik, sertlik ve kabalıkla maruf olmuştur. Nitekim bu kaba davranışları, Hz. Peygamber'le olan münasebetlerinde de kendisi- ni göstermiş, Müslümanların peygamberleriyle olan ilişkilerinin ahlakî çerçevesini konu alan Hucurât sûresinin sebab-i nüzûlünü teşkil etmiştir.¹⁰ Hz. Peygamber'in birçok Temîmliyi ze- kat âmili olarak görevlendirmesi, kabilenin saygınlığı ve itibarına; İslâm fetih hareketlerinde komuta ve asker kademesinde birçok mensubunun aktif rol alması¹¹ ise varolan nüfusu,¹² as- kerî yeteneği ve siyasi ağırlığına hamledilecek önemli ipuçları sunmaktadır.¹³ Sözü edilen nüfus ve nüfûzları onlara, bölgelerinde vuku bulan anlaşmazlıkların hal yoluna girmesinde de söz sahibi yapacak bir itibar kazandırmıştır. Kabile, bu hususiyetlerinin yanı sıra ilme verdiği

⁸ Kendisinden kıraat okuyan öğrencilerinin isimleri için bk. Ebü'l-Kâsım Halef b Abdülmelik b Mesud İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla fî târihi e'immeti'l-Endelüs*. (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1955), 21, 44, 158-159, 212, 629.

⁹ İbnü'l-Cezerî, kıraat âlimlerinin tercemesini incelediği *Ğâyetü'n-nihâye'sinde*, “et-Temîmî” nisbesiyle aktar-dığı âlimlerin “el-Kûfî” nisbesine de sahip olması, kabilenin özellikle Kûfe'deki nüfuslarının yoğunlukta ol-duğuna göstermektedir. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstraesse (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/223, 329, 335, 338, 441, 2/111, 137, 263, 390.

¹⁰ Geniş malumat için bk. İrfan Aycan, “Temîm (Benî Temîm)”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/418; Mustafa Bilican, *Kıraat İlmünde Lehçeler (Temîm Lehçesi Örneği)* (Ankara: İlahiyât, 2021), 44-55; Hamza Kara, *Ka'ka' b. Amr et-Temîmî ve Tarihi Kişiliği* (İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İnönü Üni- versitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 59-60.

¹¹ Muhammed b. Ahmed b. Temîm Ebü'l-Arab, *Tabakâtü ulemâi İfrikiye* (Lübnan: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, ts.), 13.

¹² Kabile, birçok kola ayrılması, nüfus ve nüfûz cihetiyle oldukça kalabalık ve etkili olması darb-ı mesellere de konu olmuştur. Nitekim kabile hakkında Araplar: “Kim aslını ve neslini kaybederse ben Temîm kabilesinde- nim desin” mealinde cümlelerle bu gerçeği ortaya koymuşlardır. Muhammed Emin Uzunyaylalı, “Klasik Arap Şiirinde Örnekle Bir Şair ve Komutan Ka'ka' b. 'Amr et-Temîmî”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2020), 59.

¹³ Ömer b. Rıza b. Muhammed Rağib b. Abdülğani Kehlâle, *Mu'cemu gabâli'l-Arabi'l-gadîmeti ve'l-hadîse* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 1/126-127; Ğâlib Fâdil el-Matlebî, *Lehçetü Temîm ve eseruhâ fi'l-'Arabîyyeti'l-muvahhade* (Irak: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-Fünûn, ts.), 9; Kabilenin Sa'd b. Ebî Vakkâs komuta- sında Sâsânîlere karşı yapılan savaşta orduya dört bin kişilik kuvvetle destek vermesi, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer döneminde ki fetih hareketlerinde üstün katkılar sunmuş olması yine bu kabileye mensup Ka'ka' b. Amr'ın şair kişiliği yanında savaşlarda göstermiş olduğu kahramanlıklarının halife Ebû Bekr'in taltifine vesile olması, Orta Asya'nın fethinde bu kabilenin aktif rol almış olması bu çerçevede öne çıkan katkılarındandır. Bk. Uzunyaylalı, “Ka'ka' b. 'Amr et-Temîmî”, 58-60; Aycan, “Temîm (Benî Temîm)”, 40/418-419.

önemle de maruftur.¹⁴ İbrâhîm b. el-Ağleb b. Sâlim et-Temîmî'nin kurduğu Kayrevan/İfrîkiye merkezli Ağlebîler Hanedanlığı (800-909)¹⁵ ile bu hususiyetleri daha sistemli ve muşahhas bir hal almıştır. Ağlebîler döneminde oluşan uygun ilmî ortam ve zengin kültürel durumla birlikte özellikle dinî ilimler ve edebiyat alanındaki gelişmelerle temayüz eden Kayrevan bölgesi; cazibe merkezi haline gelmiş, Endülüs ve Sicilya başta olmak üzere farklı coğrafyalardan gelen ilim taliplilerinin uğrak yeri olmuştur.¹⁶ II. İbrâhîm et-Temîmî (ö. 289/902), Rakkâde'de, Bağdat'taki "beytü'l-hikme"ye emsal sayılacak bir araştırma merkezi ve kütüphane kurmuş; tanınmış bazı Bağdatlı âlimleri buraya davet etmiştir.¹⁷ Ağlebîler hanedanlığına son veren Fâtımîler, mevzubahis araştırma merkezini ve kütüphaneyi, başta içindeki kitaplar olmak üzere araç, cihaz ve tefrişatıyla beraber başşehir Mehdiye'ye taşımış, neticede bu şehir ilmî ve kültürel açıdan önemli bir bakiyeye sahip olmuştur.¹⁸

Bu dönemin kıraat sahasına dönük ortaya çıkan en önemli olayı ise Ağlebîler hanedanlığının benimsediği Hanefîlik mezhebiyle birlikte, Hamza kıraatinin belli bir dönem bölge insanı tarafından hüsn-ü kabul görmüş olmasıdır. Nitekim bu hüsn-ü kabulde Hanefî mezhebini benimsemiş olan bölgedeki bu hanedanlığın yanı sıra bir dönem Kûfe'de ikamet etmiş, mezkûr mezheple beraber bölgedeki Hamza kıraatinin Kayrevan'a intikalinde başat rolü bulunan, Kayrevan kadısı Ebû Abdillâh Esed b. el-Furât b. Sinan el-Kayrevânî'nin (ö. 213/828)¹⁹ etkisi tartışmasızdır.²⁰ Bu duruma, Endülüs tarihçisi Ebü'l-Velîd Abdullâh b. Muhammed b. Yûsuf el-Kurtubî el-Ezdî el-Faradî, (ö. 403/1013) Kayrevan bölgesinde; Nâfi'nin baskın kıraat olarak toplumun tüm kesimlerince kabulünden önce Hamza kıraatinin öne çıktığını, Nâfi'nin ise ancak havas ehlince okunan bir kıraat olduğunu vurguladığı cümleleriyle dikkat çekmiştir.²¹ Şüphesiz bu döngünün arka planında kıraatlerin intişarı hususunda mez-

¹⁴ "Temîmî" nisbesiyle tefsir, kıraat, edebiyat şiir vb. alanlarda birçok ismin olması bu duruma işaret etmektedir. Bk. Muhammed Mahfûz, *Terâcümü'l-müellifîne't-Tünisiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985), 1/185-190, 5/200-204; Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. el-Ensârî ed-Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân* (Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, ts.), 3/36, 52, 85, 97, 157, 158, 176, 180, 181, 185.

¹⁵ Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâzih el-Kâtib el-Abbâsî el-Ya'kûbî, *Târihu'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Şeriketü'l-e'lemî li'l-Matbûât, 2010), 186; İbn İzârî el-Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib fi ahbâri'l-Endelüsü ve'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1983), 1/92-93; Rakîk Kayrevânî Ebû İshak İbrahim b. el-Kâsım, *Târihu İfrîkiyye ve'l-Mağrib* (Dâru'l-Fürânî, 1994), 127-140; Muhammed Muhammed Zeytûn, *el-Kayrevân ve devruhâ fi'l-hadâratü'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1988), 122; Abdülkerim Özeydin, "Ağlebîler", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/475-478.

¹⁶ Abdurrahman Osman Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997), 1/188.

¹⁷ Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/156.

¹⁸ Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed el-Mâlikî, *Riyâdu'n-nüfus fi tabakâti ulemâi'l-Kayrevan ve İfrîkiye*, thk. Beşîr el-Bükûş (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994), 1/431; İbrahim el-Abîdî et-Tevzirî, *Târihu't-terbiyyeti bi Tûnis* (Tunus: y.y., ts.), 1/165; Ayrıca bölgedeki ribatların fonksiyonu için bk. Hicâzî, *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*, 1/181; Ahmet Arif Akbaba, *Kıraat İlmi Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî* (Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024), 28.

¹⁹ Ebü'l-Fadl el-Gâzî İyâd b. Mûsâ el-Yahsubî, *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*, thk. Abdülkadir es-Sahrâvî (el-Mağrib: Matbaatü Füdâle-el-Muhammediyye, 1970), 3/291-309; Cengiz Kallek, "Esed b. Furât", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/366-367.

²⁰ Mehmet Emin Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fikhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 7/7* (1998), 468.

²¹ Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf İbnü'l-Faradî, *Târihu Ulemâi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 2/112 Bölgedeki mevcut kıraat durumunun Nâfi' lehine değişmesinde önemli görev üstlenen İbn

heplerin bir araç olarak kullanılmış olduğu gerçeği, Ağlebîler hanedanlığı ile hayata geçmiştir.²²

Şiir ve edebiyat alanındaki maharetiyle temayüz eden kabile; cahiliye döneminde Adî b. Zeyd b. Hammâd el-İbâdî et-Temîmî (ö. 600 civarı),²³ hulefâ-i râşidin döneminde el-Ka'ka' b. Amr b. Mâlik et-Temîmî (ö. 40/660 [?])²⁴ gibi meşhur şairleri yetiştirmiştir. Mezkûr kabile, Endülüs Emevî Devleti'nin kurulmasıyla birlikte bu medeniyette de şairleriyle nam salmış ve rağbet görmüştür. Nitekim I. Abdurrahman'ın sarayında barındırdığı şairlerden biri de etkili şiirler yazıp okuyan Ebü'l-Mahşî Âsım b. Zeyd b. Hanzale et-Temîmî'dir. Yine bu isimlerden bir diğeri de II. Abdurrahman (ö. 238/852) zamanında saray şairlerinden olan Hassâne et-Temîmiyye'dir.²⁵

1.1 Yedi Harf-Lehçe Ekseninde Temîm Kabilesi

Kıraat ilmi literatürüne bakıldığında; kuvvetli-zayıf, irili-ufaklı birçok farklı varyantı bulunan el-ahrufü's-seb'a (yedi harf) rivayetinin, yapısı ve tarihsel malzemesi²⁶ sebebiyle tartışmalar silsilesini günümüze değin taşıyan²⁷ bir olgu olarak karşımıza çıkacağı muhakkaktır. Mezkûr hadiste zikri geçen "el-ahrufü's-seb'a" terkinin mahiyeti ve neye tekabül ettiği hususu gerek alanda temayüz etmiş kurrânın gerekse alan dışındaki ulemânın²⁸ hakkında fikir beyan ettiği bir konu olma niteliği taşımaktadır. Yine ilgili terkipteki "yedi" kelimesinin kesretten kinaye mi olduğu yoksa tahsis mi ifade ettiği meselesi de *Kur'an'ın eş anlamlı kelime-*

Hayrûn ileride ayrıca zikredilecektir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, çev. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: er-Risâle, 1988), 161; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/217; Hâmîtü İmam Nâfi'yi konu edindiği ilgili çalışmasında Nâfi' kıraatinin bölgeye bu kadar geç dönemde gelmediğini iddia ederek bunun çok daha erken dönemlerde vuku bulduğuna dikkat çekmektedir. Bk. Abdülhâdî Hamîtü, *Kırâatü'l-İmam Nâfi' inde'l-Mağâribe min rivâyeti Ebî Saïd Vers* (Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003), 1/153-142.

²² Maşalı, "Kıraatların İntişarında Fikhî Mezhepler", 467-470.

²³ Hakkında geniş bilgi için bk. Muzaffer Özcanoglu, "Adî b. Zeyd", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/382.

²⁴ Şair ve komutan kimliği hakkında geniş bilgi için bk. Uzunyaylalı, "Ka'ka' b. 'Amr et-Temîmî", 57-83.

²⁵ Lütfi Şeyban, "Derin Tarih -Ah Endülüs-" 4 (2015), 89-91; Temîm'in yetiştirdiği önemli şahsiyetler için bk. Bilican, *Temîm Lehçesi*, 51-52.

²⁶ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 42.

²⁷ Mezkûr rivayet tefsir, hadis, kelam alanındaki ulemânın da ilgi alanına girmiş mevcut kapalığa getirdikleri onlarca yorumla beraber anlaşılması bir yana konu daha da girift hale gelmiştir. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/42; Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim Ebü'l-Fadl (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1974), 1/163-176; Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 103-137.

²⁸ Zerkeşi ilgili kavramın değerlendirmesini yaptığı bölümde nahiv ulemâsının bunu tezkir-te'nis, şart-ceza, tasrif-i'rab, yeminler-cevaplari, cem-tefrik, tasğir-ta'zim ve edatların; fukahânın, mutlak-mukayyed, âm-hâs, nasih-mensuh, nas-müevvel, mücmel-müfesser, istisna ve çeşitleri; dilcilerin, hazif-sıla, kalb-istiare, takdim-tehir, tekrar-kinaye, hakikat-mecaz, mücmel-müfesser, zahir-garib; mutasavvıfların ise zühd-kanaat-haya, cezm-hikmet-fakr, mücahede-murakabe-rıza, fütüvvet-kerem-havf, reca-tazarru-istiğfar, muhabbet-muhasebe-şükür, sabır-müşahede-şevk ihtilafları şeklinde tevillendiğini belirtir. Bedreddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrâhim Ebü'l-Fadl (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, 1957), 1/225-226; Meşhur muhaddis İbn Hacer el-Askalânî ise konu hakkındaki hadisi içinde Temîm kabilesine mensup olan kıraat âlimi Mehdevî'nin de görüşlerinin bulunduğu detaylı açıklamalara yer vermiştir. İbn Hacer Ahmed b. Ali b. Muhammed el Askalânî, *Fethü'l-Bârî şerhü Sahîhi'l-Bühârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 9/23-39.

ler ile okunması,²⁹ Kur'an'ın üslup ve muhtevası ile ilgili yedi tür olması,³⁰ Kur'an'ın yedi veche göre okunması,³¹ gibi makul yaklaşımların yanı sıra; çoğu, kavramın çerçevesini belirlediği mefhumdan bir hayli uzağa düşmüş yorumlarla³² kendisine, onlarca tevili içinde barındıran bir anlam alanı açmasını beraberinde getirmiştir.

Yedi harfin mahiyetine dair makul değerlendirmeler arasında mülahaza edilen yorumlardan bir diğeri de doğrudan Arap dil yapısıyla ilişkili olan lehçe³³ olgusunun merkezde yer aldığı Kur'an'ın yedi lehçeye göre okunması³⁴ şeklindeki yaklaşımdır.³⁵

Yedi harfin yedi Arap kabilesinin lehçesi olduğu yönündeki yaklaşımın en makul ve en çok taraftar toplayan görüş olduğu ifade edilmiştir.³⁶ Bu yönde ortaya konan yaklaşımların başını ise Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, Ebû Hâtim es-Sicistânî ve İbn Atıyye (ö. 541/1147) gibi ulemâ çekmektedir. Kabile isimleri farklılaşsa da Temîm'in de dâhil edildiği bu lehçeleri, Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm; Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Hevâzin, Kinâne, Temîm ve Yemen³⁷,

²⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/42; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/221; Zürcânî, *Menâhil*, 1/174; Kerim Buladı, "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016), 125-126.

³⁰ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/225-226; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/173.

³¹ Mevzubahis terkinin "vecih" anlamına geldiğini ilk dile getirenlerden Ebû Hâtim es-Sicistânî ve Kuteybe'nin mevzuya yaklaşımıyla, alanda temayüz etmiş kurrâdan Mekkî, Mehdevî, Dâni, İbnü'l-Cezerî'yi de etkilemiş bu kurrâ vasıtasıyla literatürde yedi harf kavramının anlam alanının "vecih" manası üzerinde yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü Muşkili'l-Kur'an*, thk. Şemsüddîn İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 31-32; İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Kılıç, "İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 217-258; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/42; Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 130-135.

³² Ömer Başkan, *Anlam Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l Veciz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 43.

³³ "Bir lehçenin diğer lehçelerden; kelimenin telaffuzu, kelimeye yüklenen anlam ve gramer kuralları bakımından farklılaştığı ifade edilmiştir. Lehçelerin hayat bulmasında coğrafi, toplumsal ve bireysel sebepler zikredilmiştir." Yonis İnanç, "Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstişâh Değeri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/35 (2015), 3, 5; insanın doğup büyüdüğü ortamda kespdiği dil, lisan anlamlarına gelmektedir. İbn Manzûr, "Lisânü'l-'Arab", 6/193; İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh (Tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-'Arabîyye)*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 2008), 1/339.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/44-45; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/211, 219; Zürcânî, *Menâhil*, 1/180; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/169-170.

³⁵ Lehçe tabiri yerine "lügat" ve "lahn" kavramlarının da sıklıkla kullanıldığı ifade edilmiştir. İnanç, "Nahiv İlmi", 3; Kara ve Karakaya ise Kur'an dilini, Kureyş lehçesi özelinde değerlendirdikleri çalışmalarında Kureyş lehçesi yerine Kureyş ağzı kavramını ortaya atmışlardır. Onlar, "اللغة" ve "اللسان" kavramlarının, yerine göre "dil", "lehçe" ve "ağız" anlamında kullanıldığını örnek olarak da Sami dil grubunun işlendiği metinlerde "اللغة العربية" ifadesi ile Sami dil grubunun bir lehçesi olan İbranice, Akadca, Aramice lehçelerinin kastedildiğini belirtmişlerdir. Sözlerinin devamında ise "اللغة" kelimesinin "لغة الحجاز" kavramıyla da Arapça özelinde Hicaz lehçesinin kastedildiğini ve bu lehçenin de Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Tayy gibi "ağızlardan oluştuğunu dile getirmişlerdir. Sonuç olarak "لغة قريش" tamlamasının "Kureyş Ağzı" anlamı kazanacağını söylemişlerdir. Necati-Necdet Kara-Karakaya, "Kur'an Dilinin Modern Dilbilime Göre Bir Değerlendirme Denemesi: Kureyş Lehçesi Mi Kureyş Ağzı Mı?", *BEU SBE Dergisi* 2/1 (2013), 61-62; Ayrıca bk. Bilican, *Temîm Lehçesi*, 29-37.

³⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/24; Çetin, yedi harfin yedi lehçe olduğu iddiasını, "yedi harfin kapsamı alanında lehçelerle ilintili olmayan farklılıklar da vardır" diyerek tenkit etmiştir. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 118-119.

³⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/24.

Ebû Hâtîm es-Sicistânî; Kureyş, Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rabîa, Hevâzin ve Sa'd b. Bekr³⁸, Ebû Şâme el-Makdisî (ö. 665/1267) ve Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî (ö. 671/1273); Kureyş, Hüzeyl, Esed, Kinâne, Temîm, Dabbe ve Kays³⁹ şeklinde sıralarken, Süyûtî ise yedi harfin mahiyetine dair otuz dört görüş zikretmiş, lehçe boyutunu ise Kureyş, Yemen, Curhûm, Hevâzin, Kudâa, Temîm ve Tay kabileleriyle ele almıştır.⁴⁰

Yedi harf olgusunun lehçe boyutuyla ele alındığı değerlendirmelerde Temîm'in önemli bir kabile olarak yer almasında ise istişhad yapılan lehçeler arasında Kureyş, Temîm, Esed ve Kays'ın öne çıkması, nakillerin daha çok bu lehçelerden yapılması,⁴¹ râvîlerin birçoğunun Temîm, Hüzeyl ve Tay kabilelerine fesahat atfetmeleri, dil çalışmalarında bu kabilelerden rivayet edilen sözlere itibar edilmesi⁴² gibi önemli kriterleri tazammun eden bir yapı arz etmesinin belirleyici olduğu söylenebilir. Bunun yanı sıra şehrli kabilelerin lehçesini Hicaz temsil ederken bedevî kabilelerin lehçesini ise Temîm temsil etmiş⁴³ bu anlamda kabile, iki ana dardan biri olarak öne çıkmıştır. Temîm lehçesinin dış etkenlerden uzak kalmasının, fasih yönünü muhafaza etmesinde etkili olduğu da belirtilmiştir.⁴⁴

Kur'an'da varlığı tespit edilen lehçelerde ise öncelik sırasında Kureyş ve Hz. Peygamber'in sütannesinin bağlı olduğu Benî Sa'd b. Bekr kabilesinin yer aldığı, ardından Mekke'ye yakınlık sırasına göre Kinâne, Hüzeyl, Sakîf, Huzâa, Esed, Dabbe kabilelerinin geldiği, daha sonra ise Temîm, Kays kabilelerinin bu sırayı takip ettiği belirtilmiştir.⁴⁵ Başlangıçta lehçelere ait hususiyetler, övgü veya eleştiri konusu olmazken Kur'an'ın inzaliyle beraber vahiy metninde baskın olan Kureyş lehçesi merkeze alınmış ve bu çerçevede bir kritiğe tabi tutulmuştur.⁴⁶

Kur'an'ın Kureyş lehçesiyle indiği yönünde Hz. Peygamberden gelen rivayetler çerçevesinde Kur'an'da Kureyş'ten gayri herhangi bir lehçe bulunmadığı iddia edilse de Kureyş gibi Mudar kolunun⁴⁷ üyesi kabul edilen Hüzeyl, Temîm, Ezd, Rabîa, Hevâzin, Sa'd b. Bekr lehçelerinin de varlığı dile getirilmiştir.⁴⁸ Kur'an-ı Kerim'deki Temîm lehçesinden geçmiş olan kelimelere şu örnekler verilmektedir: Bakara sûresinin 90 ve 123. âyetlerinde geçen “بَغِيًّا” kelimesi, “حَدًّا” manasında kullanılmıştır. Fussilet sûresi 39, Kalem sûresi 43, Meâric sûresi 44, Nâziât sûresi 9 ve Gâşiye sûresi 2. âyetinde geçen “خَاشِعَةً” kelimesi, “مُفْشَعْرَةً” manasında

³⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/169.

³⁹ Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrâhim el-Makdisî Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sâdır, 1975), 1/101; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 1/45.

⁴⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/174; Konuya dair geniş değerlendirme için bk. Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatlar*, 114-119; Abdulhalim Turan, *Kıraat İlmünde YediHarf Lehçe İlişkisi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 16-26.

⁴¹ İbrahim Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye* (Kahire: Mektebetü'l-Angelo el-Mısriyye, 2003), 42.

⁴² Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 133; İnanç, “Nahiv İlmî”, 10.

⁴³ Enîs, *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*, 64.

⁴⁴ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/283; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/169; Matlebî, *Lehçetü Temîm*, 38-39; Ayrıca bk. İnanç, “Nahiv İlmî”, 10-12.

⁴⁵ Turan, *Yedi Harf Lehçe İlişkisi*, 20.

⁴⁶ İnanç, “Nahiv İlmî”, 7.

⁴⁷ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 1/130.

⁴⁸ Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 94-95.

kullanılmıştır. Muhammed sûresi 15. âyetinde geçen “غير مُنْتَن” kelimesi, “غير مُنْتَن” anlamında kullanılmıştır.⁴⁹

Temîm lehçesinin Arap dilindeki yaygınlık durumu ve hususiyetleri sadece ilm-i kıraatin değil farklı disiplinlerin de konusu olmuş gözükmemektedir. Söz gelimi *Tecrîdü's-Sarih* şarihi Hudayr, “إِذَا لَمْ تَسْتَحِي بِيَاءٍ- فَاصْنَع مَا شِئْتَ” hadisini, Bakara sûresi 2. âyeti ve Temîm lehçesine de önemli bir atıfla beraber ele almaktadır. O, ilgili bölümde konuyla bağlantılı olduğunu düşündüğü Temîm lehçesinin hususiyetine, İmam Buhârî’yi de dâhil ederek şu cümlelerle vurguda bulunmuştur:

“Bakara sûresi 26. âyetinde zikri geçen “لَا يَسْتَحِي” kelimesi, Kureyş lügatinde var olduğu bilinen iki yâ (ي) ile yazılmıştır. Şayet kelime, Temîm lehçesi dikkate alınsaydı tek yâ (ي) ile yazılırdı. Bu sebeple “إِذَا لَمْ تَسْتَحِي بِيَاءٍ- فَاصْنَع مَا شِئْتَ” hadisinde Kureyş lehçesinde geçerli olan iki yâ (ي) ile yazılmış ancak cezm edatı sebebiyle yâ (ي)’nın biri hafzedilmiştir. Temîm lehçesi, ilgili hadisin yâ (ي)’süz olarak “إِذَا لَمْ تَسْتَح فَاصْنَع مَا شِئْتَ” şeklinde gelmesini iktiza ederdi. Buhârî, sahîhinde mevzubahis hadis metnini Kureyş lehçesiyle metne alırken; hadisin tercümesinde Temîm lehçesini dikkate almış ve hadisi “إِذَا لَمْ تَسْتَح فَاصْنَع مَا شِئْتَ” varyantıyla açıklamıştır.⁵⁰

1.2 Sesbilimsel Nitelik Arz Eden Kıraat Farklılıklarında Temîm Lehçesi

Kıraat farklılıkları gelenekte iki grupta tasnif edilegelmiştir. İlki, lafzı ve anlamı etkileyen ve okunuşunda ihtilaf vaki olup üzerine kıyas yapılamayan cüzîyyât⁵¹ şeklinde tanımlanan ferşü'l⁵²-hurûf⁵³ yani ferşî farklılıklar, ikincisi ise seslendirme boyutuyla varolup temelini tamamen lehçelerin teşkil ettiği usûl/edâ /fonetik türlerdir. Lehçe boyutu bulunan bu kısım farklılıklar, sözlü geleneğe ait olmaları sebebiyle sadece tilavette varlığını göstermiş, kitâbe-

⁴⁹ Kur’anda zikri geçen farklı kabile lehçelerine ait kelimeler için bk. Muhammed Salim Muhsin, *el-Muktebes min lehecâti'l Arabiyyeti ve'l-Kur’aniyye* (İskenderiyye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1986), 112-132.

⁵⁰ İlgili yerde geçen orjinal metin şu şekildedir: [(26) سورة البقرة] { إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحِي } والاسْتِحْيَاءُ كَمَا فِي قَوْلِهِ: وَإِنْ كَانَتْ لُغَةٌ تَمِيمٍ بِيَاءٍ وَاحِدَةً، وَلِذَا جَاءَ فِي الْحَدِيثِ: [إِذَا لَمْ تَسْتَحِي بِيَاءٍ- فَاصْنَع مَا شِئْتَ] لا يَدُ مِنْ ذِكْرِ الْبِيَاءِ؛ لِأَنَّهُ حَذَفَ وَاحِدَةً وَيَقِي وَاحِدَةً لِلجَازِمِ، هَذِهِ لُغَةٌ قَرِيْشٍ، وَأَمَّا مَقْتَضَى لُغَةِ تَمِيمٍ تَقُولُ: [إِذَا لَمْ تَسْتَح فَاصْنَع مَا شِئْتَ] فِي الصَّحِيحِ مَتْنِ الْحَدِيثِ عَلَى لُغَةِ قَرِيْشٍ: [إِذَا لَمْ تَسْتَحِي فَاصْنَع مَا شِئْتَ] وَالتَّرْجُمَةُ مِنْ عَبْدِكَرِيمِ بْنِ عَبْدِكَرِيمٍ: [إِذَا لَمْ تَسْتَح فَاصْنَع مَا شِئْتَ] هَذَا مِنَ اللَّطَائِفِ Abdulkerim b. Abdulrahman b. Hamed el-Hudayr, *Şerhu't-Tecrîdü's-Sarih li ehâdîsi'l-Câmi'i's-Sahîh* (y.y., ts.), 9/13.

⁵¹ Zürkânî, *Menâhil*, 1/441; Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrâhim el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzü'l-Meânî min Hurzi'l-Emânî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 195; Abdü'l-Alî Mesûl, *Mu'cemu mustalahâti'l-ilmî'l-kiraati'l-Kur'aniyye ve mâ yetealleku bihi* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 261; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 161; Ayrıca kavramın hem sözlük hem de terim anlamı hakkında geniş bilgi için bk. Furkan Akbulut, *Ferşü'l-Hurûf'un Mahiyeti ve Manaya Etkisi (Yeni Bir Tasnif Denemesi)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 6-14.

⁵² Kelime lügatte, “açma”, “serme” ve “yayma” anlamlarına gelmektedir. Bk. Cevherî, *es-Sihâh*, 1014; İbn Manzûr, “Lisânü'l-'Arab”, 3/737.

⁵³ Mekkî, zikri geçen terkipteki “hurûf” kelimesiyle kıraat birikiminin tamamının kastedildiğini zira her bir imamın kıraatinin de harf diye isimlendirildiğini belirtmiştir. O, ilk dönemde kıraat kavramının “harf” kelimesiyle ifade edildiğini, imamlara nispetle; (حرف فلان) veya “Ubeyy'in harfi”, “İbn Mes'ûd'un harfi” kalıplarının bu gerçeğe işaret ettiğine dikkat çekmiştir. Bk. Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî Mekkî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât* (Kâhire: Dâru Nahda, 2010), 41.

ten bir karşılığı olmaması hasebiyle bunların mushaflara yazılma imkânı da olmamıştır.⁵⁴ Şimdi sesbilimsel nitelik arz eden usûl farklılıklarının hangi türlerinin Temîm lehçesinin karakteristiğini yansıttığını ele alarak göstermeye çalışalım.

1.2.1 Tahkik-Tahfif:

Bu iki kıraat usûlü hemze ile ilintili olup bu harfi normal mahrecinden okumaya tahkik; yumuşatılarak okunmasına ise tahfif/teshil denilmiştir.⁵⁵ Hemzenin tahfifi; harf ve hareke yönünden kemale ulaşamaması diğer bir ifadeyle hazfedilmesi, başka bir harfe çevrilmesi veya sakin kılınarak değiştirilmesi demektir.⁵⁶ Hemzenin tahfifi genel itibariyle⁵⁷ teshil⁵⁸ (beyne beyne), ibdal,⁵⁹ nakil⁶⁰ ve hazf⁶¹ olmak üzere dört şekilde icra edilmektedir.⁶² Kaynaklarda ifade edildiğine göre tahkik, Temîm başta olmak üzere Kays, Ukayl, Esed; tahfif ise Kureyş, Hüzeyl, Sakîf, Kinâne, Hevâzin lehçelerine ait bir hususiyettir.⁶³

Konu bağlamında örnek olarak Tevbe sûresinin 12. âyetinde (وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ) (وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ) yer alan “أئمة” kelimesini zikredebiliriz. Nitekim söz konusu kelime bulunan iki hemzeyi kıraat imamı; tahkik, tahfif, ibdal, teshil gibi edâ farklılıklarıyla kıraat etmişlerdir.⁶⁴

⁵⁴ Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, 58.

⁵⁵ Ebu'l-Feth Osmân İbn Cinnî, *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*, thk. Hasan Hindlâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/96.

⁵⁶ Abdulbedî' en Neyrebânî, *el-Cevânibu's-savtiyye fi kütübî'l-ihiticaci li'l-kirâât* (Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2006), 148; Radyüüddîn Muhammed b. el-Hasen el-Esterâbâzî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, thk. M. Nur-M. Muhyiddin-Muhammed el-Hasen-Abdulhamid-er-Rafrâf (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982), 3/30.

⁵⁷ Sîbevey el-Kitab'ında hemzeye tahkik, tahfif ve bedel olmak üzere üç hususun terettüp ettiğini belirtmiş, teshil, ibdal ve hazfî ise tahfif başlığı altında değerlendirmiştir. Bk. Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1988), 3/541; Zemahşeri, hemzenin tahfifinin ibdal, hazif ve teshil (beyne beyne) olmak üzere üç şekilde tezahür ettiğini belirterek nakli zikretmemiştir. Bk. Cârullâh Zemahşerî Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer ez-, *el-Mufasssal fî san'ati'l-irâb* (Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993), 489; Neyrebânî ise ibdal, nakil ve teshili, tahfifi kıyasî başlığı altında, hazfî ise tahfifi semâî başlığı altında ele almıştır. Bk. Neyrebânî, *el-Cevânibu's-savtiyye*, 152-153; Neyrebânî'nin dile getirdiği tahfifi kıyasî, tahfifi ıstilahî kavramları hakkında geniş malumat için ayrıca bk. Ali Bulut - Alaaddin Saleh, “Hemze'nin İlmü Resmî'l-Mesâhif ve Kıraatteki Yeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2016), 90.

⁵⁸ Teshil, kıraat ıstilahında hemze harfinden bulunan şiddet sıfatını göstermeden harfî, kendisi ile harekesi cinsinden bir ses ile telaffuz etmektir. Bk. Ebû Şâme, *İbrâzü'l-me'ânî*, 128.

⁵⁹ İbdal, kıraat ıstilahında bir harfin yerini başka bir harfin alması anlamına gelmektedir. Bk. Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 3/554; Esterâbâzî, *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*, 3/197.

⁶⁰ Nakl, kıraat ıstilahında hemzenin harekesinin kendisinden önceki sakin harfe verilmesi, nakledilmesidir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/408-409.

⁶¹ Hazf, kıraat ıstilahında hemze sesinin tamamen atılması, yok edilmesi ve ondan herhangi bir eser kalmamasıdır. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fî ilmi't-tecvîd*, thk. Ali Huseyn el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985), 56.

⁶² Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-Arabiyyeti ve'l-Kur'aniyye* (y.y.: Müessesetü'ş-Şebâbi'l-Câmia, 1986), 85; Hemzenin tahkik ve tahfifine dönük detaylı bilgi için ayrıca bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/362-428.

⁶³ Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 3/542, 548, 551.

⁶⁴ Hâmid b. Hâce Abdulfettâh Pâluvî, *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: y.y., ts.), 64.

1.2.2 İzhar-İdğam

İdğam, külli mahreçleri bir ya da cüz-i mahreçlerinde belli düzeyde yakınlık olduğundan izhar edilmesine imkânı olmayan⁶⁵ iki harften birincisini ikincisine katarak okumayı tanımlamaktadır.⁶⁶ İlgili kelime ya da kelimelerin sarfını etkileyen yönü sebebiyle bu edâ keyfiyeti fer'î bir telaffuz addedilirken, ilgili harflerin mahreç ve sıfat özelliklerinin telaffuzlarına bütünüyle yansıdığı izhar ise asıl kabul edilmiştir.⁶⁷ İdğam, Temîm lehçesinin temel hususiyetlerinden kabul edilirken; izhar ise Kureyş, Sakîf, Hevâzin ve Kinâne lehçelerine ait bir özelliktir.⁶⁸ Son bölümde ele alacağımız Temîm'e mensup kurrâ arasında bulunup önemli bir şahsiyet olarak öne çıkan Basra kıraat imamı Ebû Amr'ın kendi ismiyle de anılan idğam-ı Ebû Amr/idğam-ı kebiri⁶⁹ bu anlamda önem arz etmektedir. Onun "İdğam, Arab'ın lisanında cari olan bir kullanım biçimidir." sözü ise ayrıca konu hakkında önemli bir anlayışı resmetmektedir.⁷⁰

Söz konusu idğamı bir örnekle detaylandırmak gerekirse Fâtiha sûresinin 3. âyetini (الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ) şayet kendisinden sonra gelen 4. âyete (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) vasledilmesi halinde Ebû Amr'ın râvisi Sûsî, "الرحيم" kelimesinin sonunda yer alan mîm (م) harfini sonraki 4. âyetin başındaki "مالك" kelimesindeki mîm (م) harfine idğam ederek okumaktadır.⁷¹

1.2.3 Feth-İmale

"Feth" in⁷² mukabili olarak telaffuzda kolaylık sebebi⁷³ olan imale,⁷⁴ elif (إ) harfini yâ (ي) harfine, fetha harekeyi kesra harekeye meylettirerek okumaya denir.⁷⁵ Feth, Hicaz kabile-

⁶⁵ Lügate "beyan" anlamına gelen izhar, kıraat ilminde "Her harfî, mahrecinden ğunneyi göstermeksizin okumak" anlamına gelmektedir. Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mürşidü'l-mürîd ilâ 'ilmi't-Tecvid* (Kahire: Dâru Muhaysin, 2002), 6.

⁶⁶ İdğâm ile ilintili meseleler hakkında geniş malumat için bk. Temel, *Kırâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti'aze, Besmele ve İdğâm*, 95-193; Ayrıca kıraat farklılıkları bağlamında tek kelimedeki vaki olan idğam ve çeşitleri için bk. Cafer Yıldız, "Kırâat Farklılıkları Bağlamında Tek Kelime İdğâm", *İdrak* 3/1 (2023), 147-175.

⁶⁷ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmü'min b. el-Veciyye b. Abdullah b. Alî b. el-Mübârek et-Tâcir Tâcüddîn el-Vâsîti, *el-Kenz fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Halit el-Meşhedânî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004), 1/175; Muhaysin, *el-Muktebes*, 1/89. Ayrıca idğama terettüp eden meseleler hakkında geniş malumat için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/274-304.

⁶⁸ Abdüh er-Râcihi, *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-kirâati'l-Kur'aniyye* (İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996), 127; Matlebî, *Lehce'tü Temîm*, 114.

⁶⁹ Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şâğdelî (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2015), 131; Mesûl, *Mu'cemu mustalahât*, 60.

⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/275; Râcihi, *Lehecât*, 31.

⁷¹ Pâluvî, *Zübde*, 7.

⁷² İbnü'l-Cezerî, harf telaffuz edilirken ağızın açılmaması, herhangi bir ses değişikliğine gitmeden harfin mahrecinden okunması anlamına gelen feth'in "tefhum" ve nasb olarak da isimlendirildiğini ifade etmiştir. Kavramın terim ve istilah anlamına dönük değerlendirmeler için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/29-30; Devserî, *Muhtasarü'l-ibârât*, 85.

⁷³ İlgili kavramın icra sebepleri hakkında geniş malumat için bk. Sîbeveyhî, *el-Kitâb*, 4/120; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/32-34.

⁷⁴ Lügate, bir şeye yönelme, uzatma bir tarafa çekme anlamına gelmektedir. Bk. Muhammed Murteza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs* (Beyrut: Dâru'l-Hidâye-Dâru İhyâi't-Türâs, 1965), 30/433.

lerin lehçesinde kullanılırken imale ise Temîm, Esed, Kays lehçelerinde öne çıkan bir kullanım olmuştur. Ancak her iki lehçenin de fasih olduğu ayrıca vurgulanmıştır.⁷⁶

Bakara sûresi 8. âyetinde (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَوْمَ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ) yer alan “من الناس” kelimesini Ebû Amr’ın râvisi Dûrî imale ile kıraat ederken diğer imam ve râvileri ise fethle okumuşlardır.⁷⁷ Ancak ifade etmek gerekir ki Kur’an kıraatında imale uygulaması birçok farklı kelimedede farklı imam ve râvilerin icra ettiği bir edâ keyfiyetidir.⁷⁸

1.2.4 Tahrik-Teskin

“هو” ve “هي” zamirlerinin önlerine vâv (و) veya fâ (ف) atıf harflerinden biri gelmesi durumunda zamirlerdeki he (ه) harfi, “وَهُوَ” “وَهُو” gibi harekeli veya sakin şekilde okunmaktadır.

Örnek vermek gerekirse Bakara sûresi 29. âyetinde (هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) yer alan “وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ” cümlesindeki “وَهُوَ” zamirini; Kâlûn, Ebû Amr, Kisâ ve Ebû Ca’fer iskan ile “وَهُوَ” şeklinde kıraat etmişlerdir.⁷⁹

Teskinin Temîm ve Necid lügatine, tahrikin ise diğer lügatlere dayandığı ifade edilmiştir.⁸⁰ Ayrıca bu zikredilenlerin yanı sıra harfte, harekede, sarf ve nahivle alakalı durumlarda Temîm lehçesi, kendisine ait hususiyetleriyle öne çıkmakta⁸¹ ve usûl farklılıkları birikiminde önemli bir yekünü oluşturmaktadır.

2 Temîm Kabilesine Mensup Kıraat Âlimleri

Bu başlık altında özellikle İbnü’l-Cezerî’nin kıraat âlimlerinin tercemesini incelediği *Ğâyetü’n-nihâye*’sinde, “et-Temîmî” nisbesiyle aktardığı isimlere yoğunlaşılacaktır. Tespit

⁷⁵ Mehdevî, *Şerhu’l-Hidâye*, 1/92; Mehdevî, *et-Tahsîl*, 7/254; Mekkî, *el-Keşf*, 1/168; Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman ed-Dânî, *el-Mûdih li mezâhibi’l-kurra ve ihtilâfihim fi’l-Feth ve’l-İmâle*, thk. Seyyid Arbâvî Fergâli (Lübnan: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 20; İbnü’l-Cezerî, imale’nin “izcâ”, “mahz” ve “bath”, “kesra”, “taklîl”, “teltîf”, “beyne beyne” kavramlarıyla da isimlendirildiğini belirtmiştir. İlgili kavram hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30-82; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 23-27; Özellikle imalenin doğru ve hatalı icrası ve bununla alakalı sorunlar, imale ile ilgili uyarılar gibi meseleler hakkındaki değerlendirmeler için bk. İbrahim Tetik, “Kur’an Kıraatında İmâle ve Feth’in Kitâbî Referansları”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 41-65; Ayrıca Ebû Amr’ın konuya dair mülâhazaları için bk. Hasan Çiftçi, *Kıraat İliminde Feth, Beyne, İmâle Olgusu ve Ebû Amr ed-Dânî’nin el-Mûdih li mezâhibi’l-Kurrâ fi’l-Feth ve’l-İmâle Adlı Eserinin Tahlili* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya); Yakup Uzun, “Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî’nin el-Feth ve’l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022), 455-482.

⁷⁶ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30; Süyûtî, *el-İtkân*, 1/313.

⁷⁷ Pâluvî, *Zübde*, 16-17.

⁷⁸ İbn Cezerî, imale’nin “izcâ”, “mahz” ve “bath”, “kesra”, “taklîl”, “teltîf”, “beyne beyne” kavramlarıyla da isimlendirildiğini belirtmiştir. İlgili kavram hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/30-82; Özellikle imalenin doğru ve hatalı icrası ve bununla alakalı sorunlar, imale ile ilgili uyarılar gibi meseleler hakkındaki değerlendirmeler için bk. Tetik, “İmâle ve Feth”, 41-65; Ayrıca Ebû Amr’ın konuya dair mülâhazaları için bk. Çiftçi, *Feth, Beyne, İmâle*; Uzun, “Feth ve İmâle”, 455-482.

⁷⁹ Pâluvî, *Zübde*, 20.

⁸⁰ Muhaysin, *el-Muktebes*, 101-102; Muhammed Sâlim Muhaysın, *el-Kirâât ve eseruhâ fi ulûmi’l-Arabiyye* (Mısır: Mektebetü’l-Külliyâti’l-Ezheriyye, 1984), 1/101.

⁸¹ Geniş malumat için bk. Bilican, *Temîm Lehçesi*, 123-154.

edebildiğimiz kadarıyla sözü geçen eserde bu isimlerin sayısı 50 civarındadır.⁸² Ancak biz bu isimlerden tarihi süreçte kıraat ilminin gerek teorik gerekse pratik gelişimine katkıları öne çıkan isimlerin yanı sıra bu eserde zikri geçmeyen fakat Kur'an/kıraat tarihi perspektifinden önemli olduğunu tespit edebildiğimiz şahısları da çalışmaya dâhil edeceğiz. Bu yöntemi izlerken de kendisi ile ilgili kıraat merkezli çalışma yapılmış olan âlimlerin varlığı durumunda ise ayrıntıya girmeyecek, ilgili çalışmalara atıfla iktifa edeceğiz.

Söz konusu isimleri kronolojik olarak şu şekilde ele almak mümkündür:

2.1 Hanzale b. er-Rebî' b. Sayfî el-Üseyyidî et-Temîmî (ö. 45/665 [?])

Temîm kabilesine mensup şahsiyetlerin, Kur'an-ı Kerim'e ve kıraat ilmine olan ilgi, alaka ve katkılarının henüz Hz. Peygamber dönemi itibariyle vahiy kâtipliği gibi önemli ve ulvî bir vazifeye başladığı ve sonraki dönemde de artarak devam ettiği anlaşılmaktadır. Bu meyanda asr-ı saadet döneminden sahâbî Hanzale b. er-Rebî' ismi dikkate değerdir. Kendisi, yüklendiği vahiy kâtipliği göreviyle sözü edilen kabilenin Kur'an'a ve kıraat ilmine olan katkılarının henüz bidayette Kur'an'ın inzaliyle beraber başladığının somut bir örneğini temsil etmektedir.

Hanzale b. er-Rebî', Temîm'in Üseyyidoğulları koluna mensup olup cahiliye döneminin önemli şair ve hatiplerinden Eksem b. Sayfî (ö. 612 m. [?])'nin yeğeni aynı zamanda sahâbeden Rebâh b. Rebî'nin de kardeşidir.⁸³ Hanzale b. er-Rebî', Hz. Peygamber'e vahiy kâtipliği yapmış, bu sebeple "Hanzaletü'l-kâtip" ve "Kâtip" isimleriyle müsemma olmuştur.⁸⁴

⁸² Mevzu bahis isimler şunlardan müteşekkildir: İbrahim b. Ahmed b. İsmail et-Temîmî, İbrahim b. el-Huseyn b. Ali b. Yunus et-Temîmî, İbrahim b. el-Yesea b. Sa'd et-Temîmî, Ahmed b. Ahmed b. Ebî Harun el-İşbîlî et-Temîmî, Ahmed b. el-Halil b. Ebî Firâs et-Temîmî, Ahmed b. Ahmed b. Ahmed Ebî Harun et-Temîmî, Ahmed b. Muhammed b. Hammâd b. Davud b. mâhân Ebü'l-Huseyn et-Temîmî, Ahmed b. Muhammed b. Harun Ebü'l-Abbâs et-Temîmî, Ahmed b. Musa b. el-Abbâs Ebü Bekir b. Mücâhid et-Temîmî, Ahmed b. Ebî Harun Ebü'l-Kasım et-Temîmî, Eyyüb b. Temîm Ebü Süleyman et-Temîmî, el-Hasen b. Ali et-Temîmî, Hammâd b. Şuayb et-Temîmî, Halef b. Mervan Ebü'l-Kasım et-Temîmî, Davud b. Muhtâr Ebü Süleyman et-Temîmî, Abdülvehhab b. Abdülaziz Ebü Muhammed et-Temîmî, Ebü Amr b. el-Alâ et-Temîmî, Süleyman b. Yahya b. et-Temîmî, Şeyban b. Abdurrahman Ebü Muaviye et-Temîmî, es-Sabbâh b. Muhârib et-Temîmî, Dırâr b. Sard b. Süleyman et-Temîmî, Abbâs b. Huseyn b. Bedr et-Temîmî, Abdülaziz b. Muhammed b. Abdülaziz et-Temîmî, Abdullah b. Sa'dün b. Mücib et-Temîmî, Abdullah b. Ubeydullah b. Ebî Melike et-Temîmî, Abdullah b. Amr b. el-Haccâc et-Temîmî, Abdullah b. İsa b. Mâhân et-Temîmî, Abdullah b. Kasım b. Ahmed et-Temîmî, Abdullah b. Muhammed b. Hibetüllah et-Temîmî, Abdülmecid b. Şeddâd et-Temîmî, Ubeydullah b. Ahmed b. Abdullah et-Temîmî, Ubeydullah b. Bükeyr Ebü'l-Kasım et-Temîmî, Ubeydullag b. Muhammed et-Temîmî, Ubeydullah b. Nüaym b. Yahya b. Saîd et-Temîmî, Ali b. Hasen b. Abdurrahman b. Yezid et-Temîmî, Ali b. Muhammed b. İsmail b. Muhammed Ebü'l-Hasen el-Antâkî et-Temîmî, el-Kasım b. Ahmed Yusuf b. Yezid et-Temîmî, Muhammed b. Ahmed b. Harun et-Temîmî, Muhammed b. Ahmed b. el-Heysen b. Salih et-Temîmî, Muhammed Ebü Bekir b. Muhammed b. Ebî Nasr et-Temîmî, Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. el-Hasen et-Temîmî, Muhammed b. Cafer b. Muhammed et-Temîmî, Muhammed b. Hamid b. el-Hâris et-Temîmî, Muhammed b. Halef b. Salih b. Abdülala et-Temîmî, Muhammed b. Atik b. Muhammed b. Ebî Nasr et-Temîmî, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed b. Mersed et-Temîmî, Muhammed b. Müslim b. Nebhân et-Temîmî, Mansur b. Muhammed b. Abdullah b. el-Ehtem et-Temîmî, Yakub b. Muhammed b. Halife b. Saîd et-Temîmî. İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 3/5-210.

⁸³ Nuri Topaloğlu, "Hanzale b. er-Rebî'", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/52; Muhammed Mustafa el-Âzamî, *Küttübü'n-Nebî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1987), 47-49.

⁸⁴ Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir* (Haydarabat: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 2009), 3/36-37; Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-Mes'ûdî, *et-Tenbih ve'l-İşrâf* (Kahire: Dâru's-Sâvî, 2009), 1/246; Ayrıca bk. Topaloğlu, "Hanzale b. er-Rebî'", 16/52.

Hız. Peygamber, Hanzale'yi kendisi ile çevre ülkelerdeki hükümdarlar arasında elçilik vazifesiyle görevlendirmiş, sair yazışmalarını ona yaptırmış ve ondan unuttuğu şeyleri kendisine hatırlatmasını istemiştir.⁸⁵ Bu rivayetler, bir taraftan Hanzale b. er-Rebî'nin keskin zekasına ve mensubu olduğu kabilenin, öncesinde zikri geçen hususiyetlerine işaret ederken diğer taraftan vahiy katipliği görevinde bulunmuş sahâbenin özel meziyetlerine de hamledilecek bir bilgi değeri taşımaktadır.

2.2 Ebû Temîm el-Ceyşânî et-Temîmî (ö. 77/697)

Tabakat eseriyle maruf Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845), tâbiünden olan Ebû Temîm el-Ceyşânî'yi, Yemenli ve güvenilir bir kişilik olarak aktarmakta, ayrıca onun Hız. Ömer ve Hız. Ali'den rivayetlerde bulunduğunu ve Muaz b. Cebel'den kıraat ahzettiğini bildirmektedir.⁸⁶

Hız. Ömer'in hilafeti zamanında fethedilen Mısır'da; Kur'an ve kıraat eğitimi, ordu içindeki sahâbe ve tâbiîn eliyle yürütülmüştür. Bu isimler arasında sahâbeden Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/653), Abdullah b. Amr b. el-Âs (ö. 65/684-85) öne çıkarken, tâbiünden ise Ebû Temîm el-Ceyşânî ismi dikkat çekmektedir. Mısır'ın en âbidlerinden biri olduğu belirtilen Ebû Temîm'in,⁸⁷ bu bölgedeki kıraat ekolünün oluşumuna giden süreçte önemli katkılarının olduğu ifade edilmiştir.⁸⁸

2.3 Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî (??)

Temîmli bazı kurrâ, Kur'an'a ve kıraat ilmine olan katkılarının yanı sıra İslâm tarihinde vuku bulan fitne hareketlerinde de varlık göstermiş, dinî ve siyasi konularda aşırı görüş ve faaliyetleriyle tanınan fırkaların kuruculuğunu üstlenmişlerdir. Bunun dikkat çekici örneklerinden birini kurrâ vasfına haiz Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî temsil etmektedir. O, İslâm tarihinde vuku bulan önemli siyasi olaylarda adından söz ettiren Basra Hariciliğini kurmuş bu yönüyle önemli bir şahsiyet olarak adından söz ettirmiştir.⁸⁹ Bu siyasi olayların en önemlilerinden kabul edilen Sıffîn Savaşı'nda da gerek Temîm kabilesi gerekse bu kabileye mensup kurrâ bu süreçte belirleyici bir rol oynamıştır. Sözü edilen savaş sürecinde yirmi bin kurrâya liderlik yaparak Hız. Ali'yi destekleyen Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî süreçteki en önemli isimlerden biri olarak öne çıktığı görülmektedir.⁹⁰ Daha sonra ise Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî, bir grup kurrâ ile beraber mushafları mızrakların ucuna takmış, Kur'an'ın hakemliğini kabul etmesi için Ali'ye baskı yapmıştır. Aksi durumda yani Hız. Ali'nin Kur'an'ın hakemliğini kabul

⁸⁵ Âzamî, *Küttübü'n-Nebî*, 47-48; Topaloğlu, "Hanzale b. er-Rebî", 16/52.

⁸⁶ Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 7/353; Ayrıca bk. Nebîl b. Muhammed İbrahim Âlu İsmail, *İlmü'l-Kirâat: Neş'etuhü-etvâruhü-eseruhü fi 'ulûmi's-şer'iyye* (Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000), 271-272.

⁸⁷ Buhârî, *et-Târihu'l-kebîr*, 5/203.

⁸⁸ Âlu İsmail, *İlmü'l-Kirâat*, 270-271.

⁸⁹ Ethem Ruhi Fıglalı, "Hariciler", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/169-175.

⁹⁰ Sıffîn Savaşı süreci ve bu sürece etkileri bağlamında Temîm kabilesi ve Mis'ar b. Fedekî et-Temîmî'nin rolüne dair geniş bilgi için bk. Hajji Yahya Mahayudin, "İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffîn Vak'ası", çev. Ahmet Turan Yüksel, *SÜİFD* 30 (ts.), 241-260.

etmediği takdirde ise onu düşmanlarına teslim etmekle yahut Osman'a yaptıklarını kendisine de yapmakla tehdit etmişlerdir.⁹¹

2.4 Ebû Amr b. el-Alâ b. Ammâr el-Mâzinî el-Basrî et-Temîmî (ö. 154/771)

İbn Mücâhid'in banisi olduğu yedili kıraat tasnifinde, Basra'nın kıraat imamı sıfatıyla yer alan Ebû Amr b. el-Alâ, 70/689 yılında Mekke'de doğmuştur. Temîm kabilesinin Mâzin koluna mensup olması sebebiyle "Mâzinî", hayatının önemli bölümünü Basra'da geçirdiği için "Basrî" nisbeleriyle maruftur.⁹² Temîm kabilesinin yetiştirdiği seçkin şahsiyetlerden olup Basra kıraat imamı aynı zamanda bu bölgenin dil ekolünün öncülerinden kabul edilmektedir.⁹³ Ebû Amr'ın; kıraat sahasında Mekke'de Saîd b. Cübeyr, Mücâhid b. Cebr, Atâ b. Ebî Rebâh, İkrime b. Hâlid, yedi kıraat imamından biri olan Ebû Ma'bed İbn Kesîr; Medine'de Yezîd b. Rûmân, Şeybe b. Nisâh ve bölgenin kıraat imamlarından Ebû Ca'fer el-Kârî; Kûfe'de kurrâ-i seb'adan Âsım b. Behdele; Basra'da Yahyâ b. Ya'amer, Nasr b. Âsım ve Hasan-ı Basrî gibi önemli şahsiyetlerden istifade ettiği belirtilmektedir.⁹⁴

Aynı kabileye mensup olup ileride ayrı başlık ile ele alacağımız İbn Mücâhid, banisi olduğu yedili tasnifi, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâât* isimiyile kaleme almış olduğu kitabına Medine'den Nâfi', Mekke'den İbn Kesîr, Kûfe'den Âsım, Hamza ve Kisâî, Basra'dan Ebû Amr b. Alâ ve Şam'dan İbn Âmir'in kıraatlerini dâhil ederek hayata geçirmiştir.⁹⁵ İbn Mücâhid, ilgili kitabına Basra'dan dâhil etmek istediği kıraati aktarırken, tâbiîn sonrası bu bölgede, kıraati öne çıkan ve içlerinde Ebû Amr b. Alâ'nın da bulunduğu bir grup kurrânın mevcudiyetine dikkat çekmektedir. Nihayetinde İbn Mücâhid, kıraat edebiyatının sınırlanmasına dair bu faaliyetinde Basra kıraat ekolünün, kendisiyle aynı kabileye mensup Ebû Amr'ın kıraatinde tezahür edeceğini düşünmüş ve tercihini ondan yana kullanmıştır.⁹⁶

Ebû Amr'ın kıraati, sahih kategorisinde değerlendirilmesine rağmen özellikle Basralı dilciler tarafından birçok eleştiriye de maruz kalmıştır.⁹⁷ Bu eleştirilerin odak noktasını özellikle Temîm lehçesinin hususiyetlerinden⁹⁸ olması hasebiyle öne çıkan; kelimelerdeki irab harfinin sükunlu okunması,⁹⁹ râ (ر) harfinin lâm (ل) harfine idğamı¹⁰⁰ gibi vecihlerin teşkil etmesi ise kıraat-lehçe boyutunda yer alan önemli bir kesişim noktasını resmetmektedir. İbrahim Tetik, kıraat-lehçe boyutunda ortaya çıkan bu gerçeği şu cümlelerle dile getirmektedir:

⁹¹ Ebû'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerîm b. Abdülvâhid eş-Şeybânî İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî (Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyy, 1997), 2/668; Mustafa Öz, "Kurrâ", *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/245-246.

⁹² Hayatı, hocaları ve talebelerine dair geniş malumat için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 79-83; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 3/57; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 58; Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

⁹³ Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", 10/94; Aycan, "Temîm (Benî Temîm)", 40/419.

⁹⁴ Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", 10/94.

⁹⁵ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 53-87.

⁹⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 80.

⁹⁷ Ortaya konan eleştiriler için bk. Kadir Taşpınar, "Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022), 122-134.

⁹⁸ Temîm lehçesinin hususiyetleri için bk. Bilican, *Temîm Lehçesi*, 35-104.

⁹⁹ Taşpınar, "Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri", 122-124.

¹⁰⁰ Taşpınar, "Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri", 125-129.

“Kıraat imamlarının imale ve feth tercihlerini kendi yörelerinde yayılım bulan dil özelliklerine göre şekillendirdikleri görülmektedir. Örneğin Ebû Amr (ö. 154/771) özelinde konuyu detaylandırmak gerekirse bu büyük kıraat imamını imale ile okumaya sevk eden âmil, imale ya da fethin okunuşunda hangisinin asıl olduğuna dair dil tabanlı tercihleri değildir. Kendisi Mudar’ın bir kolu olan Temîm kabilesine mensuptur ve Temîm, Basra bölgesinde yer almaktadır. Ebû Amr’ın kıraatinde önemli bir yer tutan imalenin, Temîm kabilesinin günlük konuşmalarında istimaline bolca rastlanabilir. Dolayısıyla Ebû Amr’ın, bölgesinin eğilimlerine sırt çevirmediğini kıraat tercihten çıkarabilmek mümkündür.”¹⁰¹

Sonuç olarak Ebû Amr’ın hem ilm-i kıraat alanında hem de bölgesinin kıraat ilmiyle temayüz etmesi noktasında yürüttüğü tedris faaliyetleriyle¹⁰² önemli hizmetlerde bulunduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca yedi kıraat imamı arasında Temîmli olan tek kurrânın Ebû Amr olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu yedi imamdanda birisi olan Ebû Umâre Hamza b. Habîb b. Umâre ez-Zeyyât et-Teymî el-Kûfi’nin (ö. 156/773), bazı klasik eserlerin kimi tahkikinde¹⁰³ ve modern bazı çalışmalarda¹⁰⁴ Temîm kabilesine nispet edildiği görülmektedir. Ancak bunun, Hamza’nın Benî Teym b. Mürre¹⁰⁵ kabilesine mensubiyeti sebebiyle “et-Teymî” nisbesiyle anılması¹⁰⁶ yanı sıra Temîmli olan İkrime b. Reb’î’nin ailesinin mevlası¹⁰⁷ olmasından kaynaklı bir yanlış anlama olduğu bir tespit olarak ifade edilmelidir.

2.5 Eyyûb b. Temîm Ebû Süleyman el-Mukrî ed-Dimeşkî et-Temîmî (ö. 198/814)

Nisbesinin yanı sıra kıraat eğitimindeki hocası ve öğrencilerinden Şamlı olduğu anlaşılan Eyyûb b. Temîm, kıraatini Şam kıraat imamı İbn Âmir’in en seçkin talebelerinden Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî (ö. 145/762)’den almıştır. Yine İbn Âmir’in günümüzdeki kıraat tedrisinde de isimleri öne çıkan iki râvîsi Hişâm (ö. 245/859) ve İbn Zekvân (ö. 242/857) ise kıraatlerini doğrudan İbn Âmir’den değil Eyyûb b. Temîm’den almışlar ve bu kıraatin en meşhur râvileri olmuşlardır.¹⁰⁸ Bu yönüyle Eyyûb b. Temîm’in Şam kıraat ekolünün tesebbütünde kilit rol oynadığı anlaşılmaktadır. Velid b. Utbe, Abdülhamid b. Bekkâr, Ebû Müshir el-Ğassânî kendisinden kıraat ahzeden diğer talebeleridir.¹⁰⁹

İbn Zekvân, Eyyûb b. Temîm’e, “Sen Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî’nin kıraatini mi okuyorsun?” diye sorduğunda o, “Evet, Yâsîn sûresi 62. âyetinde geçen ‘جِبَلًا’ kelimesi istisna,

¹⁰¹ Tetik, “İmale ve Feth”, 47.

¹⁰² Ebû Amr’dan arz ve semâ usûlüyle kıraat okuyan talebelerinden bazıları şunlardır: Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî, Abdülvâris b. Saîd el-Anberî, Abdülvehhâb b. Atâ el-Haffâf, İshak b. Yûsuf el-Ezrak, Hârûn b. Mûsâ el-A’ver, Şücâ’ b. Ebû Nasr, Hüseyin b. Ali el-Cu’fî, Ali b. Nasr el-Cehdamî. Altıkulaç, “Ebû Amr b. Alâ”, 10/94.

¹⁰³ Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman ed-Dânî, *et-Teymî fi’l-kirâati’s-seb’*, thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şâgdeli (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1984), 7.

¹⁰⁴ Bk. İsrâfil Demirhan, *Yûsuf Sûresi’nin Kıraat-i Aşere Açısından İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 10, 23 nolu dipnot.

¹⁰⁵ Geniş malumat için bk. Elnure Azizova, “Teym b. Mürre (Benî Teym b. Mürre)”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/52-53.

¹⁰⁶ Dânî, *et-Teymî*, 2015, 91; İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 1/261; Tayyar Altıkulaç, “Hamza b. Habîb”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/511.

¹⁰⁷ Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 66.

¹⁰⁸ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 1/172, 1/354, 404, 3/37; Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 63, 89; Âlu İsmail, *İlmü’l-Kirâat*, 242-243.

¹⁰⁹ İbnü’l-Cezerî, *Ğâyetü’n-nihâye*, 2/360; Zehebî, *Ma’rifetü’l-kurrâ*, 89.

tamamen onun kıraatini okuyorum. O, ilgili kelimeyi cîm (ج) harfinin dammesiyle okurken ben ise kesresiyle okuyorum.” şeklinde cevap vermiştir.¹¹⁰ Hicrî 120 yılında doğduğu belirtilen¹¹¹ Eyyûb b. Temîm’in vefatının ise İbn Zekvân’dan nakille 198 olduğu ifade edilmiştir.¹¹²

2.6 İbn Mücâhid Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs et-Temîmî (ö. 324/936)

Kıraat ilmi tarihine atf-ı nazar edildiğinde, kıraat edebiyatının yanı sıra sonraki dönem tedris ve telif faaliyetlerini temelden etkileyerek yeni bir dönemin kapısını aralamış önemli bir kıraat âlimi olarak İbn Mücâhid isminin dikkat çekeceği görülecektir. Onun bahse konu önemi ise kıraat ihtiyarlarının tedvini faaliyeti çerçevesinde, literatürün tartışmasız temel kitabı hüviyeti kazanmış *Kitâbü's-seb'a fi'l-kırâât* isimli eseriyle hayat bulup takarrur etmiş olan yedili tasnifidir.

Literatüre mezkûr eseriyle adeta damgasını vuran İbn Mücâhid, hicrî 245 yılında Bağdat'ta doğmuş ve burada hayatını idame ettirmiştir. O, Ebû'z-Za'râ Abdurrahman b. Abdûs (ö. 280/893)'tan Kur'an ve kıraat dersleri almış ve bu hocasından arz yoluyla Nâfi' b. Abdurrahman'ın kıraati için yirmi hatim; Ebû Amr b. Alâ, Hamza b. Habîb ve Ali b. Hamza el-Kisâi (ö. 189/805) kıraatleri için de hatimler indirmiştir. Ayrıca Yahyâ b. Mübârek el-Yezîdî (ö. 202/817)'nin talebesi Ebû Eyyûb el-Hayyât (ö. ?/?)'tan da kıraat okumuş olan İbn Mücâhid, Abdullah b. Kesîr el-Müeddib ve Halef b. Hişâm (ö. 229/844)'ın râvîsi İdrîs b. Abdülkerîm (ö. 292/905)'den bu alanda istifade etmiştir. Hac ibadeti için gittiği Mekke'de birkaç gün İbn Kesîr (ö.120/738)'in râvîsi Kunbül (ö. 291/904)'ün evinde kalmış, ondan Ebû Ma'bed İbn Kesîr'in kıraatini ahzetmiştir.¹¹³

İbn Mücâhid'i ilm-i kıraat tarihinde kırılma noktasını ifade eden kıraatlerin sınırlandırılması ve tedvini gibi önemli bir faaliyete iten saikleri ve sürecin panoramasını şu şekilde aktarabiliriz:

Nüzûl döneminde inzal olan âyetler; ilahî bir muhafaza refleksiyle Hz. Peygamber'in sadrında toplanmış, vahiy kâtipliği aracılığıyla kayıt altına alınmış, aynı zamanda sahâbe tarafından hıfzedilmiştir. Bu süreç, Hz. Ebû Bekr döneminde mushafın oluşturulması ve Hz. Osman zamanında ise bu mushafın istinsah faaliyetiyle devam etmiştir. Yedi harf kapsamındaki okuma serbestisinin ortaya çıkardığı kıraat ihtilaflarından tevellüt etmiş olan bu faaliyetin, sûre ve âyet tertibinin tessebbüt ettirilmesi ve ferşî farklılıkların mushafırlara derc edilmesi amacıyla matuf olarak gerçekleştirildiği anlaşılmaktadır.¹¹⁴

Tâbiîn döneminde ise kıraatler sükûn bulmuş ancak Kur'an'ın noktasız ve harekesiz olmasından kaynaklı olarak kıraat edebiyatında, sakim birikimin oluşması sıkıntısı baş gös-

¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/172; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 89.

¹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/172.

¹¹² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 98.

¹¹³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 88, 92, 98-99; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 138; Hayatı hakkında geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkuş, “İbn Mücâhid”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/214-215.

¹¹⁴ Zikredilen süreçler hakkında detaylı malumat için bk. Mehmet Dağ, “İbn Mücâhid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım”, *EKEV Akademi Dergisi*, (2006), 81-85; Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: OTTO, 2016), 13-56; Osman Bayraktutan, “Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018), 121-128.

termiştir.¹¹⁵ Sözü edilen birikim, daha sonra İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlama eyleminin de ana gerekçelerinden birini teşkil etmiştir.¹¹⁶ Sonraki süreç ise kıraat imamlarının tercihlerinin kendi isimleriyle kıraat ekollerine evrildiği dönem olarak ayrışır. Artık bu dönemde sahih birikim ve bunların dışında kalan kıraatlerle ilgili telifatlar kaleme alınmıştır.¹¹⁷ Nitekim pek çok kurrânın kendisine ait bir kıraat tespit etme yoluna gittiği, bu nedenle sayısız ihtiyar/kıraatin meydana geldiği de ifade edilmiştir.¹¹⁸ Kontrolsüz büyüyen bu kıraat ihtilaflarını bertaraf etme gayesi, İbn Mücâhid'in temel amacı olarak öne çıkmıştır.¹¹⁹

İbn Mücâhid öncesinde, çok daha fazla veya az sayıda kıraatlerin bir araya getirildiği derleme ve sınırlama çalışmalarının yapıldığı bilinmektedir.¹²⁰ Ancak İbn Mücâhid'in kendisine has metodla kıraatleri yedi ile sınırlama faaliyetinin,¹²¹ mevcut siyasi otoritelerce desteklenmesi¹²² neticesinde günümüze değin ilm-i kıraatin tedris ve telif faaliyetine yön verecek bir mahiyet kazanmış, diğer tasniflerden farklı bir iltifata mazhar olup takarrur bulmasına vesile olmuştur. Mekkî (ö. 437/1045)'nin, hicrî üçüncü yüz yılın hemen öncesi veya sonrasında¹²³ şekillendiğine vurgu yaptığı bu sınırlama eylemi, şüphesiz ki kıraat ilmi tarihinin seyrine olan etkisi itibariyle bir dönüm noktası olmuştur.

İbn Mücâhid, Mekke, Medine, Basra, Şam'dan birer kurrâ; Kûfe'den ise üç kurrâyı ihtiyar etmesiyle *Kitâbü's-seb'a*'sını telif etmiştir. Bu ihtiyarını da mezkûr bölgelerdeki kıraat müktesebatının tâbiinden tevarüs ettiğini ve bölge insanının buradaki kurrâyaya olan iltifatıyla temellendirmiştir.¹²⁴ Mevzubahis tasnifin, diğerlerinden ayrışarak yegâne bir hal alması, belli bir birikimi olan kıraat edebiyatının çerçevesinin daraltılmasını da beraberinde getirmiş, netice itibari ile olumlu-olumsuz eleştirilerin¹²⁵ de İbn Mücâhid'e yönelmesine kapı aralamıştır.¹²⁶ Kendisi gibi Temîm kabilesinden olup aşağıda ayrıca ele alacağımız kıraat âlimi Ebû'l-Abbâs el-Mehdevî, sonraki literatürde de adından sıkça söz ettirecek konu bağlamındaki çok sert eleştirilerini İbn Mücâhid'e yönelten ve bu yönüyle literatürü şekillendiren isim olarak öne çıkar. Mehdevî, ilgili bölgelerde insanların ekseriyetle Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir,

¹¹⁵ Dağ, "İbn Mücahid", 84.

¹¹⁶ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 49.

¹¹⁷ Dağ, "İbn Mücahid", 84.

¹¹⁸ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kirâât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şilbî (Kâhîre: Dâru Nahda, 2010), 86; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/329.

¹¹⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 45, 49; Maşalı, *Kıraat İlmî*, 59-60; Dağ, "İbn Mücahid", 89.

¹²⁰ Kıraatlerin derleme ve sınırlandırma eylemine dönük girişimler hakkında geniş malumat için bk. Abdülhalim Başal, *Endülü's'te Kıraat İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 163-170.

¹²¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kirâât*, 87; Ebû Şâme, *el-Mürşidü'l-vecîz*, 157, 160; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/34.

¹²² Dağ, "İbn Mücahid", 92.

¹²³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kirâât*, 87.

¹²⁴ Bizzat İbn Mücâhid'in ağzından, ihtiyar etmiş olduğu isimlerin nesep, hoca ve öğrencileri hakkında geniş bilgi için bk. İbn Mücâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 53, 65-66, 70-72, 80, 86.

¹²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/36; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/330; Bu yöndeki eleştiriler için ayrıca bk. Dağ, "İbn Mücahid".

¹²⁶ Bu meyanda İbn Cübeyr, yedi kurrâyaya Yakub el-Hadramî'yi de dâhil etmesiyle sekizli tasnif teşekkül ettirmesine karşın *Kitâbü's-seb'a* gibi tüm toplum kesimlerince kabul görmemesi sebebiyle İbn Mücâhid'in maruz kaldığı eleştirilere benzer bir tepkiyle karşılaşmamıştır. Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an me'âni'l-kirâât*, 88.

Âsım, Hamza ve Kisâh'nin kıraatiyle yetindiklerini bu sebeple müteahhirundan bazı kimsele-
rin ihtisar amacıyla ve öyle tercihte buldukları için bu isimleri dikkate alarak tasnif işine
yöneldiğini belirtir.¹²⁷ Mehdevî, buradaki müteahhirun ifadesiyle işarette bulunduğu İbn
Mücâhid'i, tasnif dışında kalan kıraatlerin, insanların geneli tarafından şâzz olarak telakki
edilmesine sebebiyet vermekle suçlamış, sahih/müsta'mele kıraatlerin de bu sayıdan ibaret
olmadığının, dolayısıyla böyle bir sınırlama işinin gereksiz olduğunun altını çizmeye çalış-
mıştır. Ayrıca Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî, bu ifadeleriyle yedi kıraatin yaygın ve seçkin olmaları
saikiyle bu tasnife dâhil edilmesini de doğru bulmadığını ihsas etmiştir.

2.7 Ebû Bekr Muhammed b. Mes'ûd et-Temîmî (ö. 344/955)

Kayrevan'da imamlık görevi icra etmiş olan İbn Mes'ûd et-Temîmî'nin mukrî aynı
zamanda muhaddis ve fakîh bir zat olduğu aktarılmaktadır.¹²⁸ Meşhur Mâlikî fakihlerinden
Ebû Abdillâh Muhammed b. Sahnûn Abdisselâm b. Saîd et-Tenûhî el-Kayrevânî'nin (ö.
256/870) arkadaşı Ebû Bekr Ali Cûble b. Hamûd'un¹²⁹ öğrencisi de olan İbn Mes'ûd et-
Temîmî, doğu ve batı coğrafyalarına kıraat ve hadis ilmi için rihleler gerçekleştirmiştir. Haya-
tını Kayrevan'da idame ettiren ve kurduğu halkalarla insanlara kıraat dersleri okutan İbn
Mes'ûd et-Temîmî, burada vefat etmiştir.¹³⁰

2.8 Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. İsmâil el-Antâkî et-Temîmî (ö. 377/987)

Bilim, sanat ve kültür alanlarındaki yakaladığı seviye ile adeta İslâm medeniyetinin
batıda parlayan bir yıldızı haline gelen Endülüs'ün, kıraat ilmi sahasındaki kendisine mahsus
dinamikleriyle ayrışmayı ifade eden ekolleşme süreciyle de önemli bir coğrafya olduğu ger-
çeği izahtan varestedir.¹³¹ Sözü edilen bu ekolleşme sürecinde yüklendiği kritik görevle çok
önemli hizmet ve fonksiyon icra edenlerin başında Temîm kabilesine mensup olan Ebü'l-
Hasen Alî b. Muhammed b. İsmâil el-Antâkî et-Temîmî (ö. 377/987) gelmektedir.¹³² Hicrî 299
(911-12) yılında Antakya'da doğan Antâkî, burada İbrâhim b. Abdürrezzâk¹³³ (ö. 339/950)'tan
arz ve semâ yoluyla kıraat okumuştur. Hac ibadetini 950'de annesiyle birlikte yapan Antâkî,
döndüğünde Şam'da hocasının vefat ettiğini öğrenmiş ve Antakya'ya dönmekten vazgeçmiş-

¹²⁷ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî, *Beyânü's-sebebi'l-mücibi li İhtilâfi'l-kirâati ve kesretü't-turuki ve'r-rivâyât*, thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm (Beirut: Dâru İbni Hazm, 2006), 52.

¹²⁸ Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 3/52-54; Hind Şelebî, *el-Kirââtü bi İfrîkiye mine'l-fethi ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmis* (y.y.: ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kâtib, 1983), 299.

¹²⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Kayrevânî el-Huşenî, *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye* (y.y.: y.y., ts.), 143-144.

¹³⁰ Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 3/52-54; Şelebî, *el-Kirââtü bi İfrîkiye*, 299.

¹³¹ Bölgenin kıraat ilmi tarihindeki sözü edilen önemi hakkında geniş bilgi için bk. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*; Yaşar Akaslan, "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107-139; Ahmet Gökdemir, "Hicrî İlk Beş Asırda Endülüs'te Kıraat İlminin Durumu", *Dicle İlahiyat Dergisi* 19/2 (2017).

¹³² Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre ed-Dabbî, *Büçyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endülüs* (Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabiyy, 1967), 414; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/564-565; Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyy, 1982), 2/308-309; İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 158, 320.

¹³³ Geniş malumat için bk. Ebü'l-Kâsım Ali b. Hibetüllah el-Ma'rûf İbn Asâkir, *Târîhu Dimeşk*, thk. Amr İbn Çurâme (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 7/40-42.

tir. Rotasını kıraat tedrisiyle meşgul olacağı Kahire'ye çeviren kıraat âlimi, uzun bir süre burada yaşamıştır.¹³⁴

Endülüs özellikle II. Hakem döneminde kitap/kütüphaneleriyle ve tedris merkezli eğitim-öğretim faaliyetiyle pozitif ayrılmış ve hemen her alanda zirve dönemini yaşamıştır. Endülüs, bu dönemde bir taraftan Kur'an eğitiminin verildiği medreselerin inşasıyla öne çıkarken, diğer taraftan da gerek mevcut ilmî ortamın cazibesi gerekse halifenin özel davetiyle doğulu âlimlerin seyahat güzergahında yer alan merkez bir coğrafya olmuştur.¹³⁵ Sözü edilen davetlerden biri de ileride kıraat ilmi sahasında yürüteceği tedris faaliyetleriyle Endülüs kıraat ekolünde önemli bir yer ihraz edecek olan Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. İsmâil et-Temîmî el-Antâkî'ye (ö. 377/988)¹³⁶ gitmiştir.¹³⁷ Kahire'de kıraat dersleri okuturken davet neticesinde o, kıraat eğitimi faaliyetlerine Endülüs-Kurtuba'da II. Hakem'in himayelerinde inşa edilen medreselerde devam etmiş, bu vesileyle bölgede kıraat eğitimi daha sistematik bir hal almıştır. Antâkî, döneminde kıraat ilmi tedrisiyle temayüz etmiş,¹³⁸ Endülüs sınırları içerisinde cereyan eden ilmî seyahatlerin odağı haline gelmiş ve kendisi için en fazla seyahat edilen kıraat âlimi olmuştur.¹³⁹ Dördüncü asır itibari ile kıraat ilmi alanında eser¹⁴⁰ telif eden ilk âlimler arasında bulunan Antâkî'nin bölgedeki etkin rolü başta olmak üzere söz konusu zaman diliminde kıraat ilminin tedrisatı noktasında yürüttüğü yoğun faaliyetler, söz konusu ilme dönük ilerlemenin ilk nüveleri olarak öne çıktığına vurgu yapılmıştır.¹⁴¹ Sonuç olarak Kurtuba, Endülüs'teki sair şehirlerden, kendisine seyahatlerin yapıldığı ilmî merkez hüviyetinde bir belde olmuştur.¹⁴² Ebü'l-Hasen el-Antâkî'nin kıraat ilmi için bölgedeki fedakâr çalışmaları II. Hakem'in dikkatini çekmiş özellikle uygun ortamların inşası hususunda halife, kendisine yardımcı olmuştur.¹⁴³ Bu noktada tasnife dayalı kıraatlerin Endülüs'e intikalinin iddia edildiği

¹³⁴ Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/308-309; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 191; Emin Işık, "Antâkî, Ali b. Muhammed", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/227.

¹³⁵ Merrâküşî, *el-Beyânü'l-Müğrib*, 2/240; Ali b. Mûsâ b. Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955), 1/255-256; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed el-Mukrî et-Tilimsânî el-Makkarî, *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülüsi'r-ratîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1997), 1/386; Muhammed Abdülhamid İsa, *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982), 207-208.

¹³⁶ İbnü'l-Cezerî, *Ġâyetü'n-nihâye*, 1/564-565; Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/308-309.

¹³⁷ Gökdemir, "Endülüs'te Kıraat İlimi", 167/32. dipnot. "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkılar" adlı çalışmada Saim Yılmaz kaynakların el-Antâkî'ye davetin gidip gitmediği hususunda bir bilgi zikretmediğine dikkat çeker. s. 167 .

¹³⁸ Kendisinden kıraat okuyan öğrencilerinin isimleri için bk. İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 21, 44, 158-159, 212, 629.

¹³⁹ Cumhur Ersin Adıgüzel, *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 94.

¹⁴⁰ Antâkî'ye nispet edilen iki eser ismi zikredilmektedir. İlkinin Kehhâle, el-Usûl fi kırâati Verş ismiyle verirken diğeri de vakf meselesine dair yazdığı ve Ali Şevah'ın zikrettiği Risale fi vakfî'l-Kur'an'dır. Bk. Ömer b. Rıza b. Muhammed Rağîb b. Abdülġanî Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabîyye, ts.), 7/184; Ali Şevvâh İshâk, *Mu'cemu musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983), 1/237.

¹⁴¹ Başal, *Endülüs'te Kıraat İlimi*, 46, 53.

¹⁴² Kurtuba'nın özellikle kıraat ilmi sahasında bir merkez hüviyeti kazanması ve bu çerçevede bölgeye kıraat eğitimi amacıyla rihle gerçekleştiren isimler için bk. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlimi*, 93-95.

¹⁴³ Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Kudâi İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*, thk. Abdüsselâm el-Hirâs (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995), 1/241; Said Abdullah el-Beşîrî, *el-Hayâtü'l-'ilmiyye fi 'asri mülûkü't-tavâif fi'l-Endelüs* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'ş-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1986), 311.

gibi Talemenkî ile değil, donanımlı ve yetkin bir âlim olarak bölgeye gelen Antâkî ile gerçekleşmiş olma olasılığının yüksek ihtimal olduğu ayrıca iddia edilmiştir.¹⁴⁴ Antâkî, 377 yılında vefat etmiş, Rabd'a kabristanına defnedilmiştir.¹⁴⁵

2.9 Ebû Muhammed Abdülbârî b. Huseyn et-Temîmî (ö. 439/1047)

Şelebî, İfrîkiye bölgesindeki kıraat âlimlerini incelediği eserinin ilgili bölümünde Ebû Muhammed et-Temîmî ismini de zikretmektedir. Fakat dipnotta tabakat kitaplarının bu isim üzerinde durmadığını, bu noktada sadece Kardinal Roy'un *Inscriptions*'ta ilgili kişiye işaret ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁶

2.10 Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî et-Temîmî (ö. 440/1048-49)

Doğum tarihine dair bilgilerine rastlayamadığımız Mehdevî'nin farklı isimleri zikredilmekle¹⁴⁷ birlikte kaynakların büyük kısmı, tam ismini; Ahmed b. Ammâr b. Ebi'l-Abbâs şeklinde aktarmaktadır.¹⁴⁸ Kaynakların diğer bir kısmı ise bu ismi Ahmed b. Muhammed olarak zikretmiştir.¹⁴⁹ Ayrıca tabakat türü eserlerde müellifin "müfessir"¹⁵⁰, "mukrî"¹⁵¹, "lügavî"¹⁵², "nahvî"¹⁵³, "mücevid"¹⁵⁴ gibi lakap ve nisbelerinin de zikredilmesi kendisinin çok yönlü kişiliğini ortaya koymaktadır. Yine hayatının belli bir dönemini bugünkü Tunus'un sınırları içinde yer alan Kayrevan bölgesinde geçirmiş olması sebebiyle "Kayrevânî"¹⁵⁵, bu bölgedeki bir belde olan Mehdiye'de doğduğu için "Mehdevî"¹⁵⁶, ömrünün son on senesini Endülüs'te geçirdiği için "Endelüsî"¹⁵⁷ gibi nisbelerle de anılmıştır. Mehdevî, kıraat ilmini

¹⁴⁴ Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 42.

¹⁴⁵ Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/308-309; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 191; Işık, "Antâkî, Ali b. Muhammed", 3/227.

¹⁴⁶ Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 348.

¹⁴⁷ Humeydî ve Dabbî, "Ahmed b. Muhammed"; Hamevî, "Ahmed b. Muhammed b. Ammâr b. Mehdî b. İbrahim" künyesiyle ele almışlardır. Bk. Muhammed b. Ebû Abdillâh b. ebî Nasr el-Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis fî zikri vülâti'l-Endülüs* (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1966), 114; Dabbî, *Büğyetü'l-mültemis*, 163; Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût el-Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 2/508.

¹⁴⁸ İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/87; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 222; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/92; Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/126; Kehhâle, *Mü'cemü'l-müellifin*, 2/27; Celâlüddîn es-Süyûtî, *Büğyetü'l-vü'ât fî tabakâti'l-lügaviyyine ve'n-nühât*, thk. Ebü'l-Fadl İbrahim Muhammed (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), 1/351.

¹⁴⁹ Humeydî, *Cezvetü'l-müktebis*, 114; Dabbî, *Büğyetü'l-mültemis*, 163.

¹⁵⁰ Salâhuddîn Halil b. Eybek b. Abdullah es-Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvut (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, 2000), 7/167; Mahfûz, *Terâcümü'l-müellifin*, 4/400.

¹⁵¹ Hamevî, *Mü'cemü'l-üdebâ*, 2/508; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 222; Süyûtî, *Büğyetü'l-vü'ât*, 1/351.

¹⁵² Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 1/126.

¹⁵³ Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî el-Osmanî Kâtip Çelebi, *Sellemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-vühûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnâvut (İstanbul: Mektebetü İrsika, 2010), 1/186.

¹⁵⁴ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 7/169.

¹⁵⁵ İsmail b. Muhammed Emin el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifin esmâü'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Lübnan: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, ts.), 1/75.

¹⁵⁶ Bu nisbeyle maruf birçok zatın bulunması bazı karışıklıkları da beraberinde getirmiştir. Bazı yazılarda kendisinin mutasavvif kimliğinden bahsedilmiştir ki müellifimizin tasavvuf tarafına işaret eden herhangi bir veri bulunmamaktadır. Bu konuda Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin de üstadı olan Abdülaziz el-Mehdevî ile karıştırılmış olması muhtemel gözükmektedir. İbn Beşkuvâl, *es-Sıla*, 1/87; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâ*, 222; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/92; Ayrıca Mehdevî nisbesiyle maruf şahıslar için bk. Mahfûz, *Terâcümü'l-müellifin*, 4/397-407.

¹⁵⁷ Ebû Kays Muhammed Hayrûddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Dâru'l-İlm li'l-malâyîn, 2002), 1/184.

Kayrevan'da Muhammed b. Süfyân¹⁵⁸ (ö. 415/1024) Muhammed b. el-Kâbisî, Mekke'de Muhammed b. Kantarî ve Muhammed b. Semmâk gibi önemli kurrâdan almıştır.

Mülûkü't-tavâif dönemi Dâniye emiri Mücâhid el-Âmirî'nin daveti üzerine ömrünün son on senesini Endülüs'ün Dâniye bölgesinde geçirmiş olan Mehdevî, fakih yönü olmakla birlikte özellikle tefsir ve kıraat ilmine dair telif ettiği eserlerle¹⁵⁹ şöhret bulmuştur. Kıraat ilmi alanındaki meşhur iki âlim Mekkî b. Ebî Tâlib ve Ebû Amr ed-Dânî ile çağdaş olmasının yanı sıra aralarında arkadaşlık hukuku da cereyan etmiştir. Nitekim Mücâhid el-Âmirî'nin, Mehdevî'nin bazı kıraat meseleleri hakkındaki iddialarına, Dânî'den reddiye yazmasını istemesi neticesinde o, bu talebe olumlu cevap vererek *Kitâbü'l-mes'eleli's-sittîniyye*, *el-Ecvibetü'l-muhakkaka 'ani'l-es'ileti'l-muharrafe* ve *Risâletü't-tenbîh 'ale'l-hatâ'* ve *'l-cehl ve't-temvîh* eserlerini kaleme almıştır.¹⁶⁰ Bu durum, bölgedeki kıraat merkezli entelektüel hayatın ne denli canlı olduğuna dair ipuçları sunarken diğer yandan mezkûr isimler arasında cereyan eden ilişkilerine de işaret etmektedir.

Mehdevî, kendi döneminde kaleme aldığı kıraat temalı eserlerle bu ilmin usûl kısmının yerleşik bir hal almasında önemli bir rol oynamıştır. O, kendisinden sonra aralarında; Enderâbî (ö. 470/1077), İbn Atıyye (ö. 541/1147), Ebû'l-Kâsım Abdurrahmân es-Süheyli (ö. 581/1185), İmam Şâtıbî (ö. 590/1194), Kurtubî (ö. 671/1273), Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Ebû Şâme (ö. 665/1267) ve İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429)'nin yer aldığı birçok kıymetli müfessir ve kıraat âlimine kaynaklık etmiştir.

Kaleme aldığı eserlerin yanı sıra İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırma faaliyetine gösterdiği tepki ile de öne çıkan Mehdevî'nin, bu yönde yaptığı eleştirilerle sonraki dönem literatürünü de şekillendirdiği gözükmemektedir. Mehdevî, konu hakkında İbn Mücâhid'i gereksiz bir iş yaparak kafaları karıştırmakla itham etmiş, kıraat ilminde behre sahibi olmayanların, İbn Mücâhid'in ilgili kıraatleri tedvin ettiği *Kitâbü's-seb'a fi'l-kirâât* kitabının münderecatı olan yedi kıraati, Kur'an'ın nâzil olduğu bildirilen yedi harf olduğu zehabına kapıldıklarını iddia etmiştir.

Mehdevî, kaleme aldığı *Beyânü's-sebeb*'te kendisinden sonraki müelliflerin de sıklıkla atıfta bulunduğu mevzu hakkındaki mülahazalarını şu şekilde dile getirmektedir:

“Ehli emsar, çoğunlukla Nâfi', İbn Kesîr, Ebû Amr, Âsım, Hamza, Kisâi ve İbn Âmir'den müteşekkil yedi kurrâ ile iktifa etmiş, kıraat farklılıkları birikiminin geniş bir hal alması sebebiyle de müteahhirundan bazılarının seçki ve kısaltma yöntemiyle mezkûr imam ve kıraatleriyle yetinmesine yol açmıştır. Sonuç olarak insanların genelinin de ortaya çıkan bu tercihin değiştirilemez bir farz ve bilinen hususî bir kanunmuş gibi telakki etmesine sebebiyet vermiştir.”¹⁶¹

Mehdevî, sözlerine İbn Mücâhid'in kıraatleri belli bir sayıyla sınırlı tutmasının toplumda ortaya çıkardığı sorunların iz düşümlerini yansıtan şu pasajla dikkat çekmektedir:

¹⁵⁸ Tayyar Altıkulaç, “İbn Süfyân”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999).

¹⁵⁹ Eserleri için bk. Tayyar Altıkulaç, “Mehdevî”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 28/367-368.

¹⁶⁰ Abdülhâdi Hamîtu, *Mü'cemü müellefâti'l-Hâfiz Ebî Amr ed-Dânî* (y.y.: Matbaatü'l-Vefâ, 2000), 10.

¹⁶¹ Mehdevî, *Beyânü's-sebeb*, 52.

“Ta ki bu sınırlama eylemi bazı eşhasın duyduğunda, yedi harfe dâhil olup da dil cihe-tinden daha kuvvetli, rivayet açısından daha zahir ve daha meşhur olmasına karşın seçkiye dâhil olan kıraatlara muhalif olması sebebiyle okuyucusu, hatalı hatta küfürle itham edilmiştir.”¹⁶²

Müellif, İbn Mücâhid’in gerek sınırlama faaliyetine gerekse bu faaliyetindeki tercihlerine dönük eleştirilerini ise,

“Yukarıda dile getirilen sakıncalara şu husus da eklenir: (İbn Mücâhid)’in yedi imam ve ikişer râvîsiyle beraber gerçekleştirmiş olduğu bu tasnifin, müteahhirden ilgisi/ilmi az olan kimseler, kendi bölgesi ve kendi nezdinde yedi kıraatten gelen her bir rivayeti meşhur; bunun dışında olanları ise kendi katında tercih edilmiş olan şâzz kıraatlerden daha meşhur ve daha sağlam olmasına rağmen batıl olarak gördü. Nitekim (Nâfi’-nin râvîlerinden) İsmâil b. Cafer, şüphe yok ki Verş (lakabıyla maruf) Osman b. Said’den ve Kâlûn (lakabıyla maruf) İsa b. Minâ’dan daha kıymetli (meşhur)’dir. Yine Ebân b. Yezîd el-Attâr’ın (kıraati), Hafs b. Süleyman el-Bezzâz’dan (kıraatinden) daha meşhur ve daha sağlamdır.”¹⁶³ sözleriyle dile getirmiştir.

Mehdevî’nin, sözlerinin devamında dile getirdiği (وَكذلك كثير منهم)¹⁶⁴ cümlesi ise İbn Mücâhid’in bu faaliyetinde ortaya çıkan tercihlerinin büyük bir kısmına, hem imam hem de râvî boyutunda direnç gösterdiği ve kendi nezdinde daha sağlam ve daha meşhur niteliklere haiz olup bu tasnifte yer almayan birçok kıraat ve rivayete sahip olduğu şeklinde okunabilir.

Ebü’l-Abbâs’ın söz konusu tasnife yönelik eleştirileri bunlarla sınırlı kalmamıştır. O, tenkit ve itirazlarını, konunun niteliğinden nicelik boyutuna taşımış ve tasnifte yer alan kıraatlerin sayısı ile Hz. Peygamber’in “yedi harf” rivayetlerinde zikredilen sayının aynı olmasının toplumda ortaya çıkardığı yanlış algılara şu cümlelerle dikkat çekmiştir:

“Kesinlikle (İbn Mücâhid) yedili tasnifiyle yapmaması gereken bir şey yapmış ve bu faaliyet âmmeye anlaşılması zor bir mesele olarak aksetmiştir. Zira insanlar (bu kıraat sınırlandırılması hususunda) bilinmesi gerekli olan hususları bilemediler. Sonra yedili tasnif banisi, rivayet edilen kıraat ihtilaflarının tamamından kendisi için bir ihtiyarda bulunan (kıraat imamlarından) bir grup oluşturmayı amaçladı ve bunları ‘yedi kıraat’ diye isimlendirdi. Neticede bu, dikkati az, ilgisi/ilmi zayıf olanlarda Hz. Nebinin ‘أنزل القرآن على سبعة أحرف’ rivayetindeki kıraatlerle ehli emsarin üzerinde toplandığı bu yedi kıraat olduğu zannını uyandırdı ve bu yedi kıraat dışındakini (birikimi) attılar. Ömrüme yemin olsun ki bu durum (söz konusu tahdidin hadisteki sayı ile aynı olması) için ehli olmayan (insanlar) nezdinde anlaşılması zor bir hal almıştır. Keşke (İbn Mücâhid) emsarin kurrâsı arasında ihtiyarda bulunurken (yedi harf hadisinde geçen) yediden az veya fazla bir sayıyı tercih etseydi de konu hakkındaki tezahür eden şüpheleri ortadan kaldırsaydı.”¹⁶⁵

2.11 Ebû Bekr Atîk b. Ahmed b. İshak el-Kasrî et-Temîmî (ö. 447/1055)

Kur’an ilimlerinde behre sahibi bir âlim ve mukrî bir zat olduğu ifade edilen Ebû Bekr et-Temîmî’nin, Kayrevan’ın kıraat ilmi tarihindeki tedris ve telif faaliyetleriyle çevrenin en

¹⁶² Mehdevî, *Beyânü’s-sebeb*, 53.

¹⁶³ Mehdevî, *Beyânü’s-sebeb*, 54.

¹⁶⁴ Mehdevî, *Beyânü’s-sebeb*, 54.

¹⁶⁵ Mehdevî, *Beyânü’s-sebeb*, 54-55.

tanınmış kıraat âlimi Muhammed b. Süfyân'ın¹⁶⁶ önde gelen öğrencilerinden olduğu bildirilmiştir.¹⁶⁷

2.12 Ebü'l-Kâsım Abdülhâlik b. Abdilvâris et-Temîmî (ö. 462/1069)

Hadis ve kıraat ilminde mahir bir âlim olarak adından söz ettiren Ebü'l-Kâsım et-Temîmî; kıraat alanında Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî, Ebü Bekr et-Temîmî gibi Muhammed b. Süfyân'dan istifade etmiştir. O, kendi döneminde fıkıh ve kıraat ilmi alanında yürüttüğü tedris faaliyetleriyle birçok insanın kendisinden istifade etmiş olmasının yanı sıra Kayrevan bölgesinin alternatifi olmayan fakih ve kurrâ vasfıyla nitelendirilmiştir. Kendisinden istifade edenler arasında arasında İbnü's-Sâiğ nisbesiyle maruf Abdülhamid el-Mehdevî, Ebü'l-Hasen el-Lahmî gibi önemli isimler de bulunmaktadır.¹⁶⁸

2.13 Muhammed b. İsa b. Ferec b. Ebi'l-Abbâs b. İshâk el-Meğâmî el-Mukrî et-Temîmî (485/1092)

Ebû Abdullah et-Tecûbî nisbesiyle maruf olan bu zat, hicrî 402 yılında Endülüs'ün Tuleytula şehrinde dünyaya gelmiş, 485'te İşbiliye'de vefat etmiştir. Büyük kıraat imamı Ebû Amr Osman b. Saîd b. Osman ed-Dânî (ö. 444/1053) ile de arkadaşlık hukuku bulunan Ebû Abdullah et-Tecûbî'nin kıraat ilminde hazzâk olduğu, kıraat vecihlerini ve anlamlarını çok iyi bildiği ifade edilmiştir. Kıraat ilmini; Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî et-Talemenkî (ö. 429/1037), Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî (ö. 437/1045), Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî (440/1048), Dânî ve Süleyman b. Necâh el-Ümevî (ö. 496/1103) gibi kıraat ilmi tarihi açısından önemli kabul edilen isimlerden almıştır.¹⁶⁹ Babası da Ebi'l-Asba' nisbesiyle maruf kıraat âlimi olup birçok öğrenci yetiştirmiştir.¹⁷⁰ İbn Beşkûvâl, Ebû Abdullah'ı din ve fazilet sahibi,¹⁷¹ *Kitâbü'l-Münşif* sahibi Ali b. Muhammed el-Murâdî el-Belensî (ö. 564/1169) ise Kur'an ve ahkâmı hususunda ilim sahibi bir âlim olarak nitelemişlerdir.¹⁷²

Sonuç

Temîm kabilesinin, Arap toplumunun sosyal yapısını teşkil eden boyların/aşiretlerin en önemlilerinden biri olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu kabileye mensup zatlar; özellikle İslâmiyetle birlikte siyasi, askerî ve ilmî saha başta olmak üzere hayatın hemen her alanında kritik görevler üstlenmiş, entelektüel hayata önemli katkılar sunmuşlardır. Yedi harf rivayeti kapsamında kıraat ilmiyle lehçesel yönden organik bağının varlığı da bir hakikat olan söz konusu kabile, mensuplarının farklı sahalarda aldıkları insiyatifle adından söz ettirmiştir. Askerî

¹⁶⁶ Altıkulaç, "İbn Süfyân".

¹⁶⁷ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/185; Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 3/180; Şelebî, *el-Kırââtü bi İfrîkiye*, 358.

¹⁶⁸ Ayrıca geniş bilgi için bk. Debbâğ, *Meâlimü'l-îmân*, 3/181-182.

¹⁶⁹ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 528; Zehebî, *Ma'rîfetü'l-kurrâ*, 248; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/224; Muhammed Sâlim Muhaysin, *Mu'cemü hüffâzi'l-Kur'an'i 'iberi't-târih* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/67; Velid ez-Zübeyrî vd., *el-Mevsû'atü'l-müeyyera fî terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâi ve'n-nahvi ve'l-lüğa* (Birtanya: Mecelletü'l-Hikme, 1), 3/2325.

¹⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 2/224-225.

¹⁷¹ İbn Beşkûvâl, *es-Sıla*, 528.

¹⁷² Beşir Sami Özdoğan, *Endülüs Kıraat Âlimi Harrâz ve Mushaf İmlâsı Bağlamında Mevridü'z-Zam'ân Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023), 23.

yeteneklerinin yanı sıra şiir ve edebiyat sahasında da önemli bir seviyeyi yakalamış gözükten bu kabilenin, asr-ı saadetle birlikte bu ilgi ve kabiliyetlerini Kur'an ve kıraat sahasına kanalize ettikleri anlaşılmaktadır. Zira mezkûr kabileye mensup kıraat âlimlerinin farklı coğrafyalarda yürüttükleri tedris ve telif faaliyetleri dikkat çekici bir boyutu haizdir. Bizzat Hz. Peygamber döneminde Temîmî olan sahâbe Hanzale b. Rebi'nin vahiy kâtipliği ile başlayan bu katkıların, her dönemde farklı bir husussiyete bürünerek artarak devam ettiği görülmektedir. Şam'da İbn Âmir'in kıraat tedrisinde kabul görmüş râvîleri Hişam ve İbn Zekvân'ın, kıraatlerini doğrudan İbn Âmir'in kendisinden değil de Eyyûb b. Temîm et-Temîmî'den aldıkları, Basra'da Temîmî Ebû Amr kıraatinin belli bir dönem yegâne kıraat olarak hüsn-ü kabul görmüş olduğu gerçeği; kabilenin, söz konusu bölgelerdeki kıraat edebiyatının şekillenmesindeki kilit rolüne dair önemli ipuçları sunmaktadır. Yine İbn Mücâhid Bağdat'ta, Ebü'l-Hasen el-Antâkî ve Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî Endülüs'te, Ebû Bekr Atîk ve Ebü'l-Kâsım Abdülhâlik Kayre- van'da; ilm-i kıraat sahasında yürüttükleri tedris, telif ve yapısal anlamdaki faaliyetleriyle temayüz etmiş ve bu isimler vasıtasıyla söz konusu bölgeler, deyim yerindeyse kıraat ilmi alanında merkez, menbağ haline gelmiştir. Hemzenin tahkiki, idğam, imale ve teskin gibi edâ/usûl başlığı altında değerlendirilen farklılıkların, Temîm lehçesinin hususiyetleri arasında önemli bir yer tutması ise kıraat-lehçe ekseninde unutulmaması gereken bir husustur. Sonuç olarak kıraat ilmi, sözü geçen kabileye mensup hatırı sayılır sayıdaki kurrânın da içinde olduğu ulemânın katkılarıyla gerek teorik gerekse pratik veçhesiyle önemli bir gelişim gösterdiği tespit edilebilir.

Kaynakça

- Abdülhamîd İsa, Muhammed. *Târîhu't-ta'lim fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1982.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. *XI. Asırda Endülüs'te İlmî Hayat*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Akaslan, Yaşar. "Endülüs'ün Kıraat İlimindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (2019), 107-139.
- Akbaba, Ahmet Arif. *Kıraat İlmî Tarihindeki Yeri ve Önemi Açısından Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî*. Bolu: Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2024.
- Akbulut, Furkan. *Ferşu'l-Hurûf'un Mahiyeti ve Manaya Etkisi (Yeni Bir Tasnif Denemesi)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ali Şevvâh İshâk. *Mu'cemu musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1983.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebû Amr b. Alâ". *DİA*. 10/94-96. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hamza b. Habîb". *DİA*. C. 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Mücâhid". *DİA*. 20/214-215. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Süfyân". *DİA*. C. 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Mehdevî". *DİA*. C. 28. Ankara: TDV Yayınları, ts.
- Âlu İsmail, Nebîl b. Muhammed İbrahim. *İlmü'l-Kırâât: Neş'etuhû-etvâruhû-eseruhû fi 'ulûmi's-şer'iyye*. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 2000.
- Askalânî, İbn Hacer Ahmed b. Ali b. Muhammed el. *Fethu'l-Bârî Şerhü Sahîhi'l-Bühârî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- Aşıkutlu, Emin. "Kırâat İlminin Temellendirilmesinde Ahruf'i Seb'a Hadisi -Tahric, Tahlil ve Değerlendirme-". *İslamî İlimler Araştırma Vakfı* 37 (2001).
- Aycan, İrfan. "Temîm (Benî Temîm)". *DİA*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Âzamî, Muhammed Mustafa. *Küttâbü'n-Nebî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1987.
- Azizova, Elnure. "Teym b. Mürre (Benî Teym b. Mürre)". *DİA*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emin. *Hediyetü'l-'ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsâru'l-musannifîn*. Lübnan: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, ts.
- Başal, Abdülhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Başkan, Ömer. *Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tescihi -el-Muharraru'l Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Bayraktutan, Osman. "Kırâatlerin Sınırlandırılması Meselesi". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (2018).
- Beşirî, Said Abdullah. *el-Hayâtü'l-'ilmiyye fi 'asri mülûkü't-tavâif fi'l-Endelüs*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü's-Şerîa ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1986.
- Bilican, Mustafa. *Kırâat İlminde Lehçeler (Temim Lehçesi Örneği)*. Ankara: İlâhiyât, 1.

- Basım, 2021.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmi'u's-Sahîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *et-Târîhu'l-kebîr*. 9 Cilt. Haydarabat: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmaniyye, 2009.
- Buladı, Kerim. "Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2016).
- Bulut, Ali - Saleh, Alaaddin. "Hemze'nin İlmu Resmi'l-Mesâhif ve Kıraâtteki Yeri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2016).
- Casim-Şentürk, Casim-Recep. "Kabile". *DİA*. C. 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh (Tâcü'l-lüğa ve sihâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 2008.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2. Basım, 2010.
- Çiftçi, Hasan. *Kıraat İlminde Feth, Beyne, İmâle Olgusu ve Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Mûdih li mezâhibi'l-Kurrâ fi'l-Feth ve'l-İmâle Adlı Eserinin Tahlili*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Konya.
- Dabbî, Ahmed b. Yahyâ b. Ahmed b. Amîre. *Büğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endülüs*. Kahire: Dâru'l-Kâtibi'l-Arabiyy, 1967.
- Dağ, Mehmet. "İbn Mücahid'in Kıraat Ekollerini Yedi İle Sınırlaması: Eleştirel Bir Yaklaşım". *EKEV Akademi Dergisi*, 27.
- Dağ, Mehmet. *İhticâc Bağlamında: Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman. *el-Mûdih li mezâhibi'l-kurrâ ve ihtilâfihim fi'l-feth ve'l-imâle*. thk. Seyyid Arbâvî Fergali. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman. *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 2. Basım, 1984.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Sâid b. Osman. *et-Teyisîr fi'l-kırâati's-seb'*. thk. Halef b. Hamûd b. Sâlim eş-Şağdelî. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 2015.
- Debbâğ, Ebû Zeyd Abdurrahman b. Muhammed b. el-Ensârî. *Meâlimü'l-îmân fi ma'rifeti ehli'l-Kayrevân*. Tunus: el-Mektebetü'l-Atîka, ts.
- Demirhan, İsrâfil. *Yûsuf Sûresi'nin Kırâat-i Aşere Açısından İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Devserî, İbrahim b. Said Hamed. *Muhtasarü'l-ibârât li mu'cemi mustalahâti'l-kırâât*. Riyad: Dâru'l-Hazâra, 1. Basım, 2008.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrâhîm el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'alleku bi'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sâdır, 1975.
- Ebû Şâme, Ebû'l-Kâsım Şihâbüddîn b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzü'l-me'ânî min Hırzi'l-Emânî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm. *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye*. Lübnan: Dâru'l-Kitabi'l-Lübnânî, ts.

- Enîs, İbrahim. *Fi'l-Lehecâti'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Angelo el-Mısriyye, 2003.
- Esterâbâzî, Radiyyüddîn Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu Şâfiyeti İbni'l-Hâcib*. thk. M. Nur-M. Muhyiddin-Muhammed el-Hasen-Abdulhamid-er-Rafrâf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hâriciler". *DİA*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.
- Gökdemir, Ahmet. "Hicrî İlk Beş Asırda Endülüs'te Kıraat İlminin Durumu". *Dicle İlahiyat Dergisi* 19/2 (2017). <https://doi.org/10.5281/zenodo.3515108>
- Hamevî, Şihâbüddîn Ebî Abdillâh Yâkût. *Mü'cemü'l-üdebâ: İrşâdü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*. thk. İhsân Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Hamîtû, Abdülhâdî. *Kirâatü'l-İmam Nâfi' inde'l-Mağâribe min rivâyeti Ebî Saîd Verş*. 7 Cilt. Rabat: Menşûrâtü Vizârâti'l-Evkâf, 2003.
- Hamîtû, Abdülhâdî. *Mü'cemü müellefâti'l-Hâfiz Ebî Amr ed-Dânî*. y.y.: Matbaatü'l-Vefâ, 2000.
- Hicâzî, Abdurrahman Osman. *et-Terbiyetü'l-İslâmiyyü fi'l-Kayrevan*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997.
- Hudayr, Abdülkerim b. Abdullah b. Abdurrahman b. Hamed. *Şerhu't-Tecrîdü's-Sarih li ehâdîsi'l-Câmi'i's-Sahîh*. 26 Cilt. y.y., ts.
- Humeydî, Muhammed b. Ebû Abdillâh b. ebî Nasr. *Cezvetü'l-müktebis fi zikri vülâti'l-Endülüs*. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1966.
- Huşenî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Hâris b. Esed el-Kayrevânî. *Tabakâtü ulemâi İfrîkiye*. y.y.: y.y., ts.
- Işık, Emin. "Antâkî, Ali b. Muhammed". *DİA*. C. 3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. Hibetüllah el-Ma'rûf. *Târîhu Dimeşk*. thk. Amr İbn Ğurâme. 74 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Beşkûvâl, Ebû'l-Kâsım Halef b Abdülmelik b Mesud. *Kitâbü's-Sıla fi târihi e'immeti'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1955.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osmân. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Hasan Hindlâvî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 3. Basım, 1993.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. El-Abbâs. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-kirâât*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Hâşimî el-Basrî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1990.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*. thk. Ali Huseyn el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1985.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b.

- Yûsuf. *Ġâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstraesse. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Ebbâr, Muhammed b. Abdullah b. Ebî Bekr el-Kudâî. *et-Tekmile li Kitâbi's-Sıla*. thk. Abdüsselâm el-Hirâs. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdulkerîm b. Abdulvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmirî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-Arabiyy, 1997.
- İbnü'l-Faradî, Abdullah b. Muhammed b. Yûsuf. *Târîhu Ulemâi'l-Endelüs*. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 2. Basım, 1988.
- İnanç, Yonis. “Nahiv İlmi Açısından Temîm Lehçesinin İstişhâd Değeri”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/35 (2015).
- Kallek, Cengiz. “Esed b. Furât”. *DİA*. C. 11. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kara, Hamza. *Ka'kâ' b. Amr et-Temîmi ve Tarihi Kişiliği*. İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü: İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kara-Karakaya, Necati-Necdet. “Kur'an Dilinin Modern Dilbilime Göre Bir Değerlendirme Denemesi: Kureyş Lehçesi Mi Kureyş Ağzı Mı?” *BEU SBE Dergisi* 2/1 (2013).
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah el-Kostantînî el-Osmanî. *Sellemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-vühûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnâvut. İstanbul: Mektebetü İrsika, 2010.
- Kayrevânî, Rakîk, Ebû İshak İbrahim b. el-Kâsım. *Târîhu İfrikiyye ve'l- Mağrib*. Dâru'l-Fürcânî, 1994.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Rağıb b. Abdülğanî. *Mu'cemu gabâili'l-Arabi'l-gadîmeti ve'l-hadîse*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 7. Basım, 1994.
- Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Rağıb b. Abdülğanî. *Mü'cemü'l-müellifin*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ-Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyy, ts.
- Kıftî, Cemâlüddîn Ebü'l-Hasen Ali b. Yûsuf el-. *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabiyy, 1982.
- Kılıç, Mustafa. “İbn Kuteybe'nin Yedi Harf Anlayışı”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020). <https://doi.org/10.17120/omuifd.785267>
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. A. b. Abdülmuhsin et-Türkî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. *Te'vilü Muşkili'l-Kur'ân*. thk. Şemsüddîn İbrâhîm. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mağribî, Alî b. Mûsâ b. Saîd el-. *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*. thk. Şevki Dayf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1955.
- Mahayudî, Hajjî Yahya. “İlk Dönem Rivayetlerinde Sıffın Vak'ası”. çev. Ahmet Turan Yüksel. *SÜİFD* 30 (ts.).
- Mahfûz, Muhammed. *Terâcümü'l-müellifine't-Tûnisiiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1985.
- Makkarî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Mukrî et-Tilimsânî el-. *Nefhu't-tîb min ğusni'l-Endülüsi'r-ratîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1997.
- Mâlikî, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Riyâdu'n-nüfûs fî tabakâti ulemâi'l-Kayrevan ve İfrikiye*. thk. Beşîr el-Bükûş. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1994.

- Maşalı, Mehmet Emin. “Kıraatların İntişarında Fıkhî Mezheplerin Rolüne Dair Bir Örnek”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 7/7 (1998).
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: OTTO, 2016.
- Matlebî, Ğâlib Fâdıl. *Lehçetü Temîm ve eseruhâ fi'l-'Arabiyyeti'l-muvahhade*. Irak: Vizâratü's-Sekâfe ve'l-Fünûn, ts.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Beyânü's-sebebi'l-mücibi li İhtilâfi'l-kirâati ve kesretü't-turuki ve'r-rivâyât*. thk. Ahmed b. Fâris es-Sellûm. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2006.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *et-Tahsîl li fevâidi kitâbi't-tafsîli'l-câmi' li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Muhammed Ziyad Muhammed Tahir Şaban - Şeyhu'l-Büzûriyye. Katar: İdâretü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye bi Temvîli'l-İdâreti'l-Âmmeti li'l-Evkâf, 2014.
- Mehdevî, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzim Saîd Haydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Ruşd, 1991.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an me'âni'l-kirâât*. thk. Abdülfettâh İsmail Şilbî. Kâhire: Dâru Nahda, 2010.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. Kâhire: Dâru Nahda, 2010.
- Mekkî, Ebû Muhammed b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Keşf 'an vucûhi'l-kirâati's-seb' ve ilelihâ ve hücecihâ*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Merrâküşî, İbn İzârî. *el-Beyânü'l-Müğrib fi ahhâri'l-Endelüsi ve'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 3. Basım, 1983.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn b. Ali el-. *et-Tenbîh ve'l-İşrâf*. Kahire: Dâru's-Sâvî, 2009.
- Mesûl, Abdü'l-Alî. *Mu'cemu mustalahâti'l-ilmi'l-kiraati'l-Kur'âniyye ve mâ yetealleku bihi*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim. *el-Kirâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-Arabiyye*. 2 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1. Basım, 1984.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim. *Mu'cemü hüffâzi'l-Kur'ân'i 'iberi't-târîh*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim. *Mürşidü'l-mürîd ilâ 'ilmi't-Tecvîd*. Kahire: Dâru Muhaysın, 1. Basım, 2002.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim. *el-Muktebes mine'l-lehecâti'l-Arabiyyeti ve'l-Kur'aniyye*. y.y.: Müessesetü'ş-Şebâbi'l-Câmia, 1986.
- Muhsin, Muhammed Salim. *el-Muktebes min lehecâti'l-Arabiyyeti ve'l-Kur'aniyye*. İskenderiyye: Müessesetü Şebâbi'l-Câmia, 1986.
- Neyrebânî, Abdulbedî'. *el-Cevânibu's-savtiyye fi kütübi'l-ihcaci li'l-kirâât*. Dimeşk: Dâru'l-Ğavsânî, 2006.
- Öz, Mustafa. “Kurrâ”. *DİA*. C. 26. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Özaydın, Abdülkerim. “Ağlebîler”. *DİA*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özcanoğlu, Muzaffer. “Adî b. Zeyd”. *DİA*. C. 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Özdoğan, Beşir Sami. *Endülüs Kıraat Âlimi Harrâz ve Mushaf İmlâsı Bağlamında Mevridü'z-*

- Zam'ân Adlı Eseri. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2023.
- Pâluvî, Hâmid b. Hâce Abdulfettâh. *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: y.y., ts.
- Râcihi, Abdüh. *el-Lehecâtü'l-Arabiyye fi'l-kirâati'l-Kur'aniyye*. İskenderiyye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1996.
- Safedî, Salâhuddîn Halil b. Eybek b. Abdullah. *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. thk. Ahmed el-Arnavut. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyy, 2000.
- Sîbeveyhî, Ebû Bişr 'Amr b. Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Buğyetü'l-vü'ât fi tabakâti'l-lügaviyyine ve'n-nühât*. thk. Ebü'l-Fadl İbrahim Muhammed. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrahim Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye, 1. Basım, 1974.
- Şelebî, Hind. *el-Kirâatü bi İfrîkiye mine'l-fethi ilâ müntesafi'l-karni'l-hâmis*. y.y.: ed-Dâru'l-Arabiyyetü'l-Kâtib, 1983.
- Şeyban, Lütfi. "Derin Tarih -Ah Endülüs-" 4 (2015).
- Taşpınar, Kadir. "Ebû Amr'ın Eleştiriyeye Konu Olan Sahih Kıraatleri". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2022). <https://doi.org/10.32950/rteuifd.1189453>
- Temel, Enes. *Kirâat İlminde Usûle Dâir Üç Mesele: İsti'aze, Besmele ve İdğâm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Tetik, İbrahim. "Kur'ân Kıraatinde İmâle ve Feth'in Kitâbî Referansları". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020). <https://doi.org/10.29288/ilted.692260>
- Tevzirî, İbrahim el-Abîdî. *Târîhu't-terbiyyeti bi Tûnis*. Tunus: y.y., ts.
- Topaloğlu, Nuri. "Hanzale b. er-Rebî". *DİA*. C. 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Turan, Abdulhalim. *Kıraat İlminde YediHarf Lehçe İlişkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Uzun, Yakup. "Feth ve İmâle (Ebû Amr ed-Dânî'nin el-Feth ve'l-İmâle Adlı Eseri Bağlamında)". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2022). <https://doi.org/10.31121/tader.1032440>
- Uzunyaylalı, Muhammed Emin. "Klasik Arap Şiirinde Örnek Bir Şair ve Komutan Ka'ka' b. 'Amr et-Temîmî". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 24 (2020).
- Vâsitî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdülmü'min b. el-Veciyye b. Abdullah b. Alî b. el-Mübârek et-Tâcir Tâcüddîn. *el-Kenz fi'l-kirâati'l-'aşr*. thk. Hâlit el-Meşhedânî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2004.
- Yahsubî, Ebü'l-Fadl el-Gâzî İyâd b. Mûsâ. *Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik*. thk. Abdülkadir es-Sahrâvî. el-Mağrib: Matbaatü Füdâle-el-Muhammediyye, 1970.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb b. Cafer b. Vehb b. Vâzih el-Kâtib el-Abbâsî el-. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. Beyrut: Şeriketü'l-e'lemî li'l-Matbûât, 2010.
- Yıldız, Cafer. "Kıraat Farklılıkları Bağlamında Tek Kelime İdğâmı". *İdrak* 3/1 (2023).
- Zebîdî, Muhammed Murteza el-Huseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Hidâye-Dâru İhyâi't-Türâs, 1965.

- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr 'ale't-tabakâti ve'l-a'sâr*, . çev. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: er-Risâle, 1988.
- Zemahşerî, Cârullâh, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Mufasssal fî san'ati'l-îrâb*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilal, 1993.
- Zerkeşî, Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed İbrâhim Ebü'l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1957.
- Zeytûn, Muhammed Muhammed. *el-Kayrevân ve devruhâ fî'l-hadârati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1988.
- Ziriklî, Ebû Kays Muhammed Hayrüddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî b. Fâris. *el-A'lâm*. Dâru'l-İlm li'l-malâyîn, 2002.
- Zübeyrî vd., Velid. *el-Mevsû'atü'l-müeyssera fî terâcimi eimmeti't-tefsîr ve'l-ikrâi ve'n-nahvi ve'l-lüğâ*. 3 Cilt. Biritanya: Mecelletü'l-Hikme, 1.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilu'l-irfân*. 2 Cilt. Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, 3. Basım, ts.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Ahmet Arif AKBABA

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsîr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Türk İslâm Edebiyatında Edebî Bir Tür Olarak Resm-i Osmânî Konulu Manzumeler ve Cefâyî'nin Resm-i Hatt-ı Kur'ân'a Dâ'ir Manzûme'si

Verses On Rasm 'Uthmânî As a Literary Genre In Turkish Islamic Literature and Cefâyî's Work "Rasm-i Khatt-ı Qur'âna Dâ'ir Manzûme"

النصوص الشعرية حول الرسم العثماني كنوع أدبي في الأدب الإسلامي التركي ونص "منظومة في رسم خط القرآن" لجفاني

Hasan DOĞAN

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı
Assistant professor, Gümüşhane University, Faculty of Theology
Islamic History and Arts, Department of Turkish Islamic Literature
Gümüşhane, TÜRKİYE

hasan.dogan@gumushane.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-5445-6746>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 10/06/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 19/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Doğan, Hasan. "Türk İslâm Edebiyatında Edebî Bir Tür Olarak Resm-i Osmânî Konulu Manzumeler ve Cefâyî'nin Resm-i Hatt-ı Kur'ân'a Dair Manzume'si". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 714-742.

<https://doi.org/10.31121/tader.1498593>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Şiirin eğitim ve öğretimdeki etkinliğini fark eden İslâm âlimleri, mensur olarak aktarıldığında ezberlenmesi zor olan bazı meseleleri manzum olarak ele alarak şiiri İslâmî ilimlerin aktarılmasında bir araç olarak kullanmışlardır. Kur'an, sünnet ve edebiyatın kesiştiği bu noktada şiirle ilgilenen âlimlerin bir takım çabaları sonucunda tefsir, siyer, hadis, akaid, fıkıh, tecvit gibi konularda geniş bir manzum gelenek oluşmuştur. Asırlar boyunca devam eden bu anlayışın ve çabanın neticesinde yurt için ve yurt dışı kütüphanelerinde manzum tefsir, siyer, hadis tercümeleri, akaid-nâme, tecvit gibi türlerde sayısız örneklerle karşılaşmaktayız. Kur'an ve şiirin kesiştiği noktada neşet edip gelişen türlerden biri de Resm-i Mushaf yahut Resm-i Osmânî konulu manzumelerdir. Başta İslâm topraklarının genişlemesi olmak üzere, siyasi, sosyal ve dinî çeşitli sebepler Kur'an'ın çoğaltılıp İslam coğrafyasının önemli merkezlerine gönderilmesini gerektirmiş ve bu ihtiyaca binaen Hz. Osman zamanında bir heyet kontrolünde Mushaf istinsah ettirilmiştir. İslâm âlimleri, Kur'an nüshalarının Hz. Osman'ın onayından geçen Mushaf ile aynı düzende olmasına ihtimam göstermişler ve *Resm-i Mushaf*, *Mushaf-ı 'Osmânî* veya *Mesâhif-i 'Osmâniyye* adı verilen kurallar belirlemişlerdir. Kur'an imlasiyle ilgili olan bu kurallar zamanla yeni bir disiplin teşekkül ettirmiş ve bu sahada çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Şiire ilgisi olan bazı âlimler de söz konusu kuralları manzum olarak kaleme almışlardır. İlk olarak Arap dünyasında örneklerini gördüğümüz bu manzumeler zamanla Türkçeye de aktarılmıştır. Şairlik kudreti olan bazı Türk âlimler de söz konusu tercümeleri nazmen yapmışlardır. Bu çalışma tercüme veya telif olsun Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınmış Resm-i Mushaf konulu manzumelere odaklanmaktadır. Bu çalışmada öncelikle kütüphanelerde örneklerine rastlanan ilgili manzumeler tespit edilmiş, ardından Cefâyî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmış *Resm-i Hatt-ı Kur'an'a Dâ'ir Manzûme* adlı eser incelenmiştir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Resm-i Mushaf, Türk İslam edebiyatı, şiir, Cefâyî.

Abstract

Islamic scholars recognized the pedagogical value of poetry and employed it as an effective tool for religious education, particularly to help memorize difficult subjects that might otherwise be challenging to retain in prose. This integration of poetry, the Qur'ân, and Sunnah led to the development of a substantial tradition of verse compositions in fields such as tafsîr (Qur'ânic exegesis), sîra (biographical accounts of the Prophet), hadith (Prophetic traditions), 'aqidah (Islamic theology), fiqh (jurisprudence), and tajwîd (rules of Qur'ânic recitation). By the early 20th century, many libraries, both local and international, housed numerous examples of poetic works that addressed a range of Islamic disciplines, including poetic interpretations of the Qur'ân, verse-based biographies, poetic hadith translations, theological works (known as 'aqâ'id-nâmeh), and compositions on tajwîd. One specific genre that emerged was the poetic treatment of Rasm al-Muşhaf (Qur'ânic orthography), also known as Rasm 'Uthmânî. The expansion of Islamic territories necessitated the reproduction and dissemination of the Qur'ân to key administrative centers. In response, a committee was formed during the caliphate of 'Uthmân ibn 'Affân to oversee the standardization of the mushaf copies. Scholars ensured that these copies adhered to orthographic rules approved by 'Uthmân, a set of rules known as Rasm al-Mushaf or Rasm al-Masâhif al-'Uthmâniyya. Over time, these rules became the foundation of a new field of study, producing thousands of written works, including those rendered in poetic form. Initially, these poetic texts emerged in the Arab world, but they were later translated into Turkish. This study identifies relevant poetic works found in libraries and analyzes a particular text titled *Rasm-i Khaṭṭ-ı Qur'âna Dâ'ir Manzûme*, written by the poet Cefâyî.

Keywords: Qur'ân, Rasm al-Mushaf, Turkish Islamic literature, poetry, Cefâyî.

الخلاصة

لاحظ علماء الإسلام فعالية الشعر في التعلیم، فاعتمدوا الشعر كوسيلة لنقل بعض المسائل التي يصعب حفظها عند النقل نثرًا. ونتيجة لجهود العلماء المهتمين بالشعر في هذا السياق الذي يشكل حلقة وصل يتناغم فيه القرآن والسنة والأدب، تكونت تقاليد شعرية واسعة في مجالات مثل التفسير والسيرة والحديث والعقيدة والفقه والتجويد. استمر هذا الفهم والجهد حتى أوائل القرن العشرين، وبفضل هذه المساعي نجد في المكتبات المحلية والدولية عددًا ملحوظًا من الأمثلة على منظومات شعرية لمواضيع مختلفة: كمنظومة حول تفسير القرآن، ومنظومة السيرة، ومنظومة الأحاديث مع ترجمتها نظمًا، ومنظومة العقيدة "عقيدته نامه"، ومنظومة التجويد وما إلى ذلك. ومن الأنواع التي نشأت وتطورت عند التقاء القرآن والشعر هي النصوص الشعرية حول رسم المصحف أو الرسم العثماني. ومع توسع الأراضي الإسلامية إلى العراق وبلاد الشام، أصبح من الضروري نسخ القرآن وإرساله إلى المراكز المهمة في الدولة، وبناء على هذا، كُتبت نسخ المصحف تحت إشراف لجنة في زمن سيدنا عثمان. لقد اعتنى علماء الإسلام بأن تكون نسخ القرآن متوافقة مع المصحف

zhi Aqrh Sbidna Othmān, w wuz'uwā qwā'ud Ţur'uf bāsm rsm msh'f ō rsm msh'f althmāni. Ţm f'at'at h'z qwā'ud al m'at'at bāmlā' al qur'ān majālā j'idiyā, w k'at'ab fī h'z al majāl ālāf al k'at'ab. w m al'umā al m'at'mīn bā al'ur m al f h'z qwā'ud n'zāmā. w h'z al m'n'zūmāt al Ţi n'j'at nāmaj'ā al ōlā fī al 'ālam al 'arabi, Ţūq'at ilā al l'gā al Ţurkiyā b'ad f'at'ra m'aynā. w qām b'us al'umā al āŢurāk al Ţi n b'r'uwā fī n'zām al'ur b'it'r'j'mā h'z al n'v'us Ţ'urā. b'r'k'z h'z al b'it' ōlī al m'n'zūmāt al Ţ'urbiyā al m'at'at b'rsm al msh'f al Ţi k'at'ab bā al l'gā al Ţurkiyā al 'uŢmāniyā s'uwā k'ant t'r'j'māt ō Ţā'lifāt. fī h'z al b'it', Ţm ōlā Ţ'idi al m'n'zūmāt al m'at'at bā al m'us'uw al Ţi ōŢr ōlī ōm'Ţlā l'ha fī al m'k'at'abāt, Ţm d'rāsā al k'at'ab b'uwān "m'n'zūmā fī rsm Ţ'p al qur'ān" al Ţi āl f'ā Ţā'ur Ţūq'ab b' "j'fāni" al k'l'māt al m'f'at'hiyā: al qur'ān, rsm al msh'f, al ād'ab al Ţurki al īslāmi, j'fāni.

Giriş

Şiir dilinin etkileyiciliği ve kalıcılığının farkına varan kimi Müslüman âlimler, öğretmek ve aktarmak istedikleri bazı bilgi ve tecrübelerini nazmen dile getirmeyi tercih etmişlerdir. Bu bağlamda bazı isimler “*nasihatnâme*” adı verilen türde eserler kaleme alarak gerek dinen gerekse toplumsal olarak uygun görülen yahut hoş görülmeven bazı ahlaki tutumları hedef kitlelerine aktarmışlardır. *Nâsih (öğüt veren)* kimlikleriyle öne çıkan bu şairlerden kimileri doğrudan kendi çocuklarını muhatap alırlarken bazı isimler ise toplumun tamamına hitap etmişlerdir. Her iki durumda da asıl gaye ideal insan ve Müslüman tipolojisini ortaya koymaktır. Medreselerde görev yapan veya kendi dergâhları bulunan bazı âlimler ise İslâm inanç ve ibadetleri ile ilgili bazı temel kaideleri aktarmak için şiiri bir araç olarak kullanmışlardır. Yazma eser kütüphanelerinde çokça örneklerine rastladığımız *manzum akaid-nâmeler*¹, *manzum ilmihâller*², *manzum menâsik-i haclar*³, *manzum şürûtu's-salâtlar*⁴ gibi manzum telifler bu türden eserlerdir. Esasen bu manzum türlerden akaid-nâme ve ilmihâl türü metinlerde İslâm inanç ve ibadet sisteminin genel hatlarıyla ele alındığı görülmektedir. Bu türlerin yaygınlaşması ve rağbet görmesi kendi içlerinden başka türlerin meydana çıkmasına imkân sağlamıştır. Nitekim hac ve namaz gibi ibadetler, ilmihâl türü içerisinde bir bölüm olarak yer almakla beraber zamanla müstakil türler olarak gelişim göstermişlerdir. Manzum dinî türlerden bir kısmı ise bir nebze de olsa belirli bir uzmanlık gerektiren ilmî eserlerdir. Örneğin *manzum ferâiz-nâmeler*⁵ ve *manzum tecvitler*⁶ bu kabîlden metinlerdir. Belirli bir alanda uz-

¹ Türk edebiyatında tercüme ve telif olmak üzere iki koldan gelişim gösteren manzum akâid-nâmelerin ele alındığı kapsamlı bir çalışma için bk. Ali İhsan Akçay, *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011).

² Türk edebiyatında manzum ilmihâller ile ilgili kapsamlı bir çalışma için bk. Erdal Seyis, *Türk İslam Edebiyatında Manzum İlmihaller ve Manzume-ı Ceceli İbrahim Efendi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

³ Hac veya umre sırasında yerine getirilen belirli davranışlar anlamındaki bir fıkıh terimi olan *menâsik*, ibadetle ilgili kimi kitaplarda bölümler olarak yer almakla beraber müstakil olarak kaleme alınmış çok sayıda örneği bulunan bir türdür. Bu eserlerde hac veya umre esnasında yapılması gereken ibadet ve davranışlar ile hac ibadetiyle ilgili farz, vacip, sünnet, mendup, mekruh ve haram görülen bazı tutumlar ele alınmaktadır. Türk edebiyatında telif ve tercüme olmak üzere bu türün çok sayıda manzum örneğine de rastlanmaktadır bk. Ahmet Karataş, “Türk-İslâm Edebiyatında Menâsik-ı Hac Manzumeleri ve Kâbe”, *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007), 30; Hüseyin Yılmaz, *Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Hac Tercüme ve Amîki'nin Fütûhu'l-Harameyn Tercümesi (Metin İnceleme ve Çeviri Yazısı)* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 11-13.

⁴ İslâm inancının ibadete yönelik beş temel şartından olan namaz ibadeti ile ilgili bu tür metinlerde namazın adap ve kuralları ele alınmaktadır. *Salât-nâme* adı da verilen bu tür metinler de diğer manzum dinî türler telif ve tercüme olmak üzere iki koldan gelişim göstermiştir bk. Ali İhsan Akçay, “Manzum Şürût's-Salâtlar/Salât-nâmeler”, *Türk-İslam Edebiyatı El Kitabı*, ed. Ali Yılmaz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 277-279.

⁵ Mirasın, mirasçılar arasında belirli kurallar çerçevesinde dağıtılmasını sağlayan bir ilim olan *ferâiz*, İslâm hukukunun temel dallarından biridir. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemlerde doğup gelişen feraiz ilmiyle ilgili sayısızca eser vücuda getirilmiş ve bu konu şiire meraklı kimi âlimlerce nazma çekilerek öğretilmeye çalışılmıştır. Ferâiz-nâme yahut manzum ferâiz ismiyle çok sayıda manzum örneği bulunan bu türün de diğer dinî türlerde olduğu gibi tercüme yoluyla Türk edebiyatına geçtiği ve zamanla rağbet görerek çok sayıda öz-

manlaşan ve bu doğrultuda öğrenciler yetiştiren bazı âlimler şiirin sunduğu imkânlardan yararlanarak uzmanlaştıkları alanlarla ilgili teorik bilgiler içeren manzum ilmî eserler vücuda getirmişlerdir. Bu çalışmanın odak noktasındaki teşkil eden *Resm-i Osmânî/Resm-i Mushaf* ile ilgili metinler de bu türden eserlerdir. Bu bakımdan burada öncelikle *Resm-i Osmânî/Resm-i Mushaf* kavramlarına değinmek gerekmektedir.

Yazılı sayfaları/sahifeleri iki kapak arasında derlenen şey anlamındaki *mushaf* terimi, Hz. Osman zamanında istinsahı gerçekleştirilen Kur'an nüsha ve nüshalarının ifadesi için kullanılmıştır. Söz konusu nüshaların Hz. Osman tarafından tasvip edilen ve onaylanan imlası/yazı şekli ise *Resm-i Mushaf*, *Mushaf-ı 'Osmânî* veya *Mesâhif-i 'Osmâniyye* gibi tabirlerle isimlendirilmektedir. Kur'an'ın imlasıyla ilgili bir tabir olan “*resm*” kavramının Hz. Osman'a nispetle “*er-Resmu'l-'Usmânî / Resm-i Osmânî*” şeklindeki kullanımı ise XV. asır ve sonraki yüzyıllarda kaleme alınmış kimi metinlerde karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'ın metin yapısı ve imla özellikleri konusunu ele alan bu eserler klasik literatürde; *mersûmu'l-hatt*, *hattu'l-mushaf*, *hicâu'l-mushaf*, *resm-i istilâhî*, *hattu Mushaf-ı Osmân* gibi isimlendirmelerle de anılmaktadır.⁷ Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği ve Mekke, Medine, Basra, Kufe, Şam, Yemen ve Bahreyn gibi merkezlere gönderttiği mushafı zikredilen bu tabirlerin kullanılması ve Medine'de bıraktığı mushaf için de “*İmâm Mushaf*” tabirinin kullanılması ümmet arasındaki birlikteliği sağlamak için bir bakımdan devlet otoritesine vurgu yapmak olarak değerlendirilmiştir. Nitekim söz konusu mushaf için “*resm*” kelimesinin kullanılması bunlara resmiyet ve resmî belge hüviyeti kazandırmıştır.⁸ Resm-i Mushaf, İslâm âlimlerince çeşitli tartışmalara neden olan bir alandır. Zira bazı âlimler Resm-i Osmân'a uymanın gerekli/vacip olduğunu vurgularken kimi âlimler ise Resm-i Mushafın bağlayıcılığını doğru bulmazlar. Esasen Kur'an imlası konusundaki bu farklı görüşlerin temelinde yazının ilahi olup olmadığı tartışmaları yatmaktadır. Dilin ve yazının *tevkîfî* (değiştirilmesi mümkün olmayan ilahi hüküm/kural) ya da *beşerî* olduğu yönündeki iddialar Antik Yunan, Hint ve Hristiyan Batı dünyasında da görüldüğü üzere İslâm dünyasında da uzun süre tartışılmalıdır.⁹

Arap dilinde imla ve telaffuz arasında bir uyum bulunmaktadır. Fakat bilindiği üzere mushaf imlasında telaffuz edildiği hâlde yazıda bulunmayan yahut yazıda belirtilmesine karşın telaffuz edilmeyen harfler de vardır. Ayrıca kimi kelimelerin yazımında da dil kurallarına uymayan bazı ihtilaflar söz konusudur. Kur'an'ın metin yapısı ile ilgili kaleme alınmış kaynaklarda mushaf imlasının özellikleri; “*Hazîf, Ziyâde, İbdâl, Fasil-Vasil (harf ve edatların bitişik ve ayrı yazımı) ve Hemze*” gibi başlıklarla ele alınmıştır.¹⁰ Özellikle kıraat âlimleri Resm-i Mushaf alanına ihtimam göstermişler ve bu sahada önemli bir literatür oluşturmuşlar-

gün teliflerin meydana getirildiği görülmektedir. Yazma eser kütüphanelerinde 32 örneğine rastlanan Türkçe ferâiz-nâmelerin etraflıca ele alındığı bir çalışma için bk. Mehmet Güler, *Türk Edebiyatında Manzum Ferâiz-nâmeler* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015).

⁶ Kur'an-ı Kerim'i Arapça harflerin mahreç (çıkış noktası) ve sıfatlarına uyarak doğru okuma yetisi kazandıran bir ilim olan *tecvit* ile ilgili sayısızca mensur metin bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Arap ve Türk edebiyatlarında bu hususta kaleme alınmış kimi manzum tecvitlere de rastlanmaktadır. Manzum tecvitler konusunun irdelendiği yakın zamanda yayınlanan bir çalışmada tercüme ve telif metinler olmak üzere Türk edebiyatında 13 manzum tecvit tespit edilmiştir bk. Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014); Enes Yıldız, “Resâ'nın Tuhfetü'l-Ebrâr Adlı Manzum Tecvidi”, *International Journal of Filologia* 7 (2022), 132. Ayrıca Türkçe 9 manzum tecvit metnini karşılaştırılmalı olarak değerlendirildiği bir çalışma için bk. Murat Akkaya, *Türk Edebiyatında Manzum Tecvit Metinleri* (Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁷ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto, 2015), 15-16; Harun Ögmüş, “Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (2015), 10.

⁸ Resul Akcan, *Mushaf İmlasının İrfanî Yorumu Merrakuşi Örneği* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2022), 38.

⁹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 21-22; Akcan, *Mushaf İmlasının İrfanî Yorumu Merrakuşi Örneği*, 21-22.

¹⁰ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 140.

dır. İbn Âmir'in (ö. 118/736) *İhtilâfu mesâhifi 'ş-Şâm ve 'l-Hicâz ve 'l-'Irâk*'ı, Kisâî'nin (öl. 189/805) *İhtilâfu mesâhifi ehli'l-Medîne ve ehli'l-Kûfe ve ehli'l-Basra*'sı, Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ'nın (ö. 207/822) *İhtilâfu ehli'l-Kûfe ve 'l-Basra ve 'ş-Şâm fi 'l-mesâhif*'i, Halef b. Hişâm'ın (ö. 229/844) *İhtilâfu mesâhif*'i, Nusayr b. Yûsuf er-Râzî'nin (ö. 240/854 civarında) *İttifâku 'l-mesâhif ile İhtilâfî 'l-mesâhif*'i, Muhammed b. İsa el-İsfahânî'nin (ö. 253/867) *Hicâü 'l-mesâhif*'i, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) *Kitâbü 'l-Hicâ ile İhtilâfî 'l-mesâhif*'i, Ahmed b. İbrahim el-Varrâk'ın (ö. 270/884) *Hicâü 'l-mesâhif*'i, Ebû Bekr İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *er-Redd 'alâ men hâlefe mushafe Osmân*'ı, Ebû Bekr b. Mıksem el-'Attâr'ın (ö. 354/965) *Kitâbü 'l-Mesâhif ile el-Letâif fi cem'i hicâi 'l-mesâhif*'i, Ebû Bekr b. Eşte el-İsfahânî'nin (ö. 360/971) *Kitâbü 'l-Muhabber ile Kitâbü 'l-Mesâhif*'i, Ebû Bekr b. Mihrân en-Nisâbü'rî'nin (ö. 381/992) *el-Hicâ*'ı, Ebü'l-Abbâs el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048-49 [?]) *Hecâü mesâhifi 'l-emsâr*'ı ve Ebû Amr Dâni'nin (ö. 444/1053) *el-Muhkem fi nakti 'l-mesâhif* adlı eseri bu alanda kaleme alınmış eserlerdendir. Resm-i Osmânî konusunda en meşhur eser ise Ebû Amr Dâni'nin *el-Mukni 'fi ma 'rifeti mersûmi mesâhifi ehli 'l-emsâr* isimli eseridir.¹¹ Öte yandan Mushaf imlasıyla ilgili kuşatıcı bilgiler barından ve yakın zamanda yayınlanan bir çalışmada, Kur'an imlasıyla ilgili olan ve bir kısmına da yukarıda değinilen metinler *öncü*, *kurucu*, *toparlayıcı* ve *tamamlayıcı* eserler şeklinde tasnif edilmiştir. Sözü edilen çalışmada bu konudaki manzum eserler de tamamlayıcı metinler kategorisinde değerlendirilmektedir.¹² Arapça kaleme alınmış Resm-i Mushaf konulu bu eserlerden bir kısmının tercüme yoluyla Türkçeye kazandırıldığı da unutulmamalıdır.

Şiir dilinin öğretim ve ezberde sağladığı kolaylık nedeniyle kimi âlimler Resm-i Mushaf ile ilgili manzum metinler kaleme almışlardır. Azımsanmayacak sayı ve nitelikte olan bu eserler söz konusu alanla ilgili manzum bir literatür oluşturacak nispettedir. Resm-i Osmânî ile ilgili manzum olarak telif edilmiş Arapça eserler şunlardır: Ebû Muhammed Kâsım b. Fîrruh b. Halef eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *'Akiletü etrâbi 'l-kasâid fi esne 'l-mekâsıd*'ı, Ebû Abdillâh İbrahim el-Harrâz'ın (ö. 718/1318) *Mevridü 'z-zam 'ân fi hükmi resmi ahrufi 'l-Kur 'ân*'ı, Burhânüddîn İbrahim b. Ömer el-Ca'berî'nin (ö. 718/1318) *Ravzatü 't-tarâif fi resmi 'l-mesâhif*'i, Şeyh Ahmed Muhammed Hâcî'nin (ö. 1251/1835) *Cevheru 'l munazzam fi 'r-resm*'i, Muhammed el-'Âkıb Seydî Abdullah'ın (ö. 1312/1894) *Keşfü 'l-'amâ ve 'r-rayn*'ı, Abdullah Muhammed Emîn eş-Şinkîti'nin (ö. 1350/1931) *el-Muhteve 'l-câmi ' resme 's-sahâbe ve zabte 't-tâbi*'i, Muhammed Ebâtî Tendeğî'nin (ö. 1363/1944) *Manzûme fi zabti 'l-kurrâi 'l-'aşera li 'l-Kur 'ân*'ı, Molla İsmail'in *Resmü 'l-mushaf*'ı, Muhammed Mütevellî'nin *el-Lü 'lü 'ü 'l-manzûm fi zikri cümle mine 'l-mersûm*'u ve Muhammed b. Muhammed'in *Tuhfetü 'l-fityân fi resmi 'l-Kur 'ân*'ı bu sahanın manzum örnekleridir.¹³ Burada İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) *Mukaddime* kısa ismiyle bilinen *el-Mukaddime fi mâ yecibu 'alâ kârîi 'l-Kur 'ân en ya 'lemehû* adlı manzum eserini de zikretmek gerekir. Cezerî'nin bahis konusu eseri esasen manzum tecvit örneği olmakla beraber eserin; *"Bâbu 'l-maktû' ve 'l-mevsûl* (bitişik ve ayrı yazılanlar bâbı), *Bâbu 't-tâ'ât* ('tâ'lar bâbı) ve *Bâbu ma 'rifetü hemzeti 'l-vasl* (vasıl hemzesini bilme bâbı)" başlıklı bölümleri Resm-i Mushaf ile ilgidir.¹⁴

¹¹ Yaşar Akaslan, "Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Mekâsıd'ı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 259.

¹² Mücella Hacımışiroğlu, "Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu İbnü'l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü'l-Hilâf Örneği", *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 297.

¹³ Yaşar Akaslan, *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler* (Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019), 168-176; Akaslan, "Resmü'l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Fîrruh eş-Şâtîbî'nin 'Akiletü Etrâbi'l-Kasâid fi Esne'l-Mekâsıd'ı", 259-260.

¹⁴ Selahattin Öz, "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmet Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 173-178.

1. Türk Edebiyatında Resm-i Osmânî/Resm-i Mushaf Konulu Manzumeler

Bilindiği üzere Selçuklu ve Osmanlılarda Arapça bilim dili sayılıyor ve medreselerde Arapça ağırlıklı dersler veriliyordu. Bu nedenle dinî meseleler genellikle Arapça asıllarına bakılarak izah ediliyordu. Fakat Türkçe yazımı destekleyen bazı beylikler ve Osmanlı padişahlarından bazılarının tasvipleri ile tercüme faaliyetlerinde artış görülmüş ve XVI. yüzyıla gelindiğinde ise tercüme, genel hatları belirginleşen bir gelenek hâline gelmiştir.¹⁵ Bu tercüme faaliyetleri kapsamında dinî konuların ele alındığı birçok Arapça eser Türkçeye aktarılmıştır. Söz konusu aktarımlar müellif, hâmi ve muhatapların ilgi alanlarına ve eğitim düzeylerine göre manzum veya mensur olabilmektedir.¹⁶ Bu çalışmanın temelini teşkil eden Resm-i Osmânî manzumelerini de sözü edilen tercüme faaliyetleri kapsamında değerlendirmek mümkündür. Fakat elimizdeki metinlerin ekseriyetinde müellif yahut mütercimler kaynak aldıkları eserleri zikretmezler. Bu bakımdan eldeki manzumelerin kaynak metinlerinin manzum mu yoksa mensur mu olduğu hususunda kesin bir hüküm vermek zordur. Yazma eser kütüphanelerinde yapılan taramalarda Resm-i Osmânî konulu beş Türkçe manzume tespit edilmiştir. Bu eserlerden Cefâyî'nin *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'si ile Zarîfî'nin *Risâletü'l-manzûm kavâ'idü Kur'âni'r-rüsûm* adlı eseri müellifi bilinen manzumelerdir. Ayrıca *Resm-i Mushaf* isimli manzume de katalog kaydında Mollâ İsmâil isimli bir müellife atfedilmekle beraber eserin hiçbir yerinde bu isimle ilgili bir ibareye rastlanmamıştır. *Manzûme fî resmî mushafî'l-Osmânî* ile *Manzûme der-beyân-ı 'alâ rusûmi'l-Kur'ân el-hurûf el-kavâ'id ve'l-erkân* isimli eserler de Resm-i Mushaf konulu müellifi bilinmeyen manzumelerdir. Burada bir hususu da belirtmek isteriz ki bazı manzum tecvitlerde de müellifler/şairler kimi zaman Resm-i Osmânî konusuna değinebilmektedirler. Örneğin İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) tecvit konulu *Mukaddime* isimli manzum eserini Türkçeye nazmen tercüme ve şerh eden Mehmed Emîn Tokadî (öl. 1745), eserin aslında olduğu üzere *Bitişik ve ayrı yazılanlar bâbı*, *Tâ'lar bâbı* ve *Vasıl hemzesi bâbı* gibi başlıklarla Resm-i Mushaf ile alakalı konuları ayrı ayrı ele almıştır.¹⁷ Aynı eseri *Terceme-i Mukaddimetü'l-Cezeriyye* ismiyle Türkçeye nazmen tercüme eden Sûfîzâde Mehmed Efendi (öl.1024/1615), *Terceme-i Cezerî* serlevhasıyla nazmen tercüme eden Fütûhî mahlaslı şair¹⁸ ile *Tecvîdü's-sahîh fî'l-lisâni'l-fasîh* ismiyle manzum-mensur karışık olarak tercüme ve şerh eden Hüseyin b. Hasan Sirozî (öl. 1000/1592) de eserlerinin bazı bölümlerinde Resm-i Mushaf ile ilgili meselelere yer vermişlerdir.¹⁹ Manzum tecvit olmasına karşın Resm-i Mushaf ile ilgili bazı hususların ele alındığı bir diğer eser ise Diyarbakırlı Şeyhî'nin (öl.1819-20), *Nazmu'l-ehemm fî ilmi tecvîdi'l-elzem* isimli eseridir. Şeyhî, söz konusu eserin *Bâbu'l-maktû' mevsûl fî resmî'l-'Osmânî, Bâbu'l-mevsûlât, Bâbun fî*

¹⁵ Sadık Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*, ; (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), 1192.

¹⁶ Anadolu sahası klâsik Türk edebiyatında tercüme ve şerh geleneği, tercüme ve şerh nedenleri ve şekilleri hususunda dikkate değer bir araştırma için bk. Yazar, *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011).

¹⁷ Öz, “İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmet Emin Tokadî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi”, 173-178.

¹⁸ Hayatı hakkında yeterli veri bulamadığımız ve “*Ey Fütûhî itme tatvîl-i kelâm / Yoruldu bunca bulegâ-yı 'izâm*” beytinde geçtiği üzere Fütûhî mahlaslı olan şairin asıl adı, katalog kaydında belirtildiğine göre Seyyid Mehmed 'Abdülfettâh b. Ahmed ed-Divriği'dir. Fütûhî'nin Cezerî tercümesinin tespit edilebilen tek nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Köşkü Bölümü'nde 111 envanter numarasıyla kayıtlıdır. Kataloğa *Mecmua* ismiyle kaydedilen eserin devamında ise *Terceme-i şurûtu's-salât* isimli manzum bir risale daha bulunmaktadır. Namaz ve abdest konulu bu manzum eser de Fütûhî tarafından kaleme alınmıştır.

¹⁹ Abdullah Akyüz, *Osmanlı Kirâat Âlimleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 60; 58.

resmi tâ'it-te'nîs ile *Bâbun fî hemzi'l-vasl* gibi bölümlerinde Resm-i Osmânîyle ilgili konulara da yer verilmiştir.²⁰

Çalışmanın bu bölümünde öncelikle yapılan taramalar neticesinde tespit edilen Resm-i Mushaf manzumeleri telif/tercüme tarihlerine göre etraflıca tanıtılacak ardından Cefâyî isimli şairin ilgili manzumesi tür, şekil ve muhteva açısından incelenecektir. Türk edebiyatında Resm-i Mushaf konulu şu manzumeler tespit edilmiştir:

1.1. Manzûme fî Resmî Mushafî'l-Osmânî (Manzûme fî Hakki'l-Maktû' Ve'l-Mevsûl)

Yurt içi kütüphanelerinde beş nüshası tespit edilen bu manzumenin şairi belli değildir. Kütüphane kataloglarına muhtelif isimlerle kaydedilen manzumede herhangi bir telif tarihi yer almamakla beraber gerek manzumenin kayıtlı olduğu mecmualardan, gerekse dil ve imla hususiyetlerinden hareketle manzumenin XV. asrın ilk yarısında telif edilmiş olabileceği düşünülmektedir. Nitekim tek nüsha üzerinden eseri neşreden araştırmacılar, eserin 1445-1455 yıllarında kaleme alındığı görüşündedirler.²¹ Mesnevi nazım şekliyle ve aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınan manzume, 33 beyitten oluşmaktadır. Resm-i Osmânî konulu diğer manzumelere nazaran en fazla nüshası tespit edilen bu manzumenin, diğer manzumelere nispetle daha fazla rağbet gördüğü söylenebilir. Eserin mevcut nüshalarına ilişkin katalog bilgileri şu şekildedir:

Tablo: *Manzûme fî resmî mushafî'l-Osmânî'nin nüshaları*

Manzumenin katalog kaydındaki şekli	Kütüphane ve yer bilgileri
<i>Kat' ve vasl</i>	Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi Yer numarası: 3021/03
<i>Manzûme fî resmî mushafî Osman</i>	Bursa İnebey Kütüphanesi Yer numarası: 225/6
<i>Manzûme fî hakki'l-maktû' ve'l-mevsûl</i>	Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi Yer numarası: 3687/11
<i>Manzûme fî'l-kırâ'at</i>	Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi Yer numarası: 3686/5
<i>Risâle fî beyâni'l-vasl ve'l-kat'</i>	Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi Yer numarası: 220/2

Mesnevinin ilk ve son beyitleri ise şu şekildedir:²²

Baş: Allâh adı vâcib olur evvelinde her işüñ
Allâh adın iş idinmek yigregidür her işüñ
Son: Rahmet itsün kâ'iline kârisine Hak çalab
Dahı rahmet aña gelsün kim kıla 'ilme taleb

²⁰ Oğuz Yılmaz, "Tecvîd Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemm'i (Tenkitli Metin)", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 1105-1108.

²¹ Enes Yıldız - Abdullah Uçar, "Resm-i Osmânî'nin Manzum Bir Örneği: Kat' ve Vasl Konulu Mesnevi", *Bilimname* 50 (01 Kasım 2023), 207.

²² Yıldız - Uçar, "Resm-i Osmânî'nin Manzum Bir Örneği: Kat' ve Vasl Konulu Mesnevi", 219-228.

1.2. Manzûme Der-beyân-ı ‘alâ Rusûmi’l-Kur’ân el-Hurûf el-Kavâ’id ve’l-Erkân (Nazm-ı Risâle-i Mersûmât mine’t-Tecvîd)

Müellifi/şairi tespit edilemeyen Resm-i Mushaf konulu bu manzume telif bakımından en eski ikinci örnek konumundadır. Süleymaniye Kütüphanesi İsmihan Sultan Koleksiyonu’nda 00010-002 koleksiyon numarasıyla kayıtlı olan söz konusu şiir, hayli yıpranmış bir mecmuanın 94b-108a yaprakları arasındadır. Mecmuada yer alan hiçbir metinde derlenme yahut telif tarihi ile ilgili bir kaydın bulunmaması söz konusu manzumenin telif yahut tercüme tarihi hususunda çıkarım yapmamızı güçleştirmektedir. Bununla beraber mecmuanın çeşitli sayfalarında yer alan vakıf mühründe 1122 tarihi yer almaktadır.²³ Fakat Miladi 1710-11 yıllarına tekabül eden bu tarih bahis konusu manzumenin yazımı için çok geç bir tarihlendirme olarak görülmektedir. Şiirin dil ve imla hususiyetleri dikkate alındığında henüz oturmamış bir yazı dilinin emarelerinin görülmesi bu fikri kuvvetlendirmektedir.²⁴ Tüm bu verilerden hareketle manzumenin en geç XV.-XVI. yüzyıllarda kaleme alınmış olabileceği muhtemeldir. Bu ihtimali kuvvetlendiren bir diğer husus da bahis konusu manzumenin, eksik de olsa ikinci bir nüshasının olmasıdır. Milli Kütüphane’de 06 Hk 3640/4 arşiv numarasıyla kayıtlı söz konusu eksik nüshada da telif tarihi olmamakla beraber manzumenin yer aldığı mecmuadaki kimi metinlerde yer alan ketebe kayıtları mecmuanın XVI. yüzyılın ikinci yarısında derlendiğine işaret etmektedir. Nitekim künyesi verilen mezkûr mecmuaya *Nazm-ı risâle-i mersûmât mine’t-tecvîd* başlığıyla kayıtlı olan nüshanın devamında İbnü’l-Cezerî’nin (öl.833/1429) tecvit konulu *Mukaddime* isimli manzum eseri yer almakta ve eserin İbrahim ibn Abdullah isimli biri tarafından 1003/1594 yılında istinsah edildiği belirtilmektedir.²⁵

Muhtelif nazım şekilleri ve vezinlerle kaleme alınan manzumenin Süleymaniye Kütüphanesi nüshası 165 beyit olmasına karşın Milli Kütüphane nüshasında yalnızca 71 beyit bulunmaktadır. Bilindiği üzere bu tür metinlerde esas gaye bilgi vermek ve bir şeyler öğretmektir. Bu nedenle bu tür didaktik manzumelerin edebî anlamda çok güçlü olmadıkları ve şekil açısından çeşitli kusurlar barındırdıkları vakidir. Burada değerlendirdiğimiz *Risâle-i mersûmât*’ta da bu kabilden aksaklıklar dikkat çeker ve manzumenin belirli bir şablona göre değil de şairin kişisel tercihinin göre şekillendiği görülür. Nitekim eserin 73 beyitlik ilk kısmı mesnevi nazım şekliyle ve aruzun *fâ’ilâtün fâ’ilâtün fâ’ilün* kalıbıyla kaleme alınmışken devamındaki bölümlerde ise *nev’-i diğer* başlıklarıyla ayrılmış farklı vezin ve şekillerle kaleme alınmış manzumelere yer verilmiştir. Burada şunu da belirtmek gerekir ki bahis konusu manzumenin Süleymaniye Kütüphanesi’ndeki nüshasının ilk 100 beyitlik kısmı Resm-i Osmânî ile ilgiliyken geri kalan kısmında ise tecvit ilmiyle alakalı bazı meseleler ele alınmıştır. Manzumenin katalog kayıtları ile ilk ve son beyitleri aşağıdaki gibidir:

A) Eserin adı	: <i>Manzûme der-beyân-ı ‘alâ rusûmi’l-Kur’ân el-hurûf el-kavâ’id ve’l-erkân</i>
Yazarı	: ?
Telif tarihi	: XV.-XVI. yüzyıl (?)
Kütüphane	: Süleymaniye Kütüphanesi

²³ Mecmuanın 1b, 2a, 9a, 24a, 49a, 69a, 79a, 91a, 113a ve 120b yapraklarında yer alan söz konusu mühründe; “*Vukûfe’l-kitâbe alâ rızâ’i’l-vehhâb meşrûtan fî dâri’l-vâkıfî li’l-tullâb Sene 1122*” [(Bu) kitap karşılıksız hibeler veren Allah’ın rızasına uygun olarak -Dâru’l-Vâkıf’te kalması şartıyla- öğrenciler için vakfedildi] ifadeleri yer almaktadır. Aynı mührün bulunduğu başka bir için yazma için bk. <https://muhur.yek.gov.tr/muhur/yekmu0216>

²⁴ Örneğin bazı kelimelerde yer alan sesli harflerin çoğu kez hareketlerle gösterildiği, Türkçe kelimelerin çoğunlukla yaygın imladan farklı olarak ve tutarsızlıklarla yazıldığı görülmektedir. Bu durum Osmanlı Türkçesinin yazı dilinin henüz oturmadığını gösterebileceği gibi manzumeyi mecmuaya kaydeden derleyicinin/mürettibin konuya vâkıf biri olmadığını da düşündürmektedir.

²⁵ *ve kâne’l-ferâğ min vakti’l-işrâk fî yevmi’l-erba’a min şehri rebî’u’l-ülâ sene elf ve selâsete min hicreti’n-nebeviyyeti.*

Koleksiyon	: İsmihan Sultan
Arşiv numarası	: 00010-002
Varak sayısı	: 94b-108a
Manzumenin başı	: Yâ ilâhî suçumuz çokdur katı Uş getürdük hazretüñe zilleti
Manzumenin sonu	: Hak du'âyile bizi añanlara Rahmet itsün cümle mü'min cânlara

B) Eserin adı	: <i>Nazm-ı risâle-i mersûmât mine't-tecvîd</i>
Yazarı	: ?
Telif tarihi	: XV.-XVI. yüzyıl (?)
Kütüphane	: Milli Kütüphane
Koleksiyon	: Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi
Arşiv numarası	: 06 Hk 3640/4
Varak sayısı	: 78b-80b
Manzumenin başı	: Yâ ilâhî suçlarum çokdur katı Uş getürdüm hazretüñe zilleti
Manzumenin sonu	: İki sâd içinde gelür muhteşim Biri nebe'u'l-hasmi nebe'un 'azîm

1.3. Resm-i Mushaf Manzumesi

Telif tarihi tespit edilemeyen manzumelerden olan *Resm-i Mushaf* isimli manzumenin katalog kaydında belirtildiği üzere eser Mollâ İsmâil isimli bir şahsiyet tarafından kaleme alınmıştır. Fakat manzumenin yer aldığı yazma üzerinde yapılan incelemelerde bu isimle ilgili bir kayda tesadüf edilmemiştir. Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu'nda 01 Hk 700/2 arşiv numarasıyla kayıtlı olan manzume, Hanefî fikhî âlimlerinden es-Secâvendî'nin (öl. 596/1200'den sonra) İslâm miras hukukuyla ilgili kaleme aldığı *el-Ferâ'izü's-secâvendîyye* isimli esere Mahmûd b. Ebû Bekir el-Kelâbâzî'nin (öl.700/1300) yazdığı *Dav'ü's-sirâc* unvanlı şerh kitabı²⁶ ile aynı mecmuada yer almaktadır. Şairin "bâbu..." şeklindeki başlıklarla ayırdığı on kısa bölümden oluşan eser, kaside nazım şekliyle ve aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış olup 45 beyitten müteşekkildir. Manzumenin katalog bilgileri ile ilk ve son beyitleri aşağıdaki gibidir:

Eserin adı	: <i>Resm-i Mushaf</i>
Yazarı	: Mollâ İsmâil (?)
Telif tarihi	: ?
Kütüphane	: Milli Kütüphane
Koleksiyon	: Adana İl Halk Kütüphanesi
Arşiv numarası	: 01 Hk 700/2
Varak sayısı	: 121b-124b
Manzumenin başı	: Her ki bismillâhı kable'l-hamd ol yâd eyledi Mustafâ medhinde anuñ rûhını şâd eyledi
Manzumenin sonu	: Kankı da'vânuñ(?) soñı kim hamdle olsa hayr olur Hamd küllî pâdişâhuñdur ki ulu mutlakâ

²⁶ Ferhat Koca, "el-Ferâ'izü's-secâvendîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/367.

1.4. Resm-i Hatt-ı Kur'âna Dâ'ir Manzûme

Cefâyî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınan ve 1024/1615 yılında istinsah edilen fakat telif tarihi bilinmemekle beraber daha eski bir tarihte telif edildiği düşünülen söz konusu manzume çalışmanın ikinci bölümünde etraflıca ele alınacaktır.

1.5. Zarîfî'nin *Risâletü'l-manzûm Kavâ'idü Kur'âni'r-rüsûm* Adlı Eseri

Resm-i Mushaf konulu manzumelerin en mükemmel örneklerinden olan eser, Zarîfî mahlaslı bir şair tarafından kaleme alınmıştır. Eserde açık bir şekilde belirtilmemiş olsa da söz konusu şairin XVIII. yüzyıl şairlerinden Ömer Zarîfî (öl.1795) olması kuvvetle muhtemeldir. Zira kaynakların ittifakla naklettiği üzere Ömer Zarîfî Efendi, hüsn-i hatla meşgul olmuş ve çok sayıda Kur'an nüshası yazmıştır.²⁷ Aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla yazılmış ve her beytin kendi arasında kafiyelendiği bentlerden oluşan eser 178 beyittir. Tek nüshası tespit edilen *Risâletü'l-manzûm kavâ'idü Kur'âni'r-rüsûm*'un Belgrad Üniversitesi Kütüphanesi Rso 347 numarada “*Wasıyyet*” ismiyle kayıtlı yazmanın 61a-67b varakları arasında yer alan söz konusu nüshasının ferağ kaydında verilen tarihe göre eser, 7 Receb 1208/8 Şubat 1794 tarihinde tamamlanmıştır.²⁸ *Risâletü'l-manzûm kavâ'idü Kur'âni'r-rüsûm*, iki farklı çalışmaya konu olmuş ve tam metniyle beraber yayınlanmıştır.²⁹ Zarîfî'nin eserini diğer manzumelerden ayıran en önemli yön, müellifin niyetini “*Zümre-i hattâta bunuñ ezberi elzem durur / Anuñ için kim rusûm-ı âyet-i ekrem durur*” şeklinde açıkça vurgulamasıdır. Beyitten de anlaşılacağı üzere müellifin amacı Kur'an hattatlarına rehberlik yapmak ve Kur'an nüshalarının Resm-i Osmânîye uygun şekilde çoğaltılmasını sağlamaktır. Şu ana kadar tespit edilen Resm-i Mushaf konulu manzumeler arasında en geç tarihli manzume konumundaki eserin, baştan sona belirli bir şablon dâhilinde kusursuza yakın düzeyde telif edildiği dikkat çekmektedir. Bu durum eseri kaleme alan Zarîfî'nin şairlik yeteneğiyle ilgili olabileceği gibi bu türdeki metinlerin zaman içerisinde tekâmülünü tamamladığını da göstermektedir. Manzumenin ilk ve son beyitleri aşağıdaki gibidir:

Baş: Hamd-ı bî-had ol Hudâ-yı Rabbü'l-a'lâ 'izzete
Lâyık oldur anca tâ'at ile şükr ü minnete
Son: Fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilât
Okuyan tûtî-tabî'at ekl ide kand ü nebât

Mevcut bilgilerimize göre Osmanlı sahasında Resm-i Mushaf konulu beş eser kaleme alınmıştır. Yurt için ve yurt dışı yazma eser kütüphanelerinin detaylı taranması ile bu sayının artması muhtemeldir. Öte yandan eldeki manzumeler, Türk İslam edebiyatında Resm-i Mushaf yahut Resm-i Osmânî isimli bir manzum türden söz edilebilecek yeterliliktedir. Çalışmamızın ikinci bölümünde Resm-i Osmânî manzumeleri arasında sayılan Cefâyî mahlaslı şairin manzumesi etraflıca incelenecektir.

2. Cefâyî'nin *Resm-i Hatt-ı Kur'âna Dâ'ir Manzûme'si*

2.1. Manzumenin Adı ve Telif Tarihi

Manzumenin metin kısmında eser ismiyle ilgili hiçbir ifade yer almamakla beraber eserin eldeki tek nüshasının ilk yaprağında sonradan eklendiği düşünülen fakat yazı şekli ve

²⁷ Turgut Koçoğlu, “Rusçuklu Zarîfî Ömer Baba ve Manzum-Mensur Tasavvuf Terimleri Lügatçesi: İslahât-ı Meşâyih”, *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları Dergisi* VII/3 (2012), 1752; Hüseyin Gönel, “Zarîfî, Şeyh Ömer Efendi”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014.

²⁸ Hasan Doğan, “Risâletü'l-manzûm kavâ'idü Kur'âni'r-rüsûm”, *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, 2021.

²⁹ Hasan Doğan, “Zarîfî Efendi ve Hattatlar İçin Yazdığı Manzum Eseri: Risâletü'l-Manzûm Kavâ'idü Kur'âni'r-Rüsûm”, *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 4/3 (31 Temmuz 2018), 677-714; Ahmet Tanyıldız, *Mushaf Hattatları Rehberi: Risâletü'l-Manzûm Kavâ'idü Kur'âni'r-Rüsûm - Ömer Zarîfî Efendi* (İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021).

mürekkep rengi açısından ana metinle benzerlikler gösteren “*Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*” [123b]³⁰ kaydı bulunmaktadır. Bu ismin şair tarafından mı yoksa müstensih tarafından mı belirlendiği bilinmemekle beraber manzumenin muhtevasını yansıtmaması açısından eser bu çalışmada söz konusu isimle anılacaktır.

Manzumenin tespit edilemeyen noktalarından biri de telif tarihidir. Zira eserde bu yönde bir ifade yahut telif tarihini yansıtan bir ebced kaydı yer almamaktadır. Bununla beraber manzumenin sonunda yer alan ketebe kaydında; eserin İbrahim b. Muhammed isimli bir şahıs tarafından 10 Şaban 1024 / 4 Eylül 1615 tarihinde İstanbul'da istinsah edildiği belirtilmiştir.³¹ Bu kayıttan hareketle manzumenin en geç XVII. yüzyılın başlarında telif edildiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Fakat dil ve imla özelliklerinden hareketle manzumenin daha eski tarihlerde yazılmış olabileceği kuvvetle muhtemeldir.

2.2. Manzumenin Müellifi

Eserin müellifi, manzumenin son beytinde geçtiği üzere Cefâyî mahlaslı bir şairdir:

Ger me'âyibden *Cefâyî* hastenûñ ahvâli hep

Oldurur ki 'aybını ıslâh idüp ola mesâb [126b]

Bu kayıt dışında eserde şair ile ilgili başka hiçbir bilgi sunulmamıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere manzumenin en geç XVII. asrın başlarında telif edildiği bilindiğine göre Cefâyî mahlaslı söz konusu şair, XVII. yüzyılın başlarında yahut önceki yüzyıllarda yaşamış biri olmalıdır. Bu bağlamda tezkireler ve biyografik kaynaklarda yapılan incelemelerde belirtilen tarihlerden önce yaşayan iki şair tespit edilmiştir. Bu şairlerden ilki II. Bayezîd (salt. 1481-1512) devri şairlerinden olan bir şairdir ki hayatı hakkında elimizde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Kaynaklarda ilim sahibi bir kimse olduğu belirtilen Cefâyî'nin yeni şairlere yol gösterebilecek tarzda şiirleri olduğu nakledilmekle beraber Hasan Çelebi (öl.1604) onun şiirlerini pek beğenmemektedir. Ne zaman vefat ettiği ve bir eseri olup olmadığı da malumumuz değildir.³² Cefâyî mahlaslı diğer bir şair de Fıstancıoğlu yahut Mestancıoğlu sanıyla tanınan Muslihuddîn Halîfe'dir. 1473 yılında doğduğu tahmin edilen Cefâyî, Filibelidir. Kaynakların nakline göre Cefâyî, özellikle güzel yazı ve hesap işlerinde üstat sayılmaktadır. Muhtelif şahsiyetlere kâtiplik yapan şair, bir müddet saray hocalığı yaptıktan sonra belirli aralıklarla Rumeli şehirlerinde kadı olarak da çalışmıştır. Fakat ömrünün sonlarında içkiye müptela olan Cefâyî, bu nedenle görevinden azledilmiş ve 1543 yılında Filibe'de vefat etmiştir. Âşık Çelebi (öl.1572), Cefâyî'nin çeşitli konularda ustası olduğunu belirterek onu içki derdinden kurtarmak için hayli uğraştığını fakat başarılı olamadığını nakletmektedir. Eserleri hakkında kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır.³³

Çalışmamıza konu olan *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'nin bu iki şairden birine ait olması mümkün görülmele beraber şu aşamada kesin bir hüküm vermek zordur. Fakat yukarıda hayatları hakkında bilgi verilen şairlerden asıl adı Muslihuddîn Halîfe olan Cefâyî'nin söz konusu manzumenin müellifi olması en kuvvetli ihtimaldir. Zira yukarıda da değinildiği ve kaynaklarda ittifakla bildirildiği üzere bahis konusu şair, hat ilmiyle meşgul

³⁰ Bu ve bundan sonraki alıntılarda verilen varak numaralarında *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'nin tespit edilebilen tek nüshası dikkate alınmıştır. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesinde NEKTY00902 arşiv numarasıyla kayıtlı olan söz konusu nüsha ilerleyen bölümlerde etraflıca değerlendirilecektir.

³¹ “*kad veka 'a'l-ferâgu min-tahrîri hâzâ muhtasari'l-müstetâb 'alâ yedi ez'afi'l-'ibâd ibrahîm bin muhammed min-'aliyyi's-seyyidi fi'l-yevmi'l-cum'ati'l-'âşiri min-şehri şa'bâni'l-mu'azzam li-seneti elf ve erba'a ve işrin [10 Şaban 1024 / 4 Eylül 1615] bi-kostantiniyyeti'l-mahmiyye*” [126b]

³² Tuncay Bülbül, “Cefâyî”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014.

³³ Filiz Kılıç, “Cefâyî, Fıstancıoğlu, Muslihuddîn Halife/Mestancıoğlu”, *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013.

olan ve bu sahada üstat kabul edilen bir isimdir. Resm-i Osmânînin hat, özellikle Kur'an hat ve hattatları ile doğrudan ilgisi olduğu bilindiğine göre Filibeli Cefâyî'nin *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme* isimli manzumenin müellifi olabileceği ihtimal dâhilindedir. Fakat bu fikri şu aşamada yalnızca bir ihtimal olarak görmek gerekmektedir.

2.3. Resm-i Hatt-ı Kur'âna Dâ'ir Manzûme'nin Şekil Özellikleri

2.3.1. Nazım Şekli, Bent ve Beyit Sayısı

Eserin giriş kısmında yer alan Arapça mensur metinde şair esasen manzumenin şekil özelliklerini açıkça ortaya koymaktadır. Söz konusu metinde şair eserin, her bendinde on bir beyit bulunan 11 kıt'adan meydana geldiğini belirtmektedir. Fakat müellifin burada zikrettiği kıt'a kelimesi, nazım şeklinden ziyade şiir parçası olarak algılanmalıdır. Dolayısıyla *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme* her bir bendi 11 beyit olan 11 bentlik terkiib-i bent nazım şekliyle kaleme alınmıştır. Şu ana kadar yalnızca tek nüshası tespit edilebilen *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'de toplamda 121 beyit bulunmaktadır.

2.3.2. Vezin

Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme, aruzun en çok kullanılan bahirlerinden olan remel bahrinin *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınmıştır. Ulama, imale, med, zihaf gibi birçok aruz tasarruflarının görüldüğü manzumede genel anlamda şairin aruzu başarıyla kullandığı söylenebilir. Fakat daha önce de ifade edildiği üzere bu tür didaktik metinlerde asıl amaç bir şeyler öğretmek olduğundan metinlerin edebî yönden aksaklıklar taşımaları normaldir. Bu bakımdan Cefâyî de manzumesinde aruz tasarruflarından çokça faydalanmıştır. Örneğin aşağıdaki ilk beyitte “*berü*”, “*merd-i*” ve “*diyelüm*” kelimelerinde imale yapmak gerekirken “*kelânullâhdan*” kelimesinde ise heceyi tamamlamak için –*lâh* hecesinden sonra med gerekmektedir. İkinci beyitte ise ilk mısradaki yer alan “*mushaf*” ve “*içre*” kelimeleri arasında ulama (vasl) yapmak gerekmektedir. Ayrıca aynı beyitteki “*içre*”, “*gelse*”, “*yine*”, “*lafz-ı*”, “*bunı*” ve “*dahı*” kelimelerinde de imale gerekmektedir:

fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün
Gel berü gel cân ü dilden diñle ey merd-i be-nâm
Diyelüm resm-i Kelânullâhdan birkaç kelâm [123b]

Mushaf içre kanda gelse yine lafz-ı yâ ebet
Höş-mütavvel yazdılar bunı dahı bi'l-ittirâd [124a]

2.3.3. Kafiye:

Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme'de redif kullanılmamıştır. Kafiye konusunda ise manzumede *mürdef* ve *mücerred* kafiye örnekleriyle karşılaşmaktayız. Manzumede söz konusu kafiye tercihlerinin çoğunlukla Arapça ve Farsça kelimeler veya eklerle yapıldığı, yer yer ise Türkçe kelime yahut eklerle kafiyeli beyit örnekleri görülmektedir. Aşağıda her iki kafiye türüne de örnek oluşturacak Arapça, Farsça ve Türkçe kelime ve eklerle kafiyelenmiş tanık beyitler verilmiştir:

Rahmetüñ tâ'ı dahı ender kitâb-ı Zü'l-celâl
Yedi yerde yazılır bil ki hemîşe müstetâl [123b]

Resm-i Mushafdan dahı budur biri ey pür-hüner
Beş mahalde eynemâ ismin ulaşık yazalar [126a]

2.4. Resm-i Hatt-ı Kur'âna Dâ'ir Manzûme'nin Muhteva Özellikleri

Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme'de belirli başlıklarla birbirinden ayrılmış bölümler bulunmamaktadır. Bununla beraber özellikle mesnevi nazım şekliyle yazılmış metinlerde yahut muhtelif formdaki bazı manzumelerde görüldüğü üzere Cefâyî'nin manzumesini belirli bir şablona göre tertip ettiği dikkat çekmektedir. Bu açıdan şairin, geleneğin belirlediği kurallara uyduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Manzumede nispeten farklı olarak değerlendirilebileceğimiz hususlardan biri gelenekte “*hamdele*” ve “*salvele*” olarak nitelenen kısımların mensur olarak verilmesidir. Şöyle ki Cefâyî eserine besmeleyle ilgili Arapça bir beyitle başlayarak Allah'a şükürlerini ve Hz. Peygamber ile ashabına salatüselamlarını nesren dile getirir. Yine söz konusu mensur kısımda Cefâyî, eserinin muhtevası ve formu hakkında da okuyucu ve dinleyicileri bilgilendirir. Burada belirtildiği üzere bu manzum eser, Hz. Osman tarafından çoğaltılan Kur'an imlası hakkındadır. Bu kısımda son olarak manzumesinin on bir kıt'adan oluştuğunu belirten Cefâyî ardından manzum kısma başlar (bk.Ek).

Eserin ilk bendindeki ilk altı beyit konuya giriş niteliğindedir. Burada Hz. Osman tarafından çoğaltılan ve “*İmam mushaf*” olarak nitelenen Kur'an nüshasının imla hususiyetlerinin nazmen aktarılacağı dile getirilir ve açık ve kapalı yazılan tâ'lar, bitişik ve ayrı yazılan kelimeler ile ve sair kuralların işleneceği bildirilir (1-6. beyitler). Ardından sırasıyla *ni'met*, *rahmet*, *sünnet*, *imra'et*, *la'net*, *cennet*, *fitrat*, *bakiyyet*, *kurrat*, *âyât*, *gayâbet*, *ibnet*, *ellât*, *cimâlet*, *yâ ebet*, *merdât*, *heyhât*, *kelimet*, *ma'siyet*, *şecerat* ve *beyyinet* gibi kelimelerin Resm-i Mushafa uygun imlaları ele alınmıştır. Dikkat edilirse bu kelimelerin tamamı tâ ile bitmektedir. Dolayısıyla, her ne kadar eserde bölüm ayrımı söz konusu olmasa da, *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'nin dört bentlik bu ilk bölümünün “*tâ'lar bâbı*” olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Cefâyî, *ni'met* kelimesinin 11 yerde; *rahmet* ve *imra'et* kelimelerinin 7 yerde; *sünnet* ve *kelimet* kelimelerinin 5 yerde; *la'net* ve *ma'siyet* kelimelerinin 2 yerde; *cennet*, *fitrat*, *bakiyyet*, *kurrat*, *âyât*, *gayâbet*, *ibnet*, *ellât*, *cimâlet*, *yâ ebet*, *merdât*, *heyhât*, *şecerat* ve *beyyinet* gibi kelimelerin ise birer yerde uzun tâ ile (ت) yazılması gerektiğini nakleder. Zikredilen bu kelimelerin hangi surelerde geçtiği de manzumelerde özellikle belirtilir. Tâ'lar bölümünün sonunda Cefâyî, bu kelimelerin imlasının esasen gramer kurallarına uymadığını fakat Mushaf-ı Osmânî'da bu şekilde resmedildiğini belirterek bu imlaya bağlılığın gerektiğini vurgular:

Buları Mushaf-ı ‘Osmânda bu resme buluban
Aña göre kodılar kâ’ide-i asl-ı edâ

Şu ki hatt zâbitasına göre yazdı buları
Yañılıb lâ-cerem itdi o kişi anda hatâ

‘Ulemâ mecma’ına çünki muhâlif oldı ol
Dahı techîl-i sahâbe olur olmadı revâ [124b]

Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme'nin yukarıdaki manzumelerin ardından gelen beşinci bendinde ise Resm-i Mushaf ile ilgili çalışmaları bulunan İbn Âmir (öl. 118/736), Kisâî (öl. 189/805), Ebû Amr Osmân b. Saîd el-Dânî (öl. 444/1052) ve İbn Kesîr (öl. 774/1373) gibi âlimler referans gösterilerek Kur'an'daki *vakıf* (*durak*) şekillerinden söz edilir. Dolayısıyla manzumenin bu bölümünü *vakıf bölümü* olarak değerlendirmek mümkündür. Bu bölümde belirtildiği üzere *ni'met*, *rahmet*, *gayâbet*, *cennet* ve *ibnet* kelimelerinde durulacağı zaman kelime sonlarında tâ harfinin hâ olarak okunması (آ-ا) gerekmektedir. Nitekim Ebû Amr, Kisâî ve İbn Kesîr gibi âlimler bu yönde içtihat etmişlerdir.

Manzumenin 6-9. bentlerinde ise Kur'an'da ayrı ve bitişik yazılması gereken bazı kelimeler konu edilmiştir. Bu açıdan *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'nin bu bölümü *kat' ve vasl bâbı* yani *ayrı ve bitişik yazılanlar bölümü* olarak değerlendirilebilir. Bu bölümde sırasıyla *en-lâ, em-men, 'an-men, yevme-hüm, fî-mâ, mâ-li, bi'se-mâ, min-mâ, külle-mâ, enne-mâ* ve *imra'et* gibi ayrı yazılması gereken kelimeler ile; *eynemâ, li-keylâ, ellen, fe'illem, mimme* ve *mimmen* gibi bitişik yazılması gereken kelimeler konu edilmiştir. Burada şair, her bir kelimenin belirtilen imlasının kaç kez ve hangi surelerde geçtiğini de özellikle belirtir.

Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme'nin konunun işlendiği son bölüm olan onuncu bendinde ise elifle ve elifsiz yazılan kelimeler, yâ harfinin bazı istisnai durumları ile vâv harfinin bazı hususiyetleri konu edilmiştir. Bu bağlamda *zû* kelimesinin 7 yerde; *eyyühâ* kelimesinin ise 3 yerde elifsiz yazıldığı belirtilerek *câ'û* ve *bâ'û* gibi kelimelerin de bazı Mushaflarda elifsiz resmedildiği nakledilir. Bu bölümde son olarak ise *İbrâhim* ve *yeşâ'û* gibi kelimelerin istisnai imlaları ile vav harfinin Kur'an'daki yazımına değinilmiştir.

Manzumenin buraya kadar değinilen konunun işlendiği bölümlerinde şair ele aldığı hemen her kelimenin Kur'an'da geçtiği yerleri sure ismi belirterek örneklendirir. Çok nadir de olsa şairin ayetlerden birebir iktibaslar yaptığı da vakidir. Ayrıca burada şunu da belirtmek gerekir ki imlası konu edilen kelimelerin geçtiği sure isimlerinin üst, alt ve bazen de yanına bahis konusu ayetlerin yazıldığı dikkat çekmektedir. Fakat bu durumun müellifin tercihi mi yoksa eseri mecmuaya kaydeden müstensih yahut derleyicinin tercihi mi olduğu malumumuz değildir.

Manzumenin bitiş bölümü olan son bendinde Cefâyî, eserini tamamlamayı nasip ettiği için Allah'a şükreder ve eserinin Allah'ın rahmetini kazanmaya vesile olması temennisinde bulunur. Son olarak ise eserde bulunabilecek kusurların hoş görülmesini dileyen şair manzumesini tamamlar.

Cefâyî'nin çalışmamıza konu olan manzumesini içerik yönünden değerlendirdiğimiz bu kısımda şaire kaynaklık eden literatüre de değinmek gerekmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki çalışmamızın çeşitli bölümlerinde ifade edildiği üzere Resm-i Mushaf manzumeleri muhtevaları esasen bazı tecvit metinlerinde de konu edilmiştir. Dolayısıyla Resm-i Mushaf manzumelerinin tecvit metinleriyle nispeten benzerlik gösterdiğini belirtmek gerekir. Fakat bu manzumeleri tecvit metinlerinden ayıran temel nokta şairlerin niyetleridir. Daha açık bir ifade ile Resm-i Mushaf manzumelerinin kaleme alınma nedenleri ile manzum tecvitlerin yazılma nedenleri bu iki türü birbirinden ayırmaktadır. Şöyle ki çalışmamızda Resm-i Mushaf manzumeleri olarak nitelenen metinlerin hemen tamamında hattat/kâtip vurgusu öne çıkmakta ve yaz-, resmet- gibi eylemlerden söz edilmektedir. Bu ifadeler, bahis konusu manzumelerin daha ziyade Kur'an hattatları için kaleme alındığını düşündürmektedir. Nitekim çalışmamızın ilk bölümünde tanıttığımız *Risâletü'l-Manzûm Kavâ'idü Kur'âni'r-Rüsûm* adlı eserde şair niyetini;

Zümre-i hattâta bunuñ ezberi elzem durur

Anuñ için kim rüsûm-ı âyet-i ekrem durur

mısralarıyla açıkça ortaya koyarak eserini hattatlar için kaleme aldığını özellikle belirtir.³⁴ Çalışmamıza konu olan manzumenin giriş kısmında da Cefâyî, eserini imla üzerine tesis ettiğini ve ilgililerin, bazı kelimeleri şiirde nakledildiği şekilde yazmaları gerektiğini vurgular:

Nazm ile resmin beyân eyleyelüm anuñ saña

Şol bize nakl eyledüğü gibi inâs-ı 'izâm

Hall olınsun vüs'-ı tâkatçe olursa 'avn-i hak

³⁴ Doğan, "Zarîfi Efendi ve Hattatlar İçin Yazdığı Manzum Eseri: Risâletü'l-Manzûm Kavâ'idü Kur'âni'r-Rüsûm", 681.

Hatt kıyâsına muhâlif resm olunan her makâm

Kankı tâ' kûtâh yazılır kankı yazılır dırâz
Kanda vasl ile yazarlar nirde olur inkisâm

Hem dahı sâyir kavânîn ki dimişdür ezkiyâ
Diyelüm bir bir idüb perverdîgâra i'tisâm (b.3-6)

Cefâyî, eserde hattat ifadesini açıkça kullanmasa da şiirde sözü edilen hedef kitlenin hattatlar olması kuvvetle muhtemeldir. Öte yandan başta çalışmamıza konu olan manzume olmak üzere Resm-i Mushaf konulu manzumelerin, manzum tecvit metinleriyle ortak yönlerine de değinmek gerekir. Manzum tecvit metinlerinde temel olarak harflerin mahreç ve sıfatları, medler (tâbi'î, muttasıl, munfasıl, 'ârız, lâzım ve lîn), zamir, kalkale, tenvîn, sâkin nûn, ihfâ, idgam (me'al-ğunne, bilâ-ğunne, misleyn, mütekârib ve metecâniseyn), iklâb, izhâr (kameriye, şemsiye), zî ve râ harflerinin hâlleri, tefhîm, teshîl, lafzatullah, imâle, sekte, **vakîf**, vasıl hemzesi, secâvendî harfleri, istiâze ve besmele, tilâvet secdesi, **tâ-i te'nîs**, **kat' ve vasl hâlleri**, tekbîr ve surelerin tertibi gibi konular ele alınmaktadır.³⁵

Tecvit metinlerinde yer alan bu başlıklardan koyu yazılan konuların aynı zamanda Resm-i Mushaf manzumelerinin de muhtevasını oluşturduğu göze çarpmaktadır. Türkçe kaleme alınmış manzum tecvitlerin yanı sıra Resm-i Mushaf konulu manzumelerin de manzum tecvit litetarünün Arapçadaki meşhur örneklerinden Şâtibî'nin *Şâtibiyye* olarak da bilinen *Hürzü'l-Emânî ve Vechü't-Tehânî* adlı eseri ile Cezerî'nin *Mukaddime ve Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kirâati'l-'Aşr* isimli eserlerinden esinlenilerek kaleme alındığı aşikârdır. Zira özellikle Cezerî'nin *Mukaddime* isimli manzum eseri Osmanlı coğrafyasında çok rağbet görmüş Türkçeye nazmen ve nesren çok sayıda tercüme yapılmıştır. *Mukaddime* ile çalışmamıza konu olan manzume karşılaştırıldığında bu etkinin izlerini görmekteyiz. Nitekim Cezerî'nin bahis konusu eserinde yer alan *maktû' ve mevsûl* ile *te'nîs hâ'ları/açık ve kapalı tâ'lar* başlıklı bölümlerin bu çalışmanın odağındaki manzumede de ele alındığı dikkat çekmektedir.³⁶

Diğer taraftan hem manzum tecvitlerin hem de bu çalışmanın odağındaki Resm-i Mushaf manzumelerinin muhteva açısından Mushaf imlası edebiyatı içerisine dâhil edilen mensur metinlerle de büyük oranda benzerlik gösterdiği dikkat çekmektedir. Zira sözü edilen eserlerde Resm-i Osmânî olarak adlandırılan imla hususiyetleri şu başlıklar altında değerlendirilmiştir: **Hazîf**, **ziyâde**, **hemze**, **bedel (ibdâl)**, **fasıl ve vasıl**.³⁷ Bu başlıklardan hazîf, ziyâde, fasıl ve vasıl Resm-i Mushaf manzumelerinin de muhtevasını oluşturmaktadır. Nitekim Kur'an imlasıyla ilgili literatürde okuma esnasında telaffuz edildiği hâlde imlası bulunmayan harfler/kelimeler "hazîf"; imlada yer almasına rağmen telaffuz edilmeyen harfler/kelimeler ise "ziyâde" başlığı altında değerlendirilmiştir. Ayrıca ayrı yazılması gereken harf ve edatlar "fasıl", bitişik yazılması gereken harf ve edatlar ise literatürde "vasıl" başlıkları altında incelenmiştir. Dolayısıyla Mushaf imlası literatüründe fasıl ve vasıl olarak yer alan hususiyetler gerek manzum tecvitlerde gerekse Resm-i Mushaf manzumelerinde "*maktû' ve mevsûl*" gibi başlıklarla konu edilmiştir. Bahis konusu manzumelerde elif, vâv ve yâ harfleri-

³⁵ Akkaya, *Türk Edebiyatında Manzum Tecvit Metinleri*, 312-315.

³⁶ Osman Bostan, "Mukaddimetü'l-Cezerî'nin Muhtevası ve Metodu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 207-208.

³⁷ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 140; Akcan, *Mushaf İmlasının İrfanî Yorumu Merrakuşî Örneği*, 767. Mushaf imlasıyla ilgili literatürde "hemze" başlığı altında hemze harfinin imla özellikleri değerlendirilirken "bedel (ibdâl)" bölümünde ise harflerin değişimi ve bir harfin yerine başka bir harfin kullanılması konu edilmiştir (Akcan, *Mushaf İmlasının İrfanî Yorumu Merrakuşî Örneği*, 767-768; Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 140).

nin imlasıyla ilgili hususiyetler de esasen Kur'an imlası literatüründe hazif ve ziyâde olarak adlandırılan kavramların inceleme alanına girmektedir. Ayrıca Kur'an imlasıyla ilgili eserlerde konu edilen hususlardan biri de dişilik tâ'sının (te'nîs) imlasıdır. Nitekim Kur'an'da geçen *rahmet* (رحمة-رحمت), *ni'met* (نعمة-نعمت), *sünnet* (سنة-سنّة), *imra'et* (إمراة-إمرات), *kelimet* (كلمة-كلمت), *la'net* (لعنة-لعنت), ve *ma'siyet* (معصية-معصيت) gibi kelimelerin kimi yerlerde açık tâ ile (ت) bazı yerlerde ise kapalı tâ ile (ة) resmedildiği görülmektedir. Söz konusu bu imla hususiyetlerinin de manzum tecvitler ile Resm-i Mushaf manzumelerinde yer edindiği dikkat çeker. Çalışmamıza konu olan manzume de bu bakımdan gelenekle benzer özelliktedir. Nitekim manzumede sırasıyla *dişilik tâ'sının yazımı*, *vakıf*, *fasıl*, *vasıl*, *elif*, *vâv* ve *yâ harflerinin imlası* gibi hususlar konu edilmiştir. Tüm bu verilerden hareketle başta bu araştırmanın odağındaki Cefâyî'nin manzumesi olmak üzere Resm-i Mushaf konulu manzumelerin Kur'an imlasını konu alan eserler ile tecvit metinleri içerisinde doğup geliştiğini söylemek mümkündür. Dolayısıyla genelde Resm-i Mushaf konulu manzumeleri özelde ise Cefâyî'nin *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'sini, Kur'an imlasıyla ilgili bir eserler olarak görmenin yanı sıra esasen tecvidin imla ile ilgili konularını ele alan metinler olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır.

Sonuç

Şiir dilinin eğitimde sağladığı olanakları ve ezber gerektiren meselelerde getirdiği kolaylığı farkına varan İslâm âlimleri bazı dinî meseleleri nazma çekerek şiiri, bazı konuların öğretilmesinde bir araç olarak kullanmışlardır. Bu gayretin neticesinde de tefsir, siyer, hadis, akait, fıkıh, tecvit, ilmihâl, hac, namaz vb. gibi birçok konu ve alanla ilgili sayısızca manzum metin kaleme alınmış ve hemen her bir alanla ilgili geniş bir literatür oluşmuştur. Bu çalışmanın konusunu teşkil eden Resm-i Mushaf manzumelerini de yukarıda sözü edilen çabaya matuf eserler olarak değerlendirmek mümkündür. Resm-i Mushaf yahut Resm-i Osmânî, Kur'an'ın Hz. Osman tarafından istinsah ettirilen nüshalarını konu eden bir ilim dalıdır. Bu konudaki mensur örneklerde olduğu gibi ilk manzum örnekler de Arapça kaleme alınmıştır. Sözü edilen bu eserler zaman içerisinde Türkçeye mensur veya manzum olarak tercüme edilmiş ve Osmanlı Türkçesinde belirli bir külliyat oluşturmuştur. Yazma eser kütüphanelerinde yapılan taramalar neticesinde Resm-i Mushaf konulu manzum olarak kaleme alınmış beş müstakil eser tespit edilmiştir. Bu eserlerden Cefâyî'nin *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'si ile Zarîfî'nin *Risâletü'l-manzûm kavâ'idü Kur'âni'r-rüsûm* adlı eseri müellifi bilinen manzumelerdir. *Resm-i Mushaf* isimli manzume de katalog kaydında Mollâ İsmâil isimli bir müellife atfedilmekle beraber eserin hiçbir yerinde bu isimle ilgili bir ibareye rastlanmamıştır. *Manzûme fî resmi mushafi'l-Osmânî* ile *Manzûme der-beyân-ı 'alâ rusûmi'l-Kur'ân el-hurûf el-kavâ'id ve'l-erkân* isimli eserler de Resm-i Mushaf konulu müellifi bilinmeyen manzumelerdir. Resm-i Mushaf konulu bu eserlerden iki tanesi daha önce çeşitli çalışmalara konu olmuşken diğer manzumeler ise ilk kez bir çalışmaya konu olmuş ve tespit edilebilen nüshaları etraflıca tanıtılar araştırmacılara sunulmuştur. Ayrıca eldeki veriler Türk İslâm edebiyatı çerçevesinde değerlendirilen manzum türlerin yeniden tasnifini gerekli kılmaktadır. Şu aşamada tespit edilen beş eser, Resm-i Mushaf konulu manzumeleri ayrı bir tür olarak değerlendirmek için yeterli olmasa da yurt için ve yurt dışı kütüphanelerinin taranmasıyla bu sayının artacağı ve belirtilen konuda yazılan manzumelerin ayrı bir tür oluşturabilecek sayı ve niteliğe ulaşabileceği kuvvetli bir ihtimaldir.

Kur'an'ın Hz. Osman zamanında tertip edilen nüshalarına uygun olarak çoğaltılmasını amaç edinen Resm-i Mushaf ilmi başlarda tecvit ilminin bir parçası olarak görülmüş olmalı ki söz konusu husustaki ilk manzumelere manzum tecvitlerin içerisinde bir bölüm olarak rastlamaktayız. Esasen dinî türlerin birçoğunda benzer bir durum söz konusudur. Nitekim manzum ilmihâl türü, zamanla şurûtu's-salât ve menâsik-i hac gibi türleri doğurmuştur. Resm-i Mushaf

manzumeleri de ilk olarak manzum tecvitlerin içerisinde bölüm olarak yer almışken asırlar içerisinde tekâmülünü tamamlamış, Cefâyî ve Zarîfî tarafından XVII. ve XVIII. yüzyıllarda kaleme alınmış metinlerle en olgun örneklerine kavuşmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünde ele alınan ve bu sahanın en olgun örneklerinden olan Cefâyî'nin *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'si en geç XVII. asrın başlarında istinsah edilen fakat telif tarihinin daha önce olduğu tahmin edilen 121 beyitlik bir eserdir. Aruzun *fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün* kalıbıyla kaleme alınan manzume, her bir bendi 11 beyitten oluşan 11 bentlik bir terkiib-i benttir. *Resm-i hatt-ı Kur'âna dâ'ir manzûme*'de literatürdeki diğer örneklerde görüldüğü üzere *açık ve kapalı yazılan tâ'lar*, *bitişik ve ayrı yazılan kelimeler* ile imlaları istisnai olan bazı kelime ve harfler konu edilmiştir. Çalışmada son olarak ise Cefâyî'nin söz konusu manzumesinin transkripsiyonlu metni verilmiştir. Bu neşirle Resm-i Mushaf konulu Arapça ve Türkçe kaleme alınmış manzum metinlerin karşılaştırılmalı olarak incelenmesine kapı aralanmıştır.

Kaynakça

- Akaslan, Yaşar. *Kırâat İlminde Didaktik Şiirler*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2019.
- Akaslan, Yaşar. “Resmü’l-Mushaf Literatürü Açısından Kâsım b. Firruh eş-Şâtîbî’nin ‘Akiletü Etrâbi’l-Kasâid fî Esne’l-Mekâsîd’i”. *Trabzon İlahiyat Dergisi* 10/1 (2023), 255-277. <https://doi.org/10.33718/tid.1232794>
- Akcan, Resul. *Mushaf İmlasının İrfanî Yorumu Merraküşî Örneği*. Ankara: İlâhiyât Yayınları, 2022.
- Akçay, Ali İhsan. “Manzum Şurût’s-Salâtlar/Salât-nâmeler”. *Türk-İslam Edebiyatı El Kitabı*. ed. Ali Yılmaz. 277-282. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. baskı., 2014.
- Akçay, Ali İhsan. *Türk Edebiyatında Manzûm Akâidnâmeler: İnceleme Metin*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Akkaya, Murat. *Türk Edebiyatında Manzum Tecvit Metinleri*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Akyüz, Abdullah. *Osmanlı Kırâat Âlimleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Bostan, Osman. “Mukaddimetü’l-Cezerî’nin Muhtevası ve Metodu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (2023), 185-212. <https://doi.org/10.17120/omuifd.1274261>
- Bülbül, Tuncay. “Cefâyî”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/cefayi>
- Cefâyî. *Resm-i Hatt-ı Kur’âna Dâ’ir Manzûme*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, NEKTY00902, 123b-126b.
- Doğan, Hasan. “Risâletü’l-Manzûm Kavâ’idü Kur’âni’r-Rüsûm”. *Türk Edebiyatı Eserler Sözlüğü*, 2021. <https://tees.yesevi.edu.tr/madde-detay/risaletu-l-manzum-kava-idu-kur-ani-r-rusum>
- Doğan, Hasan. “Zarîfi Efendi ve Hattatlar İçin Yazdığı Manzum Eseri: Risâletü’l-Manzûm Kavâ’idü Kur’âni’r-Rüsûm”. *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 4/3 (31 Temmuz 2018), 677-714. <https://doi.org/10.20322/littera.435887>
- Fütûhî, Seyyid Mehmed ‘Abdülfettâh b. Ahmed ed-Divrigî (?). *Terceme-i Cezerî*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Köşkü Bölümü, 111.
- Fütûhî, Seyyid Mehmed ‘Abdülfettâh b. Ahmed ed-Divrigî (?). *Terceme-i Şurûtu’s-Salât*. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Revan Köşkü Bölümü, 111.
- Gönel, Hüseyin. “Zarîfi, Şeyh Ömer Efendi”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2014. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/zarifi-seyh-omer-efendi>
- Güler, Mehmet. *Türk Edebiyatında Manzum Ferâiz-nâmeler*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015.
- Hacımısıroğlu, Mücella. “Mushaf İmlası Edebiyatında İstidrak Olgusu İbnu’l-Kâdî el-Miknâsî (öl. 1082/1672) ve Beyânü’l-Hilâf Örneği”. *Hitit İlahiyat Dergisi* 23/1 (2024), 280-299. <https://doi.org/10.14395/hid.1418607>
- Karataş, Ahmet. “Türk-İslâm Edebiyatında Menâsik-ı Hac Manzumeleri ve Kâbe”. *Din ve Hayat: İstanbul Müftülüğü Dergisi* 3 (2007), 30-32.
- Kılıç, Filiz. “Cefâyî, Fıstancıoğlu, Muslihuddîn Halife/Mestancıoğlu”. *Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, 2013. <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/cefayi-fistancioglu-muslihuddin>
- Koca, Ferhat. “el-Ferâ’izü’s-secâvendiyîye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/367-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Koçoğlu, Turgut. “Rusçuklu Zarîfi Ömer Baba ve Manzum-Mensur Tasavvuf Terimleri Lügatçesi: İslahât-ı Meşâyih”. *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları Dergisi* VII/3 (2012), 1751-1776. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.3566>
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur’an’ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto, 2015.

- [Meçhul]. *Kat' ve Vasl*. Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi, Kastamonu Yazma Eser Kütüphanesi 3021/03.
- [Meçhul]. *Manzûme der-Beyân-ı 'alâ Rusûmi'l-Kur'ân el-Hurûf el-Kavâ'id ve'l-Erkân*. Süleymaniye Kütüphanesi İsmihan Sultan Koleksiyonu, 00010-002.
- [Meçhul]. *Manzûme fî Hakki'l-Maktû' ve'l-Mevsûl*. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 3687/11.
- [Meçhul]. *Manzûme fî Resmi Mushafî Osmân*. Bursa İnebey Kütüphanesi Ulucami Koleksiyonu, 225/6.
- [Meçhul]. *Manzûme fî'l-Kırâ'at*. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi, 3686/5.
- [Meçhul]. *Nazm-ı Risâle-i Mersûmât mine't-Tecvîd*. Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 06 Hk 3640/4.
- [Meçhul]. *Risâle fî Beyâni'l-Vasl ve'l-Kat'*. Çorum Hasan Paşa Kütüphanesi 220/2.
- Molla İsmail (?). *Resm-i Mushaf*. Milli Kütüphane Adana İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 01 Hk 700/2.
- Öğmüş, Harun. "Resm-i Mushaf Bağlamında Kur'an ve Kıraat Ayrımı (Harekenin Tekâmülüne Kadarki Süreç Çerçevesinde Bir Değerlendirme)". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/39 (2015), 9-28.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19720/210795>
- Öz, Selahattin. "İbnü'l-Cezerî'nin Mukaddime'sinin Mehmet Emin Tokâdî'ye Ait Manzum Tercümesi ve Değerlendirilmesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2015), 147-181. <https://doi.org/10.14395/huifd.55811>
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 3. baskı., 2014.
- Seyis, Erdal. *Türk İslam Edebiyatında Manzum İlmihaller ve Manzume-ı Ceceli İbrahim Efendi*. ; İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Tanyıldız, Ahmet. *Mushaf Hattatları Rehberi: Risâletü'l-Manzûm Kavâ'idü Kur'âni'r-Rusûm - Ömer Zarîfî Efendi*. İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları, 2021.
- Yazar, Sadık. *Anadolu Sahası Klasik Türk Edebiyatında Tercüme ve Şerh Geleneği*. ; İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Yıldız, Enes. "Resâ'nın Tuhfetü'l-Ebrâr Adlı Manzum Tecvidi". *International Journal of Filologia* 7 (2022), 130-151. <https://doi.org/10.51540/ijof.1085410>
- Yıldız, Enes - Uçar, Abdullah. "Resm-i Osmânî'nin Manzum Bir Örneği: Kat' ve Vasl Konulu Mesnevi". *Bilimname* 50 (01 Kasım 2023), 201-231.
<https://doi.org/10.28949/bilimname.1297228>
- Yılmaz, Hüseyin. *Türk Edebiyatında Manzum Menâsik-i Hac Tercümeleri ve Amîkî'nin Fütûhu'l-Harameyn Tercümesi (Metin İnceleme ve Çeviri Yazısı)*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yılmaz, Oğuz. "Tecvîd Eğitim-Öğretiminde Manzûm Eser Yazma Geleneğine Bir Örnek: Şeyhî'nin Nazmu'l-Ehemm'i (Tenkitli Metin)". *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/2 (2019), 1051-1116. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/issue/51337/641599>

Ek: *Resm-i Hatt-ı Kur'âna Dâ'ir Manzûme'nin Metni*:³⁸

[123b]

Resm-i Hatt-ı Kur'âna Dâ'ir Manzûme

Bismillâhirrahmânirrahîm

Ve minke'l-'avni ve'l-lutfi yâ Kerîm

el-Hamdü li-veliyihî ve's-salâtü 'alâ nebiyyihî Muhammedin ve âlihî ve sahibihî fe-hâzihî risâletün nazmiyyetün lisâni hattî'l-kur'âni 'alâ mâ-rasemehû 'Osmân bin 'Affân radiyallâhü 'anhü bi-hasebi mâ-revâhü ashâbü'n-nakli min erbâbi nefsi'l-'akli ve tuviyet 'alâ ihdâ 'aşarate kıt'aten küllü kıt'atin minhâ ihdâ 'aşaraten bihâ

I

[fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilâtün fâ'ilün]

1. Gel berü gel cân ü dilden diñle ey merd-i be-nâm
Diyelüm resm-i kelânullâhdan birkaç kelâm
2. Şol emîrû'l-mü'minîn 'Osmân-ı Zi'n-nûreyn ki ol
Nüsha-i Kur'ânı yazup eyledi bize imâm
3. Nazm ile resmin beyân eyleyelüm anuñ saña
Şol bize nakl eylediği gibi inâs-ı 'izâm
4. Hall olınsun vüs'-ı tâkatçe olursa 'avn-i hak
Hatt kıyâsına muhâlif resm olunan her makâm
5. Kankı tâ' kûtâh yazılır kankı yazılır dırâz
Kanda vasl ile yazarlar nirde olur inkısâm
6. Hem dahı sâyir kavânîn ki dimişdür ezkiyâ
Diyelüm bir bir idüb perverdigâra i'tisâm
7. Evvelâ bilgil ki on bir yerde tâ'-ı ni'meti
İştîdâd ile yazarlar mushaf içinde müdâm
8. Biri evvelki elif-lâmda olur ikincisi
Âl-i 'İmrânda dimişlerdür eyâ hayru'l-enâm³⁹
9. Mâ'ide âyetleri içindedür üçüncisi
Râbi' u hâmis hem İbrâhîmde olur ey hümâm⁴⁰
10. Sâdis ü sâbi' işit kanda olur sâmin dahı
Sûre-i Nahl içredür dirler bunuñ için [tamâm]⁴¹

³⁸ Manzumenin Latin alfabesine aktarımında metinde okunamayan yerler üç nokta (...) ile gösterilmiştir. Okunuşunda şüphe görülen kelime ve mısraların yanına parantez içinde soru işareti (?) konmuştur. Metin tamiri yapılan yerlerde eklenen kelimeler köşeli parantez [] ile verilmiştir. Yazılış şekli konu edilen kelimeler italik yazılmıştır. Her bir beyitte işaret edilen âyetlerin Kur'an-ı Kerim'deki yerleri dipnotlarda sure isimleri belirtilerek âyet numaralarıyla birlikte verilmiştir. Sure ve âyet bilgilerinden sonra ise manzumede imlası anlatılan kelimelerin Arapça imlaları –meselenin anlaşılması adına– parantez içerisinde belirtilmiştir. Çalışmanın dipnotlarını şişirmemek amacıyla ilgili âyetlerin Arapça ibareleri ile Türkçe meallerine yer verilmemiştir.

³⁹ el-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/103 (نعمت)

⁴⁰ el-Mâide 5/11; İbrâhîm 14/28; İbrâhîm 14/34 (نعمت)

⁴¹ en-Nahl 16/72; en-Nahl 16/83; en-Nahl 16/114 (نعمت)

11. Tâsi'î Lokmâdadur onuncısı Fâtırdadur
On birinci sûre-i Tûrda gelür ey nîk-nâm⁴²

II

12. *Rahmetüñ* tâ'ı dahı ender kitâb-ı Zü'l-celâl
Yedi yerde yazılır bil ki hemîşe müstetâl
13. Evveli ol Elif-lâmda olur ikincisi
Sûre-i A'râfdadur dimişler erbâb-ı kemâl⁴³
14. Oldı üçüncisi Hûdda râbi'î Meryemededür
Rûmdadur beşincisi bilgil anuñ ey hoş-[cemâl]⁴⁴
15. Sûre-i Zuhrufdadur altıncı vü yedincisi
Pes bularda vir midâda imtidâd-ı bî-melâl(?)⁴⁵
16. *Sünnetüñ* tâ'ı dahı beş yerde yazılır dırâz
Oldı evvelkisi anuñ ey birâder Enfâl⁴⁶

[124a]

17. Sâniî Fâtırda durur hem sâlis ü râbi'î dahı
Hâmisi Mü'minde olur mü'min ol itme cidâl⁴⁷
18. *İmra'et* tâ'ın dahı kıl yedi mevzi'de tavîl
Âl-i 'İmrândur anuñ evvelkisi yâ hayr-ı âl⁴⁸
19. İşid imdi kdadur ikinci vü üçüncisi
Oldı bunlar sûre-i Yûsufda ey yûsuf-cemâl⁴⁹
20. Râbi'î anuñ Kasasda oldı vü Tahrîmde
Hâmis ü sâdis ile sâbi'î eyâ ferhunde-fâl⁵⁰
21. *La'netüñ* tâ'ın dahı kıl iki mevzi'de dırâz
Âl-i 'İmrân ile Nûrda çekme hergiz infî'âl⁵¹
22. Vâkî'a gününde cennet ola erzânî saña
Vâkî'ada *cennetüñ* tâ'ın dahı eyle mutâl⁵²

III

23. Birkaç elfâzuñ dahı tâ'ına ashâb-ı midâd
Virdiler mushaf içinde ey birâder imtidâd

⁴² Lokmân 31/31; et-Tûr 52/29; Fâtır 35/3 (نعمت)

⁴³ el-Bakara 2/218; el-A'râf 7/56 (رحمت)

⁴⁴ Hûd 11/73; er-Rûm 30/50 (رحمت)

⁴⁵ el-Zuhruf 43/32; el-Zuhruf 43/32 (رحمت)

⁴⁶ el-Enfâl 8/38 (سنت)

⁴⁷ Fâtır 35/43; el-Mü'min 40/85 (سنت)

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/35 (امرات)

⁴⁹ Yûsuf 12/30; Yûsuf 12/51 (امرات)

⁵⁰ el-Kasas 28/9; et-Tahrîm 66/10; et-Tahrîm 66/11 (امرات)

⁵¹ Âl-i İmrân 3/61; Nûr 24/7 (لعنت)

⁵² Vâkıa 56/89 (جنت)

24. Biri *fitrat* Rûmda biri *bakiyyet* Hûdda
Hem Kasasda *kurrat* oldu biri ya hayru'l-‘ibâd⁵³
25. Birisi *âyâtdur* ki evvel-i Yûsufdadur
Biri bunda şol *gayâbet*lerdür ey yûsuf-likâ^{54*}
26. Âyet-i min rabbihî ki ‘Ankebûtda yazasın
Bunu da yazgıl uzun yazsañ dahı bi’l-igtirâd⁵⁵
27. Kıl [şol] Tahrîmde mutavvel *ibnefîde* ey ‘azîz
Yazduguñ demde eger ki ister olursuñ sedâd⁵⁶
28. Yazasın *ellâte* ve’l-‘uzzâ gerü(?) ve’n-Necmde
Tûl ile yazgıl bunu böyledür hem lât u sâd(?)
29. Şol *cimâlet* ki gelüpdür sûre-i ve’l-Mürselât
Tâ’mı bunuñ dahı uzat eyâ ehl-i reşâd⁵⁷
30. Hem dahı kangı mahalde vâki‘ olsa *ism-i zât*
Tutdı hat ehli uzatmak birle tâ’m i‘tiyâd
31. Mushaf içre kanda gelse yine lafz-ı *yâ ebet*
Hoş-mutavvel yazdılar bunu dahı bi’l-ittirâd
32. Böyledür *merdât* ü *heyhâtun* dahı hem tâları
Ya’nî cümle yerde uzun yazdılar ey hoş-nihâd
33. Cem’-i te’nîs tâ’ı birle âhir-i mâzîdekin
Her kim olsa uzadır bunları yâ seyyidü’l-ciyâd

[124b]

IV

34. Yine bir dahı işit gör ki kelâm-ı ‘ulemâ
Nice olmuş *kelimetde* ne dimişdür fuzalâ
35. Didiler kelime-i sâbıkanuñ bu kelime⁵⁸
Nice mevzi‘de gerekdür ki mutavvel yazıla
36. Biri En‘âmda olur hem dahı A‘râfda biri
Olur üçüncisi Yûnusda eyâ ehl-i nühâ⁵⁹
37. Yine dördüncisi bu sûre-i mezkûrdadur
Velî vardur didiler bunda hilâf-ı üdebâ⁶⁰
38. Dahı beşincisi Mü‘minde gelür bunda da lîk
Didiler geldi hilâf-ı ‘ulemâ-i ‘uzamâ⁶¹

⁵³ er-Rûm 30/30; (فطرت) Hûd 11/86; (بقيت) el-Kasas 28/9 (قرت)

⁵⁴ Yûsuf 12/1; (آيات) Yûsuf 12/10; Yûsuf 12/15 (غيبات)

* Bu beyit, bendin kafîye düzenine uymamaktadır.

⁵⁵ el-Ankebût 29/50 (آيت)

⁵⁶ et-Tahrîm 66/12 (ايننت)

⁵⁷ el-Mürselât 77/33 (جمالنت)

⁵⁸ Yazmada bu misradaki “didiler” kelimesinden sonra “ki” bağlacı yazılmıştır fakat vezin gereği okunmamıştır.

⁵⁹ el-En‘âm 6/115; el-A‘râf 7/137; Yûnus 10/33 (كلمت)

⁶⁰ Yûnus 10/96 (كلمت)

⁶¹ el-Mü‘min 40/6 (كلمت)

39. Şol iki *ma'siyeti* kad semi'allâhda dahı
Yazar olsañ yaz uzun anları ey merd-i hudâ⁶²
40. *Semerat* ki yakın olur âhir-i Fussilete
Şecerat gibi Duhânda uzat anı da şehâ⁶³
41. Dahı kıl *beyyineti* sûre-i Fâtırda dırâz
Sebe'üñ 'arafta(?) gibi sen eyâ kân-ı sehâ⁶⁴
42. Buları Mushaf-ı 'Osmanda bu resme buluban
Aña göre kodılar kâ'ide-i ehl-i edâ
43. Şu ki hatt zâbitasına göre yazdı buları
Yañılup lâ-cerem itdi o kişi anda hatâ
44. 'Ulemâ mecma'ına çünki muhâlif oldı ol
Dahı techîl-i sahâbe olur olmadı revâ

V

45. Gel berü açup cân kulagın kılğıl istimâ'
Yine tut ashâb-ı ma'nî sözlerinden intifâ'
46. Ger bu zikr olan esâmî üzre kat' itseñ nefes
Gör ne dimiş ma'nî meydânında şol kavî(?) şücâ'
47. Küllü te'nîs hâ'ı ki resm itdi 'Osmân tâ' ile
Hem dahı oldı selefden anuñ üzre ictimâ'
48. Ni'met ü rahmet gıyâbet cennet ü ibnet gibi
Bular emsâli dahı ki geçdi bir yerdür rikâ'
49. Bu hurûf üzre Ebû 'Amr u Kisâ'î turıcak
Tâ yerine hâ ile eylerler idi iktitâ'
50. Hem dahı dirler budur İbn-i Kesîr için kıyâs
Ya'nî budur anlaruñ kavlınden itmez imtinâ'
51. Birisinden bularuñ zîrâ ki sorıldı biri
Harf-i hâ ile gerekdür didi ol merd-i mutâ'

[125a]

52. Lât u heyhât ve dahı mirdât u zâtta turıcak
Yine eylerler Kisâ'î hâ ile hoş-ıhtizâ'
53. Tâ'ı heyhât üzre vakf itse bulardan ger biri
Bu dahı bunda Kisâ'îye iderdi ittibâ'
54. Okudı İbn-i Kesîr ü İbn-i 'Âmir hâ ile
Kanda gelse tâ' it Kur'ânda vakt-i inkitâ'
55. Bu mevâzi' de kamu vakf eylediler tâ' ile
Mushafuñ resmine göre bâkî kurra bî-nizâ'

VI

⁶² el-Mücâdele 58/8; el-Mücâdele 58/9 (معصیت)

⁶³ ed-Duhân 44/43; el-Fussilet 41/47 (ثمرت)

⁶⁴ el-Fâtır 35/40 (بیئت)

56. Yine diñle bu sözi diñle cândan ey cân-ı cihân
Eyleyelüm fasl u vaslından dahı resmüñ beyân
57. Bil ki *en-lâ* harfini on yerde maktû‘ yazdılar
Bâkî yerde didiler mevsûl olur ey nev-civân
58. Evveli ikincisi A‘râfdadır üçüncisi
Şol Berâ‘et sûresinde didiler ey ‘âlî-şân⁶⁵
59. Hem anuñ dördüncisi Hûd sûresindedür dahı
Yine beşincisi de bunda olupdur hem-çünân⁶⁶
60. Sâdisi Hac sûresinde sâbi‘i Yâsîndedür
Mevzi‘-i sâmin olupdur bu mevâzi‘den Duhân⁶⁷
61. Tokuzuncı Mümtehinde bundadır onuncısı
Enbiyâda biri ammâ muhtelifdür bu mekân⁶⁸
62. Dört yerde fasl ile yazıldı hem *em-men* dahı
Evveli anuñ Nisâda oldı ey mahbûb-ı cân⁶⁹
63. Sâni Tevbe sûresinde sâlisi Sâffâtdadır
Fussilet Hâmîmdedür dördüncisi bilgil ‘ayân⁷⁰
64. Buncılayın yazılır hem kat‘ ile ‘an-men dahı
Nûr ile ve’n-Necmde Kur’ân içinde bî-gümân⁷¹
65. Yevme-hüm lafzı dahı dirler [ki] munkatı‘ yazılır
Sûre-i Mü‘min ile ve’z-Zâriyât içre hemân⁷²
66. Hem dahı resm olunur Mushafda harf-i haysü mâ
Kat‘-ı birle kanda gelse ey birâder her zamân

VII

67. Gel berü gel diñle yine cân ile ey pâk-dîn
Nice olurmuş dahı gör hatt-ı Kur’ân-ı mübîn
68. Yazdılar *fî-mâ* ide on bir mahalde kat‘ ile
İşit imdi ideyin bir bir anuñ yerlü yerin

[125b]

69. Birisin dimişler evvelki Elif-lâmda olur
Mâ‘ide âyetleri içindedür dirler birin⁷³
70. Hem üçüncisi dahı ol sûre-i En‘âmdadır
Yine dördüncisi de bunda olupdur hem-çünân⁷⁴
71. Hâmisi de Enbiyâda oldı vü altıncısı

⁶⁵ el-A‘râf 78/105; el-A‘râf 78/169; et-Tevbe 9/118 (أن لا)

⁶⁶ Hûd 11/14; Hûd 11/26 (أن لا)

⁶⁷ el-Hac 22/26; Yâsîn 36/60; ed-Duhân 44/19 (أن لا)

⁶⁸ el-Mümtehine 60/12; el-Enbiyâ 21/87 (أن لا)

⁶⁹ en-Nisâ 4/109 (أم من)

⁷⁰ et-Tevbe 9/109; es-Sâffât 37/11; Fussilet 41/40 (أم من)

⁷¹ en-Nûr 24/43; en-Necm 53/29 (عن من)

⁷² el-Mü‘min 40/16; ez-Zâriyât 51/13 (يوم هم)

⁷³ el-Bakara 2/240; el-Mâide 5/48 (في ما)

⁷⁴ el-En‘âm 6/145; el-En‘âm 6/165 (في ما)

- Sûre-i Nûrda olur didi ahâlî-i yakîn⁷⁵
72. Yukaru Tâ-sîndedür yedincisi ey pür-hüner
Sûre-i Rûmda gelür dîrler dahı hem sâminin⁷⁶
73. Tokuzuncı hem Zümerde yine bunda 'âşiri
On birinci Vâkı'ada geldi ey zühre-cebîn⁷⁷
74. Cümlesinde zikr olunan yerlerüñ vardır hilâf
İttifâk tâ-sînde geldi didi ba'zı sâkilîn(?)⁷⁸
75. Lafza-i mâ-li dahı Mushafdan ey kân-ı safâ(?)
Kat'ı birle resm olunur dört mevzi'de hemîn
76. Birisin dimiş Nisâdadur ricâl-i ezkiyâ
Sûre-i Kehf içredür biri eyâ yâr-ı emîn⁷⁹
77. Sûre-i Furkândadır üçüncisi anuñ şehâ
Hem ma'Âric sûresinde oldı dîrler yakîn⁸⁰

VIII

78. *Bi'se-mâ* lafzın dahı işit eyâ kân-ı kerem
Altı mevzi'de mukatta' yazdı erbâb-ı kalem
79. Evveli ol altının ol Elif-lâmda olur
Sânîsi de Mâ'ide içinde olur ey muhterem⁸¹
80. Sâlis ü râbi' dahı geldi yine bu sûrededür
Hâmisin dahı didiler yine bunda oldu hem⁸²
81. Sâdisi evvel Elif-lâmda ikinci lafz olur
İhtilâf nakl eyledi bu harfde ammâ ümem⁸³
82. Üç mahalde kat'ı birle yazılır *min-mâ* dahı
Evveli anuñ Nisâ içindedür ey gonce-fem⁸⁴
83. Sâniî Rûmda sâlisi evvel İzâ-câda olur
Lâkin âhirkin hilâfı didiler yâ ibn-i gam⁸⁵
84. *Külle-mâ* lafzın dahı yazdı e'imme ey ahî
Mushaf içre dört yerde kat' ile ...
85. Evveli anuñ Nisâda sâniîsi A'râfdadur
Hem üçüncü Mü'minûnda olur ey ehl-i 'izam⁸⁶
86. Sûre-i Mülk içredür dördüncüsü ahî bunuñ

⁷⁵ el-Enbiyâ 21/102; en-Nûr 24/14 (في ما)

⁷⁶ eş-Şuarâ 26/146; er-Rûm 30/28 (في ما)

⁷⁷ ez-Zümer 39/3; ez-Zümer 39/46 (في ما)

⁷⁸ eş-Şuarâ 26/146 (في ما)

⁷⁹ en-Nisâ 4/157; el-Kehf 18/49 (ما ل)

⁸⁰ el-Furkân 25/7; el-Meâric 70/36 (ما ل)

⁸¹ el-Bakara 2/102; el-Mâide 5/62 (بئس ما)

⁸² el-Mâide 5/63; el-Mâide 5/79; el-Mâide 5/80 (بئس ما)

⁸³ Âl-i İmrân 3/187 (بئس ما)

⁸⁴ en-Nisâ 4/25 (من ما)

⁸⁵ er-Rûm 30/28; el-Münâfikûn 63/10 (من ما)

⁸⁶ en-Nisâ 4/91; el-A'râf 7/38; el-Mü'minûn 23/44 (كل ما)

Bularuñ mecmû'sında ihtilâf vardır ni'am⁸⁷

[126a]

87. *Enne-mâ* harfîn dahı Mushafda ey ehl-i hîred
Dirler üç mevzi'de olur kat'ı birle mürtesem
88. Evveli Hac sûresinde sânişi Lokmâdadur
Sâlisinde bundadır didi hem ashab-ı rakam⁸⁸

IX

89. Resm-i Mushafdan dahı budur biri ey pür-hüner
Beş mahalde *eynemâ* ismin ulaşık yazalar
90. Birisi evvel Elif-lâmnda gelür ikincisi
Sûre-i Nahl içre oldı dimiş erbâb-ı nazar⁸⁹
91. Hem üçüncisi Nisâda geldi vü dördüncisi
Yukaru Tâ-sîndedür dirler eyâ hayru'l-beşer⁹⁰
92. Sûre-i Ahzâbdadır dirler beşincisi anuñ
Üç ahîrde ihtilâf nakl eylemişler ulular⁹¹
93. Dört mevzi'de *li-keylâ* lafzı dahı ey ahî
Buncılayın vasl ile yazılmak oldı mu'teber
94. Âl-i 'İmrân sûresindedür anuñ evvelkisi
Hem ikincisin dahı Hac sûresinde didiler⁹²
95. Sâlis Ahzâb sûresinüñ harf-i sânişi olur
Râbi'i geldi Hadîd içre didi ehl-i haber⁹³
96. İki yerde harf-i *ellen* dahı mevsûl yazılır
Sûre-i Kehf ü Kıyâmetde olur dirler bular⁹⁴
97. Lafza-i *fe'lem* yazılır vasl ile Hûdda hemîn
Bâkî yerde kat' ile yazıldı ey sâhib-nazar⁹⁵
98. *Mimme* vü *mimmen* dahı her yerde ulaşık olur
Lafza-i illâ gibi kur'ân içinde ser-be-ser
99. İki mevzi'de Kasas içinde vardır *imra'et*
Bunu da sen vasl ile yazgıl eyâ nûr-ı basar⁹⁶

X

100. Ey birâder yine bir dahı işit ki lafz-ı zû
Yedi mevzi'de elifsiz yazılır Mushâfda bu
101. Evveli Yûsufda vü ikincisi Mü'mindedür

⁸⁷ el-Mülk 67/8 (كلّ ما)

⁸⁸ el-Hac 22/62; Lokmân 31/27; Lokmân 31/30 (أنّ ما)

⁸⁹ el-Bakara 2/115; en-Nahl 16/76 (أيّنا)

⁹⁰ en-Nisâ 4/78; eş-Şuarâ 26/92 (أيّنا)

⁹¹ el-Ahzâb 33/61 (أيّنا)

⁹² Âl-i İmrân 3/153; el-Hac 2/5 (لكيلا)

⁹³ el-Ahzâb 33/50; el-Hadîd 57/23 (لكيلا)

⁹⁴ el-Kehf 18/48; el-Kıyâmet 75/3 (ألّن)

⁹⁵ Hûd 11/1 (ألّن)

⁹⁶ el-Kasas 28/9 (أمّرات)

- Didiler kim Fussilet Hâ-mîm dedür anuñ üçü⁹⁷
102. Hem dahı bu yedi yerden sâdis oldı Cum'ada
Sâbi'i anuñ bir vechle oldı ey hurşîd-rû⁹⁸
103. Ba'zı etrâf-ı mesâhifde yazarlar görmüşüz
Lafz-ı *câ'û* birle *bâ'û* bî-elif olur deyü

[126b]

104. Üç mahalde yaz elifsiz *eyyühâ* lafzın dahı
Zuhruf u Rahmân u Nûrda dâ'imâ ey nîk-hû⁹⁹
105. Yazsañ evveli Elif-lâmda ger *ibrâhim*de sen
Hâ ile mîm ortasında harf-i yâ yazmağı ko¹⁰⁰
106. Hem *yeşâ'û* lafzını kehf içre şöyle gör ü yaz
Kim elif var şîn ile yâ ortasında yazılı¹⁰¹
107. Nâkıs-ı vâvîlerûñ müstakbeli *ycerû* gibi
Cem'i mâzî-veş eliflü yazılır Mushâfda o
108. Ekser elfâzı dahı şol vâv olandan âharı
Bî-kıyâs anda yazarlarmış elifler ey ulu
109. Hem dahı bunun gibi asla muhâlif yazalar
Vâki' olurmuş mesâhifde görürüz tobtolu
110. Anlaruñ şânında lâkin bulmadum bir yerde nass
Ol sebebden dimedüm bir yer saña ey bahtlu

XI

111. Va'de olunan gibi sadrında vakt-i müstetâb
İrdi uş pâyânına elhamdülillâh bu kitâb
112. Cem' u nazmından garaz budur ki şâyed eyleye
İctinâb-ı mîve-i şâh-ı senâ-yı müstecâb
113. Pâdişâh-ı Lâ-yezâlûñ aña olsun rahmeti
Ger hatâsın bulsa bunuñ itmeye baña 'itâb
114. Hâme-i 'afvı uzadup uz ide az guyûbını (?)
Az emek birle bula tâ fazl-ı hakdan çün sevâb
115. N'ola bir insânda olsa habt u nisyân ne 'aceb
Ki hatâdan hâlî olmaz ulu eger şeyh u şâb
116. Kılı biñ yaran müdakkikler kitâbın gör ki hiç
Var mı biri ki yog ola anda dahl ü hitâb(?)
117. Çog olur bu ki hüner aluvirirdüm(?) diyeyin
'Ayb-ı 'ayn-ı 'ârızını 'arz ider açup nikâb

⁹⁷ el-Kasas 28/79; el-Mü'min 40/15; el-Mü'min 40/61; Fussilet 41/43 (ذو)

⁹⁸ el-Cuma 62/4 (ذو)

⁹⁹ ez-Zuhruf 43/49; er-Rahmân 55/31; en-Nûr 24/31 (أيه)

¹⁰⁰ Normal imlası "ibrâhim إبراهيم" şeklinde olan kelime Bakara Sûresi'nde 15 kez geçmekte olup yâ'sız yani "إبراهيم" şeklinde resmedilmiştir (bk. el-Bakara 2/124; 125; 126; 127; 130; 132; 133; 135; 136; 140; 258; 260)

¹⁰¹ el-Kehf 18/24

118. Pes hüner oldur ki kişi her neye kılsa nazar
Bir kemâlin bulup anı kıla çeşmine mesâb
119. Kuzkunuñ endâmı cümle ger siyehdür ser-be-ser
Gözlerinden ağı gözler gözlü ez-bî-irtiyâb
120. Bir olur gör ki kabâyih sâbir iken il kamu
Didi ‘îsâ hoş-düşü var imiş ol mürde-rikâb(?)
121. Ger me‘âyibden *Cefâyî* hastenüñ ahvâli hep
Oldurur ki ‘aybını ıslâh idüp ola mesâb

Kad veka‘a‘l-ferâgu min-tahrîri hâzâ muhtasari‘l-müstetâb ‘alâ yedi ez‘afi‘l-‘ibâd İbrâhîm bin Muhammed min-‘aliyyi‘s-seyyidî fi‘l-yevmi‘l-cum‘ati‘l-‘âşiri min-şehri şa‘bâni‘l-mu‘azzam li-seneti elf ve erba‘a ve ‘işrîn [10 Şaban 1024 / 4 Eylül 1615] bi-Kostantiniyyeti‘l-mahmiyye.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar(lar) / Author(s)

Hasan DOĞAN

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: , Sayı/Issue: , Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Kur'an çalışmalarını Dekolonize Etmek

Decolonizing Qur'anic Studies

إنهاء الاستعمار في الدراسات القرآنية

Yazar/ Author

Joseph E. B. Lombard

College of Islamic Studies
Hamad Bin Khalifa University
Education City
Doha, QATAR

jlumbard@hbku.edu.qa

<https://orcid.org/0009-0007-8676-3699>

Çevirmen / Translator

Mehmet Dalli

Arş. Gör., Uçak Üniversitesi, İslami İlimler
Fakóltesi
Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Felsefesi
Anabilim Dalı

Res. Asst., Usak University, Faculty of Islamic
Sciences

Philosophy and Religious Studies, Department
of Islamic Philosophy
Uçak, TÜRKİYE

mehmet.dalli@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7414-6446>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Çeviri Makale/ Translation Article

Geliş Tarihi/Date Received: 29/05/2024

Kabul Tarihi/Date Accepted: 20/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Lombard, Joseph E. B. "Kur'an çalışmalarını Dekolonize Etmek". ev.
Mehmet Dalli, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim 2024), 743-763.

<https://doi.org/10.31121/tader.1492179>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAş / TÜRKİYE

Öz

Sömürgeciliğin mirası, Avro-Amerikan akademide Kur'an incelemelerini etkilemeye devam etmektedir. Müslüman toprakları artık doğrudan sömürgeleştirilmese de entelektüel sömürgecilik, İslam dünyasında bin yılı aşkın bir süredir gelişen analiz biçimlerinin aleyhine olacak ve hatta dışlanmasına yol açacak şekilde Avrupa-merkezci bilgi üretim sistemlerinin imtiyazlı hale getirilmesinde etkili olmaya devam etmektedir. Bu tür bir entelektüel hegemonya, çoğu zaman klasik İslam geleneği tarafından geliştirilen analitik araçların etkinliğini reddeden çok yönlü bir epistemolojik indirgemecilikle sonuçlanmaktadır. Avro-Amerikan analitik yöntemlerin farz edilen entelektüel üstünlüğü, Kur'an çalışmalarının kurucu ve kalıcı bir özelliği haline gelmiş ve alanın tüm yönlerini etkilemiştir. Bu durumun devamlılığı, bazı akademisyenlerin klasik İslam geleneğinin analitik araçlarını kullanmak bir yana, bunlarla karşılaşmasının bile önüne geçmekte ve uluslararası düzeyde Kur'an çalışmaları ile ilgilenen akademisyenler nezdinde daha geniş bir söylemin oluşmasının önünde engel teşkil etmektedir. Bilgi sömürgeciliğinin Kur'an çalışmalarında sebep olduğu engelleri kabul etmek, birçok analiz yönteminin dahil edildiği daha kapsayıcı yaklaşımlar geliştirmemize ve farklı entelektüel geçmişlerden gelen akademisyenlerin daha etkili bir diyaloga girmesine yardımcı olabilir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'an, Dekolonizasyon, Sömürgecilik, İslam.

Abstract

The legacy of colonialism continues to influence the analysis of the 'Qur'ān in the Euro-American academy. While Muslim lands are no longer directly colonized, intellectual colonialism continues to prevail in the privileging of Eurocentric systems of knowledge production to the detriment and even exclusion of modes of analysis that developed in the Islamic world for over a thousand years. This form of intellectual hegemony often results in a multifaceted epistemological reductionism that denies efficacy to the analytical tools developed by the classical Islamic tradition. The presumed intellectual superiority of Euro-American analytical modes has become a constitutive and persistent feature of 'Qur'ānic Studies, influencing all aspects of the field. Its persistence prevents some scholars from encountering, let alone employing, the analytical tools of the classical Islamic tradition and presents obstacles to a broader discourse in the international community of 'Qur'ānic Studies scholars. Acknowledging the obstacles to which the coloniality of knowledge has given rise in 'Qur'ānic Studies can help us to develop more inclusive approaches in which multiple modes of analysis are incorporated and scholars from variegated intellectual backgrounds can engage in a more effective dialogue.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Decolonization, Colonialism, Islam.

الخلاصة

لا يزال إرث الاستعمار يؤثر على تحليل القرآن الكريم في الأكاديمية الأوروبية الأمريكية. ورغم أن الأراضي الإسلامية لم تعد مستعمرة بشكل مباشر، إلا أن الاستعمار الفكري لا يزال سائدًا في تغليب أنظمة إنتاج المعرفة التي تتمحور في إطار المركزية الأوروبية على حساب وحتى استبعاد أنماط التحليل التي تطورت في العالم الإسلامي لأكثر من ألف عام. وغالبًا ما ينتج عن هذا الشكل من أشكال الهيمنة الفكرية اختزالية معرفية متعددة الأوجه تنكر فعالية الأدوات التحليلية التي طورها التراث الإسلامي الكلاسيكي. وقد أصبح التفوق الفكري المفترض للأنماط التحليلية الأوروبية-الأمريكية سمة أساسية ومستمرة في "الدراسات القرآنية"، مما يؤثر على جميع جوانب هذا المجال. إن استمرارها يمنع بعض الباحثين من مواجهة الأدوات التحليلية للتراث الإسلامي الكلاسيكي، ناهيك عن توظيفها، ويضع عقبات أمام خطاب أوسع في المجتمع الدولي لباحثي الدراسات القرآنية. ويمكن أن يساعدنا الاعتراف بالعوائق التي أدى إليها استعمار المعرفة في الدراسات القرآنية على تطوير مناهج أكثر شمولاً تدمج فيها أنماط متعددة من التحليل، ويمكن للباحثين من خلفيات فكرية متنوعة أن ينخرطوا في حوار أكثر فعالية.

الكلمات المفتاحية: القرآن، إنهاء الاستعمار، الاستعمار، الإسلام، التفسير.

“Bir toplumu kontrol etmek için önce kendileri hakkında ne düşündüklerini, tarihlerini ve kültürlerini nasıl algıladıklarını kontrol etmelisiniz. Ve sizi fetheden kişi, kültürünüzden ve tarihinizden utanmanızı sağladığında, sizi zapt etmek için ne hapisane duvarlarına ne de zincirlerle ihtiyaç duyar.”

John Henrik Clarke

Geçtiğimiz kırk yıl içinde Avro-Amerikan akademide ortaya çıkmış olan Kur'an'a yönelik revizyonist yaklaşımlara yanıt vermeyi amaçlayan ve giderek büyüyen bir literatür oluşmuştur. İngilizce ve Fransızca çok sayıda makalenin yanı sıra Arapça ve Farsça kitaplardan oluşan ve sayıları giderek artan bir kitap koleksiyonu, İslam'ın metinsel geleneklerine ve Müslüman alimlerin Kur'an metniyle çalışma ve onu analiz etme yöntemlerine yönelik saldırı algısını eleştirmektedir.¹ Bu çalışmaların birçoğu, Kur'an'a ilişkin Batı akademisine karşı büyük bir güvensizliği dile getirmektedir. Bu tutum, belki de en iyi Parvez Manzoor'un (1987, s. 39) sıkça atıfta bulunulan "Method Against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies" başlıklı makalesinde ifade edilmektedir:

Oryantalistlerin Kur'an çalışmaları, diğer yararları ve hizmetleri ne olursa olsun, kinle doğmuş, hayal kırıklığıyla büyümüş ve intikamla beslenmiş bir teşebbüstü: Güçlünün güçsüze karşı kını, "rasyonel"in "batıl"a karşı duyduğu hayal kırıklığı ve "ortodoks"un "konformist olmayan"a karşı intikamı.

Benzer rahatsızlıklar daha yakın zamanda Muzaffar Iqbal tarafından *Encyclopaedia of The Qur'an*'ın eleştirel incelemesinde dile getirilmiştir. Nitekim Iqbal, bir bütün olarak ele alındığında *Encyclopaedia*'nın birçok maddesinde benimsenen yaklaşımın "İslam'da anlaşıldığı şekliyle vahiy olgusunu olumsuzladığını, görmezden geldiğini veya alakasız bulduğunu" ileri sürmektedir (İqbal 2008, s. 12). Benzer şekilde, M. M. Al-A'zami, *The History of the Qur'anic Text* üzerine yaptığı analizde, "Oryantalist araştırmalar salt özneliği aşarak kendini İslam karşıtı bir dogma olarak gösterir." diye belirtmektedir (al-A'zami 2020, s. 373). İsimler neye göre bazen Türkçe oluyor bazen İngilizce kalıyor? (Parvez Manzoor, Iqbal ...)

Mansur, Iqbal ve A'zami; Avro-Amerikan akademideki düşünce paradigmalarının Kur'an'ın, Kur'anî ilimlerin ve tefsir geleneğinin kırılmış bir şekilde sunulmasına neden olduğunu belirtmektedir. Bu makalede Avro-Amerikan akademide Kur'an çalışmalarının gelişimine bakmak için analitik bir çerçeve geliştirmek ve birçok Müslüman akademisyen tarafından dile getirilen rahatsızlıkları bir bağlama oturtmak amacıyla post-kolonyal teorinin unsurlarından istifade ederek bu tür yanıtların ötesine geçmeyi amaçlıyorum.

Avro-Amerikan akademide ortaya çıkan Kur'an'a karşı yaklaşımları eleştiren akademisyenlerin dile getirdiği şaşkınlığın büyük bir kısmı, İslam dünyasının çeşitli bölgelerindeki Kur'an araştırmalarının Avro-Amerikan Kur'an çalışmalarında genellikle göz ardı edilmesinden kaynaklanmaktadır. Arapça, Farsça, Türkçe, Endonezce ve diğer dillerde yapılan kapsamlı araştırmalara Avrupa dillerinde yazılan çalışmalarda nadiren atıfta bulunulmakta² ve yaklaşık bin yıldır İslâmî geleneği besleyen kaynakların birçoğu Avro-Amerikan akademik Kur'an çalışmalarında ya hiç dikkate alınmamakta ya da çok az dikkate alınmaya devam etmektedir. Behnam Sadeghi ve Uwe Bergmann'ın belirttiği gibi,

¹ Bu konuda düzinelerce Arapça kitap ve makale yayımlanmıştır. En dikkate değer olanlar arasında 'Abd al-Rahmân Badavî (1997); Bamba (2015); 'Umar b. İbrâhîm Rıd'vân (1992) sayılabilir. Belirtilen isimler kısmen İngilizce kısmen Türkçe gibi duruyor.)

² Buna bir örnek olarak, kaynakçasında birçok Avrupa dilinden kapsamlı kaynaklara yer veren, ancak Arapça, Farsça, Türkçe ve diğer Müslümanların dillerindeki yeni çalışmaların yanı sıra M. M. al-A'zami'nin çalışması gibi Avro-Amerikan akademi dışındaki Müslümanlar tarafından İngilizce olarak yazılmış çalışmaları dışarıda bırakan Nicolai Sinai'ye (2017) bakınız.

Henüz yapılması gereken çok iş var ve bu işlere koyulmanın ana yolları da açık. Tarihsel kurgu türündeki son çalışmaların hiçbir faydası olmadığı da aynı derecede açıktır. “Tarihsel kurgu” derken, İslam’ın kökenlerine ilişkin modern dönem öncesi Müslüman birincil ve ikincil literatürdeki dağ gibi malzemenin yanında gönül rahatlığıyla oturup, tırmanılacak bir yükseklik ve literatürden öğrenilecek bir şey olmadığını söyleyip kanıtların yetersizliğinden dem vuran yazarların çalışmalarından bahsediyorum. Literatürü eleştirel bir şekilde analiz etme gerekliliğinden azade olan bu kişiler, cılız bir şekilde seçilmiş ya da alakasız kanıtlara dayanan ya da bazı durumlarda hiçbir kanıtı dayanmayan hayali tarihsel anlatılar kurabilmektedir. Bir noktayı kanıtlamak için edebi kaynakların her zaman olduğu gibi alınmasının gerekmediğinin farkında olmaksızın, söz konusu materyal yığınına dini dogmanın ya da imparatorluk çağındaki komploların ya da kitlesel hafıza kaybının veya aldatmacanın hayali bir ürünü olarak yazıyorlar yahut kanıtlar yığınına sükutla es geçiyorlar. (Sadeghi ve Bergmann 2010, s. 416)

Sadeghi ve Bergmann’ın söz ettiği “sessizlik”, Abraham Geiger (ö. 1874), Gustav Weil (ö. 1889), Aloys Sprenger (ö. 1893) ve Theodore Nöldeke (ö. 1930) ile başlayan Avro-Amerikan Kur’an çalışmalarından kaynaklanmaktadır. Avro-Amerikan akademideki Kur’an çalışmaları, büyük ölçüde Kur’an ilimlerinden ve klasik tefsir geleneklerinden gelen birçok metodolojik ve fiilî katkıyı göz ardı eden bir temel üzerine bina edilmiştir. Bu yönelimi özetleyen Bruce Fudge (2006, s. 127) şu gözlemlerde bulunmaktadır: “Batı’daki ilk İslam çalışmalarında filolojik araştırma ve Müslümanların bizzat söyleyebileceklerinden ziyade Kur’an’ın Avrupalı bir yorumunu yeğleyen kökenlere yapılan vurgu hâkim olmuştur.”

Avro-Amerikan yaklaşımları ve Kur’an yorumlarını tercih etme yönelimi, Batı akademik geleneğindeki saygın Kur’an çalışmalarının birçoğunun akademik çabaların merkezinde yer alan kümülatif bilgi gelişimini hesaba katmada başarısız olduğu ölçüde alana sirayet etmektedir. Hatta çağdaş teorileri karmaşıklatacak olgusal kanıtlar bile çoğu zaman ya geçitirilmiş ya da kasıtlı olarak görmezden gelinmiştir. Örneğin Harald Motzki (2001, s. 21), John Wansbrough’un Kur’an’ın cem’ edilmesine ilişkin rivayetlerin İslam’ın üçüncü yüzyılına kadar ortaya çıkmadığına dair teorisini karmaşıklataştırarak hadis mecmualarıyla karşılaştığında, Wansbrough’un kendi teorilerini gözden geçirmek yerine, bu rivayetlerin yer aldığı mecmuaların “gerçekte sözde yazarları tarafından değil, öğrencileri ya da sonraki nesiller tarafından derlendiğini” iddia ederek tarihi yeniden yazmayı tercih ettiğini göstermiştir.³ Son zamanlarda Christoph Luxenberg (2007) İslam metin tarihinin daha cüretkâr bir yeniden okumasını yaparak, Arap dilinin temellerinin Araplar tarafından bilinmediğini, ancak Luxenberg tarafından (Alphonse Mingana ve ondan önce Gunter Lulling’in yardımıyla) 20. yüzyılın sonlarında keşfedildiğini ileri sürmüştür. Luxenberg’in okumaları onu “büyük çapta sözlü geleneğin güvenilirliğine dayanan İslam’ın tüm ilmi yapısının temelsiz olduğunu” beyan etmeye sevk etmiştir (Neuwirth 2003, s. 9-10). Bu iki örnekte de teori, peşin hükümlü bir anlatıya uyması için geniş tarihsel veri yelpazesinin dışlanması ve yeniden kurgulanmasını talep etmektedir. Bu tür revizyonist akımların daha güncel bir örneği David Powers’ın (2011) “*Muhammad is*

³ Motzki’nin Wansbrough ve sonraki araştırmacıların üçüncü yüzyıla kadar ortaya çıkmadığını savunduğu Kur’an’ın cem’i ile ilgili rivayetlere dair analizi, "Hz. Ebu Bekir adına Kur’an’ın cem’i ve Hz. Osman’ın emriyle yapılan resmi tab’a dair rivayetlerin Hicri 1. yüzyılın sonlarına doğru zaten dolaşımda olduğu ve Zühri’nin bu rivayetlerin bir kısmını isnadlarında belirttiği kişilerden almış olabileceği sonucuna varmanın güvenli görüldüğünü" ortaya koymaktadır (31)

Not the Father of any of Your Men" adlı eserinde ortaya çıkmakta olup, söz konusu eserde Kur'an'da tahrifat yapıldığına dair bir teori geliştirmek için paleografi, dilbilim ve tarih yazımının temel ilkelerini göz ardı etmemizi gerektiren uluslararası kolektif dilsel bellek yitimi kuramlaştırılmıştır.⁴ Bu çalışmaların her biri, Avro-Amerikan geleneğe mensup yazarlara teorik üretim için birincil ve hatta yegane yetkiyi vermek amacıyla İslam geleneği içinden çıkan yorumsal çerçeveleri geçersiz sayma yönünde Avro-Amerikan akademide hakim olan eğilimin uç bir örneğini sergilemektedir.

Avro-Amerikan akademideki Kur'an çalışmalarının bu yapısı çerçevesinde, kişi metinlere yönelik seküler Avrupa-merkezci yaklaşımlara itibar eden evrensel bir epistemolojik hiyerarşiyi benimsemek zorundadır.⁵ Bu tür bir ayrıcalık, metne yönelik yerel Müslüman yaklaşımların yalnızca "destekleyici bilgi" statüsüne indirgenmesini sağlamaktadır. Söz konusu yaklaşımlar, Avro-Amerikan epistemolojik hiyerarşinin amaçlarına hizmet ettiklerinde ve bu hiyerarşiye dahil edilebildiklerinde etkili olarak görülmekte ancak kendi başlarına alternatif epistemik diskurlar (söylemler) üretmelerine izin verilmemekte, hele hele kilerlerinden dahi seçerek erzak alan Avro-Amerikan akademisyenlerin ideolojik temellerini sorgulamalarına asla izin verilmemektedir. Sajjad Rizvi'nin (2021, s. 124) yazdığı gibi "En yalın haliyle ifade etmek gerekirse, geleneğin tarihsel oluşumunu ya da onu çözümlmek için gereken dilsel çerçeveleri ve hatta metni anlamlandırmak için gereken hermenötik beceriyi açıklamak söz konusu olduğunda saf yerliye güvenilemezdi." Bu yapılandırma altında, Walter Mignolo'nun (2012, s. ix) "farklı kültürel paradigmalardan gelen çoklu epistemolojik çerçevelerin üretken bir iletişim içine girdiği muhtelif ve meşru teorik sözceleme yerleri" olarak ifade ettiği olasılık elimizin tersiyle itilmektedir.⁶

Birçok kez, Kur'an'a yönelik Avro-Amerikan yaklaşımlar tefsir geleneğini, Kur'an ilimlerini ('ulümü'l-Kur'an), hadis ve siyer literatürünü göz ardı etmeyi metodolojik bir ilke olarak benimsemiştir.⁷ "Gerçek" ilmin Kur'an çalışmaları hususunda klasik tefsir geleneğine dayanamayacağı ve dayanmaması gerektiği yönündeki ısrarlı varsayım, genellikle "tarihsel doğruluk" arayışında temellendirildiğini iddia etmektedir. Bu yüksek hedefe ulaşmak için kaynakların birçoğu göz ardı edilmektedir. Andrew Rippin'in İslami tefsir geleneği hakkında yazdığı gibi "Gerçekten ne oldu' sorusu bağlamında gerçek tarih, sonraki yorumun içine ta-

⁴ Powers'ın argümanının etraflı bir eleştirisi için Walid Saleh'in şu incelemesine bakınız (Saleh 2010a). Saleh şöyle yazmaktadır: "Powers'ın monografisinin gösterdiği üzere, İslami çalışmalarda revizyonizm tutarlı bir kanıt tahlilinden ziyade retorik bir kurnazlıktır; açıklama iddiasında olduğu tarihle neredeyse hiç ilgisi olmayan entelektüel bir egzersiz olarak işlev görür. İşe olayların geleneğin bize anlattığı gibi olmadığına dair aksiyomatik bir varsayımla başlanır (Burada geleneğin kastım ana akım Batı Akademisidir); ardından, makul olsun ya da olmasın, kendi içlerinde tutarlı oldukları için değil, yalnızca kaynaklarımız tarafından tasdik edilenden farklı bir gerçekliği varsaydıkları için sürdürülebilir olan ön kabuller aracılığıyla ilerlenir. Bu ön varsayımlar, yalnızca karşı iddialar olarak taşıdıkları değer nedeniyle tasavvur edilebilir hale gelmektedir. Tüm egzersiz retorik olarak bir küçümseme tonuyla sürdürülmektedir" (Saleh 2010a, s. 256).

⁵ Aynı olgunun İslam Hukuku ile ilgili bir tartışması için bkz. Lena Salaymeh (2021).

⁶ Epistemik dışlamanın (epistemic exclusion) epistemik adaletsizliği (epistemic injustice) nasıl devam ettirdiğine dair daha geniş bir analiz için bkz. Miranda Fricker (2009).

⁷ Bu eğilim, tefsir veya tefsir geleneğinin analiz edilmesi bir yana, Avro-Amerikan akademide ne kadar az okunduğu düşünüldüğünde daha da dikkat çekicidir. Avro-Amerikan akademideki tefsir çalışmalarının sınırlı doğasına dair bir tartışma için bkz. Walid (Saleh 2010c).

mamen gömülmüş ve ondan tamamen olmasa da neredeyse tamamen ayrılmaz hale gelmiştir” (Rippin 2001, s. 156). Wansbrough’un izinden giden Rippin, tefsir ve siyer tarafından sağlanan malzemenin tarihsel kayıtlar sunmadığını, sadece “sonraki nesillerin düşünce ve inançlarının mevcut kayıtları” olduğunu iddia etmektedir (a.g.e.). Angelika Neuwirth’in bu revizyonist yaklaşımı benimseyenlere ilişkin belirttiği gibi,

Revizyonist ön kabulleriyle sınırlanan bu akademisyenler, tarihsel gerçekliğin o kadar derin bir şekilde tahrif edildiğini varsaymaktadır ki bugün İslâmî metinlerin erken tarihiyle ilgili herhangi bir kesin bilgiye ulaşmak imkansızdır. Böylece, Hicaz’dan özgün bir topluluğun ortaya çıktığı fikri sadece dini efsaneler alemine terk edilmekle kalmamış, aynı zamanda metnin yapısına ilişkin küçük ölçekli bir incelemeye ve gelişim tarihine yönelik her türlü girişim anlamsız bulunarak terk edilmiştir. (Neuwirth 2014, s. 10)

Tefsir geleneğinin, Kur’an ilimlerinin ve İslam tarih yazıcılığı geleneğinin bu şekilde metodolojik olarak gözden çıkarılması, Feras Hamza’nın belirttiği gibi “Kur’an metninin tarihsel bağlamını yeniden inşa etmek için tefsir kullanımını neredeyse tamamen ortadan kaldıran” yaklaşımlarla sonuçlanmıştır (Hamza 2014, s. 21).

Bu gözlemler, bir kelimenin “orijinal” anlamına diğer Yakın Doğu dillerinden ulaşma çabasıyla İslam geleneğindeki birincil kaynakları sıklıkla devre dışı bırakan filolojik ve etimolojik araştırmalar için de geçerlidir. Klasik gelenek tarafından sağlanan malzemeye yönelik bu tür yaklaşımlar metodolojik ve ideolojik olarak sorun teşkil etmektedir. Toshihiko Izutsu (2002, s. 17), Kur’an çalışmaları için bu biçimdeki etimolojik araştırmanın metodolojik kusurları hususunda şöyle yazmaktadır: “Etimoloji, onu bilecek kadar talihli olsak bile bize sadece bir kelimenin ‘temel’ anlamı hakkında bir ipucu verebilir. Ve unutmamalıyız ki etimoloji birçok durumda yalnızca bir tahmin çalışması ve çoğu zaman da çözülemeyen bir gizem olarak kalır.” Bu tarz etimolojik analizlerin parçacı yaklaşımı, Kur’an’ın parçacı imajına yol açmaktadır. Angelika Neuwirth’in (2014, s. 35) belirttiği gibi “Nihayetinde, Kur’an hakkındaki Batılı filoloji literatürüne istinaden, Kur’an külliyyatı, eğitimsiz bir göze, kendi başına anlaşılabilir bir mantığı olmayan biçimsiz bir dizi ayetten oluşuyor gibi görünmektedir.” Walid Saleh (2010b, s. 667), 19. yüzyılda Avro-Amerikan akademide İslam üzerine ciddi akademik çalışmaların başlamasından bu yana, pek çok Batılı akademisyenin Kur’an’ı “sözcük düzeyinde türetimsel, bileşimsel düzeyde karmakarışık ve nihayetinde sadece bilgisiz Müslümanların dikkatini çekmedeki paradoksal gücünü asla açıklayamayacağımız ölçüde büyüleyici” bir kitap olarak sunan bir çerçeve içinde hareket ettiğini gözlemlediğinde daha da vurgu yapmaktadır. Geç antik dönemin Yakın Doğu muhitinden gelen diğer materyallerin Kur’an’ın teşekkül ettiği muhiti anlamak için kıymetli olduğu noktasında şüphe yoktur, ancak etimolojik ve filolojik analizler için İslami kaynakları saf dışı bırakmak ideolojik tarafgirlikleri ortaya çıkarır, zira klasik tefsir geleneği en başından beri “Kur’an’ın dilbilgisel ve sözlükbilimsel açıdan taşıdığı önemin temel düzeyinde anlamın ihya edilmesine derinden eğilmiştir.” (Zadeh 2015, s. 39)

Birincil kaynakları dâhil etmeye yönelik metodolojik çekimserlik beraberinde kaçınılmaz olarak şu soruyu getirmektedir: “Eğer en baştan başlayamayacaksak, o zaman nereden başlamalıyız?” Kur’an üzerine yapılan pek çok Avro-Amerikan kökenli araştırma, Kur’an’ın

tarihsel ve hatta Arap bağlamının birincil kaynaklardan elde edilemeyeceği, zira bu kaynakların dinî ve siyasi süslemelerle çok derin bir şekilde zedelendiği varsayımıyla başlar. Aynı doğrultuda, Gabriel Said Reynolds (2010, s. 13) “Kur'an'ın kendisinden sonra gelenlerle (*tefsîr*) değil, kendisinden önce gelenler (Kitab-ı Mukaddes literatürü) ile birlikte -en azından eleştirel bir perspektiften- okunması gerektiğini” savunur. Reynolds; Watt, Neuwirth ve Abdel Haleem gibi akademisyenlerin *tefsîr* kullanımıyla da istihza etmektedir. O halde, biri herhangi bir rivayet için dinî bir motivasyon tasavvur edebiliyorsa, o rivayetin tarihsel olarak doğru olamayacağını ileri süren Burton'ın (1977, s. 228) hipotezlerine istinaden Reynolds, müfessirler tarafından temin edilen tarihsel anlatıların,

Kur'an'ın mü'mince bir okuması için uygun bir rehber olabileceği sonucuna varır; ancak eleştirel bir akademisyen için *tefsîr*in bizatihi takdir edilmesi gereken dikkate değer bir edebî başarı olduğu gösterilmelidir. Bu *tefsîr* gelenekleri Kur'an'ın orijinal anlamını korumamakta* ve bu görüşün aksinde diretmek hem *tefsîre* hem de Kur'an'a zarar vermektedir. (Reynolds 2010, s. 19)

Klasik tefsir âlimlerinin ortaya koymaya ve korumaya çalıştıkları tarih ve filolojinin, aslında Kur'an'ın kadim veya “orijinal” anlamını korumaya ve nakletmeye hizmet etmeyen “edebi başarılarla” indirgenmesi gerektiğini iddia etmenin onlara nasıl bir haksızlık olabileceği merak konusudur. Alandaki daha yeni gelişmeler göz önüne alındığında Burton'a böylesi bağlamlarda atıfta bulunulması da şaşırtıcıdır. Behnam Sadeghi ve Uwe Bergmann'ın ortaya koyduğu gibi el yazması geleneği -ki elimizdeki en nesnel maddi kanıttır- Burton'ın Peygamber'in yaşamı sırasında Kur'an'ın toplanmasıyla ilgili tezinin mevcut maddi kanıtlarla desteklenmediğine işaret etmektedir:

El yazması kanıtlar artık Sahabe nüshalarının varlığı, farklı sure düzenlerine sahip olmaları ve bir dereceye kadar sözel farklılıkların mahiyeti hakkındaki modern dönem öncesi rivayetleri teyit etmektedir. Sonuç olarak John Burton'ın bu tür rivayetlerin hepsinin “Osman mushafına karşılık vermeyi, açıklığa kavuşturmayı ve hatta ondan kaçınmayı” amaçlayan Osman sonrası kurgular olduğu teorisi çürütülmüştür. (Sadeghi ve Bergmann 2010, s. 412)

Rippin, Wansbrough, Mingana ve kendisinden önceki diğerleri gibi Reynolds da metni yorumlama yetkisinin artık klasik İslam geleneğinde olmadığını ve hiçbir zaman da olmayacağını, nitekim bu geleneğin en iyi ihtimalle varsayımsal kaldığını ve sahip olduğu metodolojilerin modern Avro-Amerikan akademisyenin metodolojilerinden epistemik olarak daha alt seviyede olduğunu öne sürmektedir. Travis Zadeh'in bu tarz revizyonist tarihsel eleştirel metodolojiler için belirttiği gibi “Tarihsel eleştireliliğin gücü genellikle, düşünsel olarak zayıf düşmüş ve teolojik olarak güvenilmez olan yorumlayıcı bir gelenek olarak zorunlu biçimde oluşturulan şeye doğrudan karşıt olarak ileri sürülmektedir” (Zadeh 2015, s. 340).

Geçmiş ve günümüzdeki İslamî ilmi gelenekleri değerlendirmeye vakit ayırmadan bir kenara bırakmanın böylesi bir yolu, modern akademinin epistemolojik haritacılığına (kartografisine) dayanmaktadır; ki bu haritacılık, Avro-Amerikan medeniyetinden doğan spesifik tanımlardan kaynaklanmaktadır. “Batılı insan” şeklindeki düzmece tümel üzerine kurulu bu Avrupa-merkezci entelektüel totalitarizm biçiminin, tüm bilgi türlerini birbirleriyle ilişkili olarak değerlendirme ve bilinçaltı haritasını çıkarma hakkına sahip olduğu varsayılmaktadır.

Boaventura de Sousa Santos'un belirttiği gibi bu epistemolojik haritacılık ilk olarak modern düşünce tarafından kabul edilen çeşitli epistemolojileri birbirinden ayıran görünür bir çizgi çizer. Ardından "bir tarafta bilim, felsefe ve ilahiyatı diğer tarafta ise ne hakikatin bilimsel yöntemleriyle ne de felsefe ve ilahiyat alanındaki kabul görmüş muhalifleriyle bir araya gelemediği için ölçülemez ve kavranamaz hale gelen bilgileri birbirinden ayıran uçsuz bucaksız görünmez bir çizgi" vardır (de Sousa Santos 2007, s. 47). Çizginin diğer tarafında kalan şeyler ise hakikî bilgi olarak kabul edilmemekte, "en fazla bilimsel araştırmanın nesnesi ya da hammaddesi olabilecek inançlar, kanaatler, sezgisel ya da öznel anlayışlar" (a.g.e., 47) ya da Kur'an çalışmaları söz konusu olduğunda ise tarihsel ve filolojik araştırma alanına indirgenmektedir. Sousa Santos tarafından belirlenen uçsuz bucaksız yaklaşımda, tefsir ve Kur'an ilimleri tarihsel ve edebi araştırmaya değer bir nesne olarak kabul edilmekle birlikte, Kur'an metninin esas incelenmesi için faydalı bir malzeme sağladığı düşünülmektedir. Bu yaklaşıma içkin olan Avrupa-merkezci bilgi haritacılığı, çağdaş dönemde İslam geleneğine bağlı kalarak Kuran metnini araştıranların çoğunluğu ile Batı'da ve Batılılaştırılmış üniversitelerde Kur'an metnini inceleyerek metnin kökenine ve doğasına ilişkin seküler varsayımlardan bilgi edinmeye devam eden çeşitli yaklaşımları benimseyenlerin çoğunluğu arasında muazzam bir ayırım ortaya çıkarmaktadır. Metne yönelik Avro-Amerikan yaklaşımlara angaje olanlar, otoriter bir söylem tesis etmek için diğer epistemolojik yaklaşımların "varlığının radikal bir şekilde inkârına" girişmektedir (a.g.e., 48).

Modern Avro-Amerikan akademideki diğer disiplinlerde yer alanların gözünde bu tür bir inkâr makul görünmektedir, zira kültürlendiğimiz ya da "eğitildiğimiz" varsayımlar üzerine temellendirilmiştir. Neticede, Avro-Amerikan akademisi temelli yaklaşımlar metne yönelik "uygar" ya da "aydın" yaklaşımlar olarak kabul edilirken, klasik tefsir geleneğinde kullanılan ya da bu geleneğin unsurlarını içeren, hatta bu gelenekle yaratıcı bir bağ kuran yaklaşımlar doğası gereği kusurlu olarak görülmektedir. Zira Boaventura de Sousa Santos'un "ister doğru ister yanlış olsun, hiçbir şekilde bilgi olarak kabul edilemeyecek anlaşılmaz inançlar ve davranışlar alanı" (a.g.e., 51) olarak ifade ettiği yerden ortaya çıkan yerleşik tutum nedeniyle meşruiyeti a priori olarak reddedilen alternatif epistemolojilere dayanmaktadırlar. Kur'an çalışmaları söz konusu olduğunda, itikadi pozisyonlara ve teolojik argümanlara destek olmak için atıfta bulunulan tarihyazımsal, sözlükbilimsel, filolojik veya arkeolojik kanıtlar, bu pozisyonları ve argümanları desteklemek amacıyla üretildiği varsayıldığı için bir kenara bırakılmıştır. Böylece teolojik pozisyonlar bilişsel olmayan bir hâle getirilmektedir, öyle ki bunlar modern bilim insanlarınıninkine benzer nesnel rasyonel düşünce süreçlerinin bir sonucu olmaz. Bu nedenle yukarıda bahsedilen Burton örneğinde olduğu gibi bunları desteklemek için kullanılan her türlü kanıt, uydurma olarak kabul edilmektedir. İşte burada, klasik Müslüman âlimlerin ve onların modern muadillerinin düşünce süreçleri geriye dönük olarak tasvir edilmekte; delillerden nasıl sonuç çıkaracaklarını bilmedikleri ve bu nedenle sonuçlarını desteklemek için delil ürettikleri varsayılmaktadır. Bu bakış açısından, teolojik bir konumu desteklemek için atıfta bulunulan herhangi bir tarihyazımsal, sözlükbilimsel, filolojik veya arkeolojik delil, sırf teolojik konumu desteklemek için oluşturulmuştur. Kur'an çalışmalarına yönelik bu uçsuz bucaksız yaklaşımın bir sonucu olarak, bin yılı aşkın bir süreye yayılan ve günü-

müzde de devam eden akademik bir gelenek “dindar okumalar” şeklinde bir kenara atılmakta ve özü itibariyle eleştirilemez olarak sunulmaktadır.

İslâmî ilim geleneğinin eleştirel bilim için görece yararsız ve alakasız olduğu önermesini desteklemenin temel vesilelerinden biri, 29 surenin başındaki kesintili harfler (el-mukatta‘ât), sure/ayetlerin iniş vesileleri (esbâb-ı nüzûl) ve Kur'an'ın çeşitli kelimeleri gibi durumları, “ilk müfessirlerin bile Kur'an'ın temel unsurlarını anlamaktan aciz olduklarının” kanıtı olarak Kur'an'ın belirli yönlerine ilişkin görüş birliği eksikliğini göstermektir (Reynolds 2010, s. 19). Nitekim ona göre “Müfessirûn çalışmalarına başladığında temelde kendilerine yabancı olan bir metinle uğraşıyordu” (a.g.e., 21). Lawrence Conrad bu düşünce tarzını şöyle yazarak örneklendirmektedir:

Muhammed'in zamanında son derece önemli olan sözler bile bazen uzun uzadıya tartışılmış, üzerinde tahminler yürütülmüş ve tatmin edici bir sonuca varılamamıştır. Farklı bölgelerde devam eden çalışmaların karşılaştırılmasının, ilk Müslümanlar olan kendi ataları meselenin aslını bildikleri ve bunu nesilden nesile aktardıkları için 'icâz alimlerinin muhtemel veya zorunlu çözümlere ulaşma konusunda daha iyi bir sicile sahip olduklarını göstermesini bekleyebilirdik; ancak durum böyle değildir. Kafa karışıklığı ve belirsizlik bir kaide gibi görünmektedir ve tüm bunların merkezinde, metinsel anomalilerin çözülemediği, sözlü geleneğin hiçbir yardım sunmadığı ve açıklayıcı bağlamın bilinmediği yazılı bir metin bulunmaktadır. (Conrad 2007, s. 13)

Arthur Jeffrey bu epistemik temayülü İslam'ın ilk günlerine kadar götürerek Muhammed'in kendisinin de aslında ne söylediğini bilmediğini öne sürmüştür:

Peygamber'in kulağa garip ve gizemli gelen kelimelere karşı bir ilgisi olduğu, ancak furkân ve sekîne gibi örneklerde de görüldüğü gibi çoğu zaman kendisinin de bunların anlamını tam olarak kavrayamadığı sık sık dile getirilmiştir. Bazen o; gassâq, tesnîm ve selsebîl gibi sözcükler bile icat etmiş gibi görünmektedir. (Jeffery 2007, s. 39)

Bu tarz çıkarımların kanıtı müfessirler arasındaki tartışmalardır. Avro-Amerikan akademide canlı bir ilmî tartışmanın ve zengin bir entelektüel atmosferin kanıtı olarak görülebilecek görüş farklılıkları, kafa karışıklığının, belirsizliğin ve dolayısıyla cehaletin kanıtı olarak tasvir edilmektedir. Talal Asad'ın (2009, s. 22) belirttiği gibi bu tür yakıştırmalar “geleneğin” Avro-Amerikan akademik temsilinin merkezinde yer almaktadır; “tartışma genellikle ‘normal’ geleneğin akıl yürütmeyi dışladığı gibi sorgusuz sualsiz kabulü (*unthinking conformity*) de gerektirdiği varsayımı üzerinden ‘kriz içindeki geleneğin’ bir belirtisi olarak temsil edilir.”

“Geleneğin” “sorgusuz sualsiz kabul” (*unthinking conformity*) alanına indirildiği bu uçsuz bucaksız epistemolojik haritaya dayanarak, yalnızca modern Avro-Amerikan akademi-den kaynaklanan analiz biçimlerini kullananların bilinçli fikir ayrılığına muktedir olduğu kabul edilir. Bazı çağdaş akademisyenler, “günümüz akademisyenlerinin, Kur'an pasajlarının orijinal anlamını araştırma hususunda kendilerini müfessirûndan daha nitelikli görmelerinin haklı bir gerekçesi olabileceği” sonucuna varacak kadar ileri gitmektedir (Reynolds 2010, s. 22). Bu, Linda Tuhiwai Smith'in belirttiği gibi Batılı akademisyenin bilen özne, Doğulu âlimin ise bilinen nesne olarak sunulduğu bir bilim tarzını temsil etmektedir (Smith 2012). Bi-

rincisine ikincisini tanımlama gücü verilirken, ikincisine de yalnızca birincisinin belirlemiş olduğu kategoriler aracılığıyla kendini bilme yetisi tanınır.⁸

Burada önerilen şey yalnızca Kur'an çalışmaları, tefsir çalışmaları ve Kur'an ilimlerinin ('ulûmü'l-Kur'an) farklı disiplinlere ayrılması süreci değildir. Bu daha ziyade tefsir ve Kur'an ilimlerinin Kur'an metninin çalışılması için verimsiz ve gayrimeşru araçlar olarak ilan edilmesi sürecidir.⁹ Bu, Avrupa-merkezci epistemolojilere karşı uygulanabilir alternatifler teşkil eden metodolojilerin veya bilgi biçimlerinin yoksullaştırıldığı ve marjinalleştirildiği, hatta "gettolaştırıldığı" bir "epistemik sömürgeleştirme (kolonizasyon)" biçimidir; diğer bilgi biçimleri ise, egemen epistemolojilere sunabilecekleri herhangi bir epistemik meydan okuma, müzelerde sözde "geleneksel" bilgi örnekleri olarak sergilenecek eserler durumuna rahatça hapsedilene kadar yok edilir veya kısıtlanır (Nygren 1999, s. 267-88). Daha sonra Batılı olmayan insanların kendilerini, tarihlerini ve metinlerini anladığı ve kendilerini başkalarına sundukları yorumlama biçimlerinin önceliğini ve hatta geçerliliğini yeniden ortaya koymaya çalışanların "naif" oldukları söylenir ve "apolojistler", "özcüler", "gelenekçiler", "romantikler" ya da günün küçümseyici terimi ne olursa olsun yaftalanırlar.

Kur'an Çalışmalarındaki bu tür epistemik sömürgeleştirme biçimleri, sadece Avro-Amerikan kökenli teorilerin ve teori seviyesine yükselmeyen birçok spekülasyonun ciddiye alındığı, metne yönelik yerel yaklaşımların ise artık Kur'an metninin kendisini anlama kabiliyetine sahip olmayan kültürel eserler olarak incelendiği bir araştırma dizisine yol açmıştır. Bunların "daha sofistike" eleştirel yaklaşımlar tarafından yerinden edildiği ve değiştirildiği varsayılmaktadır. Burada yerel epistemolojiler tarihsel eserler kategorisine indirgenmekte, metne yönelik modern akademik yaklaşımların da aynı şekilde hatta daha fazla, tarihsel ve ideolojik olarak konumlandırıldığı kabul edilmemektedir.¹⁰

Avro-Amerikan akademisinden kaynaklanan paradigmalara ilişkili olarak klasik müfessirlerin (commentators) temel katkılarını konumlandırmadaki yetersizlik ve reddin sürdürdüğü epistemik önyargıların izlerine Kur'an çalışmaları alanında rastlamak mümkündür.¹¹

⁸ Elliot Bazzano'nun da belirttiği gibi [Reynolds] klasik Müslüman müfessirlerin tahminlere ve teolojik gündemlere dayanarak Kur'an'ın samimi yorumunu zedelediklerini iddia etmekte, hatta bu müfessirlerden bazıları "tamamen yetersiz" olarak nitelendirmektedir (Reynolds 2010, s. 21). Günümüz âlimlerinin Kur'an pasajlarının orijinal anlamını araştırmak için klasik müfessirlerden daha nitelikli olabileceğini, çünkü çağdaş akademisyenlerin fikir yürütme konusunda daha fazla özgürlüğe sahip olduğunu ileri sürmektedir (Reynolds 2010, s. 22)." (Bazzano 2016, s. 89).

⁹ Bu yaklaşımda tefsir, "rasyonalizm" temsilcilerinin metne yaklaşımlarının üstünlüğünü savunabilecekleri bir bostan korkuluğu olarak sunulan esnemez ve değişmez geleneği temsil eder hâle gelir. Bu yaklaşım, MacIntyre tarafından yapıbozuma uğratılan yapay rasyonalite ve "gelenek" ikilemini ilerletmeye dayanmaktadır. Ovanmir Anjum'un belirttiği gibi "Özneler tarafından kullanılan akıl yürütmeyi dikkate almada ya da değerlendirmedeki başarısızlıkları nedeniyle, geleneğin tüm dönüşümlerini manipülasyon dışında anlaşılabilir olarak görürler" (Anjum 2007, s. 669).

¹⁰ Kültürel hermenötik alanındaki araştırmalar, belirli akademik metodolojilerin geliştiği zaman ve mekâna özgü kültürel varsayımların, söz konusu metodolojiler uygulanırken hesaba katılması gerektiğini göstermektedir. De Sousa Santos'un belirttiği gibi "Belirli bir analiz nesnesinin alakası nesnenin kendisinde değil, analizin amacında yatar. Farklı amaçlar farklı alaka ölçütleri üretir" (de Sousa Santos 2014, s. 140).

¹¹ Kültürel hermeneutik alanındaki araştırmalar, belirli akademik metodolojilerin içinde geliştiği zaman ve mekâna özgü kültürel varsayımların, söz konusu metodolojiler uygulanırken hesaba katılması gerektiğini göstermektedir. De Sousa Santos'un belirttiği gibi "Verili bir nesneye ait analizin alakası nesnenin kendisin-

Kur'an metnine büyük bir takdir gösteren akademisyenler bile tefsirin bu alanda kullanılmasından hayıflanmaktadır. Bazı akademisyenlerin Kur'an çalışmalarında tefsiri istihdam etmeye da "Kur'an metni ile Kur'an tefsirlerini tek bir çalışma konusu oluşturacak şekilde bir araya getirme" eğilimini tartışan Angelika Neuwirth demektedir ki "Kitab-ı Mukaddes çalışmalarında benzer bir yaklaşımın (örneğin, İbranice İncil'i Midraş ile birlikte okumak veya Yeni Ahit'i ilk kilise babaları aracılığıyla okumak gibi) akademik çevrelerde pek tasvip edilmemesi gerçeği, Kur'an'a şimdiye değin ne kadar tuhaf bir statü atfedildiğini açıkça göstermektedir" (Neuwirth 2014, s. 38). Neuwirth bir başka makalesinde şöyle belirtmektedir:

Metnin kendisinin tefsiri lehine benzer bir şekilde marjinalleştirilmesinin Kitab-ı Mukaddes'in ciddi çalışmalarında tasavvur edilemez olduğunu vurgulamama izin verin. Mevcut akademinin hiçbir yerinde eleştirel Kitab-ı Mukaddes çalışmaları tefsir/yorum gelenekleri üzerine inşa edilmemektedir. Ne İbranice İncil metinleri Midraş tartışmaları ışığında ne de Yeni Ahit Kilise Babalarının risalelerine referansla okunur. Kitab-ı Mukaddes çalışmalarının her iki alanında da kutsal metinlerin her bir birimi, zuhûr ettikleri ortamda mevcut olan yazılar ve geleneklerle bir bağlama oturtulur. (Neuwirth 2007, s. 116)

Bu argüman, ikisini birleştirmenin neden sorunlu olduğunu göstermek için metinsel ve yorumsal Kur'an geleneklerinin analizine dayanmak yerine, Kitab-ı Mukaddes çalışmaları geleneğine başvurmakta ve bunu bir norm olarak ortaya koymaktadır. Neuwirth'in savı, Kitab-ı Mukaddes ile Kur'an'ın metinsel geleneklerinin ve tefsir geleneklerinin benzer olduğu öncülüne dayanmaktadır. Oysa farklı sorun kümeleriyle başa çıkmak için çok farklı metodolojiler kullanılmalı ve her geleneğin tefsir ve daha geniş ilmî külliyatı kendi içinde değerlendirilmelidir. Hem Kitab-ı Mukaddes'in hem de Kur'an'ın Yakın Doğu coğrafyasında ortaya çıkmasına rağmen, Kitab-ı Mukaddes'in ve Kur'an'ın telif, derleme, alımlanma ve aktarılma tarihi, tıpkı ilgili geleneklerdeki klasik ilimlerin doğası gibi önemli ölçüde farklılık arz etmektedir. Kitab-ı Mukaddes, birçok farklı yazar tarafından yüzyıllar boyunca toplanmış kitaplardan oluşan bir kütüphanedir ve kanonizasyon süreci "ister istemez muğlak bir şekilde anlaşılmış" olarak kalmaya devam etmektedir (Brettler 2004, s. 2072). İbranice Kutsal Metinler'in günümüze ulaşan en eski el yazmaları, geleneklere göre ilk yazıldıkları zamandan bin yıl sonrasına tarihlenmektedir. Buna karşılık, en güncel araştırmalar Kur'an'ın tek bir kitap olarak derlenip yazıya geçirildiği söylenen tarihten (MS 610) yüz yıl kadar sonra kitap haline getirildiğini göstermektedir.¹² Dahası, Kur'an'ın bugüne kadarki en kapsamlı ilmî metin analizi, ki bu metnin titiz bir stilometrik¹³, stilistik ve istatistiksel bilgisayar analizine tabi tutulduğu bir analizdir, Kur'an'ın yüksek derecede eşzamanlı bir akıcılık sergilediğini ortaya koymakta, bu da "üslubun tek yazar hipotezini desteklediğini" göstermektedir (Sadeghi 2011, s. 288). Bu tür bulgular, Avro-Amerikan Kur'an çalışmalarının Kur'an metninin kökeni ve yazarıyla ilgili

de değil, analizin amacında yatar. Farklı amaçlar farklı alaka/uygunluk ölçütleri üretir" (de Sousa Santos 2014, s. 140).

¹² Son yirmi yıl, Batı akademi tarihinde Kur'an metni gelişiminin anlaşılmasındaki en belirgin gelişmelere tanıklık etmiştir. Bu çalışmaların başında Déroche (2014); el-Azami (2020); Motzki (2001) gelmektedir. Erken dönem el yazmalarının tarihlendirilmesine değinen diğer makaleler arasında Dutton (2001, 2004, 2007); Rezvan (2000); Sinai (2014) sayılabilir.

¹³ Bir yazar veya tür ile diğeri arasındaki edebi üslup farklılıklarının istatistiksel analiz olan stilometri, yazarın kimliğini belirlemek amacıyla üslubu analiz etmek için istatistiksel yöntemler kullanır. (Çevirmen Notu)

kapsamlı spekülasyonlara girişirken, klasik İslam geleneğinin Kur'an'ı tek bir yazarın elinden çıkmış tutarlı bir metin olarak ele almak suretiyle metni orijinal tarihsel bağlamı içinde ortaya çıktığı şekliyle incelemeye çok daha yakın olduğunu göstermektedir.

Klasik İslam geleneğinden beslenen ve bunu bünyesinde barındıran Kur'anî analiz yöntemlerine yönelik tahkir edici tutumlar, Kur'an çalışmalarına yönelik uzun süredir devam eden, aynı metodoloji ve ilkelerin birçoğunu takip etmesi gereken Kitab-ı Mukaddes çalışmalarının bir uzantısı veya alt kümesi olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bu yaklaşım, hem Kitab-ı Mukaddes ve hem de Kur'an metinlerinin tarihlerinin benzer olduğunu ve İslam geleneğindeki tefsir geleneği ile kutsal metin arasındaki ilişkinin Yahudi ve Hristiyan geleneklerini yansıtmayı/taklit etmesi gerektiğini varsayar. Bir bakış açısına göre bu iddia, İslam'ın tamamen olmasa bile büyük ölçüde önceki İbrahimî inançlardan türettiği yönündeki tartışmalı iddianın seküler bir türüdür; ancak İslam, Hristiyan ve Yahudi gelenekleri arasındaki temel farklardan biri, başından beri İslâmî tefsir geleneğinin merkezi bir parçasının metnin tarihsel kaynağı olmuş olmasıdır. Dolayısıyla, metnin bağlamını ve kaynağını değerlendirmeye çalışan bir "tarihsel eleştiri" geleneği zaten mevcuttur. Müslüman müfessirler en başından beri "metinlerin bağlamları olduğunu" ve bu bağlamlara uygun olarak anlaşılması gerektiğini kabul etmişlerdir. Emran el-Badawi'nin belirttiği gibi "Sure/ayetlerin iniş vesileleri" (*esbâb-ı nüzûl*) olarak adlandırılabilir olgu, ilk Müslümanların vahyin tarihsel bağlam dolayımında gerçekleştiğini fark ettikleri fikrini desteklemektedir" (el-Badawi 2014, s. 44). İslam'ın ilk asırlarında Müslüman âlimler Kur'an metninin asıl biçimini tespit etmek amacıyla detaylı el yazması analizleri yapmışlardır.¹⁴ Bu düzeyde detaylı bir tarih bilinci erken dönem Yahudi ve Hristiyan geleneklerinde aynı şekilde tezahür etmemektedir. Sonuç olarak, Kur'an çalışmalarının Kur'an ilimlerinin araçlarını istihdam etmemesi ve Kur'an tefsir geleneği ile bu geleneğe ait materyallerle çalışmaması gerektiği yönündeki argüman, Kitab-ı Mukaddes çalışmalarının Kitab-ı Mukaddes yorum geleneği ile çalışmaması gerektiği yönündeki argümandan tamamen farklı olarak anlaşılmalıdır. Zadeh'in belirttiği gibi "Kur'an çalışmalarının Kitab-ı Mukaddes yorumcularının yöntem ve teorilerine ne ölçüde öykünmesi gerektiğini de sorgulamak isteyebiliriz. Çünkü her ne kadar iki külliyyat önemli ve bariz şekillerde örtüşse de metinleri kuşatan fiilî tarihlerde ve metinleri yorumlayan topluluklarda anlamlı farklılıklar bulunmaktadır" (Zadeh 2015, s. 340).

Çalışılan nesneye, insanlara, metinlere ya da medeniyetlere has ilim yapma biçimlerinin göz ardı edildiği bu süreç Kur'an çalışmaları ile sınırlı değildir. Batılı olmayan epistemolojilerin araştırma veya analiz nesnesi olmaya uygun olduğu, ancak metinleri ve dünyayı anlayabileceğimiz veya hâkim avrupa-merkezci epistemolojileri analiz edebileceğimiz analiz araçları olmaya uygun olmadıkları modern Avro-Amerikan akademinin temelinde yatan varsayımdır. Batılı olmayan metodolojilerin epistemik ve heuristik yetersizliği ile ilgili varsayımlar Kur'an çalışmaları alanında özellikle sorunludur, zira tarihsel olarak metne farklı episte-

¹⁴ Son zamanlarda yapılan çalışmalar, Ebû 'Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *al-Mukni' fi resm-i meşâhifi'l-emşâr* adlı eserindeki yazılı Kur'an metninin "umm" veya "asıl kaynağını" tanımlamaya yönelik ilk girişimlerin, yedinci yüzyılın ortalarında Kur'an metninin tek bir asıl kaynaktan hakiki bir aktarımına işaret ettiğini ortaya koymuştur. Bakınız Cook (2004), van Putten (2019).

mik yaklaşımlar getiren on binlerce çalışma vardır ve küresel olarak halen klasik İslam gele-
neğinde temellenen veya bu gelenekle bağlantılı metodolojiler kullanan Kur'an âlimlerinin
sayısı, Avro-Amerikan modellerden türeyen metodolojiler kullanan araştırmacıların sayısın-
dan çok daha fazladır.¹⁵ Bununla birlikte, Batı-merkezli modelin yönelim(ler)inden türemeyen
herhangi bir epistemik yönelim, Avro-Amerikan akademisinin büyük bir kısmı tarafından -ki
bununla coğrafi kökenine bakılmaksızın bu modelin temelinde yatan öncülleri benimseyen
tüm akademiye kastediyorum- aşağı/yetersiz ve hatta geçersiz olarak ilan edilmektedir.

Tefsir geleneği, çeşitlilik arz eden çok merkezli doğasına rağmen, Avro-Amerikan
akademisinde çoğu zaman yekpare bir gelenek olarak resmedilmektedir; ancak modern aka-
demide savunuculuğu yapılan kendinden menkul "üstün eleştiri" türlerinin dar bir epistemolo-
jik çerçeveye dayandığı ve sürdürüldüğü de kolaylıkla gözlemlenebilir. Avro-Amerikan
Kur'an çalışmalarında epistemik daralmaya yönelik bu eğilim, Batı akademisindeki genel
sınırlandırma sürecini yansıtmaktadır. On beşinci yüzyıldan itibaren modern dünya sisteminin
inşası, "dünyanın idrakini Batı epistemolojisinin mantığına indirgemeyi amaçlayan ve genel-
likle 'medenileştirici', özgürleştirici veya kurtarıcı projeler adına yürütülen çok sayıda 'yara-
tıcı yıkıma' dayanmıştır" (de Sousa vd. 2008, s. xxxiii). Batılı ve Batılılaşmış üniversitelerde-
ki Kur'an çalışmaları, büyük ölçüde bu sürecin bir uzanımı ve devamıdır. Metnin ilahi olma-
yan kökenleri yegâne rasyonel yaklaşım olarak varsayılmakta ve bu temel varsayımla örtüş-
meyen herhangi bir analize ait metodolojiler çoğu zaman daha en baştan bir kenara atılmakta-
dır. Bu süreçte, yukarıda da belirtildiği gibi dağlar kadar tarihi, dilbilimsel, lügavî ve edebî
analiz adeta önemsiz bir şey kadar telaffuz edilmektedir. Kur'an ilimleri ve onlara bağlı tüm
metodolojiler, "nesnel bilgi"nin yegâne kaynağı olarak algılanan modern "üstün eleştiri" tek-
nikleri tarafından istihdam edilebilecek malumat sağladıkları ölçüde geçerli olan "yerel bilgi
biçimleri"ne indirgenmektedir.

Bu çok yönlü epistemolojik indirgemecilik, sömürgeciliğin/kolonyalitenin kurucu ve
daimi özelliği olan kavramsal ortodoksinin bir biçimini temsil etmektedir.¹⁶ Batılı olmayan
insanlar tarihlerini, geleneklerini ya da metinlerini "yerel" ya da "yerli" epistemolojileri akla
getirecek ve çağrıştıracak şekilde kavramsallaştırıp sunduklarında ciddiye alınmamakta ve
Avro-Amerikan entelektüel geleneklerini kendi entelektüel geleneklerinden ortaya çıkan sınıf-

¹⁵ Örneğin, İran'da Behâü'd-Dîn Hürremşâhî ve Ahmad Pakatchi ve Fâdil Şâlih es-Sâmîrâ'î ve Fağl Hasan
'Abbâs, Kur'an'ın diline ilişkin yeni ve önemli müşahedeler geliştirmek için klasik tefsir geleneğindeki me-
todolojilerden istifade eden çağdaş akademisyenlerden sadece birkaçıdır. Pakistan'da Amin Ahsan Islahi (ö.
1997) ve hocası Hamiduddin Farahi (ö. 1930), Kur'an'daki tutarlılık ve düzen üzerine, Kur'an'ın düzenine
dair Avro-Amerikan kaynaklı tartışmalarda genellikle göz ardı edilen veya örtbas edilen çığır açıcı çalışmalar
yapmışlardır. Ne var ki, bu akademisyenlerin birçoğuna Avro-Amerikan akademisindeki Kur'an çalışmaları-
nda hiç değilse bile nadiren atıfta bulunulmaktadır.

¹⁶ Sömürgecilik/Kolonyalite, çeşitli "yerleşik sömürgecilik/kolonyalizm" biçimleri terk edildikten sonra sömür-
gecilik/kolonyalizmin nasıl sürdürüldüğünü ifade eder. Emperyal gücün devamını temin eden yapılar ve para-
digmalar varlığını sürdürmektedir. Ramon Grosfoguel'in yazdığı gibi "Sömürgecilik/Kolonyalite, sömürgeci
yönetimlerin sona ermesinden sonra da sömürgeci tahakküm biçimlerinin devamlılığını ifade eder. Güç sö-
mürgeciliği/kolonyalitesi, uluslararası iş bölümündeki periferik konumları ifade eden modern/sömürgeci
dünya-sisteminde, alt grupların politik stratejilerinde ve Üçüncü Dünya göçmenlerinin metropol küresel şe-
hirlerin ırksal/etnik hiyerarşisine eklemlenmesinde önemli bir yapılanma sürecine işaret eder." (Grosfoguel
2002, s. 205).

landırmalarla değerlendirme hakkından mahrum bırakılmaktadırlar. Kendilerini, metinlerini ve geleneklerini Avro-Amerikan analiz biçimleriyle temsil etmeyi öğrenene kadar epistemolojik olarak gerçekte yok sayılmaktadırlar.¹⁷

Avro-Amerikan akademik yaklaşımların yerleşikliğini ve taraflılığını izah etmekteki yetersizlik, yukarıdaki türden epistemolojik indirgemelere dayanmaktadır. Avro-Amerikan üniversitelerdeki Kur'an çalışmalarında bu öylesine nüfuz etmiştir ki İslam'a ve onun yorum geleneklerine ilgi duyan akademisyenler bile analizlerinde mündemiç olan seküler yaklaşımlara ait evrensel epistemik geçerliliğe dair varsayımların çoğu zaman farkında değildir. Wael Hallaq'ın Oryantalizmin daha geniş fenomenlerini tartışırken belirttiği gibi daha güncel yaklaşımlar "önceki dönemlere kıyasla nispeten daha fazla saygı ve hoşgörü gösteren bir dizi tutum" amaçlasa bile yine de

Oryantalist akademinin ortak paydası hiç şüphesiz epistemik üstünlüktür; yani saygı ve hoşgörü, özellikle Aydınlanmanın paradigmatik ilkeleri tarafından rehberlik edilmiş modern Avro-Amerikan projenin geçerliliğini -bilinçli ya da bilinçsiz- hâlâ varsayan bir miktar epistemik özgüvenle (ve çoğu zaman kibirle) birlikte gelir. (Hallaq 2018, s. 238-39)

Bu doğrultuda, Kur'an metnine yönelik pek çok "sempatik" yaklaşım bile daha "eleştirel" revizyonist yaklaşımların ortaya çıkmasına neden olan paradigmatik sosyo-epistemik yapıları devam ettirmektedir. Böyle bir yaklaşım Carl Ernst'in (2011) *How to Read the Qur'an (Kur'an Nasıl Okunur)* adlı kitabında yer almaktadır, öyle ki Travis Zadeh'in (2015, s. 331) belirttiği gibi "bir okuyucu, günümüzde Kur'an üzerine yapılan en önemli çalışmaların, ne kadar geniş ele alınıralsa alınsın, İslamî ilim alanının dışından geldiği izlenimine kolaylıkla kapılabilir."¹⁸ Zadeh, "Ernst'in, geniş bir kitlenin erişebileceği teolojik olmayan bir okuma olarak tabir ettiği şeyi geliştirmenin bir vasıtası olarak dini bağlılıklara dayanan yorumları paranteze almayı açıkça hedeflediğini" belirtmektedir (a.g.e). Burada, teolojik bir okumanın neden geniş bir kitle için erişilemez olduğu sorusunu sormak zorunda kalıyoruz. Kur'an'ın Endonezya'dan Afrika'ya ve ötesine kadar Müslüman medeniyetleri etkilemeye devam eden teolojik okumalara tabi olduğu göz önüne alındığında, "teolojik" okumaları erişilemez kılan nedir? Teolojik okumaların "erişilebilir" olduğu okuyucular "geniş bir kitleyi" oluşturmamakta mıdır? Ernst'in iddiasıyla, teolojik okumaların hitap edeceği kişiler ve teolojik okumalara ilgi duyanlar gerçekte yok hükmünde sayılmıştır. Ayrıca, dilsel düzeyde bile ana konusu Tanrı olan ve bin yılı aşkın bir süredir teolojik olarak okunan bir metnin gerçekten teolojik olmayan bir okumasının olup olamayacağı da sorulmalıdır. Metnin tarihsel alımlanışı göz önüne alındığında, "teolojik okumalardan" kaçınmaya yönelik her türlü girişim, metnin merkezî dinî referansı olarak hizmet ettiği dinî topluluklara yabancı olan seküler yaklaşımlara ayrıcalık tanımak zorundadır. Dolayısıyla, teolojik bağlılıklar tarafından şekillendirilmeyen okumalara ayrıcalık tanımaya yönelik her türlü çaba, sekülerizmin epistemolojik egemenlik varsayımıyla desteklenen önemli bir epistemolojik kaymayı/değişimi temsil etmektedir. Bu

¹⁷ Bunun İslam dünyasında Kur'an metninin budanmış/tahrif edilmiş analizlerine nasıl yol açtığına dair bir analiz için bakınız (Bakınız da kullanılmış.) Taha Abd al-Rahman (2006, s. 175-206).

¹⁸ Bu husus, Ripplin'in (2010, s. 7) Müslüman ve gayrimüslimlerin Kur'an çalışmaları arasındaki uçurumun kapatılması için çalışmaların Avrupa dillerinden İslami dillere tercüme edilmesi gerektiği yönündeki önerisine benzetmektedir.

tür çalışmalar metnin anlaşılmasına yönelik katkılar sağlayabilir, ancak bir yandan teolojik olarak tarafsız olamayacak kadar çok sayıda gömülü varsayımla işe koyulduklarını, diğer yandan da genellikle Kur'an'la haşır neşir olanlar arasında azınlıkta kalan gayrimüslim bir kitle için yazıldıklarını kabul etmek gerekir.

Ernst tarafından önerilen seküler okumanın aslında önemli teolojik neticeleri olacaktır. Bir örnekte, Nöldeke'nin daha sonra Kevin van Bladel tarafından sürdürülen çalışmasını takip eden Ernst (2011, s. 138), Kur'an'daki Zü'l-Karneyn efsanesini, Medine dönemi sırasında Süryanice bir efsanenin daha önceki bir Mekke belgesine uyarlanması olarak açıklamaktadır. Travis Zadeh'in de belirttiği gibi bu yorumun kendisi tartışmalıdır, zira "Kur'an için doğrudan bir ara-metin olmamış olabilecek materyalleri kullanarak Kur'an'ın anlatımını tarihselleştirmeye çalışmak oldukça temelsizdir" (Zadeh 2015, s. 333). Daha da önemlisi, Kur'an'ın anlatımını tarihselleştirmeye yönelik böylesi girişimler, genellikle Kur'an metninin tarihsel kökenleri hakkında teolojik çıkarımlar içermesi kaçınılmaz olan bir iddiayı beraberinde getirmektedir. Metnin teolojik açıklamalarının yerine seküler yorumlar ikame etmeye yönelik herhangi bir girişim, zorunlu olarak, Kuran'ın klasik ve klasik sonrası Müslüman tasavvurlarına ilişkin dünya görüşlerini besleyen kapsayıcı metafizikle çelişen kapsayıcı bir metafizik varsayımını beraberinde getirmektedir. Teolojik sorular, Ernst'in öne sürdüğü gibi basitçe "paranteze alınmaz". Alenen teolojik olmasa da bunun yapılabileceğine dair inancın kendisi, metnin okunması üzerinde aleni teolojik bağlılıklar kadar etkisi olan ideolojik ve teolojik içerimler taşıyan bir dünya görüşünde gömülü olan inançlara, değerlere ve varsayımlara dayanmaktadır. Seküler bir yaklaşıma imtiyaz tanıyan akademisyen, metne bağlı bir teolog/ilahiyatçı kadar çok sayıda gömülü varsayımla gelmiş demektir. Aradaki temel fark ise her ne kadar eşit derecede kısıtlanmış olsa da seküler akademisyenin görüşlerini daha az "itiraf etmesi" olabilir.

Ernst'in yaklaşımı, Avro-Amerikan bağlam içinden gelen bilgi yapılarının akledilebilir ve meşru ilan edilmesi, Avro-Amerikan bağlam dışından gelen bilgi yapılarının ise akledilemez ve dolayısıyla gayrimeşru kabul edilmesi sürecinin bir başka boyutunu temsil etmektedir. Bu epistemik bakış açısını paylaşan herhangi bir akademisyeni kastettiğim Avro-Amerikan akademisyen ister bilerek ister bilmeyerek olsun, Kur'an hakkında ciddi bir şekilde konuşma, ifadelerin itibarının değerlendirileceği usulleri belirleme ve nihayetinde hangi ifadelerin ve yargıların ciddiye alınacağını belirleme ve böylece diyalog için bir çerçeve oluşturma yetkisine sahiptir.

Sonuç

Batı'da Kur'an Çalışmaları alanındaki güncel gelişmeler, bu alanın Avro-Amerikan düşüncenin epistemik egemenliği varsayımlarına saplanıp kaldığını ve bu haliyle epistemolojik olarak ehlileştirilmiş ve uysallaştırılmış özneler imal etmeye yönelik sömürgeci/kolonyalist projeyi idame ettirdiğini göstermektedir. Avro-Amerikan akademideki Kur'an çalışmalarının mevcut yapısında, akademisyenin hâlâ metne ilişkin seküler avrupa-merkezci yaklaşımların itibar gördüğü ve metne ilişkin yerli Müslüman yaklaşımların bilahare Batı-merkezci bir epistemik hiyerarşiye eklenilebilecek malumat sunmaya indirgenildiği tek bir

evrensel hiyerarşiyi benimsemesi ya da bu hiyerarşiye iştirak etmesi gerekmektedir. İster çağdaş ister modern öncesi olsun, bu tür yaklaşımlar kendi başlarına yararlı bilgi pratikleri üretiyor olarak görülemez. Avro-Amerikan akademide geliştirilen metodolojiler, metne yönelik daha “eleştirel”, “ciddi” veya “titiz” yaklaşımlar olarak sunulmaktadır. Buna karşılık, Kur’an ilimlerinde ve klasik tefsir geleneğinde kullanılan metodolojiler ya da bunların bazı yönlerini içeren metodolojiler, “doğru ya da yanlış olsun, hiçbir şekilde bilgi olarak kabul edilemeyecek kavranamaz inançlar ve davranışlar alanı” olarak addedilen şeye karşı kökleşmiş muhalefet nedeniyle meşruiyeti a priori olarak yadsınan alternatif epistemolojilere dayandıkları için doğaları gereği kusurlu olarak görülmektedir (de Sousa Santos 2007, s. 51).

Hali hazırda, klasik İslamî geleneğe dayanan Kur’an çalışmaları metodolojileri ile Avro-Amerikan akademiden kaynaklanan metodolojiler arasındaki ilişkiden bahsettiğimizde, çoğu zaman bir alakasızlık söz konusudur, çünkü çoğu Avro-Amerikan akademisyen Batılı olmayan epistemolojileri uygun epistemolojik alternatifler olarak görmeyi reddetmektedir.¹⁹ Alternatif epistemolojiler, baskın seküler paradigma(lar)a çevrilemedikleri sürece fiilen “biliselsel olmayan” konumuna düşmektedir; ancak tam da bu çeviri süreci söz konusu metodolojileri, kendileri için kuruldukları ve geliştirildikleri işlevleri artık yerine getirmeyecek şekilde değersizleştirir ve yeniden işlevselleştirir. Bunun yerine, Avro-Amerikan paradigmalara karşı ikincil hâle getirilirler ve sadece birkaç gözlemlerle katkıda bulunabildikleri ya da bir noktada benzer sonuçlara ulaştıkları ölçüde değerli kabul edilirler, ki bu durumda egemen paradigmayı doğruladıkları düşünülür.

Alana sirayet eden Avro-Amerikan epistemik imtiyaz ve egemenlik varsayımlarının ötesine geçmek için Batı merkezli düşüncenin yerleşikliğinin farkında olmalı ve Avro-Amerikan akademide Kur’an çalışmaları alanını sıklıkla tanımlayan baskın kriterleri “düşünmemeliyiz”. Bu, “kültürel, epistemolojik ve hatta ontolojik ön kabullerini” incelemek ve sorgulamak için söz konusu kriterlerin kökenlerine inmemizi gerektirmektedir (de Sousa Santos 2014, s. 237). Böyle bir süreç, Batı merkezli eleştirel teoriler tarafından geliştirilenlerin dışındaki kodları takip eden “özgürleştirici dönüşümlere” olanak sağlayabilir.²⁰ Rippin (2010) ve diğerleri tarafından önerildiği üzere, birden fazla dilden “çağdaş çalışmaları” çevirerek Avro-Amerikan akademisyenler ile diğer ülkelerdeki akademisyenler arasındaki uçurumu kapatma tavrı, Avro-Amerikan akademinin baskın paradigmaları çerçevesinde ortaya çıkan epistemolojileri kayıran yaklaşımlara imtiyaz tanıyarak mevcut uçurumu genişletme işlevi gördüğünden, çoğu zaman Avro-Amerikan epistemolojik hegemonyayı genişletmenin bir aracı hâline gelmektedir. Bu teklif uyarınca, eğer Müslümanlar Avro-Amerikan Kur’an çalışmaları tartışmasına dahil edilmek isteniyorsa, Kur’an metnine yaklaşımlarını entelektüel sömürgecilerinin epistemolojik evreninden doğan metodolojilerle bağlantılı olarak tanımlamaları gerekmektedir.

¹⁹ De Sousa Santos’un (2014, s. 212) da belirttiği gibi Avro-Amerikan akademinin paradigmaları içinden bakıldığında, “Batılı olmayan kültürleri tasavvur edilebilir herhangi bir anlamda geçerli kültürel alternatifler olarak düşünmek” mümkün değildir.

²⁰ Müslüman dünyadaki Kur’an çalışmaları ile Avro-Amerikan düşüncenin epistemik egemenliği ve sezgisel üstünlüğü varsayımlarında temellenen Avro-Amerikan akademi arasındaki herhangi bir köprü, Müslüman akademisyenlerin hermenötik açıdan yalnızca marjinalleşmesini sürdürmeye hizmet edecektir. Metne yönelik tüm yaklaşımlar, ortaya çıktıkları epistemik bağlamlarla ilişkili olarak analiz edilmelidir.

dir. Bu, W. E. B. Du Bois'in "kendisine gerçek bir bireysel farkındalık vermeyen, ancak yalnızca öteki dünyanın kendisini açığa çıkarması yoluyla görmesine izin veren bir dünyada" (Du Bois 2008, s. xiii) yaşayan siyah adamdan söz ederken bahsettiği dünyaya benzer bir epistemik evren yaratır.

Farklı arka planlardan gelen akademisyenlerin metodolojik ve epistemolojik ayrımlar üzerinden söylemde bulunduğu transmodern bir Kur'an çalışmaları alanının var olabilmesi için Kur'an çalışmaları alanının dekolonize edilmesi/sömürgeci arındırılması gerekmektedir. Böyle bir dekolonizasyon, çoklu perspektiflerin geçerliliğini tanıyan yeni "bilgi ekolojilerinin" gelişmesine olanak sağlayabilir. Çeşitlilik arz eden bilgi ekolojilerinin tanınması, entelektüel sömürgecilik mirasından biraz daha fazlası nedeniyle bir metodolojiyi diğerleri üzerinde imtiyazlı kılmayan farklı bir geçeleme/geçerli kılma hiyerarşisine salık verecektir. Çeviriden çok daha önemlisi ise, "bilmenin farklı yolları ve bilginin farklı türleri arasında eşitliği" mümkün kılan karşı-hegemonik yaklaşımların geliştirilmesidir (de Sousa Santos 2014, s. 237). Bu, tefsir ve Kur'anî ilimler açısından Kur'an çalışmalarında günümüz Avro-Amerikan akademisindeki pek çok yaklaşım tarafından sağlanandan çok daha büyük bir rol oynayacaktır. İslâmî geleneğin metodolojileri ile Avro-Amerikan akademinin metodolojilerini daha iyi bütünleştirebildiğimizde, şimdilerde birçokları tarafından "geçmişin kalıntıları" olarak görülen şeylerin aslında yeni entelektüel paradigmalara gelecekteki tohumları olduğu kanıtlanabilir.

Kaynakça

- ‘Abd al-Rahmân Badawî. 1997. *Difâ ‘an al-Qur’an Didd muntaqidîhi*. Cairo: Dâr al-Jalîl.
- al-‘Azami, Muhammad Mustafa. 2020. *The History of the Qur’anic Text: From Revelation to Compilation A Comparative Study with the Old and New Testaments*. London: Turath Publishing.
- Anjum, Ovamir. 2007. Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors. *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27: 656–72.
- Asad, Talal. 2009. The Idea of an Anthropology of Islam. *Qui Parle* 17: 1–30.
- Bamba, Adam. 2015. *al-Mustashriqîn wa da‘wâ al-akhât al-lughawiyya fî ‘l-Qur’an al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya.
- Bazzano, Elliot. 2016. Normative Readings of the Qur’an: From the Premodern Middle East to the Modern West. *Journal of the American Academy of Religion* 84: 74–97.
- Brettler, Marc Zvi. 2004. The Canonization of the Bible. In *The Jewish Study Bible*. Edited by Adele Berlin and Marc Zvi Brettler. New York: Oxford University Press, pp. 2072–76.
- Burton, John. 1977. *The Collection of the Qur’an*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Conrad, Lawrence. 2007. Qur’anic Studies: A historians’ perspective. In *Results of Contemporary Research on the Qur’an*. Edited by Manfred Kropp. Beirut: Orient-Institut.
- Cook, Michael. 2004. The stemma of the regional codices of the Koran. In *Graeco-Arabica 9–10: Festschrift in Honour of V. Christides*. Edited by G. K. Livadas. Athens: Institute for Graeco-Oriental and African Studies.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2007. Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to Ecologies of Knowledge. *Review (Fernand Braudel Center)* 30: 45–89.
- de Sousa Santos, Boaventura. 2014. *Epistemologies of the South: Justice against Epistemicide*. New York: Routledge.
- de Sousa, Santos, Boaventura, João Arriscado Nunes, and Maria Paula Meneses. 2008. Introduction: Opening Up the Canon of Knowledge and Recognition of Difference. In *Another Knowledge is Possible: Beyond Northern Epistemologies*. Edited by Boaventura de Sousa Santos. New York: Verso.
- Déroche, François. 2014. *Qur’ans of the Umayyads: A Preliminary Overview*. Leiden: E.J. Brill.
- Du Bois, William Edward Burghardt. 2008. *The Souls of Black Folk*. Oxford: Oxford University Press.
- Dutton, Yasin. 2001. An Early Mush. af According to the Reading of Ibn ‘Âmir. *Journal of Qur’anic Studies* 3: 71–89.
- Dutton, Yasin. 2004. Some Notes on the British Library’s ‘Oldest Qur’an Manuscript’ (Or. 2165). *Journal of Qur’anic Studies* 6: 43–71.
- Dutton, Yasin. 2007. An Umayyad Fragment of the Qur’an and its Dating. *Journal of Qur’anic Studies* 9: 57–87.
- El-Badawi, Emran Iqbal. 2014. *The Qur’an and the Aramaic Gospel Traditions*. New York: Routledge.

- Ernst, Carl W. 2011. *How to Read the Qur'an: A New Guide, with Select Translations*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Fricker, Miranda. 2009. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.
- Fudge, Bruce. 2006. Qur'anic Exegesis in Medieval Islam and Modern Orientalism. *Die Welt des Islams* 46: 115–47.
- Grosfoguel, Ramón. 2002. Colonial Difference, Geopolitics of Knowledge, and Global Coloniality in the Modern/Colonial Capitalist World-System. *Review (Fernand Braudel Center)* 25: 203–24.
- Hallaq, Wael. 2018. *Restating Orientalism: A Critique of Modern Knowledge*. New York: Columbia University Press.
- Hamza, Feras. 2014. Tafsîr and Unlocking the Historical Qur'an: Back to Basics? In *The Aims, Methods, and Contexts of Qur'anic Tafsîr*. Edited by Karen Bauer. Oxford: Oxford University Press.
- Hughes, Aaron W. 2015. *Islam and the Tyranny of Authenticity: An Inquiry into Disciplinary Apologetics and self-Deception*. Sheffield: Equinox.
- Iqbal, Muzaffar. 2008. The Qur'an, Orientalism and the Encyclopaedia of the Qur'an. *Journal of Qur'anic Research and Studies* 3: 5–45.
- Izutsu, Toshihiko. 2002. *God and Man in the Qur'an: Semantics of the Qur'anic Weltanschauung*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.
- Jeffery, Arthur. 2007. *The Foreign Vocabulary in the Qur'an*. Leiden: Brill.
- Luxenberg, Christoph. 2007. *The Syro-Aramaic Reading of the Koran: A Contribution to the Decoding of the Language of the Koran*. Berlin: Verlag Hans Schiler.
- Manzoor, Parvez. 1987. Method against Truth: Orientalism and Qur'anic Studies. *Muslim World Book Review* 7: 33–49.
- Mignolo, Walter. 2012. *The Darker Side of the Renaissance: Literacy, Territoriality, and Colonization*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Motzki, Harald. 2001. The Collection of the Qur'an: A Reconsideration of Western Views in Light of Recent Methodological Developments. *Der Islam* 78: 1–34.
- Neuwirth, Angelika. 2003. Qur'an and History—A Disputed Relationship: Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an. *Journal of Qur'anic Studies* 5: 1–18.
- Neuwirth, Angelika. 2007. Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point. *Journal of Qur'anic Studies* 9: 115–27.
- Neuwirth, Angelika. 2014. *Scripture, Poetry and the Making of the Community: Reading the Qur'an as a Literary Text*. New York: Oxford University Press.
- Nygren, Anja. 1999. Local Knowledge in the Environment–Development Discourse: From Dichotomies to Situated Knowledges. *Critique of Anthropology* 19: 267–88.
- Powers, David Stephan. 2011. *Muhammad Is Not the Father of Any of Your Men*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Reynolds, Gabriel Said. 2010. *The Qur'an and Its Biblical Subtext*. London: Routledge.
- Rezvan, Efim. 2000. On the Dating of an “Uthmanic Qur'an” from St. Petersburg. *Manuscripta Orientalia* 6: 19–22.

- Rippin, Andrew. 2001. Literary analysis of Qur'an, Sira and Tafsir: The methodologies of John Wansbrough. In *The Qur'an and Its Interpretive Tradition*. London: Routledge.
- Rippin, Andrew. 2010. The Reception of Euro-American Scholarship on the Qur'an and *tafsîr*: An Overview. *Journal of Qur'anic Studies* 14: 1–14.
- Rizvi, Sajjad. 2021. Reversing the Gaze? Or Decolonizing the Study of the Qur'an. *Method and Theory in the Study of Religion* 33: 122–38.
- Sadeghi, Behnam, and Uwe Bergmann. 2010. The Codex of a Companion of the Prophet and the Qur'an of the Prophet. *Arabica* 57: 343–36.
- Sadeghi, Behnam. 2011. The Chronology of the Qur'an: A Stylometric Research Program. *Arabica* 58: 210–99.
- Salaymeh, Lena. 2021. Decolonial Translation: Destabilizing Coloniality in Secular Translations of Islamic Law. *Journal of Islamic Ethics* 5: 1–28.
- Saleh, Walid. 2010a. Review Article: Muḥammad is Not the Father of Any of Your Men: The Making of the Last Prophet, by David S. Powers. University of Pennsylvania Press, 2009. *Comparative Islamic Studies* 6: 251–64.
- Saleh, Walid. 2010b. The Etymological Fallacy in Quranic Studies. In *The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigation into the Qur'anic Milieu*. Edited by Angelika Neuwirth, Nicolae Sinai and Michael Marx. Leiden: Brill, pp. 649–98.
- Saleh, Walid. 2010c. Preliminary Remarks on the Historiography of *tafsîr* in Arabic: A History of the Book Approach. *Journal of Qur'anic Studies* 12: 6–40.
- Sinai, Nicolai. 2014. When did the Consonantal skeleton of the Qur'an reach closure? Part I. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 77: 273–92.
- Sinai, Nicolai. 2017. *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Smith, Linda Tuhiwai. 2012. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, 2nd ed. Dunedin: Otago University Press.
- Ta Ha 'Abd al-Raḥmân. 2006. *Rûḥ al-ḥadâtha: al-Madkhal ilâ ta'sîs al-ḥadâtha al-islâmiyya*. Casablanca: al-Markaz al-Thaqâfî al-Arabî.
- 'Umar b. Ibrâhîm Riḍwân. 1992. *'Ârâ' al-Mustashriqîn fî al-Qur'an al-Karîm wa Tafsîrihi*. Riyadh: Dâr Ṭayyiba.
- van Putten, Marijn. 2019. "The Grace of God" as evidence for a written Uthmanic archetype: The importance of shared orthographic idiosyncrasies. *Bulletin of SOAS* 82: 271–88.
- Zadeh, Travis. 2015. Quranic Studies and the Literary Turn. *Journal of the American Oriental Society* 135: 329–42.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

Yazar / Author

Joseph E. B. LUMBARD

Çevirmen / Translator

Mehmet DALLI

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 8, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2024 (Ekim/October)

Interview with Professor Aaron Hughes: American Orientalism and Understanding the Qur'an in the Light of Late Antiquity*

Prof. Aaron Hughes ile Röportaj: Amerikan Oryantalizmi ve Kur'an'ı Geç Antik Çağ Işığında Anlamak

مقابلة مع البروفيسور آرون هيوز: الاستشراق الأمريكي وفهم القرآن في ضوء العصور القديمة المتأخرة

Görüşme Yapılan / Interviewee

Aaron Hughes

Pr. Dr. Rochester Üniversitesi, Klasikler ve Din Bilimleri Fakültesi

Professor, University of Rochester, Faculty of Religion and Classics

New York, USA

aaron.hughes@rochester.edu

<https://orcid.org/0000-0003-3401-8463>

Görüşmeci / Interviewer

Bayram Kara

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri, Tefsir Ana Bilim Dalı
PhD Candidate, İstanbul University, Faculty of Theology

Basic Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences,
İstanbul, TÜRKİYE

byrnkr74@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7724-4471>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Söyleşi / Interview

Geliş Tarihi/Date Received: 17/09/2023

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/10/2024

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2024

Atıf / Citation: Hughes, Aaron. "Interview with Professor Aaron Hughes: American Orientalism and Understanding the Qur'an in the Light of Late Antiquity" (Görüşmeci: Bayram Kara, Görüşme Tarihi: 05/09/2024). *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim/October, 2024), 764-775.

<https://doi.org/10.31121/tader.1551665>

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

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

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

* We extend our warmest gratitude to Professor Hughes, and University of Rochester for their hospitality and the opportunity to engage in such an insightful interview.

Abstract

This study includes our interview with Aaron Hughes, who continued his studies on Islam in the United States. Hughes, a professor at the University of Rochester, is highly knowledgeable and widely recognized in the field of Religious Studies. The questions we posed to Hughes were related to two subjects: American Orientalism and Late Antiquity. As far as we can determine, there are very few studies on these two subjects in Türkiye. This interview will attempt to contribute to the Turkish academic community. The question of which centuries are included in the Late Antiquity created by Peter Brown is a matter of debate. This period, which generally covers the period from the 2nd century AD to the end of the 8th century in historiography, is constantly being stretched by researchers in the United States. Garth Fowden, who expanded the period even further and extended it to a longer period, put forward the theory of the "First Millennium". This periodization, which has made a great leap forward in the field of history with the studies conducted in recent years, has begun to be used effectively in Qur'anic studies. Angelika Neuwirth, a German-born orientalist, has conducted an intertextual reading by placing the Quran within the epistemic fabric of Late Antiquity with her Corpus Coranicum project. This method, which is also used in the works of American orientalists such as Stephen Shoemaker, Daniel Beck, Sean Anthony, Gabriel Said Reynolds and David Powers, seems likely to dominate the field in the coming years.

Keywords: Tafsir, Qur'an, United States, Orientalism, Aaron Hughes, Late Antiquity

Öz

Bu çalışma Amerika Birleşik Devletleri'nde İslam çalışmalarını devam ettiren Aaron Hughes ile yapmış olduğumuz söyleşiyi içermektedir. Rochester Üniversitesi'nde öğretim görevlisi olan Hughes, alanında (Religious Studies) son derece bilgili ve geniş çapta tanınmış birisidir. Hughes'a yönelttiğimiz sorular iki konu ile alakalıdır: Amerikan oryantlizmi ve Geç Antikçağ. Bu iki konu ile alakalı bizim tespit edebildiğimize göre Türkiye'de yok denecek kadar az çalışma bulunmaktadır. Bu söyleşi ile Türk akademisine katkı sunmaya çalışılacaktır. Peter Brown'un yaratmış olduğu Geç Antikçağ'ın hangi yüzyılları içerdiği meselesi tartışma konusudur. Genel olarak tarih yazımında MS II. yüzyıldan VIII. yüzyılın sonlarına kadar olan süreci içerisine alan bu dönem, Birleşik Devletler'deki araştırmacılar tarafından sürekli esnetilmektedir. Dönemi daha fazla genişleterek uzun bir sürece yayan Garth Fowden "Birinci Bin Yıl" teorisini ortaya koymuştur. Tarih alanında son yıllarda yapılan çalışmalarla büyük bir sıçrayış gerçekleştiren bu dönemselleştirme, Kur'an araştırmalarında etkin bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. Alman asıllı bir oryantlist olan Angelika Neuwirth Corpus Coranicum projesiyle Kur'an'ı Geç Antikçağ'ın epistemik dokusu içerisine yerleştirerek metinler arası bir okuma yapmıştır. Amerikalı oryantlistler arasında yer alan Stephen Shoemaker, Daniel Beck, Sean Anthony, Gabriel Said Reynolds ve David Powers gibi isimlerin çalışmalarında da kullanılan bu yöntem, önümüzdeki yıllarda alana hâkim olacak gibi gözüküyor.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Amerika Birleşik Devletleri, Oryantalizm, Aaron Hughes, Geç Antikçağ

الخلاصة

تشمل هذه الدراسة مقابلتنا مع (أرون هيووز). الذي واصل دراساته حول الإسلام في الولايات المتحدة. و(هيووز) أستاذ في جامعة روتشستر. يتميز (هيووز) بمعرفة واسعة كما أنه معروف بشكل كبير في مجال دراسة الأديان. وكانت الأسئلة التي طرحت على (هيووز) مرتبطة بموضوعين. هما: الاستشراق الأمريكي والعصور القديمة المتأخرة. ويقدر استطاعتنا تم تحديد الاتي ان هناك دراسات قليلة جداً حول هذين الموضوعين في تركيا. مما يتيح لهذه المقابلة بالمساهمة في المجتمع الأكاديمي التركي. وكان موضوع النقاش عن: أي القرون كانت تشملها العصور القديمة المتأخرة كما وضعها بيتر براون. (وهذه الفترة تغطي بشكل عام من القرن الثاني الميلادي إلى نهاية القرن الثامن في الكتابات التاريخية)، ولقد تم العمل على توسيع هذه الفترة باستمرار من قبل الباحثين في الولايات المتحدة ومن هؤلاء الباحثين جارت فودن، الذي قام بالعمل على اطالة هذه الفترة بشكل أكبر، كما قدم نظرية "الألفية الأولى". وحققت هذه الفترات الزمنية فقرة كبيرة في مجال التاريخ مع الدراسات التي أجريت في السنوات الأخيرة وبدأت تُستخدم بشكل مؤثر في الدراسات القرآنية وايضا أنجيليكا نويورث المستشرقة التي ولدت في ألمانيا. قامت بإجراء قراءة نصية من خلال وضع القرآن ضمن النسيج المعرفي للعصور القديمة المتأخرة من خلال مشروعها "كوروبوس قرآنكوم". و يبدو أن هذه الطريقة هي التي تُستخدم أيضاً في أعمال المستشرقين الأمريكيين مثل ستيفن شوميكر، ودانيال بيك، وشون أنطوني، وغابرييل سعيد رينولدز، وديفيد باورز، وايضا من المرجح أن تسيطر هذه الطريقة على هذا المجال في السنوات القادمة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، الولايات المتحدة، الاستشراق، أرون هيووز، العصور القديمة المتأخرة

Introduction

Before presenting the interview, I would like to provide a concise explanation of the concept “Late Antiquity”. It is a very intriguing subject but it is not well known in Türkiye. The Turkish academy has very few studies about this topic. “Late Antiquity” is a periodization term. The late antique period, which covers a wide period and geography, has recently become a subject of interest for Western researchers (especially in the USA). In the past few decades, very productive and exciting developments in the study of Late Antiquity have led to a prodigious expansion in our knowledge of pre-Islamic Arabia, a subject that has been rarely explored. Western scholars have begun to understand early Islam through the lens of Late Antiquity after these developments. They positioned Islam within the broader fabric of the epistemic world of late antiquity. This historical approach has become a new perspective in Qur’anic studies. The Qur’an has been analyzed in the light of non-Islamic texts that emerged during late antiquity. But we must also consider about who pioneered this broad field of study. The answer is Peter Brown. This is significant because the pioneer shaped this field according to his own tendencies.

This periodization emerged at a time when Classical and Medieval historiography had reached a standstill and struggled to offer new insights. It brought together several different disciplines (including Orientalism) that had previously been studied in isolation. “It began as a project of inclusion. The discipline of late antiquity sought to break down boundaries separating classical, early Christian, Patristic, early medieval, Byzantine, Jewish, Syriac, and early Islamic studies.”¹ The intellectual framework and methodological infrastructure that made possible were established by none other than the historian Peter Brown. “In 1971, a book by Peter Brown, *The World of Late Antiquity*, described Late Antiquity as a long-lasting phenomenon (200–800 C.E.), during which the dissolution of the ancient Mediterranean world led to the creation of three civilizations, all equal heirs of antiquity: Western Europe, Byzantium, and Islam. Later, in *The Making of Late Antiquity* (1978), Brown proposed defining Late Antiquity by its religious and cultural themes, in their relation to the social evolutions at the heart of the Mediterranean world.”²

Peter Brown sought to challenge the idea of decline (of the Roman Empire) as proposed by Edward Gibbon in *The History of Decline and Fall of the Roman Empire*. Gibbon attributed the decline to both Christianity and Barbarians. Brown, however, disagreed with this thesis and introduced a new periodization to highlight the continuity of the Roman Empire and ancient cultures. He depicted a richly complex Christian World. Hence this field negotiated through Christian discourse. Building on this, Garth Fowden extended Late Antiquity to encompass the entire First Millennium.

Angelika Neuwirth, the director of the Germany based project *Corpus Coranicum*, which is working on a critical edition of the Quran, proposes reading the Quran as the final

¹ Marginalia, “Late Antiquity Dissolves- By Anthony Kaldellis”, (13 September 2024) <https://themarginaliareview.com/late-antiquity-dissolves-by-anthony-kaldellis/>.

² Hervé Inglebert, “Introduction: Late Antique Conceptions of Late Antiquity”, *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, ed. Scott Fitzgerald Johnson (Oxford: Oxford University Press, 2012), 3-4.

product of a complex dialogue rooted in Late Antiquity. Apart from Neuwirth, this periodization has been used by orientalists in the United States to understand early Islam and the Qur'an. Stephen Shoemaker, Daniel Beck, Sean Anthony, Gabriel Said Reynolds and David Powers are prominent names in this regard. Understanding the Quran by situating in the context of Late Antiquity is likely become a dominant approaching the field in the coming years. I hope that this interview with Aaron Hughes will foster interaction within the Turkish academic community.

Interview

KARA- Thank you, Professor. First and foremost, we would like to thank you for sparing your time for this interview. Could you begin by sharing with us an overview of your academic career?

HUGHES- Sure. Well, before we get started, I'd like to thank you for coming to talk to me. I'm absolutely thrilled and delighted and honored. My academic career is a tough one, so let me go back to the beginning, as it were. My dad grew up in poverty in the east end of Glasgow. My mom is Lebanese. My grandparents, her parents, came over from what was then the Ottoman Empire. Today is south Lebanon, a village called Srifa. They were Twelver Shia. In fact, as far as I can tell, they were the first documented Shiites in Canada and he was a fur trader in the Canadian Arctic. He would trade goods for fur from indigenous peoples and bring them to my hometown of Edmonton to sell at auctions, and then take more stuff up North. I'll tell you why this is important in a bit. My grandparents were two of the pioneering families who were responsible for building the first mosque in Canada, the Masjid Al Rashid in 1938. My mom was Lebanese Muslim, at least in name only. My dad was Scottish Catholic. They got married. Didn't talk a lot about religion. I grew up secular, always aware that, from my dad's side, I was to support Glasgow Celtic (a Scottish football team), but also aware that from my mom's family I inherited something different and interesting. When I went to university as an undergraduate, I thought "you know I'd like to learn more about Muslims and more about Islam". I took a course in Arabic, and I began to learn about Islamic studies. And then, I guess the rest is history. I went and did my PhD, post doc in Islamic studies, oftentimes, dealing, at least in the past, with Islamic-Jewish relations, which I think will probably bring us nicely into the Late Antique period. And then I got a variety of academic positions. My first one was at the University of Calgary, in Western Canada. Then I moved to the U.S. in 2012. (I long to go back home to Canada, I miss it a lot.) I've written a lot over the years, after spending a lifetime studying Arabic, Arabic texts; I also learned Hebrew, and Muslim-Jewish history. Now, as I approach 60, I've returned back to that question of my mum's family. I've just completed a hundred-thousand-word monograph called *Islam: A Canadian History*. Basically, it's the very first history of Islam and Muslims in Canada. No one's ever written a book like this before. That is going to come out with the University of Toronto Press, sometime next year. And the Institute for Ismaili Studies in London, at the Aga Khan University, has commissioned me to write a history of the Ismaili community of Canada. I am determined to write the history of Muslim presences in Canada. I also mentioned that I have this ongoing love of football, which the Americans call soccer, and I've started to write a little bit

about this. I have an edited volume, *The Beautiful Game on a Muslim Pitch*, which is coming out with Edinburgh University Press next year. And I'm also working on another monograph called *Religion, Football and Globalization*. That's pretty much it in terms of my career.

KARA- Thank you so much. Is it possible to talk about an American Orientalism? If so, do you believe that orientalist studies need to be decolonized?

HUGHES- Okay, I think that's a tough question, I'm going to come at it from two ways. The first thing, and here let me bring up the work of Majid Daneshgar's book, which seems to want to reclaim the term orientalism in a manner that avoids the more traditional, top-down approach to orientalism. He argues that we need to think about all those nameless and faceless orientalists who were trained in places like SOAS, and who then went out into the various colonies, making travel writings, reports, and so on. They knew their languages and, as low-level functionaries, they tried to make sense of the social worlds in which they found themselves. Edward Said's book *Orientalism*, which was published in 1978 focuses not on these individuals, but on "big names," who often made rather strange pronouncements. His book certainly came out at the right time. But we must remember that Said was not a historian; he was an English professor or a literature person. I've written a little bit about how an argument from English literature has now been metamorphosed into a historical argument. Look, I'm a big fan of Edward Said and he played a large role in my own career. He changed the shape of the field. A year after the publication of that book, all these Department of Oriental Studies suddenly became departments of Near Eastern or Middle Eastern studies. I think you're absolutely right that before Said came on the scene, a lot of people in the United States would have been quite happy to call themselves Orientalists. So there definitely is an American orientalism. But, as I've also written about, I think there are other kinds of American Orientalists. If orientalism is an approach that denies Muslims agency, then I think a lot of scholars, in the aftermath of 9/11, engaged in a rhetoric of authenticity; "This is real Islam. This isn't real Islam. No real Muslim could do it." With such statements, those critical of Orientalism, and followers of Said, had no problem telling us what true or authentic Islam was or is. And in so doing that, they're denying certain Muslims agency, if that makes sense. But there's this attempt to say, no Muslim could do this, because real Islam is this.

KARA- I think some of them tried to create liberal Islam. Like John Esposito and Asma Afsaruddin.

HUGHES- Completely. I was just looking at Asma Afsaruddin's book and using it for a chapter, I'm writing on presentism. Many pretend to be historians and seek to make sense of the past, but often they reshape the past for their own ends. To say, for example, that the prophet Muhammad preached a gay friendly or L-G-B-T message is presentist. To go back to your original question: I think there are two kinds of American orientalism. There's old school orientalism that people like Bernard Lewis did. He went a little over to the dark side when he wrote *What Went Wrong?* But even one of my teachers, John Walbridge, who's worked a lot on Islamic philosophy, he also thought that Said's Orientalism was to quote him "madcap." I guess it depends how we define orientalism. If we want to define an Orientalist as someone that knows the languages, somebody that reads text in their original and someone who descri-

bes those text contextually, is that an Orientalist? If so, what's wrong with that? But I think critics want to add to that mix, and say that Orientalists somehow reify the Muslim mind. For example, Sean Anthony's recent book, which I like very much. Is that orientalist? I mean, this is a guy that is smart, knows the languages and can theorize about them, but he's certainly not engaging in madcap ideas about reifying the Arab mind, or the Muslim mind. So, I think we need to work with a clear definition of orientalism. Knowing texts well, knowing the languages, being able to write comfortably about them. If that's orientalism, I'm okay with that. I think critics of Orientalism, in particular, the neo-orientalists that I talk about that are reifying Islam in other ways, they want to use the term to criticize or undermine anybody that they disagree with. So now anyone white or male can no longer talk about Islam. This is a slippery slope. Orientalism and the critiques of Orientalism can easily slide, as so many things do today, into identity politics. Critics, taking Said's argument to an extreme conclusion, can now say, "how can you say that, you're just a white man? You're an Orientalist". I think, and here I'll follow Daneshgar, it is okay to be an Orientalist if, by that term, we mean someone who knows their languages, know the textual and manuscript tradition, but doesn't engage in silly flights of fancy and civilizational reifications.

I remember once I was at conference and I think it was Stephen Shoemaker who was giving a presentation and someone in the audience said you have no right to speak about the Quran because you're a white guy and not a Muslim. I think implicit in that is "you're an Orientalist, you're a settler-colonialist", and all those other trendy buzzwords. Orientalism, then, is a word that is multivalent or polysemous and critics of the term lock in only on meaning often to create a strawman. This is related to the question: Do Islamic studies need to be decolonized? I'm going to say yes and no. I'm going to say yes because I certainly take Joseph Lumbard's point about Quranic studies. We tend to ignore Arabic and Muslims sources as if they were secondary. And he certainly has a point there. But the problem is that I have yet to see a manifesto for decolonization. What would the decolonization of Islamic studies look like? I don't know. I'm intrigued and I really want to know what it would look like. If it simply means recreating a Madrasa in the secular, post Enlightenment Academy, I don't know what use that would be. But if it means something much more epistemic, saying that, to use a simplistic example, rather than call the Quran the Muslim Bible, why don't we call Jesus the Muslim Quran or something like this, then I am intrigued. Islamic studies in the west like Hindu studies or Buddhist studies uses western categories and tries to make sense of others. It makes others fit into our categories, which may not be the most helpful. If decolonizing Islamic studies means thinking (or rethinking) how we describe Islam using our categories, then I am all for it. If it means slipping into identity politics (who can or cannot speak), then I am suspicious. Russell T. McCutcheon and I wrote two books together called *Religion in 50 Words* and *Religion in 50 More Words*, where we take essentially a hundred of the main words in religious studies and show where they come from, showing how our main terms and categories emerge from the Christian West, and that we have subsequently forced other people and other religions to use to speak about themselves. And I think that's the problem. I don't think there's been enough reflection on our categories. Decolonizing Islamic studies would ideally start by rethinking how we describe Islam? What are the terms and categories we use?

Let me summarize: I'm interested in decolonization. But it has to be done properly, and it has to be done intellectually. And it can't resort to atavism, where we go back to this idea that if you're not a Muslim or if you're white, you can't contribute to this conversation. If the new decolonized Islamic studies is simply a madrasa on the third floor where Muslims are walking around theologizing, I don't think that has a place in the modern university. But if we mean a decolonized Islamic studies where people can know and read texts, argue about interpretations, and have knowledge of the sources; a place where everyone does not have to be Muslim (or an Arab, Turk or Persian), then that I can get behind. Then I think that's interesting.

KARA-Thank you. Do you think there have been any changes in Quranic studies after 9/11?

HUGHES- Let me speak in general, about Islamic studies, I'll tack Quranic studies on to that in a second. I've thought and written a lot about this; indeed, I just spent six weeks in Sweden where I gave versions of a lecture on how 09/11 changed everything. My first week on the job was as a wet-behind-the-ears and naive assistant professor, fresh out of grad school, was the week of 9/11. And I was in Calgary, Alberta, Canada. It changed everything. I think I'm one of the few people that resisted the change, but I'll talk about that in a second. All of a sudden colleagues came up with this rhetoric, saying "that wasn't real Islam; the people that did that weren't real Muslims". I understand saying that is probably better than saying "all Muslims believe that" but the fact is that many began to believe that rhetoric. It was a slippery slope from that to the idea that there's an authentic Islam and there's an inauthentic Islam. And then there began the cottage industry of presentists books by the likes of Asma Afsaruddin, and Tariq Ramadan. Universities across the country opened up positions in Islamic studies; campuses wanted a person, preferably a brown person or a Muslim, to be on campus to tell students that real Muslims didn't do this. I really began to resist this paradigm. I published a few books critical of this approach: *Theorizing Islam* and *Islam and the Tyranny of Authenticity*. I argued, especially in the latter, that our goal as secular professors of religious studies is to not describe who's authentic or who is unauthentic, but to shine the torch back a little further and say what is this rhetoric of authenticity doing? It certainly rubbed some people the wrong way. Because I also work in Jewish studies, some began to acquaint me with being Jewish and they'd say, "as the Jewish scholar of Islam says", which I found really crazy and, again, based on identity politics. I'm not even Jewish, if anything, I'm Canadian and the religion I feel closest to was Islam. But I'm not going to lie about it! It hurt a little but that was the way my critics tried to discredit me. It's funny though a lot of them were converts and they were critical of me. I think I must have hit a button. Today, we're now a generation after 09/11 and I think my work has been picked up most by young Muslim scholars in the Islamic world. Here I should be clear: I've never been critical of Muslims at all, but I've been critical of some of the people that study Islam.

So now, I think if we try to fit the Quran into this, we have to say that- and I think this takes us also back to the Orientalist question- is that textual criticism of the Quran is verboten (forbidden), at least in religious studies circles. You can certainly talk about the Quran as an Ethical text. And there's all these interesting books that have come out recently, like Aysha

Hidayatullah's *Feminist Edges of the Quran*. My own intellectual proclivities, however, is to engage in textual criticism this is why I am so excited about situating early Islam against the late antique milieu. I mean, look, I feel close to Islam, it's the religion of my heritage, but the secular person in me admits and realizes that books don't fall from heaven. So, the question becomes, where does the Quran come from? Every text has a subtext, has influences. I think that historically this is where the uglier features of Orientalism comes in: reducing the Quran to the sum of its parts. But I think, as I've tried to write about, if we situate the Quran against a late antique backdrop, then the Quran becomes a text like any other text, a text that also influences other texts and isn't just influenced by other texts. In the Late Antique period, there were not simply discrete "Jews," "Muslims" or Christians." Rather there were complex social formations that shared a similar vocabulary. So rather than adopt the traditional Orientalist approach, that Islam is simply the sum of its sources, I think Late Antique studies, maybe we'll call it the new Orientalism?, is much more sophisticated and realizes that social communities, social groups in the late antique period had no problem adapting in similar ways to text, to common stimuli and environments. If we look at the Theodosian Code, for example, a Late Antique Christian text that dealt with religious minorities, how does it relate to early Islamic texts, like the Constitution of Medina, which was also trying to situate and categorize other religious and social groups. Do we just say that these texts are not related? Well, Islam spread out into a geographic area that had witnessed Byzantine and Sasanian Empires, and we know that the early Muslims had very little bureaucratic infrastructure of their own. As Muslims moved into those previous areas, they certainly took over some of the bureaucratic offices that were in place, and made them their own. That doesn't mean that they copied them, but they had to. And that to me is important, because rather than see Islam as the terminus of late antiquity, we now see early Islam as the continuation. And I think that is really important. The problem, especially for graduate students, is that one needs a lot of linguistic work to undertake such study. I hold out much promise for all those inscriptions that we haven't yet processed, taxonomized catalogued. This is why I am so intrigued by the work of Ahmad Al Jallad and others.

KARA- Thank you Professor Hughes. As a doctoral student on Late Antiquity, I would like to ask you a question about this periodization. I have noticed that Late Antique studies have seen a significant surge in USA. What do you think the reason is for this?

HUGHES- Could I answer with the short answer?

KARA- Yes.

HUGHES- Peter Brown.

KARA- I claimed that in my thesis. Peter Brown created this field. And the second person is Averil Cameron.

HUGHES- Absolutely. Both Peter Brown and Averil Cameron have worked in Christian antiquity and I love the fact that we now have colleagues in Islamic studies who have brought Islam into these conversations. I think Stephen Shoemaker and Sean Anthony are good examples of that. David Powers to an extent. I tell graduate students, however, to be

careful when it comes to late antique studies. People know what the classical world is; they know what the medieval world; the Renaissance, and so on. Sometimes late antiquity is a tough rubric, because where does it fit? Where does it fit in the modern university? Should it be classics (which unfortunately only seems to be interested in Greece and Rome)? In religious studies or history? When we hire positions in religious studies, we rarely hire someone in late antique religion/s. But I do think that the future at least of early Islam is in late antique studies.

KARA- In late antique studies, the Quran is approached only in a historical way. Do you think it negatively affects the work in this field?

HUGHES- Let me say that's a tough one. It is approached historically, but not necessarily to undermine the text. Think of someone like Abraham Geiger, who in the late nineteenth century tried to argue in his "What Did Mohammed Take from the Jews?" and that was translated into English as *Judaism and Islam*. He tried to show that there are words in the Quran that derived from rabbinic or biblical sources, and that Mohammed would have used such words to appeal his message to a new audience that would have been familiar with them. I think Geiger went a long way in trying to historicize the Quran, but it remains a product of its time. I think late antique studies is much more firmly grounded. But having said that, I think a lot of devout Muslims would have a hard time with Stephen Shoemaker's work or anyone else who tries to historicize a text that is seen as the work of a divine author. Does that mean that Stephen Shoemaker shouldn't do his work? No, not at all. It means that Muslims have to be comfortable enough in their own shoes to realize that non-Muslims are interested in Islam, and that they've gone and learned the languages, and they want to understand how Islam fits within the Western imagination. The great thing about Late Antique studies, is it's not trying to say that Islam is the "other", but that Islam is clearly a Western religious formation. Late Antique studies does a great job of showing how what emerged as Islam came from the same crucible in which all other religions took shape. It is difficult, in other words, in Late Antiquity to talk about distinct Jewish groups, distinct Muslim groups, distinct Christian groups. There's an overlap. On the topic of overlap I forgot to mention the work of Jack Tannous, a student of Brown, Jack Tannous, who does a lovely job of showing the fluidity of Late Antique period as simple Christian believers became simple Muslim believers. And I think it's that fluidity that's so exciting. That is not the same thing as saying that the Quran, that the early Muslim framers simply copied other traditions. But it is to say that in this very fluid environment, different social groups were thinking with and about each other using a shared vocabulary. That's clearly historical, but it's a new way to think about Islam that doesn't deprive it of its originality. It just shows how that originality is part of a larger human condition to make sense of our complex social world. And then with time as later Muslims come on the scene, as Islam becomes more discrete and more distinct, then we witness the rise of the ulema, the rise of the Fuqaha, the rise of all the other jurists that begin to articulate and frame Islam. Before Islam becomes a discrete or distinct tradition, it was an intimate part of late antiquity. And I think the rabbis are doing the same thing. Like their later Muslim counterparts, they, too, tried to create a normative Judaism. That's the beauty of the Late Antique

studies, is it doesn't put the cart before the horse. It says that, wait a minute, Islam (or Judaism or Christianity) didn't fall from heaven fully formed, it emerged out of this late antique environment. And only later, as Christians and Jews and Muslims became more discreet social groups, they then look back to that chaotic period and tried to make sense of it.

KARA- Thank you so much. Can we see Late Antique studies as a revival of their revisionist school?

HUGHES- Well, I think Hagarism got the whole ball rolling. I mean, at least Stephen Shoemaker cites that work, and especially Patricia Crone, as a big influence. I think Hagarism, as flawed as it was, was for me an eye opening. When I was in grad school, I had friends who were working in New Testament studies and in early Christianity, and they were doing all this cool theoretical stuff. And I remember I would go to my Quranic seminars in grad school, and most of the people were devout Muslims around the table. And they were like, the Quran says this, this is this, this is that. I went to my one of my professors, and I said, why are people in New Testament asking such interesting questions and doing such interesting things, but there is nothing like this in Quranic studies? And he said to me, I have just the book for you. And he gave me John Wansbrough's *Quranic Studies* and, also Cook and Crone's *Hagarism*. I was intrigued, because no one had ever spoken like that (at least to me) when it came to early Islam. I'd never read anything like that before. So, while they are certainly revisionists, they represent the first generation. And I think people like Shoemaker, and Anthony, who cite them as influences, represent the new generation who are aware of some of the gross generalizations that earlier generations made. But both generations – like Late Antique studies in Islam more generally – work on the assumption that we should not simply cite as truth what later Muslim sources tell us about where the Quran comes from, and that we also need to look outside the tradition, to non-Muslim sources, which is exactly the premise behind *Hagarism*.. Another important scholar in this regard is Robert Hoyland and his book *Seeing Islam as Others Saw It*. Patricia Crone, John Wansbrough and Michael Cook came up with the idea of looking to non-Muslim sources, but Hoyland (and those like Shoemaker and Anthony, Tannous, and I might also add my colleague Philip Wood to this list) followed that insight through in a more systematic matter. While I do not think the latter represent a revision of the revisionist school, they are clearly indebted to the insights of the earlier generation. And this, to me, is much more interesting and scholarly than what many scholars in religious studies do when they simply describe early Islam using works like Sira literature, which is written 200 years after the fact. Those in Late Antiquity instead say, “well, okay, that's interesting, but that comes much later and is a projection of what later Muslims wanted to happen as opposed to what actually happened.” But what happens if we look at Aramaic sources? What happens if we look at what other groups are saying? So, while I think this is an iteration of the revisionist school, it is more grounded. And much more interesting for it, and much more readable (unlike, say, the important work of John Wansbrough).

KARA- His book is not easy to read, you would need a teacher or John Wansbrough himself to be able to read it. I think Wansbrough did it intentionally

HUGHES- Yes, I, too, think he did it intentionally. Whereas Crone and Cook in *Hagarism* at the preface, make the bold claim that their book is written by infidels for infidels and any Muslim whose faith is as a grain of mustard seed should find no difficulty in rejecting it. We don't see such claims in the work of Shoemaker or Tannous, however. While it's certainly offensive to some to say that maybe Mohammed didn't die in Mecca but instead died on the battlefield in Jerusalem. But the larger point, namely, that the early Islamic period makes a lot of sense when situated against the larger late antique environment of apocalypticism that was centered on Jerusalem. Later Muslim sources don't tell us that, so it is certainly revisionist in the sense that it's revising and rethinking that early Islamic period. Look, I'm not a devout Muslim, and I'm not sure that the role of scholarship is to appeal to devout Muslims. But as a scholar who's very much interested in curating the human condition, I would say that Islam makes more sense when it's in conversation with other traditions historically, even in terms of interfaith dialogue, than when it's not. The people that are doing late antique studies are trying to show that Islam is not the "other", but it's us, part of something much larger and interesting. We're all in this together. We're talking about the early period, if we want to talk about contemporary trends in Quranic studies or contemporary trends in hadith studies, then obviously that's not so relevant. But I do think for someone that works in that period, it's very exciting. I've sent a couple students to Yale to work on the sort of Late Antique period. I maintain that Late Antique studies reveal the Quran as part of a much larger environment of human meaning-making and ingenuity in the face of uncertainty.

I might even end by saying that my most recent work on Muslims in Canada does something similar by showing how Canadian Muslims aren't just refugees and migrants, but Canadians who built the country just like Jews, just like Ukrainians, and just like Scots and English.

KARA- Thank you so much dear professor. I benefitted a lot.

HUGHES- My pleasure.

Etik Beyan / Ethical Statement

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

TEK YAZARLI

Yazar(lar) / Author(s)

Bayram KARA

Finansman / Funding

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

Çıkar Çatışması / Competing Interests

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