

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI  
DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES





# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

**22**

ARALIK

DECEMBER

**2024**



# İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın (İSİLAY) bir yayın organı olup hakemli akademik bir dergidir. İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is media organ of Foundation of Islamic Sciences Research and Dissemination and it is refereed scholarly journal. Journal of Divinity Studies is published twice yearly in June and December. Publication language of the journal is Turkish, Arabic and English. Responsibility of the articles published belongs to authors in terms of scientific and language. All rights of the articles published in the journal belong to Journal of Divinity Studies.

### İletişim Bilgileri/Contact Information

<b>Adres</b>	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
<b>Telefon</b>	90 312 380 6267
<b>Web Sayfası</b>	<a href="https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyataras-tirmalaridergisi">https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyataras-tirmalaridergisi</a> <a href="http://ilader.ilamer.org">http://ilader.ilamer.org</a> <a href="https://ilamer.org">https://ilamer.org</a>
<b>E-Posta</b>	ilamerdergi@gmail.com

## İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

## DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editör / Editor	Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Editör Yardımcıları Assoc. Editors	Abdurrahim Ergin, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi Yüksek Lisans Öğrencisi Dr. Zhamalidin Kanabaev
Dil Editörleri Language Editors	Arş. Gör. Muhammed Aşantoğrul, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. Arapça Arş. Gör. Münire Gözde Aygın, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. İngilizce
Yayına Hazırlık ve Tasarım Publication Preparation and Design	Dr. Zhamalidin Kanabaev
Sekreteryaya / Secretariat	Bayram Cilasun, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Alan Editörleri / Field Editors	<b>Temel İslam Bilimleri Bölümü</b> Doç. Dr. Mehmet Altuntaş, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim dalı Prof. Dr. Ömer Acar, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı Dr. Öğr. Üyesi, Adnan Akalın, Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üni. İslami İlimler Fak. İslam Hukuku Ana bilim dalı Doç. Dr. Mücteba Altındaş, Afyon Kocatepe Üni. İslami İlimler Fak. Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana bilim dalı Dr. Asilbek Abduganiyev TDV-Oş İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana bilim dalı <b>Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü</b> Doç. Dr. Şeref Göküş, Akdeniz Üni., İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim dalı Doç. Dr. Kamil Sarıtaş, Eskişehir Osmangazi Üni. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Ana bilim dalı Doç. Dr. Fatih Özkan, Hacı B. Veli Ün. İslam Felsefesi Anabilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Toprak, Mardin Artuklu Üni., İslami İlimler Fak.,  
Dinler Tarihi Anabilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi Harun Geçer, Gümüşhane Üni., İlahiyat Fakültesi, Din  
Sosyolojisi Ana bilim dalı

#### **İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü**

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üni. İnsan ve  
Toplum Bilimleri Fak., Tarih Bölümü

Doç. Dr. Abdülkerim Öner, Dicle Üni., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi  
Ana bilim dalı

Prof. Dr. Necdet Şengün, Dokuz Eylül Üni. , İlahiyat Fak. Türk İslam  
Edebiyatı Ana bilim dalı

Prof. Dr. Fatih Koca, Ankara Üni. , İlahiyat Fak. Türk Dini Musikisi Ana  
bilim dalı

#### **Danışma Kurulu**

#### **Advisory Board**

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üni.)

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Üni.)

Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üni.)

Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Bahaüddin Varol (N. Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Murat Demirkol (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Mustafa Özkan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. M. Esad Erkaya (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Üni.)

Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Üni.)

Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)

Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Üni.)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

### MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Bişr Deri – Abdullah Deri  
وجهة نظر جديدة في مسألة ضرب الناشر: دراسة نظرية ابن عاشور ومخالفته للفقهاء والمفسرين  
A New Perspective on the Issue of Hitting a Spouse with Nushūz: An Examination of Ibn ‘Āshūr's View and His Opposition to Other Jurists and Commentators
- 27 | Dr. Musa Güler  
Kur’ân’ın Tevhide Yönelik Evrensel Mesajları  
Universal Messages of the Quran About Tawhid
- 56 | Doç. Dr. Mahmut Sönmez  
Musa Kazım Efendi’nin Kur’ân’ın İ’câzı ile İlgili Görüşleri  
Musa Kazım Efendi’s Views on the İ’câz of the Qur’an
- 85 | Ömer Bozkurt  
Mushaf Tertibi ve Âyetlerin Anlaşılmasına Olan Etkisi  
The Mushaf Order and Its Effect on The Understanding of The Verses

119	Doç. Dr. Ahmet Aydın İslam Hukukunda Kadın-Erkek Miras Pay Farklılığı Günümüzde Geçerli midir? Is The Difference in Inheritance Shares Between Men and Women in Islamic Law Valid Today
-----	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

129	Dr. Öğr. Üyesi Fehmi Çiçek Sahih Âhâd Haberler “Kesinlik (Maktu’un Bih) İfade Eder mi? Do Authentic Narrations Express Certainty?
-----	-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

#### KİTABİYAT / BOOK REVIEW

153	Doç. Dr. Muhammet Aydın Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma Gottfried Wilhelm Leibniz, Fol Yayıncılık Ankara, 2019, 128 sayfa.
-----	-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

---

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

---

Kıymetli Okuyucularımız,

İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin, 2024 yılının son sayısı olan Aralık ayında yayımladığımız 22. sayısını sizlere sunmuş olmanın heyecan ve mutluluğunu yaşıyoruz. Altı aylık bir emek ve takibin bir ürünü olarak ortaya çıkan, çok kıymetli araştırmacılar ve hakemlerin katkılarıyla akademik usullere rivayet edilerek sizlere takdim ettiğimiz bu sayı 6 araştırma makalesi ve 1 kitap tanıtımından oluşmaktadır

Bu sayımızda yer alan birinci makale Arapça olarak hazırlanan Türkçe ve İngilizce özetleri takdim edilen bir makaledir. Bu makalede İslâm hukukuyla ilgili nâşize eşin darb edilmesi konusunda Tunuslu meşhur ilim ve fikir adamı, müfessir, fakih kimliği ile de bilinen aynı zamanda iyi bir Arap dili ve edebiyatı âlimi olarak kabul edilen İbn Aşûr'un bu konuda fıkıh ve tefsir âlimlerine muhalefeti incelenmiştir.

Dr. Musa Gürler tarafından hazırlanan ikinci makalede ise Kur'ân'ın tevhide yönelik evrensel mesajları tespit edilerek bunlar üzerine değerlendirmelerde bulunulmuştur. Dergimizde takdim edilen üçüncü makale de Tefsir alanında Doç. Dr. Mahmut Sönmez tarafından kaleme alınmış "Musa Kazım Efendi'nin Kur'ân'ın İcâzı ile İlgili Görüşleri" başlığını taşımaktadır. Dördüncü makale de Tefsir alanında Kur'ân araştırmalarının önemli konularından birisini teşkil eden Mushaflar üzerinedir. Dr. Ömer Bozkurt araştırmasında Mushaf tertibinin âyetlerin anlaşılmasına etkisini incelemiştir.

Dergimizde yer alan beşinci makale ise İslam hukukunda günümüzde çokça tartışılan meselelerden birisi olan erkek ve kadınların mirastaki payları ile ilgilidir. Doç. Dr. Ahmet Aydın miras konusunda "İslâm Hukukunda Kadın-Erkek Miras Pay Farklılığı



Günümüzde Geçerli midir?” konusunu incelemiş ve tartışmıştır.

Dergimizde yer alan altıncı araştırma makalesi ise hadis alanında Fehmi Çiçek tarafından kaleme alınmıştır. Çiçek, araştırmasında Sahih âhâd haberlerin kesinlik ifade edip etmeyeceği meselesini incelemiş, tartışmış ve kanaatlerini dile getirmiştir.

Dergimizde yer alan son makale ise “Kitabiyat” bölümünde yer alan bir kitap tanıtımından ibarettir. Doç. Dr. Muhammet Aydın Leivniz’in Türkçemize Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma [Essais De Théodicée/Discours Sur La Conformité De La Foi Avec La Raison] ismiyle çevrilen eserinin tanıtımını yapmış, eser hakkındaki kanaatlerini dile getirmiştir.

İlmi mesailerini bu sayıda bizlerle paylaşan başta sayı yazarlarımıza, bu yazıları çok titiz bir şekilde inceleyerek herbirine önemli katkılar sunan değerli hakemlerimize, derginin yayıma hazırlanma sürecinde emeği geçen editör yardımcılarımıza, teknik ekibimize, şükranlarımız arz ediyoruz.

Editör

Doç. Dr. Ferhat Gökçe

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

e-posta: ferhatgokce@hotmail.com

وجهة نظر جديدة في مسألة ضرب الناشر: دراسة نظرية ابن عاشور ومخالفته للفقهاء والمفسرين

Nâşize Eşin Darb Edilmesi Meselesine Yeni Bir Bakış: İbn 'Âşûr'un Görüşü ve Diğer Fıkıhçı ve Tefsircilere Muhalefeti Özeline Bir İnceleme

A New Perspective on the Issue of Hitting a Spouse with Nushûz: An Examination of İbn 'Âshûr's View and His Opposition to Other Jurists and Commentators

Bişr Deri\* Abdullah Deri\*

Geliş Tarihi/Received: 15.04.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28.10.2024

لقد تناول هذا البحث إشكالية ضرب الزوجة الناشئة بين الفقهاء والمفسرين وابن عاشور وكيف أن ابن عاشور قد أضاف إلى الفهم التقليدي منظورا جديدا، قد يكون الحل لكثير من المشاكل الزوجية في يومنا من تصحيح المفهوم المنتشر بين جهال عوام المسلمين من ضرب الزوجات بعنف الذي لم يأمر به القرآن. وقد قسمنا بحثنا بشكل يسهل على القارئ الاطلاع على أقوال العلماء في مسألة النشوز ومفهومه عند كل عالم، وضوابط الضرب وأنواعه وأشكاله وأسبابه وحدّه. وإن بحثنا كهذا يفرض علينا اتباع منهج الاستقراء والتحليل للنصوص والأقوال، لأنه مستند على أقوال العلماء؛ فقد بدأنا بذكر أقوال الفقهاء وآراءهم في هذه المسألة وتبيين من قال بالضرب ومن لم يقل به، ومن حده بشروط ومن لم يحده، ومن ثم ذكر رأي ابن عاشور في هذه المسألة ونظريته الجديدة، وأن الضرب تابع للعرف. ومن ثم بينا أهم النتائج التي توصل إليها البحث من أن كل الفقهاء اتفقوا على أن الضرب مباح، وعدمه أولى. وأن المفسرين قد نقلوا أقوالهم ووافقوهم فيها؛ إلا عطاء فقد منعه واكتفى بالزجر بالكلام. وأن المظهري قال بأن لا حد للضرب وأنه من جنس العمل، وأن ابن عاشور لم يقل تقليدا أعمى وأعمل العقل واجتهد في البحث عن النصوص في هذا وتطبيقات الصحابة وتحليل قول عمر، وأن الضرب تابع للعرف. وحد العرف هو؛ كيفية نظرة المجتمع إلى من يقوم بهذا الفعل.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الفقه، ابن عاشور، التحرير والتنوير، ضرب الناشر.

İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tefsir Anabilim Doktora Öğrencisi \*  
bisrderi@gmail.com, 0009-0000-7064-9065

Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku \*  
Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, aa20002001aa@gmail.com, Orcid: 0009-0004- 4009-3210

**Öz:** Bu çalışma, nüşûz durumunda olan eşin darp edilmesi problemi hakkında fakihler, müfessirler ve İbn 'Âşûr arasındaki görüş ayrılıklarını ele almaktadır. Nitekim Nisâ 34. ayette geçen nâşize kadının dövülmesi konusu İslâm âlimleri tarafından çokça tartışılmış özellikle günümüzde bazı İslâm araştırmacıları tarafından olumsuz anlamda çokça kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca bu ayette kastedilen hükmün bu araştırmacılar tarafından yanlış anlaşılması, istenmeyen durumların ortaya çıkmasına ve bu durumun meşrû' görülmesine yol açmıştır. Ancak İbn 'Âşûr geleneksel anlayışa yeni bir perspektif eklemiş ve bu perspektifin günümüzde Müslümanların eşlerini Kur'an'da geçen ilgili hükme mügayir bir biçimde acımasızca darp etmesi konusundaki yanlış anlamaların düzeltilmesine katkıda bulunmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda öncelikle okuyucunun kolay bir şekilde anlayabilmesi adına 'nüşûz' meselesinde fıkıh ve tefsir âlimlerinin görüşleri ve dayandıkları prensipleri ele alınacak akabinde darbın türleri, şekilleri, nedenleri ve sınırları gibi konulara değinilecektir. Sonrasında İbn 'Âşûr'un nâşize kadın hakkındaki görüşleri ve onu gelecekte ayıran teorisi sunulacaktır. Çalışmamızda klasik metinlerin ve âlimlerin görüşlerinin derinlemesine incelenmesi ve analiz edilmesi hedeflendiğinden dolayı literatür taraması ve anlama-yorumlama yöntemleri kullanılmıştır. Bulgular doğrultusunda çoğu fıkıh âlimi tarafınca darp meşru görülmeyle birlikte yapılmamasının evlâ olduğu ileri sürülmüş, ayrıca tefsircilerin çoğunluğu tarafından da bu görüşün desteklendiği tespit edilmiştir. İbn 'Âşûr ise nâşize kadın hakkındaki geleneksel anlayışı benimsememiş bilakis naslara; Kur'an'a, Sünnet'e ve sahabe uygulamalarına özellikle de Hz. Ömer'in görüşlerine başvurarak darp eylemini örfe bağlamış ve ortaya yeni bir görüş koymuştur.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, Fıkıh, İbni 'Âşûr, et-Taḥrîr ve't-tenvîr, Nüşûz, Darp.

**Abstract:** This study deals with the differences of opinion among fuqahā, mufasssîrîn and Ibn 'Āshūr regarding the problem of beating a spouse who is in a state of nushūz. As a matter of fact, the subject of beating the nāshize woman, as mentioned in verse 4:34 of the Quran, has been discussed a lot by Islamic scholars and has been used in a negative sense, especially by today's Islamic researchers. Additionally, the potential for the misinterpretation of the intended ruling of this verse by Muslims has led to undesirable situations and the perceived legitimacy of such actions. However, Ibn 'Āshūr added a new perspective to the traditional understanding and it was emphasized that this perspective could contribute to correcting the misunderstandings about Muslims unjustly and harshly physically harm their spouses in way that is not commanded by the Quran. In this context, in our study, we will first discuss the opinions of fiqh and tafsîr scholars on the issue of nushūz and the principles they are based on, in order for the reader to understand it easily, and then

topics such as the types, forms, reasons and limits of darb will be touched upon. Afterwards, Ibn 'Ashūr's views on nāshiza women and his theory that he deviates from tradition will be presented. Since our study aims to examine and analyze classical texts and scholars' views in depth, literature review and comprehension-interpretation methods were used. The findings reveal that most fuqahā deemed physical harm permissible but recommended against it, and the majority of mufasirīn supported this view. In contrast, Ibn 'Ashūr did not settle for mere imitation; instead, he consulted texts, the practices of companions (ashāb), and the opinions of Caliph Umar. In this context, Ibn 'Ashūr developed a new perspective, associating the act of physical harm with custom ('urf).

**Keywords:** Tafsīr, Fiqh, Ibn 'Ā'shūr, at-Tahrīr va't-tanwīr, Nushūz, Darp.

### المقدمة

لقد من الله على البشر بأن أرسل إليهم رسولا من أنفسهم، وأوحى إليه القرآن ليكون دستور حياة لهم، فيتبعوا قواعده ولا يشذوا عن الطريق المستقيم وتكون عقابتهم إلى خير. كان من أهم ما فصله القرآن؛ الحياة الزوجية، والروابط بين الزوج وزوجته وما يترتب على كل منهما تجاه الآخر، وما هي العقوبات التي تترتب لهما إذا كان شذوذ وعدم طاعة اتجاه بعضهما، فإن الشذوذ كما هو عند المرأة فهو موجود عند الرجل كما قال الله تعالى في كتابه. وقد رتب الله تعالى على شذوذ الزوجة ثلاث عقوبات، وهي؛ الوعظ، والهجر في المضاجع، والضرب. وقد تطرق العلماء من الفقهاء والمفسرين لهذا الموضوع وتكلموا عنه وأفردوا له الأبواب في المؤلفات والكتب. وقد أتى عليه كذلك إمام المفسرين من المتأخرين الإمام محمد الطاهر بن عاشور؛ لكنه أتى بمفهوم جديد للضرب وحده بحدود العرف والقبول في المجتمع. إلا أن هذا البحث تطرق لموضوع جديد بصورة وتقسيم جديد لم يسبق إليه حديثا. كانت الدراسات السابقة لهذا الموضوع في بحث واحد مقارن مع الفقهاء فقط، وكان التقسيم ليس واضحا ومفهوما تحت اسم: "ضوابط ضرب الزوجة الناشز ومقاصده في تفسير التحرير والتنوير، مقارنة مع أقوال الفقهاء: دراسة فقهية مقاصدية نقدية تحليلية" للباحث محمد سليم مصطفى<sup>1</sup>. وهناك بحث ثان تحت مسمى: "القضايا الاجتماعية المتعلقة بالمرأة، قراءة في تفسير التحرير والتنوير" للباحثين عودة عبد الله، وسامح عبد الإله محمد عبد الهادي<sup>2</sup>. لكنه لم يتطرق إلى هذا الموضوع. وبحث بمسمى: "الضوابط الشرعية لضرب الزوجة الناشز" للباحث أحمد عبيد

<sup>1</sup> محمد سليم مصطفى محمد علي، "ضوابط ضرب الزوجة الناشز ومقاصده في تفسير التحرير والتنوير مقارنة مع أقوال الفقهاء: دراسة فقهية مقاصدية نقدية تحليلية"، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية 2/18 (2022 1443)، 391-407.

<sup>2</sup> عودة عبد الله - سامح عبد الهادي، "القضايا الاجتماعية المتعلقة بالمرأة قراءة في تفسير التحرير والتنوير"، مدارات للعلوم الاجتماعية والإنسانية 1/2 (2021)، 131-162.

جاسم<sup>3</sup>. أما باقي الدراسات فهي عامة عن النشوز ونظر الإسلام إليه وضوابط التأديب الثلاثة<sup>4</sup> ومقارنة مع القوانين الوضعية لبعض البلدان العربية. وقد اتبعنا منهج الاستقراء التحليلي؛ نذكر قول العلماء ومن ثم نقب عليه، إما بالقبول والتأييد، أو بكشف المشكل والترجيح بين أقوال العلماء مع ذكر السبب وذكر حجج العلماء. وكان الهدف من هذا تبين اجتهاد عالم فذ ظهر في القرون المتأخرة وأبدع في توضيح إحدى المسائل التي تعاني منها الأمة الإسلامية في يومنا من ضرب الأزواج للزوجات تحت عباءة الآية المذكورة في سورة النساء، فكان هذا الفعل سببا في هدم ركن عظيم في الإسلام؛ وهو الأسرة، والسبب هو الفهم الخاطيء للقرآن وجهل الناس به. فكان هذا البحث دواء لداء قد دب في المجتمع الإسلامي، وحل معضلة منتشرة بين الجهال من أبنائه. والله نسأل التوفيق والسداد في الأمور كلها وجعل هذا العمل خالصا له.

### 1. ضرب الناشرة وحده عند الفقهاء

قبل أن نخوض في صلب الموضوع لا بد من أن نشرح الكلمة التي يدور حولها البحث؛ ألا وهي الناشرة.

لقد عرف الفقهاء الناشرة بعدة تعاريف تختلف من مذهب لمذهب وحتى من عالم لعالم، فكل قد وضع ضوابط للنشوز تختلف عن الآخر، وعليه كان تعريف النشوز مختلفا.

لكننا بداية نعرف النشوز في اللغة: "نَشَرَ الشَّيْءُ، أي: ارتفع. ونَشَرَ يَنْشُرُ، إذا زحف عن مجلسه فارتفع فوق ذلك. وجمعها: نواشِرٌ"<sup>5</sup>. "النَّشْرُ والنَّشْرُ: المكان المرتفع. ونَشَرَ الرجل يَنْشُرُ وينشُرُ نشْراً: ارتفع في المكان. ومنه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ أُنْشِرُوا فَأَنْشِرُوا﴾" [المجادلة: 11/58]<sup>6</sup>. ثم استعير فقيل: "نشزت المرأة: استصعبت على بعلمها، وكذلك نشز بعلمها: جفاها وضربها"<sup>7</sup>. قال أبو

<sup>3</sup> أحمد عبيد جاسم، "الضوابط الشرعية لضرب الزوجة الناشز"، مجلة بحوث كلية الآداب 116/30 (2019)، 99-116.

<sup>4</sup> Hanefi Şola, "en-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi", *Mecmua* 12 (2021), 149-176; Hüseyin Çelik, "Kadınların Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)", *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 1-29; Kutbettin İkinci, "Nisa 34. Ayette Hitap Açısından Darb Meselesi", *Şarkiyat* 13/1 (2021), 242-257.

<sup>5</sup> أبو عبد الرحمن الخليل بن عمرو بن تميم الفراهيدي. كتاب العين. تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي. (بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت) 323/6.

<sup>6</sup> أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي. الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. (بيروت: دار العلم للملايين، ط: الرابعة، 1987 م.) 899/3.

<sup>7</sup> أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. (دمشق: دار الفكر، 1979 م.) 431/5.

إسحاق: "النشوز يكون بين الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه، ونشزت المرأة بزوجها وعلى زوجها، وهي ناشزة: ارتفعت عليه واستعصت عليه وأبغضته وخرجت عن طاعته وفركته"<sup>8</sup>.

### في الاصطلاح:

قال الحنفية: "أن تمنع نفسها من الزوج بغير حق خارجة من منزله؛ بأن خرجت بغير إذنه وغابت أو سافرت"<sup>9</sup>.

وقال المالكية: "المرأة إذا خرجت من محل طاعة زوجها بغير إذنه ولم يقدر على عودها إلى محل طاعته لا بنفسه ولا بالحاكم"<sup>10</sup>.

وقال الشافعية: "الخروج عن طاعة الزوج"<sup>11</sup>.

وقال الحنابلة: "معصية الزوج فيما فرض الله عليها من طاعته"<sup>12</sup>.

ف نجد أن الفقهاء متفقون على أن النشوز يكون بالخروج عن طاعة الزوج. فمنهم من قيده، ومنهم من أطلقه في جميع الأمور. ونرى أن أجمع تعريف للنشوز هو تعريف الحنفية؛ لأنهم أضافوا منع المرأة نفسها والخروج بغير حق.

### متى تعد المرأة ناشزة؟

اختلف الفقهاء في الأمور التي تعتبر فيها الزوجة ناشزة فعدها في هذه الصور<sup>13</sup>:

1. منع الزوج من الوطاء بغير عذر شرعي.
2. خروجها من البيت بغير عذر مبيح.
3. ترك حقوق الله عليها.
4. الخيانة في النفس والمال.
5. السفر بغير سبب مبيح وبلا إذن.
6. الفظاظة بالقول.

<sup>8</sup> محمد بن مكرم بن علي ابن منظور الأنصاري. لسان العرب. تحقيق: ليلياجي. (بيروت: دار صادر، ط: الثالثة، 1993 م). 418/5.

<sup>9</sup> علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. (بيروت: دار الكتب العلمية ط: الأولى، 1986). 22/4.

<sup>10</sup> أبو عبد الله محمد الخرشني. شرح الخرشني على مختصر خليل. (بيروت: دار الفكر للطباعة، ط: الثانية، 1980). 191/4.

<sup>11</sup> شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي. فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان. تحقيق: سيد بن شلتوت الشافعي. (بيروت: دار المنهاج، 2009 م). 840.

<sup>12</sup> أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد ابن قدامة. المغني لابن قدامة. تحقيق: طه الزيني ومحمود عبد الوهاب فايد وعبد القادر عطا ومحمود غانم غيث. (القاهرة: مكتبة القاهرة. 1969 م). 259/10.

<sup>13</sup> عبد العزيز يوسف الكندي، نشوز الزوجة والأحكام المتعلقة به وأثره على النفقة في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الكويتي. ص 850\851.

الأمر المترتبة على النشوز: لقد تكلم الفقهاء في هذا الأمر وذكروا مسألة هل تسقط النفقة بالنشوز أم لا؟ فافتروا على مذهبين: الأول: وهم جمهور الفقهاء من الحنفية والمالكية والشافعية الحنابلة.

قال الكاساني: "ولا نفقة للناشزة لفوات التسليم بمعنى من جهتها، وهو النشوز"<sup>14</sup>.

وقال ابن قدامة: "فاتفق أهل العلم على وجوب نفقات الزوجات على أزواجهن، إذا كانوا بالغين، إلا الناشزة منهن"<sup>15</sup>.

وقد استثنى المالكية الحامل قال الحطاب: "لأن الناشزة الحامل النفقة للحمل، لا لأجلها"<sup>16</sup>.

أما الفريق الثاني فهم بعض المالكية والظاهرية.

قال في التاج والإكليل: "إن لها النفقة، لأن الزوج ضيع في طلبها"<sup>17</sup>.

وقال ابن حزم: "لا نفقة للمرأة إلا حيث تدعى إلى البناء بها، وهذا قول لم يأت به قرآن، ولا سنة، ولا قول صاحب، ولا قياس، ولا رأي له وجه، ولا شك في أن الله عز وجل لو أراد استثناء الصغيرة والناشزة لما أغفل ذلك حتى يبينه له غيره، حاش لله من ذلك"<sup>18</sup>.

واستدلوا على ذلك بأن النشوز لا يسقط المهر فلماذا يسقط النفقة؟! ولحديث حكيم بن معاوية: «يا رسول الله، ما حق زوجة أحدنا عليه؟ قال: أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسبت، أو اكتسبت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت»<sup>19</sup>.

كما أن المانعين للنفقة لم يكن لهم دليل إلا أقوال العلماء؛ النخعي، والشعبي، وحماد بن أبي سليمان، والحسن، والزهري. وما نعلم لهم حجة إلا أنهم قالوا: النفقة بإزاء الجماع، فإذا منعت الجماع منعت النفقة<sup>20</sup>.

<sup>14</sup> الكاساني، بدائع الصنائع، 22/4.

<sup>15</sup> ابن قدامة، المعنى، 348/11.

<sup>16</sup> شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن. مواهب الجليل في شرح مختصر خليل. (دمشق: دار الفكر. الطبعة: الثالثة، 1992). 188/4.

<sup>17</sup> أبو عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي المواق المالكي. التاج والإكليل لمختصر خليل. (بيروت: دار الكتب العلمية. 1994 م). 551/5.

<sup>18</sup> أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الأندلسي. المحلى بالآثار. تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري. (بيروت: دار الفكر، د.ط. د.ت). 249/9.

<sup>19</sup> أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت). باب حق المرأة على الزوج، 2142، 244/2.

<sup>20</sup> ابن حزم. المحلى بالآثار، 250/9.

ويمكن القول بأن الفريق الثاني هم أقرب للصواب لأن المنع في الإسلام يحتاج إلى دليل قوي، ولم يكن مستندهم إلا أقوال بعض العلماء، والقاعدة تقول: "الأصل بقاء ما كان على ما كان"، كما أن المنع يسبب مشاكل زوجية أكبر ولأن من مقاصد الإسلام بناء الأسرة؛ كان من الأصلح عدم منع النفقة وهو أقرب لحل النزاع.

والضرب المترتب على النشوز فقد وردت مشروعيته في القرآن في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء 34/4]، لكنه كان الحل الأخير وهذا التسلسل - كما نص الفقهاء - هو للإلزام وليس للتخيير بين أحد الثلاثة أو الجمع بينها، فبعد الوعظ والهجر إن لم ترجع عن عنادها أتى الضرب كحل للمشكلة، لئلا يترتب عليه مفسدة أكبر؛ وهي الطلاق. لكن مع هذا فقد أتى الشرع بضوابط له ولم يرغب به، فقال صلى الله عليه وسلم: «ما أكرم النساء إلا كريم ولا أهانهن إلا لئيم»<sup>21</sup>. وقال: «فاتقوا الله في النساء؛ فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك، فاضربوهن ضربا غير مبرح»<sup>22</sup>. وقال حينما سئل: «يا رسول الله ما حق زوجة أحدنا عليه، قال: أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسبت أو اكتسبت، ولا تضرب الوجه ولا تقبح ولا تهجر إلا في البيت»<sup>23</sup>. وعلى هذا وضع الفقهاء شروطا للضرب فقالوا:

1. أن يكون غير مبرح.
2. ولا يكسر عظما ولا يشين جرحا.
3. ولا يضرب الوجه والمهالك.
4. ولا يضربها أمام الناس.
5. وألا يترك أثرا.
6. ويحتنب الأماكن الحساسة.
7. ويكون بشيء لا يوجع كالسواك والجورب وما شابه<sup>24</sup>.

<sup>21</sup> أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله بن عساكر الشافعي. تاريخ مدينة دمشق. تحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمري. (الناشر: دار الفكر، 1995 م). 313/13.

<sup>22</sup> الجامع الصحيح صحيح مسلم. المؤلف: أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، المحقق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى - محمد عزت بن عثمان الزعفران يوليوي - أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي، الناشر: دار الطباعة العامرة - تركيا. عام النشر: ١٣٣٤ هـ. باب حجة النبي 1218، 38/4.

<sup>23</sup> أبو داود، سنن أبي داود، باب حق المرأة على زوجها، 2142، 2/244.

<sup>24</sup> ابن قدامة. المعنى، 242/7. ابن عابدين، محمد أمين. حاشية رد المحتار على الدر المختار. (بيروت: دار الفكر، الطبعة: الثانية 1966 م). 576/4. أبو العباس أحمد بن محمد الصاوي الخلوئي. بلغة السالك لأقرب المسالك. (القاهرة: دار المعارف، د.ت). 177/1. أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. روضة الطالبين وعمدة المفتين. تحقيق: زهير الشاويش. المجلد: 12. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1991 م. 368/7.



فمن هنا تبين بأن الضرب ليس للعنف؛ وإنما للتأديب، وهو أشبه بما يكون بالعذاب النفسي للزوجة لترتد عن نشوزها وتطيع أمر زوجها، كما أن الضرب - كما لاحظنا في الأحاديث والقرآن - إنما هو للإباحة لا للوجوب، فلو لم يؤدبها به لم يَأثم.

## 2. ضرب الناشئة وحده عند المفسرين

قال الطبري (٣١٠ هـ): "القول في تأويل قوله تعالى: ﴿وَأَصْرِبُوهُنَّ﴾ يعني بذلك جل ثناؤه: فعضوهن أيها الرجال في نشوزهن، فإن أبين الإياب إلى ما يلزمهن لكم فشدوهن وثاقا في منازلهن، واضربوهن ليؤين إلى الواجب عليهن من طاعة الله في اللازم لهن من حقوقكم. وقال أهل التأويل: صفة الضرب التي أباح الله الزوج الناشئة أن يضربها الضرب غير المبرح، ذكر من قال ذلك: حدثنا ابن حميد قال: ثنا حكام عن عمرو عن عطاء عن سعيد بن جبير: ﴿وَأَصْرِبُوهُنَّ﴾ قال: «ضربا غير مبرح»<sup>25</sup>. حدثنا المثنى قال: ثنا أبو صالح قال: ثني معاوية عن علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: ﴿وَأَهْجُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَصْرِبُوهُنَّ﴾ قال: تهجرها في المضجع فإن أقبلت وإلا فقد أذن الله لك أن تضربها ضربا غير مبرح ولا تكسر لها عظما، فإن أقبلت وإلا فقد حل لك منها الفدية. حدثنا المثنى قال: ثنا إسحاق قال: ثنا ابن عيينة عن ابن جريج عن عطاء قال: قلت لابن عباس: ما الضرب غير المبرح؟ قال: «السواك وشبهه يضربها به»<sup>26</sup>.

وقال الواحدي (٤٦٨ هـ): "وقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾. قال ابن عباس: يريد تعلمون نشوزهن<sup>27</sup>. قال الفراء: وهو كالظن؛ لأن الظان كالشاك والخائف قد يرجو، فلذلك ضارع الخوف الظن والعلم، ألا ترى أنك تقول للخبر بيلغك: أما والله لقد خفت ذلك، وأنشد:

أتاني كلامٌ عن نُصيبٍ يَقُولُهُ ... وما خُفْتُ يا سَلَامُ أَنْكَ عَائِي<sup>28</sup>

قال محمد بن كعب: والنشوز ههنا معصية الزوج في قول الجميع. قال عطاء: هو ألا تتعطر له وتمنعه من نفسها، وتتغير عن أشياء كانت تفعلها به وعما كان يستدل منها. وأصل النشوز الترفع على الزوج بالخلاف، من قولهم: نشز الشيء، أي ارتفع، ومنه يقال للمرتفع من الأرض: نشز.

وقوله تعالى: ﴿وَأَصْرِبُوهُنَّ﴾. يعني ضربا غير مبرح بإجماع. قال ابن عباس: أدبا بمثل اللكرة.

25 مسلم، صحيح مسلم، باب حجة النبي 1218، 38/4.

26 أبو جعفر محمد ابن جرير الطبري. تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي. (دمشق: دار هجر. 2001 م). 710/6.

27 ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 696/6.

28 أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور الدبلي الفراء، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف النجاتي، محمد علي النجار، عبد الفتاح إسماعيل الشليبي (القاهرة: دار المصرية للتأليف والترجمة الطبعة: الأولى، د.ت.). 265/1.

قال القرخي: عن علي رضي الله عنه يعظها بلسانه، فإن انتهت فلا سبيل له عليها، وإن أبت هجر مضجعها، فإن أبت ضربها، فإن أبت أن تتعظ بالضرب بعث الحكمان. فلزوج أن يتلافى نشوز امرأته بما أذن الله له فيه. وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لا تضربوا إماء الله»<sup>29</sup>. ونهى عن ضرب النساء حتى ذثر النساء على أزواجهن، فشكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونزلت الآية في ضربهن<sup>30</sup>.

قال **البغوي** (٥١٠هـ): «**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ**» عصيانهن، وأصل النشوز: التكبر والارتفاع، ومنه النشز للموضع المرتفع، **﴿فَعِظُوهُنَّ﴾** بالتخويف من الله والوعظ بالقول، **﴿وَأَهْجُرُوهُنَّ﴾** يعني: إن لم ينزعن عن ذلك بالقول فاهجروهن **﴿فِي الْمَضَاجِعِ﴾** قال ابن عباس: يوليها ظهره في الفراش ولا يكلمها<sup>31</sup>، وقال غيره: يعتزل عنها إلى فراش آخر، **﴿وَأَصْرِبُوهُنَّ﴾** يعني: إن لم ينزعن مع الهجران فاصبروهن ضربا غير مبرح ولا شائن، وقال عطاء: ضربا بالسواك وقد جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «حق المرأة؛ أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه، ولا تقبح، ولا تهجر إلا في البيت»<sup>32</sup>.

قال **الرازي** (٦٠٦هـ): «وأما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف، وأصله من قولهم نشز الشيء إذا ارتفع، ومنه يقال للأرض المرتفعة: ونشز ونشتر.

ثم قال تعالى: **﴿فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَصْرِبُوهُنَّ﴾**، وفيه مسائل: قال الشافعي رضي الله عنه: أما الوعظ فإنه يقول لها: اتق الله فإن لي عليك حقا وارجعي عما أنت عليه، واعلمي أن طاعتي فرض عليك ونحو هذا، ولا يضربها في هذه الحالة لجواز أن يكون لها في ذلك كفاية، فإن أصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناعه من كلامها، وقال الشافعي رضي الله تعالى عنه: ولا يزيد في هجره الكلام ثلاثا، وأيضا فإذا هجرها في المضجع فإن كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فترك النشوز، وإن كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران، فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها، وفيهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة، لأن إضافة ذلك إلى

29 أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في ضرب النساء، 2146، 245/2.

30 الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. التفسير البسيط. تحقيق: رسائل دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود.

(الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2008 م). 493/6، انظر: أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في ضرب النساء، 245/2 (رقم 2164)

31 الطبري، تفسير الطبري، 302/8.

32 أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في حق المرأة على زوجها، 244/2 (رقم 2142)

33 أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. معالم التنزيل في تفسير القرآن. تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش. المجلد: 8. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع. الطبعة: الرابعة، 1997 م. 208/2.

المضاجع يفيد ذلك، ثم عند هذه الهجرة إن بقيت على النشوز ضربها. قال الشافعي رضي الله عنه: والضرب مباح وتركه أفضل.

روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم، فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم، فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على أزواجهن، أي نشزن واجترأن، فأثبت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت: ذئرت النساء على أزواجهن، فأذن في ضربهن، فطاف بحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون أزواجهن، فقال صلى الله عليه وسلم: «لقد أطاف الليلة بآل محمد سبعون امرأة كلهن يشكون أزواجهن ولا تجدون أولئك خياركم»<sup>34</sup>. ومعناه أن الذين ضربوا أزواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا. قال الشافعي رضي الله عنه: فدل هذا الحديث على أن الأولى ترك الضرب، فأما إذا ضربها وجب في ذلك الضرب أن يكون بحيث لا يكون مفضيا إلى الهلاك البتة، بأن يكون مفرقا على بدنهما، ولا يوالي بها في موضع واحد ويتقي الوجه لأنه مجمع المحاسن، وأن يكون دون الأربعين. ومن أصحابنا من قال: لا يبلغ به عشرين لأنه حد كامل في حق العبد، ومنهم من قال: ينبغي أن يكون الضرب بمندبل ملفوف أو بيده، ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا، وبالجملة فالتخفيف مراعى في هذا الباب على أبلغ الوجوه. وأقول: الذي يدل عليه أنه تعالى ابتداء بالوعظ، ثم ترقى منه إلى الهجران في المضاجع، ثم ترقى منه إلى الضرب، وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في أنه مهما حصل الغرض بالطريق الأخف وجب الاكتفاء به، ولم يجز الإقدام على الطريق الأشق، والله أعلم.

اختلف أصحابنا؛ قال بعضهم: حكم هذه الآية مشروع على الترتيب، فإن ظاهر اللفظ وإن دل على الجمع إلا أن فحوى الآية يدل على الترتيب، قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه: يعظها بلسانه، فإن انتهت فلا سبيل له عليها، فإن أبت هجر مضجعها، فإن أبت ضربها، فإن لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين.

وقال آخرون: هذا الترتيب مراعى عند خوف النشوز، أما عند تحقق النشوز فلا بأس بالجمع بين الكل. وقال بعض أصحابنا: تحرير المذهب أن له عند خوف النشوز أن يعظها، وهل له أن يهجرها؟ فيه احتمال، وله عند إبداء النشوز أن يعظها أو يهجرها، أو يضربها<sup>35</sup>.

قال القرطبي (671 هـ): "قوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ اللاتي: جمع التي. قال ابن عباس: تخافون: بمعنى تعلمون وتيقنون<sup>36</sup>. والنشوز: العصيان، مأخوذ من النشز، وهو ما ارتفع من الأرض. فالمعنى: أي تخافون عصيانهن وتعالينهن عما أوجب الله عليهن من طاعة الأزواج. وقال

34 أبو داود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في ضرب النساء، 245/2 (رقم 2164).

35 فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. مفاتيح الغيب. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثالثة 2000 م). 73/10.

36 ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 696/6.

أبو منصور اللغوي: النشوز كراهية كل واحد من الزوجين صاحبه<sup>37</sup>. قوله تعالى: ﴿وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾ أمر الله أن يبدأ النساء بالموعة أولاً ثم بالهجران، فإن لم ينجعا فالضرب، فإنه هو الذي يصلحها له ويحملها على توفية حقه. والضرب في هذه الآية هو ضرب الأدب غير المبرح، وهو الذي لا يكسر عظما ولا يشين جارحة كاللكزة ونحوها، فإن المقصود منه الصلاح لا غير. فلا جرم إذا أدى إلى الهلاك وجب الضمان، وكذلك القول في ضرب المؤدب غلامه لتعليم القرآن والأدب. وفي صحيح مسلم: «اتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمانة الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحداً تكرهونه؛ فإن فعلن فاضربوهن ضرباً غير مبرح»<sup>38</sup>، أي لا يدخلن منازلكم أحداً ممن تكرهونه من الأقارب والنساء الأجانب. وعلى هذا يحمل ما رواه الترمذي: «ألا واستوصوا بالنساء خيراً، فإنهن عوان عندهم ليس تملكون منهن شيئاً غير ذلك؛ إلا أن يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فاهجروهن في المضاجع، واضربوهن ضرباً غير مبرح»<sup>39</sup>. وقد قال عليه الصلاة والسلام: «اضربوا النساء إذا عصيكن في معروف ضرباً غير مبرح»<sup>40</sup>. قال عطاء: قلت لابن عباس ما الضرب غير المبرح؟ قال: بالسواك ونحوه<sup>41</sup>. وروي أن عمر رضي الله عنه ضرب امرأته فعذل في ذلك فقال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «لا يسأل الرجل فم ضرب أهله»<sup>42</sup>.

وإذا ثبت هذا فاعلم أن الله عز وجل لم يأمر في شيء من كتابه بالضرب صراحاً إلا هنا وفي الحدود العظام، فساوى معصيتهن بأزواجهن بمعصية الكبائر، وولى الأزواج ذلك دون الأئمة، وجعله لهم دون القضاة بغير شهود ولا بينات اثماناً من الله تعالى للأزواج على النساء. قال المهلب: إنما جوز ضرب النساء من أجل امتناعهن على أزواجهن في المباذعة. واختلف في وجوب ضربها في الخدمة، والقياس يوجب أنه إذا جاز ضربها في المضاجعة جاز ضربها في الخدمة الواجبة للزوج عليها بالمعروف. وقال ابن خويز منداد: والنشوز يسقط النفقة وجميع الحقوق الزوجية، ويجوز معه أن يضربها الزوج ضرب الأدب غير المبرح، والوعظ والهجر حتى ترجع عن نشوزها، فإذا رجعت عادت حقوقها، وكذلك كل ما اقتضى الأدب فجائز للزوج تأديتها. ويختلف الحال في أدب الرفيعة والدينية، فأدب الرفيعة العذل، وأدب الدينية السوط. قال ابن المنذر: اتفق أهل العلم على وجوب نفقات

37 ابن منظور، لسان العرب، 418/5.

38 مسلم، صحيح مسلم، باب حجة النبي 1218، 38/4.

39 محمد بن عيسى بن سؤدة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، محمد فؤاد عبد الباقي، إبراهيم عطوة عوض، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي الطبعة: الثانية 1970) أبواب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، 459/3 (رقم 1163).

40 انظر: مسلم، صحيح مسلم، باب حجة النبي 1218، 38/4.

41 ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 712/6.

42 أبو ادود، سنن أبي داود، كتاب النكاح، باب في ضرب النساء، 246/2 (رقم 2147).

الزوجات على أزواجهن إذا كانوا جميعا بالغين إلا الناشئة منهن الممتنعة<sup>43</sup>. وقال أبو عمر: من نشزت عنه امرأته بعد دخوله سقطت عنه نفقتها إلا أن تكون حاملا. وخالف ابن القاسم جماعة الفقهاء في نفقة الناشئة؛ فأوجبها. وإذا عادت الناشئة إلى زوجها وجب في المستقبل نفقتها. ولا تسقط نفقة المرأة عن زوجها لشيء غير النشوز، لا من مرض ولا حيض ولا نفاس ولا صوم ولا حج ولا مغيب زوجها ولا حبسه عنها في حق أو جور غير ما ذكرنا<sup>44</sup>.

قال **المظهري** (ت 1423): "﴿وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾" إن لم ينفع الهجران، قال أكثر المفسرين: يعني: ضربا غير مبرح، -أي: غير شاق-. وإنما قيدوا بهذا لما روى مسلم عن جابر عنه صلى الله عليه وسلم قال: «فاتقوا الله في النساء فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله، ولكم عليهن ألا يوطئن فروشكم أحدا تكرهونه؛ فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح. ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف»<sup>45</sup>، قلت: وهذا حديث آحاد لا يجوز تقييد مطلق الكتاب بمثله وإطلاق الكتاب وسياقه يقتضي أن يكون السياسة على قدر الجريمة فإن خاف نشوزها بأن ظهرت إماراته منها من المخاشنة وسوء الخلق وعظها فإن أظهرت النشوز هجرها فإن أصرت عليه ضربها على قدر نشوزها فإن أتت بفاحشة أو تركت الصلاة المكتوبة أو صيام رمضان أو غسل الجنابة أو الحيض بضرها أو يحبسها بقدر ما يرى أن تنزجر بها وإن كان نشوزها أدنى من ذلك وأصرت ولم تنزجر بالوعظ والهجران ضربها غير مبرح<sup>46</sup>.

قال في **تفسير المنار**: "﴿وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَصَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ﴾" النشوز في الأصل بمعنى الارتفاع، فالمرأة التي تخرج عن حقوق الرجل قد ترفعت عليه وحاولت أن تكون فوق رئيسها، بل ترفعت أيضا عن طبيعتها، وما يقتضيه نظام الفطرة في التعامل، فتكون كالناشئة من الأرض الذي خرج عن الاستواء. وأما الضرب فاشتروا فيه أن يكون غير مبرح، وروى ذلك ابن جرير مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم،<sup>47</sup> والتبريح الإيذاء الشديد، وروى عن ابن عباس رضي الله عنه تفسيره بالضرب بالسواك ونحوه<sup>48</sup>، أي: كالضرب باليد أو بقصبة صغيرة. وثم

43 أبو بكر محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، الإشراف على مذاهب العلماء، تحقيق: صغير أحمد الأنصاري أبو حماد (رأس الخيمة: مكتبة مكة الثقافية، الطبعة: الأولى، 2004) 154/5.

44 أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي الأنصاري. الجامع لأحكام القرآن. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. (القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة: الثانية، 1964 م.) 174/5.

45 الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، 459/3 (رقم 1163).

46 المظهري، محمد ثناء الله. التفسير المظهري. تحقيق: غلام نبي التونسي. (باكستان: مكتبة الرشدية، الطبعة: 1922 م.) 101/2.

47 انظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 709/6، مسلم، صحيح مسلم، باب حجة النبي 1218، 38/4، الترمذي، سنن الترمذي، أبواب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، 459/3 (رقم 1163).

48 انظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 712/6.

يتابع القول ويذكر المستنكرين ممن يتابعون الغرب ويقول كيف لا يستنكرون فعل المرأة من جعل رئيس البيت مرؤوسا بل محتقرا، وتصبر على نشوزها حتى لا تلين لوعظه ونصحه، ولا تبالي بإعراضه وهجره. وإن مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر في العقل أو الفطرة، فيحتاج إلى التأويل، فهو أمر يحتاج إليه في حال فساد البيئة وغلبة الأخلاق الفاسدة، وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، وإذا صلحت البيئة، وصار النساء يعقلن النصيحة، ويستجبن للوعظ، أو يزدجرن بالهجر، فيجب الاستغناء عن الضرب، فلكل حال حكم يناسبها في الشرع، ونحن مأمورون على كل حال بالرفق بالنساء، واجتناب ظلمهن، وإمساكهن بالمعروف، أو تسريحهن بإحسان، والأحاديث في الوصية بالنساء كثيرة جدا<sup>49</sup>. ويقول فيه كما ذكر عن النبي بأن الخَيْرِ الْحَرِّ لا يضرب ويترفع عنه، لكن الضرب يبقى أحد الخيارات التي أباحها الشرع. أما عن الترتيب فهو يوافق الفقهاء بأن الواو للترتيب لا تتخير<sup>50</sup>.

قال أبو زهرة (١٣٩٤هـ): «**وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ**» ذلك القسم هو غير الطائع وغير الصالح بلا ريب، والنشوز: خروج الزوجة عما توجبه الحياة الزوجية من طاعة الزوجة لزوجها، وقيامها على شؤون بيتها. ومن دواء النشوز: الضرب؛ وهو أقصاها، ولا يلجأ إليه إلا عند فشل الدوائين السابقين. وقد ثبت أن الضرب المباح يكون عندما تبلغ الحياة الزوجية درجة يخشى عليها من النشوز والافتراق، وقد قيدته السنة بقيدتين. أحدهما: أن يكون غير مبرح، وأن يكون غير مشين بألا يضرب الوجه، فقد صرحت بذلك السنة<sup>51</sup>.

قال ابن العربي (543 هـ): "قوله: **﴿نُشُوزَهُنَّ﴾** يعني امتناعهن منكم؛ عبر عنه بالنشوز، وهو من النشز: المرتفع من الأرض، وإن كل ما امتنع عليك فقد نشز عنك حتى ماء البئر. قوله تعالى: **﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾** ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «أيها الناس، إن لكم على نسائكم حقا، ولنسائكم عليكم حقا؛ لكم عليهن ألا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، وعليهن ألا يأتين بفاحشة مبينة، فإن فعلن فإن الله تعالى قد أذن لكم أن تهجروهن في المضاجع، وتضربوهن ضربا غير مبرح، فإن انتهين فلهن رزقهن وكسوتهن بالمعروف»<sup>52</sup>. وفي هذا دليل على أن الناشزة لا نفقة لها ولا كسوة، وأن الفاحشة هي البذاء ليس الزنا كما قال العلماء، ففسر النبي صلى الله عليه وسلم الضرب، وبين أنه لا يكون مبرحا، أي: لا يظهر له أثر على البدن -يعني: من جرح أو كسر-. قال عطاء: لا يضربها وإن أمرها ونهاها فلم تطعه، ولكن يغضب عليها. قال القاضي: هذا من فقه عطاء، فإنه من فهمه بالشرعية

49 رشيد رضا، محمد. تفسير المنار. (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1990 م). 62/5.

50 رشيد رضا، تفسير المنار. 62/5.

51 أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد. زهرة التفاسير. (بيروت: دار الفكر العربي، د.ت). 1671/3.

52 مسلم، صحيح مسلم، باب حجة النبي 1218، 38/4 باختلاف بعض الألفاظ، سنن الترمذي، أبواب الرضاع، باب ما جاء في حق المرأة على زوجها، 459/3 (رقم 1163) باختلاف بعض الألفاظ.

ووقوفه على مظان الاجتهاد علم أن الأمر بالضرب هاهنا أمر بإباحة، ووقف على الكراهية من طريق أخرى في قول النبي صلى الله عليه وسلم في حديث عبد الله بن زعنة: «إني لأكره للرجل يضرب أمته عند غضبه، ولعله أن يضاجعها من يومه»<sup>53</sup>. وروى ابن نافع عن مالك عن يحيى بن سعيد: «أن رسول الله استؤذن في ضرب النساء، فقال: اضربوا، ولن يضرب خياركم»<sup>54</sup>. فأباح وندب إلى الترك. وإن في الهجر لغاية الأدب. والذي عندي أن الرجال والنساء لا يستون في ذلك؛ فإن العبد يقرع بالعصا والحر تكفيه الإشارة؛ ومن النساء، بل من الرجال من لا يقيمه إلا الأدب، فإذا علم ذلك الرجل فله أن يؤدب، وإن ترك فهو أفضل<sup>55</sup>.

قال ابن الفرس (597 هـ): "وقوله تعالى: ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾، الضرب هنا يعني به الضرب غير المبرح. وقال قتادة: هو غير الشائن. وقال الحسن: هو غير مؤثر. وسئل ابن عباس عن الضرب غير المبرح، قال: بالشراك أو نحوه. وقال النبي عليه الصلاة والسلام: «فاضربوا النساء إذا عصيتم في معروف ضرباً غير مبرح»<sup>56</sup>، وهو إشارة منه عليه الصلاة والسلام إلى تفسير الآية. وقد اختلف في ضرب النساء الضرب غير المبرح فرأى قوم أن أفضل ما يتخلق به الرجال الصبح عنهن على ما صح في الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم من صبره على هجر نسائه له ولم يذكر أنه عاقبهن على ذلك. وأنكروا الأحاديث التي جاءت بإباحة ضربهن مثل قوله عليه الصلاة والسلام. وذهب آخرون إلى أن أخبار الضرب صحاح لكن اختلفوا في معناها فقال بعضهم: معنى ذلك أن يضرب الرجل امرأته إذا رأى منها ما يكره فيما تجب عليها طاعته فيه. واعتلوا بأن جماعة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم والتابعين كانوا يفعلون ذلك. فأما ضربها من غير ذنب فمحرم. وظاهر الآية عندي أعظم ممن رأى ضربهن؛ لأنه تعالى قد قال: ﴿وَاضْرِبُوهُنَّ﴾ ولا أقل من أن يكون ذلك مباحاً بل لو قيل: إنه أمر ندب لكان ذلك حسناً؛ لأن في ذلك إصلاح لهن ولو خلين وهواهن لهلكن<sup>57</sup>.

- 53 مسلم، صحيح مسلم، كتاب الجنة، وصفة نعيمها وأهلها، باب النار يدخلها الجبارون، والجنة يدخلها الضعفاء، 2855، 2191/4 بلفظ: «إلام يجلد أحدكم امرأته؟ جلد الأمة ولعله يضاجعها من آخر يومه»؛ البخاري، صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن سورة والشمس وضحاها، 169/6 رقم الحديث: 4942 بلفظ: «يعد أحدكم يجلد امرأته جلد العبد، فلعله يضاجعها من آخر يومه».
- 54 أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، المستدرک علی الصحیحین، تحقيق: عادل مرشد، أحمد بروهوم، محمد كامل قره بلي، سعيد اللحام (بيروت: دار الرسالة العالمية الطبعة: الأولى 2018) 633/3 (2810)
- 55 القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر ابن العربي. أحكام القرآن. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. (بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 2003 م). 534/1-537.
- 56 انظر: مسلم، صحيح مسلم، باب حجة النبي 1218، 38/4.
- 57 أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم ابن الفرس الأندلسي. أحكام القرآن. تحقيق: طه بن علي بو سريح ومنجية بنت الهادي النفري السويحي وصلاح الدين بو عفيف. (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 2006 م). 178/2-182.

مما سبق يتبين لنا بأن غالب المفسرين على أن الضرب مباح للزوج على شذوذ زوجته بعد ما أمرها بطاعته وطلب الأمرين السابقين؛ الموعظة والهجرة، لأن غالب المفسرين على أن الواو للترتيب، فيكون الضرب آخر علاج للناشزة. وأما ضوابط الضرب التي اعتبروها فهي كما عددها الفقهاء؛ لأنهم كانوا يفسرون آيات الأحكام بالأحاديث وأقوال الصحابة وأفعالهم. فقالوا: إن الضرب لا يجب أن يكون مبرحا أو مشوها أو في أماكن حساسة. ويكون بالسواك وما شابهه بحيث لا يترك أثرا. وقد خالف الطبري فقال: "إن أبين الطاعة بعد الموعظة والهجر شذوهن وثاقا في منازلهن واضربوهن للتأديب"<sup>58</sup>. ولم يقل أحدا غيره بربطهن وقد أنكر ورد ابن العربي عليه<sup>59</sup>.

وكذلك خالف في مسألة قدر الضرب **المظهري** من المتأخرين فقال: "الضرب يكون من يقدر العمل ولا يحدد بمقدار أو بشروط، فإن الأحاديث التي وردت سندها آحاد وليست متواترة، والآحاد لا يخصص المتواتر؛ فلذلك إن خرجت عن طاعته بشكل كبير جاز الشدة عليها في الضرب"<sup>60</sup>. لكن هذا كلام لا يقبل لأن الشرع لم يبح الضرب للتعذيب وإنما للتأديب.

### 3. ضرب الناشزة عند ابن عاشور

يعرف ابن عاشور الناشزة كما عند أغلب الفقهاء بقوله: "الكراهية للزوج، فقد يكون ذلك لسوء خلق المرأة، وقد يكون لأن لها رغبة في التزوج بآخر، وقد يكون لقسوة في خلق الزوج، وذلك كثير. قال جمهور الفقهاء: النشوز عصيان المرأة زوجها والترفع عليه وإظهار كراهيته، أي إظهار كراهية لم تكن معتادة منها، أي بعد أن عاشرتة"<sup>61</sup>.

لقد أتى الإمام ابن عاشور بمفهوم جديد للضرب، وقال بأنه تابع للعرف؛ فإن كان المتعارف بين أهل البلد الضرب جاز وإلا فلا. والعرف شرطه بأنه إذا ذكر أمام جمع من الناس بأن فلان يضرب زوجته فإن شنع عليه فهو غير جائز وإلا فهو جائز. يقول في تفسيره: "وعندي أن تلك الآثار والأخبار محمل الإباحة فيها أنها قد روعي فيها عرف بعض الطبقات من الناس، أو بعض القبائل، فإن الناس متفاوتون في ذلك، وأهل البدو منهم لا يعدون ضرب المرأة اعتداء، ولا تعده النساء أيضا اعتداء، قال عامر بن الحارث النمري الملقب بجران العود:

عمدت لعود فالتحيت جرانه... وللكيس أمضى في الأمور وأنجح"<sup>62</sup>.

58 انظر: ابن جرير الطبري، تفسير الطبري، 710/6.

59 العربي، أحكام القرآن، 537/1.

60 انظر: المظهري، التفسير المظهري، 101/2.

61 محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي، التحرير والتنوير. (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984 م).

41/5

62 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 41/5.



ويتابع ويقول بأنه لا يصلح لكل ناشز: "فإذا كان الضرب مأذونا فيه للأزواج دون ولادة الأمور، وكان سببه مجرد العصبان والكراهية دون الفاحشة، فلا جرم أنه أذن فيه لقوم لا يعدون صدوره من الأزواج إضرارا ولا عارا ولا بدعا من المعاملة في العائلة، ولا تشعر نساؤهم بمقدار غضبهم إلا بشيء من ذلك" ويستدل على ذلك بقول عمر رضي الله عنه: "كنا معشر المهاجرين قوما نغلب نساءنا، فإذا الأنصار قوم تغلبهم نساؤهم. فأخذ نساؤنا يتأدين بأدب نساء الأنصار"<sup>63</sup>.

وكان ابن عاشور من السابقين إلى هذا المعنى؛ إذ لم نجد من أتى بهذا المفهوم أحد قبله. ولم نجد من أرجعه إلى العرف وإنما كان هناك من رأى منع الضرب كعطاء؛ إذ يقول: لا يضربها وإن أمرها ونهاها فلم تطعه، ولكن يغضب عليها.

ويرى ابن عاشور بأن الضرب غير واجب وتركه أولى في بعض الأحيان؛ إذ قد يكون سببا لمشاكل أكبر فيقول نقلا عن ابن العربي حين يعلق على كلام عطاء: "علم أن الأمر بالضرب هنا أمر بإباحة، ووقف على الكراهية من طريق أخرى كقول النبي صلى الله عليه وسلم «ولن يضرب خياركم»<sup>64</sup>، وأنا أرى لعطاء نظرا أوسع مما رآه له ابن العربي: وهو أنه وضع هاته الأشياء مواضعها بحسب القرائن"<sup>65</sup>.

وضوابطه عنده كما نُصَّ في كتب الفقه، يقول: "وأما الضرب فهو خطير وتحديده عسير، ولكنه أذن فيه في حالة ظهور الفساد لأن المرأة اعتدت حينئذ، ولكن يجب تعيين حد في ذلك، يُبين في الفقه"<sup>66</sup>.

ويقول بأن الأزواج لو أسأؤوا استخدامه جاز لولادة الأمر أن يضربوا على أيديهم يقول: "يجوز لولادة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها أن يضربوا على أيديهم استعمال هذه العقوبة، ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاهم أمر الإضرار بين الأزواج، لا سيما عند ضعف الوازع"<sup>67</sup>.

ولم يحدد حدا له ويقول: "ولكن يجب تعيين حد في ذلك. ولا يقصد به الإهانة"<sup>68</sup>.

وقد نبه إلى قاعدتين وهما:

1. لا تجوز العقوبة بالوعظ، أو بالهجر، أو بالضرب لمجرد توقع النشوز.
2. أن الأزواج مؤتمنون على توحي مواقع هذه العقوبات بحسب درجة النشوز.<sup>69</sup>

63 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 42/5.

64 الحاكم، المستدرک، 633/3 (2810).

65 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 41/5.

66 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 44/5.

67 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 44/5.

68 ابن عاشور، التحرير والتنوير، 44/5.

بهذا الفهم الواقعي والاطلاع على روح الشريعة توصل الإمام ابن عاشور إلى معنى لطيف عبر الآثار الواردة في المسألة إلى استنتاج يحل مشاكل كثيرة من واقعنا اليوم، مما يعاينه الكثير من الزوجات من أزواجهن من الضرب. فلو طبقنا قوله لربما حلت مشاكل زوجية كثيرة ولأقيمت عوائل قد هدمت.

### الخاتمة

مما سبق تبين لنا بأن العلماء لم يجمعوا على تعريف مشترك بينهم للناشز؛ فكل منهم عرفها بحسب ما وضعه ضابطا عنده، لكنهم متفقين على أنها الزوجة الخارجة عن طاعة زوجها لأحد الأسباب التي ثبتت عند كل واحد منهم.

وأجمع العلماء على أن بعض الأمور لا خلاف فيها في اعتبار المرأة ناشزا، منها؛ منعه نفسها بغير عذر شرعي، والخيانة المالية والبدنية، وترك حقوق الله، والخروج من البيت لغير سبب شرعي. واتفق العلماء -المفسرون والفقهاء- على أن الضرب لا يكون إلا للتأديب، وليس للانتقام. وقد حدوا له حدودا، منها؛ ألا يكون مؤذيا، ولا يكسر عضوا، ولا يترك أثرا.

واختلفت آراء الفقهاء في منع النفقة عن الناشز؛ فذهب الجمهور إلى أنه يمنعا إلا المالكية فُضِّلُوا؛ فقالوا: تمنع النفقة عن الناشزة إلا أن تكون حاملا فلا يمنع نفقتها، وعدوها للحمل وليس لها. وذهب بعض المالكية وابن حزم إلى وجوب النفقة لعدم ثبوت منعها شرعا وأن الأصل في الأشياء بقاء ما كان على ما كان وهو الأصوب. لأن المقصد من عقوبة الناشزة الإصلاح، ومنع النفقة سببا لتفكك الأسرة.

إن الشرع وإن أجاز الضرب لكنه لم يشجع عليه؛ وقد وردت الأحاديث بخلافه وقد هجر النبي زوجته شهرا لكنه لم يضربهن، وقد وصف من يضربهن بأنه لئيم.

أجمع المفسرين على إباحة الضرب ولم ير أحد بالمنع إلا عطاء. وقد زاد الطبري الربط وعدم الخروج من البيت. وزاد المظهري برفع الضوابط، وقال: إن الجزء من جنس العمل. فالضرب يكون على قدر الشذوذ.

لقد أتى ابن عاشور برؤية جديدة لمفهوم الضرب، وقد جعله تابعا للعرف وأنه لا يجوز ضرب المرأة بمجتمع تأبى المرأة فيه الضرب، وينظر فيه المجتمع للرجل الذي يضرب زوجته نظرة دونية. ويرى ابن عاشور بأن الضرب لو أسيء استخدامه جاز لولي الأمر أن يأتي بضوابط له ويمنع من هذا الأمر المباح.

وأجمع العلماء على منع الضرب لمجرد الشك والظن بأن المرأة مستقبلا ستكون عاصية.

## المصادر

- ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر. أحكام القرآن. تحقيق: محمد عبد القادر عطا. المجلد:4. بيروت: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثالثة، 2003 م.
- ابن الفرس الأندلسي، أبو محمد عبد المنعم بن عبد الرحيم. أحكام القرآن. تحقيق: طه بن علي بو سريح ومنجية بنت الهادي النفري السوايحي وصلاح الدين بو عفيف. المجلد:3. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 2006 م.
- ابن جرير الطبري، أبو جعفر محمد. تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: د عبد الله بن عبد المحسن التركي. المجلد:26. دمشق: دار هجر. 2001 م.
- ابن حزم الأندلسي، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد. المحلى بالآثار. تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري. المجلد:12. بيروت: دار الفكر، د.ط، د.ت.
- ابن عابدين، محمد أمين. حاشية رد المحتار على الدر المختار. المجلد:6. بيروت: دار الفكر، الطبعة: الثانية 1966 م.
- ابن عاشور التونسي، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. التحرير والتنوير. المجلد:30. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984 م.
- ابن عساکر، أبو القاسم علي بن الحسن ابن هبة الله بن عبد الله الشافعي. تاريخ مدينة دمشق. تحقيق: محب الدين أبو سعيد عمر بن غرامة العمروي. المجلد:80. الناشر: دار الفكر، 1995 م.
- ابن منظور الأنصاري، محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. تحقيق: ليازجي. المجلد:15. بيروت: دار صادر، ط: الثالثة، 1993 م.
- أبو الحسين مسلم، ابن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري. الجامع الصحيح. تحقيق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاري ومحمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي وأبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي. المجلد:8. تركيا: دار الطباعة العامة، 2012 م.
- أبو الحسين، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي. معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. المجلد:6. دمشق: دار الفكر، 1979 م.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السجستاني. سنن أبي داود. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. المجلد:4. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

- أبو زهرة، محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد. *زهرة التفاسير*. المجلد: 10. بيروت: دار الفكر العربي، د.ت.
- أبو عبد الله القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. المجلد: 10. القاهرة: دار الكتب المصرية، الطبعة: الثانية، 1964 م.
- أبو عبد الله المواق المالكي، محمد بن يوسف بن أبي القاسم بن يوسف العبدري الغرناطي. *التاج والإكليل لمختصر خليل*. المجلد: 8. بيروت: دار الكتب العلمية. 1994 م.
- أبو محمد ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد. *المغني لابن قدامة*. تحقيق: طه الزيني ومحمود عبد الوهاب فايد وعبد القادر عطا ومحمود غانم غيث. المجلد: 10. القاهرة: مكتبة القاهرة. 1969 م.
- جاسم، أحمد عبيد. "الضوابط الشرعية لضرب الزوجة الناشز". مجلة بحوث كلية الآداب 116/30 (2019)، 99-116.
- الجوهري الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. المجلد: 6. بيروت: دار العلم للملايين، ط: الرابعة، 1987 م.
- الحطاب الرُّعيني، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن. *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل*. المجلد: 6. دمشق: دار الفكر. الطبعة: الثالثة، 1992.
- الخرشي أبو عبد الله محمد. *شرح الخرشي على مختصر خليل*. المجلد: 8. بيروت: دار الفكر للطباعة، ط: الثانية، 1980.
- رشيد رضا، محمد. *تفسير المنار*. المجلد: 12. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب: 1990 م.
- شهاب الدين أبو العباس، أحمد بن أحمد بن حمزة الرملي. *فتح الرحمن بشرح زيد ابن رسلان*. تحقيق: سيد بن شلتوت الشافعي. بيروت: دار المنهاج، 2009 م.
- الصاوي، أبو العباس أحمد بن محمد الخلوئي. *بلغة السالك لأقرب المسالك*. المجلد: 4. القاهرة: دار المعارف، د.ت.
- عبد الله، عودة - عبد الهادي، سامح. "القضايا الاجتماعية المتعلقة بالمرأة قراءة في تفسير التحرير والتنوير". *مدارات للعلوم الاجتماعية والإنسانية* 1/2 (2021)، 131-162.
- علي، محمد سليم مصطفى محمد. "ضوابط ضرب الزوجة الناشز ومقاصده في تفسير التحرير والتنوير مقارنة مع أقوال الفقهاء: دراسة فقهية مقاصدية نقدية تحليلية". *المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية* 2/18 (2022)، 391-407.

- فخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. *مفاتيح الغيب*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثالثة 2000 م.
- الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم. *كتاب العين*. تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي. المجلد: 8. بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.
- الكاساني، علاء الدين، أبو بكر بن مسعود. *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. المجلد: 7. بيروت: دار الكتب العلمية ط: الأولى، 1986.
- الكندي، عبد العزيز يوسف. *نشوز الزوجة والأحكام المتعلقة به وأثره على النفقة في الفقه الإسلامي وقانون الأحوال الشخصية الكويتي*. د.ت.
- محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي. *معالم التنزيل في تفسير القرآن*. تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان مسلم الحرش. المجلد: 8. الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، الطبعة: الرابعة، 1997 م.
- المظهري، محمد ثناء الله. *التفسير المظهري*. تحقيق: غلام نبي التونسي. باكستان: مكتبة الرشدية، الطبعة: 1922 م.
- النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. *روضة الطالبين وعمدة المفتين*. تحقيق: زهير الشاويش. المجلد: 12. بيروت: المكتب الإسلامي، الطبعة: الثالثة، 1991 م.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي. *التفسير البسيط*. تحقيق: رسائل دكتوراة بجامعة الإمام محمد بن سعود. المجلد: 25. الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 2008 م.

### Kaynakça

- Beğavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 4. Basım, 1418.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa ve şihâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-'İlm, 4. Basım, 1398.
- Çelik, Hüseyin. "Kadınlara Dövülmesi Meselesi (Nisâ Suresi 34. Ayet Bağlamında Bir Tahlil)". *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 11 (2022), 1-29.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *es-Sünen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebet'l-Asriyye, ts.

- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- Ekinci, Kutbettin. "NİSA 34. AYETTE HİTAP AÇISINDAN DARB MESELESİ". *Şarkiyat* 13/1 (2021), 242-257.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-‘Ayn*. thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Hilâl, ts.
- Haraşî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Alî el-Mâlikî. *eş-Şerhu'l-kebîr ‘alâ Muhtaşarı Halîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2. Basım, 1400.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrahmân er-Ruaynî. *Mevâhibü'l-celîl li-şerhi Muhtaşarı Halîl*. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 3. Basım, 1413.
- İbn ‘Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ‘ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 2. Basım, 1386.
- İbn ‘Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. thk. Ebû Saîd Ömer. 80 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1416.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr mine't-tefsîr*. 30 Cilt. Tunus, 1404.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvî el-Hemedânî. *Mu‘cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. 6 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-fikr, 1399.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muḥallâ bi'l-âşâr fi şerhi'l-Mücellâ bi'l-iḥtisâr*. thk. Abdülgaḫfâr Süleyman el-Bündârî. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muḡnî*. thk. Tâhâ ez-Zeynî vd. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1389.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbni'l-Furs, Ebû Muhammed Abdilmün‘im b. Abdurrahim. *Aḫkâmü'l-Ḳur‘ân*. thk. Taha b. ‘Ali vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn-i Hazm, 1427.

- İbnü'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 3. Basım, 1424.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-. *Bedâ'î'u ş-şanâ'î' fi tertîbi ş-şerâ'î'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1406.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmü'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Eттаfeyyîş. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1384.
- Kündürî, 'Abdü'l-'azîz Yûsuf. "Nüşûzü'z-zevce ve'l-ahkâmü'l-müteallika bihi ve eşeruhû 'alâ'n-nafaқа fi'l-fikhi'l-İslâmî ve kânunu'l-aḥvâli'ş-şahşiyye el-Kuveyti". *Mecelle-i Külliyye-i Dâru'l-'Ulûm* 37/130 (2020 1441), 845-871.
- Mazharî, Muhammed Şenau'l-Âllah. *Tefsîru'l-Mazharî*. thk. Ğulâm nebî et-Tûnusî. Pakistan: Mektebetu'r-rüşdiyye, 1340.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Grnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl 'alâ Muhtaşarı Ḥalîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1415.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u ş-şahîh*. thk. Muhammed 'İzzet vd. 8 Cilt. Türkiye: Dârüttibâti'l-âmire, 1433.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Ravzatü't-ṭâlibîn ve 'umdetü'l-müttakîn*. thk. Züheyr eş-Şâvîş. 12 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslami, 3. Basım, 1412.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1421.
- Remlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ahmed b. Hamza el-Menûfî el-Ensârî. *Fetḥu'r-rahmân bi-şerḥi Zübedi İbn Reslân*. thk. Seyyid b. Şeltût. Beyrut: Dârü'l-Minhac, 1430.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. Kahire, 1410.
- Sâvî, Ahmed b. Muhammed el-Mâlikî el-Halvetî. *Bulğatü's-sâlik li-Aḳrebi'l-mesâlik*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- Şola, Hanefî. "en-Nisa 4/34. Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi". *Mecmua* 12 (2021), 149-176.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmulî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ḳur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Dımaşk: Dâru Hecr, 1422.

Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîrû'l-basîṭ*. 25 Cilt. Riyad: Câmiatü'l-Îmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1429.

### EXTENDED SUMMARY

In this article, we have discussed the issue of the limits and controls on striking the disobedient among jurists, commentators, and Ibn Ashour.

Because it is a subject about which ignorant people have said a lot without knowledge, and they have spoken about it without knowledge, so they have become lost and the people have been lost with them.

This topic was an element in distorting the image of Islam by those who hate it, so we thought it important to address the sayings of scholars about it and clarify their opinions.

Although we present this research in the science of interpretation, we saw it necessary to clarify the sayings of the jurists from the four schools of thought considered by the Sunnis and the Zahiri school of thought, because it is also in common with them, as they have clarified and defined who the disobedient is and what are the rulings that relate to her.

It was necessary to read their statements.

We used the inductive approach to know them and scrutinize the correct and incorrect ones based on the evidence they preferred.

We mentioned the sayings of the schools of thought according to their chronological order, starting with the Hanafi, then the Maliki, then the Shafi'i, then the Hanbali, then the Dhahiri.

The first chapter included the definition of disobedience in the Arabic language.

And it was transferred from its original meaning that was given to it in the language, as its original meaning was to raise something from its place, then it became its meaning of the woman's indifference to her husband and her hatred for him.

Then it is defined terminologically by the schools of thought, and the most comprehensive definition was what was mentioned by the Hanafi



school of thought, because they combined the sayings of all the jurists regarding the controls they established.

The jurists agreed that disobedience is the wife's unlawful disobedience to her husband.

Hence, the Hanafi school of law restricts disobedience to another condition, which is that she abstains from sleeping with her husband without an excuse.

Then we explained the issues resulting from disobedience and the issue of alimony, whether it is waived or not?

The scholars divided into two sects, and the majority of jurists from the Hanafi, Maliki, Shafi'i and Hanbali schools held that it was waived, and that maintenance was obligatory by obeying the husband and allowing him to have intercourse with her, but when she disobeyed and no longer obeyed him and did not allow him to have intercourse with her, the right to maintenance was forfeited from her.

Some Malikis and Zahiris held that alimony is not waived.

Both groups' evidence is discretionary (meaning that there is no conclusive evidence that settles the issue).

The majority relied on the words of Al-Nakha'i, Al-Sha'bi, Hammad bin Abi Suleiman, Al-Hasan, and Al-Zuhri. We do not know of any evidence for them except that they said: maintenance is in exchange for intercourse, so if intercourse is prohibited, then maintenance is prohibited.

The Dhahiris and some Malikis cited the universals of Islamic law, which say that the principle is the continuation of what was as it was, and that Islam encourages building the family.

Withholding alimony will lead to its destruction and the wife's continuation of disobedience, and since the dowry is not forfeited in disobedience, then why is alimony forfeited?

Based on this, it can be said that the Zahiri view is the most appropriate based on what is consistent with the universals of Sharia law.

Jurists have approved beating as mentioned in the Qur'an, but by setting controls and conditions that make it beyond the understanding of Muslims today.

One of its most important conditions is that it must not be painful and leave no trace.

According to the commentators, there is a consensus that beating does not occur except after admonition and abandonment.

If she does not obey, he will beat her without a severe beating.

Al-Razi says: What is indicated by this is that God began with admonition, then progressed from it to abandoning oneself in bed, then progressed from it to hitting, and that is a clear warning that once you obtain the thing you want in an easy and harmless way, you must be content with it, and it is not permissible for you to offer To do something the hard and difficult way. God knows.

The commentators also agree with the jurisprudence of prohibiting maintenance for the disobedient person, so it is waived.

Al-Mazhari disagreed with all the scholars regarding the punishment for beating, and he said: The punishment is of the same type as the action, and that the hadith that restricted the verse is a single narration, and the single narration does not specify the mutawatir (a narration that people cannot agree that it is false); Therefore, the husband has the right to beat his wife to the extent of her disobedience, even if it is severe.

There is no doubt that Al-Mazhari's statement contradicted the Sunnah, and that his saying "al-Ahad" does not single out the Mutawatir, as this is inaccurate. Among the Ahadith hadiths that were mentioned in this section, some of them reinforce each other. The scholars have unanimously agreed that beating should not be painful, and the Prophet said: "The most generous of them is none other than generous," and that hitting is for discipline. ; If he hits her violently, then he has given her the right to disobedience.

As for Ibn Ashour, the meaning of disobedience is the same as it is for the jurists. It is a woman disobeying her husband and showing his hatred. Disobedience entails the rulings mentioned in the verse in order, and there is no choice, so he must admonish her and shun her, otherwise he will be beaten.

For him, beating is subject to custom, and he says: Custom is a condition that if it is mentioned in front of a group of people that so-and-so beats his wife, then if the people denounce this act, it is not permissible, otherwise it is permissible.

He says in his interpretation: In my opinion, these accounts and reports are permissible because they took into account the customs of some

classes of people, or some tribes, for people differ in that, and the Bedouins among them do not consider hitting a woman an assault, and women do not consider it an assault either.

He also says that if the husband does not use spanking properly and hits him harshly, it is permissible for the rulers to prevent them from doing so.

He also believes that abandoning it is better if there is another solution for disobedience.

He also attributes its controls to the jurists, such that it should not cause harm or leave any traces.

It should not be intended as an insult. It is also not permissible to hit for fear of disobedience.

Based on the above, it can be said that Ibn Ashour combined the sayings of jurists and commentators and that he came up with something clever and kind that had never been done before, which is returning beatings to custom.

We believe that it is the most correct of the sayings; Because the Ansar did not beat women, and at the beginning of Islam there was a prohibition, until the verse was revealed. Beating was preceded by two matters, so it may be permissible in both of them. If the woman did not stop hitting her, if it did not result in matters greater than disobedience, then if it resulted in something greater than disobedience, people would be forbidden from him.

We believe that what Ibn Ashour stated about the permissibility of rulers preventing people from beating is appropriate, because many Muslims make mistakes in their understanding of these texts, so they beat their spouses severely, and this results in frequent divorces and the destruction of the Muslim family, which Islam came to encourage establishing.

## Kur'ân'ın Tevhide Yönelik Evrensel Mesajları

### Universal Messages of The Qur'an About Tawhid

Dr. Musa Güler\*

Geliş Tarihi/Received: 02.05.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 23.12.2024

**Öz:** Yüce Allah'ın kelamı olan Kur'ân-ı Kerim evrensel bir kitaptır. Kur'ân, kıyamete kadar bütün insanları uyarmak, onları cehaletin karanlıklardan çıkarıp doğru yola ulaştırmak amacıyla indirilmiştir. Kur'ân öncelikle muhataplarını doğru bir inancı benimsemeye ve bu doğrultuda hareket etmeye çağırılmaktadır. Kur'ân'da Allah'ın tek ve şeriksiz olduğu vurgulanmaktadır ki bu inanç tevhid olarak isimlendirilmektedir. Tevhid; Allah'ın varlığına, birliğine, dengi ve benzerinin bulunmadığına, her şeyin yaratıcısı olduğuna, hiçbir şeye muhtaç olmadığına, her şeyin ona muhtaç olduğuna, hükümranlığının gökleri ve yeri kapsadığına, her canlının rızkını verdiğine, tek mabud olduğuna Tevhidin zıddı şirkdir. Şirk ise Allah'a ait olan bir hakkın başka varlıklara da verilmesidir. Bütün peygamberler, öncelikle insanları Allah'tan başka ilah olmadığına, yalnız ona ibadet etmeye, şirk ve şirke sebep olan şeyleri terk etmeye davet etmişlerdir. Çünkü insanların en önemli görevi yaratıcısını tanımak ve onun belirlediği ilkeler doğrultusunda kulluk etmektir. İnsan yalnız Allah'a kul olmakla emredilmiştir. Kulluk bir yaşam biçimidir. Bunun bilincinde olmak için tefekkür gereklidir. Son ilahi mesaj olan Kur'ân, afaki ve enfüsi âyetler üzerinde tefekküre çağırır. Yani insanı hem kendi yaratılış inceliklerini hem kâinat ve içindeki varlıklar üzerinde tefekkür etmeye davet etmektedir. Tefekkür sayesinde insan bir yandan Allah'ın yüce sıfatlara sahip olduğunu idrak ederken bir yandan da bütün yaratıkların aciz ve muhtaç olduğunu, dünya hayatının imtihan amaçlı yaratıldığını anlamaya çalışır. Kur'ân-ı Kerim'in evrensel mesajlarından birisi de adaleti ayakta tutmaktır. Adalet dengedir, eşitliktir, bir şeyin yerli yerinde kullanılmasıdır. Adalet Allah'ın emir ve yasaklarına uygun davranmaktır. Yüce Allah adaletle hükmetmeyi emreder. Adaletle riâyet edilen toplumlarda bireyler daha huzurludur. İnsanlık he zaman ve her yerde bu mesajları benimsemeye ve bu doğrultuda hareket etmeye ihtiyaç duyar. Bu bakımdan çalışmamızda tevhid inancı, yalnızca Allaha kulluk etmek, Allah'ın yüceliği ve kudreti üzerine tefekkürü gerçekleştirmek, adaletin tesisine duyulan ihtiyaç gibi Kur'ân'ın bir kısım evrensel mesajları incelenmiştir.

\* Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Bingöl. <https://orcid.org/0000-0002-2577-3187>

**Anahtar Kelimeler:** *Tefsir, Kur'ân, Tevhid, Ubûdiyyet, Tefekkür, Adalet, Evrensel.*

**Abstract:** *The Holy Quran, the word of Almighty Allah, is a universal book. The Quran was sent down to warn all people until the Day of Judgment and to lead them out of the darkness of ignorance and onto the right path. First of all, the Quran calls its addressees to adopt a correct belief and to act accordingly. It is emphasized in the Quran that Allah is one and has no partners, and this belief is called tawhid. Tawhid; It is to believe in the existence and unity of Allah, that He has no equal or equal, that He is the Creator of everything, that He does not need anything, that everything depends on Him, that His sovereignty covers the heavens and the earth, that He provides sustenance for every living thing, and that He is the only God. The opposite of Tawhid is shirk. Shirk, on the other hand, means granting a right that belongs to Allah to other beings. All prophets first of all invited people to believe that there is no god but Allah, to worship Him alone, and to abandon polytheism and things that cause polytheism. Because the most important duty of people is to know their creator and to serve him in accordance with the principles determined by him. Man is commanded to be a servant only to Allah. Servitude is a way of life. Contemplation is necessary to be aware of this. The Quran, the last divine message, calls for contemplation on superficial and internal verses. In other words, it invites people to contemplate both the subtleties of their own creation and the universe and the beings within it. Thanks to contemplation, man, on the one hand, realizes that Allah has sublime attributes, and on the other hand, tries to understand that all creatures are helpless and needy and that the life of this world was created for the purpose of testing. One of the universal messages of the Quran is to uphold justice. Justice is balance, equality, the proper use of something. Justice means acting in accordance with divine teachings. Almighty Allah commands to rule with justice. Individuals are more peaceful in societies where justice is respected. Humanity always and everywhere needs to embrace these messages and act accordingly. In this respect, some universal messages of the Quran, based on monotheism, were examined in the study.*

**Keywords:** *Tafsir, Quran, Tawhid, Worship, Contemplation, Justice, Universal.*

## Giriş

Kuşkusuz, insanları yaratan Yüce Allah, onlara dosdoğru yolu göstermiş, onlar için en yararlı hükümleri açıklamıştır. Bütün peygamberlere gelen ilahî mesajların ortak adı olan İslam dini insanları öncelikle tevhid inancına davet etmiştir. Bu inancı benimseyip salih amel işleyenlerin kurtuluşa ereceği müjdelenmiştir. Başka bir ifade ile İslam, insanlara dünya ve ahiret saadetinin şifrelerini bildiren ilahî buyruklar bütünüdür. İslam'ın son ve mükemmel kitabı Kur'ân-ı Kerim'dir. Zira insanlığın ihtiyaçlarına cevap

veren, kıyamete kadar geçerli, daima tazeliğini koruyan, hatta zaman ilerledikçe gençleşen,<sup>1</sup> hak ile batılı ayırt eden ilahi bir uyarıdır.<sup>2</sup>

Kur'an getirdiği ilkeleriyle Allah'a nasıl iyi bir kul olunacağını yolunu gösteren kulluk kitabıdır. Zira Kur'an'da iman, ahlak, ibadet, dua, tefekkür, adalet, muamelat gibi birçok konuya dair âyetler mevcuttur. Başka bir deyişle insana doğru yolu göstermek amacıyla gönderilen Kur'an'da imanla ilgili ilkeler zikredilmiş, Allah'tan başka ilah olmadığı, kâinatı yaratan ve idare edenin Allah olduğu, Allah'ın insanlar için en doğru yolu gösterdiği vurgulanmıştır. Kur'an, insanın zayıf, muhtaç ve yaratılan olduğunu; Allah'ın ise yegane yaratan, idare eden, itaat edilmesi gereken, eşi ve benzeri bulunmayan yüce bir varlık olduğunu belirterek insanı bu gerçeği anlayabilmesi, kavrayabilmesi ve iman etmesi için tefekküre davet etmiştir. Zira tefekkür doğruya ulaşmada ve hidâyete erişmede önemli bir etkidir.

Tevhid ilkesi sadece Allah'ı Mabud olarak görmeyi, sadece ona ibadet etmeyi ve mutlak olarak sadece ondan istemeyi gerektirir. Bu bakımdan Kur'an, insanlara ubûdiyyet esaslarını göstermiş, onların yararı için sosyal ve hukukî düzenlemeler içeren emirler göndermiş, o esaslara inanmak ve onlara riâyet etmek gerektiğini belirtmiştir:

“Sonra seni de bu konuda ilâhî vahye dayalı bir yola koyduk. Onu izle, bilmeyenlerin arzularına uyma.”<sup>3</sup> denilerek insanlık için ilahî vahye uymanın gerekliliğine işaret edilmiştir.

Yüce Allah, insanlara doğru yolu göstermek amacıyla peygamberler göndermiş, onları vahiy ile desteklemiştir. Bu amaçla son ilahî kitap olan Kur'an, Hz. Peygamber'e vahyedilmiştir. Allah kelamı olan Kur'an, ilkeleri evrensel nitelikte olup her toplumda ve dönemde insanlığa yol göstermeye devam etmektedir.<sup>4</sup> Kur'an'ın en önemli mesajı tevhid inancına davettir. Tevhid inancı kulluğun esası olup her bakımdan insan davranışlarını etkilemektedir. Bu bakımdan Kur'an'ın tevhidle ilişkili mesajlarının incelenmesi önem arz etmektedir. Bu bağlamda ubûdiyyeti Allah'a tahsis etmek, sadece Allah'a yalvarmak ve ondan istemek, tefekkürde bulunmak ve adaleti tesis etmek gibi Kur'an'ın evrensel mesajları incelenmiştir.

<sup>1</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler* (İstanbul: Söz Basım, 2006), 546.

<sup>2</sup> el-Furkân 25/1.

<sup>3</sup> el-Câsiye 45/18.

<sup>4</sup> Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Anadolu Yayınları, 1989), 3/1453.

Bu çalışmada âyetler ışığında tevhid inancı ve buna bağlı olan evrensel mesajlar ile bu mesajların insanlık tarihi boyunca bütün peygamberler tarafından tebliğ edildiği vurgulanmaya çalışılmıştır. Kıyamete kadar insanlığın bu mesajlara muhatap ve muhtaç olduğu dikkatlere sunulmaya ve bu gerçekleri benimseyenlerin düşünce ve davranışlarında önemli etkiler meydana geleceği vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu yönüyle çalışma orijinal olup önem arz ettiği kanaatindeyiz. Bu çalışmada konular temel tefsir kaynaklarından ve konuyla alakalı eser ve makalelerden istifade edilerek tanımlama ve misal gösterme yöntemi kullanılarak hazırlanmıştır.

### 1. Tevhide Davet

Tevhid, sözlükte birlemek, bir şeyin tek ve bir olduğuna hükmetmek, anlamlarına gelir.<sup>5</sup> Terim olarak ise Allah'ın tek olduğuna, eşi, dengi ve ortağı olmadığına inanmak, O'nu Rabb olarak bilmek, birliğini ikrar etmek, akıllarda tasavvur edilen ve zihinlerde tahayyül edilen her şeyden soyutlamaktır.<sup>6</sup> Tevhidin karşıtı ise şirkir. Şirk ise zâtında, sıfatlarında, fiillerinde ve ibadet edilmesinde Allah'ın ortağı, dengi ve benzeri bulunduğu inanmaktır.<sup>7</sup> İlk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar bütün elçiler tevhid inancını kabule; şirki reddetmeye davet etmişlerdir.<sup>8</sup> Allah'ın emri doğrultusunda tebliğ görevinde bulunan peygamberler, Allah ile insan arasındaki münasebete dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda Allah'ın yaratan, yol gösteren, kendisine itaat edilmesi gereken yüce bir varlık olduğu; insanın ise yaratılan, yaratıcısının buyruklarına itaat etmesi gereken mütevazı bir varlık olduğu vurgulanmıştır.<sup>9</sup> Tevhid inancına göre ulûhiyette ve ubûdiyette Allah'ın ortağından söz edilemez. Çünkü Yüce Allah ile insan farklı kategorideki varlıklardır.<sup>10</sup> Allah mutlak gaybdir. İnsan idrakini aşan mutlak hakikattir. Sıfatlarıyla varlığa tecelli eder ve onun esmasının tecelli-

<sup>5</sup> Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beirut: Dâru's-Sadr, 1993), 3/446; Âsım Efendi, *Kâmus Tercümesi* (İstanbul Bahriye Matbaası, 1305), 2/48.

<sup>6</sup> Ali b. Muhammed eş-Şerif el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk., Muhammed Basil Uyun es-Sud, (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 73.

<sup>7</sup> Mustafa Sinanoğlu, "Şirk", *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/193.

<sup>8</sup> Ali Muhammed Sallabî, *İslam İnanç Esasları*, terc, Mustafa Kasadar (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 258.

<sup>9</sup> Süleyman Ateş, *Kur'an'da Allah-İnsan* (İstanbul: Yeni Ufuk Neşriyat, ts.), 84-85.

<sup>10</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, terc. Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 35.

leri varlık aynasında görünür.<sup>11</sup> Allah'ın tek olması, eşi ve benzerinin bulunmaması, herkesin kendisine muhtaç; kendisinin ise hiç kimseye muhtaç olmaması, mutlak güç sahibi, sonsuz merhametinin olması gibi özellikleriyle aşkın bir varlıktır. Vahiy süreçleri içerisinde tevhid inancında herhangi bir değişiklik olmamıştır.

Kur'an'ın en önemli amaçlarından biri yüce Allah'ı, zâtı ve sıfatları ile tanıtmak, doğru yolu göstermek, yanlış inançlara ve hurafelere karşı uyarıda bulunmaktır.

Deki: "Hangi şey şahitlik bakımından en büyüktür?" De ki: "Allah benimle sizin aranızda şahittir. Bu Kur'an, bana, kendisiyle sizi ve ulaştığı herkesi uyarmam için vahyolundu. Yoksa siz Allah ile birlikte başka ilahlar olduğuna şahitlik mi ediyorsunuz?" De ki: "Ben buna şahitlik etmem." De ki: "O, yalnızca tek bir ilahtır; ben sizin ortak koştuğunuz şeylerden elbette uzayım."<sup>12</sup>

Kur'an'a göre en büyük günah Allah'a ortak koşmaktır. Çünkü Allah'a uygun olmayan bir sıfatı ona nispet etmek, Onun yetkisine el uzatmak olur ki bu da büyük bir hak ihlali demektir. Kur'an'da bu, "büyük zulüm" olarak ifade edilmektedir:

"Hani Lokman, oğluna öğüt vererek 'Ey yavrucuğum! Allah'a sakın ortak koşma! Şüphesiz ki şirk büyük bir zulümdür.' demişti".<sup>13</sup>

Kur'an'da büyük zulüm olarak vasıflandırılan şirk inancının, tevbe edilmediği takdirde bağışlanmayan bir günah olduğu belirtilmektedir:

"Şüphesiz ki Allah kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz; bundan başkasını, (diğer günahları) dilediği (layık olan) kimse için bağışlar. Allah'a ortak koşan kişi büyük bir günah(la) iftira etmiş olur."<sup>14</sup> Bundan ötürü Kur'an, Allah'a şirk koşanların sürekli olarak cehennemde kalacaklarını haber verir.<sup>15</sup>

İlahi uyarılara muhatap olan insanın en temel görevi de yaratıcısını doğru tanımak ve yalnızca ona kulluk yapmaktır. Zira yaratıcısını bilmek İslam'ın temeli ve her işin başıdır.<sup>16</sup> Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar bütün

<sup>11</sup> Mustafa İslamoğlu, *Alemlerin Rabbi Allah*, (İstanbul, Denge Yayınları, 2006), 46.

<sup>12</sup> el-En'âm 6/19.

<sup>13</sup> Lokmân 31/13.

<sup>14</sup> en-Nisa 4/48.

<sup>15</sup> Bk. el-Beyyine 98/6.

<sup>16</sup> Said Havva, *Allah'a İnanmak*, terc. Faruk Yılmaz (İstanbul: Yenda Genel Dağıtım, ts), 13.



peygamberlerin insanları yalnızca Allah'a kul olmaya çağırarak Kur'an'da şöyle haber verilmektedir:

Senden önce hiçbir elçi göndermedik ki ona "Benden başka ilah yoktur; bana kulluk edin!" diye vahyetmiş olmayalım.<sup>17</sup> "Yemin olsun ki Nûh'u (elçi olarak) kavmine göndermiştik de onlara "Şüphesiz ki ben sizin için apaçık bir uyarıcıyım. Allah'tan başkasına kulluk etmeyin! Şüphesiz ki ben size (gelecek) elem verici bir günün azabından korkuyorum." ( demişti).<sup>18</sup> Âd (kavmin)in kardeşini (Hûd'u) an! Zira o, kendinden önce ve sonra uyarıcıların geçtiği Ahkaf bölgesindeki kavmini "Allah'tan başkasına kulluk etmeyin! Şüphesiz ki üzerinize gelecek büyük bir günün azabından korkuyorum!" diye uyarmıştı.<sup>19</sup>

Tevhid inancını benimsemek; Allah'ın varlığına ve birliğine inanmak, O'nu eşsiz, benzersiz ve ortaksız kabul etmek, sadece ona itaat ve ibadet etmek anlamına gelir. Tevhid inancının amacı en doğru şekilde Allah'ı bilmek ve inanmaktır. Bu amaçla Kur'an Yüce Allah'ın isim ve sıfatlarını zikrederek doğru bir Allah inancını ortaya koymaktadır. Böylece insan Allah'a bağlı hale gelir. Allah'a sağlam bağlanan onu sever, onunla teselli bulur, ona tevekkül eder, ümit bağlar, haşyet duyar, onu görüyormuş gibi ibadet eder, Allah'ın da kendisini gördüğünü düşünerek hareket eder.<sup>20</sup> Tevhid inancını benimsemenin gereği olarak insan, zatına ve sıfatlarına yakışmayan her noksanlıktan Allah'ı tenzih etmek; onu mutlak hüküm sahibi olarak kabul etmek; yalnız ona ibadet etmek ve yalnız ondan yardım istemekle mükelleftir.

Kur'an-ı Kerim, diğer iman esaslarını doğru bir Allah inancı üzerine bina eder. Zira doğru bir Allah inancı sayesinde ancak diğer inanç esasları doğru anlaşılabilir. Mesela; müşrikler melekleri Allah'ın kızları<sup>21</sup>, putları da Allah katında şefaathiler<sup>22</sup> ve Allah'a yaklaştıranlar<sup>23</sup> olarak görmüşlerdir. Yahudi-

<sup>17</sup> el-Enbiyâ 21/25. Benzer mesajlar için bkz. el-En'âm 6/42; Yûnus 10/47; er-Ra'd 13/7; el-Hicr 15/10; en-Nahl, 16/36.

<sup>18</sup> Hud 11/25, 25.

<sup>19</sup> el-Ahkâf 46/21.

<sup>20</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. Abdül-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicre, 1422/2001), 21/153; Yusuf el-Karadâvî, *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*, terc. Mehmet Nurullah Aktaş (İstanbul: Nida Yayıncılık, 2018), 66.

<sup>21</sup> en-Nahl 16/57.

<sup>22</sup> Yûnus 10/18.

ler Hz. Üzeyr'in, Hristiyanlar ise Hz. İsa'nın Allah'ın oğlu olduğuna inanırlar.<sup>24</sup> Bütün bu çarpık inanışlar yanlış Allah algılarının bir sonucudur. İlahî öğretiler sayesinde ancak sahih bilgi ve doğru inanca ulaşmak ve yanlış düşüncelerden korunmak mümkün olur.

Kur'ân-ı Kerim, Allah'ın varlığına<sup>25</sup> ve birliğine,<sup>26</sup> eşi ve benzerinin olmadığına,<sup>27</sup> meleklerle,<sup>28</sup> ilahî kitaplara,<sup>29</sup> peygamberlere<sup>30</sup>, ahiret âleminin varlığına<sup>31</sup> inanmaya çağırarak suretiyle insanı yanlış inanışlardan ve eylemlerden korumak istemiştir. Örneğin; Bakara suresinde “Elçi, Rabbinden kendisine indirilene iman etti, müminler de. Hepsi Allah'a, meleklerine, kitaplarına, elçilerine iman ettiler. (Müminler) “O'nun (Allah'ın) elçilerinden hiçbirini arasında fark gözetmeyiz.” (derler). “İşittik, itaat ettik. Rabbimiz, affına (sığındık)! Dönüş yalnızca sanadır.” derler.<sup>32</sup> Buna göre doğru ve yanlışlar bilinmeden insanların hak ve hakikatı bulmasının mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple Kur'ân, inanç esaslarını doğru bir şekilde anlatmış, insanları peygamberlerin emrettiği fitrat dinine davet etmiştir. Kur'ân'da küfrü imana, sapıklığı hidâyete tercih edenlerin ise vasat çizgiyi kaybettiklerinden söz edilmiştir.<sup>33</sup>

Şüphesiz insanoğlu, Kur'ân'da anlatılan iman esaslarını bir bütün olarak kabul etmekle Mü'min vasfını kazanır. Mü'min Allah'a inandığı gibi peygamberlere, ilahî kitaplara, dirilişe, hesaba ve cezaya da aynı şekilde inanmak zorundadır. Kur'ân için esas olan doğru bir akidenin nasıl olması gerektiğini açık bir biçimde ortaya koymuştur. Elbette için esasında iman olmakla birlikte peygamberlerin tebliğ ettikleri başka hususlar da vardır. Mesela; bütün peygamberler Allah'tan başka ilâh bulunmadığına ve kulluğun sadece ona yapılması gerektiğine çağrı yapmışlardır. Peygamberler hak

<sup>23</sup> ez-Zümer 39/3.

<sup>24</sup> et-Tevbe 9/30.

<sup>25</sup> er-Ra'd, 2,3,4,5; en-Nahl 10, 13, 65; Kâf, 6-8.

<sup>26</sup> İbrâhîm, 10; Enbiya, 22.

<sup>27</sup> İhlâs, 4; Şura 42/11, 53.

<sup>28</sup> el-Bakara, 2/177, 210, 285.

<sup>29</sup> el-Bakara, 2/285; en-Nisâ 4/136.

<sup>30</sup> el-Bakara, 2/285; eş-Şûrâ, 42/15.

<sup>31</sup> el-Bakara, 2/177; en-Nisâ, 4/59; en-Nûr, 24/2; el-Ankebût, 29/64.

<sup>32</sup> Bakara 2/285.

<sup>33</sup> Hasan Bulut, *Kur'an'a Göre İnanç ve Davranışlarda İfrat ve Tefrit* (Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019), 108.

ve bâtil olan inançları tanıtarak hakka tabi olmaya, batıldan uzak durmaya davet etmişlerdir. Onlar ahiret hayatının varlığını vurgulayarak cennete veya cehenneme götüren inanç ve davranışları tanıtmış ve gerekli uyarılarda bulunmuşlardır. İlahi emir ve yasakları uygulayarak insanlara güzel örnek olan peygamberler, hayatın anlamını ve amacını düşünmeye çağırarak insanlara bunun yollarını göstermiş; erdemli bir hayat şeklini tesis etmenin mücadelesini vermişlerdir.<sup>34</sup>

Netice olarak Kur'ân insanlığı Yüce Allah'ın varlığına, birliğine, eşi ve benzerinin bulunmadığına, her türlü noksan sıfatlardan beri; bütün üstün sıfatları taşıdığına inanmaya çağırır. Allah'ın emirlerine uymaya, yasaklarından kaçınmaya davet eder. Allah ile kul arasına birtakım araçların konulması düşüncesini, şeytanlara ve tağuta tabi olmayı reddeder. Böylece tevhid inancının tüm insanlara ulaştırılması gereken Kur'ân'ın başta gelen evrensel bir mesajı olduğu anlaşılmaktadır.

## 2. Ubûdiyyetin Allah'a Tahsisi

Ubûdiyyet kelimesi tezellül<sup>35</sup> göstermek, boyun eğmek anlamına gelir. Mübalağa kalıbı olan ibadet ise tezellül etmenin nihai noktasıdır. İbadet edilmeyi de sadece en büyük lütuf sahibi olan hak eder ki o da Yüce Allah'tır.<sup>36</sup> Ubûdiyyetin sadece Allah'a has kılınması tevhid inancının önemli bir unsurudur.

Ubûdet/ubûdiyyet alçalma, açığa vurma; ibadet ise tevazu etmenin, alçak gönüllülüğün ve hürmetin en son şekli olarak açıklanır.<sup>37</sup> Ancak ubûdiyyeti daha üst sınır olarak gören yaklaşımlar da vardır. Buna göre; insanın Yüce Allah'a hürmet, tevazu, sevgi ve itaat göstermesi, onun rızasını elde etmesi maksadıyla ortaya koyduğu dinî içerikli davranışlara ibâdet; daima Allah'a karşı saygı ve itaat bilinci içinde olmasına, hayatını bu bilinçle sürdürmesine ve bu yöndeki duyarlılığına ise ubûdiyyet denir. İbadette belirli fiillerin ortaya konması öne çıkarken ubûdiyyette ise bu fiillerle elde edilen ahlak ve manevi olgunlaşma dikkat çeker. Aslında ibadetin gayesi de ubûdiyyet ma-

<sup>34</sup> Muhammed Abduh, *Risaletü't-Tevhid*, tahk. Muhammed Ammare (Beirut: Daru's-Şurûk,1994), 109-112.

<sup>35</sup> Kulun Rabbine karşı kendisini hor ve hakir göstermesidir. Bkz: İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyisü'l-luğa*. Cilt 6. Beirut: Dârü'l-Fikr, 1979, "a-be-de" mad.

<sup>36</sup> Râgıb el-İsfahânî, el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Seyyid Geylanî (Beirut: Dârü'l-Marife, ts.), 319; D. Mehmet Doğan, Büyük Türkçe Sözlük, (İstanbul: Beyan Yayınları, ts.) 1115.

<sup>37</sup> M. Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili (İstanbul: Azim dağıtım, 2011), 1/135.

kamına ulaşmaktır.<sup>38</sup> Genellikle ibadet ile ubûdiyyet kavramları birbiri yerine kullanılmaktadır.<sup>39</sup>

Mevdudî (v.1979), Kur'ân'da ibadetin kölelik, itaat ve tapınma anlamında kullanıldığını belirtmektedir. Buna göre;

a) İbadetin kölelik, itaat ve emirlere uymak anlamında kullanılması

Abid; ibadet eden,<sup>40</sup> tapınan demektir. Tapınan ile kul-köle olmak aynı anlama gelir. Bu bakımdan peygamberler yalnızca Allah'a ibadet etmeğe çağırırken Allah'tan başkasına tapınmayı, hizmetçi, kul-köle olmayı, itaat etmeyi reddetmişlerdir. İbadet kelimesinin asıl anlamı da budur.<sup>41</sup> Mesela bu âyetlerde ibadet; kölelik, itaat ve emirlere uymak anlamında kullanılmıştır:

“Sonra Musa’yı ve kardeşi Hârûn’u âyetlerimizle ve apaçık bir delille, Firavun'a ve yöneticilerine göndermiştik. Fakat onlar, kibirlenmiş ve yücelik taslayan bir toplum olmuşlardı. Onlar şöyle demişlerdi: “Toplumları bize kölelik ederken, bizim gibi olan bu iki insana inanır mıyız hiç!”<sup>42</sup> Hz. Musa da şöyle dedi: “Başıma kaktığın bu nimet İsrailoğullarını köle kılmandan ötürüdür.”<sup>43</sup>

Âyette “Musa ve Hârûn’un kavmi bizim kölemizdir.” ifadesi ile Firavun “Onlar bizim kölemiz ve emirlerimize itaat edenlerdir.” demek istemiştir.

b) İbadetin itaat anlamında kullanılması

“Ey Âdemoğulları! Sizden şöyle söz almamış mıydım: ‘Şeytana tapmayın; şüphesiz ki o, sizin için apaçık bir düşmandır?’<sup>44</sup> Kendisine itaati terk edenlerin cezaya çarptırılacağını haber veren yüce Allah meleklerle şöyle emredecektir: “Zalimleri, eşlerini (onlar gibi olanları) ve Allah’ın peşi sıra tapmış olduklarını toplayın! Onları cehennemin yoluna iletin.”<sup>45</sup> Bu iki âyette ibadet kelimesi itaat etmek anlamında kullanılmıştır.<sup>46</sup>

<sup>38</sup> Semih Ceyhan, “ubudiyet” DİA (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/33.

<sup>39</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 135.

<sup>40</sup> Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük*, 2.

<sup>41</sup> Ebu'l Ala Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, terc. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yayınları, 1986), 3/379.

<sup>42</sup> el-Mü'minun, 45-47.

<sup>43</sup> eş-Şuarâ 26/22.

<sup>44</sup> Yâsîn 36/60.

<sup>45</sup> es-Sâffât 37/22-23.

<sup>46</sup> Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/17.

## c) İbadetin tapınma anlamında kullanılması

Kur'ân-ı Kerim'e göre, ibadet kavramının tapınma anlamında kullanıldığını gösteren iki işaret vardır. Birincisi; herhangi bir kimse için yapılan secde, rüku, elleri bağlayıp dikilme, tavaf, kabri öpme, bir şey adama ve kurban kesme gibi merasimler genellikle tapınma amacıyla yapılmaktadır. Bu merasimler ister bir mabuda yaklaşmak amacıyla yapılsın isterse şefaata kazanmak düşüncesiyle yapılsın fark etmez. İkincisi ise "herhangi bir kimseyi sebepler dairesinde yetkili zannedip kendi ihtiyaçlarını gidermek için ona niyazda bulunmak, sıkıntı ve belalar karşısında ondan yardım dilemek, tehlike ve zararlardan kurtulmak için ona iltica etmektir. Bu iki eylem türü de Kur'ân'ın tapınma tanımına uymaktadır. Örnek olarak şu âyetler zikredilebilir:

De ki: "Bana Rabbimden apaçık deliller geldiğinde (de) Allah'ın peşi sıra yalvardıklarınıza tapmam bana yasaklandı ve bana 'Âlemlerin Rabbine teslim olman' emredildi."<sup>47</sup>

"Sizden de Allah'ın dışında yalvardığınız şeylerden de uzaklaşıyorum ve Rabbime yalvarıyorum. Umarım ki Rabbime duada mahrum olmam." Sonunda (İbrahim) onlardan ve Allah'tan başka taptıkları şeylerden uzaklaşınca ona İshak'ı ve (bir süre sonra da torunu) Yakup'u bağışlamıştık; her birini de peygamber yapmıştık."<sup>48</sup>

"Allah'ın peşi sıra kıyamet gününe kadar kendisine cevap veremeyecek kişilere yalvarandan daha sapkın kim olabilir ki! (Oysa) onlar, bunların (müşriklerin) yalvarmalarından habersizdir. İnsanlar (mahşerde) toplandıkları zaman, (tapanlar) onlara (taptıklarına) düşman kesilir ve kendilerine kulluk ettiklerini inkâr ederler."<sup>49</sup> Bu üç âyette de ibadet kavramı (ilah) tanrı yerine konulan şeylere dua, yakarma ve onlardan yardım istemek anlamında kullanılmıştır.<sup>50</sup>

Ubûdiyyet/kulluk sadece Allah'a mahsustur. Zira yegâne Hâlik, İlâh ve Rab Yüce Allah'tır. Bu bakımdan kulluğa zarar veren her türlü inanç ve davranışlardan sakınmak gerekir. Zira bir kısım davranışlar ve düşünceler, Allah'ın hukukunu ihlal manasına gelir. Niyet farklı da olsa zamanla şirk hali-

<sup>47</sup> el-Mü'min, 40/66.

<sup>48</sup> Meryem, 48-49.

<sup>49</sup> el-Ahkâf 46/5-6.

<sup>50</sup> Mevdudî, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4/320-321; *Kur'an'a Göre Dört Terim*, terc. Cahit Koytak, 44-49.

ni alacağı için baştan sakınılması gerekir. İyi niyetle yapılması bu gerçeği değiştirmez.

Yüce Allah'a itaat etmek suretiyle onun rızasına erişmek ve muttaki olmak mümkündür. Yüce Allah muttakilere sonsuz nimetleri vadetmiştir. İnkârcı olanlar ve şükür etmeyenler ise hor ve hakir olarak cezalandırılacaklardır. Kulluğun sadece Yüce Allah'a yapılması gerektiği Kur'ân'da şöyle haber verilmektedir:

Yüce Allah “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk ediniz! Umulur ki böylece takvâlı (duyarlı) olursunuz.”<sup>51</sup> Yüce Allah kullarından sadece “Yemin olsun ki sana da senden öncekilere de şöyle vahyolunmuştur: Şüphesiz ki (Allah'a) ortak koşarsan, işlerin elbette boşa gider ve elbette kaybedenlerden olursun! Hayır! Yalnızca Allah'a kulluk et ve şükredenlerden ol!”<sup>52</sup>

Allah'a kulluk yüce bir mertebedir. Allah'a kulluk eden, ona boyun eğen, bütün mahlûkatın üstünde bir mevki kazanır; Allah'a kul olmaya yanaşmayan kimse de kendisi gibi aciz ve zayıf insanların kölesi olur.<sup>53</sup> Allah'a kulluk etmeyenler geçici menfaatler için alçalır ve korkuların esiri olur. Allah'a kul olan ve boyun eğen ise menfaat ve izzeti rabbinden bilir, geçici menfaatler için alçalmaz.<sup>54</sup>

Kur'ân'da ubûdiyyet/kulluk ile alakalı emirler ve yasaklar yer almaktadır. Kur'ân, insana sorumluluklarını hatırlatmakta, insanı tefekküre, tedebbüre ve tezekküre davet etmekte, aklını kullanmaya çağırmaktadır. Böylece insan Rabbini tanıсын, onun buyruklarına göre davranışlarını şekillendirsın ve takvalı olsun. Kur'ân'da Allah'ı yegane İlah, Rabb ve Mabud kabul etmenin göstergesi olarak namaz, oruç, zekat, hac ve kurban gibi ibadetler zikredilmektedir. Bununla birlikte adaletli davranma, güzel söz söyleme, hayalî olma, muhtaçlara yardım etme gibi toplumu ayakta tutan güzel davranışlar emredilmekte; kumar, içki, faiz, zina, yalan, çalma, kibirlenme gibi fert ve topluma zarar veren kötü davranışlar yasaklanmaktadır. Böylece Kur'ân insana sorumluluklarını hatırlatarak onu eğitmektedir.

<sup>51</sup> el-Bakara 2/21.

<sup>52</sup> ez-Zümer 39/65-66.

<sup>53</sup> Nursi, *Sözler*, 429.

<sup>54</sup> Seyyid Kutup, *Fizilali'l-Kur'an*, terc. Mehmet Emin Saraç vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.), 7/325.

Yüce Allah kâinat ve içindeki varlıkları insana hizmet amacıyla yaratmış; insanı da iman ve kulluk için yaratmıştır. Diğer bir ifade ile kâinatın yaratılmasının büyük bir neticesi insanın Allah'a kullukta bulunmasıdır. Allah, bütün varlık alemini kuşatan mülkiyete sahiptir. O, yaratan, yaşatan, rızık veren ve terbiye edendir. Buna karşılık insanın da iman ve itaat ederek rabbine mukabelede bulunması gerekir.<sup>55</sup>

Cenâb-ı Hâk, insanları ve cinleri yalnızca kendisine ibadet etmeleri için yaratmıştır.<sup>56</sup> Bu kulluk görevini en iyi şekilde ifa eden peygamberler, bu hususta ölçüleri zikretmiş, bu ölçülerin dışına çıkan her türlü tutum ve davranışı da aşırılık olarak göstermişlerdir. İbadetlerde hedef, bireyi istikamet ve itidal çizgisine yaklaştırmak olduğu için nefsin, tüm aşırılıklardan uzak tutulması, ibadetlerde ölçüye uymanın bir gereğidir.<sup>57</sup>

Allah'a hakiki kul olabilmek için ilahi ahlakla ahlaklanmak gerekir. İnsan acizliğini, muhtaçlığını ve kusurunu bilip Cenâb-ı Hâk'a yönelmek ve itaat etmek suretiyle kul olduğunu gösterir. İman edip sorumluluklarını yerine getirenler Allah katında bütün yaratılmışların üzerinde bir kıymet kazanır.<sup>58</sup> Ayrıca kulluk görevlerini yerine getirmek dünya ve âhret saadetine vesile olur. Hakiki kul olabilenlerin dünya işleri dahi düzene girer; manevi şahsiyetleri kemale erişir.<sup>59</sup> Allah'a kul olan mütevazı, halim ve selimdir fakat Yüce Allah'tan başkasının karşısında eğilmez; fakir ve zayıftır fakat Mâlik-i Kerim'in ebediyet âleminde vereceği serveti düşünerek gönlü toktur. Allah'ın sonsuz gücüne dayandığı için kuvvetlidir, asıl gayesi Rabbinin rızasını kazanmaktır.<sup>60</sup> "Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz."<sup>61</sup> âyetinde, yalnızca Allah'a itaat edenlerin birlik ve beraberlik içinde başarıya ulaşacakları, kulluktan yüz çevirenlerin ise dağılıp zelil duruma düşecekleri mesajı verilmektedir.<sup>62</sup>

<sup>55</sup> Nursî, *Lem'alar* (İstanbul: Söz Basım Yayım, 2006), 153.

<sup>56</sup> ez-Zariyât: 51/56.

<sup>57</sup> Hasan Bulut, "Kur'an Bağlamında Dindarlık-İtidal İlişkisi", İslam ve Yorum IV, ed. Serkan Demir vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020), 2/56.

<sup>58</sup> Nursî, *Sözler*, 429, 734.

<sup>59</sup> Nursî, *İşâretü'l-İcâz*, 193.

<sup>60</sup> Nursî, *Sözler*, 191-195.

<sup>61</sup> el-Fâtiha 1/5.

<sup>62</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/154.

### 3. Tefekküre Çağrı

Arapçada “fıkr”, bilgiyi bilinene doğru sevk eden güçtür. Tefekkür ise bu gücün akıl bakış açısına göre hareket etmesidir. Kalpte bir sureti meydana gelen şeyler için kullanılan tefekkür, insanlara özgü bir düşünme biçimi olup işlerin hakikatlerine ulaşmak için onları irdelemek ve araştırmaktır.<sup>63</sup> Tefekkür kalbin lambasıdır, kalp onunla hayrını ve şerrini, yararlarını ve zararlarını görür. Kendisinde tefekkür bulunmayan kalb, karanlıklar içinde hocalar.<sup>64</sup> Daha açık bir ifade ile tefekkür; “bilgiyi sistemli, yönleme uygun, öncesi ve sonrası ile bütün bağlantıları sağlıklı bir şekilde kurarak, derin kavrayışla işlemek ve bir karara varmaktır.”<sup>65</sup>

Gelişigüzel bir düşünme tefekkür olarak düşünülemez. Zira bir düşünme eyleminin tefekkür sayılabilmesi için bilgiden hareketle yeni bilgiye ulaşmak, bir sonuca hedeflenmek ve bir yönleme uygun çabalamak gerekir.<sup>66</sup> Tefekkürde önemli olan husus ise nesnelere ve hadiseler üzerinde düşünerek bir sonuca varmak ve ibret almaktır.<sup>67</sup>

Bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı sağlayan tefekkür akıl, zihin ve kalp ile alakalı bir faaliyettir. Kur'an'da genellikle, Yüce Allah'ı tanımak ve onun mesajlarına tabi olmak amacıyla insan tefekküre davet edilmektedir. Kur'an'da tefekkür ile yakın anlam ilişkisi olan tedebbür, te'akkul, tezekkür, teemmül, ibret, basiret gibi kavramlar kullanılmaktadır.

Kur'an, kâinatı bir tefekkür alanı olarak gösterir. Kainattaki varlıklar üzerinde tefekküre davet edilen insan bu sayede afaki (insanın dış alemiyle ilgili) ve enfüsi (iç alemine dair) âyetlerin farkına varabilmektedir.<sup>68</sup> Kur'an bu gerçeğe şöyle işaret etmektedir: “İnsanlara ufuklardaki ve kendi nefislerindeki delillerimizi ileride göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçekliği onlara apaçık olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”<sup>69</sup>

Bu âyette geçen el-âfâk (ufuklar) ifadesiyle kastedilenin “yıldızlar, gecegündüz, aydınlıklar, karanlıklar vs.” olabileceği söylenirken; enfüs ile kastedilen ise “yavrular, ceninler, ana rahmindeki karanlıkların içindeki oluşum-

<sup>63</sup> Bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'an*, 384.

<sup>64</sup> el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 67.

<sup>65</sup> Ahmet Ay, <https://www.milatgazetesi.com/yazarlar/ilahi-ogretide-tefekkur-1> (02.03.2024).

<sup>66</sup> Ay, <https://www.milatgazetesi.com/yazarlar/ilahi-ogretide-tefekkur-2> (02.03.2024).

<sup>67</sup> Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998), 395.

<sup>68</sup> <https://www.mehmetgormez.com/ilmihikmetmarifet/tefekkur> (29.02.2024).

<sup>69</sup> el-Fussilet 41/53.



lar, insanlar” şeklinde yorumlanmaktadır.<sup>70</sup> Bu ayete göre yer altında, yer üstünde, denizlerde, uzayda olduğu gibi insanın iç dünyasında da Allah’ın varlığına ve birliğine işaret eden çokça deliller vardır.

Kur’ân, kâinata dair düşünüp aklını kullananlar için nice deliller bulunduğunu haber vermektedir. Kâinat ve içindekiler üzerinde tefekkür etmek, ibret almak ve sanata bakıp sanatkarı bulmaya davet içindir. Kur’ân kâinat-taki her bir varlığın, yaratıcı olarak Yüce Allah’a işaret ettiğini, Allah’ı tesbih ettiklerini ve O’nun birer ismine dayandığını ilan etmektedir. Bu bakımdan Kur’ân, varlıklara bakıp ne kadar güzel yaratıldıklarını ve ne güzel bir surette Sâni’nin cemaline delâlet etiklerin tefekkür etmeye davet eder.<sup>71</sup> Örneğin Kur’ân, göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün değişmesinde akıl sahipleri için ibretler bulunduğunu, bunların yaratılışını tefekkür ederek Allah’ı hatırlayan, öven ve O’ndan bağışlanma dileyenleri şöyle haber vermektedir:

“Şüphesiz ki göklerin ve yerin yaratılmasında, gece ile gündüzün değişmesinde (birbiri peşine gelişinde) derin akıl sahipleri için deliller vardır. Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerineyken (her zaman) Allah’ı hatırlarlar; göklerin ve yerin yaratılışı hakkında düşünürler (ve şöyle derler:) Rabbimiz! Sen bunu batıl olarak (boş yere) yaratmadın. Sen yücesin. Bizi cehennem azabından koru!”<sup>72</sup>

“Kur’ân insanın yaşamasına zemin hazırlamak için yeryüzünü uygun şartlarda yaratanın yüce Allah olduğunu şöyle hatırlatmaktadır: “Yeri döşeyen, onda ağırlıkları ve ırmaklar yaratan, orada bütün meyvelerden çiftler çiftler var eden O’dur. Geceyi de gündüzün üzerine O örtüyor. Şüphesiz ki bunlarda düşünen bir toplum için dersler vardır.”<sup>73</sup>

Canlıların hayatlarını idame etmeleri için suyu indirenin; aynı su ile canlanan bitkilerden tatları, kokuları ve renkleri farklı meyveler ve sebzeleri çıkarmanın Allah olduğu da şöyle hatırlatılmaktadır:

“Canlıların hayatlarını sürdürebilmesi için suyu indiren de Allah’tır. Gökten sizin için suyu indiren O’dur. Ondandır hem (size) içecek vardır hem de hayvanlarınızı otlatacağınız bitkiler vardır. Allah o (su) sayesinde sizin için ekin, zeytin, hurma, üzüm ve diğer meyvelerin hep-

<sup>70</sup> <https://www.kuranokuyan.com/el-Fussilet/41/53>.

<sup>71</sup> Nursî, Sözlür, 853.

<sup>72</sup> Âl-i İmrân 3/190-191.

<sup>73</sup> er-Ra’d 13/3.

sinden yetiştirmektedir. Şüphesiz ki bunda düşünen bir toplum için bir delil vardır.”<sup>74</sup>

Bu ve benzeri ilahî öğretilerde insanı düşünmeye, rabbini tanımaya, O'na itaat etmeye ve böylece kurtuluşa davet vardır.

Enfusî âyetlerde de insanı hakka ulaştıran nice deliller vardır. İnsanın birtakım süreçlerden geçerek yaratıldığını belirten Kur'ân, bunun ancak mutlak güç sahibi olan Yüce Allah'ın işi olduğunu vurgulamakta ve insanı akletmeye davet etmektedir. Çünkü aklını kullana, tefekkür eden insan ancak tahkiki imana ulaşabilir.

“Sizi (önce) topraktan, sonra nutfeden (zigottan), sonra ‘alaka’dan (embriyodan) yaratan, sonra sizi bebek olarak (ana rahminden) çıkaran, sonra yetişkinlik çağınıza ulaşmanız, ardından da ihtiyarlanmanız için sizi (yaşatan) O’dur. İçinizden daha önce vefat ettirilenler de vardır ve belirli bir vakte ulaşmanız için (sizi yaşatan da O’dur). Umulur ki akıl edersiniz.”<sup>75</sup>

Bu ve benzeri âyetlerde<sup>76</sup> insanın yaratılış süreci anlatılarak bunun üzerinde tefekkür edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Aklını kullanan ve tefekkür eden insan yüce Allah'ın sonsuz kudret ve azamet sahibi olduğunu idrak edebilir.<sup>77</sup>

İnsanları putlara tapmaktan, yanlışlara sapmaktan kurtararak tevhid inancına kavuşturmayı hedefleyen Kur'ân, kâinat ve içindeki varlıklar üzerinde tefekküre çağırdığı gibi bizzat kendi âyetleri üzerinde derin düşünmeye davet eder.<sup>78</sup> Örneğin; Kur'ân üzerinde tedebbür edilerek okunması şöyle tavsiye edilmektedir:

“(Bu Kur'ân), âyetlerini derinlemesine düşünsünler ve derin akıl sahipleri (gerçeği) hatırlasınlar diye sana indirdiğimiz bereket kaynağı bir kitaptır.”<sup>79</sup> “Onlar, Kur'ân'ı inceden inceye düşünmüyorlar mı? Yoksa kalpler(in)de kilitleri mi var?”<sup>80</sup> “Onlar bu sözü (Kur'ân'ı) hiç düşün-

<sup>74</sup> en-Nahl 16/10-11.

<sup>75</sup> el-Mu'min 40/67.

<sup>76</sup> Bk. Hac 22/5; el-Mü'minûn 18/12-14.

<sup>77</sup> Râzî, Fahrüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Amr. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrû'l-kebir)*. Cilt 32. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999, 27/530.

<sup>78</sup> Mustafa Çetin, “Kur'an'da Tefekkür Kavramı”, *DE Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8, (1994), 44-45.

<sup>79</sup> Sâd 38/29.

<sup>80</sup> Muhammed 47/24.

mediler? kendilerine, daha önce geçmişteki atalarına gelmeyen bir şey mi geldi!”<sup>81</sup>

Kur'ân-ı Kerim, üzerinde düşünülün; mana ve hükümleri anlaşılın; emirleri, yasakları ve tavsiyeleri uygulansın; kıssalarından dersler çıkarılın; uyarıları ve müjdelerini hatırdâ tutsun; böylece dünya ve ahiret saadetine vesile olsun diye Rahman'ın kullarına bir ikramdır.<sup>82</sup>

Kur'ân hem bir zikir hem de bir fikir kitabıdır. Başka bir ifade ile Kur'ân hem gerçekleri hatırlatan hem de varlıklar üzerinde düşünmeye çağırın bir kitaptır. Zira Kur'ân insanın varlıklara bakıp Allah'ı hatırlamaya ve ibret almaya yöneltir. Kur'ân kâinatı, insanı, hayatı, ölümü düşünerek anlamaya sevk eder; bu hakikatleri tefekkür etmeye davet eder.

Bir alim ve mütefekkîr olarak Said Nursî (v. 1960) de tefekkürle alakalı âyetleri tefsir ederek Kur'ân'ı kainatın bir tür tercümesi olduğuna dikkat çekmekte ve Kur'ân ışığında insanı tefekküre, Allah'ın yüceliğini kabul edip O'na itaate davet etmektedir. Örneğin şu veciz ifadelerinde bunu görmek mümkündür: “İ'lem Eyyühe'l-Azîz! Dünyada sana âit çok emirler vardır. Ama ne mahiyetlerinden ve ne âkîbetlerinden haberin olmuyor: Biri, cesettir. Evet, cesedin genç iken lâtif, zarîf ve güzel gül çiçeğine benzerse de ihtiyarlığında kuru ve uyuşmuş kış çiçeğine benzer ve tahavvül eder. Biri de hayat ve hayvaniyettir. Bunun da sonu ölüm ve zevaldir. Biri de insaniyettir. Bu ise, zeval ve beka arasında mütereddittir. Dâim-i Bâkînin zikri ile muhafazası lâzımdır.”<sup>83</sup>

Tefekkür insanı Allah'ın yüceliğini takdir etmeye, nimetlerin asıl sahibinin Allah olduğunu anlamaya; O'na şükretmeye, hamd etmeye sevk eden önemli bir güçtür. İnsan ilim, irfan, özgür düşünce, cömertlik ve merhametle tefekkürde derinleşebilir.<sup>84</sup> Cehalet, gaflet, kibir ve taklit ise tefekkürü zayıflatıp kısırlaştıran unsurlardır.<sup>85</sup>

Netice olarak Kur'ân kainatı, içindeki varlıkları, insanın yaratılışı gibi pek çok konuda insanoğlunu tefekküre, akletmeye yönelterek tevhid inan-

<sup>81</sup> el-Mu'minûn 23/68.

<sup>82</sup> Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf'an haqqâ'iki gavâmizi't-tenzil*. Cilt 4. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1986, 4/90.

<sup>83</sup> Nursî, *Mesnevî-i Nuriye*, 157-158.

<sup>84</sup> Ay, <https://www.milatgazetesi.com/yazarlar/ilahi-ogretide-tefekkür-3>

<sup>85</sup> İbrahim Akgün, “Tefekkür ve Tefekküre Engel Durumlar”, *İğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6, 2015: 103.

cını benimsemeye çağırır; fert ve toplumun saadeti için insanlara sorumluluklarını hatırlatır. Hesap gününden haberdar ederek ilahî buyruklara riâyet etmeye çağırır. Bunu gerçekleştirenlerin kurtuluşa ereceğini müjdelir. İşte, tefekküre davet yönüyle de Kur'ân evrensel mesajlar içermektedir.

#### 4. Yalnız Allah'tan Yardım İstenilmesi

Duâ kelimesi de da'vet ve da'va kelimeleri gibi 'de-a-ve' kökünden türemiştir. Da'vet veya da'va ise seslenmek, yakarmak, yardım isteğinde bulunmak, davet etmek, teşvik etmek gibi manalara gelir.<sup>86</sup> Seslenmek, çağırarak, yardıma çağırarak, Allah'tan dilekte bulunmak, O'na yakarmak gibi manalara gelen dua kelimesi zamanla anlam genişlemesine uğrayarak davet etmek, ileri sürmek, istemek, teklif etmek, teşvik etmek, sevk etmek, hatırlatmak, namaz kılmak, Allah'a yalvarmak, Allah'tan yardım dilemek gibi manalarda kullanılır hale gelmiştir.<sup>87</sup>

İnsan Allah'a kul olmakla mükelleftir. Kulluk; Rabbini övmek, ondan istemek, ona teşekkür etmek, itaat etmek ve yalvarıp yakarmakla gösterilir. Dua kul ile Allah arasında bir iletişim halidir. Mü'min Rabbine dua ederek onunla iletişimini sürdürmeli; iyiliğe ulaşmanın gereklerini yerine getirmelidir ki Rabbinden karşılık alabilsin.

Allah'ın halis kulları hâllerini Rabbine arz eder, isteklerini ona sunarlar. Kur'ân bunun yolunu göstermektedir. Yüce Allah kulların dua etmeleri gerektiğini şöyle ifade eder: De ki: “Duanız olmasaydı, Rabbin size neden değer versin ki!” (kâfirlere de ki): “Siz ise elbette (gerçeği) yalanladınız. Onun için ileride (bu günah size) yapışacaktır!”<sup>88</sup>

Müfessirler genellikle bu âyetle ilgili şu yorumu yapmışlardır: Allah sizin kendisine yaptığınız dua, iman ve kulluğunuza arzu duymasaydı size özen göstermez ve durumunuzu önemsemezdi.<sup>89</sup> Başka bir yoruma göre ise âyetin ilk cümlesinde muhataplar müslümanlar ise anlam “Allah'a yalvarmanız, ona ibadet etmeniz sebebiyle değer kazanırsınız.”; eğer muhataplar müşrik iseler “Allah'tan başkasına yalvarmanız olmasa, Allah sizinle uğraşmaz (sizi

<sup>86</sup> Bkz. İsmail b. Hammâd el-Cevherî. *es-Sihâh Tâcu'l Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye* (Beirut: Dâru'l İlm, 1979), 1/403; İsfahânî; *Müfredat*, 169-170.

<sup>87</sup> Bayraktar Bayraklı. *Yeni Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001), 2/431.

<sup>88</sup> el-Furkân 25/77.

<sup>89</sup> Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs* (Beirut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1984), 3/104.

cezalandırmaz); siz (Kur'ân'ı, Allah'ın emirlerini, ilkelerini) yalanladınız; onun için azap yakanızı bırakmayacaktır.” şeklinde olur.<sup>90</sup>

Bu âyette verilen mesaj şöyledir: Allah'ın hoşnutluğunu kazanmanın ve azabından emin olmanın yolu sadece Allah'a itaat etmekten ve ona yalvarmaktan geçer. İnsan hata yapmaya müsait bir varlıktır. Hata yaptığında hemen tövbe ederek Allah'tan bağışlanma dilemesi gerekmektedir. Kur'ân, bunu şöyle haber vermektedir: Hz. Âdem ve eşi kendilerine yasak kılınan meyveden tattıkları zaman Yüce Allah onları buldukları cennetten çıkardı. Hatalarını anlayan Hz. Âdem ve eşi şöyle dua ettiler: “Rabbimiz! Biz kendimize haksızlık ettik. Bizi bağışlamaz ve bize merhamet etmezsen elbette kaybedenlerden olacağız”<sup>91</sup>

Görüldüğü gibi Hz. Âdem ve eşi hatalarının farkına varmış ve ey bize ihsanda bulunan Rabbimiz! Biz, yasakladığın bir işi yaparak nefsimize zulmettik. Pişmanız, eğer tevbemizi kabul etmez, bizi affetmez ve rahmetinle bize muamele etmezsen, zarar edenlerden oluruz, diyerek af dilemişlerdir. Âyette verilen mesaj şöyledir: İnsan Allah'ın yasaklarından sakınmalıdır. Allah'ın yasaklarını ihlal eder duruma düşerse Hz. Âdem gibi hemen pişmanlık duyup af dilemesi gerekir. Eğer şeytanın yaptığı gibi pişman olmaz ve hatasını savunursa Allah'ın rahmetinden uzaklaşır, zarara uğrar.

Sahih bir hadiste de “Dua başa gelene de başa geleceğe de yarar sağlar. Dua ediniz”<sup>92</sup> şeklinde buyurularak duanın etkili taraflarına dikkat çekilmiştir. Hz. Âdem de duanın bu yönünü bilerek Rabbine istiğfarda bulunduğu için onun tövbesi kabul edilmiştir. İşte Hz. Âdem'in doğru zamanda, doğru kelimelerle affa mazhar olması, çaresizlik girdabına düşen insanoğlunun da bağışlanabileceğine bir umut ışığı olmaktadır. Dolayısıyla günahlara bulaşan insan, tövbe-i nasuh ile Rabbine iltica ederse affedilmenin yanı sıra iç huzura kavuşabilir, böylece mutlu bireylerin yetişmesine de katkı sağlayabilir.<sup>93</sup>

Tevhid mücadelesini veren peygamberler, inkârcı toplumlara karşı Allah'tan yardım istediklerini Kur'ân'da birçok âyette haber verilmektedir.

<sup>90</sup> <https://www.kuranokuyan.com/> el-Furkan 25/ 77.

<sup>91</sup> el-A'raf 7/23.

<sup>92</sup> Ebû İshâ Muhammed b. İshâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.), “Daavât”, 1.

<sup>93</sup> Hasan Bulut, *Kur'an Kıssalarının Motivasyona Etkisi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınevi, 2023), 70-71.

Mesela; Hz. Nûh, yıllarca kavmini hakka davet etmiş ancak başarı elde edemeyince “Rabbine “Yenik düştüm, yardım et!” diyerek yalvarmıştı.<sup>94</sup> Hz. Nûh’un bu duasında rabbine karşı adeta “Evet ben bir kul olarak mağlup oldum ama bu mağlubiyetim, kendisi hakkında hiç ümit kalmamış kesin bir mağlubiyet değildir. Rabbimin yardımıyla yine de bu yenilginin sona ereceğinden umutluyum”<sup>95</sup> diyerek tevekkül etmiş ve umudunu yitirmemiştir.

Hz. Lût uzun bir süre kavmini hak yola davet ettiği halde kavmi ahlaksız davranışlarından vaz geçmemiştir. Bunun üzerine Hz. Lût, “Rabbim! Onların yaptıkları işin (sonucundan) beni ve ailemi kurtar!”<sup>96</sup> “Şu bozguncu topluma karşı bana yardım et!”<sup>97</sup> diyerek Allah’a yalvarmıştı.

Görüldüğü üzere sözü edilen iki peygamber de inkârcı toplum karşısında çaresiz bir duruma düşünce kendilerine sadece mutlak kudret sahibi Allah’ın yardım edebileceği inancıyla O’ndan yardım dilemişler. Bu örnekleri zikreden Kur’ân, Allah’ın emirlerini tebliğ edenlerin de zorda kalmaları durumlarında ümitsizliğe kapılmadan Allah’a yalvarmaları gerektiği mesajını vermeyi amaçlamaktadır.

Hz. İbrahim ile oğlu Hz. İsmail, halis bir niyetle Kâbe’yi inşa ederlerken Allah’tan bunun kabulünü talep ettiler, soylarından insanlığa yol gösterecek bir elçi göndermesini istediler:

“Rabbimiz! Bizi sana boyun eğenler(den) kıl; neslimizden de boyun eğen bir ümmet (kıl)! Bize ibadet usullerimizi göster; tevbemizi kabul et! Şüphesiz ki yalnızca sen tevbeleri çok kabul edensin; çok merhametlisin. Rabbimiz! Onlara, içlerinden senin âyetlerini kendilerine tilavet edecek (okuyup aktaracak), onlara Kitap ve hikmeti (doğru hüküm verme yeteneğini) öğretecek, onları arındıracak bir elçi gönder! Şüphesiz ki yalnızca sen güçlü olansın; doğru hüküm verensin.”<sup>98</sup>

Hz. İbrahim ile oğlu İsmail’in yaptığı duanın kabul edildiği, o elçinin Hz. Muhammed olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Resûlullah, “Allah, İbrâhim’in çocuklarından İsmâil’i, İsmâil’in çocuklarından Benî Kinâne’yi, Benî

<sup>94</sup> el-Kamer 54/10.

<sup>95</sup> Mehmet Kılıçarslan, *Edebî Açıldan Kur’ân’daki Duâ Ayetleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Lisansüstü Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı Tefsir Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2006), 56.

<sup>96</sup> eş-Şuarâ 26/169.

<sup>97</sup> el-Ankebût 29/30.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/128-129.

Kinâne'den Kureyş'i, Kureyş'ten Benî Hâşim'i, Benî Hâşim'den de beni seçti" diyerek kendisinin İsmail peygamberin soyundan geldiğini belirtmiştir.<sup>99</sup>

Âyetlerde verilen mesaj: Kişi zamanı sadece yaşadığı ân ile sınırlı görmemelidir. Hz. İbrahim ile Hz. İsmail'in, yüzlerce yıl sonrasını düşünerek dua ettiler, Allah dualarını kabul ederek insanlığa yol göstermek üzere son peygamber Hz. Muhammed'i gönderdi. Bunu düşündüğümüzde müminlerin de bu güzel duayı yapmaları lazım geldiği anlaşılmaktadır.<sup>100</sup>

Hız. Musa, Mısır'da kaza sonucu bir adamın ölümüne sebep oldu,<sup>101</sup> öldürülme endişesine kapılıp Rabbinin kendisine doğru yolu göstereceğini umarak Medyen'e doğru yola çıktı.<sup>102</sup> Medyen suyuna vardığında orada hayvanlarını sulayan bir grup insanla karşılaştı. Biraz ötede ise hayvanlarının suya gelmesini engelleyen iki genç kız gördü. Onlara, "Meseleniz nedir?" diye sordu, onlar da çobanlar sulayıp çekilmeden biz hayvanlarımızı sulayamayız. Babamız da çok yaşlı biri, diye cevap verdiler. Hz. Mûsâ, onların hayvanlarını suladı. Onlar ayrılırken o da bir gölgeye çekildi.<sup>103</sup> Zor durumdaydı., ne yapacağını düşünürken Rabbine şöyle niyazda bulundu: "Ey Rabbim! Bana lütfedeceğin her türlü hayra muhtacım!"<sup>104</sup> Vahiy ışığında düşünen kul muhtaç olduğunun ve güçsüzlüğünün farkındadır. Böyle bir kul Allah'ın her şeyin sahibi, ihtiyaçları gideren ve sesini duyan olduğunun da bilincinde olarak hareket eder. Bu nedenle cevap alacağını umarak halini Rabbine arz eder.

Hız. Musa'nın duası kabul oldu; Hz. Şuayb'ın yanında iş buldu, evlendi. Orada 8-10 yıl kaldıktan sonra Mısır'a dönmek üzere yola çıktı, yolda peygamberlik görevine nail oldu. Firavun'a gidip tebliğ etmesi gerektiği vahyedildi.<sup>105</sup>

Kur'ân'da müminlere öğretilen bir başka dua ise şöyledir: Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver ve bizi ateşin azabından kuru.<sup>106</sup>

<sup>99</sup> Tirmizî, "Menâkıb", 1.

<sup>100</sup> Mehmet Kılıçarslan, *Edebi Açıdan Kur'an'da Dua Ayetleri*, 64.

<sup>101</sup> el-Kasas 28/15.

<sup>102</sup> el-Kasas 28/22.

<sup>103</sup> el-Kasas 28/22-24.

<sup>104</sup> el-Kasas 28/24.

<sup>105</sup> el-Kasas 28/25-32.

<sup>106</sup> el-Bakara 2/201.

Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivâyete<sup>107</sup> göre ise Hz. Peygamber de en çok bu duayı yapmıştır.

Fatiha suresinde ise “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil.”<sup>108</sup> şeklinde Allah'tan hidâyet talebinde bulunmamız bize öğretilmektedir.

Rahman'ın has kulları soylarından gelecek olanlar için şöyle duâda bulunurlar: “Rabbimiz! Eşlerimizden ve nesillerimizden bize gözler aydınlığı ver ve bizi muttakîlere (duyarlı olanlara) önder kıl!”<sup>109</sup>

Kur'an, dünya ve ahiret dengesini önemsemekte, müminlerin kavî ve fiilî duada bulunurken bu dengeyi dikkate almalarını tavsiye etmektedir: Onlardan bir kısmı da şöyle dua eder: “Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver; ahirette de iyilik ver! Bizi cehennem azabından koru!”<sup>110</sup> Böylece Kur'an, Allah'a ve ahirete inananların hem dünya hayatı hem de ahiret hayatı için iyilik talep etmesi gerektiğini bildirmektedir.

Kur'an'daki dualarda şu hususa dikkat çekildiği söylenebilir: Kul ile Allah arasında asla araçlara yer yoktur. Kul istediği vakit doğrudan rabbine niyazda bulunur ve isteklerini ona arz eder.<sup>111</sup>

Dua ibadetin özüdür,<sup>112</sup> dua kulluktur, nitekim şu âyette geçen dua ifadesi de bu anlama gelmektedir. “Rabbimiz şöyle demiştir: Bana dua edin, size icabet edeyim. Şüphesiz ki bana ibadeti bırakıp kibirlenenler, ileride aşağılanarak cehenneme gireceklerdir.”<sup>113</sup> âyetteki dua kavramı ibadet ve kulluk anlamını kapsadığı ifade edilmiştir. “Bana dua edin” emri “Bana kulluk edin; ibadeti benden başkasına, putlara ve başka şeylere değil, sırf bana yapın ki duanızı kabul edeyim; size rahmetimle muamele edeyim ve sizi bağışlayayım” şeklinde açıklanmıştır.<sup>114</sup>

Dua insanın kul olduğunun farkına varmasıdır. Dua kulun halini Allah'a arz etmesi, ondan yardım istemesidir. Ancak her istenen istendiği şe-

<sup>107</sup> Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc b. Müslim, *el-Camiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991), “Zikr”, 26 (N.2690).

<sup>108</sup> *el-Fatiha* 1/6-7.

<sup>109</sup> *el-Furkân* 25/74.

<sup>110</sup> *el-Bakara* 2/201.

<sup>111</sup> Şadi Eren, *Kur'an'da Dua İkimi* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 72.

<sup>112</sup> Tirmizî, “Daavât”, 1.

<sup>113</sup> *el-Mü'min* 40/60.

<sup>114</sup> et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-kur'an*, 20/352-354; Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 4/671.



kilde verilmeyebilir, zira Allah kulunun halini daha iyi bilir. Bu konuda ruhu doyurucu, akli ikna edici açıklama yapan âlimlerden Said Nursi, (v. 1960 ) kulun Allah'tan istemekle memur olduğunu, her istediğinin verilmeyebileceğini, belki de ondan daha hayırlısının farklı bir şekilde verildiğini, belki de istediği şeyin karşılığının ahirette verileceğini, bunu anlamakta zorlanan kulun “duam kabul olmadı” şeklinde söylenmemesi gerektiğini belirtir. Allah'tan her şeyi bizim arzularımıza uygun tanzim etmesini beklemenin kul-luk edebine aykırı olduğunu şöyle bir misalle anlatır: “Madem Cenâb-ı Hak Hakîmdir. Biz Ondan isteriz, O da bize cevap verir. Fakat hikmetine göre bizimle muamele eder. Hasta, tabibin hikmetini itham etmemeli. Hasta bal ister; tabib-i hâzık<sup>115</sup>, sıtması için sulfato<sup>116</sup> verir. “Tabip beni dinlemedi” denilmez. Belki âhü fizârını dinledi, işitti, cevap da verdi, maksudun iyisini yerine getirdi”<sup>117</sup>

Netice olarak dua kulun Allah'a itaat etmesi, acziyetini, fakrını Rabbine arz etmesi, ona yalvarması ve ondan istekte bulunmasıdır. Dua Allah'a itaattir. Bu bakımdan dua ibadettir. Dua Allah ile iletişim halinde olmaktır. Allah ile iletişimi iyi olan huzurlu olur. İnsan, muhtaç bir varlıktır, garantisi yoktur. Yarattığı itibariyle kul daima duaya ihtiyaç duyar.

##### 5. Adaletin İkame Edilmesi

Adalet, Kur'ân'da farklı anlam kategorilerinde genel olarak “adl” ve “kıst” kökenli kelimelerle ifade edilmiştir.<sup>118</sup> Bu bakımdan adalet; düzen, denge, denklik, dürüstlük, tarafsızlık, eşitlik, eşit davranma, gerçeğe uygun hükmetme, doğru yolu izleme, doğru davranma, doğru hareket etme, doğru konuşma, misliyle karşılık verme, ihsan ile muamele etme, takvaya yönelme gibi anlamlara gelmektedir.<sup>119</sup> Adalet büyük günahlara yaklaşmaktan, küçük günahlar üzerinde ısrar etmekten ve çirkin işlerden korunmak; ifrat ile tefrit arasında orta bir yolu izlemektir.<sup>120</sup> Adalet; Allah'ın emirlerini onun

<sup>115</sup> Mütihazsıs, işinin ehli doktor. Bkz. Nursi, *Mektubat*, 425 lügatlı dipnot.

<sup>116</sup> Kinin, sıtma ilacı. Bkz. Nursi, *Mektubat*, 425 lügatlı dipnot.

<sup>117</sup> Nursî, *Mektubat*, 425.

<sup>118</sup> Bkz. el-Bakara 2/282; Âl-i İmrân 3/18, 21; en-Nisâ 4/3, 58, 27, 129, 135; el-Mâide 5/8, 42,106; el-En'âm 6/115, 152; el-A'râf 7/29, 159,181; el-Enfâl 8/58; Yunus 10/4, 47, 54; en-Nahl 16/6, 90, el-Ahzâb 33/5; eş-Şûrâ 42/15; el-Hucurât 49/ 9; er-Rahmân 55/9; Hadid 57/25; el-Mümtehine 60/8;et-Talâk 65/2.

<sup>119</sup> Bkz. İsfahani, 325, 326; Cürçânî, Müfredat, 150-151; Heyet, Şamil İslam Ansiklopedisi, 69-70; Mustafa Çağrırcı, “Adalet”, *DİA* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/341.

<sup>120</sup> Cürçânî, Müfredat, 151.

gösterdiği şekilde yerine getirmektir. Adaletsizlik ise, Allah'ın emirlerine aykırı hareket etmektir. Bu durum zulüm, haksızlık ve haddi aşma olarak da tanımlanmaktadır.<sup>121</sup>

Yüce Allah'ın bir sıfatı da adl'dir. Allah'ın yaptığı her iş adaletlidir. O, insanı adl/tam bir denge üzere yaratmıştır.<sup>122</sup> Yani, insan bütün organları birbirine denk şekilde ve dünya hayatına uyum sağlayacak özellikte yaratılmıştır. İnsanı adl üzere yaratan Allah, insana adalet ve iyilik üzere davranmasını emretmiştir.<sup>123</sup> İnsanın adalete uygun davranması ancak Allah'ın belirlediği prensiplere uygun hareket etmesi ile mümkündür.

Adalet, tevhid ile bağlantılı bir kavramdır. Tevhid inancının bir gereği olarak gerçekleşir. Çünkü hem Allah'ın hukukuna hem de kulların hukukuna riayet tevhid inancının gereğidir. Tevhid inancını kabul eden ve buna göre yaşayanlar adaleti doğru tesis edebilirler. Kâinatı bir denge ve sistem üzere yaratan ve insanın hayatını düzenleyen, bu amaçla prensipler belirleyen âlemlerin Rabbi'dir. Allah'ın koyduğu sisteme ve belirlediği prensiplere uymayanların adaleti ikame etmeleri mümkün değildir.<sup>124</sup> Tarih boyunca pek çok yerde mazlum ve mağdurların asıl müsebbipleri adaleti içselleştirmeyenlerdir. Günümüzde de adalet ve insan haklarını savunduğunu iddia eden küresel güç odakları, haksızlıkların ve mağduriyetlerin gerçek müsebbipleridir. Bu güç odakları tarafından ya doğrudan ya da dolaylı olarak zulüm yapılmaktadır. Güçleri olup da seyirci kalanlar zulme ortaktırlar.

Adalet, insanın kendisiyle ilişkisi, insanın Allah'la ilişkisi, insanın insanlarla ilişkisi ve insanın tüm varlıklarla ilişkisini ilahi emirlere göre düzene koymayı amaçlar. Adil insan, en başta tevhid inancını benimseyerek yaratıcısının hakkına riâyet eder. Zira inançta tevhid adalettir; şirk ise zulümdür. Çünkü şirk, Yüce Allah'ın zatına mahsus olan sıfatları, başkalarına da vermek anlamına gelir ki bu da en büyük haksızlık olup âyette “büyük bir zulüm” olarak ifade edilmiştir. Lokman suresinde “Hani Lokman, oğluna öğüt vererek ‘Ey yavrucuğum! Allah’a sakın ortak koşma! Şüphesiz ki şirk büyük bir zulümdür.’ demişti.”<sup>125</sup>

<sup>121</sup> Hikmet Âdem, “İslamda Yönetim ve Adalet Anlayışı”, *Yenifikir*, 8/17 (2016), 88.

<sup>122</sup> Bkz. el-İnfitâr, 82/7.

<sup>123</sup> en-Nahl 16/90.

<sup>124</sup> Ali Ünal, “Adl”, *Şamil İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Şamil yayınevi, 2000), 82.

<sup>125</sup> Lokmân 31/13.

Kur'ân'ın temel ilkelerinden biri olan adalet, insanların huzur içinde yaşamalarının da teminatıdır. Adaletin hâkim olmadığı toplumlarda, insan hakları gasp edilir, toplumda huzursuzluklar ortaya çıkar.<sup>126</sup> Toplamların huzurlu bir şekilde ayakta kalmasını sağlayan önemli etkenlerin başında adaletin tesisi edilmesi gelmektedir. Çünkü adalete riâyet edilmesinde herkesin hakkı gözetilmektedir. Kur'ân adaletili davranmayı, adaletille hükmetmeyi ve adaletille yönetmeyi emreder. Nisa suresinde bu hususa şöyle işaret edilmiştir: “Şüphesiz ki Allah size, emanetleri ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletille hükmetmenizi emretmektedir. Allah size ne kadar güzel öğütler veriyor. Şüphesiz ki Allah duyardır, görendir.”<sup>127</sup> Bu âyette sözü edilen “emanetlerin ehline verilmesi” ve “insanlar arasında adaletille hükmedilmesi” ilkeleri adaletili yönetimin temel prensipleri olup Kur'ân'ın evrensel mesajlarındanır. Kur'ân'a göre bir iş veya görev onu en iyi yapabilene verilmelidir. Bu ilkeye riâyeti emreden Yüce Allah, insan kayırmayı yasaklamıştır. Yetkililerin “yakınlarımız ve arkadaşlarımızdır” diyerek iş ve göreve birilerini tercih ederek başkalarının hakkını zayı etmeleri ilahi buyruğa aykırı bir davranıştır. Adaletili önemseyenler, hakkın hatırını üstün tutarak tarafgirlikten uzak durmakla mükelleftirler.<sup>128</sup> Çağdaş müfessirlerden Muhammed Esed (v. 1992) âyette “emanetler” kelimesinin genel olarak ilahi hakikatler anlamına geldiği, bunların Kur'ân'a muhatap olanlara tebliğ edilmesi gerektiği görüşüne yer verir. Ayrıca O, bunların müminlere emanet edilebilecek olan herhangi bir maddi gücün veya ahlaki sorumluluğun yerine getirilmesine, bir Müslüman topluluğun dünyevi gücü veya politik hâkimiyeti uygulamasına ilişkin buyruklar olduğunu ifade eder.<sup>129</sup>

Kur'ân, adaletille hükmetmeyi ve emanetleri ehil olanlara vermeyi emreder.<sup>130</sup> toplumun her alanında adaletili tesis etmeyi ve haksızlığın önüne geçmeyi amaçlamıştır. Hz. Peygamber de bu amaçla pek çok tavsiyede bulunmuş, adaletille hükmedenlerin Yüce Allah katındaki değerlerine işaret ederek

<sup>126</sup> Emine Ögük, “Adalet İlkesi, İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Mâtürîdî Örneği”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 37 (2022), 1/1-30.

<sup>127</sup> en-Nisâ 4/58.

<sup>128</sup> Mehmet Okuyan, <https://www.kuranokuyan.com/el-mü'min> 40/60.

<sup>129</sup> Muhammed Esed. *Kur'an Mesajı*, terc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret yayınları, 1999), 1/150.

<sup>130</sup> Bkz. en-Nisâ 4/58, el-Mâide 5/42; en-Nahl 16/90.

övmüştür. Yüce Allah adil yöneticileri, Rabbına kulluk ederek büyüyen gençleri, kalbi mescitlere (namaza) bağlı olanları, birbirlerini Allah için sevenleri, iffetsizlikten kaçınan yiğitleri, Allah için gizli infak edenleri, Allah'ı anıp gözyaşı dökkenleri başka bir gölgenin bulunmadığı kıyamet gününde, arşın gölgesinde gölgelendirecektir.<sup>131</sup> Adil yöneticilerin Allah'ın rızasına nail olacakları müjdesini veren Hz. Peygamber, adaletle yönetmeyi ve hükmetmeyi teşvik etmiştir. Hz. Peygamber insanlar arasında zengin-fakir, güçlü-zayıf gibi ayrımcılığı reddetmiş ve her türlü haksızlığa karşı durmuştur. Hz. Peygamber'in, adaletle hükmedilmesi yönünde gösterdiği hassasiyeti anlamak bakımından şu olay dikkat çekicidir. Hz. Âişe (ra) den rivâyet edildiğine göre, Mahzûm kabilesinden bir kadın hırsızlık yapmıştır. Soylu bir kabileye mensup olan birinin ceza alacak olması Kureyşlilerin ağırına gitmiştir. Bunun üzerine, bu kadının affedilmesi için birisinin Resûlullah'a aracılık yapması gerektiğine karar verdiler ve bunu ancak Allah Resûlü'nün çok sevdiği Üsâme b. Zeyd yapabilir, diyerek Usame'yi gönderdiler. Üsâme gidip konuyu Peygamber'e arz etti. Resûlullah: Yüce Allah'ın koyduğu cezalardan birinin uygulanmaması için aracılık mı yapıyor-sun, dedi. Sonra kalkıp bir halka bir konuşma yaptı ve şöyle buyurdu: Sizden evvelkilerin helâk olmalarının sebebi, onlardan asil biri hırsızlık yaptığında ona dokunmamaları, güçsüz biri hırsızlık yaptığında ise onu cezalandırmalarıdır. Vallahi Muhammed'in kızı Fâtıma hırsızlık yapsaydı, onun da elini keserdim."<sup>132</sup>

Hz. Peygamber, güçlü ve itibarlı olanlar ile zayıf ve kimsesiz olanların farklı muameleye tabi tutulmaları ve hukuk önünde eşit muamele görmemeleri toplumların helak sebebi olduğunu belirtmiştir. Adaletin, fert ve toplum için son derece önemli olduğunu vurgulamıştır. Zira toplumlarda **emniyetin, egemenliğin ve hâkimiyetin temeli adaletle dayanır.**

<sup>131</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim el-Buhârî, *el-Camiu's-sahîh* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), "Ezân", 36.

<sup>132</sup> Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, Hudud, 2; Muhyiddin Nevevî, *Rîyazu's-salihin ve Tercemesi*, terc. Kıvamuddin Burslan-Hasan Hüsnü Erdem (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 2/70-71.

### Sonuç

Tevhid inancı İslam'ın bütün unsurlarına temel teşkil eden bir ilkedir. İslam'ın temel kaynağı olarak Kur'ân, tevhid inancı üzerinde önemle durmuştur. Tevhid inancında meydana gelen sapma, diğer inanç esaslarındaki saptamalara da sebep olur. Tevhid inancına göre Allah birdir, eşsizdir, benzersizdir, hiçbir şeye muhtaç değildir, tüm ihtiyaçları giderendir. Kâinatı ve içindekileri yaratandır. Bütün canlılara rızık verendir. Kâinatın tasarrufu Yüce Allah'ın elindedir. Hayatı ve ölümü yaratan, hayatın devamını sağlayan, idare eden ve hesaba çeken Allah'tır.

Tevhid inancına göre göklerdeki ve yerdeki hâkimiyet de Allah'a aittir. Tevhid inancı insanı dönüştüren, iyi yönde geliştirendir. Tevhid inancı hayata müdahaledir; inançta, düşüncede, hayat tarzında, ruh ve zihin dünyasında insanı daha dengeli hale getirir. İlahi emirler doğrultusunda birlik olmaya, iyilikte ve takvada yardımlaşmaya, sadece ilahî rıza peşinde koşmaya çağırır. İkilikten, tefrikadan, ikiyüzlülükten sakındırır. İlahî öğretiler bir yandan tevhid inancını benimsetmeye çalışırken öte yandan da şirkin anlamsız ve temelsiz olduğunu vurgulamaktadır.

Tevhid inancı, ilahlığı Allah'a has kıldığı gibi ubûdiyyeti de ona has kılmıştır. Bu inanç, Allah'tan başka ibadet edilecek bir varlığın olmadığına inanmayı, yalnızca ona itaat etmeyi, yalnızca ondan yardım istemeyi, yalnızca ona yönelmeyi esas kabul eder. Kur'ân'da bu "Yalnız sana kulluk eder, yalnız senden yardım dileriz; biz insanlar ve cinleri yalnız bana kulluk etsinler diye yarattım" şeklinde vurgulanmıştır. Mü'min Allah'a koşulsuz itaat ederek, yalnız ondan yardım dileyerek, yalnız ona halini arz ederek Rabbinin rızasına talip olur.

Tevhidin anlaşılması ve benimsenmesi amacıyla Kur'ân, kâinat ve içindeki bütün varlıklar üzerinde tefekküre davet etmiştir. Zira kâinatta görünen düzenin, yüce Allah'ın birliğine, eşsizliğine, kudretine, azametine ve hükümlerliliğine delildir. Ayrıca bu düzen Allah'ın noksan sıfatlarından münezze; kemal sıfatlarla muttasıf olduğunu gösterir. Bunu idrak etmek ancak tefekkür ile mümkündür. Ayrıca dünya hayatının ıslahı ve ahiret hayatının kurtuluşu için de öncelikle tefekküre ihtiyaç vardır. Yeryüzünde ibret nazarıyla gezip dolaşanlar ibret nazarıyla bakar ve ibret alırlar. Böylece dünya ve ahiret saadetinin yolunun ilahi öğretilere uymakta olduğunu idrak ederler.

Adalet; tevhide uygun davranmakt, hakkı üstün tutmak, eşitlik ve dengedir. Allah'ın bir ismi de adl/adil'dir. O, her işini bir denge üzere yaratmıştır. Her işi adaletlidir, her buyruğu adalettir. Allah adaleti emretmiş, haksızlığı yasaklamıştır. Adaletin hâkim olduğu yer aydınlıktır; orada şeffaflık esastır. Ayrımcılığa, adam kayırmaya, hilekârlığa müsamaha yoktur. Adaletin olmadığı yerde zulüm vardır: Zulüm karanlıktır; orada haksızlık, tarafgirlik, riya-karlık vardır. Her hak sahibinin hakkına riâyeti emreden Kur'ân'ın ilkelerine riâyetle ancak adaletin gerçekleşmesi mümkündür.

Tevhid inancını benimsemek, sadece Allah'a kullukta bulunmak, O'ndan istemek, O'na yönelmek, O'na yalvarmak, varlıklar üzerinde tefekkür ederek O'nun yüceliğini idrak etmek, adaleti tesis ederek zulme ve haksızlığa meydan vermemek Kur'ân'ın evrensel ilkelerindedir. Bu ilkelere riâyet etmek, Her dönemde fert ve toplumun huzuru açısından son derece önem arz-etmektedir.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Risaletu't-Tevhid*, thk. Muhammed Ammare. Beyrut: Daru's-Şurûk,1994.
- Âdem, Hikmet, “İslamda Yönetim ve Adalet Anlayışı”, *Yenifikir*. 8/17 (2016).
- Âsim Efendi, *Kâmus Tercümesi*. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1305, 2/48.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrahim. *el-Camiu's-sahîh*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.
- Bulut, Hasan. “Kur'ân Bağlamında Dindarlık-İtidal İlişkisi”. *İslam ve Yorum IV*, edt. Serkan Demir vd. 2/47-70. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2020.
- Bulut, Hasan. *Kur'ân Kıssalarının Motivasyona Etkisi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınevi, 2023.
- Bulut, Hasan. *Kur'ân'a Göre İnanç ve Davranışlarda İfrat ve Tefrit*. Ankara: Gece Akademi Yayınları, 2019.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh Tâcu'l Luğa ve Sihâhu'l Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l İlm, 1979.
- Ceyhan, Semih, “Ubûdiyyet” *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012, 42/33 (33-34).

- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerif. *et-Ta'rifât*. thk. Muhammed Basil Uyun es-Sud, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Çağrııcı, Mustafa. "Adalet", *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988)1/341-343). Çetin, Mustafa. "Kur'a'nda Tefekkür Kavramı", *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* Sayı VIII, İzmir, 1994, (43-59).
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsiru'l-Hadîs*. Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslamî, 1984.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, ts.
- Eren, Şadi. *Kur'ân'da Dua İkimi*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*, terc. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, terc. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Havva, Said. *Allah'a İnanmak*, terc. Faruk Yılmaz. İstanbul: Yenda Genel Dağıtım, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemu mekâyîsu'l-luga*. Cilt 6. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzur, Muhammed b. Cemaluddin. *Lisânu'l-arab*, Beyrut: Dâru's-Sadr, 1993.
- İsfahânî, Râgib. *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Geylanî. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- İslamoğlu, Mustafa. *Alemilerin Rabbi Allah*. İstanbul, Denge Yayınları, 2006.
- Karadâvî, Yusuf. *Kur'ân'ı Anlamada Yöntem*, terc. Mehmet Nurullah Aktaş. İstanbul: Nida Yayıncılık, 2018.
- Karaman, Hayereddin vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012.
- Kılıçarslan, Mehmet. *Edebî Açından Kur'ân'daki Duâ Âyetleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kutup, Seyyid. *Fizilali'l-Kur'ân*, terc. Mehmet Emin Saraç vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, ts.
- Mevdudî, *Kur'ân'a Göre Dört Terim*, terc. Cahit Koytak. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1999.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Camiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1991.
- Nursî, Said. *İşârâtü'l-İ'câz*, İstanbul: Söz Basım Yayım, 2006.
- Nursî, Said. *Lem'alar*, İstanbul: Söz Basım Yayım, 2006.

- Nursî, Said. *Mesnevî-i Nuriye*, İstanbul: Söz Basım Yayım, 2006.
- Nursî, Said. *Sözler*, İstanbul: Söz Basım Yayım, 2006.
- Öğük, Emine, “Adalet İlkesi, İnsan ve Toplum Üzerindeki Yansımaları: Mâtürîdî Örneği”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 37 (2022), 1/1-30.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Amr. *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîrü'l-kebîr)*. Cilt 32. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Sallabî, Ali Muhammed. *İslam İnanç Esasları*, terc, Mustafa Kasadar. İstanbul: Ravza Yayınları, 2017.
- Sinanoğlu, Mustafa. “Şirk”, *DİA*. İstanbul: Türkiye Diyânet Vakfı Yayınları, 2010, 39/193.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- Ünal, Ali. “Adl”, *Şamil İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Şamil Yayınevi, 2000.
- Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*, İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1998.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, İstanbul: Anadolu Yayınları, 1989.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an ħakâ'iki ħavâmizi't-tenzîl*. Cilt 4. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1407/1986.

### İnternet Kaynakları

- Ay, Ahmet. <https://www.milatgazetesi.com/yazarlar/ilahi-ogretide-tefekkur>, 02.03.2024.
- <https://www.kuranokuyan.com/el-Furkân/25/77>.
- <https://www.mehmetgormez.com/ilimhikmetmarifet/tefekkur>.
- <https://www.milatgazetesi.com/yazarlar/ilahi-ogretide-tefekkur-2>



## Musa Kazım Efendi'nin Kur'ân'ın İ'câzı ile İlgili Görüşleri

### Musa Kazım Efendi's Views on the İ'câz of the Qur'an

Doç. Dr. Mahmut Sönmez\*

Geliş Tarihi/Received: 13.10.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 07.11.2024

**Öz:** Bu çalışmada Osmanlının son dönem şeyhülislamlarından olan Musa Kâzım Efendi'nin "Kur'ân'ın İ'câz'ı İle İlgili Görüşleri" konusu ele alınmıştır. Konuya önce Kazım Efendi'nin hayatı, üslendiği görevler, ilmî yönü ve eserleri mevzuları üzerinde durulmuştur. Daha sonra Müfessirin Bakara Suresi 23. ve 24. ayetleri tefsiri bağlamında Kur'ân'ın İ'câzına getirmiş olduğu açıklamalara yer verilmiştir. Musa Kazım Efendi'nin Kur'ân'ın İ'câzı mevzusuna, daha çok Kur'ân'ın tehdidi/meydan okuma ayetleri çerçevesinde yaklaştığı ve ilgili ayetleri tefsir ederek konuya açıklık getirdiği belirtilmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın dil ve üslup özellikleri başta olmak üzere, fesahat ve belagat incelikleri ve gaybî haberler ihtiva etmesi gibi pek çok yönden Kur'ân'ın mu'cize olduğuna işaret eden konulara da tefsirinde dikkat çekilmiştir. Bu açıklamalara ilave olarak "İ'câzül-Kuran" isimli makalesi de bu ayetlerin tefsirinin sonunda zikredilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Şeyhülislam, Musa Kazım Efendi ve İ'câz

**Abstract:** In this study, the subject of "Musa Kazım Efendi's Views on the I'caz of the Qur'an", one of the last period sheikhulislams of the Ottoman Empire, is discussed. First of all, the subject was focused on Kazım Efendi's life, the tasks he performed, his scientific direction and his works. Later, the Interpreter's Surat al-Baqara 23. and 24. in the context of the interpretation of the verses, the explanations that he brought to the Qur'an's I'jaz are included. It has been stated that Musa Kazım Efendi approaches the subject of the I'jaz of the Qur'an more with in the framework of the verses of the Qur'an's threat/challenge, and clarifies the subject by interpreting the relevant verses. In addition, attention has been drawn to the linguistic and stylistic features of the Qur'an, as well as the subtleties of corruption and eloquence, and the fact that it contains news of the unseen, which indicate that the Qur'an is mu'jiz in

\*

many ways, in its interpretation. In addition to these explanations, his article titled "I'jazul-Quran" is mentioned at the end of the interpretation of these verses.

**Keywords:** The Qur'an, Sheikhulislam, Musa Kazım Efendi and I'caz.

## Giriş

Erzurum'un Tortum İlçesi Pehlivanlı (Vıhık) köyünde 1858 yılında dünyaya gelen Musa Kazım Efendi, ilk eğitimine Tortum'da çocuk yaşlarda iken Sıbyan Mektebinde başlamış,<sup>1</sup> bu eğitiminden sonra kendi köyünde ilim ve fazilet sahibi olduğu bilinen Nakşibendi şeyhi Mehmet Efendi'nin yanında devam etmiş ve ondan "Mukaddemât-ı Ulum" dersleri almıştır.<sup>2</sup>

Şeyh Mehmet Efendi'nin dergâhındaki eğitimine dört yıl devam eden Musa Kazım Efendi, 16 yaşlarında gerçek eğitime başlamak için köyünden ayrılarak Erzurum'a gelmiş; fakat burada maddi imkânsızlıklar yüzünden eğitimine devam etme imkânı bulamadığından buradan ayrılmak zorunda kalmıştır. Bunun üzerine Konya'da medrese eğitimi görmekte olan akrabası Ahmet Efendi'nin<sup>3</sup> yanına gitmiş ve burada üç yıl medrese eğitimi almıştır.<sup>4</sup>

Daha sonra, Balıkesir'deki dedesi Nureddin Efendi'nin yanına gönderilmiş ve eğitimine burada devam etmiştir. İslami eğitimine Balıkesir'de devam eden Musa Kazım Efendi, Balıkesir âlimlerinden Selahaddin Ali es-Şuûrî Efendi, Lütfi Efendi ve diğer âlimlerden *Şerh-i Akaid*'e kadar dersler almıştır.<sup>5</sup> Balıkesir'den sonra İstanbul'a geçen Musa Kâzım, burada önce Kazasker Eşref Efendi'nin derslerine devam etmiş, bu eğitim sürecinin sonunda 1888 (h.1306) Ulûm-i Âliye ve Aliyeden icazet almıştır. Aynı yıl açılan Ruûs imti-

<sup>1</sup> İbnülemin Mahmut Kemal İnal, "Musa Kazım Efendi," *Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin Tarihçe-i Teşkilat ve Nüzzar'ın Teracim-i Ahvali*, (İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1335), 248; Cemaladdin Server Revnakoğlu, "Erzurumlu Şeyhülislamardan Musa Kazım Efendi", *Tarih Yolunda Erzurum*, Erzurum: Erzurum Matbuatı), 3, (1962), 13-14.

<sup>2</sup> İnal, 248.

<sup>3</sup> Musa Kazım Efendi'nin teyzesinin oğlu olan Ahmet Efendi Konya'daki eğitimini tamamlayıp icazet aldıktan sonra kendi köyü ve Tortumda Müderrislik yapmıştır. Geniş bilgisi yanında hayırseverliği ile de tanınan Ahmet Efendi gayretli talebelerine de maddi yardımda bulunduğu ifade edilmiştir. (Revnakoğlu, 7).

<sup>4</sup> İnal, 6; Veli Ertan, *Tarihte Meşihat Makamı, İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislamlar*, (İstanbul: Bahar yayınları, 1969), 17.

<sup>5</sup> İnal, 248.

hanında başarı göstererek müderris olan Musa Kazım Efendi, Fatih Camii'nde ders vermeye başlamıştır.<sup>6</sup>

1896 yılında İstanbul Ruûs-i hümayununa (Hûmayun reisliği) atanan Musa Kâzım Efendi, 1900'de Mekteb-i Hukuk'ta Mecelle muallimliğine tayin edilmiştir. Daha sonra Galatasaray Mekteb-i Sultânîsi'nde Akâid muallimliğine ve arkasından Dârû'l-Fünûn (Üniversite) ve Dârû'l-Muallimîn'de (Yüksek Öğretmen Okulu) hocalıklarına atanarak, aynı anda dört ayrı yerde görev yapmıştır. Ayrıca Mekteb-i Hukuk'ta Muhâkemât-ı Hukûkiyye; Dârû'l-Hilafeti'l-Âliyye Medresesi'ne bağlı Medresetü'l-Mütehasşîn'intâli kısmında ise, Usûl-i Fıkıh müderrisliği yapmıştır.<sup>7</sup> 14 Şubat 1907 tarihinden itibaren kendisine Halep mevleviyeti<sup>8</sup> tevcih edilmiştir. Aynı yıl içinde Bâb-ı Meşihat Tedkik-i Müellefât Meclisi başkâtipliğine ve daha sonra bu meclisin üyeliğine tayin edilen Musa Kazım Efendi, 1908'de II. Meşrutiyet'in ardından Maarif Nezâreti'nde kurulan Meclis-i Kebir-i İlmî üyeliğine, Hey'et-i A'yân'ın teşkili sırasında da Meclis-i A'yân<sup>9</sup> azalığına tayin edilmiştir.<sup>10</sup> Musa Kazım Efendi, bu görevde iken özellikle İttihat ve Terakki'nin güçlü bir

<sup>6</sup> İlmiyye Salnâmesi, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1916/1334), 626; İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, (İstanbul: Risale Yayınları, 1986), 47; Şahin Keskin, *Son Osmanlı Şeyhülislamlarından Musa Kâzım Efendi* (Yasamı, Görüşleri ve Etkisi), (Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. Sosyal Bilimler Enst. Yüksek Lisans Tezi, 1993), 51-52.

<sup>7</sup> Koca, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 29-30.

<sup>8</sup> Osmanlı Devleti'nde dereceleri itibarıyla kadılıklar esas olarak iki gruba ayrılmıştır. Bunlardan ilkinde "mevleviyet kadılıkları", ikincisine ise "kazâ kadılıkları" denilmektedir. Osmanlı'da yaygınlaştıran yapılmış olan Bursa, Edirne ve İstanbul gibi şehirlerle Balkanlar'da, Anadolu'da ve Osmanlı idaresinde bulunan çeşitli Arap topraklarında yer alan, gerek stratejik, gerekse nüfus ve kültür bakımından önde gelen büyük şehirler yönetim ve halkın güvenliği açısından önem arzettiğinden buraların adli/kazâ idaresinin başına tecrübeli ulemâ gönderilir ve bu kadılıklar mevleviyet olarak isimlendirilmiştir. (Fahri Unan, "Mevleviyet", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 22/467-468.

<sup>9</sup> Hey'et-i A'yân olarak da adlandırılan Meclis-i A'yân, II. Abdülhamid'in 23 Aralık 1876 tarihli iradesiyle yürürlüğe giren Kânûn-ı Esâsî'nin öngördüğü Meclis-i Umûmî adlı Osmanlı Parlamentosu'nu oluşturan iki meclisten biri olup padişahın tayin ettiği üyelerden meydana gelmekteydi. Hey'et-i Ayan'a, Meclis-i Mebusan'dan geçen kanun layihalarının din, padişah hukuku, özgürlükler, Kanun-ı Esasi'ye uygunluk, ülke bütünlüğü, iç güvenlik, genel ahlaka uygunluk ve ülke savunması açılarından denetim ve icabında reddetme gibi oldukça geniş yasama yetkileri verilmiştir. (Ali Akyıldız, "Meclis-i A'yan", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/243-244.

<sup>10</sup> İlmiyye Salnâmesi, 626; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 47; Ferhat Koca, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, 29-30.

muhalefetle karşı karşıya olduğu iktidarı denetleme döneminde, Cemiyet'in desteklediği kanun layihalarının (tasarıları) kabul edilmesi ve muhalifi olduklarının da reddedilmesi için oldukça yoğun bir gayret içerisinde olmuş ve bu yolda muarızları ile sert tartışmalar girmekten kaçınmamıştır.<sup>11</sup>

Osmanlı Devletinin 121.Şeyhülislam'ı olan Musa Kazım Efendi, 1910-1917 yılları arasında İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne bağlı hükümetlerde dört defa bu görevde bulunmuştur. Sırasıyla Sadrazam İsmail Hakkı Paşa kabinesinde, (12 Temmuz 1910-29 Eylül 1911) tarihleri arasında 1 yıl 2ay 18 gün bu görevi deruhte etmiştir. Daha sonra Sadrazam Said Paşa kabinesinde (30 Eylül 1911-31 Aralık 1911) 3 ay; Said Halim Paşa kabinesinde (8 Mayıs 1916-3 Şubat 1917) 8 ay 26 gün ve son olarak Talat Paşa kabinesinde (4 Şubat 1917- 8 Ekim 1918) 1 yıl 8 ay 2 gün olmak üzere toplam 5 yıl, 1 ay, 4 gün Şeyhülislamlık yapmış ve hizmetlerinden dolayı kendisine Murassa Mecidi Nişanı ve Altın Liyakat Madalyası verilmiştir.<sup>12</sup>

Şeyhülislamlığı esnasında Musa Kazım, önemli olay ve şahsiyetlerle karşılaşmıştır. Bu meyanda Sultan Abdülhamit ve Sultan Reşat'ın da cenaze namazlarını kıldırması,<sup>13</sup> Döneminin önemli şahsiyetleriyle iç içe olmuş, evlilik merasimlerine aktif olarak iştirak etmiştir.<sup>14</sup>

Şeyhülislamlık görevinden ayrıldığı dönemlerde Medresetü'l-Kudât ve Medresetü'l-Vâizîn'de muallimlik yapan Musa Kazım Efendi, hocalığı sırasında ünlü edebiyatçılardan Muallim Naci'ye (1849-1893) usûl-i fıkhıtan Molla Hüsrev'in *Mir'ât*'ını okutmuştur. Ahmet Mithat Efendi'ye (1844-1912) de tefsir dersleri vermiştir ki; müellifin *Safvetü'l-Beyân* adlı tefsiri, Ahmet Mithat Efendi'nin bu derslerdeki anlatımlarını kaydetmesiyle oluşmuştur.<sup>15</sup> Birinci Dünya Savaşı sonunda imzalanan Mondros Mütarekesi akabinde Damat Ferit Paşa Hükümeti tarafından İttihat Terakki Cemiyeti liderlerinin tutuklanması üzerine, 10 Mart 1919 tarihinde eski sadrazamlardan Said Halim Paşa ve diğer İttihat ve Terakki cemiyeti liderleriyle birlikte Musa Kazım Efendi de tutuklanarak Bekirağa bölüğüne hapsedilmiştir. Daha sonra kurulan Divan-ı Harb-i Örfi mahkemesi tarafından, 13 Temmuz 1919 tarih-

<sup>11</sup> Ahmet Şamil Gürer, "Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki ile ilişkileri", *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu*,(Erzurum: 2014), 6.

<sup>12</sup> Koca, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, 30-31; Albayrak,5/157-158.

<sup>13</sup> Ali Fuat Türkgeldi,*Görüp İştiklerim*, IV. baskı,(Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987), 129, 136.

<sup>14</sup> Sina Akşin, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2006),257-258.

<sup>15</sup> Koca,*Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, 29-30.

de 15 yıllık kürek cezasına çarptırılmıştır. Musa Kazım Efendi'nin cezası, Sultan Vahdettin tarafından çok ağır bulunarak -hastalığı dolayısıyla- kürek cezası 3 yıl sürgüne çevrilmiş ve Şeyhülislam Edirne'ye nefyedilmiştir.<sup>16</sup> Edirne'de 10 Ocak 1920 tarihinde vefat eden Musa Kazım Efendi, Muradiye camiinin bahçesinde defnedilmiştir. Mezar taşına İngilizler tarafından yazıldığı rivayet edilen; "Mazlumen Edirne'ye sürülen ve burada vefat eden Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin kabridir. Ruhuna Fatiha. 10 Kanun-i Sani 1920"<sup>17</sup> yazısı yer almaktadır.

### **İttihat ve Terakki'ye Girişi ve Masonlukla İttiham Edilmesi**

II. Abdülhamid döneminde bir âlim ve hoca sıfatıyla gördüğümüz Musa Kazım Efendi, II. Meşrutiyet döneminde İttihat ve Terakkî Cemiyeti'ne üye olmuştur. Musa Kazım Efendi, İttihatçıları, gayr-i İslami bir yönetim tarzı olan Abdülhamid istibdadını yıkarak İslamiyet'in başlangıcındaki meşveret usulü demek olan Meşrutiyetin müessisleri ve İslamiyet'i hal-i aslisine irca eden bir taife<sup>18</sup> olarak görmüştür. Onun İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne katılmasında meşrûti rejimin gerekliliğine samimi olarak inanmış olması kadar mutlakiyet döneminde ulema sınıfının maruz kaldığı menfi politikanın da etkili olması muhtemeldir. Kendisi de kişisel olarak mutlakiyet rejiminin ulemaya karşı uyguladığı bu olumsuz politikadan etkilenenler arasındadır. Ahmed Mithat Efendi ile birlikte uzun süreli bir çalışma sonucunda meydana getirdiği Kur'ân tefsirine içerisinde İslami yönetim tarzının aslında cumhuriyet olduğu şeklinde yorumlar bulunduğu gerekçesiyle bizzat padişahın iradesi ile el konulmuş ve Şeyhülislam Cemaleddin Efendi hakkında verilen bir jurnal dolayısıyla da Yıldız Sarayı'nda sorguya çekilmiştir.<sup>19</sup>

Musa Kazım Efendi İttihat ve Terakki'nin toplam sayısı yediden ibaret olan olağan kongrelerinin en az üçünde merkez-i umumi azalığı görevine getirilmek suretiyle Cemiyet'in üst düzey yönetici kadrosu içerisinde yer almıştır. İttihat ve Terakki'nin Selanik'te gizli olarak toplanan bu ilk kongresinde Cemiyet'in üst düzey yöneticiliğine getirilmiş olması onun Meşrutiyetin ilanından önce de Cemiyet'te önemli bir mevkie sahip olduğunu göstermektedir.

<sup>16</sup> Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, (İstanbul:Milli Gazete Yayınları,1981), 110.

<sup>17</sup> Abdulkadir Altunsu, *Osmanlı Şeyhülislamı*, (Ankara: Ayyıldız Matbaası,1972), 236.

<sup>18</sup> Gürer, *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu*, 2.

<sup>19</sup> Ahmet Şamil Gürer, "*Gelenekle Modernite Arasındaki Bir Meşrutiyet Şeyhülislamı Musa Kazım Efendi*", (Ankara: Hacetepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003), 79-80.

İttihat ve Terakki partisi ile irtibatı nedeniyle daha çok siyasi fikirleri gündeme gelmiş olan Musa Kazım Efendi'nin daha ziyade dini, kültürel ve eğitimle ilgili konulardaki görüşleri daha çok dikkat çekmiştir. İttihat ve Terakki partisinin İslamcılık siyasetini savunduğu ilk dönemde (Balkan Savaşı öncesi) Musa Kazım Efendi'nin görüşleri parti içinde çok etkili olmuştur. Bu dönemde cemiyetin ilmiye şubesinde Manastırlı İsmail Hakkı, Mustafa Asım Efendi, İsmail Hakkı İzmirli, Hamdi Efendi (Elmalılı), Sabri Efendi (Mustafa Sabri Efendi) gibi âlimlerle birlikte Meşrutiyet'in yararları ve İslâm'a uygun bir sistem olduğu konusunda makale ve eserler kaleme almış, daha sonra da şeyhülislâmlıkla ödüllendirilmiştir. O da yazılarında sûra, hürriyet, adalet, müsâvât, uhuvvet, terakki, birlik ve medeniyet gibi siyasi ve sosyal konular başta olmak üzere; giyim kuşam, çok eşlilik, cihâd ve Kur'an'ın İ'câz'ı gibi dini mevzular üzerinde durmuştur.

Birlikte çalıştıkları İttihat ve Terakki Partisi idarecilerinin masonlukla bağlantılarından dolayı Musa Kâzım Efendi de mason ve farmasonlukla itham edilmiştir.<sup>20</sup> Tanin Gazetesinde kendisine yöneltilen masonluk iddialarını tekzip ettiği ünlü beyannamesini yayımlamıştır. Beyannamesine, özel durumundan bahsetmekten hoşlanmadığı halde bulunduğu makamın ulviyyetini korumak için iddialara cevap vermek zorunda kaldığını belirterek söze başlayan Şeyhülislam, on iki yaşından itibaren ilmiye tarikine dahil olduğunu, mensubu bulunduğu Nakşibendi tarikatının kendisine bahşetmiş olduğu manevi feyizler sayesinde sahip olduğu kalp temizliği ve ruh safiyetini muhafazaya dikkat ettiğini, tahsili sırasında gerekli ilimleri hakkıyla öğrenmek suretiyle başta üç bin sayfalık bir Kuran tefsiri olmak üzere birçok dini ve tasavvufi eser meydana getirdiğini, Kuran'ın sırlarına vakıf olduğu bu çalışmalarında İslamiyet'in üzerinde veya ona eşit hiçbir mezhep veya mesleğin olmadığına şahitlik derecesinde vicdanî kanaat getirdiğini belirttikten sonra "*Din-i İslam'a muhalif olup da bana isnad olunan herhangi bir mezhep veya mesleği kemal-i şiddetle reddeder ve selamet-i memleket ve sıyanet-idiyanet namına bugibi tesevvülataasla ehemmiyyet vermelerini ve o gibi ebatlı, bütün kalbleriyle, lisanlarıyla reddeylemelerini bilcümle ahali-i İslamiyyeye tavsiye eylerim*"<sup>21</sup> cümleleri ile kendini savunmuştur.

<sup>20</sup> İsmail Hami Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971), 5/160.

<sup>21</sup> *Tanin*, 15 *Teşrin-i Sani*, 1327; *Sırat-ı Müstakim*, 17 *Teşrin-i Sani*, 1327, 7/169, (1327/1911), 197-198.

Hakkındaki bu asılsız ithamlara verdiği bu reddiyeye rağmen hakkındaki “masonluk” iddialarının, onun icraatlarını engellemeye yönelik girişimler olduğu aşikârdır. Musa Kazım Efendi hakkındaki masonluk ithamı, İttihat ve Terakki'nin parti içi muhalefetin kısılcacında bulunduğu, Hürriyet ve İtilaf Fırkası'nın kurulduğu ve 1912 genel seçimlerinin yaklaştığı günlerde, yani II. Meşrutiyetin en çekişmeli siyasi ortamında gündeme getirilmiş olması da bu mes'ele üzerindeki tartışmaların ideolojik olmaktan ziyade siyasi bir zeminde cereyan etmiş olduğu göstermektedir.<sup>22</sup>

Mesai arkadaşlarının masonlukla ilişkili olmaları, onun da aynı örgüte üye olmasını zorunlu kılmaz. Ayrıca kendi ifadesiyle bu tür iddia/ithamlara şiddetle karşı çıkan bir insanın bu konuda öncelikle kendi sözlerine itibar etmenin gerekli olduğunu izahtan varestedir.

### İlmî Hayatı ve Eserleri

Çok yönlü bir âlim olan Musa Kâzım Efendi başta fıkıh, tasavvuf, kelam ve Arapça olmak üzere pek çok alanda eser vermiştir. Bu eserlerin bazıları te'lif, bazıları da Arapçadan tercüme edilerek vücuda getirilmiştir.

Musa Kazım Efendi çeşitli eğitim öğretim ve idari görevleri yanında ilmi çalışmalarından da geri durmamış, telif ve tercüme olmak üzere birçok eser kaleme almıştır. Bu eserlerin bir kısmı basıldığı halde bazıları da el yazması olarak kalmıştır. Onun yazmış olduğu makaleleri, genellikle Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad gibi dergilerde yayınlanmıştır.

#### A. Te'lif Eserleri:

1. *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'ân*, (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1325, I, 408 s.) Musa Kâzım Efendi'nin Ahmed Mithat Efendi'ye verdiği tefsir derslerinin Ahmed Mithat Efendi tarafından kaleme alınmasıyla meydana gelen bir eserdir. Musa Kazım Efendi, öz Türkçe bir tefsir-i serif hazırlamak isteyerek bu tefsire başlamış, fakatgünlük sorunların ağır basması ve bazı engellerden ötürü bu tefsiri tamamlayamamıştır. En'am Sûresine kadar bu ders notlarını, Ahmet Mithat Efendi'ye yazdırmış olmasına rağmen sadece Bakara Sûresi 73. ayetine kadar olan kısmı basılabilmıştır.<sup>23</sup>

2. *İslam'da Usul-i Meşveret ve Hürriyet*, (İstanbul, 1908): İslam'da “istişare, danışma ve hürriyetin yeri ve önemini” belirten bir risaledir. Söz konusu bu

<sup>22</sup> Güreer, *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu*, 18.

<sup>23</sup> Altunsoy, *Osmanlı Şeyhülislamı*, s. 253; Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, 47.

risale, Külliyyât içerisinde “İslâm'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet” başlığı altında yer almıştır.<sup>24</sup>

**3. İslam'da Cihad**, (İstanbul 1916) İslam dinini eleştirip küçük düşürmek isteyen batılılar, İslam'ın saldırgan bir din olduğunu, Müslümanların sürekli cihad olgusunu canlı tutarak hayatîyetlerini devam ettirdiklerini ileri sürerek İslam'ı savaş yanlısı bir din olarak tanıtmaya çalışmışlardır. Konuya ilişkin ayetleri ele alarak bu düşüncelerini kanıtlama yoluna gitmişler ve bu amaçla birçok eserler ve makaleler yazmışlardır. Musa Kâzım Efendi hem bunlara cevap vermek, hem de batı sömürgecilerinin işgaline Müslümanların karşı koymasını sağlamak için sadece va'zve nasihatleri yeterli görmemiş ayrıca İslâm'da Cihad isimli bir de risale yazmıştır. Bu risalede, cihadın önemi ve gerekliliğini çeşitli ayetler ışığında ve müstakil bir makale bütünlüğü içerisinde anlatmıştır. Bu risale külliyyat içerisinde “İslâm'da Cihad” başlığı ile yer almıştır.

**4. Sûre-i İhlâs ve Âlak**, Bu küçük risalede müellif, ihlas ve Âlak Sûrelerini kısaca tefsir etmiş ve tefsirini yazarken dayandığı görüşleri de açık olarak bildirmiştir.

**5. Külliyyat-ı Şeyhülislam Musa Kazım**, Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin çeşitli dergilerde neşredilen makaleleri, bazı risaleleri, konferansları ve beyannamelerini ihtiva eden bir külliyyattır.

**6. el-Fetava'l-Kâzımiyye fi Islahi'l-fetva et-Türkiye**: Babü'l-İ'tikad, Kitabü't-Taharet ve Kitabü's-Salât bölümleri ve bu bölümlerin çeşitli alt bölümlerine dair vermiş olduğu 52 fetvayı ve bunların Arapça kaynaklarını içeren yazma bir eserdir.

**7. Devr-i İstibdad Ahvali ve Müsebbibleri**

**8. Sırat-ı Müstakim ve İslam gibi dergilerde yayınlanan makaleleri**<sup>25</sup>

**B. Tercümeleri:**

**1- Zevra ve Havra Tercümesi**: Celaleddined-Devvani'nin (ö. 918-1512) Mebde ve Mead konusundaki görüşlerini içeren “Zevrâ ve Havrâ” adlı eserinin tercümesidir. Bir risale halinde yazılan eser önce metin halinde verilmiş

<sup>24</sup> Musa Kâzım Efendi, *İslam'da Usûl-i Meşveret ve Hürriyet*, (İstanbul: 1324), 12-13.

<sup>25</sup> Sırat-ı Müstakim'de yayımlanan makaleleri için bk. Abdullah Ceyhan, *Sırat-ı Müstakîm ve Sebilürreşad Mecmualarının Fihristi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 141.



sonra haşiye ile metnin açıklaması yapılmıştır. Tercümede önsöz ve sonsöz şeklinde herhangi bir açıklama yapılmamıştır.<sup>26</sup>

**2- Tercüme-i Varidat:** Şeyh Bedrettin Semavi'nin yazdığı tasavvuf ve vahdet-i vücud anlayışı çerçevesinde yazmış olduğu eserinin tercümesidir.

**3- Tahkik-i Vahdeti-i Vücuda Dair Bir Risalenin Tercümesi:**Karamani Muhammed Cemaeddin Nuri'nin vahdet-i vücud ile ilgili Arapça eserinin tercümesidir.

**4- İmam Gazali'nin Tehafütü'l-Felasife Tercümesi** (Basılmamıştır)

**5- İbn Rüşd'ünEcvibe Risalesi Tercemesi** (Basılmamıştır).<sup>27</sup>

#### **Kur'ân'ın İ'câz'ı İle İlgili Görüşleri**

Kur'ân-ı Kerîm, sahip olduğu üstün edebî özellikleri ve muhtevası ile nâzil olduğu günden beri muhatapları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Ümmî bir peygamber<sup>28</sup> tarafından tebliğ edilen Kur'ân, ilk muhataplarını cezbe etmiş, mümin ve kâfir herkes, onun cazibesine kapılmaktan kendilerini alamamışlardır. Nâzil olduğu dönemden itibaren on dört asır geçmesine rağmen hiç kimsenin Kur'ân'a benzer bir eser meydana getirememiş olması, onun Hz. Peygamber'in (s.a.s) en büyük bir mu'cizesi olduğunu isbat etmektedir. Bu özelliğinden dolayı Kur'ân, Arap Dilinin şaheser bir belağat ve fesahat timsali olmuştur. Kur'ân'ın tefsiriyle ilgilenen her müfessir gibi Musa Kazım Efendi deKur'ân'ın İ'câzı ile alakalı açıklamalar yapmıştır.

Şeyhülislam Musa Kazım Efendi'nin Kur'ân'ın İ'câzı ile ilgili açıklamalarını zikretmeden önce Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu kabul etmeyip inkâr eden müşrikleri, muarazaya davet etme safhalarının bilinmesi, konunun anlaşılması açısından önem arzettiğindenburada bu mevzuya kısaca değinilecektir.

Aciz bırakmak manasına gelen “a-c-z” kökünden türetilen i'câz kelimesi, sözlükte, bir işe güç yetirememek, yapamamak, zayıf düşmek, anlamına

<sup>26</sup> Celâleddined-Devvanî,Zevrâ ve Havrâ, Çev. Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi, (İstanbul: Dârul-Hilâfeti'l-AliyyeEvkâf-ı İslamiyye Matbaası, 1335), 63.

<sup>27</sup> Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*,47-48.

<sup>28</sup> el-A'raf, 7/157. *الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْنُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ*. “Onlar ki yanlarındaki Tevrat ve İncil'de vasıfları yazılı o ümmî Peygambere tâbi olurlar.” A'raf, 7/158. “...فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبَعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ...” “Öyleyse siz de Allah'a ve O'nun bütün kelimelerine iman eden o ümmî Nebîye, o Resule inanın. Ona tâbi olun ki doğru yolu bulasınız.”

gelmektedir.<sup>29</sup> Bir terim olarak i'câz, “genellikle Kur'ân'ın üstün edebi tarzı ve onun zengin muhtevası itibarıyla mislinin getirilmesinden insanların acze düştükleri şey” şeklinde tarif edilmiştir. Bir şeyin mislini getirmekten muhatabıcaresiz bırakmaya sevkeden duruma da mu'cize/ معجزة denmiştir. Mu'cize, muhatabı'aciz/takatsiz bıraktığından dolayı, aynı zamanda mû'cizdir.<sup>30</sup>

Hız. Mûsâ (a.s) zamanında sihir ve Hız. İsâ (a.s) döneminde tıp revaçta olduğundan, mu'cizelerinin en önemlileri o cinsten gelmişti.<sup>31</sup> Şiir ve edebiyatın son derece ileri gitmiş olduğu bir zamanda, belâgatın en revaçlı olduğu bir anda, Hız. Muhammed'in en büyük mu'cizesi olan Kur'ân nazil olarakları mübarezeyle davet edip meydan okumuştur.<sup>32</sup> Kur'ân ayetleri, fesahat ve belagatta kendilerini emsalsiz kabul eden Arap belîğ ve şairlerinin Kâbe'nin duvarına asılmış olan Muallakât-ı Seba şiirlerini,<sup>33</sup> değerinden düşürmüş; bu şairlerinden olan Lebîd'in kızı, babasının kasidelerini Ka'be duvarından indirirken, “Ayetlere karşı bunun bir kıymeti kalmadı”<sup>34</sup> diyerek onlardaki belagat ve fesahatin etkisini dile getirmiştir.

Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabul etmeyen muarızlarına karşı tehdidi-si/meydan okuması şu şekilde cereyan etmiştir: Hız. Muhammed'in (s.a.s) okuduğu ayetleri işittiklerinde “öncekilerin masalları” olarak nitelendirerek Kur'ân'ın benzerini yapabileceklerini iddia ettiler. Bu durum Kur'ân'da şöyle ifade edilmiştir:

وَإِذَا تَتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا قَالُوا قَدْ سَمِعْنَا لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“Onlara ayetlerimiz okunduğu zaman dediler ki: işittik, istesek biz de bunun benzerini elbette söyleyebiliriz. Bu öncekilerin masallarından başka bir şey değildir”<sup>35</sup>

Bunun üzerine Cenab-ı Hak, Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabul etme-

<sup>29</sup> Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb el-İsfahânî, *Müfredâtü Elfazi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, “acz md”, (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 547.

<sup>30</sup> İsfahânî, el-Müfredat, 325; Fîrûzâbâdî, Muhammed bin Yakub, el-Kâmusu'l-Muhît, (Mısır: Matba'atu'l-Emiriye, 1978), 2/179-180.

<sup>31</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *A'lâmu'n-Nübüvve*, thk. Muhammed Şerif Sükker, (Beyrut: Dâru'lhyâi'l-Ulûm, 1992), 76-77

<sup>32</sup> Süleyman Ateş, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'ân-ı Kerim'den Cevaplar*, (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 163.

<sup>33</sup> Kenan Demirayak, “Arap Edebiyatı Tarihi, I, Cahiliye Dönemi”, (Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2009), 177

<sup>34</sup> Bediüzzaman Said Nursi, *Sözler*, (İstanbul: RNK Yayınları, 2010), 483.

<sup>35</sup> Enfâl, 8/31.

yen müşriklere meydan okuyarak onlardan Kur'ân'ın tamamına denk benzer bir kitap yazmalarını istemiş ve onları muarazaya davet etmiştir:

قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا

“De ki, insanlar ve cinler birbirlerine yardımcı olarak bu Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirmek için bir araya gelseler and olsun ki, yine de bir benzerini getirip ortaya koyamazlar.”<sup>36</sup>Müşrikler, Kur'ân'ın bu talebi karşısında sükût etmiş, adeta dilleri tutulmuştur. Bunun üzerine Cenâb-ı Hakk; muarızlarından sadece Kur'ân'ın on sûresine denk olacak benzeri şeyler getirmelerini talep ederek şöyle buyurmuştur:

أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مِنِ اسْتَعْظَمَ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Senin için onu (Kur'ân'ı) uydurdu mu diyorlar? De ki, öyle ise onun sûrelerine benzer uydurma on sûre meydana getiriniz. İddianızda samimi iseniz Allah'tan başka çağırabileceğinizi de çağırın.”<sup>37</sup>Bu tehdidi karşısında da aciz kalan müşriklere bu defa Kur'ân'ın bir sûresine benzer bir sûre yazmalarını isteyerek şöyle meydan okumuştur:

وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ وَاذْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

“Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz Kur'ân hakkında şüpheniz varsa, haydi onun sûrelerinden birine benzer bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz Allah'tan başka şahitlerinizin (yardımcılarınızın) hepsini çağırın.” Bütün bu meydan okumasına karşılık, nihâyet müşrikler bir sûre dahi olsa Kur'ân'ın benzerini getiremeyince, aciz olduklarını ortaya koymuş oldular.

Müfessir Musa Kazım Efendi, Kur'ân'ın i'câzimevzusuna, daha çok Kur'ân'ın tehdidi/meydan okuma ayetleri çerçevesinde yaklaşmış ve ilgili ayetleri (Bakara 2/23; Yunus, 10/38; Hûd, 11/13; İsrâ, 17/88 vb.) tefsir ederek konuya açıklık getirmiştir. Bu izahlara ilave olarak “İ'câzü'l-Kuran” isimli makalesini de Bakara Sûresi<sup>24</sup>. ayetinin tefsirinin sonunda zikretmiştir. Ayrıca Kur'ân'ın dil ve üslup özellikleri başta olmak üzere, fesahat ve belagat incelikleri ve gaybî haberleri ihtiva etmesi gibi pek çok yönden Kur'ân'ın mu'cize olduğuna delalet eden konulara tefsirinde dikkat çekmiştir.

Biz de Müfessirin Kur'ân'ın İ'câzı konusunu ele aldığı şu ayetle mes'eleye başlamak istiyoruz. شُهَدَاءَكُمْ مِن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ

<sup>36</sup> İsrâ, 17/88.

<sup>37</sup> Hud, 11/13.

“Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz Kur'ân hakkında şüpheniz varsa, haydi onun sûrelerinden birine benzer bir sûre getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz Allah'tan başka şahitlerinizin (yardımcılarınızın) hepsini çağırın.”<sup>38</sup>

Ayetin icmali manası: Eğer abdimize (Muhammed Aleyhisselama) tenzil ettiğimiz Kur'ân'ın vahy-i ilahi olduğunda rayb/şek ve şüphe içinde iseniz, siz de onun en kısa suresinin mislini getiriniz. Bunun için bütün füseha ve bülağanızı davet ediniz. Eğer davanızda sadık iseniz.

Tefsir; “Cenab-ı Hak, evvelki iki ayette Zat-ı Rububiyetine ibadeti, bütün insanlara emrettikten sonra, her biri bir büyük nimet olan birçok enfüsü ve afakı delilleri serd ile ibadetin vacip olmasının sebebini bildirdi. Ayrıca, bu ayetlerde imanın en büyük rüknü/direği olan vahdaniyeti isbat ettiği gibi, bu ve bundan sonra gelecek ayetlerde de Kur'ân-ı Kerim'in mucize-i bahire/apaçık bir mucize ve hüccet-i katıa/kesin bir delil olduğunu beyan etmekle, imanın ikinci rüknü olan Nübüvvet-i Muhammediyeyi isbat etmiştir. Bu kitab-ı mübin'ini'câzını bildirecek ve o Hazretin iddiası üzere, onun Allah tarafından indirildiğine ilm-i yakını/kesin bilgiyi ortaya koyacak tarıkı/metodu, yani tahaddi/meydan okuma usulünü de göstermiştir ki; tafsilî aşağıda gelecek şekildedir” diyerek ayetin önce kısa mealini ve tefsiri verdikten sonra, ayetler arasındaki münasebete temas ederek şu açıklamaları yapmıştır:

وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ Bu şart cümlesi, makabli-ne/kendinden öncekine atfedilmiştir. Bu atıf, bir kıssayı, diğer kıssaya atfetme kabildendir. Çünkü iki cümle arasında hem müğayeret-i zahire/açık ztlık, hem de münasebet-i kamile/tam uygunluk vardır. Zira makabli, vahdaniyeti; bu cümle de nübüvveti isbat etmektedir. Bu ikisi ise, tev'emdir/ikizdir. Çünkü imanın tahakkuku/gerçekleşmesi bu iki maddeyi tasdik etmekle hasıl olur. Şu halde buradaki hitabın dahi “فَلَا تَجْعَلُوا” cümlesindeki hitap gibi yalnız müşrik ve münkirlere mütevec-cih olduğu şüphesizdir.<sup>39</sup>

Bu giriş bölümünden sonra ayetin tefsirine şöyle başlamıştır: Evvela, münkirlerin, Kur'ân-ı Kerim'in Allah tarafından indirildiğinde şek ve şüphe içinde olmadıkları halde (inkâr ettiklerinden dolayı), bu cümlede şek ve şüpheyi ifade eden “in/ ان” edatının kullanılmış olmasını; onların Kur'ân'ın beşer kelamı olduğunu iddia etmekte ısrarlı olduklarına hamletmiştir. Ayır-

<sup>38</sup> Bakara, 2/23.

<sup>39</sup> Musa Kazım Efendi, Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, (İstanbul: Matbaa-i Amire, 1335), 200-201.

ca bu iddialarında şüphe içinde olmadıkları halde de bu cümlede “reyb” kelimesinin açık olarak ifade edilmesiyle ilgili olarak şu izahları yapmıştır:

*Bu durum ya, münkirleri tevbihe/kınamaya; yani Kur’ân-ı Kerim’in vahy-i ilahi olduğunu red ve inkâr, katiiyen gayr-i layık olup bu bab’da onlardan sudur edecek şeyin nihayet şek olabileceğini tasvire veyahut bu mesele hakkında, yani; Kur’ân’ın kelam-ı beşer olma hususunda şüphe içinde olanların olmayanlara göre daha fazla olduğundan dolayıdır.<sup>40</sup>*

Musa Kazım Efendi “**rayb/ريب**” kelimesinin kullanılmış olmasını, ya Kur’ân’ın Allah kelamı olduğunu inkâr edenleri kınamak için getirilmiş olabileceği şeklinde yorumlamıştır. Yani Kur’ân’ın Kelamullah olduğunu inkâr etmenin kesinlikle uygun olmayacağını, dolayısıyla bu konuda onların sadece şüphe içerisinde olabileceklerini beyan etmiştir. Veya bu konuda yani; Kur’ân’ın kelam-ı beşer olma hususunda şüphe içinde olanların, olmayanlara göre daha fazla olduğundan dolayı ayet-i kerime’de “**rayb/ريب**” lafzı kullanıldığını belirtmiştir Müfessir bu yorumuyla da Arap diline olan vukufiyetinigöstermiştir.

“Rayb” lafzının geçmiş olduğu *ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ* “Bu, kendisinde şüphe olmayan kitaptır”<sup>41</sup> ayetinde de şu açıklamaları yapmıştır:

*“Bu ayetten maksadınKur’ân hakkında hiç kimsenin şek ve şüphesi olmadığını ifade değildir. Nitekim Kur’ân-ı Kerim’in Allah katından indirildiğine şüphe edenler çok olduğu gibi Cenab-ı Hakk dahi; وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ “Eğer (Kur’ân’dan) şüphe içinde iseniz”<sup>42</sup> ayetiyle Kur’ân hakkında şüphe etmenin mümkün olabileceğine işaret etmiştir.”*

*“Bu ayet, Kur’ân hakkında şüphenin olmadığını değil;Kur’ân’ın i’câz ve belagatıyla şüpheyeye mahal vermediğini ifade etmiştir.”<sup>43</sup>*

Müfessir Musa Kazım Efendi tefsirinde ayetleri meydana getiren lafızların kullanılmasıyla ilgili açıklamalar getirmiştir. Mesela yukarıdaki ayet-i kerime’de geçen “*انزلنا/nezzelna*” ifadesinin, “*انزلنا/enzelna*” ibaresine tercih edilmesinin sebebiyle ilgili olarak şu açıklamaları yapmıştır:

*“Hatiplerin hutbeleri, şairlerin şiirleri, müelliflerin kitapları gibi, Kur’ân-ı Kerim’in de Rasûlü Ekrem’e nüzülü, olaylara göre tedrici olarak indirilmiş olmasının, müşrik-*

<sup>40</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 200.

<sup>41</sup> Bakara, 2/2.

<sup>42</sup> Bakara, 2/23.

<sup>43</sup> Musa Kâzım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 36.

lerin şekke düşmesini icap eden sebepler cümlesinden olduğunu, inkârcıların şüphelerinin kökünden kesilmesi ve onları cevap veremeyecek şekilde susturarak aleyhlerine hüccet getirmek maksadıyla-kendilerine karşı tehdidin/meydan okumanın dahi bu minval üzere olmasını gerekli kıldığından, nüzulün tedrici olarak vukuunu ifade eden “nezzelna/ نزلنا” nazm-ı keriminin, “enzelna/ انزلنا” kavli-şerifine tercih edildiğini, bu suretle inkarda inat edenlerin katıyyen ilzam ve iskat/susturulmuş olduklarını ifade ederek bunun açık izahının; “Eğer Kur'an-ı Kerim'i kulumuza parça parça, sûresûre indirdiğimizden dolayı Onun Allah kelâmı olduğunda şekte iseniz, siz de onun cümlesine değil, bir parçasına, en kısa sûresine nazire getiriniz”<sup>44</sup> şeklinde olacağını zikretmiştir.

Müfessir bu paragrafta Kur'an'ın Hz. Peygamber'e tedrici olarak indirilmesinin, Müşrikleri, Kur'an'ın Allah kelâmı olduğunda şek ve şüpheye düşmelerine sebep olan amillerden biri olduğunu belirtmiştir. İnkârcıların şüphelerinin kökünden kesilmesi ve onları cevap veremeyecek şekilde susturarak aleyhlerine delil getirmek maksadıyla kendilerine karşı meydan okumanın dahi bu minval üzere olmasını zorunlu kıldığını zikretmiştir. Yani Kur'an parça parça indiğinden dolayı, onlardan Kur'an'ın tamamına değil, sadece bir parçasına benzer bir sûregetirmelerini istemiştir. Bundan dolayı Kur'an'ın inzalinin tedrici/parça parça olarak indirildiğini ifade eden “nezzelna/ نزلنا” ifadesinin, “enzelna/ انزلنا” kelimesine tercih edildiğini belirtmiş ve bu sûretle inkârda inat edenlerin kesinlikle susturulmuş olduklarını ifade etmiştir.

Ayet-i Kerime'de geçen “abd/ عبد” kelimesiyle Hz. Peygamber'in murad edildiğini, “abd/عبد” lafzının “na/ نا” zamirine nisbet edilmesiyle de hem Allah Resulü'nün kadrini yüceltmek, hem de O'nu her ilahi hükme boyun eğen, Zat-ı Kibriya'nın has bir kulu olduğunu bildirmek hikmetine mebni olduğunu belirtmiştir. Ayrıca “abdina/عبدنا” kelimesinin “cem'îsıgasıyla “ibadina/إبادنا” şeklinde de okunduğunu, bu kıraate göre “abdina/عبدنا” ifadesinden maksadın, Hz. Peygamber (s.a.s) ve ümmeti olduğunu beyan etmiştir.<sup>45</sup>

Emir ve nehiy hususuna da dikkat çeken müellif ayetlerdeki emrin her zaman vucub ve nedb için olmadığına açıklık getirmiştir. Mesela, “فاتوا...بسوة...” ifadesindeki “fe'tu/ فاتوا” lafzının, “getirmek” manasına “ityandan”

<sup>44</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 200-201.

<sup>45</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 201.

danemir olup “getirin” manasında olduğunu, fakat bu emrin vücub veya nedb için olmayıp mümkünleri ilzâm ve susturmak için olduğunu ifade etmiştir.

“Fe’tü/ فأتوا” ibaresindeki “fe/ف”nin sebebiyet bildirdiğini, Kur’ân hakkında şek ve şüphe edilmesinin, böyle bir emrin meydana gelmesine sebep olduğunu ifade etmiş, buna göre ayetin mealinin şu şekilde olacağını zikretmiştir: “Eğer sizin dediğiniz ve inandığınız gibi Kur’ân, beşer kelâmı ise, onun bir sûresine nazire yapınız. Çünkü sizin gibi birisinin güç yetirdiği bir şeye, sizin de muktedir olacağınız şüphesizdir.”<sup>46</sup>

“Bi-sûretin/ بسورة” lafzındaki tenvin’in bir tek ve killet/azlık manasında “kısa bir sûre” demek olduğunu belirterek, bu sûrenin en az mertebesinin “Kevser ve İhlasSûreleri” gibi bir özel isimle isimlendirilmiş, Kur’ân’ın bir kıt’asından/bölümünden ibaret olduğunu ifade etmiştir.<sup>47</sup>

Musa Kâzım Efendi, i’rab durumlarına işaret ederek ayetlerin değişik tefsirlerini yapmış bazen de bu tefsirler arasında tercih edileni belirterek tercih edilmiş sebepleri üzerinde ayrıntılı izahlar yapmıştır. Mesela; Bakara Sûresi 23. ayeti tefsir ederken ayette geçen “min mislihi/ من مثله” ifadesindeki zamirin ( • )ircasında farklı vecihlere ve bu farklılığın doğurduğu değişik anlamlara şöyle işaret ederek kendi tercihinin şöyle beyan etmiştir:

Evvela, “min mislihi/ من مثله” ifadesinin, “sûretin/سورة” kelimesinin sıfatı olduğunu belirterek “mislihi/ مثله” ibaresindeki zamirin, “mimmanezzelna/ مما نزلنا”daki “ma/ ما” ya, yani Kur’ân-ı Kerim’e raci’ olduğunu beyan etmiştir. Ayet-i Kerim’deki “min” harf-i cer’inin, ya ba’ziyet veya beyaniye anlamını ifade ettiğini, buna göre ayetin mealinin; “belağat ve hüsn-ü nazmında Kur’ân-ıAzimü’ş-Şan’a benzer bir sûre getiriniz”<sup>48</sup> şeklinde olacağını bildirmiştir.

Veya “min mislihi/ من مثله” ifadesindeki “min/ من” harf-i cer’inin i’tidaiye/başlangıç anlamını ihtiva ettiğini, zamirin de “abde/عبد” yani, Hz. Peygamber’e (s.a.s) raci’ olma ihtimalinin bulunduğu, buna göre ayetin anlamının; “abdimiz gibi ulum taallüm etmemiş/öğrenmemiş ve yazı yazmamış ümmi bir beşerden Kur’ân’a benzer bir sûre getiriniz” şeklinde olacağını ifade etmiştir. Bu zamirin “mimman mada ki ma” ya, indirilen vahye (Kur’ân) dayandırılmasının, “abde” yani vahyin kendisine indirilen Zat’a dayandı-

<sup>46</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 201.

<sup>47</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 20

<sup>48</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 203.

rılmasına tercih edildiğini ve tercih edilme yönlerini de şu şekilde açıklamıştır:

Evvela diğer tahaddi ayetlerine mutabık olması açısından böyledir. Zira o ayetlerde “mislihi” nin zamiri daima Kur'an'a racidir. Mümasalet/benzerlik de, getirilmesi istenen sûrenin sıfatıdır. Nitekim-“**mislihi/ من مثله**” lafzı, “**sûretin/ سورة**” kelimesinin sıfatı olduğu takdirde- burada da durum aynıdır. Bu takdire göre buradaki benzerlik de sûrenin sıfatıdır.

İkicisi,sûrenin başındaki şart tarafında kelam, vahy-i ilahidir. Kendisine vahiy indirilen Hz. Peygamber değildir. Buna binaen kelamın sonunun, kelamın başına hüsn-ü irtibatı ve cezanın şarta hüsn-ü tertibi için- ceza tarafında da kelamın, inzal edilen vahiyden ayrılmasının ve münezzel-ü aleyhe/kendisine vahiy indirilene intikal etmemesi layıktır.

Üçüncüsü, tahaddi hususunda cemm-i ğafirin cümlesine/insanlığın tamamına birden; “Eğer kendi cinsinizden olan kulumuza indirdiğimiz Kur'an'ın vahy-i münezzel olduğunda şek ve şüphede iseniz, siz de onun en kısa sûresinin benzerini getiriniz.” diye hitap etmek elbette; “eğer bu hususta şüpheniz varsa sizden de onun gibi bir ümmi çıksın, onun getirdiği Kur'an'ın mislini getirsin.” demekten daha belîğdir. Çünkü birinci suret tahaddi, daha ziyade müskit/hasmı susturran ve mülzendir/cevap veremez hale getirmektedir.

Dördüncü, Kur'an-ı Kerim, Hazret-i resule nisbeti itibariyle değil, belki hadi zatında mucizedir. Binaenaleyh Kur'an'ın İ'câzını isbat için meydan okumayı, bir ümmi recüle tahsisin, yani sizden bir ümmi çıkıp bunun mislini getirsin demenin manası yoktur.

Beşincisi, “mislihi/ من مثله” nin zamirini “**abd/ عبد** e irca' edilmesi, ümmiyette Resul-i Ekrem'in misli olmayan bir kimseden Kur'an'ın benzerinin meydana getirilmesinin mümkün olabileceğini vehme vereceği gibi ve “Allah'tan başka şühedanızı çağırınız” manasında olan “**Ved'uşühedaekum/ وادعوا شُهَدَاءَكُمْ**”kavl-i şerifi de bu red ve irca' a uygun değildir. Zira bu kavl-i şerif, münkirlere Kur'an'ın mislini getirme hususunda kendilerine nusret ve yardım edecek kimselerin cümlesinden yardım istemelerini emretmektedir. “Mislihi/ من مثله” deki zamirin, “**abd/عبد**”e rücuu ise buna münafidir.<sup>49</sup>

Müfessir ayet-ikerimelerde geçen kelimelerin manalarını da izah etmiştir; Mesela; “Şüheda; شُهَدَاءُ” kelimesinin manasına şu şekilde açıklık getirmiştir: شُهَدَاءُ “Şüheda”, şehid kelimesinin çoğulu olup bizzat veyahut bi't-

<sup>49</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 204.



tasavvur hazır olmak anlamındadır. Şehid, aynı zamanda “hazır, nasır, şahid, veli ve imam” anlamlarına da gelmektedir ki, bu kelimelerin cümlesinde huzur/hazır olmak manası mevcuttur.”<sup>50</sup>

Aynı şekilde *مِنْ دُونِ اللَّهِ* “Min duni'l-lahi” ibaresindeki “دُون/dun” lafzının anlamıyla ilgili olarak şu açıklamaları yapmıştır: “*مِنْ دُونِ اللَّهِ*” deki “min” “*وَادْعُوا* /ved'u” ya müteallıktır. Sözlükte “*bir şeye en yakın ve biraz münhat/aşağı olan mekân*” anlamındadır. “دُون/dun” kelimesi istiare yoluyla “şeref ve rütbe” manasında kullanılmıştır. Mesela, ‘Zeyd’ün dun Amr’ denildiğinde, Zeyd’in şeref ve rütbesi, Amr’ın şeref ve rütbesinden aşağıdır demektir. Daha sonra bu mecaz-i mana genişletilerek “dun” kelimesi, “*bir hadde diğer bir hadde tecavüz; bir işten diğer bir işe tehaddi/geçmek*” manasında kullanılmıştır. *لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ* “Müminler kendileri gibi müminleri bırakıpta kafirleri dost itti haz etmesinler” ayet-i kerimesinde bu anlamında kullanılmıştır. Ayrıca “دُون/Dun” lafzı, bu anlamlardan başka, bazen “kuddam/ön” anlamında da kullanılmıştır.<sup>51</sup>

Ayrıca aynı ayette geçen “*سِدْق/صدق*” kelimesinin anlamıyla ilgili olarak şu izahları getirmiştir: Sıdk, “*bir haberin vakıa mutabık olmasıdır ki, doğru söylemek demektir*”. Diğer bir kavle göre sıdk, “*bir haberin hem vakıa hem de muhbirin/haberini verenin itikadına mutabık olmasıdır.*” Sıdk kelimesine bu şekilde ki anlam verdikten sonra bu manaya Kur’ân’dan şahid getirerek şunları zikretmiştir: “Nitekim münafıklardan hikâye buyrulan; *إِذَا جَاءَكَ الْمُنَافِقُونَ قَالُوا نَشْهَدُ* *إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ*” ayet-i kerimesi dahi buna delildir. Zira münafıkların Risalet-i Muhammediyeye itikatları olmadıkları için Cenab-ı Hakk, bu ayette onları *لَنْ نَشْهَدَ* sözlerinde tekzip etti. Çünkü Hak Teâla, münafıkların bu sözlerinden sonra *إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ* buyurdu ve bu kavli-i şerifi ile onların Risalet-i Muhammediyeye şehadetlerini red ve tekzip etti. Zira şehadet, zannolunduğu gibi inşa değil, belki yakinen bildiği şeyi ihbardan ibaret olup münafıklar ise, Risalet-i Muhammediyeyi bilmiyorlar ve ona katiyyen inanmıyorlardı. Bundan dolayı da Cenab-ı Hakk, onları tekzip etti. Binaenaleyh sıdkta, haberin hem vakıa hem de muhbirin inancına mutabakatı şart olduğuna şu ayet-i kerime kesin bir şekilde delalet etmektedir.”<sup>52</sup>

Arap dilindeki kelimelerin delalet ettikleri anlamları ve onların cümle içindeki yerlerine göre farklı anlamlar kazandıklarını çok iyi kavramış ve Sarf-

<sup>50</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 205.

<sup>51</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 205.

<sup>52</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 207.

Nahiv ilminin inceliklerini ve i'rab durumlarına vukufiyetini göstermiştir. Mesela, Bakar Sûresi 23. Ayetin tefsirinde konuyla ilgili şu tesbitleri yapmıştır: “*مِنْ/min*” lafzının “*أَدْعُوا/udu*” emrine müteallık olması, “*شُهَدَاءَ/süheda*” kelimesinin yukarıda geçtiği gibi birçok anlamda kullanılması, aynı şekilde “*dun*” lafzının da lügat manasından başka, “*haddi tecavüz*” yani; “*maada, ğayr, başka, kuddam*” manalarında kullanılması itibariyle, *مَنْ دُونَ اللَّهِ* kavli-i şerifi, aşağıdaki vecihlerde açıklanmıştır:

Birinci vecih; “Allah’tan başka nezdinizde huzurlarıyla müftehir olduğunuz veyahut muavenetlerini umduğunuz insinizi, cinsinizi ve ilahlarınızı da Kur’an’la muarazaya davet ediniz.”

İkinci vecih; “İtyan ettiğiniz/getirdiğiniz şeyin, Kur’an’ın misli olduğuna şahadet edecek Allah’tan başka şahitlerinizi davet ediniz. Fakat Allah’ı istişhad etmeyiniz. Yani, ‘Allah şahittir’ demeyiniz. Zira Allah şahittir demek, hüccet getirmekten aciz kalan mebhutların/şaşkınların işidir.

Üçüncü vecih; “Allah’ı bırakıpta kendilerini evliya veya ilah edindiğiniz ve ruz-i cezada lehinize şahadet edeceklerini zannettiğiniz şahitlerinizi de bu husus için davet ediniz.”

Dördüncü vecih; “Zann-ı batılınıza göre ilahi huzurda sizin için şefaet ve muavenet edeceklerine itikat ettiğiniz putlarınızı davet ediniz.”<sup>53</sup>

Müfessirlerin bazısına göre *دُونَ اللَّهِ* terkinde bir muzafın hazfedilmiş olduğunu, cümlenin takdirinin ise; “*دُونَ اللَّهِ* evliyaillah” şeklinde olacağını belirtmiş, buna göre ayetin manasının şöyle olacağını ifade etmiştir: “*Getirdiğiniz sûrenin, Kur’an’ın misli olduğuna şahadet etmek üzere Allah’ın dostlarını yani, bu hususta hakkıyla şahadet edecek kullarını değil, sizin füseha, bülağa ve rüesanızı davet ediniz. Zira hiçbir akıl, kendisinin böyle fesadı zahir ve yanlış olduğu apaçık olan bir şeyin sıhhatine şahadet etmesine razı olmaz.*”<sup>54</sup>

*إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ* kavli-i şerifi’nin bir şart fiili olduğunu, cevap ve cezasının ise; makabli gibi olduğundan tekrar zikrine hacet görülmeyle hazf edildiğini belirterek buna göre ayetin mealinin de şu şekilde olacağını ifade etmiştir: “*Eğer Kur’an-ı Kerim’in beşer kelamı olduğunu iddianızda sadık iseniz, siz de onun sûrelerinden birine benzer bir sûre getiriniz. Bu hususta size yardım edecek kimler varsa cümlesini davet ediniz*” demektir. Şu halde hazf edilmiş cezasıyla beraber bu

<sup>53</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 206-207.

<sup>54</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 206.

şart cümlesi, *tehadd-i sabıki/daha önce geçen meydan okumayı tekrar ve teyid edip makabline kemal-i ittisali bulunduğundan, burada atıf harfi terk edilmiştir.*<sup>55</sup>

Bu izahlardan da anlaşıldığı gibi Müfessir, Arap dilindeki kelimelerin delalet ettikleri anlamları ve onların cümle içindeki yerlerine göre farklı anlamlar kazandıklarını çok iyi kavramış ve Sarf-Nahiv ilminin inceliklerini ve i'rab durumlarına vukufiyetini göstermiştir.

Arap dil ve üslubunu, Kur'ân-ı Kerim'in en veciz bir şekilde ortaya koyduğu, inkâr edilemez bir gerçektir. Arap dilini ve üslubunu bilmek, Kur'ân'ı anlayıp tefsir edebilmenin ön şartıdır. Bir müfessirin Arap dilindeki kelimelerin delalet ettikleri anlamları ve onların cümle içindeki yerlerine göre farklı anlamlar kazandıklarını anlayabilmesi için Sarf-Nahiv ilminin inceliklerini ve i'rab durumunu bilmesi gerekmektedir.<sup>56</sup>

Musa Kazım Efendi de tefsirinde Arapça dili, fesahat ve belagati ile ilgili ayetlerdeki hemen her kelimeyi değerlendirmeye almıştır. Ayetleri lügat ve nahiv kaideleri yönünden izah etmesi ve tahlile tabi tutması, Musa Kazım Efendi'nin tefsirinin önemli özelliklerinden biridir. Ayetlerde ifade edilen kelimelerin etimolojilerini, lügat ve ıstılah manalarını ayetlere dayanarak izah etmiştir. Bu kelimelerin Araplar arasında kullanılma biçimlerine, takdim ve te'hir, te'kid, hazif ve i'lâl durumlarına sık sık temas etmiştir.<sup>57</sup> Mesele Bakara Sûresi 24. Ayetinin tefsirinde bunlardan bir kısmını şöyle ele almıştır:

فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ

**İcmal Manası;** “Şimdi Kur'ân'a muarazaya cehd edipte onun mislini yapamazsanız -elbette yapamayacaksınız- o halde iman edip kendinizi küffar için hazırlanmış olan nar-ı cehimden koruyunuz ki; onun yakacağı şeyler insanlar ve taşlardır.”<sup>58</sup>

**Tefsiri;** Vaktaki Cenab-ı Hakk, geçen ayet-i kerimede müşrik ve münkirlere karşı tehaddi ederek kendilerine Hazreti Resulün risalet davasında sıdkını bildirecek ve tebliğ ettiği Kur'ân'ın vahy-i münezzel olduğunda asla şüphe bırakmayacak ve bu suretle hakkı, batıldan ayıracak tarıkı beyan etti. Fezleke/özet kabilinden olmak üzere işbu ayet-i kerimeyi dahi ona bir tefiri'/müsebbeba **فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا** buyurdu. Hülasası; “Kur'ân-ı Kerim'e muarazaya cehd

<sup>55</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 207.

<sup>56</sup> Suyutî, *İtkan*, 3/182.

<sup>57</sup> Zafer Koç, “Safvetü'l- Beyân fi Tefsiri'l- Kur'ân'ın Kaynak, Özellik ve Muhteva Bakımından İncelenmesi”, *Journal of Analytic Divinity*, Ankara, Volume 1/1, s. 175-200

<sup>58</sup> Bakara, 2/24.

edip ona müsavi veyahut müşabih bir sûre getirmekten aciz kaldığınız takdirde, onun mucize olduğu zahir ve mucizeyi tasdik ise, vacip olduğundan inattan sarf-i nazar ederek, ona iman etmeniz ve bu suretle münkirler için hazırlanmış olan azap-tan kendinizi hıfz ve siyanet etmeniz lazım gelir” mealini ifadeden ibarettir.<sup>59</sup>

Geçen ayet-i kerime'de meydan okumanın “ فَأْتُوا بِسُورَةٍ /fe'tübi-sûretin” lafzıyla gelmiş olduğunu, dolayısıyla bu ayette de “فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا” yerinde “فان لم تافعلوا/feinlemte'tübi-sûretin” denilmesi iktiza ettiği halde, ayetin nazımının bu şekilde olmasını da şöyle izah etmiştir: “Belagat yönünden kelimada “icaz-ı kasr” nüktesine riayet için, ‘mutlaka bir şeyi, bir işi yapmak’ manasına gelen ‘f-a-l’ maddesiyle ifade edilmiştir. Zira ‘eğer yapamazsanız’tabiri, maksadı ifadeye kâfi olmakla beraber, ‘Kur’an’a mümasil bir sûre getiremezseniz’tabirinden daha mu’ciz ve muhtasar olduğu şüphesizdir.<sup>60</sup> Ayrıca aynı ayetteki تَفْعَلُوا cümlesi de gaybden haberi ihtiva ettiği için başlı başına bir mucizedir.”<sup>61</sup>

Ayetlerde geçen harf ve edatların işlev ve manasına temas eden Musa Kâzım Efendi bazı harf ve edatların önemine binaen işlev ve manasını uzun uzun açıklamıştır. Mesela, yukarıda zikri geçen ayetteki “لَنْ” edatını ele alarak bu kelimenin köküyle ilgili şu tesbitte bulunmuştur: “لَنْ” lafzı, “لَا” gibi nefy-i müstakbel edatıdır ve “لَا” dan eblağdır. Zira “لَا” nefy-i mutlak, “لَنْ” ise nefy-i müekked ve müebbed edatıdır. İmam Sîbeveyh'e göre bu edat bir kelime-i asliyedir. Fakat İmam Halil'den bir rivayete göre bunun aslı “لَنْ” dir. Kesret-i isti'mâlından/çok kullanılması nâşi hemze hafz olunmuş ve ictimâisâkineyni/iki sakin harfin yanyana gelmesini def için “ا” (elif) dahi sâkıt olarak “لَنْ” kalmıştır. İmam Ferrâ'ya göre aslı “لَا” dır. Elif, “nun” a kalb olarak “لَنْ” olmuştur.”<sup>62</sup>

Benzer şekilde فَاذْكُرُوا النَّارَ fiilinin cevap ve cezasının kelimada mukadder olan; ‘Fe-aminu’ emri olduğunu فَاتَّقُوا النَّارَ kavl-i şerifi'nin ise, bu cevap ve ceza cümlesinin takdir edilmiş zaruri hali olduğunu beyan etmiştir. Bunun gerekçesini de şöyle ifade etmiştir: “Zira iman, nardan sakınmayı mucib ve müstelzimdir. Binaenaleyh burada lazım-ı ceza, ceza menzilesine tenzil edilerek ‘Fe-aminu’ yerinde kinaye yoluyla ‘fetteku’ buyrulmuş ve bu da mekniyyünanhı/örtülü

<sup>59</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 208-209.

<sup>60</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 209.

<sup>61</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 210.

<sup>62</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiru'l-Kur'an*, 209.

olarak anlatılmak isteneni takrir ve ehl-i inadı tehvil/korkutmak ve kelimada icaz ve ihtisarla beraber void-i ilahiye tasrih/açıkça ifade etme hikmetine bina kılınmıştır.<sup>63</sup> Ayrıca bu ayette geçen “ıza/إِذَا” edatıyla ilgili şu tesbitte bulunmuştur: Münkir ve müşriklerin, Kur’ân’ın mislini getirmekten aciz oldukları noktasında Cenab-ı Hakk’ın şek etmediği kesin olduğu ve hatta bunun için şart ile ceza arasına وَكُنْ تَفَعَّلُوا cümle-i mu’terizesini/ara cümlesini getirmekle, zikri geçenlerin ilelebet Kur’ân’a nazire yapamayacaklarını haber vermiştir. Bundan dolayı bu ayette şart cümlesinin -vücub-u tahakkuka delalet eden (kesinlikle gerçekleşecek olan) “İza” edatıyla zikri gerekirken, bu cümlenin şekke konu olan فِئَانْ edatıyla zikredilmiş olması; ya münkirleri tezyif ve tahkire veyahut onlara olan hitabını, onların zan ve itikatlarına muvafık olarak tevcihe dayanmaktadır. Çünkü münkirlerce kable’t-teemmül/etraflıca düşünmeden önce acz henüz tahakkuk etmiş değildir.<sup>64</sup>

Ayrıca mezkûr ayetteki, “Tef’alu/تَفَعَّلُوا” fiilinin başında iki cezm edatı olan “İn/ن” ve “Lem/م” edatlarının içtima etmiş olduğunu, fakat bu fiilin yalnız “lem/م” edatıyla cezm edilmiş olduğunu belirterek bu edatın amel etmesinin de vacip olduğunu ifade etmiştir. Bu edatınzaruret olmadıkça amelden düşürülmesinin caiz olmadığını, ancak fiil-i mudariâ dâhil ve daima ona bitişik olarak geldiğini belirtmiştir. Aynı şekilde dahil olduğu muzarî fiilininmanâ cihetiyle olumsuz mazi kıldığından dolayı, onun cüzü/parçası menzilesinde olduğunu zikretmiştir. “İn/ن” edatının ise; böyle olmadığını, onun, şart ve cezanın umumuna dâhil olarak, sanki “İn terektümü’l-fi’le” denildiğini belirtmiştir. **Bu cümlenin gaybtan haber ihtiva ettiği için başlı başına bir mu’cize olduğunu ifade ederek gerekçesini de şu şekilde açıklamıştır:**

*“Zira Resul-i Ekrem Efendimizin nübüvvet ve risalet gibi azim bir da’va ile kıyamla kelam-ı ilahi olmak üzere tebliğ ettiği bir kitapta, fesahat ve belağatın evc-i balasına/en yüksek derecesine vasıl olmuş ve binlerce hasımlarına; ‘Siz ebeden bunun mislini yapamayacaksınız’ diye hitap etmiştir. Sonra bu hitabında o zaman sadık olduğu gibi, bin üç yüz bu kadar seneden beri hala sadık kalması, şüphe yok ki, en açık ve ebedi bir mu’cizedir.”<sup>65</sup>*

Yukardaki tesbit ve çıkarımlardan da anlaşıldığı gibi Musa Kazım Efendi, tefsirinde lügat, sarf venahiv konularına oldukça fazla yer vermiştir. Ayet-

<sup>63</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü’l-Beyan fi Tefsiru’l-Kur’an*, 209.

<sup>64</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü’l-Beyan fi Tefsiru’l-Kur’an*, 210.

<sup>65</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü’l-Beyan fi Tefsiru’l-Kur’an*, 210

lerde geçen edatların fonksiyonlarını belirtmişve ayetlerin i'rabı üzerinde önemledirmiştir. Bütün bu hususlar onun İslamî ilimler ve Arap dili ile ilgili konularda sağlam biraltyapısının olduğunu göstermektedir.

### **Musa Kâzım Efendi'nin Sırât-ı Müstakîm Dergisinde Neşrettiği "İ'câzül-Kur'an" Makalesi<sup>66</sup>**

Müfessir'in yaşadığı dönemde Müsteşrikler, Kur'an'a karşı zaman zaman dil uzatarak onun değerini küçültmeye çalışmışlardı. Onların menfi fikirlerinden etkilenen bazı müminlerin kalplerinde de Kur'an hakkındayanlı düşünceler oluşmaya başlamıştı. Öncelikle Kur'an'a yönelik batı kaynaklıbu saldırlara cevap vermek ve müminlerin zihinlerinde Kur'an hakkında oluşan yanlış düşünceleri izale etmek için bu makaleyi kaleme almıştır. Bu makalede Musa Kazım Efendi,

Kur'an vahyinin güvenilirliğini yani, kaynağının ilahi oluşunu akıllı, naklidelillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Müfessir bu makalesinde Kur'an'ı Kerim'in İ'câzını dokuz maddede izah etmiştir. Makalede günümüz Türkçesiyle şu görüşleri dile getirmiştir:

Kur'an-ı Kerim, (safiyetini koruma açısından) diğer mukaddes kitapların hiçbirine benzemeyen; beşer üstü lafızları, ince manalarıyla İ'câz seviyesini haiz, latif konuları ve sağlam hükümleri ile mümtaz bir kitaptır.

Kur'an-ı Kerim'in "İ'câz derecesinde" oluşu, Arap edip ve şairlerinin, onun bir benzerini ortaya koymaktan aciz kalmaları ile sabittir. Bilindiği gibi Araplar, gerek konuşma gerek yazı dilinde belagat ve fesahat ile konuşmayı büyük bir fazilet ve ayrıcalıklı bir özellik kabul etmekteydiler. Hatta geleksel şiir yarışmalarında bu özelliklerinin en güzel ve en mükemmel örneklerini vererek, bunları mukaddes Kâbe duvarında sergilerlerdi. İşte Kur'an-ı Kerim, eserlerini asmak için Kâbe duvarından başka uygun yer bulamayan, Arap Edebiyatçılarına karşı nazil olmuş ve birçok ayetinde onlara meydan okuyarak, tamamişöyle dursun, en kısa bir sûresinin bile benzerini getirmekten hepsini aciz bırakmıştır.

Arap edebiyatçılarının Kur'an'ın en kısa bir sûresinin dahi bir benzerini söylemekten aciz kalmalarının sebeplerini şu şekilde özetlemiştir:

1- Arapların fesahat ve belagatı at, deve, cariye vs. gibi şeyleri vasıflandırmaya hasredilmiş olup Kur'an'ı Kerim ise, bu gibi şeyleri vasıf ve beyan et-

<sup>66</sup> Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 214-216; Musa Kâzım, "İ'câzül-Kur'an", *Sırât-ı Müstakîm*, 8/135- (Eylül 1324).

mediğinden fesahat ve belagatçılar Arap fesehat ve belagatında meşhur olan bu lafızları Kur'ân-ı Kerim'de bulamamışlardır.

2- Arapların "*Ahsenü'ş-şi'riekzebühü/Şiirin en güzeli en yalan olanıdır*" meşhur sözleri gereğince, bir şiirin en güzeli, en fazla yalanı ihtiva eden olacağından, yalanı terkedip, doğruluğu şiar edinen bir şairin şiirinde veya bir kâti-bin yazısında fesahat ve belagat oranının azalacağı tabii olacaktır. Bu nedenle Lebid b. Rebia<sup>67</sup> ile Hassan b. Sabit'in<sup>68</sup> (r.a.) Müslüman olduktan sonra şiirlerinin sanat yönünün zayıflayıp basitleştiği, ehline bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerim ise, her ayetinin doğruluk ve ahlak timsali mesajlarla dolu olmasına rağmen, fesahat ve belagatın mükemmel örneklerinin en zirvesinde olmaktan hiçbir şey kaybetmemiştir.

3- Bir şair ne kadar fasih ne kadar beliğ olursa olsun, onun bir kasidesinde ancak bir veya iki beliğ beytine tesadüf edilebilir. Çünkü "*belagat*" yalnız kelimelerin fasih olması değil, aynı zamanda kelamın, içinde bulunulan hal ve şartlara (mükteza-i hale) uygunluğunu ifade etmektedir. Sözün hal ve makamı ise, farklı ve zıt olacağından her sözü, kendine ait hal ve ortama uygun söylemek ve bu ortama uygun olan şartların tümüne riayet etmek beşer gücünün dışındadır. Oysa Kur'ân-ı Kerim'in her ayet ve cümlesinde ilgili durum ait durum ve ortama göre söylenmiş olmasına karşın o ortama uygun olan hususların tamamına riayet edilmiştir.

4- Zühd, takva, dünyanın faniliği, ahiretin bakılığı, hukuk problemleri vb. şeylere ait beliğ teşbihlere ve latif istiarelere şamil bir edebi makale veya bir fasih kaside yazmak ya da söylemek hiçbir şair ve yazar için kolay değil, hatta mümkün değildir. Hâlbuki Kur'ân-ı Kerim'de bu tür konular, fesahat ve belagatın en mükemmel yöntem ve metotlarıyla açıklanmıştır.

5- Şu bir gerçektir ki, birtakım şeyleri tasvir için güzel şiir yazan bir şair, başka şeyleri anlatmak ve açıklamakta aynı performansı ve başarıyı göste-

---

<sup>67</sup> Lebid b. Rebia(v. 41/662),145 yaşında ölen Müslümanlığı kabul eden ve iyi bir Müslüman olan Cahiliye döneminin en şerefli ve "Muallakat-ı Seb'a" şairlerindedir. (Süleyman Tülücü, "Lebid b. Rebia", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/121-122.

<sup>68</sup> Hassan b. Sabit (v. 54/673),Cahiliye dönemini de idrak eden bu Müslüman meşhur hiciv şairi Hz. Peygamber'i öven ve onu savunan şiirleri ile tanınmıştır. Ebu Ubeyde, onun üçfazileti bir arada toplayan bir şair olduğunu söylemiştir ki, bunlar, a) Cahiliye döneminin (Medine) şairidir, b) Nübüvvet (Asr-ı Saadet) döneminin Peygamber şairidir, c) Genel olarak İslam döneminin Yemen şairidir. (Hüseyin Elmalı, "Hassan b. Sabit", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/399-402)

remeyebilir. Nitekim İmru'l-Kays'ın<sup>69</sup>şiiri, at ve kadın gibi şeyleri tasvirde; Nabiğa'nın<sup>70</sup>şiiri, korku hakkında; A'sa'nın<sup>71</sup>şiiri, içki hususunda son derece başarılı olmasına rağmen diğer konularda ise, aynı güzelliği ve başarıyı görmek mümkün değildir. Oysa Kur'an-ı Kerim, terğîb/özendirme,terhib/korkutma, va'z/nasihahat, zecr/kötülüklerden men vs. gibi pek çok konu ve meseleleri bünyesinde toplamakta ve bunların tamamı da fesahat ve belagat özelliklerinin tüm yönlerini taşımakta ve her yönüyle lafızlar, harikulade bir zatî güzellik kazanmaktadır.

6- Normalde bir konudan diğer konuya geçen veya farklışeylerden bahseden bir sözün veya konunun pasajları arasında güzel bir irtibat olamayacağı, dolayısıyla böyle bir sözün belagat özelliklerini taşıyamayacağı veya edebi olamayacağı, inkârı kabil olmayan bir gerçektir. Hâlbuki Kur'an-ı Kerim'de, bir kıssadan diğer bir kıssaya, bir konudan diğer bir konuya devamlı olarak geçişler olmuş; emir, nehiy, haber, istihbar, va'd, va'id, tevhid, nübüvvet, mead, terğîb, terhib vb. nice farklı konuları bir arada ele almasına rağmen, yine de bunlar arasında münasebetin, insicamın ve irtibatın bütün güzelliği ile korunduğu müşahede edilmektedir.

7- "Kıssasta sizin için hayat vardır. Ey akıl sahipleri"<sup>72</sup>ayetinde ve özellikle de Sa'dsüresinde olduğu gibiKur'an-ı Kerim, birçok yerde az lafız ile çok manayı gayet belîğ ve fasih olarak ifadeetmiştir ki, bu durum beşer gücünü aşmaktadır. Bunun beşer için emr-i muhal olduğuehl-i vukufa aşikârdır.

8- Edebiyatçılar tarafından malum olduğu üzere, bir sözde hem akıcılığın hem tatlılığın hem de letafetin bir arada bulunması imkânsızdır. Bu durum

<sup>69</sup> İmruü'l-Kays b. Hucr, (v. M. 540), Nesebi Kinde meliklerine varan İslam öncesi Cı1hiliye döneminin en meşhur, en asil ve en yüksek mevki sahibi ve şiirleri Kâbe duvarına asılan "Muallakat-ıSeb'a" şairlerindenidir. (Ahmet Savran, "İmruü'l-Kays b. Hucr,"*Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. (İstanbul:TĐV Yayınları, 2000), 22/237-238.

<sup>70</sup> Nabiğa ez-Zübyanî, (v. M. 604), Cahiliye döneminin en büyük üç şairinden biri sayılan Nâbiğa'nın şöreti Arap yarımadasının her tarafına yayılmıştır.Hz. Ebû Bekir, Ömer ve İbn Abbas bazı beyitlerine dayanarak onu "Araplar'ın en güzel şiir söyleyen şairi" diye nitelemiştirlerdir. (Süleyman Tülücü,"Nabiğa ez-Zübyanî", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/262-263.

<sup>71</sup> A'sa b. Kays,(v. 629),Asıl ismi Meymun b. Kays'dır.Gözündeki görme zayıflığı sebebiyle A'sâ lakabıyla anılmış olup ileri yaşlarda gözlerini büsbütün kaybetmesinin de bu lakabı almasında rolü olmuştur. Cahiliye döneminin en meşhur ve en büyük şairlerindenidir (Süleyman Tülücü, "A'sa b. Kays", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. (İstanbul:TĐV Yayınları, 1991), 3/544-545.

<sup>72</sup> Bakara, 2/179.



böyle olduğu halde, Kur'ân-ı Kerim'in pek çok ayeti bu zıt durumları en layık bir şekilde bir araya getirmiştir.

9- Kur'ân-ı Kerim, rekaket, kıyas ve kaideye muhalefet, tenafur-i huruf ve kelimatı gibi fesahatı zedeleyen durumlardan tamamen uzak olmakla beraber; te'kid, ıtlak, takdim, te'hir, fasl, vasl vb. gibi belîğ bir sözde olması gereken özellikleri ihtiva etmektedir ki bu, hiç bir belîğin sözünde görülmemiş, görülmesi de ihtimal dahilinde değildir.

İşte bu gibi sebeplerden dolayı füseha ve büleğa Kur'ân'ın en kısa bir sûre-sinebile nazire yapmaktan aciz kalmışlar, sonunda tamamı "*kelam-ımu'cizü'l-beyan*" olan Kur'ân'a karşı boyun eğmiş ve onun edebi üstünlüğünü kabullenmek zorunda kalmışlardır. Kur'ân-ı Kerim'in mu'ciz olması ve bütün edebiyatçılara karşı meydan okuması, indiği zaman olan yedinci asra münhasır olmayıp, bin üç yüz küsur seneden beri bumeydan okumayı sürdürmekte ve devam ettirmektedir. Aslında kelimada fesahatın, belagatın, akıcılığın, tatlılığın ve inceliğın ne demek olduğunu ve nasıl bir işlev gördüğünü bilmeyen bazı din düşmanları ve birtakım sefihler, Kur'ân-ı Kerim'in bazı yanlış ve eksik tercümelerine bakarak, onun fesahatının, belagatının, kelimeleri, ayetleri vesûreleri arasında herhangi bir insicam ve irtibatının olmadığını iddia etmişlerse de, onların bu hezeyanları uluma kabilinden olup, dinlemeye bile layık değildir. Çünkü Kur'ân'ın, belagatın en yüksek derecesinde olduğunu bilmek, ya Arapların füseha ve büleğasından olmaya veya "*Meanve "Beyan"* ilimlerinde tam bir beceri sahibi bulunmayadığından, o, tatlı ifadeli kelimeler, bütün ilimleri ihtiva eden Kur'ân'dan habersiz olanlara karşı, Kur'ân'ın belagatını ve ayetleri arasındaki güzel insicamını ve tenasübünü ispata kalkışmak abesle iştigal olur.

Hele bazı Hıristiyan din adamlarının -güya Kur'ân'ı anlıyorlarmış gibi- o "*Kitab-ı Mübin*" in çirkin konuları içerdiğine dair sözleri gariptir. Acaba Kur'ân-ı Kerim, kendi kitapları gibi Peygamberlere birtakım kötülükleri isnad etmeyip, bilakis onları noksanlıklardan tenzih ve takdis ettiği için mi çirkin konuları içermektedir(?) Onlar emin olsunlar ki, Kur'ân-ı Kerim sayılamayacak kadar konuları ihtiva ettiği halde hiçbirisinde akıl ve hikmete ters düşecek abes bir şey görülmemiştir. Onların çirkin dediği(!) Kur'ân'ın konuları ise şunlardır:

Allah'ın zatının bildirilmesi ve noksan sıfatlardan tenzih edilmesi, Allah'ın sıfatlarının açıklanması ve ona ait olduğu, sadece tevhide davet, şirkten ve Hıristiyanlığın teslis inancından uzak durma, geçmiş peygamberlerin anıl-

ması ve peygamberliğe layık olmayan noksanlıklardan uzak tutulması, peygamberlere inananların takdir edilmesi ve övülmesi, onların kâr edenlerin kınanması ve kötülenmesi, bütün peygamberlere, bilhassa Hz. İsa'ya iman etmenin kesin gereği, eninde sonunda müminlerin müşriklere galip geleceğinin müjdelenmesi ve haber verilmesi, kıyamet gününde ve o gün, her insanın kendi ameline göre ceza veya mükâfat göreceğinin bildirilmesi, devamlı dünya ile meşgul olmanın kötülenmesi, ahiretin övülmesi, helal ve haram olan şeylerin açıklanması, siyaset, ev idaresi, hükümet etmeğe ait hükümlerin izahı, Allah'ı sevmeye teşvik, Allah'a ulaşmaya vesile olabilecek olan şeyleri bildirme, adi ve alçak insanlarla arkadaşlıktan menetme, mali ve bedeni ibadetlerde halis niyetin önemini beyan, riya ve gösterişten kesinlikle menetme, güzel ahlakı tam ve mükemmel bir şekilde izah etmek, kötü ahlak sahiplerini tehdit etmek, hilm, tevazu, cömertlik, cesaret, adalet, ciddiyet, doğruluk, müsamahakarlık vs. gibi güzel ahlakları övmek, gadap, kibir, kin, buğz, zulmetmek vs. gibi çirkin huyları kötülleme takvaya, zikrullah ve Allah'a ibadet etmeye teşvik etme.

İşte Kur'anî konuların özü ve özeti işte bu zikrolunan şeylerdir. Bunlar ise kesinlikle aklen ve naklen övülen ve kabul edilen hakikatlerdir. Bu bakımdan Yüce Allah, bunları Kur'an'da temsillerle ve değişik güzel ve makbul üsluplarla tekrar tekrar açıklamış ve bu hususlara riayet edilmesini kesin bir şekilde emir buyurmuştur. Öyle ki hiçbir semavi kitapta bu derece insanlığın maddi ve manevi saadetini temin edecek güzel ve makul konular görülmemiştir.

En kısa bir sûresine bile alternatif bir sûre getirmek insan gücünün çok üzerinde olmasının yanında, sayılamayacak kadar parlak mu'cizelerle dolu olan Kur'an-ı Kerim'in, gerek belîğ lafızlarını, edebî ifadelerini gerekse ince manaların ortaya konulduğu sağlam hükümlerini, bihakkın açıklamak ve bu yüksek platformda onlar hakkında kaleme yazmaya cüret etmek benim gibi aciz ve her yönden noksanlıklarla dolu olan birinin gücünün dışında olsa da veya bilgi sınırlarını zorlasa da uzun zamandan beri Kur'an-ı Kerim hakkında birtakım münasebetsiz dedikoduların gittikçe artması, bizler için meslek icabı bu yüce konuda kalem oynatmaya mecbur etmiştir. Biz de bu sahada ki bilgi ve eksikliğimize bakmayarak, hem Hakaik-i Kur'aniyyeden/Kur'an'ın gerçeklerinden habersiz olan din kardeşlerimizi mümkün mertebe ikaz etmek, hem de bu yüce dinin muarızlarına karşı mümkün oldukça müdafaa da bulunmak gibi hayırlı bir maksatla Kur'an'ın icâzı hakkında var olan

bilgileri özet bir şekilde açıklamayı, böyle bir ortamda en başta gelen vazifelerden biri sayarak bu makaleyi yazmaya karar verdik.<sup>73</sup>

### Sonuç

Osmanlı Devletinin en sıkıntılı dönemlerinde Şeyhülislamlık görevini üstlenen Musa Kazım Efendi'nin tefsirinde Arap dili, fesahat ve belâğatı ile ilgili ayetlerdeki hemen her kelimeyi değerlendirmeye almıştır. Arap dilindeki kelimelerin işaret ettikleri anlamları, onların cümle içindeki yerlerine göre farklı anlamlar kazandıklarını çok iyi kavramıştır. Onun tefsirinin en önemli özelliklerinden birisinin, ayetleri lügat ve nahiv kaideleri yönünden izah edip tahlile tabi tutmuş olmasıdır. Bu cümleden olarak tefsirini yapmış olduğu Bakara Suresi 23. ve 24. Ayetlerinde de geçen kelimelerin etimolojilerini, lügat ve ıstılah manalarını ayetlere dayanarak izah etmiş, bu kelimelerin Araplar arasında kullanıma biçimlerine, takdim ve te'hir, te'kid, hazf ve il'lâl durumlarına sık sık temas etmiştir. Bütün bu hususların O'nun tefsirini öne çıkaran yönlerinden biri olduğuna dikkat çekilmiştir.

Musa Kazım Efendi'nin tefsirinde Kur'ân'ın İ'câzı mevzusuna, daha çok Kur'ân'ın tehaddi/mezdan okuma ayetleri çerçevesinde yaklaşmış ve ilgili ayetler tefsir edilerek konuya açıklık getirmiştir. Hz. Peygamber, Allah'ın elçisi olarak tebliğ etmiş olduğu bir kitapta binlerce hasımlarına karşı; '*Siz ebediyen bunun bir benzerini yapamayacaksınız*' diye hitap etmiştir. Kur'ân'ın Allah kelâmı olduğunu kabul etmeyen müşrik ve münkirlerin bin üç yüz küsür seneden beri bu tehaddiye karşı sessiz kalmış olmalarını da O'nun en açık ve ebedi bir mu'cizesi olduğunu isbat eden önemli delillerden biri olduğuna vurgu yapmıştır. Bunların yanında Kur'ân'ın dil ve üslup özellikleri başta olmak üzere, fesahat ve belâgat incelikleri ve gaybî haberler ihtiva etmesi gibi pek çok yönden Kur'ân'ın mu'cize olduğuna işaret eden konulara da tefsirinde dikkat çekmiştir.

Müfessir“Kur'ân'ın İ'câzı” adlı yayımlamış olduğu makalede de Kur'ân'a yönelik batı kaynaklı saldırılara cevap vermiş ve müminlerin zihinlerinde Kur'ân hakkında oluşan yanlış düşünceleri izale edecek aklî ve naklî deliller zikretmiştir.

<sup>73</sup> Musa Kâzım, 1336: 214-216; Musa Kâzım, “İ'câzu'l-Kur'ân”, *Sırât-ı Müstakîm*, 1/7, (8 Ekim 1908), 107; Hüseyin Güllüce, “Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım ve Kur'ân'ın İ'câzı Hakkındaki Görüşleri”, (Erzurum: Ata. Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, (2002), 19/219-227.

**Kaynakça**

- Akşin, Sina, *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, Ankara: İmge Kitabevi, 2006.
- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul: Milli Gazete Yayınları, 1981.
- Altunsu, Abdulkadir, *Osmanlı Şeyhülislamı*, Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1972.
- Ateş, Süleyman, *İslâm'a İtirazlar ve Kur'an-ı Kerim'den Cevaplar*, Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Ceyhan, Abdullah, *Sırat-ı Müstekim ve Sebilürreşad Mecmualarının Fihristi*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Danışmend, İsmail Hami, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1971.
- Demirayak, Kenan, *Arap Edebiyatı Tarihi, I, Cahiliye Dönemi*, Erzurum: Fenomen Yayıncılık, 2009.
- Elmalı, Hüseyin, "Hassan b. Sabit". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/416-417. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ertan, Veli, *Tarihte Meşihat Makamı, İlmiye Sınıfı ve Meşhur Şeyhülislamlar*, İstanbul: Bahar yayınları, 1969.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed bin Yakub, *el-Kâmusu'l-Muhît*, Mısır: Matba'atu'l-Emiriye, 1978.
- Güllüce, Hüseyin, "Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım ve Kur'an'ın İ'câzı Hakkındaki Görüşleri", *Ata. Üniv. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 19/219-227, Erzurum, 2002.
- Gürer, Ahmet Şamil, "Musa Kazım Efendi'nin İttihat ve Terakki ile İlişkileri", *Erzurumlu Şeyhülislam Musa Kazım Efendi Sempozyumu*, Erzurum, 2014.
- Gürer, Ahmet Şamil, *Gelenekle Modernite Arasındaki Bir Meşrutiyet Şeyhülislamı Musa Kazım Efendi*, Ankara: Hacetepe Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2003.
- İnal, İbnülemin Mahmut Kemal, "Musa Kazım Efendi," *Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin Tarihçe-i Teşkilat ve Nüzzar'ın Teracim-i Ahvali*, İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, 1335.
- İsfahânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb, *Müfredâtu Elfazi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî, "ac z md", Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- Kara, İsmail, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

- Keskin, Şahin, *Son Osmanlı Şeyhülislamlarından Musa Kâzım Efendi*(Yaşamı, Görüşleri ve Etkisi), Samsun: Ondokuz Mayıs Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Koca, Ferhat, *Şeyhülislam Musa Kâzım Efendi'nin Hayatı ve Fetvaları*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Koç, Zafer, "Safvetü'l- Beyân fî Tefsîri'l- Kur'ân'ın Kaynak, Özellik ve Muhteva Bakımından İncelenmesi", *Journal of Analytic Divinity*, Ankara: Volume 1/1.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, *A'lâmu'n-Nubüvve*, thk. Muhammed Şerif Sükker, Beyrut: Dârü'l-hyâi'l-Ulûm, 1992.
- Musa Kazım Efendi, *Safvetü'l-Beyan fî Tefsiri'l-Kur'an*, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1335.
- , "İ'câzu'l-Kur'ân", *Sırât-ı Müstakîm*, 1/7, (8 Ekim 1908), 107.
- Nursî, Bediüzzaman Said, *Sözler*, İstanbul: RNK Yayınları, 2010.
- Revnaçoğlu, Cemaleddin Server "Erzurumlu Şeyhülislamından Musa Kazım Efendi", *Tarih Yolunda Erzurum*, Erzurum Matbuatı, 1962.
- Savran, Ahmet, "İmruü'l-Kays b. Hucr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.22/237-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tülücü, Süleyman, "A'şa b. Kays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.3/544-545.İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- , "Nabiğa ez-Zübyanî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.32/262-263.İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- , "Lebid b. Rebia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.27/121-122. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İşittiklerim*, IV. baskı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1987.
- Unan, Fahri, "Mevleviyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.22/467-468. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

## Mushaf Tertibi ve Âyetlerin Anlaşılmasındaki Etkisi

### The Muşhaf Order and its Effect on the Understanding of the Verses

Dr. Ömer Bozkurt\*

Geliş Tarihi/Received: 17.08.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28.10.2024

**Öz:** Farklı zaman ve koşullarda indirilen Kur'ân âyetleri, bilindiği üzere kronolojik sıraya göre düzenlenmeyip, aynı sûrede bir araya getirilmiştir. Muhtelif ortamlarda nâzil olmasına karşın ardı ardına sıralanan âyetler, Kur'an'ın anlaşılmasına tesir etmiş midir? Dahası, yorumlamada arka plan bilgilerinin ehemmiyetine rağmen âyetler neden nâzil oldukları sıralama yerine mevcut tertipteki gibidir? Bu durum, âyetlerin yorumlanmasını etkiler mi? Araştırmamızda cevap aradığımız bu sorular çerçevesinde evvel emirde âyetlerin nasıl tertip edildiğine, *tevkîfîlik-ictihadîlik* bağlamında temas ettik. Akabinde buna örnek oluşturabilecek bazı âyetleri inceledik. Mushaf tertibinin âyetlerin anlaşılmasında etkili olduğunu gördük. Daha açık bir dil ile ifade etmek gerekirse muhtelif zaman ve ortamlarda nâzil olduğu ifade edilen âyetler, peşi sıra tertip edildiği için aralarında bir irtibat kurulmuştur. Bu irtibatlar, kimi zaman sorun oluşturmazken kimi zaman kullanılan metodun sıhhati açısından müşkil olabilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Tefsir, Mushaf Tertibi, Âyetlerin Anlaşılması, Bağlam.

**Abstract:** As is well known, the verses that were revealed in different times and environments were not arranged in chronological order but were brought together in the same surah. Do these verses, which were revealed in different contexts, affect the understanding of the Qur'ân? Moreover, despite the importance of background information in interpretation, why are the verses in their current order instead of the order in which they were revealed? Does this affect the interpretation of the verses? Then we examined some verses that can serve as examples. We have seen that the organization of the Muşhaf is effective in understanding the verses. To put it in clearer language, the verses, which are stated to have been revealed at various times and environments, were organized one after the other, and a connection was established between them.

\* omerbzkr25@gmail.com, 0000-0002-1407-0785.

**Keywords:** Tafsir, Tartib of Muşhaf, Sūra al-‘Ankabūt, Āya Interpretation, Context.

### Giriş

Kur’an, Allah (c.c.) tarafından Cibril (a.s.) aracılığıyla Peygamberimiz’e (a.s.) vahyedilmiş ilâhî bir hitaptır. Kur’an, kısmen belli sebeplere binaen tenzil edilmişken özelde cehalet girdaplarında boğulmaya yüz tutmuş Arap toplumunu aydınlatmayı, genelde ise insanlığın karşılaştığı sorunlara ışık tutmayı hedeflediği için nâzil olmuştur. Bu nurdan en verimli şekilde faydalanabilmek adına tefsir ilmi doğmuş, âyetler bir usul ve yöntem dairesi içinde izah edilmeye çalışılmıştır. Ne var ki birçok alanda olduğu gibi tefsir ilmi alanında da ihtilaflar zuhur etmiştir. Bu ihtilafların sebepleri üzerine düşünüldüğünde ilk zikredilmesi gereken âyetlerin anlaşılmasına etki eden amiller olsa gerektir.

Âyetlerin anlamını etkileyen etmenler düşünüldüğünde bunlar iç ve dış faktörler olarak ayrılabilir: İç faktörler; dil, gramer, noktalamalar, Mushaf tertibi, iç bağlam ve kıraat gibi durumlardır. Dış faktörlere de yorumcunun donanımı, yöntemi, ön yargıları ve kaynakları misal verilebilir. Dolayısıyla Kur’an yorumunda âyetlerin mevcut tertibi etkili olduğu gibi, yöntemi etkileyen birçok muhtelif faktörün daha var olduğu hatırdan çıkarılmamalıdır. Âyetin iç bağlamı, dış bağlamı, Mekkî-Medenî oluşu, hatta yorumcunun Mushaf metnine yaklaşım tarzı gibi durumlar buna örnek verilebilir. Mezkûr misaller ayrı bir araştırma sahası sunacağından, burada konumuzla alâkası olması durumunda yüzeysel olarak değinilecektir. Zira âyetlerin tertibinin tarihsel zeminine değinmek, araştırmamıza temel oluşturması açısından faydalı olacaktır.

Vereğimiz örnekleri incelerken dikkate alacağımız hususlara genel olarak temas etmemizin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Tilâvet tertibinin âyetlerin anlaşılmasına etki ettiğine dair örnekler için tek yöntem, mezkûr âyetlerin ne zaman nâzil olduğunu tespit etmek değildir. Aynı zamanda tetkik edilecek olan müfessirin, söz konusu âyetin farklı bir ortamda nâzil olduğunu kabul etmesi de keskin konu değişimlerinin olduğu âyet grupları da bu duruma dair örnek oluşturabilir.<sup>1</sup> Örneğin keskin konu farklılıklarının olduğu

<sup>1</sup> Bakara sûresi 226-242. âyetleri buna örnek verilebilir. Şöyle ki 226-237. âyetlerde konu, talâk iken 238-239. âyetlerde namazın muhafazası, Bakara sûresi 240-242. âyetlerde ise mevzu tekrar boşanmadır.

âyetler, ya salt tertip sonucu oluşan bağlamla bir bütünlük içinde tetkik edilir yahut söz konusu âyetler kendi bağlamında yorumlanır. el-Kıyâmet sûresi 16-19. âyetleri buna örnek gösterilebilir.<sup>2</sup> Araştırmamızın genel çerçevesini çizip yöntemimizi şerh etmenin akabinde Ankebût sûresini muhtelif bölümlere ayırarak bazı misaller vereceğiz. İrtibatın mevcut tertipten kaynaklı olduğunu öğrenmek adına başka müfessirleri de zikredeceğiz. Bu bağlamda en büyük etmen bağıntı kuran müfessirlerimizin, sarih ifadeleri olacaktır. Genel olarak sunduğumuz misalleri, müfessirlerimizin kanaatleri üzerinden inceleyeceğimizi de belirterek araştırmamızın metot ve planını özetlenebilir.

### 1. Âyetlerin Tertibi Meselesi

Âyetlerin tertibi meselesi hakkındaki bilgiler, günümüzde genel olarak Kur'an tarihi adı altında, İslâm ulemâsı tarafından da Kur'an ilimlerinin *cem'i* bahsinde ele alınmıştır. İslâm bilginleri, bu konudaki mâlûmatı, *ulûmü'l-Kur'an'ın* küçük bir başlığı olarak görmüşlerdir. Günümüzde ise bu işin önemine binaen daha detaylı incelendiği görülmektedir. Hâliyle ilk başlarda küçük bir bölüm olarak dikkate alınan Kur'an'ın Mushaflaşma tarihi, net bilgilerden ziyade kimi zaman birbiriyle çelişen farklı rivayetler bütünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Fakat buna rağmen İslâm ulemâsının aktardığı bu rivayetlerden yola çıkarak genel bir sonuca varılabilir.

Konumuzun âyetlerin tertibiyle alâkalı olmasına binaen öncelikle âyetlerin kimler tarafından ve nasıl tertip edilmiş olduğuna değinilebilir. Âyetlerin tertibi bahsi neredeyse her devirde tartışılmış, nasıl ve kimler tarafından düzenlendiği noktasında ortaya birçok görüş atılmıştır. Nasıl tertip edildiği ile ilgili; Bedreddin ez-Zerkeşî (öl. 794/1392), es-Süyûtî (öl. 911/1505), Subhî es-Sâlih (1926-1986) gibi Kur'an ilimleri konusunda kitap kaleme alan alimler, âyetlerin tevkîfen tertip edildiğini söylemiştir. Bunun yanı sıra İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), bazı rivayetlerin tevkîfliğe, bazılarının

<sup>2</sup> Süleyman Gezer, "75. Kıyâme Sûresinin 16-19. âyetlerinin Anlaşılma Sorunları Üzerine", *Hittit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3 (2018), 1719-1726; Ali Rıza Gül, "Kıyâme Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/64 (2003), 69-108; Mustafa Ünver, "Muradı İlahiye Ulaşma Çabası Ekseninde Kıyâme Sûresi 16-19'un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülahaza", *OMÜİFD* 14-15 (2003), 207-220.



ictihadîliğe delil olduğunu<sup>3</sup> belirtmiştir. Asrımızdaki bazı araştırmacılar ise âyetlerin tamamının ictihaden tertip edildiğini söylemişlerdir. İslâm ulemâsı indinde, tertibin ictihadî olduğuna dair bir görüşe rastlamadık. Bu bağlamda kronolojik olarak ilk olması hasebiyle âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğunu ileri sürenlerin hüccetlerine, ardından diğer görüş sahiplerinin delillerine yer vereceğiz. Kısmen ictihadî olduğu fikri üzerindeki deliller, çoğunluk itibarıyla salt ictihadî olduğunu söyleyenlerin delilleriyle benzeştiği için bu noktadaki istidlâlleri ayrıca ele almayı gerekli görmüyoruz.

Âyetlerin tertibi meselesinde tevkîflik ve ictihadîlikten bahsetmemizin sebebi evvele mirde başlıkla olan alâkasından ve araştırmamıza zemin oluşturmamasından kaynaklanmaktadır. Âyetlerin nasıl tertip edildiği meselesi de bu veçhile gündeme getirilebilir. Bu mevzu hakkındaki genel kabulü aktarmanın yeterli olacağını düşünüyoruz. Zira bu noktada da çelişkili rivayetlerden dolayı muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Genel kanaate göre Kur'an, 23 yıllık bir zaman diliminde Hz. Peygamber'in (a.s.) kalbine nüzûl etmiş bir hitaptır.<sup>4</sup> Hz. Peygamber'in (a.s.) eksiksiz bir şekilde tebliğ etmiş olduğu vahiy parçaları, bu zaman diliminde ezberletilmiştir.

Yazıya geçirildiği noktasında birtakım tartışmalar olsa da genel kabul Hz. Peygamber'in (a.s.) vefatına kadar âyetlerin yazılmış olduğu yönündedir.<sup>5</sup> Bununla beraber âyetlerin tertipli bir şekilde yazıya geçirildiğine dair birtakım rivayetler de vardır. Örneğin; Hz. Peygamber, (a.s.) nâzil olan vahiy bölümlerini tebliğ eder ve kâtiplerine<sup>6</sup>: “Şu âyeti, şu konudan bahseden âyetlerin içerisine koyun.” diye emrederdi.<sup>7</sup> Kâtipleri de Hz. Peygamber'in

<sup>3</sup> Hâkim Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beirut: Kütübü'l-İlmiyye Yayınları, 1991), 2/302 akt. Mustafa Öztürk – Hadiye Ünsal, *Kur'an Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 186.

<sup>4</sup> eş-Şuarâ 26/193-194; el-Furkân 25/32.

<sup>5</sup> Hayrettin Öztürk, “Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'an Âyetlerinin ve Sürelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21, (2005), 223.

<sup>6</sup> Bunlar: İlk 4 Halife, Zeyd b. Sabit, Übey b. Ka'b, Halid b. Velid, Sabit b. Kays; Subhî Sâlih, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Malâyîn Yayinevi, 2014), 69.

<sup>7</sup> İmam Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir Süyûtî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Salim Haşim (Lübnan: İlmiyye Yayınları, 2012), 96.

(a.s.) yanında Kur'an'ı telif ederlerdi.<sup>8</sup> Hz. Peygamber'in (a.s.) kâtiplerinin inzâl olan âyetleri; hurma dalları, taşlar, deriler ve develerin kürek kemikleri gibi farklı malzemelere yazarak Kur'an'ın, tertipli bir şekilde günümüze kadar ulaşmasında ilk adımı attıkları bilinmektedir.<sup>9</sup> Kur'an'da, âyetlerin yazılmış olabileceğine<sup>10</sup> işaret eden ibarelere rastlasak da âyetlerin tertibini konu alan sarîh âyetlerle karşılaşmadığımızı belirtebiliriz. Kısacası genel kabule göre Kur'an'ın inzâl sürecinden itibaren âyetlerin tertibi noktasında farklı yönelimler olmuştur.

Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman devirlerinde de âyetlerin tertibi ile ilgili bazı çalışmaların olduğu görülmektedir. Bu dönemlerde yapılan faaliyetlerin, âyetlerin daha korunaklı malzemelere intikal edilmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber Hz. Osman döneminde âyetlerin tertibi bazında değerlendirilebilecek bazı hadiselerin gerçekleştiği de söylenebilir. Hz. Osman'ın âyetlerin tertibi ile alâkalı kendisine yöneltilen bir suale karşılık: "Hiçbir şeyin yerini değiştiremem." demesi buna örnek olarak gösterilebilir.<sup>11</sup> Yine Enfâl ve Tevbe sûreleri arasını birleştirmesi de âyetlerin tertibi açısından değerlendirilebilir. Tâbiîn devrine kadar âyetler, muhafaza gayesiyle kayıt altına alınmıştır. Genel kabule göre de bizlere kadar ulaşan Mushaf, Asr-1 saâdet döneminden intikal etmiştir. Kayıt altına alındığı formuyla bizlere ulaştığı kabul edilen Mushaf'ın tertibi noktasında birçok farklı görüşün ortaya atıldığını ifade etmiştik. Bu görüşlerden tevkîfî ve ictihadî olanlara yer vermeyi, Mushaf'ın tertibinin, bağlam ve münâsebât ilmiyle olan alâkasını ele alıp genel bir değerlendirme yapılacaktır.

### 1.1. Âyetlerin Tertibinin Tevkîfî Oluşu

<sup>8</sup> Te'lif etmek bir nevi cem' etmek anlamına gelir, yazım söz konusu olduğunda da harf ve kelimeleri bir noktada toplamak anlamında kullanılır, yani durumun kitabeti dolayısıyla sistematik bir yazım şeklini ifade eder bk. Halîl b. Ahmed Ferâhîdî, *Kitabü'l-Âyn*, thk. Abdülhamîd Henrârî (Beyrut: Kutubü'l-İlmiyye Yayınları, 2003), "elF", 1:79-80; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, *Kâmûsü'l-Muhîd*, thk. Enes Muhammed, Zekerîyya Cabir (Kahire: Dâr'ul-Hadis Yayınları, 2008), "elF", 1:67.

<sup>9</sup> Süyûtî, *el-Itkân*, 90, 92.

<sup>10</sup> et- Tûr 52/2-3. el- Abese 80/11-16. ve el- Kıyâmet 75/16-19. el- Furkân 25/5. el- Beyyine 98/2-3.

<sup>11</sup> Buharî, *Kitabu't-Tefsîr*, Tefsîr'ul- Bakara, 45.

Tevkîf kelimesi lügatte: “وقف” “durdu”, tef’îl bâbında “وقفه جعله: وقفه Durdurdu: Durmasını sağladı.” kullanımının yanı sıra tevkîf kelimesinin beyan etmek ile eş anlamlı olduğu da söylenmiştir. “هما توقيفا تبيينا بينته: الحديث وقتت” Sözü beyan ettim, açıkladım her iki kullanımda aynıdır.”<sup>12</sup> Dolayısıyla tef’îl bâbında mastar olarak aldığımız zaman “توقيف” kelimesinin “açıklamak” olduğu görülür. “توقيف” kelimesi, “Cibril (a.s.) bana gelip, bu âyeti şu konudan bahseden yere koymamı emretti.” rivayetinden yola çıkılarak okunursa tevkîflikten kastedilenin, Cibril’in (a.s.) Hz. Peygamber’e, (a.s.) hangi âyetin nereye konulacağını açıklaması anlamında olduğunu söylenebilir.<sup>13</sup> “وقف” kelimesini, sözlük anlamına istinaden, beşerin durması gereken nokta olarak anlamak da mümkündür.<sup>14</sup> Bu bağlamda tef’îl bâbında gelen “tevkîf” kelimesi, insanın durmasını, sükût ile kabul etmesini sağlayan ilâhî güce raci olur. Bu anlamda ıstılahî mâna: İlâhî bir güç ile belirlenmiş / açıklanmış olan âyetlerin mevkilerini, insanların olduğu gibi kabul etmeleri olarak anlaşılabilir.

Bu bölümde, kadim eserlerimizdeki delilleri aktarmaya çalışacağız. Bu bağlamda Süyûtî’nin mevzu ile alâkalı -her ne kadar kendisinin bazı delilleri durumun aksini gösterse de- on farklı argüman öne sürdüğünü,<sup>15</sup> Zerkeşî Subhî Sâlih veya Mennâ’ Halîf el-Kattân’ın da genel anlamda aynı rivayetleri temel almış olduğunu ifade edilebilir.

Bu bağlamda Zeyd b. Sâbit’in “Biz Rasûlullah’ın yanında Kur’an’ı deri parçalarından telif ederdik.” dediği nakledilmiştir.<sup>16</sup> Hz. Peygamber’in (a.s.) Kur’an’ı yazdırması bir yana, bu faaliyetin kendi direktifleri neticesiyle mi yoksa Cibril’in (a.s.) yönlendirmesiyle mi olduğu düşünmeye değerdir.<sup>17</sup>

<sup>12</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beirut: Dâru’s-Sadr Yayınları, 1990), “vkf”, 9:359-361.

<sup>13</sup> Kemal Atik, “Âyet ve Sûrelerin Tevkîfliği Meselesi,” *Erciyes İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, (1989), 213-214.

<sup>14</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 56.

<sup>15</sup> Süyûtî *el-İtkân*, 94-96.

<sup>16</sup> Burhaneddin Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmi’l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Fikir, 2009), 1/299

<sup>17</sup> Ebû Muhammed b. Kuteybe sünneti üçe ayırmıştır. Bunlar; Cibril’in (a.s.) Yüce Allah’tan getirdiği sünnetler, yine O’nun, Peygamberine koymasını mübah kıldığı sünnetler ve Hz. Peygamber’in (a.s.) bize edep olarak belirlediği sünnetler. Yûsuf Karadâvî, *Sünneti Anlamada Yöntem*, Çeviren (çev.) Bünyamin Erul (İstanbul: Nida Yayınları, 2018), 316-318. Görüldüğü gibi Cibril’in (a.s.) bildirdiği ile Hz. Peygamber’in (a.s.) ictihadiyle ortaya koyduğu sün-

Kanaatimizce; Kur'an ilimleri konusunda eser telif etmiş olan alimler, ilgili rivayetin ardından bu direktiflerin Cibril'e (a.s.) ait olduğunu belirtmek üzere şu rivayeti aktarmıştır: Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) hasen bir tarikle naklettiğine göre Osman b. Ebü'l-Âs: "Ben Rasûlullah'ın yanında oturuyordum. O, birden bakakaldı, gözlerini yere sabitledi. Sonra Cibril (a.s.) geldi ve bana bu âyeti (en-Nahl 16/90) şu sûrenin şu bölümüne koymamı emretti." dedi.<sup>18</sup> Bu bağlamda muhtelif rivayetler aktarılmaktadır.<sup>19</sup> Süyûtî de dâhil diğer Kur'an ilimleri ulemâsı, âyetlerin tertibinin Yüce Allah tarafından yapıldığı hususunda icmâ edildiğini ve yeterli nassın mevcut olduğunu söylemişlerdir.<sup>20</sup> Lâkin ileride de analiz etmeye çalışacağımız bu aktarımların ekseriyetinin, genellemeler içerdiğini belirtmek isteriz. Kadim eserlerimizde Ahmed b. Hanbel'den aktarılan bu rivayetin şerhine rastlamadık. Mezkûr rivayet de dâhil olmak üzere rivayetlerin senetlerini analiz etmemiz zor görünmektedir. Buna ilaveten belirtmek gerekirse bunca önemi haiz bir meselede, *âhâd* haberlerin en güçlü delillerden olması düşündürücüdür.

Tevkîfilik ile ilgili Buhârî'nin eserinde geçen şu rivayet de öne sürülmektedir: İbnü'z-Zübeyr'in Hz. Osman'a: "Başka bir âyet, bu âyeti / Bakara 240 neshettiği hâlde, neden Mushaf'a yazdın?" sorusuna, Hz. Osman: "Ey kardeşimin oğlu, hiçbir şeyin yerini değiştiremem." demiştir.<sup>21</sup> Rivayetin hitamında geçen "ذالك نحو او" ifadesi aktarımin mânen olduğunu göstermektedir. Buhârî aynı rivayeti, farklı bir varyasyon ile daha önce aktarmıştır. Fakat o rivayette de râvinin, rivayet hakkında şekki söz konusudur.<sup>22</sup> İbn Hacer,

netler ayrı tutulmuştur. Binaenaleyh, Hz. Peygamber'in (a.s.) yaptığı her işi, Cibril'in (a.s.) direktifiyle yaptığı anlamında ele almak doğru olmasa gerektir.

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Muhammed Abdü'l-Kadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 7/359-360.

<sup>19</sup> Örneğin Kurtubî, Bakara sûresinin 281. âyetin, Hz. Peygamber'in (a.s.) ahir ömründe nâzil olduğunu, bunun üzerine Cibril'in, Hz. Peygamber'e (a.s.) gelip Bakara 280. âyetinin başına yerleştirmesini söylediğini birkaç farklı varyasyondan aktarmıştır. Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Risale Yayınları, 2006), 4/421.

<sup>20</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 299; Süyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 94; Mennâ' Halîl Kattân, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: 1993), 133-138; Subhî Sâlih, *el-Mebâhis fi Ulûmi'l-Kur'ân*, 70.

<sup>21</sup> Buhârî, "Kitâbü't-Tefsîr", 4536.

<sup>22</sup> "حدثني امية بن بسطام حدثنا يزيد بن زريع عن حبيب عن ابن ابي مليكة قال ابن زبير: " قلت لعثمان بن عفان " والذين يتوفون منكم و يذرون ازواجاً " قال قد نسختها الآية الاخرى فلم تكتننها او تدعها قال يا ابن اخي لا اغير شيئا منه من مكانه."

hadiste râvinin şüpheye düştüğünü zikretmesine karşın daha sonra gelecek olan rivayetten daha evlâ olduğunu ve bu hadisin tevkîfliğe delil olduğunu söylemiştir.<sup>23</sup>

Kanaatimizce Hz. Osman'ın, daha önce mevcut olan durumu değiştiremeyeceğini ifade etmesinden dolayı ulemâ, bu rivayeti delil olarak almıştır. Lâkin bu rivayetin sahih kabul edilmesi, Bakara 240. âyeti mensuh görmekle eş değerdir.<sup>24</sup> Neshin vaki olması bir yana, burada nâsihin önce gelmesinden dolayı nesh kurallarına aykırı bir durum da vardır. Üstelik bu âyetler birbirine muarız olmayıp farklı konulardan bahsetmektedir.<sup>25</sup>

Hz. Peygamber'in (a.s.) namazlarda okuduğu sûre bölümlerinin, sahâbe tarafından biliniyor olması formundaki tikel önermelerden hareketle "O hâlde tüm Mushaf tevkîfen tertip edilmiştir." yargısına varıldığı da olmuştur.<sup>26</sup> Buna örnek olarak: "Hz. Peygamber (a.s.) cuma sabahlarında 'İnsân ve Secde' sûrelerini okurdu." Rivayeti verilebilir.<sup>27</sup> Bu rivayette "İnsân ve Secde" sûrelerinden bahsedilmesinden hareketle tüm âyetlerin tertibinin tevkîfi olduğu genellemesine varılmıştır. Bahsi geçen sûrelerin isminden hareketle âyetlerin tertibinin Yüce Allah tarafından olduğu sonucuna varmak zor olsa gerektir. Üstelik ilk dönemlerde yeni nâzil olmuş sûrelerin, sadece bir bölümünden hareketle isimlendirilmesi mümkündür.

"Hz. Ömer, Rasûlullah'a, (a.s.) Kelâle<sup>28</sup> konusunda sorduğum kadar başka hiçbir şey hakkında sormadım. Ta ki kendisi başparmağıyla göğsümü itekleyerek 'Nisâ sûresinin sonunda olan seyf âyeti sana yeter.' dedi." ve "Her kim

---

Buhârî, "Kitâbü't-Tefsîr", 4530. Hadiste geçen "فلم تكتبها أو تدعها" ifadesi râvinin şek ettiğini göstermektedir. Bu arada görüldüğü üzere rivayet, "Ben dedim ki / قلت" mütekellim sîgası ile başlayıp "O dedi ki / قال" şeklinde gâip sîgası ile devam etmektedir. Bu da muhtemelen gâip sîgası ile gelen kısmın mânen aktarıldığını göstermektedir.

<sup>23</sup> İbn Hacer Askânî, *Fethu'l-Bârî* (Kahire: Mektebetü's-Selefiyye, 1960), 8/194.

<sup>24</sup> Süyûtî bu âyeti mensûh âyetlerden sayar bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 342.

<sup>25</sup> Bu âyetlerde neshin vaki olmadığı hakkında bk. M. Zeki Duman, "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Âyetlerin Değerlendirilmeleri", *Bilimname*, 17 (2009), 98-99; Ali Galip Gezgin, "Nesh Problemi Bağlamında Mensûh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsîri", *SDÜ IV Kutlu Doğum Sempozyumu*, (2001), 243-244.

<sup>26</sup> Subhî Sâlih, *el-Mebâhis*, 71.

<sup>27</sup> Müslim, "Kitâbü'l-Cuma", 17.

<sup>28</sup> Kelâle; Çocuksuz vefat eden kimseye denir bk. Hamza Aktan, "Miras", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/143.

Kehf sûresinin başından on âyet ezberlerse deccâlden korunur.”<sup>29</sup> formatında aktarılan -bazı sûrelerin başından ve sonundan bahseden- rivayetlerden hareketle sûrenin tamamının biliniyor olduğu düşünülmüştür. Tevkîfliğe varan bu genellemenin tahminden öteye geçmemesinden dolayı sağlıklı olmadığı kanaatindeyiz. Fakat İslâm âlimlerinin, bu rivayetleri eserlerine aldıklarını görmekteyiz.<sup>30</sup>

Âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğuna delil olarak âyetler arasındaki tenâsüp ve insicamı gösterenler de olmuştur.<sup>31</sup> Esasen ileride vereceğimiz örnekler de genel olarak bu düşüncenin bir neticesi olarak karşımızda durmaktadır. Bir diğer deyişle âyetler arasında uyum arayan kimseler, kahir ekseriyetle tevkîflik anlayışını benimseyenler olmuştur. Sahâbîlerin henüz Hz. Peygamber (a.s.) zamanında *es-seb’u’t-tivâl*, *miûn* ve *mufassal* âyetlerden haberdar olmaları da tevkîfliğe delil olarak alınmıştır.<sup>32</sup> Aynı zamanda Mushaf’taki 8. ve 9. sûreler olan Enfâl ve Tevbe sûrelerinin birleştirilmesi de tevkîfliğin bir delili olarak kabul edilmiştir. Bu rivayet, ictihadîlik mevzuunda da hüccet olarak görülmüştür. Muhtasaran değinecek olursak Enfâl ve Tevbe sûrelerinin arasına besmele satırı yazılmayınca bu durum Hz. Osman’a sorulmuştur. O da: “Hz. Peygamber, (a.s.) âyetlerin yerlerini bize gösterirdi fakat bu konuda bize bir şey söylemedi. Bu sûreler içerik olarak da benzeşince bitiştim, böylelikle *es-seb’u’t-tivâl*’e (yedi uzun sûre) kattım.” demiştir.<sup>33</sup> Hz. Osman’ın kendi düşüncesiyle hareket etmesi ictihadîliğe, Hz. Peygamber (a.s.) hakkında ifade ettikleri de tevkîfliğe delil kabul edilmiştir.

Kısacası İslâm ulemâsının eserlerinden hareketle aktardığımız rivayetler, genel kabule göre âyetlerin tertibinin tevkîfliğine delil olarak verilmiştir. Bununla beraber tevkîflik bahsini ele aldığımız sırada, âyetlerin neden nüzûlüne göre tertip edilmediğini ve bunun hikmeti üzerinde durulmadığını gördük. Bu rivayetler bir bütün olarak dikkate alındığında bizi bir neticeye götürse de kanaatimizce pek ikna edici durmamaktadır.

## 1.2. Âyetlerin Tertibinin İctihadî Oluşu

<sup>29</sup> Tirmizî, “Fezâilü’l-Kur’ân”, 5; Hâkim Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn*, 1/552-553.

<sup>30</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 95.

<sup>31</sup> Habîp Gül, “Kehf Sûresi’nin İlk Sekiz Âyetinin Sûrenin Diğer Bölümleriyle Münâsebeti”, *Sosyal Bilimler Dergisi (SOBİDER)* 24 (2018), 224.

<sup>32</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 307. Subhî Sâlih, *el-Mebâhis*, 72.

<sup>33</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 94.

İctihat kelimesi, “الطاقة: جهد Takat etmek.” anlamında ‘c-h-d’ kökündendir. İstilahî mânada: Kadıların karşılaştığı olaylara, kitap ve sünnet yoluyla kıyas ederek cevap vermeleridir.<sup>34</sup> Âyetlerin ictihaden tertip edilmesinden kasıt ise bahsi geçen tertipte sahâbenin tasarrufunun olmasıdır.<sup>35</sup> Âyetlerin tertibinin tevkîfiliği ile ilgili araştırmamızın başlamasında büyük etkiye sahip olan Ahmet Keleş’in de dikkat çektiği şu sorularla devam etmek istiyoruz:

“Kur’ân’ın, Levh-i Mahfûz’daki ile aynı olması görüşlerinde de çok fazla dikkat çekmesine rağmen üzerinde durulmayan önemli bir nokta vardır. O da Kur’ân’ın neden elimizdeki dizilişle / tertibiyle dünya semasına inzâl edilip de yeryüzüne bu sıranın bozularak nâzil olmasıdır? Allah, neden sebeb-i nüzûle uygun olarak Levh-i Mahfûz’da tertip etmeyip de nâzil olma sırasındakinden farklı olarak şimdiki gibi tertip etmiştir? Bunun ne anlamı veya hikmeti vardır? Bu sorular incelemiş olduğumuz klasik kaynaklarda hem problem edilmemiştir hem de bunlara cevap sayılabilecek meseleler üzerinde durulmamıştır.”<sup>36</sup>

Âyetlerin nâzil olduğu tertipten farklı bir şekilde sıralanması ile alâkalı suallere, mevcut tertibin, âyetleri yorumlamadaki öneminin irdelenmesiyle cevap bulunacağını düşünüyoruz. Bu durumun ileride zikredeceğimiz örnekler ile daha iyi anlaşılacağı kanaatindeyiz. Kısaca zikredecek olursak tertip, iç bağlamın oluşmasının gerekçelerinden biridir.<sup>37</sup> İç bağlam ise anlamanın öğelerinden biridir.<sup>38</sup> Dolayısıyla tertibin herhangi bir şekilde değişime uğraması anlamı da etkiler.

Âyetlerin ictihaden tertip edildiği noktasında çeşitli deliller öne sürülmüştür. Örneğin; İbn Ebi Dâvûd (ö. 316/929) şöyle bir rivayet aktarmıştır:

<sup>34</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “chd”, 3/135.

<sup>35</sup> Öztürk - Ünsal, *Kur’ân Tarihi*, 183.

<sup>36</sup> Ahmet Keleş, “Kur’an’ın Cem’i ve Tertibi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/14 (2001), 115.

<sup>37</sup> Fatih Tiyeç, *Kur’an’ı Anlamada Bağlamın Rolü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 103.

<sup>38</sup> Ali Bakkal, “Kur’an’ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, *İlim Yayma Vakfı Kur’an ve Tefsir Akademisi* (2013), 11.

“Ebu Huzeyme, Tevbe sûresinin<sup>39</sup> son iki âyetini ben Rasûlullah’tan duydum ve ezberledim. Hz. Ömer, ben de şahitlik ederim, kesinlikle bu iki âyeti Rasûlullah’tan işittim. Şayet üç âyet olmuş olsaydı bunu ayrı bir sûre olarak yazardım. Kur’an’ı iyice tetkik edip bu iki âyeti, sûrenin son kısmına koyun.”<sup>40</sup>

Hız. Ömer’in bu ifadelerini Zeyd b. Sâbit’e izâfe eden rivayetler de vardır.<sup>41</sup> Hülâsa, âyetlerin ictihadîliği noktasında çokça zikredilen rivayetlerden biri, İbn Ebi Dâvûd’un aktardığı bu rivayettir.<sup>42</sup> Ahmet Keleş, Hz. Ömer hakkında gelen söz konusu rivayetin, âyetlerin tevkîfliğine delil olmadığını, zira aksi durumda Hz. Ömer’in, “Üç âyet olsaydı onu farklı bir sûre yapardım.” demiş olmayacağını söylemiştir.<sup>43</sup>

Tevbe sûresi ile Enfâl sûresinin cemedilmesi de ictihadîliğe delil olarak alınmıştır. Rivayete göre; İbn Abbas, Hz. Osman’a gelip: “Neden Enfâl ve Tevbe sûreleri arasına besmeleyi yazmadınız?” diye sormuş, Hz. Osman da Hz. Peygamber’in (a.s.) bu noktada bir açıklama yapmadığını, iki sûrenin konularının benzer olmasından dolayı tek bir sûre sandığını ve bu yüzden besmeleyi yazmadığını söylemiştir.<sup>44</sup> Âyetlerin tertibinin tevkîfliğine de delil olarak alınan bu rivayette, Hz. Osman’ın kendi düşüncesiyle hareket etmiş olması, âyetlerin ictihaden tertip edildiği sonucuna götürmüştür.<sup>45</sup> Buna ilaveten rivayette de Enfâl ve Tevbe sûrelerinin birbirinden ayrı kabul

<sup>39</sup> Tevbe sûresinin bir diğer adı: Berâe’dir. Nitekim söz konusu rivayette de bu adıyla -Berâe- geçmektedir.

<sup>40</sup> İbn Ebi Dâvûd, *Kitâbü’l-Mesâhif*, thk. Arthur Jeffery, 1. Baskı. (Mısır: Rahmaniyye Yayınları, 1937), 2/221. Süyûtî, *el-İtkân*, 95.

<sup>41</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-Beyân An Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Dr. Abdullah b. Abdülhüseyn Türkî (Kahire: Hicr Yayınları, 2001), 1/55.

<sup>42</sup> İbn Ebi Dâvûd (öl. 316) babası Ebû Dâvûd kendisini yalancılıkla itham ettiği için hadis alanında zayıf görülmüştür. Bununla beraber kendisine değer veren ve sika gören âlimler de buluna gelmiştir bk. Ali Yardım, “İbn Ebi Dâvûd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/429.

<sup>43</sup> Keleş, “Kur’an’ın Cem’i ve Tertibi”, 109.

<sup>44</sup> Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe, *Târîhu’l-Medîneti’l-Münevvere*, thk. Fehîm M. Şeltût (Cidde: Aḥbârü’l-Medîneti’n-Nebeviyye, 1979), 3/1115-1116; Süyûtî, *el-İtkân*, 94.

<sup>45</sup> Bu rivayetdeki râvilerden birinin Yezîd Fârisî olması, zayıflık alameti olarak görülmüştür. Öztürk, “Peygamber (a.s.) Döneminde Kur’an Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme”, *OMÜİFD* 20-21 (2005), 223.



edilmesinin yanında acaba Tevbe sûresinin başında besmele satırının olmamasının gerekçesi neye dayanmaktadır?<sup>46</sup>

Bir diğer delil İbn Mesûd'tan aktarılan şu rivayettir: “Ben Rasûlullah ile bir mağarada iken Mürselât sûresi nâzil oldu ve Rasûlullah sûreyi bana okuttu. Ben bu sûreyi onun bana okuttuğuna yakın bir tarzda okuyorum. Fakat Rasûlullah'ın, sûreyi 50. âyetle mi yoksa 48. âyetle mi hitama erdirdiğini bilmiyorum.” demiştir. Bu da onun bazen 48. âyetle bazen de 50. âyetle bitirdiğini gösterir.<sup>47</sup> Kısacası İbn Mesûd'un Hz. Peygamber'e (a.s.) uyma ihtimalini seçmiş olması, ictihadîliğe delil sayılmıştır. Fakat bu noktada mütevâtir olmayan bu kıraat hakkındaki söz konusu âhâd<sup>48</sup> habere itimat etmenin ne derece sahih olduğu da sorgulanmalıdır. Mâlum olduğu üzere mütevâtir kıraatin iddiası, okunuşun sahâbe tasarrufu ile değil, bizzat Rasûlullah (a.s.) tarafından olmasıdır.<sup>49</sup>

Âyetlerin tertibinin ictihadî olduğuna dair ileri sürülen delillerinden biri de âyetler arasındaki insicamsızlık olmuştur.<sup>50</sup> Buna örnek olarak En'âm 119. âyeti verilebilir. Bahsi geçen âyette: “Allah'ın adı anularak kesilen hayvanların etinden neden yemeyiniz ki? Nitekim Allah size (açlıktan ölme durumu gibi) zorunlu haller dışında yenilmesi haram olan şeyleri açıklamıştır...”<sup>51</sup> “Açıklamıştır” denilen şey, önceye ait olması gerekirken çok sonraları En'âm sûresinin 145. ve Mâide sûresinin 3. âyetlerinde açıklanmıştır. Buradan hareketle: “Bu âyet buraya uymaz. Bu da ashabın, kendi ictihadıyla tertip ettiğini gösterir.” denmiştir.<sup>52</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, “Burada geçmiş zaman sığasıyla geçen fiile (fassale) gelecek zaman mânası (yüfassilü) vermek gerekir.

<sup>46</sup> Bu durumun, sûrenin muhtevâsından kaynaklandığı söylenmiştir. Fakat bu muhtevaya sahip birçok âyet besmele ile okunmaktadır.

<sup>47</sup> Öztürk - Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 186-187.

<sup>48</sup> Mütevâtir (Bir rivayetin, yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir topluluk tarafından aktarılmasıdır.) derecesine ulaşmayan haber demektir bk. Mustafa Ertürk, “Haber-i Vahid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/349-352.

<sup>49</sup> Abdülhamit Birişik, “Kıraat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yay., 2002), 25/429.

<sup>50</sup> Öztürk - Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 192-197.

<sup>51</sup> Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara okulu Yay., 2015), En'âm 6/119.

<sup>52</sup> Öztürk - Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 192-197.

Allah daha iyi bilir.” diyerek bu müşkili çözmek istemiştir.<sup>53</sup> Bir diğer örnek olarak<sup>54</sup> Bakara 234 ile 240. âyetler verilebilir.<sup>55</sup> Bakara 234. âyet, kocası ölmüş bir kadının dört ay on gün beklemesi gerektiğini söyler. 240. âyette ise kocanın, eşi için bir yıllık geçim masrafını karşılayabileceği bir vasiyet bırakmasının kötü bir tavır olmayacağı ve kadının da isterse bundan faydalanabileceği söylenmiştir. Bu iki âyetten 234. âyetin 240. âyeti neshettiği fakat buna rağmen Mushaf'ta öncesine yerleştirilmiş olduğu ifade edilir.<sup>56</sup> “Bundan dolayı bu tertipteki zayıflığın sebebi ancak ictihadî olmasıyla açıklanır.” denilmiştir. Fakat âlimlerimizden Ebû Müslim el-İsfahânî, (öl. 322/934) Yüce Allah'ın böyle kötü bir tertip yapmayacağını, dolayısıyla burada neshin<sup>57</sup> vaki olmayacağına hükmetmenin daha isabetli olduğunu söylemiştir.<sup>58</sup>

<sup>53</sup> Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân*, 7/49.

<sup>54</sup> Bakara sûresinin 142, 143 ve 144. âyetlerinin kötü bir tertip olduğu, kıblenin değişikliğini anlatan bu âyetlerde takdim tehir olduğu, 143-144-142 şeklinde tertip edilmesinin daha anlaşılır ve sağlıklı bilgi sunacağı savunması farklı örnekler olarak verilebilir. Yine Bakara sûresinin 222-238. âyetleri arası tam bir uyum içindeyken araya iki âyet girmesi ve tekrar önceki konuya dönmemesinin insicamsızlığın göstergesi olduğu hakkındaki yargılar da bu örneklere dâhil edilmiştir. Dahası Uhud Harbi'nden bahseden Âli İmran sûresinin 121-130. âyetler arasına ribâ âyetinin girmesi, ardından tekrar harpten bahsedilmeye devam edilmiş olması örnek olarak verilmiştir. Yine Ahzâb sûresinin 53, 54 ve 55 âyetlerinden sonra konunun değişmesi ve 59. âyette aynı konudan bahsedilmeye devam edilmesi, insicamsızlığa delil olarak alınmıştır bk. Keleş, “Kur'an'ın Cem'i ve Tertibi”, 118-124; Öztürk - Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 192-212. arasına bakılabilir ki burada farklı olarak 2 tanesini yukarıda zikrettiğimiz, toplam 4 örnek daha verilmiştir.

<sup>55</sup> Öztürk - Ünsal, *Kur'an Tarihi*, 197-200.

<sup>56</sup> Daha sonra, tertibin tevkîfiliğine delil olarak alınan bir rivayette, bu iki âyetin nesh olduğunun ifade edilmesinden dolayı, bu iki âyet için neshin olmadığına gerekçelerini ortaya koymaya gayret edeceğiz. M. Zeki Duman, “Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Âyetlerin Değerlendirilmeleri”, 98-99; Ali Galip Gezgin, “Nesh Problemi Bağlamında Mensuh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsiri”, 243-244.

<sup>57</sup> Nesh gibi şüpheli bir mevzudan hareketle tertibin ictihadîliğine delil getirme çabası ancak kendi düşündüğünü Kur'an'a dayatmak olabilir. Zaten dikkatli okunursa 234. âyette geçen “yeterabbasna (gözetirler)” ifadesi, bize bu kimselerin hamile olup olmadıklarının kesinleşmesi anlamında söylendiğini gösterir. Sair âyette de genel mânada bir vasiyet edebilmenin yolunun açıldığı, yani kocalarının vasiyetinin bununla çelişmeyeceği, dolayısıyla neshin vuku bulamayacağını ifade etmek gerekir. “Çağımızda ultrason cihazları yardımıyla bu durum rahatlıkla öğrenilebilir” söylemine binaen Kur'an'ın evrenselliği iddiası şöyle

Bunlarla beraber âyetlerin tertibi noktasında ihtilâfların olması da ictihadîliğe delil sayılmıştır. Örneğin Ahmet Keleş, besmelelerin âyet olup olmaması meselesinde, “Sadece böyle bir ihtilâfın fakihler arasında mevcut olması bile bizim için bir delildir...” demiş,<sup>59</sup> Mustafa Öztürk de buna benzer bir çıkarım yapmıştır. Örneğin kendisi, “Hurûf-ı mukattaaların âyet olup olmadığı, bir sûrede kaç âyet olduğu gibi meselelerde olan görüş farklılıkları, âyetlerin tertibinin ictihadî olabileceği düşüncesine sevk etmektedir. Zira öyle olmasaydı tek bir görüş olurdu.” demiştir.<sup>60</sup> Kanaatimizce bir mesele hakkında ihtilaf edilmesi, o mevzunun şüpheli olduğu anlamına gelmez. Dahası, bir konuda farklı görüşlerin olmasından hareketle sıhhatli bir sonuca varmak, zor olsa gerektir.

Kısaca belirtecek olursak yaptığımız araştırmalar neticesinde, bizim ulaştığımız istidlâllerin ekseriyetinin, her iki bakış açısında da genellemelerden yola çıkılarak yapıldığını gördük. Âyetlerin kimler tarafından tertip edildiği noktasında öne sürülen delillerin, yeter derecede ikna etmediğini, bunca önemi haiz bir meselede, daha tatminkâr hüccetlerin olması gerektiğini düşünmekteyiz. Bunlara ilaveten ileride Ankebût sûresi bağlamında vereceğimiz örneklerin kahir ekseriyetinde, Mushaf tertibinin bağlam bilgisi ve münâsebât ilmiyle ilişkili olduğuna şahit olduk. Bu veçhile evveleminde söz konusu ilimlerin Mushaf tertibi ile ilişkisini serdetmek, ardından araştırmamıza dair örnekleri detaylı bir şekilde ele almak arzusundayız.

Sonuç olarak âyetlerin tertibi noktasında yürütmüş olduğumuz araştırma ve analizlerimizden yola çıkarak ifade edebiliriz ki elimizdeki tertibin kim tarafından oluşturulduğu hakkındaki deliller eleştirilebilir vaziyettedir. Bu veçhile ikna edici değildir. Buna karşın her iki anlayışında da tutarlı yanlarının olduğu söylenebilir. Sonuç itibarıyla Müslümanların kahir ekseriyetinin mevcut tertip üzerinden hareket etmesi ilgili durumun araştırılmasını

---

izah edilebilir. Bu tarz anakronik okumalarda dikkatten kaçan mesele, söz konusu ifadele-  
rin ilk çağlara da hitap etmesi gerçeğidir. Buna rağmen bizim yine dört ay on gün bekleme  
gerekliğimiz vardır. Zira “gözetirler” ifadesinin hamilelik bâbında aktarıldığını kendimiz  
ifade ediyoruz. Şayet açık bir sebep bildirilseydi hikmete tâbi olmanın gerekliliği elzem  
olurdu...

<sup>58</sup> Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Fikir Yayınları, 1981), 6/138.

<sup>59</sup> Keleş, “Kur’an’ın Cem’i ve Tertibi”, 116.

<sup>60</sup> Öztürk - Ünsal, *Kur’an Tarihi*, 169, 173, 192.

salık vermektedir. Buna binaen kısmen içtihadî olma ihtimaline karşın mevcut tertibin anlama olan etkisi incelenebilir kanaatindeyiz.

## 2. Mushaf Tertibi ve Âyetlerin Anlaşılmasına Olan Etkisine Dair Bazı Örnekler

Evvel emirde ifade etmek gerekir ki mevcut Mushaf âyetlerinin tertibi, söz gelimi kronolojik bir sırayla tertip edilmemiştir. Başka bir deyişle muhtelif dönem ve ortamlarda nâzil olmuş âyetler birbiri ardınca dizilmiştir. Örneğin; genel kabule göre inzâlin başlangıcı olarak görülen, Alak sûresi 1-5. âyetler nâzil olduktan çok sonra devamı olan 6-19. âyetler inzâl olmuştur.<sup>61</sup> Bunca zaman aralığına; ortam, sebep ve bağlam farklılığına rağmen bu âyetler birbirinin devamı olarak tertip edilmiştir. Ne var ki gerek klasik dönem tefsirinde gerek modern dönemde, arka plan bilgileri bağlamın oluşturulabilmesi noktasında çok önemsenmiş olmasına karşın âyetler, dış bağlamına uyumlu bir tarzda tertip edilmemiştir. Buna ilaveten tek bir içerik etrafında tefsir edilen âyet bölümlerinin, bazen salt tilâvet tertibinden hareketle yorumlandığı da olmuştur.

Müfessir tarafından farklı zaman ve zeminde nâzil olduğu düşünülmesine karşın veya tek bağlam içinde değerlendirilmesinin yanında âyetler, tilâvet tertibinden hareketle yorumlandıysa bu durum örnek olarak değerlendirilecektir. Âyetlerin zaman ve zeminlerinin ölçüt olarak alınmasının sebebi; muhtelif ortamlar üzerinden kurulan bağlantıların, müfessirlerin eserlerinden çok daha anlaşılır ve kolay tespit edilir olmasından dolayıdır. Buna binaen aynı dönem ve yerde nâzil olmuş âyetler arasında da tertipten yola çıkılarak bağlantı kurulmuş olabilir. Ne var ki biz, ulaştığımız yargıların daha objektif ve sarih olmasını istediğimizden bu yöntemi seçtik. Tüm bu izahlarımıza binaen el-Ankebût sûresinden ve bazı âyetlerden hareketle örnekler vermenin açıklayıcı bir anlatım olacağını düşünüyoruz.

<sup>61</sup> Régis Blachère'e göre el-Alak 96/1-5 âyetleri ile 6-19. âyetler arasında; el-Müddessir 74/1-7, el-Kureyş 106, ed-Duhâ 93, el-İnşirâh 94, el-Asr 103, eş-Şems 91, el-Mâûn 107, et-Târık 86, et-Tîn 95, ez-Zilzâl 99, el-Kâria 101, el-Âdiyat 100, el-Leyl 92, el-İnfîtâr 82, el-A'lâ 87 el-Abese 80, et-Tekvîr 81, el-İnşikâk 84, en-Nâziât 79, el-Gâşiye 88, et-Tûr 52, el-Vâkıa 56, el-Hâkka 69, el-Mürselât 77, en-Nebe' 78, el-Kiyâmet 75, er-Rahmân 55, el-Kâdir 97, en-Necm 53, et-Tekâsür 102. sûreleri nâzil olmuş ardından el-Alak 96/6-19. âyetler nâzil olmuştur bk. Esra Gözeler, *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) Yayınları, 2016), 181-182.

el-Kıyâmet sûresi 16-19. âyetler bu minvalde örnek olarak zikredeceklerimizin ilki olabilir.

لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاسْتَبِقْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ

“Onu zihnine bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Onu zihninde toplayıp okumanı sağlama işi bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Sonra onu anlatmak elbette bize aittir.”<sup>62</sup>

Diyanet İşleri Başkanlığı’na ait meâlden okunduğunda söz konusu pasajda kastedilen meselenin Hz. Peygamber ile ilgili olduğu anlaşılmaktadır ki Kur’ân Yolu tefsir eserinde de böyle izah edilmektedir. Buna göre Hz. Peygamber, gelen vahyi biran evvel hâfızasına yerleştirmek için tamamlanmasını beklemeyen diliyle tekrarlıyordu. Allah Teâlâ bu âyetleri indirerek ona vahiy geldiğinde nasıl davranması gerektiğini öğretmiştir. Kadim tefsir eserleri incelendiğinde de benzer yorumların yapıldığı görülebilir.<sup>63</sup>

Bu âyetleri önceki âyetlerle bir bütün hâlinde incelemenin daha doğru olduğunu düşünen bazı müfessirler, asıl mevzunun kıyamet koştuktan sonra hesaba çekilecek olan kimseler olduğu, “Onu, toplamak da okumak da bize düşer.” gibi ifadelerin de hesap defteri bağlamında değerlendirilmesi gerektiği neticesine varmışlardır. Bu yorumlardan veyahut tavırlardan hangisinin daha sıhhatli olduğu meselesi diğer bir bahis olmakla birlikte, bu yorumlar âyetlerin tilâvet tertibinin Kur’an’ın anlaşılmasına etki ettiğini göstermektedir. Zira söz konusu âyetlerin buldukları konum onların mânasına öyle ya da böyle etki etmiştir. Bu veçhile ilk yorum âyetin dış bağlamı üzerinden oluşturulmuş anlamı iken ikinci yorum âyetlerin tilâvet tertibinden hareketle oluşturulmuş yorumdur.<sup>64</sup>

Ankebût sûresinin ilk âyetlerinin ne zaman nâzil olduğu ile ilgili aktarımların temel sebeplerinden birinin mevcut tertibi olması meselesi bir başka örnek olarak serdedilebilir.

Beyzâvî (öl. 685/1286), Ankebût sûresinin Mekkî olduğunu söylemiş ve ilk 15 âyeti bir bölüm hâlinde tefsir etmiştir. Buna binaen “Rabb’inden bir zafer geldiğinde ‘Biz de sizinle beraberdik’ diyecekler...”<sup>65</sup> diyenlerin münafıklar veya

<sup>62</sup> Kur’ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), Kıyâmet 16-19.

<sup>63</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru’l-Hicre, 2001), 23/397-504.

<sup>64</sup> Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, çev. Mustafa Öztürk, 742-743.

<sup>65</sup> Ankebût 29/10.

imanı zayıf kimseler olduğunu<sup>66</sup> söyleyerek ilk âyetlerde imtihan edildiği söylenen müminlerin münafık olmak zorunda olmadığını, imanı zayıf kimseler de olabileceğini zımnen belirtmiştir. Bu yorumun sebebi; sûrenin Mekki kabul edilmesinin yanında, kelimenin geçtiği konumdan kaynaklı bir durum olsa gerektir. Zira müfessirlerin çoğunluğu söz konusu sûreyi Mekki kabul etmiş fakat Ankebût sûresi 11. âyetteki “münafık” ifadesinin, imanı zayıf müminler olduğu söylenmemiştir. Beyzâvî bu âyetlerde geçen münafıklardan hareketle âyetlerin nüzûl yeri hakkında bir yorum yapmamıştır.<sup>67</sup> Yine aynı âyetleri ele alan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın (1878-1942), “Hak Dini Kur’an Dili” adlı eserine bakacak olursak müfessirimizin sûrenin tamamının Mekke’nin son dönemlerinde nâzil olduğunu düşündüğünü fakat 10 ve 11. âyetler hakkında şüphe duyduğunu görürüz. Müfessir, “Bu âyetlerin münafıklardan bahsetmesinden dolayı Medenî olması daha makuldür şayet bunlar da Mekke’de nâzil oldularsa o hâlde gaybtan haber verilmiştir.” demiştir.<sup>68</sup> Şahit olunduğu üzere âyetin münafıklardan bahsetmesine karşın<sup>69</sup> nerede nâzil olduğu noktasındaki şüphesinin sebebi, tüm sûrenin Mekki olduğu yönündeki kanaatidir.<sup>70</sup> Bununla beraber böyle bir şüphesinin olmasının gerekçesi ise Mekki olduğunu düşündüğü âyetler

<sup>66</sup> Örneğin İbn Kesîr âyetleri muhtelif bölümler hâlinde tefsir etmesine rağmen bağlantı kurmak zorunda bırakmamış, her âyeti kendi içinde izah etmiştir. 10-11. âyetleri tefsir ederken Yüce Allah, kalplerinde iman olmayan sadece dilleriyle iman ettiklerini söyleyen yalancı bir topluluğun kendileri imtihan edildiği vakit İslam’dan yüz çevirdiklerini haber vermiştir bk. İbn Kesîr, *Tefsîrül-Kur’âni’l-Azîm* (İbn Hazm Yayınları, 2000), 1340.

<sup>67</sup> Beyzâvî, *Envârü’t-Tenzîl ve Esrârü’t-Te’vîl*, 4/189-190.

<sup>68</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, Sadeleştiren İsmail Karaçam, Nusrettin Bolelli, Emin Işık (İstanbul: Azim Dağıtım, 2010), 6/212.

<sup>69</sup> Karşın diyoruz zira müfessirimiz bu ifadedden dolayı âyetin Medenî olmasını daha makul görmektedir, yoksa kendi kanaatimiz değildir.

<sup>70</sup> Aynı şekilde tüm sûrenin Mekki olduğunu söyleyen Mehmet Vehbi Efendi de Ankebût sûresi 10-11. âyetlerinin tefsirinde Medenî olduğu noktasındaki rivayeti aktarır, “Mekke’de nas iki kısımdı. Biri hâlis mümin diğeri kâfir-i muannid ki müslümanlardan korkuları olmadığından küfürlerini saklamaya ihtiyaç görmezlerdi.” demek suretiyle sadece şüphesini izhar etmiş, Medenî olduğunda karar kılmadan tefsir etmeye devam etmiştir. Mehmet Vehbi, *Hulâsatü’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân* (İstanbul: Üç Dal Neşriyat, 1968), 10/4172. Fakat sûrenin Mekke’nin son dönemlerinde, yani müslümanların eziyetlere rağmen gittikçe yükseleştiği devirde inzâl olduğu unutulmamalıdır.

arasında “münafık” ifadesinin geçmesidir. Binaenaleyh kelimenin geçtiği konum, başka bir söylemle âyetlerin tilavet tertibi, yoruma etki etmiştir. Müfessirlerimiz bu âyette geçen “münafık” kelimesinin konumu hakkında farklı yorumlar yapmışlardır. Ebü'l-Kāsım Mahmûd ez-Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi kimi âlimler, Mekkî sûrelerde geçen bu ifadeler Yüce Allah'ın gelecekte haber vermesidir zira Mekke döneminde münafıklar yoktur, demişlerdir.<sup>71</sup> Bazı müfessirler, bahsedilenin Mekke'de mümin olan, sonra eziyetlere dayanamayıp dinden dönen, kimisine göre müşrik kimisine göre münafık olan kişiler olduğunu söylemişlerdir. Mekke'deki nifak hareketinin milliyetçilik, muhafazakârlık gibi sebeplerden dolayı olduğunu ve bunların müslüman görünen ikiyüzlüler olduğunu söyleyenler de vardır.<sup>72</sup> Kur'an'da, münafık kelimesinin tek bir zümre için kullanılmamasından hareketle<sup>73</sup> bu yorumun tutarlı olması mümkün görülebilir.

Tüm bu yorumlamaların en mühim sebebi söz konusu ifadenin Mekkî kabul edilen bir bölümde geçiyor olmasıdır. Âyetin bulunduğu konum gereği durum tartışılmış ve farklı yorumlar yapılmıştır. Bu durum âyetlerin tertibinin Kur'an yorumuna etki ettiğine güzel bir misal oluşturmaktadır. Zira bariz bir şekilde kelime, bulunduğu tertipten hareketle yorumlanmıştır. Örneğin söz konusu vahiy cümlesinin (Ankebût 29/11) aşağıda kurguladığımız tertip üzere Bakara sûresi 8-10. âyetlerinden sonra gelmesi durumunda, aynı yorumlar yapılacak mıydı?

*“Şu halkın arasında öyle kimseler var ki, gerçekten inanmadıkları hâlde” Biz Allah'a ve Ahiret gününe inandık.” derler, Böyle demekle Allah'ı ve müminleri kandırdıklarını sanırlar. Hâlbuki o münafıklar sadece kendilerini kandırırlar fakat bunun farkında değiller. Onların kalplerinde maraz (nifak) var Allah bu marazlarını artırsın! Gerçekten inanmadıkları hâlde “inandık” deyip iki yüzlülük etmelerinden*

<sup>71</sup> Zemahşerî Mekkî bir sûre olan Müddesir 31. âyetin tefsirinde şöyle der: “Bu sûre Mekkî olmasına ve nifakın Mekke'de olmayıp ancak ilk defa Medine'de ortaya çıkmasına rağmen nasıl olur da âyet kalplerinde hastalık bulananlar diyerek münafıklardan bahseder? Derim ki, bu da Kur'an'ın gelecekte haber veren diğer haberleri gibi, hicretten sonra Medine'de münafıkların ortaya çıkacağına dair haber vermektedir.” Bu yorumunun müsebbibi barizdir ki âyetin bulunduğu konumdur ve sadece bu durum âyetin yorumuna etki etmektedir bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1153.

<sup>72</sup> Kutbettin Ekinci, “Ankebût Sûresi'nin 11. Âyeti Bağlamında Mekke Döneminde Nifak”, 284.

<sup>73</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlakî Kavramlar*, 244.

delayı onları çok acıklı/elemlı bir azap beklemektedir.”<sup>74</sup> “Hiç şüphesiz Allah gerçek müminleri de münafıkları da çok iyi bilmektedir.”<sup>75</sup> “Onlara “Gelin şu memlekette (fesatçılık, nifakçılık gibi) hayırsızlıklar yapmayın.” denildiğinde “(Ne münâsebet!) Biz hep dirlik-düzen peşinde koşan insanlarız.” diye karşılık verirler. İyi bilin ki onlar fesatçıların/nifakçıların ta kendileridir fakat bunun farkında değildirler.”<sup>76</sup>

Cevabın menfi olması kaçınılmazdır zira söz konusu âyet hakkındaki ihtilâfların sebebi bulunduğu konumdur. Binaenaleyh tilâvet tertibi Kur’an yorumuna etki etmiştir. Şahit olduğu üzere âyetin mevcut tertibi, münafıklar hakkındaki söz konusu cümle üzerinde farklı yargılarda bulunulmasına sebebiyet vermiştir.

Ankebût sûresi 11. âyetin Medine’de mi Mekke’de mi nâzil olduğu hakkındaki şüphenin gerekçesi, tamamen âyetin mevcut tertipte bulunduğu konumundan kaynaklanmıştır. Âyetin nerde nâzil olduğu mühim bir mevzudur, zira bir âyetin anlaşılması dış bağlamıyla doğrudan alâkalı bir olgu olarak kabul edilmektedir.<sup>77</sup> Örneğin Ankebût sûresi 11. âyetin Mekki kabul edilmesi, kimi müfessirler tarafından imanı zayıf veya korkmalarından ötürü imanlarını gizleyen müslümanlar olduğu şeklinde yorumlanabilir. Medenî bir âyet olduğu kabulü ise “münafık” ile kastedilenin kalplerine imanın ulaşmadığı, ikiyüzlü kimseler olduğu düşünülebilir.<sup>78</sup> Bu ikileme sebep olan durum ise âyetin mevcut konumudur.

Sonuç olarak müfessir Beyzâvî’den verdiğimiz örnekten hareketle ifade edebiliriz ki tilâvet tertibinin etkisini ölçmek için sadece farklı bölümler arasında kurulan irtibatlar irdelenmek zorunda değildir. Bunun yanında

<sup>74</sup> Bakara 2/8-10.

<sup>75</sup> Ankebût 29/11.

<sup>76</sup> Bakara 2/11-12.

<sup>77</sup> Tiyek, *Kur’an’ı Anlamada Bağlamın Rolü*, 49.

<sup>78</sup> Ankebût sûresinin 11. âyetinde geçen “münafık” kelimesini, “İmanı zayıf kimselerin irtidat etmesi” olarak yorumlayan müfessirlere örnek olarak bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/512. Şadi Eren, *Muhtasar Beydâzî Tefsiri* (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 3/449; Ayıntabî Mehmet, *Tefsir’u-Tıbyan* (Akpınar Yayınevi, 2015), 3/337.



bazen bir bölüm içinde değerlendirilen âyetler de araştırmamıza örnek olabilmektedir.<sup>79</sup>

Bir diğer örnek olarak yine Ankebût sûresinin son âyetinde geçen, “*Bizim uğrumuzda cihad edenlere gelince...*” ifadesi verilebilir.

Bu başlık altında müfessir Râzî’den başka bir örnek de verilebilir. Yukarıda da temas ettiğimiz gibi tüm sûreyi Mekkî olması yönüyle açıklayan Râzî, Ankebût sûresi 69. âyeti, “Kim (Allah’a) itaatkâr davranırsa cennet yolunu ona rehber kılar.” şeklinde tefsir etmiştir.<sup>80</sup> Cihad hakkındaki bazı âyetlerin “kılıçla savaşmak” olarak izah edilip bazılarının bu formda açıklanması, âyetlerin bağlamından dolayı olsa gerektir. Zira burada da âyet zayıf bir konumda olup âyette eziyet gören müslümanların, yapılan işkencelere karşı nasıl bir tavır sergiledikleri ele alınmaktadır. Kısacası, “*Bizim tevhid davamız uğrunda canla başla çalışıp didinen (cihad eden) kimseler var ya, işte biz onları (iki cihanda muvaffakiyet ve mutluluk) yollarımıza erİştireceğiz.*”<sup>81</sup> âyeti mevcut tertipte burada geldiğinden dolayı “cihad” hakkındaki ifade, “Yüce Allah’a itaat etmek” olarak yorumlanmıştır. Zira başka konumlarda zikredilen âyetler iç bağlamları gereği sarâhaten “kılıçla cihad etmek” olarak izah edilmiştir. Bu da âyetlerin tilâvet tertibinin onların yorumuna etki ettiğini göstermektedir.

Yine 56-69. âyetleri tek bir bölüm hâlinde zikreden Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344), âyetlerin Mekke’de eziyet gören kimseler hakkında indiğini ifade edip âyetleri bu şekilde ele aldıktan sonra, 69. âyette bahsi geçen cihad, söz konusu iç bağlam üzerinden tefsir etmiştir. Bilindiği gibi Mekke’de yeni müslüman olmuş kimselerin ekonomik ve sosyal anlamda güçleri çok yoktu. Dolayısıyla ulemânın büyük çoğunluğuna göre Mekke’de cihad hakkında nâzil olan âyetler, “kılıçla savaşma”nın ötesinde “nefisle cihad etmek, eziyetlere sabretmek” olarak anlaşılmıştır. Nitekim âyetlerin de bu anlayış çerçevesinde yorumlandığı görülmektedir. Müfessir, âyette geçen cihad

<sup>79</sup> Bu durum ile alakalı daha önce Bakara 238-239. âyetlerin tek bir bağlam üzerinde yapılan etkileşime örnek olarak verilmişti. Bunun yanında el-Kiyâmet sûresi 16-19. âyetleri verilmişti. Bu âyetleri farklı bir pasaj olarak değerlendiren klasik ulemâ değil de bir bölüm olarak değerlendiren günümüz müfessirlerinin ifadeleri dikkate alındığı vakit, tilâvet tertibinin âyetlerin mânâsına ne yönde etki ettiği çok bariz görülebilir bk. Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 742-743.

<sup>80</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 25/95.

<sup>81</sup> Ankebût 29/69.

kelimesinin Mekke'deki müslümanlara hitaben geldiğini düşünmüş ve buradaki cihaddan kastın “kötülüğü emreden nefisle, şeytan ve din düşmanlarıyla” olduğunu, ulemânın bu âyeti, “belâlara sabredip Allah'a itaat etmek uğruna nefislerle cihad etmek” olarak yorumladığını söylemiştir.<sup>82</sup> Kısacası her iki müfessir de âyetin iç bağlamından hareketle cihad kavramını daha çok “nefisle mücadele etmek” anlamında yorumlamış, “Kılıçla Allah yolunda savaşmak, ölmek, öldürmek” gibi açıklamalar yapmamışlardır. Bu izahın tilâvet tertibinden kaynaklandığını gösterebilir. Binaenaleyh tilâvet tertibi Kur'an yorumuna etki etmiştir.

Bu bölümde bağlamdan hareketle âyetler arasında kurulan irtibatları ele almaya çalıştık. Ankebût sûresi genelinde bazı âyetlerin salt bağlamından dolayı farklı yorumlandığına şahit olduk. Örneğin; bağlamın münafıklarla ilgili olmasından hareketle Ankebût sûresi ilk âyetlerin nüzûl yeri hakkındaki şüphe edilmiştir. Bununla yukarıda da zikrettiğimiz gibi Ankebût sûresi son âyetteki “cihad” kavramı bağlamına göre yorumlanmıştır. Sonuç olarak; “Âyetlerin tilâvet tertibi Kur'an yorumuna etki etmiş midir?” sorusuna Ankebût sûresi üzerinden incelediğimiz bu örneklerden hareketle müspet cevap verilebilir. Bu arada ifade edilen örneklerdeki irtibatların keyfiyeti, araştırmamızın kapsamına girmediğinden ve subjektif yargılardan kaçındığımızdan dolayı değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır. Binaenaleyh nitelik değerlendirmesi yapmak yerine tespit yapmak önemsenmiştir. Bununla birlikte “Âyetlerin tilâvet tertibi Kur'an yorumuna etki etmeli midir?”, “Mevcut iki durumdan hangisi daha sıhhatlidir ve şayet etki ederse ne düzeyde, nasıl ve neden etki etmelidir?” soruları cevaplanmaya değer müşkiller olarak hâlâ karşımızda durmaktadır. Dolayısıyla ileriki başlıklarda, ileri sürdüğümüz tezin değerlendirmesinin isabetli olacağı düşünülmektedir.

Farklı zaman ve ortamlarda nâzil olduğu düşünülen fakat buna karşın söz konusu âyetler arasında ilişki kuran müfessirlerimizin yorumlarına temas edebiliriz. Bu meyanda İlk yedi âyet ile 8. âyetin nüzul sebebi hakkında iki farklı olay aktaran buna karşın iki farklı zaman ve zeminde gerçekleşmiş

<sup>82</sup> Ebû Hayyân Endelüsî, *Bahrü'l-Muhît*, 7/155.

olayları birleştirerek yorumlayan Tefsîrû'l-Celâleyn eserini misal olarak zikredilebilir.<sup>83</sup>

Müfessirimizin Ankebût sûresinin tefsirini yaparken âyetleri çok öz ifade etmeye özen göstermiş olduğu dikkat çekmektedir. Budan dolayı olsa gerek, bu eserinde ilk âyetlerin arka plan bilgisine dair mâlûmata rastlamadık. İlk âyetlerin dış bağlamı hakkında ne düşündüğünü görebilmek için aynı müfessirin ele aldığı bir başka tefsir eseri olan “ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr”a yahut âyetlerin sebep-i nüzûllerini aktardığı “Lübâbü'n-Nuķûl fî Esbâbi'n-Nüzûl” adlı kitabına bakılabilir. Her iki eserdeki açıklamasında da müfessirin ilk âyetlerle ilgili birkaç rivayet aktardığı görülmektedir. Örneğin: ed-Dürrü'l-Mensûr kitabında Ankebût sûresinin Mekki olduğuna dair bazı rivayetleri aktardıktan sonra ilk âyetlerin nüzûl sebebi hakkında şunları nakletmiştir: Mekke'de bulunan bazı kimseler İslâm'ı kabul etmiş, bunun üzerine Medine'de bulunan sahâbîler bu kimselere, “Hicret etmediğiniz sürece müslüman olmanız kabul edilmez.” diye yazmış, yeni müslüman olanlar da bunun üzerine hicret etmek amacıyla yola koyulmuş fakat müşriklerin takip etmelerinden dolayı geri dönmek zorunda kalmışlardır. Bunun üzerine bu âyetler nâzil olunca onlar tekrar hicret etmek istemiş ve kendilerini takip edenin olması durumunda onlarla savaşmayı murat etmişlerdir. Müşrikler tahmin ettikleri gibi onları takip etmiş ve onlarla savaşmışlardır. Onlardan kimi şehit düşmüş kimi kurtulmuş, bundan dolayı Nahl sûresinin 110. âyeti nâzil olmuştur. Süyûtî, eserinde İbn Ebi Hâtim'den nakille daha kısa bir versiyonunu aktarmış olduğu rivayette, tüm sûrenin bu sebepten dolayı nâzil olduğunu söylemiştir. Tekrar aynı rivayetin başka bir formunu zikredip ilk on âyetin Medine, sonraki âyetlerin Mekke'de indiğini ifade etmiş, son olarak ilk iki âyetin Ammâr b. Yâsir ve ailesi hakkında inzâl

<sup>83</sup> Mâlum olduğu üzere bu eser, telif etmiş oldukları özlü eserle meşhur olan müfessirlerimizden el-Mahallî (öl. 864/1459) ile Süyûtî tarafından kaleme alınmış, her ikisinin Celâl ismine binaen, eser “Celâleyn” olarak anılmıştır. Biz Ankebût sûresini tetkik ettiğimizden bu noktadaki açıklamalarını okuduğumuz müfessir, Süyûtî olmaktadır. Zira Celâleddin Süyûtî'nin mukaddimesinde belirttiğine göre, hocasının bıraktığı yerden -yani “Kehf” sûresinden- “Nas” sûresine kadar tefsir yapmış hocası ise Kur'an'ın başından -Fâtîha sûresini sona bıraktığından ikmal edememiştir.- “Kehf” sûresine kadar tefsir etmiştir bk. Ali Akpınar, “Tefsîrû'l-Celâleyn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/294.

olduğunu söylemiştir.<sup>84</sup> Kısacası ilk âyetlerin sebab-i nüzûlü hakkında birkaç rivayet vermiştir.

Celâleyn adlı eserinde ise müfessir, 8. âyetin nüzûl sebebinin Sa'd b. Ebi Vakkâs'ın müslüman olması ve annesinin bu durumu öğrenmesi üzerine yiyip içmeyeceğine dair yemin etmesi olduğunu söylemiştir. Annesinin bu tavrına karşılık Sa'd b. Ebi Vakkâs, Hz. Peygamber'e (a.s.) danışmış, bunun üzerine annesine tâbi olmayarak dini üzerinde sebat etmiş, belli bir süre sonunda ise annesi ettiği yeminden vazgeçmiştir. Hülâsa müfessirin, ilk âyetler ile sonraki 8. âyetin farklı zaman ve durumlara binaen nâzil olduğunu ifade ettiği görülmektedir. Ancak arka plan noktasındaki bu ifadelerine karşın 7. âyette bahsi geçen sâlih amele örnek olarak 8. âyette bahsedilen anne babaya iyiliği göstermiş olması, câlib-i dikkattir.<sup>85</sup> Zira 8. âyetin örnek olarak geldiğini söylemesi bağlantı kurduğunu ve buna tilâvet tertibinin sebep olduğunu gösterir. Çünkü bahsi geçen 8. âyetin başka bir ortamda (Lokmân 31/14. âyet gibi) geçmesi hâlinde benzer yorum yapılmamakta ve âyet, bulunduğu bağlamdan hareketle yorumlanmaktadır.<sup>86</sup> Binaenaleyh farklı ortamlarda nâzil olduğu ifade edilen âyetler, tek defada tek sebebe binaen inzâl olmuş gibi açıklanmıştır. Bu da tilâvet tertibinin dış bağlama rağmen Kur'an yorumuna etki ettiğini göstermektedir.

Yukarıda sunulan örneklerde de görüldüğü gibi mevcut tertibin Kur'an yorumuna etki ettiğinin tespiti için salt bölümlere ayrılan âyetler üzerinden de muhtelif zaman ve zeminde inzâl olduğu düşünülen âyetler üzerinden de hareket edilebilir. Bu bağlamda, hassaten mezkûr bölümde takdim edilen

<sup>84</sup> Süyûtî, *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, 11/527-529.

<sup>85</sup> Celâleddin Mahallî - Celâleddin Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn li'l-Kur'âni'l-Azîm* (Salâh Bilici Kitabevi, 1978), 90. Celâleyn haşiyesi olan şu esere de bakılabilir bk. Süleyman b. Ömer İclî, *Cem'el alâ Celâleyn* (İstanbul: Kahraman Yayınları), 3/367-368. Aynı zamanda söz konusu eserin özlü olma çabasından kaynaklı olarak tafsilata yer verilmemiş oluşu gayet normaldir, ulaştığımız arka plan bilgisi de bundan dolayı çok detaylandırılmış değildir. Buna binaen söz konusu arka plan bilgilerini, rivayetleri bir vakıa olarak aktardığına *Esbâb-ı Nüzûl* adlı eserinden de ulaşılabilir bk. İmam Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir Süyûtî, *Esbâb-ı Nüzûl*, 2/508-510.

<sup>86</sup> Örneğin müfessirimiz Celâleddin Süyûtî, Lokman sûresi 14. âyette bu durumun sâlih bir amel olduğuna dair hiçbir izah yapmamıştır. Yapılması zorunlu olmasa da mümkün olmasına karşın yapılmaması buradaki yorumun tilâvetteki tertibinden kaynaklı olduğunu gösterir bk. Celâleyn, *Tefsîr'ul-Celâleyn el-Müeyesser* (Beyrut: Lübnan yayıncılık, 2003), 1/412.

misallerin, kimi zaman salt muhtelif bölümlerde değerlendirildiğini kimi zaman da ortam açısından farklı olduğu düşünülen âyetlerden hareketle verildiğini ifade etmek istiyoruz. Bununla beraber kimi zaman tek bir konu bütünlüğü içinde tefsir edilen âyetler, sadece tilâvet tertibindeki konumdan dolayı farklı yorumlanabilmiştir.

İbn Acîbe'nin (öl. 1809), “el-Bahrü'l-Medîd fî Tefsîri'l-Kur'ân'il-Mecîd” adlı eserini de verilebilir. İbn Acîbe, Ankebût sûresinin nerede nâzil olduğuna dair nakillerde bulunduktan sonra ilk on âyetinin Medine’de, sonraki âyetlerin ise Mekke’de nâzil olduğunu açıkça ifade etmiştir.<sup>87</sup> Müfessirimiz ilk âyetler ile sonraki âyetlerin nüzûl sebebinin ve zamanının muhtelif olduğunu söylemiş fakat kimi zaman farklı dönem ve sebeplere binaen nâzil olan âyetleri birbiri üzerinden anlamlandırmıştır. İlk âyetleri, kâfirlerin müslümanlara olan işkenceleri üzerinden izah ettikten sonra 12-13. âyeti, önceki âyetlerdeki izahları üzerinden açıklamaya devam ederek şöyle demiştir: “Kâfirler, daha önce bahsedilen şekilde işkence etme imkânı bulunca müslümanları dinlerinden döndürme beklentisine girdiler ve müslümanlara kendi yollarına uymaları karşılığında sorumlulukları üstleneceklerini bildirdiler. 12 ve 13. âyetler bu durumdan bahsetmektedir.”

*“Kâfirlikte direnenler (alaylı bir üslupla) müminlere, “Gelin, bizim yolumuza uyun; günahlarınız bizim boynumuza olsun.” derler. Hâlbuki onlar hesap günü müminlerin en küçük bir günahını dahi üstlenmeyecekler. Onlar katıksız yalancılardır. Hiç şüphe yok ki onlar kendi günahlarının yanı sıra yoldan çıkardıkları kimselerin günahlarını da yüklenecek ve tanrı diye uydurdukları şeylerden dolayı kıyamet günü mutlaka hesaba çekileceklerdir.”<sup>88</sup> “Kıyamet günü kimse kimsenin günahını yüklenmez. Günah yükü ağır olan birisi başka birisini çağırıp yükünün bir kısmını taşımasını istese, en yakını (anne-babası veya oğlu) bile olsa o kişiye hiçbir yük/günah yüklenmez. (Ey Peygamber) Sen ancak rabbine ihlas ve samimiyetle saygı duyan, namazı hakkıyla kılan kimseleri uyurabilirsin. Kim şirkten ve diğer*

<sup>87</sup> İbn Acîbe Hasenî, *Bahrü'l-Medîd fî't-Tefsîri'l -Kur'âni'l-Mecîd*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013), 7/253.

<sup>88</sup> Ankebût 29/12-13.

*günahlardan arınırsa bilsin ki bu arınma sırf kendi hayırnadır.  
(Unutmayın ki) bütün yollar nihayetinde Allah'a varır.”<sup>89</sup>*

Söz konusu irtibatın tilâvet tertibinden hareketle kurulduğunu görebilmek adına Ankebût 12-13. âyetlerin, yukarıda kurguladığımız tertip üzere Fâtır 18. âyetten önce gelmesi durumunda âyet, “kâfirlerin cesaretlenmeleri” şeklinde yorumlanacak mıdır? Böyle bir durumda en mâkul yorum, kâfirlerin tutumlarına Yüce Allah’ın bir sonraki âyetinde cevap vermesi olsa gerektir. Binaenaleyh, “Müslümanların işkence altında inlediğini gören kâfirlerin bundan cesaret alarak beklentiye girmiş olmaları...” şeklinde yapılan yorum, tilâvet tertibinden hareketle ortaya konmuştur. Buradan yola çıkarak müfessirimizin, farklı zaman ve ortamda nâzil olduğunu zikretmiş olduğu âyetleri, birbiri üzerinden anlamlandırdığına şahit oluyoruz.

Bu durumun tezahürlerini diğer âyetlerde de görmek mümkündür. Örneğin müfessir, 14. âyetten sonra gelen Nûh, İbrahim, Lût ve Şuayb (a.s.) hakkında aktarılan kıssaların -önceki âyetlerde de bahsedildiği gibi- eziyet gören Rasûlullah ve ashabını teselli etmek üzere anlatıldığını, bu eziyetlerden uzak kalmak için namaz kılınması gerektiğini söylemiştir.<sup>90</sup> Yine müfessirimiz 58. âyet ile ilk âyetlerde aktarılanları da tek bir bağlamda okuyarak felâha eren kimselerin, Yüce Allah için vatanlarını terk eden müşriklerin eziyetlerine, başına gelen sıkıntı ve musibetlere sabreden kimseler olduğunu beyan etmiştir.<sup>91</sup> Görüldüğü gibi her bağlantı, ilk âyetlerde bahsi geçen işkencelerden hareketle yapılmış; ilk âyetler ise nüzül zamanı ve ortamı gereği farklı bir bölümde zikredilmiştir.

Kısacası İbn Acîbe’nin ilk âyetler (1-10) ile 12-13, 14-15 ve 58. âyetler arasında bağlantı kurduğuna şahit olmaktayız. Kurulan bağlantı söz konusu âyetlerin farklı zaman ve zeminde nâzil olduğu bilgisine karşın yapılmıştır. Müfessirimizin farklı zaman ve ortamda nâzil olduğunu zikrettiği âyetleri birbiri üzerinden anlamlandırması, âyetlerin tilâvet tertibinin Kur’an’ın yorumuna etki ettiğine örnek olarak verilebilir.

<sup>89</sup> Fâtır 35/18.

<sup>90</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥrül-Medîd fî Tefsîri'l-Ḳur’âni'l-Mecîd*, 264-266, 297. Kıssaların, teselli amacıyla verildiğini ve eziyetlerden uzak durmak için namaza sarılması gerektiğini söylemiştir. Bunun için öncesiyle bağlantı kurmak durumunda olsa gerektir.

<sup>91</sup> İbn Acîbe, *el-Baḥrül-Medîd fî Tefsîri'l-Ḳur’âni'l-Mecîd*, 318. “Müşriklerin eziyetleri” ibaresi, söz konusu yorumun öncesiyle bağlantılı olduğunu göstermektedir.

Çağımız müfessirlerinden Bayraktar Bayraklı, Ankebût sûresinin 45. âyette geçen namaz konusunun önceki kıssalarda anlatılanlarla bir ilgisinin olmadığı yönündeki tefekkürlerin hatalı olduğunu söyleyerek şu şekilde bir irtibat ile mezkûr âyetin izahına başlamıştır:

“Önceki nesillerin helâkının perde arkasında, türleri aynı olmasa da ahlâksızlık söz konusu idi. İşte namaz, insanlardaki ahlâk bozukluklarının bir tedavisi misyonuyla gönderildiği için âyetler arasında ince bir anlam ilişkisi olduğu rahatlıkla görülecektir.”<sup>92</sup>

Bu izahlarıyla farklı bölümler arasında irtibat kurmuş olması, araştırmamız için örnek olarak değerlendirilebilir. Zira söz konusu bağıntı, âyetlerin tertibinden kaynaklanmıştır. Bahsi geçen âyetleri farklı bölümler hâlinde değerlendiren Ebû Muhammed el-Begavî (ö. 516/1122), namaz hakkındaki bu âyetleri, aralarında bir bağlantı kurmadan ele almıştır.<sup>93</sup> Yine 36-45. âyetler arasını farklı bir bölümde tefsir eden Ebû Hayyân Endelüsî de salâtın ne anlama geldiğinden, fuşşiyattan nasıl alıkoyduğundan bahsetmiştir. Bu bağlamda, bir gencin namaz kılmasına rağmen kötü işler yaptığını, Rasûlullah'ın o kimse için namazının onu bir gün engelleyeceğini söyleyen rivayeti aktarmış fakat önce ve sonrasıyla bağlantı kurmadan tefsir etmiştir.<sup>94</sup> Bu da müfessirimizin tilâvet tertibinden hareketle yorum yaptığını göstermektedir.

### Sonuç ve Değerlendirme

Malum olduğu üzere âyetlerin izah edilmesinde çoğunlukla ne zaman indiği, nasıl bir ortamda indiği gibi arka plan bilgilerinden hareket edilmektedir. Halbuki mevcut Mushaf tertibi arka plan bilgilerini dikkate almadan dizayn edilmiştir. Bu da yorumlamada kimi zaman karmaşaya sebep olabilmektedir. Zira mevcut tertip içerisinde yer alan bir âyet hakkındaki ortam bilgisi, salt ilgili tertipten dolayı başka âyetlerle ilişkilendirilmiştir. Yukarıda buna dair örnekler ele alınmıştır. Başka bir deyişle mevcut tertip, farklı zaman ve zeminde nâzil olan âyetlerin bir araya getirilmesinden müteşekkildir. Dış bağlam ise bir âyetin; ne zaman, neden, kime hitaben, nasıl bir ortamda ve arka plan ile nâzil olduğu anlamına gelmektedir. Binaenaleyh

<sup>92</sup> Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, 14/481.

<sup>93</sup> Begavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 6/244-247.

<sup>94</sup> Ebû Hayyân Endelüsî, *el-Bahrü'l-Muhîr*, 7/147-150.

dış bağlam ile tilâvet tertibi, âyetlerin dizilimi açısından birbirleriyle uyumlu görülmemektedirler. Bu yargının doğru olması hâlinde ciddi bir çelişkiyle karşılaşacağı araştırmadan ortaya çıkmıştır.

Âyetlerin yorumlanmasında dış bağlamın gerekliliğinden bahsedilmesinin sebebi bir âyetin arka plan bilgilerinin göz ardı edilerek yorumlanmasının doğru olmayacağındandır. Dolayısıyla bir âyetin dış bağlamı o âyetin, nâzil olduğu ortam üzerinden anlaşılması için sunulmaktadır. Buna binaen farklı zaman ve zeminde nâzil olmuş iki pasajın dış bağlamını verdikten ve dolayısıyla ortam farklılığı gerekçesiyle ayırdıktan sonra mevcut tertip ile birleştirilmiş olan bu iki bölümün arasını tilâvet tertibinden hareketle yorumlamak, çelişkili olabilir. Hülâsa arka plan bilgileri üzerinden iki muhtelif pasaja ayrılan âyetler arasında, söz konusu bölümleri ardı ardına zikreden mevcut tertipten yola çıkarak bağlantı kurmak, dolayısıyla dış bağlamın maksadını göz ardı etmek çelişkili bir durum olsa gerektir. Zira ya dış bağlam üzerinden veyahut mevcut tertip üzerinden âyetler yorumlanmalıdır. Binaenaleyh bir âyetin yorumlanmasında arka plan bilgilerinin gerekli olduğunu düşünen bir müfessirin, âyetler sırf ardı ardına getirildiği için onları birbirleri üzerinden yorumlaması ve dolayısıyla dış bağlamı göz ardı etmesi, sıhhatli bir tutum olmasa gerektir.

Sonuç olarak bu vakia müfessirin, âyetleri yorumlama esnasında iki seçeneğinin olduğunu göstermektedir. Bunlar; ya mevcut tertibi dikkate almadan rivayetler kanalıyla bizlere kadar nakledilenleri baz alacağı veyahut mevcut tertibi nazar-ı dikkate alacağıdır. Arka plan bilgilerinin âyetlerin anlaşılmasında gerekli olduğunu düşünen müfessirlerin, buna karşın âyetleri mevcut tertipten hareketle yorumlamaları, dış bağlamın aktarılmasındaki maksadın göz ardı edildiğini gösterse gerektir.

Âyetlerin arka plan bilgileri noktasında ifade edilen “zorunluluk” hakkındaki yargının sahih olması durumunda; tilâvet tertibinin neden âyetlerin arka plan bilgilerinden yoksun olduğu, âyetlerin niçin nâzil olduğu şekliyle tertip edilmediği tetkik edilmelidir. Bizim kanaatimizce bu durum, arka plan bilgilerinin, âyetlerin yorumlanmasında bir yöntem olarak görülebileceğinin fakat bir zorunluluk olarak görülemeyeceğinin göstergesidir. Zira zorunlu olması durumunda mevcut tertipte vakianın neden göz ardı edildiğinin açıklanması gerekir.

Âyetlerin anlaşılmasında arka plan bilgilerine olan aşırı ehemmiyetin bir neticesi olarak ele aldığımız araştırmamızda bu durumun kutsanmasının



sıhhatli olmadığını ifade edilebilir. Bunun bir diğer gerekçesi de söz konusu verilerin bize ulaşmasındaki engellerdir. Bu mâniler kimi zaman sübûtu yönüyle olmuşken kimi zaman da şu anki mevcut tertip vesilesiyle olmuştur. Şöyle ki; arka plan bilgileri dediğimiz âyetin nâzil olduğu ortam bilgisi, tarih kaynaklarından elde edilmektedir veya sebab-i nüzûlüne dair hadis rivayetlerine dayanmaktadır. Bunların sübûtunun zannî oluşu bir yana, tüm âyetlerin arka plan bilgisini gösterecek bir yol haritası da yapılamamaktadır. Bunun önündeki en büyük mâni ise trajik bir vakıa olarak âyetlerin kayıt ve tertip edilmesi sırasında söz konusu arka plan bilgilerinin nazar-ı dikkate alınmamasıdır. Bir diğer deyişle bu bilgilerin tilâvet tertibinde yer almamasıdır. Zira mâlûm olduğu üzere âyetler nâzil olduğu sıralamadaki gibi tertip edilmeyip mevcut düzen benimsenmiştir. Takdir edildiği üzere bu durumda âyetlerin özellikle de dış bağlamı müphem bir hâl almaktadır. Zira aynı zaman ve şartlarda nâzil olan âyetler ardı ardına zikredilecek iken farklı zaman ve şartlara binaen inen âyetler ardı ardına zikredilmiştir. Üstelik bu yapılırken âyetlerin nâzil olduğu ortamı yahut zamanı hakkında mâlûmat verilmemiştir.

Buraya kadarki değerlendirmelerimize binaen “Âyetler mevcut tertipleri üzerinden mi yoksa dış bağlamları üzerinden mi yorumlanmalıdır?” sorusuna şöyle bir cevap verilebilir: Söz konusu iki durumun mezcedilmesi dış bağlamın belirtilen maksadı çerçevesince sahih bir tavır olmasa gerektir, bununla beraber hangi yöntemin tercih edilmesi gerektiği ise araştırmamız dâhilinde olmayan bir sorudur. Kanaatimizce her iki bakış açısının da daha detaylı analizlere tâbi tutulması gerekir. Yine “Âyetlerin tilâvet tertibi Kur’an’ın yorumuna etki etmeli midir?” sorusu da bu bağlamda tarafsız bir şekilde değerlendirilmelidir. Zira iç bağlam üzerinden yapılan yorumlarda gördüğümüz kadarıyla bir tutarsızlık peyda olmaz iken âyetlerin dış bağlamlarının zikredilmesine karşın tilâvet tertibi üzerinden anlaşılması, kimi zaman çelişkili bir hâl alabilmektedir. Bu durumda tertibin yoruma olan etkisi tutarsızlık barındırmadığı müddetçe olağan kabul edilebilir kanaatindeyiz.

Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi tilâvet tertibinden hareketle yapılan tüm yorumların tutarsız olduğunu iddia etmiyoruz. Buna binaen tilâvet tertibinin Kur’an yorumuna etki etmesinin çelişki barındırmadığı müddetçe kullanılabilir olduğunu da kabul ediyoruz. Örneğin bazen iç bağlam üzerinden âyetlerin konumunun, yorumunu etkilediğini gözlemledik. Kimi zaman

âyetlerin veyahut âyetteki ibarelerin, siyak ve sibak gereği belirlenmiş bir konu çerçevesince yorumlanması, bir diğer deyişle âyetlerin iki farklı yorumundan birinin seçilmesinde sebebin bağlam olması, zannımızca hatalı bir durum değildir. Dolayısıyla iç bağlam üzerinden tilâvet tertibinin yorum etki etmesi, doğal karşılanabilir. Kısacası dış bağlam üzerinden tefsir edilen âyetler arasındaki bağıntılarda, kimi zaman tutarsızlıkların hâsıl olduğu, dolayısıyla bu noktadaki yorumların doğru bir metot üzere olmadığı kanaatindeyiz.

Yaptığımız bu analizler sonucunda vardığımız netice şudur ki: Âyetlerin tilâvet tertibi Kur'an yorumuna etki etmiştir. Bu etkinin tespiti bazen iç bağlamdan hareketle olmuşken bazen de farklı zaman ve zemin gereği muhtelif pasajlara ayrılan âyetler arasında olmuştur. İç bağlam üzerinden tilâvet tertibinin Kur'an yorumuna etki etmesi, çelişkili bir durum olmadığından dolayı bir sorun barındırmamaktadır. Ancak muhtelif zaman ve zemin gereği pasajlara ayrılan âyetler arasında arka plan bilgisine karşın kurulan irtibatların, tilâvet tertibinden hareketle yapılmasından ötürü kimi zaman tutarsızlık olduğu görülmektedir. Bir diğer deyişle dış bağlamın zikredilmesine rağmen mevcut tertibin bu etkisi, dış bağlamın maksat ve kullanımı noktasında tutarsızlığına işaret edebilir. Bununla beraber arka plan bilgilerinin âyetlerin izahında bir gereklilik olarak sunulmasının, mevcut tertibin dış bağlam ile olan uyumsuzluğundan ve müfessirlerimizin dış bağlama rağmen âyetleri mevcut tertipleri üzerinden izah etmelerinden dolayı sorgulanması gerektiği düşüncesindeyiz. Nihayetinde en doğrusunu bilen Allah'tır.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Akpınar, Ali. "Mushaf'a Abdestsiz Dokunma Meselesi". Sivas: *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/5 (2001), 81-109.
- Akpınar, Ali. "Tefsîrî'l-Celâleyn". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/294-295. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Atik, Kemal. "Âyet ve Sürelerin Tevkîflîği Meselesi". Kayseri: *Erciyes İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 201-218.

- Aydın, Zeynel Abidin. “Siyâk-Sibâk Merkezli Bir Analiz Tefsirlerde Ahzab Sûresi (36-40) Âyetleri”. *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 2/12 (2017), 39-56.
- Aydın, Zeynel Abidin. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Aydın, Zeynel Abidin. “Hz. Peygamber'in Ümmîliği Meselesi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2012), 287-307.
- Ayıntabî, Mehmet. *Tefsir'u-Tıbyan*. İstanbul: Akpınar Yayınevi, 2015.
- Azimli, Mehmet. “Mekke Dönemindeki Boykot Yılları Üzerine Bazı Mülahazalar”. *İstem* 7 (2006), 55-64.
- Bakkal, Ali. “Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”. *İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi* (2013), 1-38.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. Editör Mehmet Okuyan, İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2013.
- Bazergan, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzûl Süreci*. Çeviren Yasin Demirkıran. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Bazergan, Mehdi. *Adım Adım Vahiy*. Çeviren Yasin Demirkıran. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Begavî, b. Mesûd el-. *Meâlimü't-Tenzil*. thk. Muhammed Abdussır. 9 Cilt. Dâru't-Tayyibe, 1988.
- Bergamalı, Ahmet Cevdet Efendi. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: Kayihan Yayınları, 2002.
- Beyzâvî, Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-Tenzil ve Esrârü't-Te'vil*. thk. Muhammed Abdurrahman Meraşlı. 6 Cilt. Beyrut: İhyâ' Turas Arabî Yayınları 1997.
- Bikaî, İbrahim b. Ömer el-. *Nazmü'd-Dürer fi Tenâsübi'l-Âyât ve's-Süver*, 21 Cilt. Kahire: Kuttâbu'l-İslâmî Yayınları.
- Birişik, Abdülhamit. “Kıraat”. *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 25/426-433. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Buharî, Muhammed b. İsmail el-. *Câmiu's-Sahih*. Beyrut: Dâr'u İbn Kesîr Yayınları 1423/2020.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Tefsirde Mukâtil b. Süleyman ve Eserleri”. Ankara: *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (1976), 1-35.

- Danî, Ebû Âmir ed-. *Muknî' fi Ma'rifeti Mersûmi Mesâhifi Ehli'l-Emsâr*. thk. Nura bint Hasan b. Fahd Hamit. Cidde: Tefsir Yayınları, 2014.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsiru'l-Hadis*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2014.
- Duman, M. Zeki. "Kur'an'da Neshe Delil Gösterilen Âyetlerin Değerlendirilmeleri". *Bilimname*, 17 (2009), 9-50.
- Ebû Zeyd, Ömer b. Şebbe. *Târîhu'l-Medîneti'l-Münevvere*. thk. Fehîm M. Seltût. Cidde: Aḥbârü'l-Medîneti'n-Nebeviyye, 1979.
- Ekinci, Kutbettin. "Ankebût Sûresi'nin 11. Âyeti Bağlamında Mekke Döneminde Nifak". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/7 (2015), 277-296.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu*. İstanbul: Fikir Yayınları, 2014.
- Endelüsî, Ebû Hayyân el-. *Bahrü'l-Muhît*. thk. Adil Ahmed Abdulmersud-Ali Muhammed Ya'rid. 9 Cilt. Beyrut: Kutubü'l-İlmiyye Yayınları, 1993.
- Eren, Şadi. *Muhtasar Beydâvî Tefsiri*. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.
- Erten, Mevlüt. *Nass-Yorum İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Fayda, Mustafa. "Zımmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/428-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitabü'l-Âyn*. thk. Abdulhamîd Henrârî, Beyrut: Kutubü'l-İlmiyye Yayınları, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûs'ul-Mûhîd*. thk. Enes Muhammed Şâmî - Zekeriyya Cabir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2008.
- Gezer, Süleyman. "75.Kıyâme Sûresinin 16-19. âyetlerinin Anlaşılma Sorunları Üzerine". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/11 (2018), 1719-1726.
- Gezgin, Ali Galip. "Nesh Problemi Bağlamında Mensuh Olduğu İddia Edilen Bazı Âyetlerin Hz. Peygamber Tarafından Tefsiri". *SDÜ IV Kutlu Doğum Sempozyumu* 10 (2001), 239-248.
- Görener, İbrahim. "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu". *Bilimname* 16/7 (2009), 9-23.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Âyetlerinin Tarihlendirilmesinde Batılı Yaklaşımlar*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2010.
- Gül, Ali Rıza. "Kıyâme Sûresi'nin 16-19'uncu Âyetlerine Yüklene Geleneksel Yorumlar Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/64 (2003), 69-108.

- Gül, Habip. “Kehf Sûresi’nin İlk Sekiz Âyetinin Sûrenin Diğer Bölümleriyle Münâsebeti”. *SOBİDER* 24/5 (2018), 221-237.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur’an Tarihi*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 2000.
- Hasenî, b. Acîbe. *Bahrü’l-Medîd fî’t-Tefsîri’l-Kur’ani’l-Mecîd*. Çeviren Dilaver Selvi. 11 Cilt. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2013.
- Havva, Said. *Esas fî’t-Tefsir*. 11 Cilt. Kahire: Selam Yayınları, 1985.
- İbn Ebi Hâtim, Ebû Muhammed. *Tefsîrü’l-Ḳur’âni’l-‘Azîm Müsneden Ani’r-Resûl ve’s-Sahâbe ve’t-Tâbi’in*. thk. Esad Muhammed Tayyip. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa Bâz, 1997.
- İbn Kesîr, Ebû’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsiru’l-Kur’an’il-Azîm*. Dâr b. Hazm Yayınları, 2000.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem b. Afrikî Mısırî. *Lisânü’l-Arab*. Beyrut: Dâru’s-Sadr, 1990.
- İbn Süleyman, Mukâtil. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Ahmed Ferit. Beyrut: Daru’l-Kutubu’l-İlmiyye. 2003.
- İclî, Süleyman b. Ömer. *el-Cem’ Alâ Celâleyn*. İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İsfehânî, Râgıp el-. *Müfredât Kur’an Kavramları Sözlüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 3. Baskı, 2012.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur’an’da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Karadâvî, Yusuf. *Sünneti Anlamada Yöntem*. Çeviren Bünyamin Erul. İstanbul: Nida Yayınları, 2018.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur’an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Kaya, Süleyman. “Vücûh ve Nezâir Kitapları Bağlamında Kur’anda Te’vîl Kavramı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/4 (2015), 922-945.
- Keleş, Ahmet. “Kur’an’ın Cem’i ve Tertibi.” *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 1/14 (2001), 103-127.
- Kur’an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed el-. *el-Câmi’ li-Ahkâmi’l-Kur’an*. thk. Abdullah b. Abdulhüseyin Turkı. 27. Cilt. Beyrut: Risale Yayınları, 2006.
- Mahallî, Celâleddin – Süyûtî, Celâleddin. *Tefsir’ul-Celâleyn Lil-Qurani’l-Azîm*. Salâh Bilici Kitabevi, 1978.

- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *TDV Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-. *el-Câmi'u's Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye Yayınları 1412/1991.
- Nîsâbûrî, Muhammed Hâkim en-. *el-Müstedrek*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye.
- Nöldeke, Th. - Schwally, Fr. *Kur'an Tarihi*. Çeviren Muammer Sencer. İlke Yayınevi, 1970.
- Okuyan, Mehmet. *Çok Anlamlılık Bağlamında Kur'an Sözlüğü*. İstanbul: Düşün Yayıncılık 2016.
- Ömer, Ahmed Muhtar. "Bağlam Teorisi". Çeviren Şahin Güven. *Bilimname* 20 (2011), 197-208.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an'ı Kendi Tarihinde Okumak Tefsirde Anakronizme Ret Yazıları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa – Ünsal, Hadiye. *Kur'an Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Öztürk, Hayrettin. "Hz. Peygamber (a.s.) Döneminde Kur'an Âyetlerinin ve Sûrelerinin Tesbit ve Tertibi Hakkında Bir Değerlendirme". Samsun: *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20-21 (2005), 2013-235.
- Paçacı, Mehmet. *Kur'an'a Giriş*. İstanbul: İSAM Yayınları, 8. Baskı, 2013.
- Râzî, Fahreddin er-. *Mefâtihu'l-Çayb*, 33 Cilt. Beyrut: Fikir Yayınları, 1981.
- Sabunî, Muhammed Ali - Ahmed Rıza, Sâlih. *Muhtasar Tefsir-i Taberî*. Çeviren Mehmet Keskin. İstanbul: Ümit Yayıncılık.
- Sağdıç, Sedat. *Kur'an'a Yönelik Bazı Şüphe ve Cevapları (Menâhilu'l-İrfan örneğinde)*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Sâlih, Subhî es-. *el-Mebâhis fi'Ulumu'l-Kur'an*. Lübnan: Dâru'l-İlm li'l-Malâyîn Yayınevi, 2014.
- Sicistânî, İbn Ebi Dâvût es-. *Kitabu'l-Mesahif*. thk. Arthur Jeffery. Mısır: Rahmaniyye Yayınları, 1937.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman İbn Ebi Bekir es-. *ed-Dürrü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. thk. Dr. Abdullah b. Abdulhasen Turkı. 18 Cilt. Kahire: İslamî Araştırmalar Hicr Yayınları, 2003.

- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Salim Haşim. Lübnan: İlmîyye Yayınları, 4. Baskı, 2012.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman İbn Ebi Bekir es-. *Esbâb-ı Nüzûl*. Çeviren İbrahim Seyfi Oymalı. İstanbul: Fatih Yayınevi.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman İbn Ebi Bekir es-. *Tenâsüku'd-Dürer fî Tenâsübi's-Süver*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1406/1986.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-Beyân An Te'vilu'l-Âyi'l-Kur'an*. thk. Dr. Abdullah b. Abdulhüseyn Turki. 26 Cilt. Kahire: Hicr Yayınları,
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Merkezî'l-Buhûs ve Takniyyetü'l-Ma'lûmât. 5 Cilt. Kahire: Dâru't-Te'sîl, 1437/2016.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Uğur, Mücteba. "Hasen". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 16/374-375. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Ünver, Mustafa. "Muradı İlahîye Ulaşma Çabası Ekseninde Kiyâme Sûresi 16-19'un Komşu Âyetlerle İlgisizliği Vehmi Üzerine Bir Mülâhaza". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003), 207-220.
- Yardım, Ali. "İbn Ebi Dâvût". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 19/429-431. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. Sadeleştiren İsmail Karaçam, Nusrettin Boilelli, Emin Işık. 10 Cilt. İstanbul; Azim Dağıtım, 2010.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Anadolu Yayınları, 1986.
- Yıldız, Sakıp. "Âyet ve Sûreler Arasındaki Münâsebât". *Diyanet Dergisi* 1/21 (1985), 11-15.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebât*. Ankara: DİB Yayınları, Mayıs, 2009.
- Yılmaz, Mehmet Faik. "Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/569-571. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kasım Carullah Muhammed b. Ömer ez-. *Tefsiru'l-Keşşâf*. Beyrut: Ma'rife Yayınları, 3. Baskı, 2009.

## İslam Hukukunda Kadın-Erkek Miras Pay Farklılığı Günümüzde Geçerli midir?

### Is the Difference in Inheritance Shares Between Men and Women in Islamic Law Valid Today?

Ahmet Aydın\*

Geliş Tarihi/Received: 23.07.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 28.10.2024

**Öz:** Fıkıhın dini ve hukuki iki boyutu vardır. Fıkıhın vahiy kaynağından beslenmesi, onun dini yönü ve kuralların sabit kalışıyla ilişkilendirilebilir. Onun hukuki yönü ise, hayatla ilişkisini ve değişime açık yönünü göstermektedir. Bu bağlamda fıkıhta değişimin imkânı ve ölçüsü üzerinde durulmaktadır. Bu olgu, yeni gelişen olaylara uygun hüküm inşa etmekten ziyade geçmiş koşullara özgü kuralların günümüzde geçerliliği bağlamında tartışılmaktadır. Nitekim günümüzde birçok fikhî kural yerini modern hükümlere bırakırken, birtakım hükümlerin geçerliliği ise sorgulanmaktadır. Bu makalede kadın-erkek miras pay farklılığının günümüz açısından geçerliliği incelenmekte ve bazı açılardan değerlendirilmektedir. Kadın-erkek miras pay farklılığının gerekçesinin geçmiş iktisadi koşullar ve ilgili ayetin gayesinin adaletin gerçekleştirilmesi olduğu söylenebilir. Bu makalede, günümüz ekonomik koşullarında adaletin gerçekleşmesinin kadın-erkek miras paylarının eşit dağılımı olduğu neticesine ulaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Miras, Pay Farklılığı, Kadın-Erkek.

**Abstract:** Fiqh has both religious and legal dimensions. The fact that fiqh is supported by the source of revelation can be associated with its religious aspect and the stability of its rules. Its legal aspect, on the other hand, shows its connection to life and its openness to change. In this context, the possibility and extent of change in fiqh are analyzed. This issue is discussed not so much in terms of constructing rules suitable for newly developing events but rather in the context of the relevance of rules specific to past conditions in today. Indeed, while many fiqh rules have been

\* İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı. E-Posta: ahmetay81@gmail.com – ORCID ID: <https://0000-0001-7164-6149>.



replaced by modern rulings, the validity of some rulings is being questioned. This article examines the validity of the difference in inheritance shares between men and women in terms of today and evaluates it from some perspectives. It can be argued that the reason for the difference in inheritance shares between men and women lies in the past economic conditions and that the purpose of the relevant verse is the realization of justice. In this article, it is concluded that justice in today's economic conditions is achieved through equal distribution of inheritance shares between men and women.

**Keywords:** : Fiqh, Inheritance, Share Difference, Men-Women.

## 1. Giriş

İslam tarihinin ilk dönemlerinde inşa edilen fikhî hükümlerin uzun dönem önemli derecede sorgulanmadan Müslümanların hayatında hâkim olduğu söylenebilir. Son asırlarda ise insan hayatında ortaya çıkan önemli değişimlerin İslam coğrafyasını da etkilediği ve Müslüman ülkelerde fikhin yanında birçok hukuk sisteminin ortaya çıktığı görülmektedir. Bunun sonucunda Müslümanların hayatında birçok fikhî hükmün yerini başka kurallar almıştır. Fıkıh birçok alanda pratik açıdan etkisini yitirmiş gözükmemektedir. Özellikle Batılı hukuk sistemlerinin hâkim olduğu Müslüman ülkelerde fikhin genelde teorik açıdan ilmi çalışmalara konu edildiği söylenebilir. Nitekim Müslümanlar bugün fikh eserlerinde yazdığı şekilde sözlü ifadelerle ev veya araba alıp satmamaktadır. Bunun yerine araç alımını noter huzurunda, taşınmazların satımını ise tapu memuru önünde gerçekleştirmektedir. Bazı fikhî hükümlerin ise günümüzde uygulanma imkânı söz konusu değildir. Örneğin, parmak izi, dna testi ve kamera kayıtları gibi modern ispat vasıtalarının ortaya çıkmasıyla sadece iki tanığın tanıklığına dayalı ispat hukukunu diğer delilleri göz ardı ederek uygulama imkânı kalmamıştır.<sup>1</sup> Aynı şekilde naslarda yer alan kölelik gibi bazı hükümlerin uygulama imkânı günümüzde yoktur. Bununla birlikte bazı hükümlerin günümüzde tatbiki tartışılmaya devam etmektedir. Mirasta kadın ve erkeğin hisse farklılığı<sup>2</sup> günümüzde tartışılan konulardandır.

Kadın-erkek miras pay farklılığı hususunda günümüz araştırmacılarının bir kısmı ayette belirtildiği şekilde miras paylaşımının yapılması gerektiği üye-

<sup>1</sup> Ahmet Aydın, *İslam Hukuk Mantığı ve Felsefesi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2023), 107.

<sup>2</sup> en-Nisâ 4/11.

rinde durmaktadır. Bu görüşü savunanlar pay farklılığının gerekçesini ortaya koymaya çalışmaktadır.<sup>3</sup> Ayrıca ayetteki hükmün emredici değil, tavsiye niteliğinde olduğunu ileri sürenler bulunmaktadır.<sup>4</sup> Diğer taraftan bazı din alimleri ayetteki hükmün güncellenmesi gerektiğini belirtmektedir. Musa Carullah Bigiyef, erkeğin kadına oranla fazla pay almasındaki maksadı, ihtiyaçlardaki farklılık olarak belirlemiştir. Konunun adaletle ilişkisine temas eden Bigiyef, geçmiş koşullar bağlamında mirasta kadın ve erkeğin hisse farklılığını adaletle uygun kabul etmiştir. Diğer taraftan sosyal şartların değişmesiyle kadın ve erkeğin mali mesuliyeti farklılaştığında ihtiyaçların da değişeceğini ileri sürmüş ve kadın-erkek miras hisselerinin naslarda mevcut şekliyle pay edilemeyeceğini benimsemiştir.<sup>5</sup> Fazlurrahman kadın-erkek miras pay farklılığını geçmiş koşullarla ilişkilendirerek adalet ilkesini vurgulamış ve adalet gerektirdiğinde değişimin zorunlu olduğunu belirtmiştir.<sup>6</sup>

Bu makalede kadın-erkek arasındaki miras hisse farklılığıyla ilgili hükümde değişimin imkânı birkaç açıdan (hükümlerin değişimi, nassın mevcudiyetinde ve mukadderat konularında içtihat, talilî-teabbüdî hüküm ve lafzî-gaî yorum ayrımı, iktisadi koşullar) analiz edilecektir.

## 2. Mirasta Kadın-Erkek Hisse Farklılığını Değerlendirme

İşaret edilen ayette yer alan miras hisse farklılığıyla ilgili hükmün değişebilir olup olmadığı birkaç yönden tetkik edilecektir.

### 2. 1. Hükümlerin Değişimi Açısından

Fıkıhta genelde istikrarın korunmaya çalışıldığı, bu bağlamda hükümlerde değişimin uygun görülmediği söylenebilir. Buna karşılık fıkın her dönemin ihtiyaçlarına cevap verdiği, bunu gerçekleştirmek için esneklik gösterdiği ileri sürülmektedir. Bu esneklik, kanaatimizce sonradan ortaya çıkan konu-

<sup>3</sup> Orhan Çeker, “İslâm Hukukunda Kadın Hakları”, *Aile Sempozyumu Tebliğler*, (Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları, 2015), 105-114; Ahmet Efe, İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), 157-168. Hatice Şahin Aynur, “Ayetler Işığında Cahiliyeden İslam’a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvili”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/2 (2019), 479-518.

<sup>4</sup> Recep Özdemir, “İslam Hukukunda Kadının Mali Hakları”, *Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempozyumu II Bildiriler Kitabı* (Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Yayınları, 2015), 171-181.

<sup>5</sup> Musa Carullah Bigiyef, *Hatun*, haz. Mehmet Görmez (Ankara: Otto, 2022), 125-126.

<sup>6</sup> Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleleri II*, çev. Adil Çiftçi (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 139; Efe, *Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu*, 157-168.

lara hüküm bulmakla ilişkilidir. Diğer taraftan kurucu imamlar tarafından benimsenen bazı mezhep hükümleri içinde eleştiriye açık olanların dahi uzun asırlar değişimden korunduğu görülmektedir. Örneğin, Hanefilerin ikrah altında boşamayı geçerli kabul edişi, kocası kaybolan kadının boşanmasının bir ömürlük zaman sonunda gerçekleşmesi vb. hükümler hukûk-ı âile kararnameğine kadar değişimden uzak kalmıştır.

Değişimin sınırlı kalışında bazı faktörler etkilidir. Öncelikle sanayi devrimine kadar insan hayatında önemli değişiklikler olmamıştır. Bu nedenle uzun asırlar Müslüman toplumun ihtiyaçlarını geçmişte düzenlenmiş fıkhi hükümler karşılamış, hükümlerde değişim ihtiyacı hissedilmemiştir. Ayrıca değişimin sınırlı kalışında selevin otoritesi etkilidir.<sup>7</sup> Nitekim bir hükmün Müslümanların vicdanında etkili olması onun otorite kabul edilen kişiler tarafından ortaya konması halinde mümkündür. Mezhep imamlarının Müslüman toplumu üzerinde kabul edilen bir otoritesi vardır. Bu sebeple onların verdiği hükümler uzun asırlar toplumda kabul görmüş, bazen eleştiriye açık olanlar dahi değişmeden günümüze kadar gelmiştir. Neshin sadece Hz. Peygamberin (as) hayatında geçerli kabul edilmesi de bu noktada etkilidir. Kanaatimizce neshin sadece Hz. Peygamberin (as) hayatında geçerli olması sebebiyle değişim için ölçü kabul edilemeyeceği yaklaşımı isabetli değildir. Zira nesih, Hz. Peygamberin (as) hayatı gibi kısa bir dönemde dahi hükümlerin güncellendiğini ortaya koyarak kuralların değişebilir oluşuna işaret etmektedir. Bu açıdan kıyamete kadar sürecek İslam tarihinde hükümlerin sabit kalacağı ileri sürülemez.

İstikrarı korumanın öncelikli olduğu fıkıh tarihi boyunca kadın-erkek miras pay farklılığının sorgulanması söz konusu olmamıştır. Son asırlarda İslam ülkelerinde Batılı kanunların etkili oluşuyla ilgili meselede farklı hükümlerle karşılaşmıştır. Bu durumda en azından İslam hukukunda mirasla ilgili kuralların gerekçelerinin belirlenmesi ihtiyacı doğmuştur.

## 2. 2. Nassın Mevcudiyetinde İctihat Açısından

İslam hukukçuları hükümlerde istikrarı nasların mevcudiyeti halinde daha ziyade önemsemişlerdir. “Mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur” kuralı (Mecelle, md. 14) bu anlayışı göstermektedir. Nassın varlığında içtihad konusu hadisler ve ayetler bağlamında farklı değerlendirilmiştir. Hadislerin

<sup>7</sup> Hükümlerin değişiminde selevin otoritesinin etkisi için bkz. Ahmet Aydın, *İslam Hukuku ve Fıkıh Problemlerini Psiko-Sosyal Açıdan Analiz* (İstanbul: Fidan Yayınları, 2022), 34-37.

bir kısmı zayıf oluşu vb. sebeplerle mezhepler tarafından farklı yorumlanıp dikkate alınmamıştır. Ayetler, kaynağı açısından tartışmadan uzaktır. Bununla birlikte onların değerlendirilmesinde de mezhepler arasında önemli farklılıklar bulunabilmektedir. Ayrıca delaleti katî olan (anlaşılır olan) bazı ayetlerde içtihadın varlığı bilinmektedir. Hz. Ömer'in ayette<sup>8</sup> yer alan müellefe-i kulûb uygulamasını sonlandırması, Yahudi ve Hristiyan kadınlarla evliliği<sup>9</sup> yasaklaması bunun örnekleridir.<sup>10</sup> Bu bağlamda mirasla ilgili nasların mevcudiyetinin içtihadı engel teşkil etmediği kanaatindeyiz.

### 2. 3. Talilî-Teabbüdî Hüküm Açısından

Hükümlerin değişiminde talil-teabbüd ayrımının etkili olduğu söylenebilir. Talilî hükümlerin gerekçelerinin kavranabilir ve değişime uygun olduğu kabul edilir. Diğer taraftan teabbüdî hükümlerin gerekçelerinin anlaşılamayacağı ve değişime kapalı oldukları düşünülmektedir. Talilî ve teabbüdî hükümlerin kapsama tartışmalı olmakla birlikte genelde ibadet konularının teabbüdî, muamelat hükümlerinin talilî olduğu söylenebilir.<sup>11</sup> Bu bağlamda miras pay farklılığının illetinin anlaşılamayacağı ileri sürülürse konu teabbüdî hükümler kapsamında yer alır. Diğer taraftan kadın-erkek miras pay farklılığındaki gerekçe isabetli şekilde tespit edilirse, mesele talilî hükümler kapsamında yer alır ve değişime açık hale gelir. Kanaatimizce pay farklılığının gerekçesi (illet) geçmiş iktisadi koşullarla ilişkilidir. Nitekim miras konusu, iktisadi bir meseledir, ibadetle ilişkili değildir. Bu bağlamda o, muamelat alanına dahil, talilî bir hüküm kabul edilebilir.

### 2. 4. İktisadi Açından

Miras hisselerindeki pay farklılığının gerekçesini anlamak için konu iktisadi olduğundan geçmiş ekonomik koşulların incelenmesi gerektiği kanaatindeyiz. Geçmişte Müslüman toplumda erkeğin iktisadi sorumluluğunun önemli derecede fazla olduğu görülmektedir. Erkek, eşinin nafakası yanında alt ve üst soyun nafakasından sorumludur. Evlilik sebebiyle eşine ödemesi gereken mehir yanında yakınlarının hata ile (taksir) öldürme suçunu işlemesi sebebiyle verilecek diyetten sorumludur. Diğer taraftan nafaka sorumluluğu bulunmayan kadın gerçekleştirdiği taksirle öldürme eylemi sebebiyle öde-

<sup>8</sup> et-Tevbe 9/60.

<sup>9</sup> el-Mâide 5/5.

<sup>10</sup> Bu konuda bkz. Aydın, *İslam Hukuk Mantığı*, 91-95.

<sup>11</sup> İlgili meselede İslam alimlerinin görüşleri ve diğer hususlar için bkz. Aydın, *İslam Hukuk Mantığı*, 72-78.

necek diyetten dahi mesul değildir. Onun yerine diyeti erkek akrabaları ödemektedir. Zira diyeti ödemesi gereken katil yakınlarının oluşturduğu âkile grubuna kadın dahil değildir.<sup>12</sup>

Yukarıda belirtilen iktisadi koşullar ekseninde erkeğin kadına oranla mirastan fazla pay alması anlaşılır olmaktadır. Ancak kadın-erkek miras pay farklılığını geçmiş koşullar ekseninde izah etmek günümüz açısından meseleyi çözmektedir. Zira geçmiş iktisadi koşullar günümüzde mevcut değildir. Günümüzde kadın iktisadi hayatın içindedir. Nafaka hukuku kadın-erkek açısından değişmiştir. Erkeğin mehir ve diyet ödeme zorunluluğu yoktur. Ayrıca günümüzde ana babaya genelde kadının baktığı söylenebilir.<sup>13</sup> Sonuç olarak kadın-erkek miras pay farklılığının gerekçesini oluşturan iktisadi koşulların tamamıyla değişimi sebebiyle hükmün güncellenmesine ihtiyaç doğmaktadır. Böyle olmadığını düşünenler, kadın-erkek miras pay farklılığının gerekçesini sadece geçmiş iktisadi koşullar bağlamında izah edebildiklerini, günümüz açısından açıklayamadıklarını göz önünde bulundurmalıdır.

## 2. 5. Mukadderat Konularında İctihad Açısından

Fıkıhta sayılarla (mukadderat) ilgili meseleler teabbüdî olarak değerlendirilmiş ve onlarda icthad yapılamayacağı kabul edilmiştir.<sup>14</sup> Mukadderat konularının teabbüdî kabul edilmesi incelenmesi gereken bir meseledir. Nitekim nafaka ve mehir gibi sayılarla ilgili konularda icthad edilebilmektedir. Ayrıca içki haddini Hz. Ali'nin kazf suçuna kıyasla 80 sopa olarak belirlemesi icthad olarak değerlendirilmektedir.<sup>15</sup> Bu durumda sayılar konusunun teabbüdî kabul edilmesinin hükümlerde istikrarın korunmasıyla ilişkili olduğu ve sayılar gibi kesinlik ifade eden naslarda bu anlayışın daha belirgin olduğu söylenebilir. Nitekim lafızların taksiminde sayılarla ilgili

<sup>12</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324-1331), 27/128; Ebü'l-Hasan Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr Mergînânî, *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedi*, (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986), 4/227; Aydın, *Fıkıh Problemleri*, 55-57.

<sup>13</sup> Aydın, *Fıkıh Problemleri*, 55-57.

<sup>14</sup> Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlu's-Serahsî* (Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993/1414), 2/111; Ebu Hâmid Gazzâlî, *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hafız (Medîne: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, ts.), 3/681; İbrahim b. Musa eş-Şâtıbî, *Muvâfakât fi usûli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.), 2/308.

<sup>15</sup> Necmeddin Tûfi, *Ta'yîn fi Şerhi'l-erbaîn*, thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman (Beyrut: y.y., 1418/1998), 228-229, 274.

müfesserin en açık lafızlardan kabul edilmesi, tevil ve tahsise kapalı görülmesi bu anlayışla paralellik arz etmektedir. Sonuç olarak fakihlerin delaleti (anlaşılabilirliği) ve sübutu (kaynaklık) açık, şüpheden uzak nasları teabbüdî, yani değişmez kabul edip istikrarı korumaya çalıştıkları söylenebilir.<sup>16</sup> Kanaatimizce illeti anlaşılır olan ve muamelat kapsamında yer alan miras konularını teabbüdî olarak değerlendirmek uygun gözükmemektedir.

## 2. 6. Lafzî-Gaî Yorum Ayrımı Açısından

Modern hukukta hükümlerin uygulanmasında farklı yorum türleri bulunmaktadır. Bunlardan lafzî yorum, hukuk metnine odaklanırken; gaî yorum lafzın gayesini itibara almaktadır. Fıkıh eserlerinde genelde lafzî yorumun etkili olduğu görülmektedir. Fıkıh usulü eserlerinin önemli bir kısmının lafız bahislerine ayrılmış olması ilgili hususla paralellik arz etmektedir. İslam alimlerinin hatadan sakınma amacıyla lafzî yorumu tercih ettiği söylenebilir. Ancak günümüz koşulları bizi gaî yoruma zorlamaktadır. Örneğin savaş atı bulundurmaya emreden ayetin<sup>17</sup> lafzı itibara alındığında harplerde atların kullanılması gerekir. Oysa bu, günümüz koşullarında imkânsızdır. Bu durumda ayetin gayesinin savaş hazırlığı olduğu, bunun da savaş atı dışında başka vasıtalarla gerçekleştirilebileceği sonucuna varılır. Gaî yorumda önemli olan nassın gayesidir (savaş hazırlığı); vasıta (savaş atı) belirleyici değildir.<sup>18</sup> Miras ayetlerini gaî yorum ekseninde değerlendirdiğimizde cinsler arasındaki pay farklılığının maksadını tespit etmek gerekir. Ayette erkeğe fazla pay verilmesinin gayesi onu kutsamak, kadından üstün olduğunu ortaya koymak şeklinde belirlenemez. Zira Allah Teala hiçbir cinsi diğerinden üstün tutmamaktadır. Kanaatimizce miras pay farklılığındaki illet (gerekçe), geçmiş iktisadi koşullar yani erkeğin mali sorumluluğunun kadına nispetle fazla olmasıdır. Erkeğin mali mesuliyetinin kadına nispetle fazla olması sebebiyle miras payı artırılmış, cinsler arasında denge sağlanmış, adalet gerçekleştirilmiştir. Bu nedenle ayetin gayesinin erkek-kadın cinsleri arasında iktisadi açıdan *adaletin gerçekleştirilmesi* olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Bigiyef ve Fazlurrahman, önceki sayfalarda temas edildiği üzere miras ayetleri ekseninde adalet ilkesine vurgu yapmışlardır.<sup>19</sup> Bu durumda ayette yer alan  $\frac{1}{2}$  oranı geçmişte iktisadi sorumluluğu kadına nispetle fazla olan erkek

<sup>16</sup> Aydın, *İslam Hukuk Mantığı*, 72-78.

<sup>17</sup> el-Enfâl, 8/60.

<sup>18</sup> Aydın, *Fıkıh Problemleri*, 64-69.

<sup>19</sup> Bigiyef, *Hatun*, 125-126; Fazlurrahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, 139.

için adaleti gerçekleştiren bir *vasıta-vesile* olur. Maksat (gaye)-vesile (vasıta) ayrımında maksat değişmezken ona ulaştırılan vasıta değişebilmektedir. Bu nedenle günümüz koşullarında ayetteki gaye yani adaletin gerçekleşmesi, kanaatimizce erkekle kadının eşit pay alımıyla mümkün gözükmemektedir. Miras konusunu gaî yoruma tabi tuttuğumuzda dinin her alanında aynı değerlendirmeyi yapmanın sakıncalı olduğu, bunun ölçüsünün belirlenmesi gerektiği vb. birtakım hususlar ileri sürülebilir. Kanaatimizce gerekçesi anlaşılan hükümlerin bütününe gaî yoruma tabi tutmak mümkündür. Zira talilî hükümler değişime açıktır. Nitekim literatür incelendiğinde birçok konunun hatta bazen ibadet konularının dahi gaî yorum ekseninde değerlendirildiğini görebilmekteyiz. Örneğin, ayette yer alan müellefe-i kulûbe zekât verilmemesi, Bâbertî tarafından gaî yoruma ekseninde izah edilmektedir. Buna göre ayetteki maksat, Müslümanların düşmanları karşısında güçlü olmasıdır. Onlara zekâttan pay verip vermemek ise ilgili maksada ulaştırılan bir vasıta ve koşullara göre değişir. Müslümanların yararına olduğu durumlarda onlara zekâttan pay verilir, zararına olan hallerde aksi şekilde davranılır.<sup>20</sup> Dikkat edilirse gaî yoruma ve içtihadı tabi tutulan müellefe-i kulûb konusu ibadet kapsamında yer alan zekâta dair meselelerdendir. Aynı zamanda ilgili ayet delaleti kati (açık ve anlaşılır) ve sübutu (kaynak) şüpheden uzak naslar kapsamındadır.

### 3. Sonuç

Fıkıhta istikrarın sağlanmasına önem verildiği, hükümlerde değişimin tasvip edilmediği söylenebilir. Özellikle anlamı açık ve kaynağı açısından şüphe bulunmayan naslarda bu yaklaşım daha belirgindir. Fıkıh tarihi boyunca etkili olan bu yaklaşım günümüzde de önemli derecede etkilidir. Diğer taraftan dinin ve fıkıhın en önemli gayesi hükümlerin sabit kalması değil, adaleti sağlamak ve insanların maslahatını gerçekleştirmektir. Bu nedenle, yarar açısından sorgulanan ve koşulların değişimiyle güncellenmeye ihtiyaç duyan hükümlerin değişmeden sonsuza kadar devam edeceğini düşünmek fıkıh ve hukuk mantığına aykırıdır. Zira bu durumda teoriyle pratik arasında irtibat kopmaktadır.

<sup>20</sup> Ekmelüddin Muhammed b. Mahmûd Bâbertî, *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye* (Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1390/1970), 2/259-262; Ahmet Aydın, *Modern Dönem Fıkıh Anlayışında Soyut Hukuk Düşüncesinin Gaî Yorum Metodunun Ön Plana Çıkışı*. Bu bildiri, 4-5 Kasım 2022 tarihinde Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde gerçekleştirilen "İslami İlimlerde Yeni Usul Arayışları" adlı sempozyumda sunulmuştur.

Vahiyle getirilen hükümlerin uygulanabilmesi, pratiğe yansımaları önemlidir. Bu nedenle insanlara melekler yerine onların örnek alacağı beşerî niteliklere sahip peygamberler gönderilmiştir. Diğer taraftan insanların melekleri peygamber olarak görme arzusu; onların olağanüstü, kutsiyet atfedeceği olgulara meylini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte ilgili talep uygulama problemini ortaya çıkarmaktadır. Fıkıhta mevcudu koruma ve hükümleri mümkün oldukça teabbüdî kapsamda değerlendirmede benzer durum söz konusudur. Yani nasların teabbüdî kabul edilmesi onların kutsallığını, değişmezliğini ortaya koyarken, uygulanabilir oluşunu zorlaştırmakta, melek peygamber talebinde olduğu gibi vahyin pratikle ilişkisini koparmaktadır.

### Kaynaklar

- Aydın, Ahmet. *İslam Hukuku ve Fıkıh Problemlerini Psiko-Sosyal Açıdan Analiz*. İstanbul: Fidan Yayınları, 2022.
- Aydın, Ahmet. *İslam Hukuk Mantığı ve Felsefesi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2023.
- Aydın, Ahmet. Modern Dönem Fıkıh Anlayışında Soyut Hukuk Düşüncesinin, Gaî Yorum Metodunun Ön Plana Çıkışı. Bu bildiri, 4-5 Kasım 2022 tarihinde Çanakkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde gerçekleştirilen “İslami ilimlerde Yeni Usul Arayışları” adlı sempozyumda sunulmuştur.
- Aynur, Hatice Şahin. “Ayetler Işığında Cahiliyeden İslam’a Kız Çocuğu/Kadın Haklarının Tahvili”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 19/2 (2019), 479-518.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd. *el-İnâye Şerhu'l-Hidâye*. Kâhire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1390/1970.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Hatun*. haz. Mehmet Görmez. Ankara: Otto, 2022.
- Çeker, Orhan. “İslâm Hukukunda Kadın Hakları”. *Aile Sempozyumu Tebliğler*. 105-114. Ankara: Medeniyet Vakfı Yayınları, 2015.
- Efe, Ahmet. “İslam Miras Hukukunda Kadın-Erkek Hisselerinin Farklı Oluşu Üzerine Bir Değerlendirme”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 18 (2011), 157-168.
- Fazlurrahman. *İslami Yenilenme Makaleler II*. çev. Adil Çiftçi. Ankara: Ankara Okulu Yayınları 2004.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid. *el-Müstasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Medîne: el-Câmiatu'l-İslâmiyye, ts.



- Mergînânî, Burhâneddîn Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mübtedâ*. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1986.
- Özdemir, Recep. "İslam Hukukunda Kadının Mali Hakları", *Adıyaman Üniversitesi Bilim, Kültür ve Sanat Sempzyumu II Bildiriler Kitabı*. 171-181. Adıyaman: Adıyaman Üniversitesi Yayınları, 2015.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Kâhire: Matbaa-tü's-Saâde, 1324-1331.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlu's-Serahsî*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmiyye, 1993/1414.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *Muvâfakât fî usûli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Marife, ts.
- Tûfî, Necmeddin. *Ta'yîn fî Şerhi'l-erbain*. thk. Ahmed Hâc Muhammed Osman. Beyrut: y.y., 1418/1998.

## Sahih Âhâd Haberler “Kesinlik (Maktu’un Bih)” İfade Eder mi? Do Authentic Narrations Express Certainty?

Dr. Öğr. Üyesi Fehmi Çiçek\*

Geliş Tarihi/Received: 31.07.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 17.12.2024

**Öz:** Adâlet ve zaptı tam râviler tarafından muttasıl sened ile gelen, hiçbir illeti bulunmayan, şaz da olmayan “sahih” bir âhâd haberin, nispet edildiği kimseye aidiyeti kesin (maktu’un bih) midir, değil midir? Mesela, Hz. Peygamber’den sahih bir sened ile bize ulaşan bir haber hakkında, “Bu sözü, kesinlikle (hiçbir şek ve tereddüt duymadan) Hz. Peygamber söylemiştir” diyebilir miyiz? Bu konu özelde hadis, genelde bütün İslâmî ilimlerinin en önemli konularından birisidir. Yaşadığımız asırda, ilahiyat fakültelerinde akademik tartışmaların çok önemli bir konusu haline gelmiştir. Zira tefsir, hadis, fıkıh, akâid, siyer gibi İslâmî ilimlerin temeli -Kur’an’dan sonra- âhâd haberlere dayanmaktadır. Eğer sahih âhâd haberler maktu’un bih (kesinlik) ifade etmiyorsa, o zaman mevzu bahis İslâmî ilimlerin temeli sarsılmış olacaktır. Böylece bu ilimler yok olup gidecektir. Eğer “kesinlik” ifade ediyorsa, bütün İslâmî ilimlerin temeli tahkim edilecektir. Böylece yerli ve yabancı müsteşrik (oryantalist) saldırı ve sarsıntılara karşı dimdik ayakta duracaktır. Bu sebeple araştırmamız, çok kritik ve çok büyük bir ehemmiyete haizdir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Haber, Ahad, Sahih, Kesin, Zan.

**Abstract:** Is it certain that an authentic narration which comes with a combined chain (from beginning to end) which is narrated by full trustworthy narrators whose memories are full, belongs to the person to whom it is attributed? For example, is it possible for us to say about an authentic news coming to us from the prophet Mohammad (peace be upon him) with an authentic chain, that those words are definitely, without any hesitation, belong to the prophet? This subject, Hadith in particular, is one of the most important subjects of all Islamic sciences in general. In our century, it has become a key point of academic discussions in the faculties of theology. For the foundation of Islamic sciences such as Tafsir (commentary of the holy Quran), Hadith (words of the prophet), Fiqh (law), Aqidah (creed), and Seyar

\* Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Hadis Anabilim Dalı.  
fehmicicek58@yahoo.com, 0000-0002-0482-3675.

(the life of the prophet) is based on those narrations. If the authentic reports do not express certainty, then the foundation of the Islamic sciences in question will be shaken. However if it means "certainty", then the foundation of all Islamic sciences will be strengthened. Thus, it will stand upright against domestic and foreign orientalist attacks and shocks. For this reason, our research is very critical and of great importance.

**Keywords:** Hadith, News, Ahad Narration, Authentic, Certainty, Suspicion.

### Giriş

Âhâd haber, sözlükte, bir kişinin rivayet ettiği habere denir. Hadis usulü terminolojisindeki tanımı ise, mütevatir hadisin şartlarını taşımayan, bir başka ifadeyle mütevatir derecesine ulaşamayan habere “Ahâd haber” denir.<sup>1</sup> Bu tanımdan hareketle, haberlerin ravi sayısına göre yapılan sınıflandırmada garip, aziz, meşhur ve müstefiz hadisler, “Ahad haber” kategorisi içerisine girmektedir.

Hz. Peygamber’in söylediği sözleri ve yaptığı işleri, bizzat kendi gözleriyle göremeyen ve kendi kulaklarıyla işitemeyen kimselerin (bazı sahabeler ve onlardan sonra gelen tabiin ve diğer insanların), Hz. Peygamber’in sözlerini ve fiillerini, ancak “haber” yoluyla öğrenebilme imkanına sahiptir. Bu nedenle hadis uleması, özellikle Hz. Peygamber’den gelen haberlere büyük önem vermiş, o haberleri tahlil etmiş, doğruluk derecesini araştırmış,<sup>2</sup> sahih’ini sakîm’inden ayırt edecek kriterler, kurallar ve bilgiler ihtiva eden bir ilim (Hadis usulü) inşa etmişlerdir. Bir haberin doğruluk derecesiyle alakalı olarak Talat Koçyiğit’in şu cümleleri önemlidir:

*“Eşyanın bilinmesi akıl yolu ile olduğu kadar, his veya duyu organları vasıtasıyla de olur. Dördün yarısının iki ettiğini akıl yardımı ile buluruz; keza, ihdas edilmiş (muhtes), yahut yaratılmış (mahluk) olan bir şey düşündüğümüz zaman, onu ihdas eden (muhtes) veya yaratan (halik) bir kuvvetin bulunduğunu yine akıl yardımı ile anlarız. Fakat herhangi bir kimsenin söylediği bir sözü veya yaptığı bir işi, duyu*

<sup>1</sup> İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Nüzheti'n-nazar fi şerhi Nuhbeti'l-Fiker* (Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1421/2000), 50.

<sup>2</sup> “Ey iman edenler! Size bir fasık haber getirdiği zaman, onu(n doğruluk derecesini) araştırın” Hüccurat 49/6 ayeti, sıradan bir insandan sıradan bir haberin doğruluk derecesini araştırmayı zorunlu kıldığına göre, Hz. Peygamber’den nakledilen bir haberin doğruluk derecesini araştırmayı çok daha kuvvetli bir şekilde zorunlu kıldığı için hadis usulü ilmi doğmuştur.

organları vasıtasıyla öğreniriz. Söylenen bir söz, işitme organı ile, yapılan bir iş de görme organı ile bilinir. Bir şeyi duyu organı vasıtasıyla öğrenen kimse, onu, bilmeyen kimseye, yine duyu organı ile olaya bizzat şahit olan kimsenin haberiyle öğretir. Bir şeyi haber veren kimselerin hepsinin de sözlerine güvenilir kimseler olması bahis konusu olamayacağına göre, verilen haber, iki ihtimalden hali değildir; yani ya doğrudur; ya da yalandır. Bu durumda haberin, sözüne güvenilir kimseler arasından alınması gerekir. Sözüne güvenilir kimseler ise ya yakîn tarikiyle bilinir; yahutta zan tarikiyle; ancak ikinci şıkta, haberin doğruluğuna delalet eden emarelerin, aksine delalet eden emarelerden daha kuvvetli olması lazımdır”<sup>3</sup>

### 1. Sahih Ahad Hadisler Maktû’un Bih (Kesinlik) İfade Eder mi?

Adâlet<sup>4</sup> ve zapt<sup>5</sup>’ı tam râviler<sup>5</sup> tarafından muttasıl sened<sup>6</sup> ile gelen, hiçbir illeti bulunmayan<sup>7</sup>, şâz da olmayan<sup>8</sup> “sahih”<sup>9</sup> bir âhâd haberin<sup>10</sup>, nispet edil-

<sup>3</sup> Talat Koçyiğit, *Âhâd haberlerin değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1966), 14, 128

<sup>4</sup> Adâletü’r-ruvât: İbn Hacer, adâlet sâhibi râviyi şöyle tanımlar: “Âdil râvi, kendisini devamlı takvalı ve güzel ahlaklı olmaya sevkeden bir melekeye sahip olan kimsedir”. Ayrıca bu tarifte geçen “Takva”yı, şirk, fiske ve bidat gibi kötü amellerden uzak durmak şeklinde açıklar. Bkz. İbn Hacer, *Nüzheti’n-nazar fi şerhi Nuhbeti’l-Fiker*, 58. Bir râvinin “Adâlet” sahibi olabilmesi için: 1- Müslüman olması, 2- Akıl sahibi olması, 3- Bülûğâ ermesi, 4- Büyük günahlardan kaçınması, 5- Küçük günahlarda ısrar etmemesi, 6- Kahkahayla gülmek, insanların gözü önünde yiyip-içmek, kötü koku yaymak gibi üstün karaktere zarar veren davranışlardan da uzak olması gerekir. Bkz. Abdullah Sirâcüddin, *Şerhu manzûmeti’l-Beykûniyye fi mustalahi’l-hadîs* (Halep: Dâru’l-Fellah, ts.), 36.

<sup>5</sup> *Zabtu’r-ruvât*: Râvi’nin hocasından işittiği rivayeti, ilave ve çıkarma yapmadan, her ne zaman isterse, ezberinden söyleyebilme yeteneğidir. Bkz. İbn Hacer, *Nüzheti’n-nazar*, 69.

<sup>6</sup> *İttisâli’s-sened*: Bir hadisin sened zincirinin başından sonuna kadar – ki sonu ister Hz. Peygamber’e (sav), ister sahabe’ye, isterse de tâbiîn’e dayansın- birleşik olması, râvileri arasında bir kopukluk olmaması anlamına gelir. Geniş bilgi için bkz. Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir el-Kastallânî, *İrşâdü’s-sârî li şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Mısır: el-Matbaatül-Kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905), 1/9; Ebu Hasan Ubeydullah b. Muhammed el-Mübârekfûrî, *Mir’âtü’l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtü’l-Mesâbîḥ* (Hindistan: idâretü’l-Buhûsi’l-İlmiyye ve D’veti ve’l-iftâ, 1404/1983), 3/51; Mahmud b. Ahmed b. Mahmud Tahhan, *Teystrü mustalahi’l-hadîs* (by. Mektebetü’l-Me’ârif, ts.), 44; Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medenî (Medine: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 21; Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed, *el-Hülâsa fi ma’rifeti’l-hadîs* (by. el-Mektebetü’l-İslâmîyye, 1430/2008), 50; Sehâvî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Gâye fi şerhi’l-Hidâye*, thk. Ebu Âiş Abdülmün’im İbrahim (by. Mektebetü Evlâdi’ş-Şeyh li’t-Türâs, 1421/2001), 144.

<sup>7</sup> *İlletli olmaması*: Hadisin Sihhatini yaralayan zâhir veya bâtın herhangi bir illetten âri olması, Sahih Hadis’in şartlarından sayılmıştır. Bkz. Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Tedribü’r-râvî fi şerhi takrîbi’l-Nevevî*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyabî (Medine: Daru Taybe, ts.), 1/65.

diği kimseye âidiyeti kesin (Maktû'un bih) midir, değil midir? Mesela, Hz. Peygamber'den sahih bir sened ile bize ulaşan bir haber hakkında, "Bu sözü, kesinlikle (hiçbir şek ve tereddüt duymadan) Hz. Peygamber söylemiştir" diyebilir miyiz? Bu konu, Hadis ilimlerinin en önemli konularından birisidir. Yaşadığımız asırda, ilahiyat alanında yapılan tartışmaların merkezi yahut kilit hususiyeti haline gelmiştir. Zira temel İslam bilimlerinin hemen hemen hepsi ya doğrudan ya da dolaylı olarak hadislerle alakalıdır. Dolayısıyla sahih hadisin kesinlik ifade edip etmemesi konusu, İslâmî ilimleri ya temel-

<sup>8</sup> Şâz olmaması: Sika bir râvinin kendisinden daha sika bir râviye muhalefet etmemesi. Bkz. Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *el-Mûkaza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde (Halep: Mektebû'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1412/1991), 24.

<sup>9</sup> Sahih hadis tanımlaması için bkz. İbnü's-Salâh Ebu Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, *Mukaddime*, thk. Nûruddin İtr (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1406/1986), 11-12; Ebu Zekerîya Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahih-i Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972), 1/27; İbnü Dakîkî'l-İd, *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5; İbn Cemâa, Ebu Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimâşk: Dâru'l-Fikir, 1406/1985), 33; Zehebî, *el-Mûkaza*, 24; Ömer b. Ali b. Ömer el-Kazvînî, *Meşihatü'l-Kazvînî*, thk. Dr. Âmir Hasan Sabri (by. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2005), 92; Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin, *Şerhu't-tebsıra ve't-tezkira*, thk. Abdullatif el-Hemîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 103; İbn Hacer el-Askalânî, *Nühzetü'n-nazar*, 6; Kâfiyecî, Muhammed b. Süleyman, *el-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*, thk. Ali Zevîn (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1407/1986), 113; Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Elfiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (by. Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4; Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed, *Şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadîs*, thk. Fehd b. Nâsir b. İbrahim Süleyman (by. Dâru's-Süreyyâ li'n-Neşr, 1423/2003), 7; Takıyyüddin Şümünnî, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddin Ahmed b. Muhammed, *el-Âliyyü'r-rütbe fi şerhi nazmi'n-Nuhbe*, thk. Harun b. Abdurrahman el-Cezâirî (Beyrut: Daru İbn Hazm, 1423/2003), 55; Hüveyyî, Muhammed b. Ahmed b. Halil, *Aksa'l-emel ve's-sûl fi ilmi hadîsi'r-rasûl*, thk. Nevaf Abbas Habib el-Münâvir (Kuveyt: Külliyyetü'd-Dirâsâtî'l-Ulyâ, 1437/2015), 66.

<sup>10</sup> Verilen sahih hadis tanımı, hadis ulemasının üzerinde ittifak ettiği tanımdır. Geniş bilgi için Bkz. Zekerîya b. Muhammed b. Zekerîya el-Ensârî, *Fethu'l-Bâkî bi şerhi Elfiyyeti'l-Irâkî*, thk. Abdullatif Hemîm ve Mahir el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 1/95; Nevevî, *el-Minhâc*, 1/27; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/68; Abdurrahim b. Hüseyin el-Irâkî, *Nazmu kitabi'l-İktirâh li'bni Dakîkî'l-İd*, thk. Abdulkadir b. 'Âbirî el-İdrîsî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006), 29; Ebü'l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti'l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 1/26; Süleyman b. Yahya b. Ömer Makbul el-Ehdel, *el-Menhelü'r-revî 'alâ manzûmeti'l-Mecdi'l-lugavi*, thk. Harun b. Abdurrahman el-Cezâirî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2007), 7.

den sarsan ya da temelden tahkim eden bir neticeye götürecektir. “Ben müminim” diyen bir insanın, Hz. Peygamber’den geldiği “kesin” olan bir söz (hadis), fiil ve sıfatı reddetmesi mümkün değildir. O halde, bu konunun izah edilmesi, hadislerin aidiyetinde şüpheye düşerek itikad, ahkâm ve ahiret gibi birçok konuda kafa karışıklığı yaşayan nice insana ışık tutması yönüyle gayet önemli bir çalışmadır.

Tıp, astronomi, kimyâ gibi ilimlerin herhangi bir konusunda, bu ilimlerin en uzman kişilerinin söyledikleri bağlayıcı olduğuna göre, hadis usulü ilminin böyle bir konusu hakkında, elbette, bu ilmin en uzman otoritelerinin görüşleri bağlayıcı olur. Bir başka ifadeyle, bu ilmin en uzman otoritelerinin görüşlerini almak ve o görüşleri uygulamak, bu ilimlerde uzman olmayan kimselerin söylediklerine itibar etmemek, takip edilecek en makul, isabetli ve doğru metottur. Buradan hareketle, böyle önemli bir konuda, yazdıkları eserlerle hem kendi çağlarında hem de diğer çağlarda uzman oldukları bütün ümmet tarafından kabul edilen Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Salâh (ö. 643/1245), İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi âlimlerin görüşlerini alacağız. Süyûtî meşhur *Elfiye*’sinde şöyle der:

15 - ..... \* وَالْخُتْمُ بِالصَّحَّةِ وَالضَّعْفِ عَلَى

16 - ظَاهِرُهُ، لَا الْقَطْعُ، إِلَّا مَا حَوَى \* كِتَابُ مُسْلِمٍ أَوْ الْجُعْفِيِّ سِوَى

17 - مَا اتَّقَدُوا فَايُنُ الصَّلَاحِ رَجَّحَا \* قَطْعًا بِهِ، وَكَمْ إِمَامٌ جَنَحَا

18 - وَالنَّوَوِيُّ رَجَّحَ فِي التَّقْرِيبِ \* ظَنًّا بِهِ، وَالْقَطْعُ ذُو تَصْوِيبِ

“Hadislere “sahih” veya “zayıf” hükmünü vermek, senedin zâhirine göredir, Kat’iyyet (kesinlik) ifade etmez. Ancak (bu genel ifadenin kapsamından), Müslim<sup>11</sup> ve Buhârî’nin<sup>12</sup> kitaplarının her birisinin ihtiva ettiği hadisler müstesna tutulmuştur. (Buhârî ve Müslim’in kitaplarındaki hadisler, kat’iyyet (kesinlik) ifade eder).

<sup>11</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî (ö. 261/875), *el-Câmi’u’s-şâhih* adlı eseriyle tanınan muhaddis. Bkz. Yaşar Kandemir, *Müslim b. Haccâc*, DİA, 2006, 32/93-94.

<sup>12</sup> Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu’fî el-Buhârî (ö. 256/870). *Kur’ân-ı Kerim*’den sonra en güvenilir kitap kabul edilen *el-Câmi’u’s-şâhih* adlı eseriyle tanınmış büyük muhaddis. Bkz. Muhammed el-A’zamî, Yusuf Şevki Yavuz, Salim Ögüt, “Buhârî, Muhammed b. İsmail, DİA, 1992, 6/368-372.

Fakat (Buhârî ve Müslim'deki hadislerin kat'iyet ifade etmesi görüşünün de bir istisnası vardır: Dârekutnî<sup>13</sup> gibi bazı muhaddislerin, Buhârî ve Müslim'de) tenkit ettikleri hadisler müstesnadır (Bu tenkit edilen hadisler, kat'iyet ifade etmez). (Buhârî ve Müslim hadislerinin kat'iyet (kesinlik) ifade ettiği görüşünü) İbn Salâh<sup>14</sup> tercih etmiştir. Nice muhaddis imamlar, İbn Salâh'ın bu görüşüne meylederek ona destek vermiştir. Nevevî,<sup>15</sup> et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîrî'n-nezîr isimli muhtasar eserinde, Buhârî ve Müslim hadislerinin 'Zan' ifade ettiği görüşünü tercih etmiştir. Fakat, Buhârî ve Müslim hadislerinin kat'iyet ifade ettiği görüşü, doğru olan görüştür"<sup>16</sup>

İmam Nevevî (ö. 676/1277) et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîrî'n-nezîr adlı eserinde, "Hadis uzmanları bir hadise "sahih" dediği zaman, bunun anlamı bu hadisin senedinin sahih olduğudur. Yoksa hadisin, söyleyen kimseye nispetinin kat'î olduğu (Maktû'un bih) anlamında değildir"<sup>17</sup> der. Bu esere şerh yazan İmam Süyûtî, Nevevî'nin bu görüşünü "Sika bir râvinin, hata yapmasının aklen caiz (mümkün) olduğu"<sup>18</sup> gerekçesine dayandırmıştır. Ancak İmam Nevevî bu görüşünün hemen arkasında -âdetâ bu görüşünün içeriğini tefsir edercesine- hadis ulemasının bir hadis hakkında "zayıftır" dediği zaman, bunun anlamının "bu hadisin başlı başına yalan bir hadis olduğu" anlamına gelmediğini, bilakis hadisin senedinin belirtilen şartları taşımadığı için sahih olmadığı manasını taşıdığını ifade etmiştir. İmam Süyûtî de bu görüşü "Çok hata yapan ve yalan söyleyen bir kimsenin de aklen doğru söyleme ihtimalinin mümkün olduğu" gerekçesine dayandırmıştır.<sup>19</sup> Daha sonra da aralarında İmam Mâlik (ö. 179/995),<sup>20</sup> Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855),<sup>21</sup> İbn Hasm

<sup>13</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995). Hadis hâfızı ve kıraat âlimi. Bkz. İsmail Lütfü Çakan, Dârekutnî, DİA, 1993, 8/488-490.

<sup>14</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245). Hadis âlimi ve fakih. Bkz. Yaşar Kandemir, İbn Salâh eş-Şehrezûrî, DİA, 2000, 21/198-200.

<sup>15</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî (ö. 676/1277). Hadis âlimi ve fakih. Bkz. Yaşar Kandemir, Nevevî, DİA, 2007, 33/45-49.

<sup>16</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, Eلفیyetü's-Süyûtî, 4.

<sup>17</sup> Ebu Zekeriya Muhyiddin en-Nevevî, et-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-beşîrî'n-nezîr, thk. Muhammed Osman (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 1985), 25.

<sup>18</sup> Süyûtî, Tedribu'r-râvi, 1/75.

<sup>19</sup> Süyûtî, Tedribu'r-râvi, 1/76.

<sup>20</sup> Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî (ö. 179/795). Mâlikî mezhebinin imamı, büyük müctehid ve muhaddis. Bkz. Ahmet Özel, Mâlik b. Enes, DİA, 2003, Ankara, 27/506-513.

(ö. 456/1064)<sup>22</sup> ve bazı Şâfiîlerin de bulunduğu bazı muhaddislerin, İmam Nevevî'nin bu görüşüne muhalefet ederek sahih hadisin ilm-i yakîn (maktu'un bih) ifade ettiğini savunduklarını zikretmiştir. Ancak Şâfiî'lerin, İmam Mâlik, Şâfiî, Süfyân b. Uyeyne (ö. 198/814)<sup>23</sup> gibi raviler tarafından hadisin rivayet edilmesi şartını ileri sürdüklerini, aksi takdirde hadisin ilmi yakîn ifade etmeyeceğini dile getirmiştir.<sup>24</sup>

Herhangi bir hadis kitabında rivayet edilen sahih bir hadisin ilm-i yakîn ifade edip etmeyeceği konusundaki bu tartışmalara daha kuvvetli bir delil ile katılan İbn Salâh (ö. 643/1245),<sup>25</sup> Buhârî ve Müslim'in her ikisinin (müt-tefekun aleyh) veya ikisinden birinin rivayet ettiği hadislerin sıhhatinin kesin olduğunu (maktu'un bih) ve kat'i ilim ifade ettiğini söyler.<sup>26</sup> Ancak Dârekutnî (ö. 385/995)<sup>27</sup> gibi bazı muhaddislerin Buhârî ve Müslim'de tenkit ettiği hadisleri, bu kat'iyet çerçevesinden dışarı çıkarır.<sup>28</sup> Lakin Nevevî “*et-Takrib*”te, kelamcılarının “*Mütevatir derecesine ulaşmayan hadis, zan ifade eder*” diyerek İbn Salâh'a muhalefet ettiklerini söyler.<sup>29</sup> İbn Salâh bu itiraza “*İslam ümmetinin, Buhârî ve Müslim'in Kurandan sonra en sahih kitap olduklarına ittifak etmesinin, bu iki kitapta bulunan hadislerin (tenkit edilenler hariç) maktu'un bih olduklarını gösterir*”<sup>30</sup> şeklinde cevap verir. Ardından “*İslam ümmetinin, Buhârî ve Müslim'i en sahih kitap olarak kabul etmelerinin sebebi; onlara (İslam*

<sup>21</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî (ö. 241/855). Hanbelî mezhebinin imamı, muhaddis, fakih. Bkz. M. Yaşar Kandemir, Hayreddin Karaman, Yusuf Şevki Yavuz, *Ahmed b. Hanbel*, DİA, 1989, İstanbul, 2/75-80.

<sup>22</sup> Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî (ö. 456/1064). Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi, usulcü, fakih, muhaddis, tarihçi, edip ve şair. Bkz. Yunus Apaydın, Yusuf Şevki Yavuz, İbrahim Gürbüz, *İbn Hazm*, DİA, 1999, İstanbul, 20/39-52.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Süfyân b. Uyeyne b. Meymûn el-Hilâlî (ö. 198/814). Tebeu't-tâbiîn neslinden hadis âlimi ve hâfiz. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, *Süfyân b. Uyeyne*, DİA, İstanbul, 2010, 38/28-29.

<sup>24</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/75.

<sup>25</sup> Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245). Hadis âlimi ve fakih. Bkz. M. Yaşar Kandemir, *İbn Salâh eş-Şehrezûrî*, DİA, 2000, 21/198-200.

<sup>26</sup> İbn Salâh, *Siyanetü sahihi müslim mine'l-ihlâl ve'l-galat ve himâyetühü mine'l-iskât ve's-sakat*, thk, Abdullah Abdulkadir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408), 85.

<sup>27</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî (ö. 385/995). Hadis hâfızı ve kiraat âlimi. Bkz. İsmail Lütfü Çakan, *Dârekutnî*, DİA, 1993, 8/488-490.

<sup>28</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/145.

<sup>29</sup> Nevevî, *Et-Takrib*, 25.

<sup>30</sup> İbn Salâh, *Mukaddime*, 28.



ümmetine) göre, zan ile amel etmek vaciptir. Halbuki zannın hata etme ihtimali vardır”<sup>31</sup> diyerek kendisine itiraz edenlere, şu şekilde cevap verir: “Ben de bu görüşe meylediyordum. Bu görüşün kuvvetli bir görüş olduğunu zannediyordum. Ancak daha sonra, tercih ettiğimiz görüşün gerçekten doğru bir görüş olduğu bana beyan oldu. Çünkü hatadan masum olanın zannı hata etmez. Bu ümmetin icması, hatadan masumdur”<sup>32</sup>. Bu nedenle, içtihadı dayanan bir icma bile, hüccet oldu. Kesin bilgi ifade etti”<sup>33</sup>

İmam Nevevî'nin “*et-Takrib*” adlı eserinde, İbn Salâh'ın “Buhârî ve Müslim'in kesin bilgi ifade ettiği” görüşünü zikrettikten sonra “Kelamcılar ve çoğunluk, mütevatir derecesine ulaşmayan hadis zan ifade eder” diyerek İbn Salâh'a muhalefet ettiler”<sup>34</sup> demesi, akıllara şu soruyu getirmektedir: Nevevî, kelamcıların bu görüşüne katılıyor mu, katılmıyor mu? Diğer bir ifadeyle “Nevevî, mücerred olarak kelamcıların bu görüşünü zikretti. Aslında, onların bu görüşüne katılmıyor” diyebilir miyiz? Yoksa “Nevevî, kelamcıların bu görüşünü kabul ettiği için, burada zikretti” şeklinde bir yorum yapabilir miyiz?

Nevevî'nin “*et-Takrib*”deki ibarelerine baktığımızda her iki ihtimalin de mümkün olduğunu görüyoruz. Be nedenle daha fazla bir araştırmaya ihtiyaç duyduk. Araştırmalarımız esnasında İmam Süyûtî'nin “*Tedribu'r-râvi*”de “Nevevî, Müslim'in şerhinde şöyle dedi” diyerek naklettiği aşağıdaki ibareler Nevevî'nin kelamcıları desteklediği ihtimalini kuvvetlendirmektedir:

“Buhârî ve Müslim hadisleri ahad hadislerdir. Ahad haberin Buhârî ve Müslim'de olup olmaması arasında hiçbir fark yoktur. Ümmetin her iki kitabı kabul etmesinin anlamı, bir hadis eğer bu iki kitaptan birisinde bulunuyorsa, o hadisle, hiç araştırma yapmayı beklemeden, amel etmenin vücut ifade etmesidir. Halbuki Buhârî ve Müslim'in dışındaki bir kitapta böyle bir şart yoktur. Diğer kitaplarda bulunan bir hadisle, araştırma yapıp o hadisin sıhhat şartlarını taşıdığı görülünceye kadar amel edilmez. Ümmetin, Buhârî ve Müslim'deki hadislerle amel etmek üzere icma etmesi, ümmetin her iki kitaptaki hadislerin, kat'iyet üzere Hz. Peygamberin sözleri olduğuna icma ettiğini göstermez”<sup>35</sup>.

<sup>31</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/141.

<sup>32</sup> İbn Salâh bu sözle “Ümmetim dalalet üzere icma etmez” hadisine atıfta bulunuyor olabilir.

<sup>33</sup> İbn Salâh, *Mukaddime*, 28.

<sup>34</sup> Nevevî, *et-Takrib*, 25.

<sup>35</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/142.

Ancak Nevevî'nin Müslim şerhine müracaat ettiğimizde, Nevevî'nin bu sözleri, kendi sözleri olarak değil, “فإنهم قالوا” diyerek kelimcilerin sözleri olarak naklettiğini gördük<sup>36</sup>. Bu da Nevevî'nin kelimcilerle aynı görüşü paylaşmadığını göstermektedir.

Süyûtî'nin hocası İmam Bulkînî (ö. 868/1464), İbn Salâh'ın yukarıdaki görüşünü kabul etmeyenlerin görüşlerini reddeder. Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî ve Hanefîlerden bir çok kelimci ve muhaddis hafızların, Eş'ari kelimcilerinin ekseriyetinin, ehli hadisin tamamının, umûmi selef ulemasının, ümmetin kabul ettiği hadislerin maktu'un bih (kesin ilim) ifade ettiğini söyler. Hatta İbn Tâhir el-Makdîsî'nin daha da ileri giderek, Buhârî ve Müslim'de olmasa bile, onların şartlarına uyan hadislerin de kesin ilim ifade ettiğini nakleder.<sup>37</sup>

Muhaddis-Müfessir İmamlardan İbn Kesîr (ö. 774/1373) “Ben de İbn Salâh ile beraberim” diyerek İbn Salâh'ın görüşünü destekler. İmam Süyûtî de “Benim de tercihim bu. Bunun dışında bir itikadım yoktur” diyerek hem İbn Kesîr'e, hem de İbn Salâh'a katılır.<sup>38</sup>

Hicri 14. asırda hadis ilimlerine yaptığı hizmetlerle meşhur olan Ahmed Muhammed Şâkir şöyle der: “Sağlam delillerin desteklediği hakikat, İbn Hazm'ın (ve ona tâbi olanların) dile getirdiği şu görüştür: Sahih hadis, ister Buhârî ve Müslim'de ister diğer hadis kitaplarında olsun, kat'i (kesin) ilim ifade eder. Bu yakînî ilim, nazari ilimdir, burhandır. Bu ilme, ancak, hadis ilimlerinde okyanuslar gibi derin ilme sahip olanlar, râvilerin hallerini ve hadislerin illetlerini çok iyi bilenler sahip olabilir”<sup>39</sup>

İmam Mâlik, Dâvûd ez-Zâhirî, Hüseyin b. Ali el-Kerâbisî, Hâris el-Muhasebî gibi alimler sahih âhâd haberin yakînî ilim ifade ettiğini, yani Allah Rasûlünün ağzından çıkmış gibi kesin olduğunu söylemişlerdir. İbn-i Hazm da bu görüşü tercih etmiş ve “el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm” adlı eserinde “Adâlet sahibi bir kimsenin, yine kendisi gibi adâlet sahibi bir kimseden naklederek Rasulullah sallallahü aleyhi vesellem'den verdiği haber, ilmi ve ameli birlikte vâcip (farz) kılar”<sup>40</sup> demiştir. Bu görüşe katılmayan kimselere delilleriyle uzun uzun reddiye-

<sup>36</sup> Nevevî, *el-Minhâc*, 1/20.

<sup>37</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/143.

<sup>38</sup> Süyûtî, *Tedribu'r-râvi*, 1/145.

<sup>39</sup> Ahmed Muhammed Şâkir, *Elfiyyetü's-süyûtî*, 4.

<sup>40</sup> İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.), 1/108.

ler vermiştir. İbn Hazm, “O (peygamber), heva ve hevesinden konuşmaz. Onun konuştuğu, kendisine vahyedilen vahiyden başka bir şey değildir”<sup>41</sup> gibi ayetlere dayanarak sahih âhâd haberlerin de vahiy olduğunu (vahy-i gayr-i metlûv), Kur’an’ın Allah tarafından muhafaza edildiği gibi sahih âhâd haberlerin de Allah tarafından muhafaza edildiğini, böylece itaat etmenin vücûbiyeti yönünden her ikisinin de aynı hükmü taşıdığını söyler.<sup>42</sup>

Kadim ilim geleneğimizde “Şeyhu’l-İslam fi’l-hadis (hadis ilimlerinin en uzman otoritesi)” unvanıyla şöhret bulan İbn Hacer el-Askalânî’nin<sup>43</sup> konuyla ilgili görüşlerini zikretmenin önemli olduğu kanaatindeyiz. İbn Hacer “Nüzhetü’n-nazar fi tadvîhi nuhbeti’l-fiker” adlı eserinde, haberin doğruluğunu kuvvetlendiren karinelerle desteklenen haber-i vahidin nazari ilim<sup>44</sup> ifade ettiğini söyler. Haberinin doğruluğunu kuvvetlendiren karineleri ve kesin ilim ifade etmeye götüren delilleri şöyle sıralar:

- 1-Buhârî ve Müslim’in (her ikisinin) sahihlerinde rivayet ettiği (müttefekun aleyh), ancak mütevatir derecesine ulaşamayan hadisler
- 2-Buhârî ve Müslim’in hadis ilimlerindeki celâleti (derin otoritesi)
- 3-Buhârî ve Müslim’in, sahih hadisi sahih olmayan hadisten ayırt etmeleri konusunda, diğer muhaddislerin önüne geçmeleri
- 4-İslam ümmeti âlimlerinin, Buhârî ve Müslim’in sahihlerini, Kur’andan sonra en sahih kitap olarak kabul etmesi, ki bu kabul, tek başına, kat’i ilim ifade etmesi açısından, çok yollarla rivayet edilen (mütevatir derecesine ulaşamayan) hadisten daha kuvvetli bir delildir. Ancak Buhârî ve Müslim’de tenkit edilen hadisler ile birinin diğerini zahirde nakzettiği halde ikisinden birisini tercih ettirecek bir imkan bulunamayan hadisler, bu kapsam dışında bırakılmıştır. Bunların haricindeki hadisler hususunda, sıhhatlerinin kesinliğine yönelik icma hasıl olmuştur.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Necm: 3-4

<sup>42</sup> İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli’l-ahkâm*, 1/98.

<sup>43</sup> Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî (ö. 852/1449). Ünlü hadis âlimi ve hâfızı. Bkz. M. Yaşar Kandemir, *İbn Hacer el-Askalânî*, DİA, 1999, İstanbul, 19/514-531.

<sup>44</sup> Delilleriyle ispatlanmış ilim. Bkz. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü’n-nazar fi tadvîhi nuhbeti’l-fiker*, thk. Nureddin İtr (Dimaşk: Matbatu’s-Sabâh, 1421), 51.

<sup>45</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar*, 52-53.

5-Zayıf ravilerden arınmış ve illeti olmayan meşhur hadis: Ebu Mansur el-Bağdâdi ve Ebu Bekir b. Fevrek gibi alimler, meşhur hadisin nazari ilim ifade ettiği görüşündedir.

6-Ravileri, İmam Mâlik, İmam Şâfiî, İmam Ahmed b. Hanbel vs, gibi muhaddislerden oluşan hadisler, nazari ilim ifade eder.

Ayrıca İbn Hacer, Hafız Hadis İmamlarının Müselsel senetteki rivayetlerinin kat'i ilim ifade ettiğini savunmuştur.<sup>46</sup>

## 2. Ahad Haberin Hücciyeti

Ehl-i Sünnet uleması, sahih bir sened ile gelen haber-i vâhid ile amel etmenin vâcip olduğunu söylerken, bazı Mu'tezile ve Refâvida âlimleri *ولا تقف ما ليس لك به علم* “*Hakkında her hangi bir ilm olmayan şeye uyma (amel etme)*”<sup>47</sup> ayeti kerimesine dayanarak, haber-i vahidin ilim ifade etmediğini, dolayısıyla haber-i vâhid ile amel etmenin gerekli olmadığını iddia etmişlerdir.<sup>48</sup> Ancak onların bu itirazına hadis uleması şöyle cevap vermiştir: Ayette zikredilen ilim, nekiradır ve nefy ifade eden “Leysel” edatından sonra gelmiştir. Arap dili kaidelerini göre, nefy'den sonra gelen nekira umûmiyet ifade eder. Buna göre ayetin manası “*Hakkında, hiçbir ilim olmayan şeye uyma*” şeklindedir. Halbuki, sahih sened ile gelen haber-i vâhid, yakînî ilim ifade etmese bile, bir çeşit ilim ifade eder. Dolayısıyla ayetin anlamı “*Hakkında bir ilim olan şeye uy*” manasındadır. Buna göre haber-i vâhid ile amel etmek zorunludur.<sup>49</sup>

Ancak Mu'tezile böyle bir cevaba da itiraz ederek şöyle demiştir: “*Bir haber, ya kesin bilgi (yakîn) ifade eder, ya da zan ifade eder. Haber-i vahid kesin bilgi (yakîn) ifade etmediğine göre, zan ifade eder. O halde haber-i vâhid* *إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ* *وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا* *Onlar zandan başkasına tabi olmuyorlar. Halbuki zan, haktan hiçbir şey ifade etmez’ (Necm: 28) ayetinin kapsamındaki zemm’in içine girer*”.<sup>50</sup> Onların bu itirazlarına hadis uleması, Mümteherine suresi 10. Ayet ile cevap vermiştir: *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَاذْعَبْنَ لَهُنَّ اللَّهُ أَعْلَمُ* *يا أيها الذين آمنوا! Size hicret eden mümin hanımlar geldiği zaman, onları imtihan edin. Onların mümin olduklarını*

<sup>46</sup> Süyûtî, *Tedribü'r-râvi*, 2/643

<sup>47</sup> İsra, 17/36.

<sup>48</sup> Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar şerhu usulî'l-Pezdevi* (by. Daru'l-Kitabi'l-İslâmî, ts.), 4/370.

<sup>49</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 4/370.

<sup>50</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 4/370.

*bildiğiniz zaman –Allah onların imanlarını en iyi bilendir- onları kafirlere geri döndürmeyin” (Mümtehine: 10). Bu ayette Allah Teala, Medine’deki müminlere, Mekke’den hicret eden kadınların mümin olup olmadıklarını imtihan etmelerini, mümin olduklarını bildikleri zaman, onları geriye kafirlere döndürmemelerini emretmektedir. Görüldüğü gibi Medine’deki mümin erkeklerin, Mekke’den gelen kadınları imtihan etseler bile, onların kesinlikle (yüzde yüz) iman ettiklerini öğrenme imkanları yoktur. Zira imanın merkezi kalptir. Kalpteki olanları yalnız Allah bilir. Buna rağmen ayet, onların kesin bilgiye dayanmayan zâhirdeki bilgilerini “ilim” kelimesiyle ifade etmiştir فَإِنَّ عَلِمْتُمْ هُنَّ مُؤْمِنَاتٍ. Bu da gösteriyor ki bir bilgi “yakîn” ifade etmese bile, bir ilim ifade eder.<sup>51</sup> Bu ilim, araştırma, tedkik, inceleme sonucunda varılan zann-ı gâlibe dayanan bir ilimdir. O halde, “ولا تقف ما ليس لك به علم” “Hakkında bir ilm olmayan şeye uyma (amel etme)” ayeti kerimesinde nehyedilen husus, ya “hakkında hiç bir ilim olmayan şeye uyma”, ya da “Hakkında zann-ı galibe dayanan bir ilim olmayan şeye uyma” şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer taraftan إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا “Onlar zandan başkasına tabi olmuyorlar. Halbuki zan, haktan hiçbir şey ifade etmez” (Necm: 28) ayeti kerimesinde zemmedilen zan, hakkında hiç bir delil olmayan, şüphe, vesvese ve yalana dayanan zandır. Nitekim ayetin sibakı, Allah’a şirk koşan müşriklerden bahsetmektedir. Onların şirk düşüncesinin hiçbir ilme dayanmadığını, hiçbir delili ve dayanağı olmadığını ifade etmektedir. Kur’an’a göre zannın çeşitleri vardır: “Ey iman edenler! Zannın bir çoğundan kaçının. Muhakkak ki, zannın bazıları günahıdır” (Hüccurat: 12). Bu ayeti kerimeye göre, zannın diğer bazıları günah değildir. O halde, “Yakîn derecesine ulaşmayan her bilgi zan ifade eder. Zan ise tamamen (bütün çeşitleriyle beraber) yasak edilmiştir” gibi bir sonuç varmak, hem akıl hem de nakil dışıdır.<sup>52</sup> Akıl dışıdır, çünkü hayatta yakîn ifade etmediği halde kabul edip uyduğumuz sayılamayacak kadar çok mesele vardır. Şahitlikler, mütevatir derecesine ulaşmayan günlük haberler, bir doktorun yazdığı ilaçlar, bir bilim adamının söylediğini diğer bilim adamının yalanlaması vs, gibi örnekler bunlardan sadece birkaç tanesidir. Bütün bu meselelerde yakîn şartı aramak hayatı durdurup donduracağından dolayı, akl-ı selim sahibi hiç kimse böyle bir şart ileri sürmemiştir.*

<sup>51</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrar*, 4/370

<sup>52</sup> Nakle aykırı olduğunu biraz sonra izah edeceğiz.

Bununla birlikte bir kısım hadis uleması, hadis uzmanlarının her hangi bir haber-i vahid hakkında “sahih” hükmünü verdiği zaman, bu haber-i vâhidin ilmi-i yakîn ifade ettiğini söylemişlerdir.<sup>53</sup> Hatta haber-i vahid ile amel etme üzerine görüş birliği (icma) meydana geldiğini dile getirmişlerdir. Bu görüşlerini kitap, sünnet, icma ve akıldan bir çok delile dayandırmışlardır.<sup>54</sup>

## 2.1. Haber-i Vahid ile Amel Etmenin Vücup İfade ettiğine Kur’an’dan deliller

Âhâd haber ile amel etmenin vücup ifade ettiğini söyleyenler, kitaptan birçok delil getirirler. Yer darlığından dolayı bunlardan bazılarını zikredeceğiz:

- 1- *“Hani Allah, kendilerine kitap verilenlerden, o kitabı insanlara kesinlikle beyan edip açıklayacaksınız, diye söz almıştı”.*<sup>55</sup> Allah Teala bu ayette, kendilerine indirilen kitabı, insanlara beyan edip açıklamak ve asla o kitabı gizlememek üzerine ehl-i kitaptan bir söz aldığı ve onlarla ahitleştiğini haber vermektedir. O halde bu haber, onlardan her biri üzerine, bir emir, bir de nehy ifade eder. Emir ifade etmesi; kitabı beyan etmeleri, nehy ifade etmesi de kitaptan hiç bir şeyi ketm (gizli) etmemeleridir. Allah Teala, mükelleflere takatlarının fevkinde hiçbir yük yüklemeyiz. Onların, mütevatir yollarla doğuya ve batıya yayılıp istisnasız bütün insanlara tebliğ ve tebyin yapmaları, takatlarının fevkinde bir mes’uliyet olduğuna göre, bu ayette onlardan istenen görev, her birisinin (haber-i vâhitle) kendi yanında bulunan ilmi, bir başkasına aktarmasıdır. Zira bu ayet, onlardan her birine, kitabı beyan edip açıklama görevi yüklemektedir. Eğer haber-i vâhid ile amel etmek vacip olmasaydı, Allah Teala ne onlardan her birisine böyle bir emir verir, ne de onları duyanlara, itaat etme zorunluluğu getirirdi.<sup>56</sup>
- 2- *“Eğer bilmiyorsanız, zikir (kuran) ehline sorun”.*<sup>57</sup> Bu ayeti kerimede Allah Teala, müçtehid ile müçtehid

<sup>53</sup> Süyûtî, *Tedribu’r-râvi*, 1/75.

<sup>54</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrar*, 2/372; Mustafa es-Sibâ’î, *es-Sünne ve mekânatihâ fi teşrî’l-İslamî* (Dimaşk: Mektebetü’l-İslâmî,1402/1982), 167.

<sup>55</sup> Âl-i İmran, 3/87

<sup>56</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrar*, 2/371.

<sup>57</sup> Nahl: 16/43

olmayanı ayırt etmeksizin, bilinmeyen herhangi bir hususta, zikir ehline soru sormayı emretmiştir. Müçtehid bir kimsenin, müçtehid olmayana soru sorması, fetva istemesi değil, duyduğu bir haberi nakletmesine münhasırdır. Bu durumda, müçtehid bir kimsenin, müçtehid olmayan bir kimseden duyduğu haberi kabul etmesi vacip olmasaydı, Allah Teala böyle bir emir vermezdi.<sup>58</sup>

3- يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ - “Ey İman edenler! Allah için şahitlik yaparak Adâleti ayakta tutan kimseler olun”.<sup>59</sup> Bu ayeti kerimede Allah Teala, ilave ve çıkarma yapmadan şahitliği yerine getirmeyi ve Adâleti emrediyor. Buna göre, sika bir kimsenin gördüğü bir olayı veya duyduğu bir sözü mahkemede kadıya nakletmesi üzerine vaciptir. O halde kâdî'nın, mücerred bir fikir olarak,<sup>60</sup> bu haberi kabul etmesi de vacip olur. Çünkü kabul edilmesi gerekli (vacip) olmayan bir şeyi Allah Teala'nın emretmesi, Allah'ın şanına yakışmaz.

4- إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ - “İndirdiğimiz ayetleri ve hidayeti gizleyenler....”<sup>61</sup> Bakara 159. Bu ayeti kerimede Allah Teala, ayetleri ve hidayet ölçülerini açıklamayıp gizleyenleri büyük bir tehdit ile inzar etmiştir. Buna göre, Hz. Peygamberden herhangi bir şey duyan kimsenin, bu duyduğu şeyi izhâr etmesi (açıklaması) üzerine vaciptir. Onun açıkladığı bir şeyi, bizim kabul etmemiz de bizim üzerimize vaciptir. Zira, eğer bizim kabul etmemiz bizim üzerimize vacip olmasaydı, onun izhâr edip etmemesi eşit olurdu. Bir başka ifadeyle, Allah'ın, dinden herhangi bir şeyi izhar ve beyan etmeyi emretmesi, sonra da o şeyi duyanları, o şeyi kabul edip etmemekte serbest bırakması, hem akıl dışıdır, hem de Allah'ın şanına aykırıdır.<sup>62</sup>

<sup>58</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2/372.

<sup>59</sup> Nisa: 4/135

<sup>60</sup> Haberi getiren “bir kişi” diyerek kadının haberi reddetmesi düşünülemez. Burada haberin kabulü veya reddi, kişi sayısı ile alakalı değil, haberi getiren kimsenin sika olup olmadığı ile alakalı bir husustur.

<sup>61</sup> Bakara, 2/159

<sup>62</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2/372.

5- *يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا* “Ey İman edenler! Size bir fasık bir haber getirdiği zaman, onu(n doğru olup olmadığını) araştırın”.<sup>63</sup> Allah Teala bu ayette, fasık bir insan bir haber getirdiğinde, o haberin doğruluk derecesini araştırmayı emretmektedir. Bu ayette, zikredilen emrin illeti, haberi getiren kimsenin fasık olmasıdır. Yoksa haberi getiren kimsenin ahad (tek) olması değildir. Buna göre ayet, heberi getiren kimsenin sika olması halinde, getiren bir kişi dahi olsa, haberi kabul etmenin gerekli (vacip) olduğuna işaret etmektedir.<sup>64</sup>

## 2.2. Hz. Peygamber’in (sav) Haber-i Vâhit ile Amel Etmesi

Hz. Peygamber’in (sav), ramazan hilalini gördüğünü söyleyen bir bedevinin bu haberiyle amel ederek ramazan orucuna başlaması, tek bir haberci olan Selman-ı Fârisi’nin (ra) haberiyle Medine’de hendek kazması, düşman beldelelerine gönderdiği casusların (her birisinin) verdiği haberleri kabul etmesi, hicretten önce Medine’ye Musab b. Umeyr’i gönderdiği gibi, civar kabilelere tek kişilik öğretmenler göndererek o kabilelerden bu öğretmenin verdiği haberlere uyup dinin emir ve yasaklarını tatbik etmelerini istemesi, fetihlerden sonra Bahreyn, Yemen gibi ülkelere vali tayin edip o ülkelerin halkından bu valiye itaat etmelerini beklemesi, dünya krallarına tek kişi ile haber göndermesi ve onlardan gelen tek kişilik elçileri kabul etmesi, tek kişi olan zekat memurlarının verdiği haberler ile amel etmesi, vs gibi misaller burada zikredilemeyecek kadar çoktur. Bütün bu misaller, haber-i vâhidin ameli mucib olduğunu ispatlamaktadır. Hanefî fakihlerinden İmam Pezdevi’nin “Fıkıh Usulü”nü şerh eden Abdulaziz b. Ahmed el-Buhârî (v. 730 h.), bu konuyla ilgili olarak şunları aktarmaktadır: Hz. Peygamber (sav), bu elçileri, öğretmenleri ve valileri, beşeriyeti İslam’a davet etmek için, kıyamet günü “Bizlere bir elçi (bir haberci) gelmemiştii” gibi bir mazeretleri kalmasın diye göndermiştir. Kaynak eserlerin hiçbir yerinde, Hz. Peygamber’in böyle büyük ve önemli bir maksat için, bütün bu beldelelere, mütevâtir derecesine ulaşan haberciler gönderdiği şeklinde bir haber yer almamaktadır. Hz. Peygamberin gönderdiği elçi, öğretmen ve valilerin bildirdiği haberleri, o beldenin halklarının kabul etmesi, onların üzerine ilzam edici ve bağlayıcı olması, siyer ehlinin ittifaki ile sabittir. Belde halklarının bu ha-

<sup>63</sup> Hüccurat, 49/6

<sup>64</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrar*, 2/373.



berleri kabul etmeleri için, beldele gönderilen haberci sayısının tevatür derecesine ulaşma şartı olsaydı, Medine’de Hz. Peygamber’in yanında bir tane sahabe kalmazdı. Nizam bozulur, İslam biterdi. Bu nedenle, haberi kabul etmek için tevatür şartını koşmak, kat’i olarak bir vehim ve batıl bir iddiadır. Böylece, haber-i vahidin, tıpkı mütevatir haber gibi, amel-i mucib olduğu ispatlanmıştır. Bu delil, muhalefet etmeye hiçbir bahane bırakmayacak kadar, kat’i bir delildir. Gazali de aynı şeyi zikretmektedir.<sup>65</sup>

### 2.3. Sahabelerin Haber-i Vâhid ile Amel Etmeleri

Hız. Peygamberin vefatından sonra sahabeler, sayılamayacak kadar çok misallerde, haber-i vâhidi hüccet olarak kabul edip amel etmiştir. Ensar’ın halife seçmek için toplandığı gün, Hız. Ebu Bekir’in oraya giderek “*İmamlar, Kureys’tendir*”<sup>66</sup> hadisi şerifini haber vermesi üzerine Ensar’ın hiç bir itiraz yapmadan bunu kabul etmesi, Hız. Ömer’in, Mecusilerden cizye alınması meselesinde Abdurrahman b. Avf’ın bildirdiği hadisle amel etmesi, *İltikâü’l-Hitaneyn* (cinsel organların buluşması) gerçekleştiği zaman gusül abdestinin vacip olduğu meselesinde, bütün sahabelerin kendi görüşlerinden vazgeçip Hız. Aişe’nin verdiği habere rücu’ etmesi, bu misallerden sadece bir kaç tanesidir. Âhâd haberleri hüccet kabul edip onlarla amel etmek üzere, sahabeler icma etmiştir. Bu icma, haber-i vâhidin hüccet olduğuna dair kuvvetli bir delildir.<sup>67</sup>

Bu konuda, şöyle bir itiraz gelebilir: Sahabelerin haber-i vâhid ile amel ettiğine dair misaller olduğu gibi, amel etmediğine dair misaller de vardır. Mesela, Hız. Ebu Bekir, ninenin altıda bir miras aldığına dair Muğira’nın haberini kabul etmemiş, ta ki Muhammed b. Mesleme de aynı şeyi nakledince kabul etmiştir. İbn Ömer’in ölen bir kimsenin ailesi ağladığı zaman, ölünün azap gördüğüne dair haberini, Hız. Aişe kabul etmemiştir.<sup>68</sup>

<sup>65</sup> Abdulaziz el-Buhârî, 2/374.

<sup>66</sup> Ebu Davud Süleyman b. Davud b. el-Cârût et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecr, 1419/1999), 5/595, (No. 2247); İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî, *Musannef*, thk. Sa’d b. Nâsir b. Abdülaziz (Riyad: Dâru Künûzi İşbilya, 1436/2015), 18/163, Fezâil 54, (No.2247); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut (by. Müessestü’r-Risâle, 1421/2021), 33/21, (No. 19777), *Müsned-i Ebu Berze* (ra).

<sup>67</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu’l-esrar*, 2/374.

<sup>68</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahih*, nşr. Mustafa Dîb Boğa (Dimâşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993), 1/431, Cenâiz 32; Ebu Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih*,

Bu tür itirazlara Abdulaziz el-Buhârî (v. 730 h.) şöyle cevap vermektedir: Haber-i vâhid ile amel etmeyi kabul etmeyen sahabenin bu inkarı, ârızı sebeplere dayanan bir inkardır. Yoksa bu inkar, haberi getirenin tek bir kimse olmasından dolayı kaynaklanan bir inkar değildir. Yani onların bu inkarı, nâsih-mensûh, sebab-i vürûd, yanlarında daha fazla bir bilgi bulunması gibi delillere dayanarak vardıkları neticenin daha kuvvetli olmasından dolayı kaynaklanan bir inkardır. Tıpkı onların, bazı ayetlerin zâhiri anlamlarını reddetmeleri, bazı kıyas çeşitlerini terketmeleri, kadının bazı şahitlikleri kabul etmemesi misallerinde olduğu gibi.<sup>69</sup>

#### 2.4. Haber-i Vâhid ile Amel Etmenin Vücûbiyetine Ümmetin İcmâsı

İmam Pezdevi Fıkıh Usulü'nde, İslam Ümmetinin şirketler, vekaletler, alış-verişler vs gibi muamelat konularında âhad haberi kabul etmek üzere icma ettiğini bildirmiştir. Abdulaziz el-Buhârî (v. 730 h.) de bu esere yazdığı şerhte, ümmetin, ilm-i yakîn ifade etmese bile mahkemelerde şahidin şهادetinin kabul edilmesi üzerine icma ettiğini ifade etmiştir. Halbuki bu şهادet, bir insanın kanı, malı, ırzı vs, gibi konularda yapılan şahitlik olabilir. Eğer bu konularda ahad haberin kabul edilmesi caiz oluyorsa, diğer dini konularda da caiz olması mümkündür. Muamelat ile dini konuların bir birinden ayırt edilmesi doğru değildir.<sup>70</sup>

##### 2.4.1. Haber-i Vâhid ile Amel Etmenin Vücûbiyetine Akli Delil

Mücerred bir bakış açısıyla, tevatür derecesine ulaşmayan bir veya bir kaç kişinin rivayet ettiği haberin doğru veya yanlış olması ihtimali aklen mümkündür. O halde, haberin doğruluğuna veya yanlışlığına götüren başka deliller bulmamız gerekir. Mesela bir haber önümüze geldiğinde, bu haber, aklen ya doğrudur ya da yanlıştır. Bu haberin doğru mu yanlış mı olduğuna, dolayısıyla bu habere uyup uymayacağımıza nasıl karar vereceğiz? Elbette ki araştırma yaparak. Araştırmanın ilk başlangıç aşamasında, haberin doğru ve yanlış olma ihtimali yüzde ellidir. Araştırmanın sonunda, ya bu haberi doğru kabul edip uygulayacağız, ya da yanlış kabul edip reddedeceğiz. Araştırma bittikten sonra, bu haberin doğruluk derecesi hakkında yüzde elli bir ve üzeri bir kanaat (zann-ı gâlip) oluşmuşsa, akıl bu haberin doğruluğuna

nşr. Muhammed Fuad Abdulkaki (Kahire: Matbaatü İsa el-Halebi, 1374/1995), 2/635, Cenâiz 6.

<sup>69</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2/375.

<sup>70</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2/376.

hükmeder. Eğer yüzde ellinin altında bir kanaat oluşmuşsa, akıl bu haberin yanlış olduğuna karar verir.<sup>71</sup>

Bu haberin doğruluk derecesinin yüzde ellinin (hatta yüzde doksanın) üzerinde olup olmadığını gösteren en önemli kriter, bu haberi getiren kimsenin sika olup olmamasıdır. Eğer haberi getiren sika (hiç yalan söylemeyen, büyük günah işlemeyen, küçük günahlarda ısrar etmeyen, toplum içinde yemek yemek gibi mürüvvete yakışmayan davranışlardan kaçan) bir kimse ise, akıl bu haberin doğru olduğuna (yanlış olmadığına) hükmeder. Ancak hadis uleması bununla da yetinmeyip haberi getiren kimsenin hafızasında mükemmellik şartı (zapt-ı tâm) ileri sürmüştür. Yani haberi hiçbir değiştirmeden, ilave ve çıkarma yapmadan hafızasında tutma şartı ileri sürmüştür. Bu iki şart, haberin doğruluğuna yönelik bütün şüpheleri ortadan kaldıracak niteliktedir. Ne var ki hadis uleması, bu iki şart ile de yetinmeyip, bu iki şartın haberi nakleden bütün ravilerde bulunması ve senedin birleşik olması (ittisalü's-sened) şartını zorunlu tutmuştur. Böylece haberin doğruluğunu daha da garanti altına almıştır. Hatta bununla da yetinmeyip gerek bu haberi nakledenlerde (sened), gerekse haberin içeriğinde (metin), haberin doğruluğunu zedeleyecek herhangi bir problemin (illet) bulunmaması şartını ileri sürmüşlerdir. Çok daha ileri gidip (beşinci bir şart olarak), bu haberin, hadis ilminde zirveye çıkan uzman otoritelerin koyduğu kriterlere aykırı (şâz) olmaması şartını ileri sürmüşlerdir. İşte bu beş şart, haberin doğruluğuna yönelik bütün şüpheleri ortadan kaldırdığı için, hadis uleması "sahih bir haber-i vâhidin ilmi yakîn (kesin bilgi) ifade ettiğini"<sup>72</sup> söylemiştir.

### 2.5. Haber-i Vâhid ile Amel Etmeyi İnkâr Edenler

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Talat Koçyiğit'e göre, hicri ikinci asrın başlarından itibaren tarih sahnesine çıkmaya başlayan bazı itikadi mezhepler, Hz. Peygamberin hadislerini red ve inkar yoluna sapmışlardır. Aslında bu mezheplerin istinat noktaları kadim Yunan felsefesi ile bazı eski dinlerin kalıntılarıdır.<sup>73</sup> "Haber-i ahadı reddetmek suretiyle İslam dini-

<sup>71</sup> İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 51.

<sup>72</sup> Abdulaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrar*, 2/371.

<sup>73</sup> Talat Koçyiğit, *Âhâd haberlerin değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1966), 14, 137.

nin Kur'an'dan sonra ikinci ana kaynağını teşkil eden Sünnet'i hükümsüz bırakan bu mezheplerin başında Mutezile yer almıştır”.<sup>74</sup>

Gerek tarihi süreç içerisinde, gerekse günümüzde haber-i vâhidin hücciyetini inkar eden bir kısım Mutezile alimleri ile onların görüşlerini taklid eden günümüzdeki mukallidlerin, haber-i vâhid aleyhinde söyledikleri sözlerin “Hakk’a ve doğruya ulaşmak” maksadı ile değil, İslam’ın ikinci temel kaynağı olan sünnetin hücciyetini tartışma konusu yapmak olduğunu gösteren delillerden bir tanesi, onların, ilmi yakîn ifade ettiğine cumhurun ittifak ettiği bazı lafzi ve manevi mütevatir hadisleri bile kabul etmeyişleri, diğeri de, kaderi ispat eden bir haber-i vâhid hakkında Mu'tezile'den Amr b. Ubeyd'in söylediği şu sözlerdir: *“Eğer bu hadisi, El-A'meş söylerken işitse idim ona yalancı olduğumu söyledim. Zeyd İbn Vehb söylerken işitse idim cevap vermedim. Abdullah İbn Mes'ud söylerken işitse idim kabul etmezdim. Peygamber söylerken işitse idim reddederdim. Allah böyle söylese idi O'na da derdim ki: Sen bu söz üzere bizden misak almadın”*<sup>75</sup>.

Meşhur sahabi Ebu Eyyüb el-Ensârî'nin torunlarından muhaddis Ebu İsmail el-Hirevî de kendisine ait senedle Hz. Peygamber'den (sav) şu hadisi rivayet eder: *“Dikkat! Her kime benden bir (sahih) hadis ulaşır da o hadisi inkar ederse, kesinlikle şu üç şeyi inkar etmiştir: 1- Allah'ın kitabını. 2- Allah'ın Rasulü'nü. 3- Allah Rasulü'nün getirdiklerini”*.<sup>76</sup>

## Sonuç

Mütevatir hadisin kat'i (kesin) ilim ifade ettiğine dair hadis uleması, itikadi ve fıkhi mezhepler arasında bir görüş birliği (ittifak) vardır.<sup>77</sup> Tartışma konusu, mütevatir derecesine ulaşmayan âhad haberlerin kesin ilim ifade edip etmeyeceği meselesi etrafında dolaşmaktadır. Ahad haberin kesin ilim ifade etmediğini söyleyenler “Bir haber, kesin ilim ifade etmezse (mütevatir derecesine çıkmazsa), zan ifade eder” demiştir. Buna karşılık aralarında İbn

<sup>74</sup> Talat Koçyiğit, *Âhâd haberlerin değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1966), 14, 137.

<sup>75</sup> Hatib el-Bağdadi, *Tarihu Bağdad* (Beyrut: Daru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422), 14/63; Talat Koçyiğit, *Âhâd haberlerin değeri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1966), 14, 142.

<sup>76</sup> Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Hirevî, *Zemmü'l-kelam ve ehlüh*, thk. Abdurrahman b. Abdülaziz (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1416/1996), 2/53, (No. 205).

<sup>77</sup> Âmir b. Hasan Sabri, *Hücciyetü haberi'l-âhâd fi'l-akâid ve'l-ahkâm* (Medine: Mecme'u el-Melik Fehd, ts.), 5; Ahmed Muhammed Şâkir, *Elfiyyetü's-süyûtî*, 4.

Salâh, Süyûtî, İbn Hacer el-Askalani gibi hadis otoritelerinin de bulunduğu bazı hadis uleması, Buhârî'nin, Müslim'in, her ikisinin, altın silsile sahiplerinin vs, rivayet ettiği hadislerin mütevatir derecesine çıkmaya bile kat'i ilim ifade ettiğini belirtmişlerdir.

Kanaatimize göre, bu konuda ortaya çıkan tartışmalar, lafzidir. Zira “Mütevâtir derecesine çıkmayan âhad haberler, zan ifade eder” diyenler – yukarıda yaptığımız araştırmalarda da ortaya çıktığı gibi- lafız itibariyle “Zan, şüphe, tereddüt ve yalan ifade eder” dememişlerdir. Sadece akli bir ihtimalden dolayı, lafız itibariyle, kesinlik değil, “Zan ifade eder” demişlerdir. Yani “Yüzde doksan dokuz itibariyle doğru olsa bile, yüzde birlik bir ihtimalden dolayı, kesin bilgi ifade etmez” demeye getirmişlerdir. Onların “Zan” dedikleri ibarenin içeriğini, hadis uleması açıklamış ve “Sıhhat şartlarını taşıyan bir haberin ilim ifade ettiğini”, hatta sıhhatini kuvvetlendiren karinelerle desteklediği zaman ilm-i yakîn ifade ettiğini söylemişlerdir. Konuyla ilgili olarak hadis ilminin uzman otoritelerinden İbn Hacer el-Askalani'nin şu sözleri, belirleyici niteliktedir: *“Karinelere desteklediği zaman, meşhur, aziz ve garip gibi kısımlara ayrılan âhâd haberler de nazari ilim ifade edebilir. Bu konudaki ihtilaf, hakikatte, lafzidir. Zira ahad haberler, itlaken “ilim ifade eder” diyenler, bu ibareyi, deliller sonucunda elde edilen ilim anlamında “nazari” kelimesiyle takyîd etmiştir. Bu itlaktan kaçınanlar ise, ilim lafzını mütevâtire tahsis etmiştir. Onlara göre, mütevâtirin haricindeki her haber zannidir. Ancak onların bu düşüncesi, karinelerle desteklenen bir haberin, karinelerle desteklenmeyen bir haberden daha üstün olmasını nefyetmez”*<sup>78</sup>

Günümüzde sahih olsa bile âhâd haberleri reddeden, dinde Kur'an'dan başka bir kaynak kabul etmeyen, bütün ümmet nazarında genel kabul görmüş birçok ahkâmı inkar eden, kendilerini “Kur'aniyy'un” ismiyle ızhâr eden bir taife vardır.<sup>79</sup> Aslında bu taifenin amacı, akademik verilerle hakikate ulaşmaktan ziyade, “Hâlif, tu'raf (muhalefet et ki tanınasın) Arap atasözü gereğince genel yapıya muhalefet ederek meşhur olma çabasıdır. Tıpkı Türkiye'nin başkentinin Ankara olduğunu bütün dünya kabul ettiği halde birilerinin çıkıp “Hayır, Erzurum'dur yahut Antalya'dır” diye muhalefet edip kendisine gündem oluşturmaya çalışması gibi. Halbuki tarihte ve günümüzde İslam ulemasının kahir ekseriyeti, haber-i vâhid'in dinde hüccet olarak

<sup>78</sup> İbn Hacer el-Askalani, *Nüzhetü'n-nazar*, 52.

<sup>79</sup> Mustafa İlyas, *Tefsirde Kur'aniyyûn ve Mealcilik Ekolünün Mukayesesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 113-116.

kullanılması ve onunla amel etmenin vücûbiyeti üzerinde ittifak etmişlerdir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvut, by. Müessesü’r-Risâle, 1421/2021.
- Âmir b. Hasan Sabri, *Hücciyetü haberî’l-âhâd fi’l-akâid ve’l-ahkâm*, Medine, Mecme’u el-Melik Fehd, ts.
- Apaydın, Yunus, *İbn Hazm*, İstanbul: DİA, 1999.
- A’zamî, Muhammed, *Buhârî Muhammed b. İsmail*, DİA, 1992.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahih*, tkk. Mustafa Dîb Boğa, Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1993.
- Buhârî, Abdulaziz b. Ahmed, *Keşfu’l-esrar şerhu usulî’l-Pezdevi*, Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-İslâmî, ts.
- Çakan, İsmail Lütfü, *Dârekutnî*, DİA, 1993,
- Ehdel, Süleyman b. Yahya b. Ömer Makbul el-Ehdel, *el-Menhelü’r-revî ‘alâ manzûmeti’l-Mecdi’l-lugavi*, thk. Harun b. Abdurrahman el-Cezâirî, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1427/2007.
- Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed b. Zekeriyya, *Fethu’l-bâkî bi şerhi Elfiyeti’l-İrâkî*, thk. Abdullatif Hemîm ve Mahir el-Fahl, Beyrut: Dâru’l-kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002.
- Gürbüz, İbrahim, *İbn Hazm*, İstanbul: DİA, 1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. İbrahim Hamdi el-Medeni, Medine: Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Hatîb el-Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, Beyrut: Daru’l-Garbi’l-İslâmî, 1422.
- Hatiboğlu, İbrahim, *Süfyân b. Uyeyne*, İstanbul: DİA, 2010.
- Hirevî, Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Zemmü’l-kelem ve ehlüh*, thk. Abdurrahman b. Abdülaziz, Medine: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1416/1996.
- Hüveyyî, Muhammed b. Ahmed b. Halil, *Aksa’l-emel ve’s-sûl fi ilmi hadîsi’r-rasûl*, thk. Nevaf Abbas Habib el-Münâvir, Kuveyt: Külliyyetü’d-Dirâsâti’l-Ulyâ, 1437/2015.
- İrâkî, Ebû’l-Fazl Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin, *Nazmu kitabi’l-İktirâh li’bni Dakîki’l-İd*, thk. Abdulkadir b. ‘Âbirî el-İdrîsî, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1427/2006.

- Irâkî, Ebü'l-Fazl Zeynüddin Abdurrahim b. Hüseyin, *Şerhu't-tebsıra ve't-tezkira*, thk. Abdullatif el-Hemîm, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Cemâa, Ebu Abdillah Bedrüddin Muhammed b. İbrahim b. Sa'dullah b. Cemâa, *el-Menhelü'r-revî fi muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan, Dimaşk: Dâru'l-Fikir, 1406/1985.
- İbn Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfi, *Musannef*, thk. Sa'd b. Nâsır b. Abdülaziz, Riyad: Dâru Künûzi İşbîlya, 1436/2015.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi şerhi Nuhbeti'l-Fiker*, Dimaşk: Matbaatu's-Sabâh, 1421/2000.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Âfâkî'l-Cedîde, ts.
- İbnü Dakîkî'l-İd, *el-İktirâh fi beyâni'l-istilâh*, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebu Amr Takıyyüddin Osman b. Abdurrahman, *Ma'rifetü envâi ulûmi'l-hadîs*, *Mukaddime*, thk. Nûruddin Itr, Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1406/1986.
- İbnü's-Salâh, *Sıyanetü sahihi müslim mine'l-ihlâl ve'l-galat ve himâyetühü mine'l-iskât ve's-sakat*, thk, Abdullah Abdulkadir, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1408.
- İlyas, Mustafa, *Tefsirde Kur'anıyyûn ve Mealcilik Ekolünün Mukayesesi*, Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kâfiyecî, Muhammed b. Süleyman, *el-Muhtasar fi 'ilmi'l-eser*, thk. Ali Zevîn, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd , 1407/1986.
- Kandemir, Yaşar, *Müslim b. Haccâc*, İstanbul: DİA, 2006,
- Kandemir, Yaşar, *İbn Salâh eş-Şehrezûrî*, İstanbul: DİA, 2000,
- Kandemir, Yaşar, *Nevevî*, İstanbul: DİA, 2007,
- Kandemir, Yaşar, *İbn Hacer el-Askalânî*, İstanbul: DİA, 1999.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekir, *İrşâdüs-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, Mısır: el-Matbaatül-kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905.
- Kazvînî, Ömer b. Ali b. Ömer, *Meşîhatü'l-Kazvînî*, thk. Dr. Âmir Hasan Sabri, by. Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1425/2005.

- Koçyiğit, Talat, *Âhâd haberlerin değeri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1966.
- Mübârekfûrî, Ebu Hasan Ubeydullah b. Muhammed, *Mir’âtü’l-mefâtih şerhu Mişkâtü’l-Mesâbih*, Hindistan: İdâretü’l-Buhûsi’l-İlmiyye ve’Da’veti ve’l-İftâ, 1404/1983.
- Müslim, Ebu Hüseyin Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdulkaki, Kahire: Matbaatü İsa el-Halebi, 1374/1995.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc şerhu Sahih-i Müslim b. Haccâc*, Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebu Zekeriya Yahyâ b. Şeref, *Et-Takrib ve’t-teysîr li ma’rifeti süneni’l-beşîr’in-nezîr*, thk. Muhammed Osman, Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, 1985.
- Öğüt, Salim, *Buhârî, Muhammed b. İsmail*, DİA, 1992.
- Özel, Ahmet, *Mâlik b. Enes*, Ankara: DİA, 2003.
- Sehâvî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *el-Gâye fi şerhi’l-Hidâye fi ilmi’r-rivâye*, thk. Ebu Âiş Abdülmün’im İbrahim, by. Mektebetü Evlâdi’ş-Şeyh li’t-Türâs, 1421/2001.
- Sehâvî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Abdurrahman, *Fethu’l-muğîs bi şerhi Elfiyyeti’l-hadîs*, thk. Ali Hüseyin Ali, Mısır: Mektebetü’s-sünne, 1424/2003.
- Sibâî, Mustafa, *es-Sünne ve mekânetühâ fi teşrî’i’l-İslâmî*, Dimaşk: Mektebetü’l-İslâmî, 1402/1982.
- Siracüddin, Abdullah, *Şerhu’l-manzûmeti’l-Beykûniyye fi mustalahi’l-hadîs*, Halep: Dâru’l-Fellah, ts.
- Süyûtî, Ebü’l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed, *Tedribü’r-râvî fi şerhi takrîbi’n-Nevevî*, thk. Ebu Kuteybe Nazar Muhammed el-Firyabî, Medine: Daru Taybe, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr, *Elfiyye*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, by. Mektebetü’l-İlmiyye, ts.
- Şümunnî, Ebü’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Muhammed, *el-Âliyyü’r-rütbe fi şerhi nazmi’n-Nuhbe*, thk. Harun b. Abdurrahman el-Cezâirî, Beyrut: Daru İbn Hazm, 1423/2003.
- Tahhân, Mahmud b. Ahmed b. Mahmud, *Teystrü mustalahi’l-hadîs*, by. Mektebetü’l-Me’ârif, ts.
- Tayâlisî, Ebu Davud Süleyman b. Davud b. Cârût, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî, Mısır: Dâru Hecr, 1419/1999.



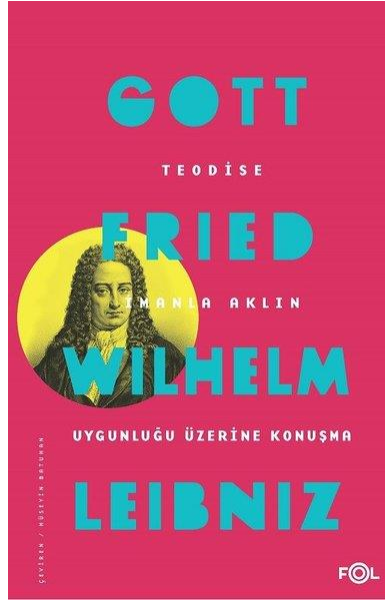
- Tîbî, Şerefüddin Hüseyin b. Muhammed, *el-Hülâsa fi ma'rifeti'l-hadîs*, by. el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1430/2008.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed, *Şerhu'l-manzûmeti'l-Beykûniyye fi mustalahi'l-hadîs*, thk. Fehd b. Nâsır b. İbrahim Süleyman, by. Dâru's-Süreyyâ li'n-Neşr, 1423/2003.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *Buhârî, Muhammed b. İsmail*, İstanbul: DİA, 1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, *İbn Hazm*, İstanbul: DİA, 1999.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz, *el-Mûkaza fi ilmi mustalahi'l-hadîs*, thk. Abdulfettah Ebu Gudde, Halep: Mektebü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1412/1991.

Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma [Essais De Théodicée/Discours Sur La Conformité De La Foi Avec La Raison], Gottfried Wilhelm Leibniz, Çeviri: Hüseyin Batuhan, Fol Yayıncılık, 2019, 141 sh.

Doç. Dr. Muhamet Aydın\*

Geliş Tarihi/Received: 16.10.2024

Kabul Tarihi/Accepted: 31.12.2024



**Öz:** Teodise ya da kötülük sorunu ilahiyatla felsefenin ortak ilgisine konu olmuştur. Yine iman akdinin akılla uygunluğu, ilişkisi ya da ilişkisizliği de aynı şekilde ilgili disiplinlerde ele alınmıştır. Çözömlere bakıldığında fideist bir yaklaşımla imanın akılla ilişkisinin olmayacağını savunanlar olduğu kadar imanla aklı

\* Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Temel İşlam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı, e-mail: maydin@gumushane.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-0099-9024>.

ilişkilendirip bu iki kavramı alternatif değil de birbirini tamamlayan parçalar şeklinde takdim eden yaklaşımlar da mevcuttur. Leibniz de ikinci yaklaşıma yakın duranlardan birisidir. Ayrıca kendisinin Hıristiyan kültür çevresinde ve hinterlandında yetişen birisi olduğu hatırlandığında, söz konusu kültür çevresinde yetişen bir kişinin imanla aklın uygunluğu tezini savunması kayda değer görülmelidir. Bu çalışmada yazarın akılla imanın uygunluğuna dair tespitlerinin tutarlılığı ve anlamlılığı ele alınıp değerlendirilecektir. Leibniz'in eserinde fazla sayıda teolog, filozof, felsefi ekol ve eserlere atıflar dikkat çekmektedir. Bu, yazarın literatürü ve üzerinde yürütülen tartışmaları iyi takip ettiğini göstermektedir. Eserde yer verilen kimi tartışmaların bizim geleneğimizde de yürütüldüğü hatırlandığında diğer kültürlerde de benzer konuların ele alındığı ve tartışıldığı anlaşılmaktadır. Leibniz'in yaklaşımlarına bakıldığında kimi zaman fideist kimi zaman agnostik ve kimi zaman da rasyonal tutum takındığı görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Leibniz, Kötülük Sorunu, Allah, İman, Akıl.

#### **Abstract**

Theodicy or the problem of evil has been a subject of common interest between theology and philosophy. Again, the compatibility, relationship or lack of relationship of the covenant of faith with reason has been addressed in the same way in related disciplines. When we look at the analyses, there are those who argue that faith has no relationship with reason with a fideist approach, as well as approaches that associate faith with reason and present these two concepts as complementary parts rather than alternatives. Leibniz is one of those who are close to the second approach. In addition, when we remember that he was raised in a Christian cultural environment and hinterland, it should be noted that a person who was raised in the mentioned cultural environment defends the thesis of the compatibility of faith with reason. In this study, the consistency and significance of the author's findings regarding the compatibility of reason with faith will be discussed and evaluated. The references to numerous theologians, philosophers, philosophical schools and works in Leibniz's work are striking. This shows that the author follows the literature and the discussions carried out on it well. When we remember that some of the discussions in the work were also carried out in our tradition, it is understood that similar issues were discussed and addressed in other cultures. When we look at Leibniz's approaches, we see that he sometimes adopted a fideist, sometimes an agnostic and sometimes a rational attitude.

**Keywords:** Leibniz, Teodise, God, Faith, Raison.

Kötülük sorunu ya da din felsefesi literatüründeki yaygın kullanımıyla teodise konusu, insanlığın gündemini daima meşgul etmiştir. Konu, kapsamı ve çağrışımlarıyla birlikte tek bir disiplininin sınırlarını aşmaktadır. Kötülük sorunu, teizmin de ateizmin de üstünde olması hasebiyle, kapsayıcı bir yaklaşım ve geniş bir perspektifle ele alınması gereken bir problemidir. Hatta ateistler açısından bakıldığında bu konuyu kendi argümanlarına destek sağlayan bir aparat gibi kullandıkları söylenebilirken; teistlerin ise bir tür savunmacı bir anlayışa sürüklendikleri görülmektedir. Bu konunun tüm insanlığı ve varlığı ilgilendirmesi sebebiyle kanımca teizmi de ateizmi de aşan bir bakış açısıyla irdelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda Wilhelm Leibniz, teodiseye dair çalışmasında<sup>1</sup> dile getirdiği sorunsallarla ve çözümlenmeleriyle üzerinde durulmayı hak eden bir düşündürüdür. Nitekim Metin Özdemir'e göre metafiziki kötülükler konusunda son derece olumlu bir çıkış yapan Augustinus, ahlaki kötülükler konusunda tam bir determinizme sapanmıştır. Ancak Aquinos'lu Thomas onun bu hatasını fark eder ve düzeltir. Bu çizgi Leibniz'le birlikte iyice olgunlaşarak zirve noktasına ulaşır. İlk defa teodise kavramını gündeme getirerek ilahi adaletin savunuculuğunu üstlenen Leibniz, daha önce Gazzâlî'nin ve ondan sonra da Thomas'ın ortaya attığı bir düşünceyi, cesaretle ve ısrarla şöyle savunur: “*Bu dünya, mümkün dünyaların en iyisidir.*” Tanrı elinden geleni yapmış ve mümkün olan en iyi dünyayı yaratmıştır. Gazzâlî'nin ilahi cömertliğin bir gereği olarak gördüğü böyle bir dünya, Leibniz'e göre ilahi mükemmelliğin bir gereğidir. Çünkü daha az kemalle eylemde bulunmak, kemalsiz eylemde bulunmak anlamına gelir bu ise mükemmellikle bağdaşmaz. Bunun, Tanrı'nın kudretini sınırladığı endişesini taşımak yersizdir. Zira ona göre en yüce hürriyet, en yüce akla göre hareket etmektir. Bu bakımdan Tanrı övgüye layık olmayan hiçbir eylemde bulunmaz. O, adeta İslam Kelâmı'ndaki Mu'tezilî ekolün görüşlerini felsefi bir dille seslendirir.<sup>2</sup> Diğer yandan Mehmet Aydın'a göre Leibniz'in Théodicéesi, insanlık tarihinin gergin ve bunalımlı dönemlerinde çok iyimser görünebilir. Fakat bu teodisenin ana iddiasının hala ayakta olduğunu kabul ediyoruz. Böyle bir imkân, bu dünyanın “yaratılması mümkün olan

<sup>1</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batuhan, (Ankara: Fol Yayıncılık, 2019).

<sup>2</sup> Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 318.

dünyaların en iyisi olduğu” görüşünü savunmamıza engel olmaz. Eğer şu veya bu derecede kötülüğün bulunması, dünyanın “mümkün olan en iyi dünya” olduğu görüşüyle çatışmıyorsa ve hatta böyle bir dünya için belli oranda kötülüğün varlığı kaçınılmaz ise, bu takdirde “dünyada kötülük vardır” ve “dünya mutlak anlamda iyi olan bir yaratıcının yönetimi altındadır” iddiaları mantiken bir arada bulunabilir.<sup>3</sup>

Leibniz eserini iki bölümden oluşturmuştur. Önsöz kısmında yazar, öz dindarlık hakkında eleştirilerde ve bazı önemli çıkarımlarda bulunmaktadır. Eleştirisi şöyledir: İnsanların çoğunluğunda sofuluğun/bağlılığın her zaman dinin şekilsel tarafına bağlanmak tarzında kendini gösterdiği herkesçe bilinen bir hakikattir. Öz dindarlık yani bilgi/nur ve erdem, asla kalabalığa nasip olmamıştır. Bunun böyle olmasına şaşmamalı, çünkü zayıf bir varlık olan insan için bundan daha doğal bir şey olamaz. Görünüş daha ilk bakışta bizi kendine çeker, oysaki içe bağlı şeyler öyle değme kişinin harcı olmayan bir incelemeyi gerektirir. “Bağlılığın birtakım şekil ve törenlerle boğuluyor olması; tanrısal nurun kişisel inançların gölgesinde kaybolması sık sık rastladığımız bir olaydır.”<sup>4</sup> Diğer taraftan gerçek dindarlığın tanımı ise yazara göre şöyledir: Gerçek dindarlık ve hatta gerçek mutluluk ancak Tanrı’yı sevmekle mümkündür. Ancak bu sevgi, ateşini kalpten, nurunu akıldan alan bir sevgi olmalıdır. İşte Tanrı’yı bu şekilde sevebilirsek, yaptığımız iyi işlerden özel bir haz duyarız ve bu haz, erdemimizin anlamını daha iyi belirtir. Bu sevgi, her şeyin merkezi olarak Tanrı’yı görür ve adeta insani olanı tanrısal olana taşır.

Leibniz, insan aklının içinden çıkamadığı iki labirentten söz eder. Bunların ilki özgürlük ve zorunluluk meselesi ve özellikle kötülüğün doğuşunda ve kaynağında bu iki kavramın oynadığı rolle ilgilidir. Diğeri ise süreklilik ve bu sürekliliğin elemanları gibi görünen bölünmezler tartışmasıdır. Buna sonsuz probleminin incelenmesini de eklemek gerekir. Zorunluluk konusunda yazarın ahlaki itirazlarda bulunduğu şu ifadelerinden anlaşılmaktadır: “Zorunluluk, hareketlerimize ahlaklılığı kazandıran seçme özgürlüğünü ortadan kaldırmaktadır. Çünkü sırf zorunlu hareketlerle ilişkilendirildiğinde adalet ve adaletsizlik, övme ve yerme, ödül ve ceza gibi ahlaki kavramların anlamının kalmayacağı gibi, hiç kimseyi de olanaksız yapmakla yüküm-

<sup>3</sup> Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1997), 210.

<sup>4</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 16.

lü kılmaya ya da mutlak olarak yapılması gerekeni yapmamaya zorlayamayız... Ayrıca aşılması olanaksız bir zorunluluk anlayışı, gerek herhangi bir cezaya imkân bırakmaması, gerekse insanda, her önüne kattığını sürükleyip götüren böyle bir sele karşı koymanın kâr etmeyeceği düşüncesini uyardırması bakımından her türlü dinsizliğe yol açabilir.”<sup>5</sup>

Okuyucuların ahlaki ve dini duygularını güçlendirmeyi amaçladığını belirten yazar, kötülük konusunun zorunlulukla değil de uygunlukla açıklanabileceğini şöyle izah etmektedir: “Nasıl kötülüğe iyiliğin *conditio sine quanon*’u<sup>6</sup> olduğu için izin verildiğini söylerken, bunun zorunluluk ilkesine değil fakat uygunluk ilkesine uyularak yapıldığını kastettiğimi; nasıl kabul ettiğim önbelirlenimin daima yöneltici olup hiçbir zaman zorunlayıcı olmadığını; nasıl Tanrı’nın önceden sahip oldukları bilgileri iyi kullanmış olanlara yeni gerekli bilgiler/nurlar vermemezlilik edemeyeceğini açıklamaya çalışırken”<sup>7</sup> dediğinde ahlaki tutumu benimsediği anlaşılmaktadır.

İmanla aklın uygunluğu üzerine konuşma başlıklı bölümde 87 mesele ele alınarak numaralandırılmıştır. Bu kısımda söze ilk önce, imanla aklın uygunluğu ve felsefenin teolojiye kullanımı sorunuyla başlamaktadır. Zira iki hakikatin birbiriyle çelişmeyeceğini, imanın konusunu Tanrı’nın olağanüstü bir şekilde gönderdiği hakikatlerin oluşturduğunu ve aklın bir hakikatler zincirlemesi, özellikle imanla karşılaştırılınca insan zihninin doğal bir şekilde ulaştığı ve imanın nurundan yardım görmeksizin elde ettiği bir takım hakikatler zincirlemesi olduğunu kabul etmektedir.<sup>8</sup> Bir şeyi doğrulama ya da yanlışlamada delillere vurgusu yerindedir ancak aşağıdaki alıntıda da görüleceği üzere *gizemler* dediği hususun delâleti açık değildir: “Bize düşen ödev, dinin hakikatlerini gösteren deliller sayesinde gizemlere iman ettikten sonra bu gizemleri itirazlara karşı savunmaktan ibarettir. Bunu yapmadığımız takdirde, onlara inanmamıza bir sebep kalmaz, çünkü sağlam ve kanıtlanabilir olarak çürütülebilir her şey kesin olarak yanlıştır. Hem sonra dini hakikatleri ispat için ileri sürülen deliller ancak bir ahlaki kesinlik verebiliyorsa, bu deliller, insanı doğruluklarına tamamen ikna edebilecek

<sup>5</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 27.

<sup>6</sup> Olmazsa olmaz, lâzım-ı gayr-ı mufârik şart anlamında.

<sup>7</sup> Bk. Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 49.

<sup>8</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 52.

güçtedir ve mutlak kesinlik verebilen itirazlar karşısında eşit, hatta daha aşağı bir duruma düşerler.”<sup>9</sup>

İmanla aklın uygunluğunu temellendirmeye çalışan düşünür, şu sözleriyle Tanrı'nın kudretini merkeze alarak teistik sübjektivizmi benimser gibi görünmektedir: “Aynı şekilde Augsburg Konfesyonu'na bağlı teologlara göre de bir cisim birbirinden uzakta bulunan birçok cisimler üzerine doğrudan doğruya etkisi Tanrı'nın elinde olduğu gibi, Tanrı isterse, bir cismi aynı zamanda birçok cisimlerde hazır bulundurabilir; hem de bunu o şekilde yapabilir ki, mekânsal uzaklık ve zamansal boyutların hiçbir rolleri olmaksızın, o cisim diğerleri tarafından kabul edilir. Böyle bir şeyin doğa güçlerini aştığı açıktır fakat bu teologlara göre kimse bunun doğayı yaratanın kudretini aştığını gösteremez. Çünkü nasıl Tanrı demiri su üzerinde yüzdürmüş ve ateşin insan bedeni üzerindeki etkisini durdurmuşsa, aynı şekilde koyduğu yasaları kaldırmak ya da bu yasalar arasından canının istediğini feshetmek onun için iş bile değildir.”<sup>10</sup> Kudret merkezli Tanrı tasavvuruna sahip bir ekolü benzer şekilde İslam kelâm geleneğinde de görmek mümkündür. Nitekim iyiliğin ve kötülüğün sebebini vahye dayandıran ve tam bir ilahi sübjektivizmle hareket eden Eş'ari kelâmcıların bu türden yaklaşımları, ilahi iradenin keyfilikliğini ve gelişiğüzelliğini doğurmaktadır. Örneğin hırsızlık yapmak, yalan söylemek, cinayet işlemek gibi fiiller ilahi irade istediği için ahlaken kötüdür. Aksi durumda bu tür fiiller iyi olurdu.<sup>11</sup> Gerçekten de Eş'arilik her şeyden önce bir iman felsefesidir. Bu ekol için esas olan rasyonalizmi inkâr etmek değil aklın yerine ilahi iradeyi koymaktır.<sup>12</sup>

Diğer taraftan yazarın Tanrıya ve O'nun adaletine olan güveni de yerindedir. Bunu şöyle açıklamaya çalışır: “Bizim adalet anlayışımızın Tanrı'nın gözünde hiçbir değeri olmadığı, Tanrı'nın var olan her şeyin mutlak hâkimi olduğu ve isterse adaletine halel getirmeksizin suçsuzları mahkûm edebileceği ya da adaletin onun keyfine göre değişen bir şey olduğu gibi sözler söylemek doğru olmaz. Zira bu gibi aşırı ve tehlikeli düşünelere kendini kaptırıp Tanrı'nın sıfatlarını düşünelere arada bir rastlanıyor. Gerçekten de Tanrı bizim anladığımız anlamda adil olmasaydı, onun iyilik ve adaletini

<sup>9</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 56.

<sup>10</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 74.

<sup>11</sup> Mahmut Ay, “Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *EskiYeni*, 31 (2015), 37.

<sup>12</sup> Hilmi Ziya Ülken, (*İslam Düşüncesi*, İstanbul: 1946), 41.

öğrenmemizin hiçbir anlamı kalmazdı; bu takdirde evreni en kötü ruhun, şeytanların kralı İblis'in ya da Manicilerin inandığı kötü ilkesinin idare ettiğine inanmamız gerekirdi. Zira evrendeki bütün her şeyi sırf kendi keyfi kudretinin kaprisine göre idare eden, hiçbir kural ve düzen tanımayan bir gücün elinde olsaydı, gerçek Tanrı'yı Zerdüşt'ün uydurma Tanrı'sından ayırt etmek için hangi çareye başvurabilirdik?"<sup>13</sup> Aslına bakılırsa Leibniz'in aklın imanla uygunluğunda ısrar etmekte olduğunu söyleyebiliriz fakat bu düşüncesini temellendirmede tam başarılı olabildiğini söylemek zor gözükmektedir. İçinde yaşadığı zamanı ve dini-sosyokültürel ortamı dikkate aldığımızda onun düşünsel engelleri/zindanları aşma çabası içinde olduğu söylenebilir. Ama yine de kendisinin zaman zaman fideist ve agnostik yaklaşımlardan uzak durmadığını şu ifadelerinden anlamak mümkündür: "Gerçekten akıl, Hıristiyanlığa karşıt olmak şöyle dursun, bu dine temel oluşturma dışında incelemeye yanaşabilecek durumda olanların Hıristiyanlığı kabul etmelerinde esaslı bir rol oynayacaktır. Fakat böyle bir incelemeyi az sayıda insan yapabileceğinden, çoğunluk için Tanrı tarafından gönderilmiş olup iyiliğe ve erdeme götüren saf bir iman yeterlidir."<sup>14</sup> Leibniz, "Üçleme" ya da "vücut bulma" gibi gizemleri a priori olarak ispat etmeye ya da niçin inandığımızı göstermeye de ihtiyacımızın olmadığını söylemektedir. Ona göre Tanrı'nın kendisine sakladığı niçini bilmesek de olur. Nitekim, Joseph Scaliger'in bu konuda yazmış olduğu şu manzume onun düşüncelerine tercüman olmaktadır:

*"Merakla arama/sorma her şeyin nedenini  
Ve Peygamberlerin kitaplarına hangi gücün verildiğini,  
Gökten esinlenmiş, Hakiki/Gerçek Tanrı ile dolu:  
Kutsal sessizliğin gizli sırlarını  
Zorla almaya cesaret etme, ama alçakgönüllü bir şekilde onların yanından*

*geç.*

*Bilmemeyi arzula, en iyi ustanın  
Öğretmek istemediği şeyi, bu öğrenilmiş cahilliktir."<sup>15</sup>*

Gizemler hakkında aklın konumuna dair teologların dile getirdiği akla karşıtlık-akıl üstülük kavramlaştırmalarına yer verirken, kendisi şu ifade-

<sup>13</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 89.

<sup>14</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 100.

<sup>15</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 104.



leriyle bu konuda kısmen agnostik bir tutum sergilemektedir: “Gizemlerin aklımıza uygunluğu hakkında bir bilgiye sahip miyiz? sorusuna verilecek cevabım şudur: Hiç değilse sırlarla aklımız arasında herhangi bir uygunsuzluk ya da karşıtlık olduğunu da bilmiyoruz. Diğer taraftan bu sözde zıtlığı kaldırmak her zaman elimizde olduğuna göre, eğer buna imanla akli barıştırmak ya da uyuşturmak ya da ikisinin uygunluğunu kabul etmek deniliyorsa, bu uyuşma ya da barışmayı bilebileceğimizi söylemek gerekir. Fakat uygunluktan kasıt, sırları akılla açıklamak yani onların nasilini anlatmaksa bu uygunluğu bilemeyiz.”<sup>16</sup> Kendisi sonunda bir nevi aklın savunusunu şöyle yapmaktadır: “Akıl bir iddiayı yaktığı zaman, aksi iddiayı yapmış olur. Öyle değil de eğer bize aynı zamanda birbirine zıt iki iddiayı yıkıyormuş izlenimi veriyorsa, işte o zaman aklımızın bizi çok derin hakikate ulaştıracağını umabiliriz. Yeter ki aklımızın bize gösterdiği yolda bir tartışma zihniyetiyle değil, fakat bütün varlığımızı kavrayan bir hakikati arama ve meydana çıkarma arzusuyla sonuna kadar gidebilelim. Bu şekilde hareket edersek sonunda aradığımız hakikati bulacağımız kesindir.”<sup>17</sup>

Sonuç olarak Leibniz’in eserinde fazla sayıda teologa, filozofa, felsefi ekol ve eserlere atıfları dikkat çekmektedir. Bu, yazarın literatürü ve üzerinde yürütülen tartışmaları iyi takip ettiğini göstermektedir. Eserde yer verilen kimi tartışmaların bizim geleneğimizde de yürütüldüğü hatırlandığında diğer kültürlerde de benzer konuların ele alındığı ve tartışıldığı anlaşılmaktadır. Leibniz’in yaklaşımlarına bakıldığında kimi zaman fideist, kimi zaman agnostik ve kimi zaman da rasyonel tutum takındığı görülmektedir. Ancak içinde yaşadığı zaman dilimi ve dini-kültürel çevresi hatırlandığında akılla imanın uygunluğu hususunda ısrar etmesi kendisinin düşünsel ve zihinsel eğilimini/tercihini göstermesi bakımından önemli görülmelidir. Bazı yerlerde aklın savunusunu yapması, dönemin koşulları dikkate alındığında kendisinin özgürlükçü düşünceye yakın olduğunu ima etmektedir. Düşünürlerin fikirleri değerlendirilirken içinde yaşadıkları dönemin koşulları dikkate alınmaz ise anakronizme düşmek kaçınılmaz olacaktır. Eserin kültür hayatımıza önemli bir katkı sunduğu belirtilmelidir ve bu doğrultuda çevirmeni ve bu eseri yayına sunan Fol Kitaplığı Yayınevi’ni tebrik etmek gerekir.

<sup>16</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 111.

<sup>17</sup> Leibniz, *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, 128.

### Kaynakça

Ay, Mahmut. “Kelâm’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”, *Eskiyeni*, 31 (2015), 25-50.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1997.

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Teodise İmanla Aklın Uygunluğu Üzerine Konuşma*, çev. Hüseyin Batuhan. Ankara: Fol Yayıncılık, 2019.

Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi*, yy, İstanbul: 1946.