

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

09

SAYI / ISSUE

1

YIL / YEAR

2025

e-ISSN 2587-0882

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies
مجلة الدراسات التفسيرية
e-ISSN: 2587-0882
www.dergipark.org.tr/tader

SCOPE: Religious Studies

PERIOD: Biannually
(April & October)

ONLINE PUBLICATION DATE

April 2025

PUBLICATION LANGUAGE

Turkish, Arabic, Other Languages

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

PERİYOT: Yılda 2 Sayı
(Nisan & Ekim)

E-YAYIN TARİHİ

Nisan 2025

YAYIN DİLİ

Türkçe, Arapça, Diğer Diller

HAKKIMIZDA / ABOUT

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Yazıların içeriğinden ve kaynakların doğruluğundan yazarlar sorumludur.

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

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

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

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

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

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi Budapeşte Açık Erişim Deklerasyonunu izalamıştır ve Creative Commons Atıf-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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

İNDEKS BİLGİLERİ

ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)

EBSCO (*Central & Eastern European Academic Source*) (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)

EBSCO Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)

EBSCOhost™ Database (Kabul/Accepted: OCAK 2021)

EBSCO Academic Search Ultimate (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)

EBSCO Academic Search Premier (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)

EBSCO Academic Search Elite (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)

EBSCO Academic Search Main Edition (Kabul/Accepted: 01 OCAK 2021)

ULRICH'S PERIODICALS DIRECTORY (Kabul Tarihi/Accepted Date: 21.08.2022)

ERIH PLUS (Kabul/Accepted: 21 TEMMUZ 2021)

ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)

İSAM Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)

Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)

PAPERITY (Kabul / Accepted: 2017)

ASOS İNDEKS (Kabul / Accepted: 2017)

İLETİŞİM

Prof. Dr. Ali KARATAŞ

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya

karatasali5@gmail.com

alikaratas@karatasali.com

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

tefsirarastirmalari@gmail.com

www.dergipark.gov.tr/tader

<https://karatasali.com/tefsir-arastirmalari-dergisi>

YAYIMCI / PUBLISHER

Prof. Dr. Ali KARATAŞ

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

SAYI EDİTÖRÜ / ISSUE EDITOR

Prof. Dr. Ali KARATAŞ

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

EDİTÖR YARDIMCISI / ASSISTANT EDITOR

Dr. Öğr. Üyesi Soner AKSOY

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

SAYI ALAN EDİTÖRLERİ / ISSUE FIELD EDITORS

Arş. Gör. Dr. Sakin TAŞ

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

Arş. Gör. Harun BOZKURT

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

Dr. Öğr. Üyesi Meryem KARATAŞ

Sakarya Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü
Sakarya, Türkiye
meryemkaratas@sakarya.edu.tr

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

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

Doç. Dr. Yaşar ACAT

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

Doç. Dr. Bayram DEMİRCİGİL

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

Doç. Dr. Üyesi Hediye ÜNSAL

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

Doç. Dr. Muhammed Ali BAĞIR

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Doç. Dr. Abdurrahman HENDEK

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Dr. Öğr. Görevlisi Ayşe ELMALI KARAKAYA

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAKCI

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

Dr. Öğr. Üyesi Esra AKAY DAĞ

Sakarya University, Faculty of Theology
Sakarya, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Vahdeddin ŞİMŞEK

Kırıkkale University Faculty of Islamic Sciences
Kırıkkale, Türkiye

Arş. Gör. Dr. Halil IŞILAK

Pamukkale University, Faculty of Theology
Denizli, Türkiye

Arş. Gör. Abdullah KARACA

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

Arş. Gör. Feyza ÇELİK

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology
Kilis, Türkiye

Doktora Nagihan Ayşe BOŞNAK

Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology
Konya, Türkiye

İSNAD ATIF SİSTEMİ KONTROL

Arş. Gör. Burhan YAZICI

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
Kahramanmaraş, Türkiye

Sümeyye AKSOY

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

Aytaç AYKANAT

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

Mehmet Fatih BATUR

Amasya İl MEM, Yüksek Lisans Mezunlu
Amasya, Türkiye

ARAşTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1. Tefsir Kâidelerinin Rivayet Kaynaklı Tefsir İhtilaflarını Çözümlemedeki Yeterlilik Problemi

The Problem of the Adequacy of Tafsir Principles in Resolving Narration-Based Tafsir Disputes
إشكالية كفاية قواعد التفسير في معالجة الخلافات التفسيرية الروائية

Dr. Öğr. Üyesi Vedat YETKİN

1-30

2. Tefsirde İhtilafları Giderme Yöntemi Olarak Ta‘mîm, Temsîl, Tefsîr, Takrîb: Câmi‘u’l-Beyân ve el-Muharrerü’l-Vecîz Bağlamında Bir İnceleme

Ta‘mîm, Tamsîl, Tafsîr, Takrîb as a Method of Eliminating Disagreements in Tafsîr: A Study in the Context of Jâmi‘u’l-Bayân and al-Muharrar al-Wajîz

منهج حل الاختلافات في التفسير: التعميم، التمثيل، التفسير، والتقريب: دراسة في سياق جامع البيان والمحرف الوجيز

Doç. Dr. Enes BÜYÜK

31-54

3. Bakara Sûresinin 2/231. Âyeti Bağlamında Boşanma Sürecinde Eşlerin Birbirine Zarar Ver-mesi -Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma-

Spouses Harming Each Other During the Divorce Process in the Context of Verse 2/231 of the Surah Al-Baqarah -A Theoretical and Applied Study-

إضرار الزوجين ببعضهما البعض أثناء عملية الطلاق في سياق الآية 231/2 من سورة البقرة - دراسة نظرية وتطبيقية

Arzu GÜNGÖR ARIKAN

55-91

4. Kur'an'daki Bazı İsm-i Tafdil Kalıplarının Türkçeye Çeviri Sorunu ve Meallere Yansı-ması

The Translation Issues of Certain İsm al-Tafdîl Patterns in the Qur‘ân and Their Reflection in Turkish Translation

مشكلات الترجمة لبعض أنماط اسم التفضيل في القرآن الكريم وانعكاساتها على الترجمة التركية

Doç. Dr. Süleyman NAROL

92-117

5. Neml Sûresi'nin 27/25. Âyeti Bağlamında Heb' Lafzı ve Kur'an'daki Anlam Boyutu

English Title The Wording and Meaning of Heb' in Quran Within the Context of 27th/25th Verse in Chapter Neml.

لفظ "خبء" في سياق الآية الخامسة والعشرين من سورة النمل وأبعاده المعنوية في القرآن الكريم

Dr. Hasan SARRAOĞLU

118-140

6. Çok Partili Hayata Geçişte Kur'an ve Tefsir: Ehli Sünnet Dergisi Örneği

Qur'an and Tafsir in the Transition to Multi-Party Life: The Case of Ehli Sunnah Journal

انتقال إلى الحياة متعددة الأحزاب في القرآن والتفسير: مثال مجلة أهل السنة

Dr. Emrah BALIK - Arş. Gör. Muhammet İkbâl ÇALIŞ

141-161

7. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri

Problems Encountered in Secondary School Elective Holy Quran Courses and Solution Sug-gestions According to Religious Culture and Ethics Teachers

المشكلات التي تواجه مقررات القرآن الكريم الاختيارية في المرحلة الثانوية ومقترحات الحلول في ضوء معلمي الثقافة الدينية والأخلاق

Dr. Zeynep Elif UĞURLU

162-190

8. Content Analysis of Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā's Majāz al-Qur'ān in the Context of Its Relationship with Linguistics and Tafsir

Dil Bilimleri ve Tefsir ile İlişkisi Bağlamında Ebu Ubeyde Ma'mar b. el-Müsennâ'nın Mecâzu'l-Kur'ân Eserinin İçerik Analizi

تحليل محتوى كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة مَعْمَر بن المُثَنَّى في سياق علاقته بعلم اللغة وعلم التفسير

Dr. Öğr. Üyesi Sadık SEYMEN

191-213

9. Dijital Beşerî Bilimlerin Kur'an El Yazmalarına Uygulanabilirliği: Yöntemler, Uygulamalar ve Karşılaşılan Sorunlar

The Applicability of Digital Humanities to Qur'anic Manuscripts: Methods, Practices, and Challenges

قابلية تطبيق العلوم الإنسانية الرقمية على مخطوطات القرآن: المنهجيات، التطبيقات، والتحديات

Arş. Gör. Doktora Ayşenur Elif Ünal Şahin

214-231

10. Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Oryantalistlerin Kur'an'a Yönelik İddialarına Verdiği Cevaplar Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme: Manastırlı İsmail Hakkı ve Filibeli Ahmed Hilmi Örneği

A Comparative Analysis of the Responses of Late Ottoman Intellectuals to the Orientalists' Claims About the Qur'ān: The Case of Manastırlı İsmail Hakkı and Filibeli Ahmed Hilmi

دراسة مقارنة لردود المفكرين العثمانيين المتأخرين على دعاوى المستشرقين حول القرآن: إسماعيل حقي المنستيرلي والفيليبيلي أحمد حلمي

Doç. Dr. Ercan ŞEN

232-253

11. Başarısız Bir Reddiye Olarak Shoaib Ahmed Malik'in Islam and Evolu-tion/İslam ve Evrim Kitabı Üzerine

On Shoaib Ahmed Malik's Islam And Evolution as an Unsuccessful Refutation

في كتاب "الإسلام والتطور" لشعيب أحمد مالك تفنيدا غير ناجح

Arş. Gör. Dr. Hasan Can ATEŞ

254-273

12. Zilzâl Sûresi'nin Yedi ve Sekizinci Âyetlerinin Anlamı Üzerinde Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Meaning of the Seventh and Eighth Verses of Surah Zilzal

تقييم معاني الآيتين السابعة والثامنة من سورة الزلزلة

Prof. Dr. İsmail KARAGÖZ

274-292

13. Ebû Hanîfe'nin Osmanlı Tefsir Anlayışına Etkisi: İrşâdü'l-akli's-selîm ve Rûhu'l-beyân Tefsirleri Özelinde

The Effect of Abû Hanîfah on The Ottoman Tafsîr Understanding: In Private of Irshād al- 'Aql al-Salîm and Rûh al-Bayân tafsîrs

تأثير أبي حنيفة على منهج التفسير في العهد العثماني: دراسة في تفسيرَي إرشاد العقل السليم وروح البيان

Doç. Dr. Mehmet KAYA

293-320

14. Tefsir ve Tarih Materyali Arasında Velîd b. Ukbe'nin (öl. 61/680-81) Fasıklığı Tartışması: Hucurât Sûresi 6. Ayetin İniş Sebebi Hakkındaki Rivayetlerin Analizi

The Debate on the Wickedness of Walid b. 'Uqba (d. 61/680-81) in Tafsîr and Historical Sources: An Analysis of the Narrations on the Occasion of Verse 6 of Sûrat al-Hujurât

مناقشة فسق الوليد بن عقبة في ضوء مواد التفسير والتاريخ: دراسة وتحليل الروايات حول سبب نزول الآية السادسة من سورة الحجرات

Arş. Gör. Ahmet Şehit TUNA – Arş. Gör. Muhsin DÜĞEROĞLU

321-342

15. Erkeklerin Kadınlardan Üstün Olduğuna Kur'an Perspektifinden Bir Eleştiri: İbn Hazm Örneği

A Critique of the Superiority of Men over Women from the Qur'ānic Perspective: The Case of Ibn Hāzım

نقد فوقية الرجال على النساء من منظور القرآن: ابن حزم أنموذجاً

Dr. Öğr. Üyesi Kerim YILMAZ

343-361

16. Ş-n-‘a ile ‘A-m-l ve H-b-ṭ ile B-ṭ-l Köklerinin Semantik ve Etimolojik Tahlili: Hûd Sure-si'nin 16. Ayeti Bağlamında Bir İnceleme

Semantic and Etymological Analysis of the Roots Ş-n-‘a, ‘A-m-l, H-b-ṭ, and B-ṭ-l: A Study in the Context of Verse 16 of Sûrat Hûd

التحليل الدلالي والاشتقاقي لجذور صنع وعمل وحبط وبطل: دراسة في سياق الآية 16 من سورة هود

Öğr. Gör. Dr. Ahmet GÜR

362-378

دراسة فلولوجية للقوالب القرآنية ودلالاتها: "أم" مع "سواء"، و"أو" مع "هل"، نموذجًا 17.

Kur'anî İfadelerin Filolojik İncelemesi ve Anlamsal Değeri: "Sevā'un" Bağlamında "Em" ve "Hel" Bağlamında "Ev" Örneği

A Philological Study of Qur'anic Structures and Their Semantic Implications: "Am" with "Sawā", and "Aw" with "Hal" as a Model

Dr. Öğr. Üyesi Müncid EBUBEKİR

379-397

KİTAP DEĞERLENDİRME/ BOOK REVIEW

18. Mâtürîdî Tefsirinde Makâsîdî Yorum, Yazar: Gülhan Maden (İstanbul: Ensar Yayınları, 2023), 320 sayfa, ISBN 978- 625-6506-20-6)

Maqāşidî Interpretation in Mâturîdî's Tafsîr, Author: Gülhan Maden (Istanbul: Ensar Publications, 2023), 320 pages, ISBN 978-625-6506-20-6)

التفسير المقاصدي في تفسير الماتريدي، المؤلفة: كولهان مادن (إسطنبول: منشورات الأنصار، 2023)، 320 صفحة، ردمك 978-625-6506-20-6)

Doç. Dr. Faruk GÖRGÜLÜ

398-408

EDİTÖRDEN

Dokuzuncu Yılımızda Nisan Sayısı ile Karşınızdayız

Dünyanın farklı bölgelerinde son derece dikkat çekici olaylar yaşanmaktadır. Bu gelişmelerde iki unsur öne çıkmaktadır: Birincisi, ülkeler arasındaki güç dengesi ve ticaret savaşları; ikincisi ise savaşlar. Bu savaşlarda acı bir gerçek göze çarpmaktadır: Müslüman toplumların haksız yere zulme uğraması ve masum çocuklar ile kadınların katledilmesi. Bu katliamları gerçekleştiren zalim toplumlar, Müslümanları insan yerine koymamakta ve onları hunharca öldürmektedir. Oysa savaşın bile bir ahlakı olmalıdır; ancak zalimler hiçbir kural tanımamaktadır. Aynı inanca mensup olmayan milyonlarca insan dahi bu tutuma karşı sesini yükseltmektedir. Tefsir Araştırmaları Dergisi olarak biz de bu zulmü en sert biçimde kınıyoruz. Acıların ve çığlıkların arasında ilmî çalışmalarımızı sürdürmeye gayret ediyoruz.

TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve konumu elde etmesi için yoğun bir emek sarf etmekteyiz. Bu doğrultuda, dergimize gönderilen çalışmaların şekil ve içerik açısından akademik yayıncılık ilkelerine uygun olmasına; özgün, probleme odaklı ve alana katkı sağlayacak nitelikte bulunmasına özen gösterdik. Çalışmaların uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam zamanında yayımlanmasına, her zaman olduğu gibi bu sayımızda da azami derecede önem verdik. Bununla birlikte, insanî emeğin bulunduğu her yerde birtakım kusurların olabileceğinin de farkındayız.

TADER olarak, Nisan 2025 sayımıza sundukları katkılardan dolayı alan ve dil editörlerimize; dipnot ve kaynakçaları İsnad sistemine uygunluk açısından kontrol eden kıymetli çalışma arkadaşlarımıza; sayı hakemlerimize ve yazarlarımıza en kalbî teşekkürlerimizi sunarız. Bu sayımız vesilesiyle Filistin’de İsrail’in saldırıları sonucu şehit olan akademisyenlere ve tüm Filistin halkına Allah’tan rahmet diliyoruz. İsrail’in gerçekleştirdiği saldırıları ve Doğu Türkistan’da Müslümanlara işkence eden Çin’i en güçlü şekilde kınıyoruz. Bir sonraki sayımızda siz değerli okuyucularımız ve ilim insanlarıyla buluşmak dileği ile sizleri Allah’a emanet ediyoruz.

SAYI EDİTÖRÜ

PROF. DR. ALİ KARATAŞ

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

FROM THE EDITOR

Welcoming You with the April Issue in Our Ninth Year

Remarkable developments are taking place in various regions of the world. Two prominent aspects emerge from these developments: first, the struggle for power balance and trade wars between nations; second, the prevalence of armed conflicts. A bitter truth lies within these wars—Muslim communities are subjected to unjust oppression, and innocent children and women are being killed. The oppressors, disregarding the humanity of Muslims, perpetrate brutal massacres. Although even warfare is expected to be governed by ethical principles, these tyrants recognize no rules. Millions of people from outside the Islamic faith are raising their voices in protest against this injustice. As Tafsīr Research Journal, we strongly condemn this oppression. Amidst suffering and cries for justice, we strive to continue our scholarly pursuits.

In addition to studies in the fields of tafsīr and Qur'ānic sciences, TADER also publishes interdisciplinary research. Our journal continues to demonstrate—just as it has in numerous previous issues—that tafsīr is a discipline which not only intersects with other fields of knowledge but also provides foundational data for them.

As the TADER editorial team, we are committed to ensuring that both our journal and our authors attain the scholarly recognition and academic standing they rightfully deserve. In this regard, we have placed particular emphasis on ensuring that the submissions to our journal conform to academic publishing standards in both form and content, while also being original, problem-oriented, and contributive to the field. We have once again prioritized, as in previous issues, the peer-review process conducted by qualified experts and the timely publication of the journal. Nevertheless, we remain fully aware that any endeavor shaped by human effort may inevitably contain certain imperfections.

We extend our heartfelt gratitude to our section editors, language editors, the colleagues who reviewed the footnotes and bibliographies for compliance with the Isnād Citation Style, our issue referees, and all our contributing authors for their valuable support of the April 2025 issue.

On the occasion of this issue, we pray for divine mercy upon the Palestinian academics and all Palestinians who were martyred in the attacks carried out by Israel. We strongly condemn the Israeli assaults, as well as the torture and persecution inflicted upon Muslims in East Turkistan by the Chinese authorities.

Entrusting you all to God, we look forward to reuniting with our esteemed readers and scholars in the next issue.

ISSUE EDITOR

PROF. ALI KARATAŞ

Sakarya University Faculty of Theology

Tefsir Kâidelerinin Rivayet Kaynaklı Tefsir İhtilaflarını Çözümlemedeki Yeterlilik Problemi

The Problem of the Adequacy of Tafsir Principles in Resolving Narration-Based Tafsir Disputes

إشكالية كفاية قواعد التفسير في معالجة الخلافات التفسيرية الروائية

Vedat YETKİN

Dr. Öğr. Üyesi Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı

Asst. Prof. Bilecik Şeyh Edebali University Faculty of Islamic Sciences Department of Tafsir
Bilecik, TÜRKİYE

vedat.yetkin@bilecik.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6990-0037>

 <https://ror.org/00dzfx204>

Atıf / Citation

Yetkin, Vedat. "Tefsir Kâidelerinin Rivayet Kaynaklı Tefsir İhtilaflarını Çözümlemedeki Yeterlilik Problemi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 1-29.

<https://doi.org/10.31121/tader.1641022>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 16/02/2025

Kabul/Accepted: 07/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced

Lisans / License

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

Yayıncı / Published by: Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Tefsir ilminde ihtilaf konusu genellikle ya tenevvü ihtilafı kapsamında değerlendirilerek farklı görüşlerin bir arada telif edilmesiyle ya da tercihe gidilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu yaklaşımların temelinde, âyetlere dair farklı rivayetlerin değerlendirilmesinde bağlam, nüzul bilgisi, metin içi tutarlılık ve lafzın delaleti gibi unsurları esas alan çeşitli tercih kaideleri yer almaktadır. Ancak bu kaidelerin, özellikle Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiûndan gelen rivayetlerdeki farklılıkları açıklamakta her zaman yeterli bir açıklayıcılık gücüne sahip olmadığı görülmektedir. Çünkü bu tür rivayetlerde, aynı âyetin farklı zamanlarda farklı durumlarla ilişkilendirilerek yorumlandığı ve bu yorumların yalnızca bir tercihle veya tek bir mananın telifiyle sınırlandırılmayacak kadar anlam zenginliği taşıdığı fark edilmektedir. Bu çalışmada, tercih kaidelerinin açıklamakta yetersiz kaldığı rivayet ihtilafları, Hz. Peygamber'in tebyin uygulamalarında görülen bağlam ve anlam genişletme yöntemi ekseninde yeniden ele alınmıştır. Araştırmada, Hz. Peygamber'in bir âyeti nüzul bağlamına uygun şekilde açıklamasının yanında, aynı âyeti farklı zaman ve olaylarla ilişkilendirerek yeniden yorumlaması; sahabe ve tâbiûnun da benzer biçimde âyetleri yaşadıkları şartlara göre anlamlandırmaları örnekler üzerinden analiz edilmiştir. Bu durum, âyetlerin durağan bir anlam yapısına sahip olmadığını, aksine dönemin dinî-sosyal ihtiyaçları çerçevesinde farklı anlam katmanlarına bürünebildiğini göstermektedir. Bu bağlamda tebyin yöntemini esas alan yaklaşım, rivayetleri sadece tercih veya telif konusu yapmadan, onların hangi tarihî, sosyal veya amelî bağlamda ortaya çıktığını incelemeyi esas alır. Böylece rivayet ihtilafları bir çelişki değil, Kur'an'ın yorum zenginliğini ortaya koyan yapıcı bir çoğulluk olarak değerlendirilir. Sonuç olarak bu çalışma, tercih kaidelerinin sabit yorum sınırlarını aşmak adına bağlam genişletici bir yaklaşımın gerekliliğini vurgulamakta ve özellikle rivayet temelli tefsir ihtilaflarının değerlendirilmesinde bütüncül bir metodoloji sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tefsir Usûlü, Kâide, Rivayet, İhtilaf.

Abstract

In the science of tafsir (Qur'anic exegesis), the issue of interpretative disagreement (ikhtilâf) has traditionally been addressed either by classifying differing views under the category of *tanawwu'* (variety of expression) and reconciling them, or by selecting one preferred interpretation through specific evaluative principles. These approaches are often based on exegetical criteria such as textual context (*siyâq-sibâq*), information about the verse's occasion of revelation (*asbâb al-nuzûl*), intra-textual consistency, and the indication of the wording (*dalâla*). However, these criteria often prove insufficient in explaining differences in narrations, particularly those attributed to the Prophet Muhammad, his companions (*sahaba*), and the successors (*tâbi'ûn*). This is because such narrations reveal that the same verse was interpreted in relation to different circumstances at different times, reflecting a richness of meaning that cannot be confined to a single preferred interpretation or a harmonized singular meaning. This article reconsiders such cases of interpretive disagreement by focusing on the *tabyîn* method, which centers on the Prophet's interpretive practice of expanding the semantic scope of verses according to new contextual realities. Through examples, it analyzes how the Prophet sometimes explained a verse in accordance with its immediate context and at other times reinterpreted it in light of later developments. Similarly, the companions and *tâbi'ûn* recontextualized Qur'anic verses based on their own historical and social realities. The *tabyîn* method thus shifts the emphasis from rigid preference or reconciliation to exploring the semantic potential of each narration within its contextual background. As such, these narrations should not be viewed as contradictions but as reflections of the Qur'an's interpretative richness. In conclusion, this study advocates a more inclusive and dynamic exegetical approach that reconsiders traditional preference principles and proposes *tabyîn* as a complementary methodology—especially valuable in understanding the nature of early narrative disagreements in Qur'anic interpretation.

Key Words: Tafsir, Tafsir Methodology, Principle, Transmission (Narration), Disagreement (Interpretive Dispute).

الخلاصة

في علم التفسير، غالباً ما يُعالج موضوع الخلاف بين الروايات إما من خلال اعتباره اختلاف تنوع وتوفيق بين الأقوال المختلفة، أو عبر ترجيح أحد الأقوال بناءً على قواعد محددة في التفسير. وتستند هذه المناهج التقليدية إلى عناصر مثل سياق الآية، ومعرفة أسباب النزول، واتساق المعنى، ودلالة اللفظ. غير أن هذه القواعد لا تملك دائماً القوة التفسيرية الكافية، لا سيما عند التعامل مع اختلافات الروايات المنقولة عن النبي ﷺ والصحابة والتابعين. ذلك أن هذه الروايات تعبر في كثير من الأحيان عن تنوع تفسيري نابع من ظروف وسياقات زمنية مختلفة، لا عن تناقض مباشر. تعيد هذه الدراسة النظر في هذه الأنواع من الخلافات التفسيرية من خلال منهج التبيين، الذي يركز على طريقة النبي ﷺ في توسيع دلالة الآيات لتشمل سياقات جديدة دون الخروج عن الإطار القرآني. ومن خلال أمثلة متعددة، توضّح الدراسة كيف فسّر النبي ﷺ بعض الآيات بما يتناسب مع سياق نزولها، ثم فسرها في مواقف لاحقة بما يوافق المستجدات. وقد اتبع الصحابة والتابعون النهج نفسه عبر إعادة تفسير الآيات ضمن ظروفهم الاجتماعية والدينية الخاصة. ومن ثم، لا ينبغي النظر إلى هذه الروايات على أنها تعارضات، بل باعتبارها وجوهاً متعددة لمعاني قرآنية ثرية. وتخلص الدراسة إلى أن هذا المنهج يوفر مدخلاً تكاملياً لفهم الخلافات التفسيرية، ويدعو إلى تجاوز الإطار الحصري لقواعد الترجيح، لا بنقضها، بل باعتبار منهج التبيين مساراً مكتملاً لها في التعامل مع روايات السلف واختلافاتهم في تفسير القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: التفسير، أصول التفسير، القاعدة، الرواية، الخلاف.

Giriş

Kur'an âyetlerini açıklamaya yönelik Hz. Peygamber (s.a.v.), sahâbe, tabiûn ve sonraki dönem selef ulemasından nakledilen tefsir rivayetleri, geçmişten günümüze kadar telif edilen tefsir müktesebâtının en önemli tefsir malzemesi olarak görülmektedir. Müfessirler âyetlerden murad edilen anlama ulaşmada özellikle bu rivayetlere başvurmak zorundadırlar. Ancak, bir âyet hakkında nakledilen tefsir rivayetleri her zaman aynı anlamı içermemekte, bazen birbirine yakın ama ifade farkları barındıran, bazen de ciddi anlam farklılıkları gösteren yorumlara konu olabilmektedir. Bu farklılıklar, İbn Teymiyye tarafından ilk kez “tenevvü” ve “tezâd” ihtilafı şeklinde kavramsallaştırılmıştır. Tenevvü ihtilâfı, aynı âyetin birbirine zıt olmayan, farklı açılardan yorumlanması; tezâd ihtilâfı ise âyetin maksadının dışında bir mânâ ile tefsir edilmesi olarak tanımlanmıştır.¹ Müfessirler, âyetin anlam çerçevesine giren görüş farklılıklarını genellikle bir sorun olarak görmeyip, bazı durumlarda farklı yorumları olduğu gibi muhafaza ederken, bazı durumlarda ise tek bir anlama indirgeme yoluna gitmişlerdir.² Ancak, çelişkili yorumlar söz konusu olduğunda—ki bu çoğunlukla âyetin metin içi (siyak-sibak) veya metin dışı (sebeb-i nüzûl) bağlamından koparılan görüşlerde görülmektedir—bu durumda müfessirler tercihte bulunarak en isabetli anlamı tespit etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte, bir âyetin tefsirine dair ortaya konan farklı yorumların her seferinde telif edilmeye çalışılması veya tercihe gidilmesi, çoğu zaman bu görüşlerin tarihsel bağlamı ve söylenme maksatlarının göz ardı edilmesine yol açmaktadır. Bu durum, kimi zaman farklı yorumların anlamsız veya işlevsiz hale gelmesine sebebiyet vermektedir.

Tefsir ilmindeki bu ihtilaf olgusu, son dönemdeki müfessirleri birçok ilimde var olduğu gibi küllî kaideler oluşturma gerekliliğine yöneltmiştir. Bu sayede belirlenen kâideler ışığında Kur'an'ı anlama ve yorumlama hususunda ortaya bir yöntem konulmuş olacaktır. Bu konuda

¹ Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Teymiyye, *Mukaddime fî usûli 't-tefsîr* (Batanta: Dâru's-Sahâbeti't-Turâs, 1988), 67; İbn Teymiyye, *Mecmûu'l- fetâvâ* (Ribat: Mektebetu'l-Meârif), 13/381; İbn Teymiyye, *İktidâu's-sirâtu'l-mustakîm* (Riyad: Şirketu'l- Ubeykân, 1984), 1/128.

² Tefsirlerde ihtilaf sebeplerine dair ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Abdurrahman b. Şayî', *Esbâbü ihtilâfi'l-müfessirîn* (Riyad: Mektebetu'l-Beykân, 1995); Suud b. Abdullah el-Füneysân, *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsâruh* (Riyad: Merkezu'd- Dirâsât ve'l-İ'lâm, 1998); Ferruh Kahraman, *Tefsirde İhtilafların Mâhiyeti Çeşitleri ve Sebepleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010).

özellikle son asırda Arap coğrafyasında çeşitli telif eserler kaleme alınmıştır.³ Bu eserlerde hem Kur'an âyetlerini anlamlandırma hem de önceki yorumlardan istifade etme yöntemine dair kâideler belirlenmiş ve bu faaliyet genel olarak "kavâidü't-tefsir" olarak adlandırılmıştır. Ancak bazı eserlerde, genel tefsir kâidelerinden ayrı olarak, bir âyet üzerine ortaya konan farklı görüşler arasından tercihte bulunma usulüne ilişkin kaideler de belirlenmiş ve bu alan "kavâidü't-tercîh" olarak isimlendirilmiştir.⁴ Günümüzde ise bu kâidelere gerek tek başlık gerekse ayrı ayrı başlıklar altında tefsir usulüne dair telif edilen eserlerde yer verilmektedir.⁵

İlk bakışta birbiriyle telif edilemeyecek düzeydeki farklı görüşlerin, belirlenen kâideler doğrultusunda içlerinden birinin tercih edilmesi, diğer görüşleri işlevsiz veya anlamsız hale getirme riski taşımaktadır. Bu kâidelerin tefsir ihtilafları üzerinde uygulanması çeşitli akademik çalışmaların konusu olmaktadır.⁶ Bu çalışmalarda ilgili kâideler uyarınca belli başlı müfessirlerin eserlerinde tefsir rivayetlerinde nasıl tercihe gidildiği belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yöntemin uygulama alanının gerek tefsir usulü eserleri gerekse akademik çalışmalar üzerinden devam ettirilmesi her ne kadar ihtilafların çözüme kavuşturulduğu izlenimi oluştursa da sorunu çözmede yetersiz kaldığı açıktır. Nitekim Şevket Kotan "Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'an Hermenötiği Denemesi" ve "İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi"⁷ adlı çalışmalarında asıl itibarıyla ihtilaf meselesinin bağlam, rivayet ihtilafları veya sebab-i nüzul ile ilgili bazı sorunlardan kaynaklanmadığını saptamıştır. Kotan'a göre, bu tür meseleleri bütünüyle çözümleyebilecek yöntem, Hz. Peygamber'in uyguladığı ve sahabe ile tâbiûnda da karşılık bulan "tebyin sünneti"dir. Buna göre, Hz. Peygamber daha önce nazil olmuş bir âyeti, farklı bir zaman ve bağlamda yeniden uygulayarak,

³ Halid Abdurrahman el-'Akk, *Usûlu't-tefsir ve kavaiduhu* (Dimeşk: Daru'n-Nefais, 1986); Muhammed Fâkir el-Meybedî, *Kavâidü't-tefsir Ledâ's-Şîa ve's-Sünne* (Merkezü't-Tahkîkât ve'd-Dirâsât el-İlmîyye, 2007); Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *Kavâidü't-tedebbürî'l-emseli li-kitâbillâhi azze ve celle* (Şam: Dâru'l-Kalem, 2009); Ali b. Süleyman el-Ubeyd, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Kerîm usûluhu ve davabituhu* (Riyad: Mektebetu't-Tevbe, 2010); Halid b. Osman es-Sebt, *Kavâidü't-tefsir cem'an ve dirâseten* (Kahire: Dâru İbni Affân, 2013); Muhammed Süleyman, Muhammed Salih, *et-Te'lîfû'l-muâsıra fî kavâidi't-tefsir* (Riyad: Merkezü't-Tefsîrî'd-Dirâsâtî'l-Kur'aniyye, 2019); Halil el-Kebîsî, *İlmu't-tefsir usuluhu ve kavaiduhu* (Kahire: Mektebetu's-Sahâbe, ts.).

⁴ Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Harbi, *Kavâidü't-tercîh inde'l-mufessirîn* (Riyad: Dâru'l-Kâsım, ts.); Recep Demir, "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (27 Aralık 2021), 1-35.

⁵ Musaid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyar, *Fusûl fî usûli't-tefsir* (Riyad: Dâru'n-Neşri'd-Düvelî, 1993); Mevlây Ömer b. Hemmâd, *İlmu usûli't-tefsîr muhaveletun fî'l-binâi* (Fes: Daru's-Selâm, ts.); Musaid b. Süleyman b. Nâsir et-Tayyar, *et-Tahrir fî usuli't-tefsir* (Cidde: Merkezü'd-Dirâset ve'l-Ma'lumâtî'l-Kur'aniyye bi Ma'hed el-İmamu's-Şatibi, 2014).

⁶ Yahya Ahmed Süleymân Celâl, *Kavaidu't-tercîh ve'l-ihyâr fî'l-kirâât inde'l-imâm Mekki b. ebî Talib el-Kaysî* (Amman-Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Salih Abdullah Muhammed Alî, *Kavaidu't-tercîh inde'l-Kurtubî ve's-Şevkânî fî Kitâbeyhimâ el-câmi' li ahkâmî'l-Kur'an ve Fethu'l-Kadîr: dirâse tatbikiyye mukârene* (Sudan: Camiatu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmu'l-İslamiyye, Doktora Tezi, 2014); Abdulmecîd b. Mâtîr Şenîf, *Kavaidu't-tercîh inde'l-mufessirîn: Dirâse tatbikiyye alâ tefsîri't-tahrîr ve't-tenvîr li ibn Âşûr* (Sudan: Camiatu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmu'l-İslamiyye, Doktora Tezi, 2015); Abdurrezzak Muhammed Hasan el-Vâdî'i, *Kavaidu't-tercîh fî tefsîr ibn Teymiye* (Sudan: Camiatu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmu'l-İslamiyye, Doktora Tezi, 2016); Husâm Nasır Zeyd el-Ahmedî, *Kavaidu't-tercîh inde'l-İmâmî'l-Hâzin min hilâl kitâbihi Lübabu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl* (Sudan: Camiatu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulûmu'l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

⁷ Şevket Kotan, "Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur'an Hermenötiği Denemesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 803-822; Şevket Kotan, "İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber'in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 377-393.

tebyin yöntemini bir sünnet olarak miras bırakmıştır. Sahabe ve tabiûnda da âyet, sonraları farklı olaylarla irtibatlandırılıp şümülü genişleterek tevîl edilmektedir. Dolayısıyla ilk iki neslin âlimleri, Hz. Peygamber'in sünnetine dayanarak yeni hadiselerle karşılaştıklarında bunları tevîl yoluyla önce nâzil olan âyetlere bağlayarak âyetin bu hadise için nazil olduğunu söylemişlerdir. İşte bu durum âyetlerin sebab-i nüzûlleri ve delaletleri konusunda farklı rivâyetlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermiş ve dolayısıyla müfessirler nezdinde birer ihtilaf meselesi olarak görülüp çözüm yoluna gidilmiştir.

Tefsir akademisinde, gerek sahabe ve tabiûn müfessirlerinden gelen farklı tefsir rivayetlerini tahlil eden ve bu farklılıkları anlamlandırmaya çalışan çalışmalar⁸, gerekse rivayet kaynaklı tefsir ihtilaflarını ele alan âyet veya sure bazlı araştırmalar bulunmaktadır⁹. Bu tür çalışmalarda yaygın olarak izlenen yöntem, ilgili âyet hakkında aktarılan tefsir yorumlarını analiz etmek, belirli delilleri dikkate alarak bir tercihte bulunmak ya da ihtilaf algısını ortadan kaldırmak amacıyla farklı görüşleri tek bir çerçevede birleştirmektir. Genel olarak tefsir literatüründe de benimsenen yöntem bu doğrultuda şekillenmektedir. Bu çerçevede tefsirdeki ihtilaflara yönelik akademik camiada üç farklı bakış açısı dikkat çekmektedir. Birincisi, ihtilafları sonlandırmayı hedefleyen ve büyük oranda geleneksel yaklaşımı yansıtan tercih ve telif yöntemidir. Örneğin Halil Aldemir, esbâb-ı nüzûl rivayetleri arasındaki çelişkileri bu yöntemle çözmeyi teklif etmektedir.¹⁰ İkinci bakış açısı ise, Ferruh Kahraman tarafından temsil edilen ve gelenekteki "tenevvü ve tezâd" ayrımının kavramsal ve içeriksel olarak yetersiz olduğunu savunan yaklaşımdır. Kahraman, bunun yerine “yanlış yönelik şeklindeki yorumlar” ve “birbirinin alternatif olan doğru yorumlar” ayrımı yapılmasını teklif etmekte¹¹; ancak bu ayrımı yaparken nihayetinde gelenekteki tercih ve telif yöntemine yaslanmaktadır. Üçüncü yaklaşım ise Kotan'ın dikkat çektiği ve Hz. Peygamber'in sahabe ve tâbiûna sünnet olarak bıraktığı, onların da sürdürdüğü tebyin yöntemine dayanmaktadır. Ona göre bu yöntem esas alındığında, birçok tefsir ihtilafı aslında bağlam içinde değerlendirildiğinde ihtilaf olmaktan çıkmakta ve metnin doğal bir yorumu hâline gelmektedir.

⁸ Ali Karataş, “Tefsir İlminde Rivayet Algısı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 21-57; Enes Büyük, “Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (Haziran 2019/1), 107-129; Mustafa Ergin, “Tefsir Rivayetlerine Yaklaşım Problemi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 483-491.

⁹ Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar: (Tespitler-Değerlendirmeler)* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017); Halil Aldemir, “Kur'an'ın Farklı Yorumlanması – Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği-”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 77-91; İsmail Karagöz, “Nûr Sûresinin Üçüncü Âyeti Bağlamında Çok Anlamlı Kelimelerin Âyetin Anlamına ve İçerdiği Hükme Etkisi” *Diyanet İlmi Dergi* 58 (2022), 13-32; Ali Binol, “Kevser Suresi Bağlamında Yeni Anlam Arayışları” *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2023), 1126-1152; Mustafa Ergin, “Nüzûl Sebeplerinin Teaddüdü ve Müfessirlerin Nüzûl Sebebi Tercih Kriterleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Gizli Kalmasını İsteddiği Sırrın Mahiyeti Meselesi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 224-238.

¹⁰ Halil Aldemir, “Esbab-ı Nüzul Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlili”, *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 141-159.

¹¹ Ferruh Kahraman, “Tefsirde Tenevvü ve Tezad İhtilafı Ayrımının Yetersizliği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 85-107.

Bu araştırma ise rivayet kaynaklı tefsir ihtilaflarını çözümlemek amacıyla özellikle Hz. Peygamber'in hadislerinin öncelenmesi ile nüzûl sebebi ve bağlam esasına dayalı tefsir kâidelerini önce tahlil edecek, ardından bu kâidelerin kapsamına giren örnekleri üç yaklaşım açısından değerlendirerek hangisinin daha işlevsel çözümler sunduğunu sorgulayacaktır. Araştırmanın temel amacı, Kotan'ın ortaya koyduğu tebyin merkezli yöntemin bağlam, rivayet farklılıkları ve esbâb-ı nüzûl gibi meselelerde ne ölçüde uygulanabilir olduğunu ortaya koymaktır. Nitekim Kotan, çalışmasında bu yöntemi esas alarak sınırlı sayıda ihtilaf örneği üzerinde işlevsel olduğunu göstermeye çalışmış ve bu metodun daha geniş bir çerçevede ele alınması gerektiğini savunmuştur. Eğer bu yöntemin esas alınması işlevsel bir çözüm sunabiliyorsa, her bir tefsir rivayetinin kendi bağlamı içinde ilgili âyete özgün bir anlam kazandırdığı görülecek ve böylece geleneksel tercih-telif yöntemlerine alternatif bir bakış açısı geliştirilmesi mümkün olacaktır.

1. Hz. Peygamber'in Hadislerinin Öncelenmesine Dair Tercih Kâideleri

Hz. Peygamber'in Kur'an'ı insanlığa ilk okuyan ve açıklayan kişi olması ve Allah tarafından tebyin göreviyle vazifelendirilmesi¹² doğal olarak onu Kur'an tefsirinin öncelikli müfessiri konumuna taşımaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in doğrudan âyetleri tefsir ettiği rivayetler müfessirler nezdinde öncelikli rivayet kaynağı olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle müfessirler rivayet kaynaklı tefsir ihtilaflarında bu hususu kâideleştirme yoluna giderek tercih sebebi saymışlardır.

Bu alanda oluşturulan kâideler ise "Hz. Peygamber tarafından âyetin tefsirine yönelik sahih olduğu tespit edilmiş olan bir tefsir rivayeti varsa başka bir görüş tercih edilmez"¹³, "herhangi bir âyete dair belirtilen farklı görüşler arasında hadis ile desteklenen görüş diğerlerine tercih edilir", "Kur'an'a, sünnete veya ümmetin icmâsına muhalif olan tefsir görüşü kabul edilmez" gibi farklı ifade tarzları ile dile getirilmiştir.¹⁴ Bu kâidelere göre, ilgili tefsir görüşünün doğrudan Hz. Peygamber tarafından söylenmiş olması veya görüşlerden birisinin Hz. Peygamber'in bu konudaki bir sözü ile desteklenmesi o görüşün tercih edilmesini gerektirmektedir. Ancak aynı âyet üzerine hem Hz. Peygamber'den hem de sahâbe ve tabiûn alimlerinden farklı görüşlerin nakledildiği tefsir örneklerinde ilgili kâideler uyarınca tercihte bulunmak, beraberrinde çeşitli soruları akla getirmektedir. Bunlar: Hz. Peygamber'in âyet üzerine tefsir görüşü varken sahâbe veya tabiûn ulemâsı neden farklı bir görüş beyan edebiliyor? veya tercih dışı kalan sahâbe ve tabiûn görüşlerinin işlevselliği nedir? Dolayısıyla bu bölümün alt başlıklarında ele alınacak olan âyet örnekleri bu hususun ilgili kâideler yerine ihtilaf dairesi dışında farklı bir zeminde çözümlenebileceğini göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bu bağlamda ele alınacak ilk örnek, A'lâ sûresin 14-15. âyetlerinde geçen "تزكى" lafzının mahiyetine ilişkin nakledilen farklı görüşlerdir.

¹² en-Nahl 16/44.

¹³ Tayyâr, *Fusûl fî usulî't-tefsir*, 88; Harbî, *Kavâidü't-tercîh inde'l-mufessirîn*, 191.

¹⁴ Harbî, *Kavâidü't-tercîh inde'l-mufessirîn*, 206-216.

1.1. Kurtuluşa Ulaşabilmenin Gerekçesi Olan Arınma Lafzının Mahiyeti

A'îlâ sûresinde Yüce Allah “*Arınan ve Rabbinin adını anıp, namaz kılan kimse mutlaka kurtuluşa erer.*”¹⁵ buyurmaktadır. Arınmak manası verilen “تزكى” lafzının mahiyetine dair sahâbe ve tâbiûn alimlerinde farklı görüşler nakledilmiştir. İbn Abbas’a (ö. 68/687-88) göre şirkten arınan, İkrime’ye (ö. 105/723) göre lâ ilahe illallah diyen, Atâ b. Ebû Rebâh’ın (ö. 114/732) bir açıklamasına göre iman eden, diğer açıklamasına göre istiğfar eden, Katâde’ye (ö. 117/735) göre ise salih amel işleyen kişi âyetle geçen arınma eylemini gerçekleştirmiştir.¹⁶ Bu görüşler Mekke’de nâzil olan A'îlâ suresinin o ortamda en büyük sorun teşkil eden iman meselesine verilen önemi yansıtmaları açısından uygun düşmektedir. Bu konuda nakledilen sahabe ve tabiûn görüşlerine kaynaklık edecek şekilde Hz. Peygamber’in, Câbir b. Abdullah’tan (ö. 78/697) rivayet edilen bir hadisinde ilgili âyetteki arınan kimseyi şu şekilde açıkladığı nakledilmiştir: “Allah’tan başka ilah olmadığına şehadet eden, Allah’a koşulan ortakları bir kenara iten ve benim de Allah Resûlü olduğumu kabul eden kimsedir”.¹⁷

Âyetteki arınma lafzı itikâdî anlamı yanında amelî açıdan da tevil edilmiştir. Katâde, Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Rebî’ b. Huseym’e (ö. 65/685) göre burada arınma amelin temiz veya salih olmasıdır. Ayrıca daha özel anlamda Atâ, Ebu Said el-Hudri (ö. 74/693-94), İbn Ömer (ö. 74/693) ve İbn Sirin’e (ö. 110/729) göre buradaki arınma fitır sadakasını vermektir. Sonrasında emredilen namaz ise bayram namazıdır. Hatta bunu İbn Abbas daha genel anlamda bütün sadakaları vermek ve ebu’l-Ahvas (ö. 179/796) ise genel zekâtı vermek olarak tevil etmişlerdir.¹⁸ Bu görüşleri destekler mahiyette tefsir ve hadis eserlerinde Hz. Peygamber’in Bayram namazından önce fitır sadakasının verilmesini emredip ilgili âyetleri okuduğu rivayet edilmiştir.¹⁹

Genel olarak bütün görüşler bir araya getirildiğinde âyetteki “تزكى” lafzının hem itikâdî hem de amelî anlamda arınma şeklinde anlaşıldığı görülmektedir. Bu bağlamda, lafzın tenevvü ihtilafı kapsamında ele alınması mümkündür. Ancak müfessirler, Mekke’de nâzil olan bir sûrenin ilgili âyetlerinin bir yandan itikâdî arınma olarak, Mekke ortamına uygun bir şekilde tevil edilmesini, diğer yandan amelî anlamda, özellikle Medine döneminde yürürlüğe giren fitır sadakası ve bayram namazı bağlamında yorumlanmasını problemli görmektedirler. Nitekim ilk

¹⁵ el- A'îlâ 87/14-15.

¹⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrû't-Taberî: Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dârü Hecr, 1422/2001) 24/373; Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, ed. Es'ad Muhammed Tayyib (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419) 10/3417; Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, ed. Salâh Bâosmân (Cidde: Dârü't-Tefsîr, 1436) 10/185.

¹⁷ Nureddin Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Keşfu'l-estâr an zevâidu'l-Bezzâr* (Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1979) "Tefsir" 3/80 (No. 2284); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 10/185; Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Vâhidî, *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 4/471; Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983), 8/484.

¹⁸ Taberî, *Câmi*, 24/373-74; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 10/3417; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*, 8/484-85.

¹⁹ Heysemî, *Keşfu'l-estâr an zevâidu'l-Bezzâr*, 8/313-314 (No. 3383); Ebu Bekir Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *Sahîh ibn Huzeyme* (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 4/150 (No. 2420); Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 10/185; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*, 8/485.

dönem müfessirlerinden Mukatil b. Süleyman âyetteki “تزكى” lafzına tercihini belirtir biçimde sadece zekât manası vermiştir.²⁰ Sonraki dönem müfessirlerinden Taberî ise farklı yorumları nakletmekle yetinmiş, ancak herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.²¹ Sa‘lebî (ö. 427/1035), bu âyetin Medine dönemini yansıtan rivayetlerinin tevilini belirlemekte zorlandığını ifade ederken, Vâhidî (ö. 468/1076) ve Kurtubî (ö. 671/1273), Allah Teâlâ’nın, gelecekte fitır sadakası vererek arınacak kimseleri önceden övmüş olabileceği yönünde bir açıklama getirmişlerdir.²² Râzî ise, “تزكى” lafzının yalnızca zekât anlamına alınmasının bazı sorunlara yol açacağını ifade etmiştir. İlk olarak, Kur’an’da genel olarak namazın, zekâttan önce zikredildiğini vurgulamaktadır. Ancak burada, “تزكى” lafzına zekât verme anlamı verilmesi, bu kullanıma aykırı düşmektedir. İkinci olarak ise Sa‘lebî ve Vâhidî’nin görüşlerine yer vermektedir.²³

Elmalılı Hamdi Yazır (ö. 1942) ise âyetin Mekke’de hazırlık mahiyetinde inmiş olup hükmünün gecikmiş olabileceği görüşünü nakletmektedir. Ona göre ilgili lafız üzerinde itikâdî veya amelî bir arınma şeklinde tahsise gitmek yerine hem itikâdî hem de amelî temizlenme olarak kabul edilmesi gereklidir. Âyetin hükmünün ise kısmi olarak sonraya bırakılarak, Mekke’de mümkün olduğu kadar uygulanmış bulunduğu gibi, Medine’de de mali zekât, fitre ve bayram namazı şeklinde bu hükme dahil olarak uygulandığını belirterek bir çözüme gitmeye çalışmıştır.²⁴

Görüldüğü gibi, müfessirlere göre âyet hakkında oluşan ihtilafın çözümü âyetin önceden nâzil olup bazı hükümlerinin Mekke’de geri kalanının ise sonraya bırakılarak Medine’de uygulandığı şeklindedir. Ancak gerek bu çözüm gerekse de Hz. Peygamber’in hadislerinin öncelenmesine dair oluşturulan kâideler, kesin bir şekilde ihtilaf olarak görülen bu hususu çözüme kavuşturamamaktadır. Nitekim Hz. Peygamber’den âyetin iki farklı tefsirine dair rivayetler nakledilmiştir. Her ne kadar bu rivayetlerin senedindeki bir râvi zayıf kabul edilse de özellikle arınmanın fitır sadakası şeklinde anlaşıldığını gösteren sahâbe ve tabiûn alimlerinden çok fazla rivayet nakledilmiştir. Bu rivayetlerin ve hadislerin birçok tefsirde yer bulması hadislerin müfessirler açısından değerlendirildiğini göstermektedir.²⁵

Ne var ki ilgili âyet hakkında ihtilaf olarak görülen husus aslında farklı bir zeminde ele alındığında âyete dair herhangi bir ihtilafın olmadığı görülecektir. Nitekim Hz. Peygamber’den nakledilen ilk görüşe göre âyetteki “تزكى” lafzı Mekke döneminin en önemli gündemini

²⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrût: Müessesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002), 4/670.

²¹ Taberî, *Câmi*, 24/373-74.

²² Vâhidî, *el-Vasît*, 4/471; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi ‘li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş (Kâhire: Dârü’l-Küttübî’l-Mısriyye, 1384/1964), 20/22.

²³ Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu’l-gayb: et-Tefsîru’l-kebîr* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1999), 31/135.

²⁴ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 8/5765-66.

²⁵ Heysemî hadisin senedindeki Kesîr ibnû Abdullah’ın zayıf olduğunu ancak Tirmizî’nin hadisi hasen kabul ettiğini belirtmektedir. Bk. Nureddin Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecmâu’z-zevâid ve menbâu’l-fevâid* (Kahire: Mektebetü’l-Kudsî, 1994), 7/136. Suyutî İbn Merdûye’den nakille Ebu Said el-Hudrî’den: Hz. Peygamber’in Ramazan bayramı gününde A’lâ suresinin ilgili âyetlerini okuyup bayram namazı için namazgaha gitmeden toplanan fitır sadakalarını dağıttığını nakletmektedir. Ayrıca İbn Merdûye ve Beyhakî’de İbn Ömer’den bu âyetlerin fitır sadakasının bayram namazından önce verilmesi hakkında nazil olduğunu nakletmektedir. bk. Suyutî, *ed-Dürri’l-mensur fi’t-tefsir bi’l-me’sur*, 8/485.

belirleyen itikâdî yozlaşmadan arınma manasında bağlamına uygun olarak tefsir edilmiştir. Ancak Medine dönemine gelindiğinde artık bir cemaat şeklinde yaşayarak hareket eden Müslümanların aralarındaki yardımlaşma bilincini artırabilmeleri için Allah tarafından kendilerine emredilen sadaka ve zekât gibi mali görevlerin kurumsallaştığı görülmektedir. Bundan dolayı artık arınma kavramının manevi olmanın yanında maddi açıdan da anlaşılması gerekmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber Mekke’de nâzil olan kurtuluşa ermenin şartı olarak gösterilen arınmanın anlam alanını Medine vasatında genişleterek içerisine fitır sadakası gibi maddi ve ameli arınmaları da ekleyerek tevil etmiştir. Buna göre âyetin anlam alanı Müslümanlar için Mekke dönemiyle sınırlı kalmamış olup güncelliğini korumuştur.

Hz. Peygamber’in âyetlerin anlam alanlarını ve bağlamlarını genişleten bu tevil yöntemi tebyin yöntemi diyebiliriz. İlgili âyetin yorumlarında görüldüğü üzere, sahâbe ve tâbiûn alimleri de âyeti aynı minvalde Medine döneminin şartlarına göre giderek genişleterek tevil etmişlerdir. Bu durumu bir sorun olarak değerlendirip, âyetin nüzul anında hem Mekke hem de Medine dönemine yönelik iki farklı hüküm içerdiğini savunmak yerine, bu farklılığı Hz. Peygamber’in âyetlerin anlam alanlarını ve bağlamlarını genişleten tevil yöntemi ile açıklamak, onun değişen şartlar karşısında aynı âyetin anlam alanını nasıl güncellediğini göstermesi bakımından daha tutarlı bir çözüm olacaktır.

Bu bağlamda ele alınabilecek bir diğer örnek, Burûc Sûresi’nin ilk ayetlerinde geçen "شَاهِدٍ" ve "مَشْهُودٍ" lafızlarının mahiyetine dair seleften nakledilen çeşitli yorumlardır.

1.2. Şahitlik Eden ve Şahitlik Edilenin Mahiyeti

Burûc sûresinin ilk âyetlerinde Yüce Allah, kudretinin yüceliğini ve kıyamet gününün gerçekleşip yeryüzünde işlenen bütün fiillerden hesap sorulacağını vurgulamak üzere “*burçlarla dolu olan göğe, va’dedilmiş güne, şahitlik edene ve şahitlik edilene andolsun ki, kahroldu o Ashâb-ı Uhdûd*”²⁶ buyurmaktadır. Sûre, Mekke döneminde dinlerinden dönmeleri için Mekke’li müşriklerin Müslümanlara uyguladıkları şiddet ve baskının arttığı bir dönemde inmiştir.²⁷ Kafirlerin eziyetlerine karşı müminlerin imanda sebat etmeleri için ve müminlere eziyet edenlerin sonunda “Ashâb-ı Uhdûd” gibi lanetlenip kahredilecekleri bildirilmektedir. Dolayısıyla Yüce Allah vadedilmiş gün olan kıyamet gününde hazır bulunacak olan insanın şahitlik edilecek olaylara şahit olacağına dikkat çekmek için yemin üslûbuyla sûreye başlamaktadır.²⁸

Sûrenin üçüncü âyetinde geçen “şâhid” ve “meşhûd” lafızlarıyla neyin kastedildiği konusunda müfessirler tarafından çeşitli selef görüşleri rivayet edilmiştir. İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201) tefsirinde selef alimlerinden bu konuda 24 farklı görüş aktarmaktadır.²⁹ Taberî (ö. 310/923) ise her iki lafzın anlam alanının tüm görüşleri kapsayabileceğini belirtmiştir. Nitekim âyetle Yüce Allah üzerine yemin etmiş olduğu hususların hangi varlıkları ifade ettiğini

²⁶ el-Burûc 85/1-3.

²⁷ Muhammed et-Tahir b. Muhammed İbn Aşur, *et-Tahrir ve’t-tenvir* (Tunus: ed-Daru’t-Tunusiyye, 1984), 30/236.

²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, 8/5689.

²⁹ Ebü’l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, ed. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1422). 4/424-25.

belirtmemiştir; dolayısıyla âlimler tarafından aktarılan tüm yorumlar bu kavramların kapsamına girebilir.³⁰ Ancak genel olarak müfessirler seleften gelen görüşlerin sayısının fazla olması sebebiyle içlerinden birini tercih etme yoluna gitmemişler aksine görüşleri açıklama ile yetinmişlerdir. Sürenin iç ve dış bağlamı gözetilerek ilgili ifadeler dört farklı açıdan açıklanmıştır. Birincisinde şahit olan Allah, şahit olunan ise kıyamet günü veya insanoğludur. İkincisinde ise şahit olan insan, şahit olunan kıyamet ahvali veya Yüce Allah'tır. Üçüncü olarak şahit olan kıyamet günü, şahit olunan orada toplanacak olan bütün mahlukattır. Sonuncusu ise şahit olan peygamberler, şahit olunan da ümmetleridir.

Sürenin iç ve dış bağlamlarından farklı olarak yapılan görüşlerin başında ise şahit olanın cuma günü, şahit olunanın ise Arafé günü olduğuna dair rivayettir. Nitekim Ebu Hureyre'den (ö. 58/678) Hz. Peygamber'in şu sözü nakledilmiştir: "Meşhûd, arafe günü, şâhid ise cuma günüdür. Güneş, cuma gününden daha faziletli bir gün için ne doğmuştur ne batmıştır. O gün bir saat var ki, mü'min bir kul, tam o saatte Allah'tan bir hayır istese, Allah mutlaka onun duasına icabet eder, yine tam o saatte bir şerden kul Allah'a sığınsa, mutlaka onu, o şerden korur."³¹

Cuma ve Kurban Bayramı öncesi olan Arefe günü gerek Allah katında gerekse Müslümanlar nezdinde önemli günlerdendir. Her iki günde de Müslümanlar Allah'ın rızası için bir araya gelmektedirler. Hz. Peygamber ilgili âyette geçen şahit olan ifadesini Medine şartlarında cuma günü olarak tevil etmiş ve mecazen, Cuma gününün hakkıyla eda edilmesi durumunda, bu günün Allah katında Müslümanlara şahitlik edeceğini bildirmiştir. Arefe gününün şahit olunmasını ise Râzî (ö. 606/1210) Hac sûresinin şu âyeti ile açıklamaktadır: "*İnsanlar arasında hacı ilân et ki, gerek yaya olarak, gerekse nice uzak yoldan gelen yorgun argın develer üzerinde, kendilerine ait bir takım yararları yakînen görmeleri için sana gelsinler.*"³² Dolayısıyla Hz. Peygamber bu sözyle Mekke döneminde nazil olan ilgili âyetteki ifadelerin anlam alanlarını Medine döneminde Müslümanların hayatlarındaki en önem verdikleri günlerle irtibatlandırarak âyetin anlam alanını genişletmiş ve Müslüman zihnindeki etkisini sürekli hale getirmiştir.

Cuma gününün şahit olma durumu Hz. Peygamber'in diğer bir hadisinde ise "Cuma günü bana çokça salat-u selâm getirin. Çünkü bugün, meleklerin kendisini müşahade ettiği, hazır bulunduğu meşhûd bir gündür."³³ şahit olunan bir gün olarak ifade edilerek aynı şekilde önemi vurgulanmıştır. Burada ne iki hadis arasında ne de âyetin tefsirine dair nakledilen selef görüşleri arasında bir ihtilaf vardır. Hz. Peygamber'in Mekke'de nazil olan bir âyetin anlam alanını Medine vasatında genişleterek Müslümanların hayatlarında güncelliğini koruyan tebyin yönteminin diğer bir örneğini sergilediği görülmektedir. Nitekim sahâbe ve tabiûn da ilgili âyeti farklı olaylarla irtibatlandırıp şümulünü genişleterek tevil etmiştir.

³⁰ Taberî, *Câmi'*, 24/270.

³¹ Ebu İsa Muhammed b. İsa Serve Tirmizi, *Süneni't-Tirmizi*, thk. Ahmed Muhammed Şakir- Muhammed Fuad Abdilbâki (Kahire: y.y., 1975), 5/529-30 (No. 3631-32).

³² el-Hac 22/27-28; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/107.

³³ Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuat b. Abdilbaki (Kahire: Daru İhyai'l-Kütubu'l-Arabiyye, ts.), 2/556 (No. 1637); Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîrü Yahyâ b. Sellâm*, ed. Hind Şilebî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425), 2/737; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/2084.

Yukarıdaki görüşlerden farklı olarak şahit olunan İbn Ömer tarafından Kurban Bayramı olarak tevîl edilmiştir. İkrime tarafından şahit; koruyucu meleklerdir, şahitlik edilen de insandır. Abdullah b. Ebi Necîh' e (ö. 123/740) göre şahit âyetle “*Aralarında bulunduğum müddetçe onlar hakkında şahiddim*”³⁴ cümlesini söyleyen Hz. İsa’dır.³⁵

Taberî’de görüldüğü üzere, müfessirler “şâhid” ve “meşhûd” lafızlarını tüm selef görüşlerini kapsayacak şekilde geniş bir çerçevede ele almakta ve bunlar arasında herhangi bir tercih yapmadan, hepsinin bu kelimelerin anlam alanına dâhil olabileceğini belirtmektedirler. Dolayısıyla, buradaki farklılık tenevvü ihtilafı kapsamında değerlendirilmiş ve tüm görüşlerin geçerli olabileceği kabul edilmiştir. Buna karşın, Hz. Peygamber’in tebyin yöntemi üzerinden bir okuma yapmak ilgili lafızların anlamının tarihsel bağlamda nasıl genişlediğini ve Medine döneminde nasıl somutlaştırıldığını daha net ortaya koymaktadır. Buna göre, Hz. Peygamber, cuma gününü “şâhid”, Arefe gününü ise “meşhûd” olarak yorumlayarak, bu kavramları Müslümanların hayatında önemli yere sahip olan ibadetlerle ilişkilendirmiştir. Böylece, âyetlerin anlamı zaman içinde durağan bir şekilde kalmamış, aksine toplumsal ve dinî gelişmelere bağlı olarak Müslümanların zihninde güncelliğini koruyacak şekilde genişlemiştir.

Burada görüş farklılıklarını ilgili kâideler üzerinden tercihe giderek çözümlemek veya genel olarak müfessirlerin de benimsediği şekilde tüm görüşleri kabul edilebilir görmek, bu farklılıkları makul bir şekilde açıklığa kavuşturmamaktadır. Bu tür bir yaklaşım, anlamın nasıl geliştiğini ve Müslümanların ibadet pratikleriyle nasıl ilişkilendirildiğini göz ardı etmektedir. Böylece, âyetlerin zaman içindeki etkisini ve canlılığını koruyan dinamik bir tefsir metodolojisi yerine, yorumları durağan ve kesin sınırlarla çevreleyen, ihtilafın mahiyetini tam olarak çözüme ulaştırmayan bir yöntem ortaya çıkmaktadır.

2. Nüzul Tarihi ve Sebebi ile İlgili Tercih Kaideleri

Âyet veya sûrenin indiriliş tarihini ve indirilmesine sebep olan olayları bilmek müfessirler tarafından mananın tayininde önemli bir gösterge olarak kabul edilmektedir. Nüzul tarihi ile âyet veya sûrenin daha çok Mekke veya Medine döneminde inmesi kastedilirken, nüzul sebebiyle tam olarak hangi olay üzerine indiği belirlenmek istenmektedir. Bu doğrultuda rivayetlerdeki nüzul sebebi ifadeleri müfessirler tarafında dikkatlice incelenmiştir. Nitekim eğer sahâbe, “bu âyetin iniş sebebi şudur”, şeklinde bir ifade kullanmışsa, bu rivayet merfû hükmünde kabul edilip sarîh sebep-i nüzul kategorisinde değerlendirilmektedir.³⁶ Ancak eğer sahâbe, “bu âyet şu konu/kişi hakkında inmiştir”, şeklinde bir ifade kullanıyorsa burada sahâbenin rivayetteki konu veya kişiyi âyetin hükmü altında değerlendirdiği varsayılarak sarîh bir nüzul ifadesi olarak görülmemektedir.³⁷

Bir âyetin tefsirine dair seleften farklı görüşler nakledildiğinde, eğer içlerinde âyetin nüzul tarihine veya sarîh ifadeyle nakledilen sebebine dair bir görüş varsa bunun tercih edilmesi gerektiği kâidelerle belirlenmiştir. Bu kâidelerden birincisi, “eğer sarîh bir ifadeyle nakledilen

³⁴ el-Maide 5/120.

³⁵ Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*, 5/215.

³⁶ Sebt, *Kavâidü’l-tefsir cem’an ve dirâseten*, 1/54.

³⁷ Celaleddin Abdurrahman es-Suyuti, *el-İtkan fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Dârü’t-Türas, 1985), 1/101.

sebeb-i nüzul rivayeti sened açısından da sahih ise bu doğrultuda gelen tefsir görüşü tercih edilir”, şeklindedir. İkincisi ise “eğer âyetin veya sûrenin nüzul tarihi açık ise ona uygun olan tefsir görüşü tercih edilir” kâidesidir.³⁸ Rivayet kaynaklı tefsir ihtilaflarını çözümlemede Hz. Peygamber’in hadislerinin öncelenmesine dair oluşturulan kâidelerde görülen problem aynı şekilde nüzul ile ilgili oluşturulan kâidelerde de ortaya çıkmaktadır. Aşağıda gelecek olan örnekler bu konunun kâidelerle tercihte bulunma yerine daha farklı bir zeminde ele alınması gerektiğini göstermesi açısından önemlidir. Bu bağlamda incelenecek ilk örnek, Kevser Suresi 2. âyetinde geçen "الصلاة" ve "النحر" ifadelerine ilişkin hem Mekke hem de Medine dönemine dair nakledilen çeşitli selef rivayetleridir.

2.1. Allah için Edâ Edilmesi Emredilen Namaz ve Kurban İbadetlerinin Mahiyeti

Nüzul sebebi rivayetlerine göre Mekke’de Hz. Peygamber’in oğlu Kâsım’ın vefatı üzerine As b. Vâil’in Hz. Peygamber hakkında “ona kin besliyorum soyu da kesildi” manasında “ebter” ifadesini kullanması üzerine Kevser sûresi nâzil olmuştur.³⁹ Yüce Allah peygamberinin şanını yüceltmek için, “Biz sana Kevseri verdik” ifadesiyle sûreye başlamaktadır. Kevser lafzıyla neyin kastedildiğine dair müfessirlerden birçok görüş gelmiş olsa da genel olarak Hz. Peygamber’e hem bu dünyada hem de ahirette verilecek çokça hayır şeklinde genel bir anlam verilmiştir. Bu nimetin şükrünü eda etmek için de sonraki âyette geçtiği gibi yüce Allah, Hz. Peygamber’den kendisi için namaz kılmasını ve kurban kesmesini istemektedir. Müfessirler, bu âyette emredilen namazla hangi namazın kastedildiği ve ikinci emir olan “وَأَنْحَرْ” lafzının anlamı konusunda, selef âlimlerinden farklı görüşler nakletmişlerdir. Bu rivayetlerdeki farklılık ve çeşitlilik, sûrenin Mekke’de mi yoksa Medine’de mi indirildiği hususunda da ihtilafa yol açmıştır.

Namaz kılma emriyle ilgili olarak; İbn Abbas ve Dahhâk, farz namazın; İkrime, şükür niyetiyle kılınan namazın; Rebi’, kuşluk namazının; Katâde ve Atâ, bayram namazının; Mücâhid ise Müzdelife’de kılınan sabah namazının kastedildiği görüşünü bildirmişlerdir. “وَأَنْحَرْ” ifadesinin te’viliyle ilgili olarak Ali b. Ebî Talha, İbn Abbas, Atâ ve Mücâhid, bu emrin Kurban Bayramı’nda kurban kesmeyi ifade ettiğini belirtmişlerdir. Hz. Ali bu ifadeyi namazda sağ elini göğüs hizasında sol elinin üzerine koymak, Ebu Câfer el-Bâkır (ö. 114/733) tekbir alırken elleri göğüs hizasına kaldırmak, Ferrâ göğsünü kibleye çevirmek, Atâ göğsü görünecek şekilde iki secde arasında oturmak, Dahhâk ise dua ederken elleri göğüs hizasına kaldırmak şeklinde yorumlamışlardır.⁴⁰ “وَأَنْحَرْ” lafzının göğüs anlamına gelmesi ve devenin göğüs kısmından boğazlanması nedeniyle, devenin kesileceği yere “nahr” denmiştir. Bu durum, âyette geçen “وَأَنْحَرْ” emrinin hem kurban kesme hem de namazda insanın göğüs kısmına yönelik yapacağı ritüeller olmak üzere iki farklı şekilde yorumlanmasına neden olmuştur.⁴¹

³⁸ Harbi, *Kavâidü’l-tercîh inde’l-mufessirîn*, 1/215, 231; es-Sebt, *Kavâidü’l-tefsîr cem’an ve dirâseten*, 1/82.

³⁹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhaki, *Delâilu’n-nübuvve* (Daru’l-Kütubu’l-İlmiyye, ts.), 2/70. Taberî, *Câmi*, 24/698; Suyutî, *ed-Dürri’l-mensur fi’t-tefsîr bi’l-me’sur*, 8/649.

⁴⁰ Taberî, *Câmi*, 24/692-94; İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr*, 4/498; İrfan Kaya, “Kur’an’ın Kelime Seçimindeki Titizliği”, *Kur’an-ı Kerim’in Maddi Varlığı*, haz. Mustafa Baş (İstanbul: Kitabî Yayınları, 2024), 112-114.

⁴¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 32/318.

Hız. Ali'den nakledilen bir rivayete göre, Kevser sûresinin âyetleri nâzil olduğunda Hız. Peygamber Cebrail'e (a.s) nahr kelimesinden neyin kastedildiğini sormuş, Cebrail ise şu şekilde cevap vermiştir: "Buradaki nahr'dan kasıt, kurban kesmek değildir. Burada Yüce Allah namaza durduğın zaman tekbir getirirken, rükûya giderken ve rükûdan kalktıktan sonra ellerini kaldırmanı emrediyor. Bizim ve yedi kat semâdaki meleklerin de namazı bu şekildedir. Her şeyin bir süsü vardır. Namazın süsü de her tekbirde elleri kaldırmaktır."⁴² Her ne kadar bu rivayet sened açısından zayıf görülse de Hız. Ali ve birçok selef aliminden "وَأَنْزَرَ" lafzının namazda insanın göğüs kısmına yönelik yapacağı ritüeller şeklinde tevil edildiği çeşitli görüşler nakledilmiştir.

İlgili âyette hem namaz kılma hem de Kurban Bayramı'nda kurban kesme emrinin yer alması, bazı müfessirlerin sûrenin Medenî olduğunu düşünmesine neden olmuştur. Ancak nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerin Mekke dönemindeki olaylara işaret etmesi, diğer bazı müfessirleri sûrenin Mekkî olduğu görüşüne yöneltmiş ve böylece sûrenin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu konusunda bir ihtilaf ortaya çıkmıştır.⁴³ Bu hususta nüzul tarihiyle ilgili kâideleri esas almak, Mekke dönemine uygun olan görüşlerin tercih edilmesine yol açacak ve sahâbe ile tâbiûndan gelen birçok rivayetin göz ardı edilerek "وَأَنْزَرَ" ifadesinin yalnızca namazla ilişkilendirilerek tefsir edilmesine sebep olacaktır. Buna karşılık, farklı görüşler birleştirilerek âyetten murâd edilenin Hız. Peygamber'in Allah'a şükür bağlamında hem namaz hem de kurban ibadetlerini yerine getirmesi olduğu şeklinde telif edildiği görülmektedir. Nitekim Taberî'ye göre bu emrin namazın veya nahrın belirli bir kısmıyla sınırlandırılmasının bir anlamı yoktur. Aksine, burada genel olarak tüm ibadetlerin Allah'a tahsis edilmesi ve nimetlere şükür amacıyla ifa edilmesi teşvik edilmektedir.⁴⁴ İbn Kesîr, her ne kadar Taberî'nin farklı rivayetleri telif eden görüşüne katıldığını belirtse de "وَأَنْزَرَ" lafzının namazda elleri göğüs hizasında kaldırmaya işaret ettiği yönündeki yorumları garip olarak nitelendirmiştir.⁴⁵

Taberî'nin "وَأَنْزَرَ" ifadesine dair farklı görüşleri genel bir çerçevede telif etme çabası ve müfessirlerin çoğunun bu ifadeyi kurban ibadetiyle ilişkilendirmesi, sûrenin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu konusundaki ihtilafı ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Elmalılı'nın Burûc sûresinde fitır sadakası hakkında yaptığı yorumda olduğu gibi, sûrenin Mekke'de nazil olup hükmünün daha sonraki bir dönemde uygulamaya konulduğu da ileri sürülebilir.⁴⁶ Ancak bu çözüm ve âyetin her iki dönemde de inmiş olabileceği yönündeki görüşler, söz konusu ihtilafı tam olarak çözümleyememektedir.

⁴² Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah el Hâkim, *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn*, thk. Mustafa Abdilkadir 'Ata (Beyrut: Daru'l-kütubu'l-ilmiyye, ts.), 2/586 (No. 3981); İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 8/503; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 10/311. İbn Hacer hadisin rivayetini zayıf bulmuştur. bk.İbn Hacer el-Askalani, *et-Telhisu'l-habir* (Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1989), 1/651. Ancak Hız. Ali'den nakledilen namazda sağ elini göğüs hizasında koymak rivayeti sahih görülmüştür. Bk. Hakim, *el-Müstedrek 'ala's-Sahihayn*, 2/537; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezu Heçr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011), 2/47 (No. 2338).

⁴³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/318-20; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/509.

⁴⁴ Taberî, *Câmi*, 24/696.

⁴⁵ Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, ed. Sâmi b. Muhammed es-Selâme (el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1420), 14/482.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/509.

Âyetin hem Mekke hem de Medine dönemini yansıtacak şekilde sahâbe ve tabiûn tarafından tefsir edilmesi, aslında önceki örneklerde görüldüğü gibi, sahâbe ve tabiûn alimlerinin Hz. Peygamber'in birçok âyetin tefsirinde yaptığı üzere Mekke döneminde nazil olan âyetin bağlamını Medine dönemi şartlarında tekrar yorumlayarak anlam alanını genişletmesiyle açıklanabilir. Nitekim sûrenin bir bütün olarak Said b. Cübeyr tarafından Hudeybiye'de nâzil olduğu şeklinde aktarılan rivayet⁴⁷ Hudeybiye şartlarıyla irtibatlandırılması açısından dikkate değerdir. Her ne kadar bazı alimler sûrenin iki defa indirildiği görüşünü ileri sürmüş olsa da İbn Cübeyr'in burada sûrenin Hudeybiye şartlarında da sahabeye hitap ettiğini kastetmiş olması daha muhtemeldir. Zira sahâbenin Hudeybiye'de umre yapamadan geri dönmek zorunda kalması onları derin bir üzüntüye sevk etmiştir. Ancak Kevser sûresi bağlamında bu durum ele alındığında sahâbenin üzülmemesi gerektiği, çünkü Hz. Peygamber nezdinde Müslümanlara her iki alemde de nice hayırların verileceği müjdelenmektedir. Bu sebeple, Allah'a şükür niyetiyle namaz kılıp kurban kesmeleri emredilmiştir. Böylece, sûrenin bağlamı Hz. Peygamber hattayken dahi sadece Mekke'de yaşanan olaylarla sınırlı kalmamış, daha geniş bir anlam alanı kazanmıştır.

Sonuç olarak âyetteki “وَأَنْحَرْ” lafzının kurban kesme anlamını da kapsayan kullanımı, selef alimleri tarafından âyetin yorumunu yalnızca Mekke dönemiyle sınırlandırmamıştır. Aksine ilgili lafız, Medine döneminde kılınmaya başlanan bayram namazı ve kurban kesme ibadetiyle ilişkilendirilerek hem bayram namazı hem de farz namazlarını da kapsayacak şekilde genişletilmiş ve böylece sûrenin Müslümanın hayatındaki güncelliği sürdürülmüştür.

2.2. Mekkî Surelerdeki Âyetlerin Medine'deki Olaylarla İrtibatlandırılması

Mekke'de nâzil olduğu hususunda ittifak edilen bazı sûrelerin belirli âyetleri, sahâbe ve tabiûn alimleri tarafından Medine'deki olaylarla bağlantılı olarak indirildiği şeklinde rivayet edilmiştir. Bu rivayetler, nüzul sebebiyle ilgili oluşturulan kâidelere göre değerlendirildiğinde izahı zor bazı sorunlar ortaya çıkmaktadır: Birincisi; eğer bu rivayetler sened ve ifadelerindeki sarıhlik açısından sahih kabul edilirse, âyetlerin Mekkî mi yoksa Medenî mi olduğu konusunda bir karışıklık meydana gelmektedir. İkincisi, sûrelerin Mekkî olduğu göz önüne alındığında bu rivayetler nüzûl bağlamında geçersiz sayılmakta ve devre dışı bırakılmaktadır. Bu nedenle, aşağıda verilecek örneklerde görüleceği üzere konunun yalnızca kâidelere dayanarak bir tercihte bulunma yöntemiyle ele alınması, birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Buna alternatif olarak, meseleyi Hz. Peygamber'in tebyin sünnetini esas alan yöntem çerçevesinde değerlendirmek, yani sahâbe ve tabiûnun bu âyetleri Medine'deki olaylarla ilişkilendirerek bağlamını genişletmesi olarak yorumlamak konuyu daha anlaşılır ve tutarlı kılacaktır.

Ebû Saîd el-Hudrî *"Şüphesiz biz, ölüleri mutlaka diriltiriz. Onların yaptıklarını ve bıraktıkları eserlerini yazarız. Biz, her şeyi apaçık bir kitapta (Levh-ı Mahfuz'da) bir bir kaydetmişizdir,"*⁴⁸ âyetinin, Medine'nin ücra yerinde yaşayan Selemeoğulları'nın Mescid'in yakınına

⁴⁷ İbn Cerîr ve İbn Merdûye, Saîd b. Cübeyr'den şu şekilde nakletmektedir: "Hudeybiye'de nazil olan bir âyettir. Hudeybiye'de Cebrail, Hz. Peygamber'e (sallallahü aleyhi ve sellem) geldi ve: "Kurbanımı kesip (nahredip) geri dön" dedi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.) Kurban hutbesini verdi. Sonra iki rekat namaz kılıp develerin yanına gitti ve onları kurban etti. *"Öyleyse Rabbine namaz kıl ve nahret"* âyetinde ifade edilen budur. Taberî, *Câmi'*, 24/695; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*, 8/651.

⁴⁸ Yâsin 36/12.

taşınmak istemelerinin akabinde nâzil olduğunu ve Hz. Peygamber'in de onları çağırıp "sizin (Mescide gelmek için) attığınız adımlar yazılıyor" buyurarak ilgili âyeti okuduğunu bildirmektedir.⁴⁹ Hz. Peygamber, ilgili rivayette Mekke'de nâzil olan bir âyeti Medine döneminde ortaya çıkan bir meselede tekrar gündemine alarak âyetin Müslümanların gündelik hayatında nasıl bir karşılık bulduğunu göstermektedir. Sahâbi ise Hz. Peygamber'in bu uygulamasını âyetin inmesi şeklinde ifade etmiştir. Aslında bu ifade şekli âyetin o anda tekrar indiğini anlamında değil, nakledilen olayın âyetin anlam alanına girdiğini göstermektedir.

Aynı kullanım "*Ey huzura eren nefis*" âyetinin tefsirinde de sahâbe tarafından ifade edilmektedir. İbn Abbas ilgili âyetin Hz. Peygamber zamanında Müslümanların su içme ihtiyacını karşılamak için kuyu satın alıp Müslümanlar için vakfeden Hz. Osman hakkında nâzil olduğunu söylemiştir.⁵⁰ Ebu Hureyre ise Uhutta şehit olan Hz. Hamza hakkında, Mukâtil ve İbn Bureyde ise Mekkeli müşriklerin şehit ettiği Hubeyb b. Adiy hakkında nâzil olduğunu söylemişlerdir.⁵¹ Rivayetlerin farklı kişilerle irtibatlandırılmasına olanak sağlayan ise aynı âyetle ilgili Hz. Peygamber'in sözüdür. Rivayete göre bu âyetler nazil olduğunda Hz. Ebu Bekir âyetteki ifadeye hayran kalmış ve Hz. Peygamber de "Bil ki ölüm anında melek sana bunu diyecektir,"⁵² buyurmuştur.

Şahıslar üzerinden âyetin anlam alanını genişletme ruhsatını Hz. Peygamber'den aldıklarının bir başka örneği ise Sakif kabilesinden Urve b. Mesud'a ilişkin olanıdır. O kavmine geri döndüğünde şehit edilmiş, bunun üzerine Hz. Peygamber, "Urve b. Mes'ûd, Yâsin Sûresinde bahsedilen kişiye benzer. O, kavmini Allah'a davet etti, onu öldürdüler,"⁵³ buyurmaktadır. Bu rivayetler sahâbe ve tabiûnun, önce inen âyetlerin bağlamını sonraki bir zamanda farklı olay ve kişilerle ilişkilendirmesinin kaynağını Hz. Peygamber'in uygulamalarından aldığını göstermektedir. Dolayısıyla aşağıda gelecek olan örnekler de bu açıdan değerlendirildiğinde, görülecektir ki nüzul kâideleri ile tercihe gitmek, âyet üzerine sahâbe ve tabiûn tarafından söylenen farklı rivayetleri işlevsiz hale getirmektedir.

Ebû Saîd el-Hudrî "*Akrabaya, yoksula ve yolda kalmış yolcuya haklarını ver, fakat saçıp savurma*"⁵⁴ âyeti indiği zaman, Hz. Peygamber'in Hz. Fâtıma'ya Fedek arazisini verdiğini söylemiştir.⁵⁵ Mekke'de nazil olan İsrâ suresinin ilgili âyeti, sahâbi tarafından Medine döneminde Hayber'in fethinden sonra Müslümanların eline geçen Fedek arazisi ile irtibatlandırılmış ve âyetin Medine dönemi hadiselerini de içine alacak şekilde bağlamı genişletilmiştir. Ancak

⁴⁹ Tirmizi, *Süneni't-Tirmizi*, 5/438 (No. 3506); Hakim, *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*, 2/465 (No. 3604); Taberî, *Câmi'*, 19/410; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 6/566.

⁵⁰ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 10/3430; Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*, 8/513.

⁵¹ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 4/692; Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*, 10/205.

⁵² Hâkim et-Tirmizî, *Nevâdiru'l-usûl fi ehâdisir-rusûl* (Beyrut: Daru'l-Cîl), 1/109-110; Taberî, *Câmi'*, 24/396; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-azîm*, 8/423.

⁵³ Hakim, *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*, 3/713 (No. 6579); Beyhaki, *Delâilu'n-nübuvve*, 5/300; Heysemî, *Mecmâu'z-zevâid ve menbâu'l-fevâid*, 9/386 (No. 16052).

⁵⁴ el-İsrâ 17/26.

⁵⁵ el-Heysemî, *Keşfu'l-estâr an zevâidu'l-Bezzâr*, 3/55 (No. 2225); Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned* (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2013), 2/333 (No. 1075).

İbn Kesir, rivayeti nüzul kâidesi açısından değerlendirmekte ve eğer rivayet sahih olsa bile kabul edilmemesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁶

Âyetin devamında ise “*Eğer Rabbînden umduğun bir rahmeti istemek için onlardan yüz çevirecek olursan, o zaman onlara yumuşak bir söz söyle,*”⁵⁷ buyrulmaktadır. Bu âyette işaret edilen kimselerle ilgili selef alimlerinden üç farklı görüş nakledilmiştir. Genel kabul edilen görüşe göre işaret edilen kimseler, âyetin sibakına da uygun olarak akrabalar, yoksullar ve yolcular olup yüz çevirmenin sebebi de el darlığıdır. Allah’tan bu kimseler için umulan rahmet ise rızıktır. İkinci görüşün sahibi olan Said b. Cübeyr, âyetin işaret ettiği kimseleri müşrikler olarak tevil etmiştir. Yüz çevirmenin sebebi, onların Hz. Peygamber’i yalanlamalarıdır. Umulan rahmet ise onların hidayete ermeleri veya onlara karşı elde edilecek zaferdir.⁵⁸ Görüldüğü üzere İbn Cübeyr, burada âyetin bağlamını daha ileriki bir dönemle ilişkilendirmekte ve gerek kapsadığı kimseleri gerekse anlam alanını genişletmektedir. Bu şekilde o, âyetin kapsadığı kimseleri sadece maddi konularda sıkıntı yaşayan kimselerle sınırlamayıp itikadi anlamda da Müslümanlarla sorun yaşayan kimseleri kapsayacak şekilde genişletmiştir.

Üçüncü görüşün sahibi olan Atâ el-Horasanî’ye (ö. 135/752) göre âyetin işaret ettiği kimseler, Müzeyne kabilesinden Medine döneminde savaş için Hz. Peygamber’e gelerek binek isteyen kimselerdi. Peygamber’in size verecek bineğim yok demesi üzerine üzüldüler ve bunun üzerine âyet nazil oldu. Buna göre, âyette ifade edilen rahmet de savaş ganimetidir.⁵⁹ Burada Atâ, âyeti Medine dönemindeki bir olayla ilişkilendirmiş ve âyetin bu olay üzerine indiğini belirtmiştir. Önceki örneklerde de görüldüğü gibi aslında bu söz, âyetin o anda tekrar inmiş olduğunu ifade etmek için değil, nakledilen olayın âyetin anlam alanına girdiğini göstermek için söylenmektedir. Bundan dolayı nüzul tarihleri ve rivayetleri ile çelişen sahâbe ve tabiûn rivayetlerini ilgili kâidelere aykırı görmek yerine bu rivayetlerin âyetin bağlamını farklı kimseler ve olaylar ile ilişkilendirip anlam alanını genişletme olarak değerlendirmek, rivayetleri ihtilaf konusu olmaktan çıkartacaktır.

3. Siyâk (Bağlam)a Dair Tercih Kaideleri

Kur’ân-ı Kerim’de aynı sûre içerisinde yer alan gerek aynı anda nâzil olan gerekse de farklı zamanlarda inen âyetler, konu ve anlam açısından birbirleriyle bağlantılıdır. Bazı sûrelerde birden fazla âyet bir cümleyi oluşturmaktadır. Bu nedenle, bir âyetin sûre içindeki bağlamı, yani hemen öncesi ve sonrasında gelen âyetlerle olan ilişkisi, anlamın belirlenmesi hususunda müfessirler tarafından önemli görülmüştür. Bu bağlamda, âyete dair nakledilen farklı tefsir rivayetleri arasında tercih yapılırken bağlamın dikkate alınması gerektiği yönünde tefsir kâideleri oluşturulmuştur. Nitekim, “bağlamın işaret ettiği görüş diğerlerine göre tercih

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrû l-Kur’ânî l-azîm*, 8/474.

⁵⁷ el-İsrâ 17/28.

⁵⁸ Taberî, *Câmi*, 14/570; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü l-mesîr fî ilmi’t-tefsîr*, 3/20.

⁵⁹ Said b. Mensûr, *Sünen* (Riyad: Daru’l-Elûke, 2012), 6/120; Suyutî, *ed-Dürrü l-mensur fî’t-tefsîr bi’l-me’sur*, 5/275; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu l-meânî fî tefsîri l-Kur’ânî l-azîm ve’s-seb’i l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Küttübî l-İlmiyye, 1415/1994), 8/62.

sebebidir”⁶⁰ ve “pek çok anlama gelebilen bir lafız, Kur’an’daki siyâkın işaret ettiği anlama hamledilir,”⁶¹ gibi kâideler bu anlayışı desteklemektedir.

Ancak, aşağıda ele alınacak örneklerde görüldüğü gibi, farklı görüşlerin doğrudan ihtilaf olarak değerlendirilmesi ve bu kâidelere dayanarak çözüme kavuşturulmaya çalışılması, önceki örneklerde olduğu gibi meseleyi çözümsüz hale getirmektedir. Buna alternatif olarak, Hz. Peygamber’in tebyin yöntemi doğrultusunda konuyu ele almak, meseleyi ihtilaf çerçevesinden çıkararak daha tutarlı ve kapsamlı bir çözüm sunacaktır. Bu bağlamda ele alınacak ilk örnek, Tekvîr suresi 7. âyetinde geçen “وَإِذَا النُّفُوسُ رُجَّتْ” ifadesinin mahiyeti üzerine selef âlimlerinden nakledilen farklı görüşlerdir.

3.1. Nefislerin Bir Araya Getirilmesi

Yüce Allah, Tekvîr suresinin giriş kısmında kıyametin kopma anında meydana gelecek olayları tasvir etmektedir. İlk altı âyetinde yeryüzünde meydana gelecek olan hadiseler anlatıldıktan sonra, yedinci âyetinde “وَإِذَا النُّفُوسُ رُجَّتْ” ifadesiyle nefislerin bir araya getirilmesinden söz edilmektedir. Bu safha, insanların yeniden diriltileceği kıyametin ikinci aşamasına denk gelmektedir. Nitekim sûrenin devamındaki âyetlerde, diri diri toprağa gömülen kız çocuğuna hangi suçtan dolayı öldürüldüğünün sorulacağı bildirilerek, yeniden diriliş sonrası hesap sürecine geçileceğine işaret edilmektedir. Buna göre, “nefislerin bir araya getirilmesi” ifadesi hakkında bazı müfessirler, ruhların bedenlerle birleştirilip yeniden dirilişin gerçekleşmesi şeklinde bir yorumda bulunmuşlardır. Bu görüşü benimseyenler arasında tâbiûn âlimlerinden Ebu’l-Âliye er-Riyâhî (ö. 90/709), Saîd b. Cübeyr, Mücâhid, Dahhâk ve İkrime gibi isimler yer almaktadır.

Diğer bir görüşe göre ise, “nefislerin bir araya getirilmesi” ifadesi, inanç ve amel bakımından birbirlerine benzer olan kimselerin bir araya getirilmesi anlamına gelmektedir. Bu doğrultuda Hz. Peygamber’den iki rivayet nakledilmektedir. Her iki rivayette de ilgili âyet okunmuş ve ardından açıklamalarda bulunulmuştur.

İlk rivayette Hz. Peygamber, “Bunlar (iyi veya kötü) aynı ameli yapan iki kişinin birlikte Cennete veya Cehenneme girmesidir” buyurmuş ve ardından, “Zalimleri, onların aynı yoldaki arkadaşlarını ve tapmış olduklarını toplayın”⁶² âyetini okumuştur.⁶³ İkinci rivayette ise ‘الضُّرْبَا’ (sınıflar ve benzerleri) dir. Yani, “Herkes, kendisi gibi amel eden her toplulukla beraberdir.” buyurup “Siz üç sınıf olduğunuz zaman, amel defterleri sağlarından verilenler; ne mutlu insanlardır, amel defterleri sağlarından verilenler! Amel defterleri sollarından verilenler; ne mutsuz insanlardır, amel defterleri sollarından verilenler!”⁶⁴ âyetini okuyarak bu yorumu desteklemiştir.⁶⁵ Sahâbeden Hz. Ömer ve İbn Abbas, tabiûndan ise Katâde aynı doğrultuda görüşler beyan etmişlerdir.⁶⁶

⁶⁰ Harbi, *Kavâidü't-tercîh inde'l-mufessirîn*, 299; Tayyar, *et-Tahrir fi usuli't-tefsir*, 315.

⁶¹ Sebt, *Kavâidü't-tefsir cem'an ve dirâseten*, 1/422.

⁶² es-Saffât 37/22.

⁶³ Suyuti, *ed-Dürrü'l-mensur fi't-tefsir bi'l-me'sur*, 8/430.

⁶⁴ el-Vâkıa 56/7-10.

⁶⁵ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/332.

⁶⁶ Taberî, *Câmi*, 24/143-45.

Burada her iki görüş değerlendirildiğinde, sûrenin bağlamına en uygun olan yorumun, tabiûn alimlerinden nakledilen ilk görüş olduğu görülmektedir. Zira, ilgili âyetin hem öncesi hem de sonrasına bakıldığında, “nefislerin bir araya getirilmesi” ifadesinin, ruh ve beden bir araya getirilerek yeniden dirilmenin gerçekleşmesi anlamına gelmesi daha tutarlı görünmektedir. Ancak Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen ikinci görüşte, âyet itikad, amel ve karakter açısından birbirine benzer kişilerin bir araya getirilmesi şeklinde yorumlanmış ve bu şekilde kişinin kimi örnek alması gerektiğine vurgu yapılarak açıklanmıştır. Böylece, âyetin anlamı yalnızca kıyamet anındaki yeniden dirilişle sınırlandırılmamış, aynı zamanda Müslümanın hayatında kimlerle birlikte olacağına dair bir mesaj içerecek şekilde genişletilerek tevil edilmiştir.

Ancak burada Taberi ve ibn Kayyim, sahâbeden gelen ikinci görüşü tercih etmiştir. Onlara göre, bu âyette hem iyilikte hem de kötülükte bir araya getirilen benzer kişilere işaret edilmektedir. Bu görüşlerini de Hz. Peygamber’den nakledilen rivayetle desteklemiştir.⁶⁷ Nitekim bu tercihlerinde Hz. Peygamber ve sahâbeden gelen görüşün tabiûna tercih edilmesi prensibinin etkili olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda tabiûn alimlerinden nakledilen ilk görüş, âyetin sûre içi bağlamına daha uygun olmasına rağmen göz ardı edilmekte veya nasıl değerlendirilmesi gerektiği konusunda soru işaretleri barındırmaktadır. Bu durum da ilgili ihtilafı aslında çözümsüz hale getirmektedir. Bu nedenle meseleyi ihtilaf bağlamında ele almak yerine, her iki görüşün de söylenme maksadını tespit etmek daha isabetli olacaktır. Böylece, Hz. Peygamber ve sahâbenin âyeti farklı bağlamlarda ele alarak anlam alanını genişleten tebyin yöntemini nasıl uyguladığı netleşecek ve konu daha sağlam bir zemine oturacaktır. Nitekim, bu çerçevede değerlendirilebilecek bir diğer örnek, Meryem sûresi 59. âyette namazlarını heba edenlerin kimler olduğu konusunda selef âlimlerinden nakledilen farklı rivayetlerdir.

3.2. Namazlarını Heba Eden Nesil

Yüce Allah, Meryem suresinde 40-59. âyetlerde önceki peygamberlerden birçoğunu zikrederek onları ve onlara tâbi olanları övmektedir. Ancak bu peygamberlerden sonra gelen nesil ile ilgili olarak “Onların ardından namazı heba eden, şehvetlerine uyan bir nesil geldi...”⁶⁸ buyurarak, Hz. Peygamber’i İslam vahyinin tebliğinden önceki nesillerin durumu hakkında bilgilendirmektedir. Bu doğrultuda âyetin sûre içi bağlamı göz önünde bulundurularak, Katâde, Süddî ve Mukâtîl, “فَخَلَفَ مِنْ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ” ifadesiyle kastedilen kimselerin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu söylemişlerdir. Mücahid’e göre ise âyetin işaret ettiği kimseler Hz. Muhammed’in ümmetidir. Bu ümmetin sâlihleri gittiği zaman onlar ortaya çıkarlar. Mücahid burada âyetin bağlamını Yahudi ve Hristiyanlar ile sınırlı bırakmayıp Hz. Muhammed’in ümmeti ile de genişleterek onları da âyetin kapsamına almaktadır.⁶⁹

Mücahid’in burada âyetin kapsamını genişletmesinin, Hz. Peygamber ve Hz. Âişe’den nakledilen rivayetleri örnek alarak gerçekleştirdiği söylenebilir. Nitekim Ebû Saîd el-Hudrî Hz. Peygamber’in bu âyeti okuduktan sonra şu sözleri söylediğini rivayet etmektedir: "Benden altmış yıl sonra namazı heba eden ve şehvetlerinin peşinde giden bir nesil gelecektir. Bunlar bu

⁶⁷ Taberî, *Câmi*, 24/143-45; İbnü'l-Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-ibâd* (Kuveyt: Mektebetu'l-Menârî'l-İslamiyye, 1994), 4/248.

⁶⁸ Meryem 19/59.

⁶⁹ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîrû Yahyâ b. Sellâm*, 1/229; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/2412.

azgınlıklarının karşılığını göreceklardır. Bunların da ardından Kur'ân'ı okuyan, ancak okuduk-ları gırtlaklarından aşağı inmeyen bir nesil gelecektir.”⁷⁰ Hz. Peygamber burada ilgili âyeti oku-yarak onu kendisinden sonraki bir dönemde yaşayan Müslümanlar ile ilişkilendirmiştir. Hz. Aişe'den gelen rivayette ise kendisi sadakayı dağıtacak olanlara verir ve şöyle derdi: “Bunu Berberî olan erkek veya kadına vermeyin. Zira Resûlullah'ın (s.a.v.) onlar hakkında şöyle bu-yurduğunu işittim: "Bunlar Yüce Allah'ın, haklarında, '*Onların ardından namazı heba eden, şehvetlerine uyan bir nesil geldi. İşte bunlar azgınlıklarının karşılığını göreceklardır*' buyur-duğu kimselerdir.”⁷¹ Hz. Aişe bu görüşünü Hz. Peygamber'in âyetle ilgili başka bir görüşüne dayandırarak Berberîler ile ilişkilendirmiştir.

Her iki görüşü ihtilaf olarak kabul etmek ve tercih kâideleri doğrultusunda çözüme git-mek önceki örnekte olduğu gibi kâideler arasında tenâkuz oluşmasına sebep olmaktadır. Buna alternatif olarak, meseleyi ihtilaf bağlamında ele almak yerine, her iki görüşün de farklı mak-satlarla söylendiği dikkate alınmalıdır. Nitekim ilk görüşü benimseyenler, âyeti sûre içi bağla-mına uygun olarak tefsir etmişlerdir. İkinci görüşü benimseyenler ise Hz. Peygamber ve Hz. Aişe'nin uygulamalarında olduğu gibi âyetin anlam alanını genişleterek, Müslüman ümmetin günahkârlarını da kapsayacak şekilde tevil etmiş ve namazın önemine, nefse düşkünlüğün teh-likesine dikkat çekerek âyetin güncelliğini korumasını sağlamışlardır. Bu bağlamda ele alına-bilecek son örnek ise Hicr suresi 24. Ayette geçen “*önce gelip geçenler ile sonraya kalanlar*” ifadesinin, selef âlimleri tarafından nasıl yorumlandığına dair rivayetlerdir.

3.3. Önce Gelip Geçenler ile Sonraya Kalanların Kimler Olduğu

Yüce Allah, Hicr sûresine Hz. Peygamber'in davetini reddedip ona karşı çıkan kimse-lerin düştüğü durumu anlatarak başlamakta ve bu kimseleri uyarmaktadır. Sûrenin devamında da Allah kudretinin delillerini zikrederek canlıları öldürüp diriltmenin kendi iradesi altında ol-duğunu ve “*Andolsun biz, sizden önce gelip geçenleri de biliriz, sonraya kalanları da*”⁷² buyu-rarak Mekkelî müşriklere, onlardan önce yaşamış kimselerin durumu ile şu an daha ölmeyip yaşayanların akıbetini sadece kendisinin bileceğini ifade etmektedir. Ancak âyette geçen “*önce gelip geçenler ile sonraya kalanlar*” ifadesi hakkında, sûrenin iç bağlamının işaret ettiği anlam doğrultusunda ve farklı bağlamlara dayanarak selef âlimlerinden yedi farklı görüş rivayet edil-miştir.

Sûrenin bağlamına uygun olarak nakledilen görüşlere göre “*önce gelip geçenler*”, İbn Abbas, Mücahid, Atâ ve Dahhâk'a göre ölenler; “*sonraya kalanlar*” ise ölmeyip yaşayanlar, henüz doğmamış olanlar veya Hz. Muhammed ümmetidir. Sûrenin iç bağlamından farklı olarak gelen görüşlerde ise Hasan-ı Basri'ye göre; öne geçenler hayırda ileri olanlardır, geri kalanlar da hayra engel olanlardır. Kâ'b el-Kurazî (ö. 108/726) ve Mukâtil b. Hayyân' a (ö. 150/767) göre öne geçenler; savaşta öldürülenlerdir, geri kalanlar ise gazilerdir. İbn Abbas'a göre ise

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavud- Adil Mürşid (Muessesetu'r-risale, 2001), 17/440 (No. 11340); Hakim, *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*, 2/406 (No. 3416).

⁷¹ Hakim, *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*, 2/267 (No. 2963); İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/2413.

⁷² el-Hicr 15/24.

namazda ön safa ilerleyenler ile arkada kalanlardır. Bu âyetin namazdaki saf durumu ile ilgili indiğine dair de iki rivayet nakledilmektedir.⁷³

Rivayetlerin ilkinde İbn Abbas'tan nakille, Hz. Peygamber'in birinci safta namaz kılmayı teşvik etmesi üzerine sahâbe izdiham etti. Evleri Medine'den uzak olanlar evlerimizi satar, mescide yakın evler satın alır ve ön safa yetişiriz, dedi ve âyet bunun üzerine indi. Mervan b. Hakem ve İbn Abbas'tan nakledilen ikinci rivayette ise güzel bir kadın Hz. Peygamber'in arkasında namaz kıları. Bazıları onu görmemek için ön safa geçer bazıları da son safa durur, rukû ettiklerinde bakarlardı. Bunun üzerine bu âyet indi.⁷⁴

Birçok hadis kaynağı ve Taberî tefsiri gibi klasik tefsirlerde nakledilen ikinci rivayeti İbn Kesir nakleden ravîsinin münker olması sebebiyle sorunlu görmektedir. İbn Aşûr ise ilgili âyete yakışmayacak zayıf bir tefsir rivayeti olduğunu belirtip kabul etmemektedir. Her ne kadar ikinci rivayet müfessirlerin bazıları tarafından sahâbeden bazıların mescitte takvadan uzak resmetmesinden dolayı hoş karşılanmamış olsa da rivayetlerin Medine döneminde indiğinin belirtilmesi sûrenin Mekke-Medine olması hususunda ihtilafa sebep olmuştur.⁷⁵

Taberî burada bağlamı göz önünde bulundurarak İbn Abbas ve tabiûn alimlerinin “önce gelip geçenler” ifadesinden kastedilenlerin ölenler, “sonraya kalanlar” ifadesinden kastedilenlerin ise hayatta kalanlar olduğu görüşünü tercih etmiştir. İbn Atıyye de bu görüşün müfessirlerin çoğunluğu tarafından benimsediğini belirtmiş ve ardından bağlam dışı görüşleri eleştirerek zayıf bulmuştur.⁷⁶ Ancak, Hicr sûresinin ilgili âyetinde “önce gelip geçenler ile sonraya kalanların” kimler olduğu hususunda hem sûrenin bağlamına dayalı hem de bağlam dışında farklı tevillerin bulunması ve ayrıca Medine dönemini yansıtan rivayetlerin nakledilmesi, âyet hakkında gelen yorumların ihtilaf çerçevesinde değerlendirilmesine sebep olmuştur. Buna karşılık, sahâbe ve tâbiûn alimleri, âyetin bağlamını yalnızca dünyadan göçenler ve hayatta kalanlarla sınırlandırmamış, aynı zamanda hayır işlemeyi, Allah yolunda cihat etmeyi ve namazda ön safta bulunma gayretini de içine alacak şekilde genişletmiştir. Böylece, âyetin anlam alanı genişletilmiş ve onun Müslümanların hayatındaki güncelliği korunmuştur.

Bu nedenle, âyet hakkında gelen farklı rivayetleri bir ihtilaf olarak görmek yerine, onların Hz. Peygamber ve sahâbenin uyguladığı tebyin yöntemi doğrultusunda nasıl anlam kazandığını değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Aynı şekilde, sûrenin Mekke veya Medine dönemine ait olduğu tartışmasına dâhil edilmesi yerine, vahyin farklı bağlamlarda nasıl anlam genişlettiği üzerine yoğunlaşılması, meseleyi daha sağlam bir zemine oturtacaktır.

4. Tebyin Yönteminin İmkân ve Sınırları

Makalenin giriş bölümünde belirtildiği üzere tefsir ilminde, seleften gelen rivayetlerden doğan ihtilaflar geleneksel olarak iki temel yöntemle ele alınmıştır. Birincisi, tenevvü ihtilafı olarak değerlendirilerek farklı görüşler telif edilmiş, böylece hepsinin aynı anlam çerçevesi

⁷³ Taberî, *Câmi*, 14/49-50; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 2/532.

⁷⁴ Taberî, *Câmi*, 14/49; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, 2/532.

⁷⁵ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-azîm*, 4/532 ; İbn Aşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 14/40.

⁷⁶ Taberî, *Câmi*, 14/49; İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak, *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz* (Katar: Ruesetü'l-mehakimu'sher'iyye, 1977), 5/285.

içinde yer aldığı kabul edilmiştir. İkincisi ise, görüşlerden biri tercih edilerek belirli kâideler çerçevesinde bir yorumun öne çıkarılması şeklinde olmuştur. Bu iki yöntem, belirli ihtilafları çözümlemede etkili olsa da selef görüşlerinden kaynaklanan ihtilafların tamamını açıklamada yetersiz kalmaktadır. Nitekim birçok farklılığı tenevvü ihtilafı kapsamında ele almak ve tüm görüşleri geçerli kabul etmek, ihtilafın bir sorun teşkil etmediği izlenimini verse de bu farklılıkları tam olarak açıklığa kavuşturmamaktadır.

Bu tür bir yaklaşım, âyet hakkında söylenen farklı yorumların Müslümanların gündelik yaşamlarına nasıl bir katkı sunduğunu ve âyetin anlam alanını nasıl şekillendirdiğini göz ardı etme riskini barındırmaktadır. Oysa bu görüşler, alelade kişilerin yorumları değil, vahyin en yakın tanıkları olan sahâbe ve tâbiûn tarafından ortaya konulmuştur. Dolayısıyla, bu görüşlerin neden ve hangi bağlamda söylendiğini analiz etmek yerine, onları öncelikle ihtilaf olarak ele almak ve ihtilafı ortadan kaldırma refleksiyle değerlendirmek, vahyin ilk nesillerinin Kur'ân'ı nasıl yorumladıklarını anlamamızı zorlaştırmaktadır. Bu durum, âyetlerin tarihsel bağlamını ve selefın onları nasıl hayata geçirdiğini anlamaya yönelik daha derinlikli bir analiz yapılmasını engelleyebilmektedir.

Tebyin yöntemi esas alındığında ise Hz. Peygamber'in âyetlerin anlam alanlarını genişleten açıklamaları merkeze alınarak ihtilaflara farklı bir bakış açısıyla yaklaşılmaktadır. Bu yaklaşımda, rivayetler arasında kesin bir tercihte bulunmaksızın; bağlamın genişliği ve anlam katmanları dikkate alınarak yorum farklılıklarının sebeplerini öncelikle tespit etmek amaçlanmaktadır. Geleneksel yaklaşıma sunduğu en önemli alternatif ise seleften gelen rivayet farklılıklarını yalnızca bir telif veya tercih meselesi olarak değil, anlam genişletmenin doğal bir sonucu olarak ele almasıdır.

Geleneksel anlayışta bir âyet hakkında farklı rivayetler nakledildiğinde, bu rivayetler genellikle tarihsel bağlam, senet güvenilirliği ve içeriğin anlam tutarlılığı gibi unsurlar üzerinden değerlendirilmektedir. Ancak bu yaklaşımın en büyük eksikliği, bütün rivayetleri tek bir doğruya indirgemeye çalışmasıdır. Oysa Hz. Peygamber'in tebyin yöntemini esas almak, âyetlerin anlamlarını belirli bir çerçevede sınırlamak yerine, onların farklı bağlamlarda nasıl genişletilebileceğini gösteren bir metodoloji sunmaktadır. Bu sayede, yalnızca tek bir anlamı kabul edip diğerlerini dışlamak yerine, her bir rivayetin bağlam içindeki işlevini ve anlam genişletici yönünü analiz etmek hedeflenmektedir.

Gelenekte, rivayetler büyük ölçüde bağlamlarına ve Hz. Peygamber'e dayanma ihtimaline göre değerlendirilmiştir. Ancak bazı rivayetler sahih senetle nakledilmiş olsa da sahabe veya tâbiûnun kendi içtihadına dayanması da mümkündür. Bu nedenle müfessirler, seleften gelen rivayetlerin hepsine eşit değer atfetmemiş, içlerinden bağlama en uygun olanları tercih etmişlerdir. Tebyin yöntemi esas alındığında ise bu rivayetleri eleme veya mutlak doğruluk atfetme yerine, onların anlam genişletme sürecine nasıl katkı sağladığı incelenmektedir. Böylece ihtilaflar, tercih edilmesi gereken bir sorun olarak değil, Kur'ân'ın anlam alanını şekillendiren unsurlar olarak ele alınmaktadır.

Bu noktada, tekrarlamak gerekirse Hz. Peygamber'in tebyin sünnetinin esas alındığı yöntem ile geleneksel yöntemler arasında önemli bir fark ortaya çıkmaktadır. Geleneksel tefsir metodolojisi, ihtilafları iki temel yolla ele almıştır: ya görüşler bağdaştırılarak hepsinin doğru

olduğu kabul edilmiş ya da belli kriterler doğrultusunda bir tanesi tercih edilerek diğerleri devre dışı bırakılmıştır. Oysa tebyin sünnetine dayalı yaklaşım, rivayetleri mutlak doğrular veya yanlışlar olarak değil, anlam dünyasını genişleten unsurlar olarak ele almaktadır. Bu sayede, Hz. Peygamber ve sahabenin âyetlerin anlam alanlarını genişletme pratiklerini daha iyi kavramak mümkün hale gelmektedir.

Tercih kaideleri, her ne kadar sistemli bir şekilde son dönemde kitaplaştırılarak tefsir usulüne dahil edilmeye çalışılsa da bu kaidelerin uygulamalarını klasik tefsirlerde müfessirlerin bir âyete dair ortaya konan farklı görüşler karşısındaki tutumlarında görmek mümkündür. Özellikle nüzul bilgisi ve âyetin iç bağlamı esas alınarak, âyetin anlamını belirleme ve buna dair görüşler arasında tercihte bulunma yönünde kullanılmıştır. İlk bakışta bu yöntemde bir sorun görülmemektedir; zira bir âyetin anlamını belirlemede nüzul bilgisi, müfessir için elbette vazgeçilmez bir unsurdur. Ancak bu ilkenin pratikteki uygulamalarında bazı farklılıklar ortaya çıkmakta ve müfessirler bu farklılıklar karşısında nasıl bir tutum takınmaları gerektiği konusunda zaman zaman zorlanmaktadırlar. Nitekim, Mekke'de belirli bir bağlamda inen bir âyetin Medine'de farklı bir bağlamda değerlendirilmiş olması, bu zorlukların başında gelmektedir. Müfessirler, bu durumu anlamlandırırken âyetin ilk nüzul ortamını göz ardı etmeyi istememekte, ancak sahabelerden gelen bazı rivayetlerde bu yaklaşımın dışında bir tutumun benimsendiği görülmektedir.

Bu tür durumlarda müfessir ya âyetin her iki dönemde de nâzil olduğunu ileri sürmekte ya da âyetin önce Mekke'de indirildiği, bazı hükümlerinin ise uygulamasının sonraya bırakılarak Medine'de gerçekleştiği şeklinde bir açıklama getirmektedir. Bu izahlar, Hz. Peygamber'in bir âyeti farklı zaman ve bağlamlarda yorumlamasını açıklamak açısından belirli bir açıklık sunmaktadır; zira onun yaptığı bu yorumlar vahiy doğrultusunda gerçekleşmiştir. Ancak aynı açıklık, sahabe ve tâbiûnun bir âyeti farklı dönemsel şartlarda yeniden yorumlamasını izah etmekte yetersiz kalmaktadır. Oysa bu tür yorumları, sahabe ve tâbiûnun, Hz. Peygamber'in birçok âyetin tefsirinde yaptığı gibi, Mekke döneminde nâzil olan bir âyetin bağlamını Medine şartlarında yeniden ele alarak anlam alanını genişletmeleri şeklinde değerlendirmek mümkündür. Bu bakış açısı, âyetin Müslümanın hayatında zamanla nasıl güncelliğini koruduğunu göstermesi açısından da önemlidir.

Dolayısıyla, nüzul bilgisi normalde bir âyeti anlamlandırmada müfessirin başvurduğu temel araçlardan biri olmakla birlikte, seleften gelen rivayetlerin değerlendirilmesinde bağlam genişletici unsurlarla birlikte ele alınması gerekmektedir. Aksi takdirde, makaledeki örneklerde de görüldüğü üzere, âyetin sonraki nesiller tarafından nasıl anlaşıldığına dair daraltıcı bir yaklaşım ortaya çıkmakta ve âyet, tarihsel bağlamına hapsedilmektedir. Ayrıca müfessirin nüzul bağlamını mutlak bir ölçüt olarak esas alması, seleften bazı yorumlarını ihtilaf olarak değerlendirmesine ve bu yorumları geçersiz saymasına yol açabilmektedir.

Tebyin sünnetini esas alan yaklaşım bu noktada müfessire önemli bir perspektif sunmaktadır: Hz. Peygamber ve sahabe bazı âyetleri, ilk nüzul bağlamlarının dışında farklı durumlara da uygulamış ve bu şekilde anlam alanlarını genişletmişlerdir. Bu yaklaşımı tâbiûn âlimleri de sürdürmüşlerdir. Dolayısıyla, bu tür yorumları ihtilaf kategorisinde değerlendirmektense, seleften âlimlerinin bağlamı ne ölçüde genişletmeye çalıştıklarını analiz etmeye yönelik bir yaklaşım

daha tutarlı olacaktır. Bu sebeple, özellikle selef rivayetlerinin yorumlanmasında nüzul bilgisi, bağlam genişletici unsurlar çerçevesinde ele alınmalıdır.

Aynı durum, bir âyetin siyâk ve sibâkı, yani sûre içi bağlamı açısından da geçerlidir. Siyâk ve sibâka göre âyeti anlamlandırmak, çoğu zaman müfessiri âyete yanlış anlamlar ve yorumlar yüklemekten koruyan önemli bir yöntemdir. Ancak bu durumun tersi, seleften gelen bazı rivayetlerde karşımıza çıkmaktadır. Nitekim bu rivayetlerin bazılarında, âyetin metin içi bağlamına hem uygun hem de uygun olmayan yorumların getirildiği görülmekte ve bu durum, çözülmesi gereken bir ihtilaf olarak değerlendirilmektedir. Oysa tıpkı nüzul bilgisinde olduğu gibi, bazı durumlarda selef âlimleri de âyetin bağlamını farklı tarihsel ve toplumsal durumlarda yeniden değerlendirerek bağlam genişletmesine gitmiş ve böylece anlam alanını genişletmişlerdir.

Bu durumda ortaya şu sorular çıkmaktadır: Tercih kâideleri hangi ölçütlere göre kullanılmalıdır? Bu kâidelerin seleften gelen görüşlerde değil de yalnızca sonraki dönem müfessirlerin görüşlerinde uygulanması bir çelişki oluşturmaz mı ya da bu durum kâidelerin uygulanabilirliğini sorgulatmaz mı? Ayrıca, ilk neslin bir âyeti farklı bağlamlara taşıma özgürlüğü sonraki dönemlerde hangi ölçüde sürdürülebilir? Günümüzde bu yöntem tefsirde kullanılabilir mi? Bu gibi sorular, meselenin teorik ve metodolojik boyutunu daha derinlemesine ele almayı gerektirmektedir. Bu ise elbette bu çalışmanın sınırları aşmakta ve ayrı bir araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. Bununla birlikte, bu makalede ele alınan örnekler söz konusu yöntemin tefsir ihtilaflarına bakışta uygulama imkânını daha somut biçimde ortaya koymakta ve meselenin teorik yönünün daha kapsamlı biçimde ele alınması gerektiği konusunda araştırmacıları ikna etmeye yaklaşmaktadır. Yine de sınırlı da olsa bu sorulara temel düzeyde bazı cevaplar verilebilir.

Öncelikli olarak, tercih kâideleri özellikle seleften gelen rivayet farklılıklarının çözümünde belirli bir sınır taşımaktadır. Zira bu kâideler büyük ölçüde, rivayetlerin sıhhati ve bağlamına dayalı olarak geliştirilmiştir. Bu nedenle, tercih kâideleri daha çok mezhebe dayalı veya keyfi yapılan tefsir ihtilaflarının çözümünde etkili olabilirken, bağlam genişletmeye dayalı ihtilafları açıklamada yetersiz kalabilmektedir. Tebyin sünnetini esas alan yaklaşım ise tercih kâidelerini tamamen reddetmeden, hangi tür ihtilaflarda uygulanabileceğini belirlemeyi amaçlamaktadır. Eğer bir ihtilaf, Hz. Peygamber veya sahabe tarafından gerçekleştirilen anlam genişletme sürecinden kaynaklanıyorsa, burada tercihten ziyade bağlamın nasıl şekillendiğini analiz etmek gerekmektedir. Ancak bir ihtilaf, metne dışarıdan yapılan sübjektif yorumlardan veya mezhebi eğilimlerden kaynaklanıyorsa, tercih kâideleri bu noktada devreye girebilir.

İkinci olarak, Hz. Peygamber ve sahâbenin âyetleri farklı bağlamlarla ilişkilendirme yöntemi, günümüz müfessirlerine de benzer bir kapı açmakta mıdır? Bu sorunun cevabı, tebyin sünneti esas alındığında bu yöntemin sınırlarının nasıl belirlendiğine bağlıdır. Eğer söz konusu yaklaşım tamamen öznel yorumlara açık bir yapıya dönüştürülürse, âyetlerin keyfi biçimde farklı bağlamlara taşınması gibi bir sorunla karşılaşılması muhtemeldir. Bu noktada, yeni yorumların tarihsel bağlama uygun olması, sahih rivayetler tarafından desteklenmesi ve metnin asli anlamını bozmaması gerektiği açıktır. Nitekim burada gözden kaçırılmaması gereken önemli bir husus, bu yöntemi pratikte uygulayan Hz. Peygamber, sahâbe ve onları takip eden tâbiûn âlimlerinin, vahyi okuyup olayları vahiy perspektifinde yorumlamaları ve böylece

âyetleri belirli bir tarihsel bağlamla sınırlandırmamalarının, onların vahye doğrudan tanıklıklarla irtibatlı olduğudur. Bu nedenle, eğer bu yöntem günümüzde devam ettirilecekse, vahyin taşıdığı mesajın çok iyi anlaşılması ve bu çerçevede yorumlanması zorunludur. Zira onların yorumlarındaki tutarlılık ile sonraki dönemlerde yaşayanların ulaştıkları neticelerin aynı düzeyde olması beklenemez.

Bu çerçevede tebyin sünnetini esas alan yaklaşım, seleften gelen rivayet farklılıklarını daha anlaşılır hale getirerek, tefsirin sistematikleşmesine ve ihtilaf algısının dönüştürülmesine katkı sağlar. Zira seleften gelen bu farklılıklar tefsir müktesebatı göz önüne alındığında azımsanmayacak bir sayıya sahiptir. Nitekim Kur'ân'ın yorumu sürecinde ilk dönemlerden itibaren birçok farklı görüş ortaya çıkmış ve zamanla bu durum, tefsir ilminin sürekli bir ihtilaf içinde geliştiği algısına neden olmuştur. Oysa tebyin sünnetini merkeze alan yaklaşım, bu ihtilafların çoğunun bir anlam genişletme sürecinin doğal bir sonucu olduğunu ortaya koyarak, bu algıyı değiştirmektedir. Gelenekte her dönemde farklı yorumların bulunması, ihtilafın zorunlu bir parçası olarak görülürken, tebyin yöntemi bu yorumların aslında çelişen görüşler değil, anlamı daha geniş bir çerçevede ele almanın bir sonucu olduğunu vurgulamaktadır.

Tebyin sünnetini merkeze alan bu yaklaşım, bütün ihtilafları ortadan kaldırmaz; ancak Hz. Peygamber ve sahâbenin âyetlerin anlam alanlarını genişletme pratiğine dayanarak, rivayet ihtilaflarını büyük ölçüde azaltmaktadır. Özellikle bağlam genişletmeye dayalı ihtilafların büyük bir kısmını açıklığa kavuşturarak, müfessirlerin tarih boyunca meşgul olduğu birçok konuyu daha tutarlı hale getirebilmektedir. Bu yöntem, Kur'ân'ın yorum sürecinde ihtilafların kaçınılmaz olduğu algısını yumuşatarak, tefsirin yalnızca bir çatışma ortamı olmadığına dair yeni bir perspektif sunmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada, rivayet ihtilaflarının tefsir geleneğinde nasıl ele alındığı ve bu bağlamda Hz. Peygamber'in tebyin sünnetini esas alan yaklaşımın nasıl bir alternatif sunduğu incelenmiştir. Elde edilen sonuçlara göre, seleften gelen rivayet ihtilaflarının büyük bir kısmı, esasında âyetlerin farklı bağlamlarda yorumlanmasıyla ortaya çıkmış olup, her zaman kesin bir tercih ya da telif gerektiren çelişkiler olarak ele alınmamalıdır. Hz. Peygamber'in âyetleri belli bir bağlamın dışına taşıyarak anlam alanlarını genişleterek yorumlaması, sahâbe ve tabiûnun da benzer bir yöntem takip ettiğini göstermektedir.

Araştırma, geleneksel tercih kâidelerinin özellikle seleften gelen rivayet ihtilaflarının çözümünde sınırlı bir işlev gördüğünü ortaya koymuştur. Bu kâideler, âyetlerin yorumunu belirli bir bağlam içinde sabitlemeye çalışırken, Hz. Peygamber ve erken dönem müfessirlerinin Kur'ân'ı dinamik bir süreç içinde ele aldıkları gerçeğinin gözden kaçmasına neden olabilmektedir. Tebyin sünnetini esas alan yöntem ise bu açıdan bakıldığında, ihtilafların mahiyetini anlamaya yönelik bir perspektif sunmakta; âyetlerin belirli bir bağlamda donuklaşmasını önleyerek, onların zaman içinde nasıl farklı anlam katmanları kazandığını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tebyin sünnetini merkeze alan yaklaşım, seleften gelen rivayetlerin her birini birer alternatif görüş olarak değil, âyetlerin farklı bağlamlardaki anlam zenginliğini ortaya koyan açıklamalar olarak değerlendirmeyi teklif etmektedir.

Bu doğrultuda, tefsir araştırmalarında sadece rivayetlerin senet değerlendirmesine odaklanmak yerine, bu rivayetlerin nasıl bir bağlam genişletme sürecinden geçtiğini analiz etmek önem arz etmektedir. Ayrıca, rivayet ihtilafları üzerinde çalışırken, Hz. Peygamber'in yorum yöntemini merkeze almak, tefsirin tarihsel gelişim sürecini daha sağlıklı bir şekilde anlamayı sağlayacaktır. Nitekim bu yöntem sayesinde Hz. Peygamber ve sahâbenin âyetleri dönemin sosyal ve dini şartları çerçevesinde yeniden yorumladığı gözlemlenmekte, bu da âyetlerin farklı zamanlara taşınabilecek çok katmanlı yapısını açığa çıkarmaktadır. Günümüz araştırmacıları için bu, âyetlerin yalnızca bir tarihsel bağlamda değil, daha geniş bir anlam dünyasında ele alınması gerektiğine işaret etmektedir. Bu çerçevede, tebyin sünnetini esas alan yaklaşımın tefsir ilmindeki ihtilafları tamamen ortadan kaldırmak gibi bir iddiası olmamakla birlikte, özellikle rivayet kaynaklı ihtilafların anlaşılmasına katkı sağladığı ve bu ihtilafları daha sağlıklı bir zemine oturttuğu görölmektedir. Ayrıca bu çalışmada bütün kâideleri tekrardan ele almak mümkün olmadığı için, verilen örnekler sadece üç alana yönelik tefsir kâideleri ile sınırlandırılmıştır. Diğer alanlara dair oluşturulan kâidelerin de aynı bakış açısıyla irdelenmesi yeni çalışmaların konusunu teşkil etmektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb Arnavud- Adil Mürşid. 50 Cilt. Muessesetu'r-Risale, 1. Basım, 2001.
- Ahmedî, Husâm Nasır Zeyd. *Kavaidu't-tercîh inde'l-İmâmi'l-Hâzin min hilâl kitâbihi Lübabu't-te'vîl fî meâni't-tenzîl*. Sudan: Camiatu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Akk, Halid Abdurrahman. *Usûlu't-tefsir ve kavaiduhu*. Dımeşk: Daru'n-Nefais, 2. Basım, 1986.
- Aldemir, Halil. "Esbab-ı Nüzul Rivayetleri Arasında Görülen Çelişkiler ve Geliştirilen Çözüm Yollarının Tahlihi". *Ekev Akademi Dergisi* 15/48 (2011), 141-159.
- Aldemir, Halil. "Kur'an'ın Farklı Yorumlanması – Nisa Suresi'nin 86. Ayeti Örneği-". *İlahiyat Akademi Dergisi* 5 (2017), 77-91.
- Alî, Salih Abdullah Muhammed. *Kavaidu't-tercîh inde'l-Kurtubî ve's-Şevkânî fî Kitâbeyhimâ el-câmi' liahkâmi'l-Kur'ân ve fethu'l-kadîr: Dirâse tatbikiyye mukârene*. Sudan: Camiatu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, Doktora Tezi, 2014.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-. *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbâri Atiyye. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *Delâilu'n-nübuvve*. 7 Cilt. Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1988.
- Beyhaki, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. Kahire: Merkezu Hecr li'l-Buhus ve'd-Dirasati'l-Arabiyye ve'l-İslamiyye, 2011.
- Binol, Ali. "Kevser Suresi Bağlamında Yeni Anlam Arayışları". *Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 36 (2023), 1126-1152.
- Büyük, Enes. "Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (Haziran 2019/1), 107-129.
- Celâl, Yahya Ahmed Süleymân. *Kavaidu't-tercîh ve'l-ihtiyâr fî'l-kırâât inde'l-imâm Mekkî b. ebî Talib el-Kaysî*. Amman-Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Demir, Recep. "Tefsirde İhtilâf Olgusu ve Tercih İlkeleri". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51 (27 Aralık 2021), 1-35. <https://doi.org/10.17120/omuifd.982815>
- Ebû Ya'lâ el-Mevsilî. *Müsned*. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Hadîs, 2013.
- Ergin, Mustafa. "Nüzül Sebeplerinin Teaddüdü ve Müfessirlerin Nüzül Sebebi Tercih Kriterleri Bağlamında Hz. Peygamber'in Gizli Kalmasını İsteddiği Sırrın Mahiyeti Meselesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 224-238.
- Ergin, Mustafa. "Tefsir Rivayetlerine Yaklaşım Problemi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Nisan 2022), 483-491.
- Füneysân, Suud b. Abdillâh. *İhtilâfu'l-müfessirîn esbâbuhû ve âsâruh*. Riyad: Merkezu'd-Dirâsâtî ve'l-İlâm, 1998.
- Hâkim, Ebu Abdullah Muhammed b. Abdullah. *el-Müstedrek 'ala's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdilkadir 'Ata. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Hâkim et-Tirmizî. *Nevâdiru'l-usûl fî ehâdisir-rusûl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Cîl, ts.
- Harbî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin. *Kavâidü't-tercîh inde'l-mufessirîn*. 2 Cilt. Riyad: Dârü'l-

- Kâsım, ts.
- Hemmâd, Mevlây Ömer b. *İlmu Usûli't-tefsîr muhaveletun fî'l-binâi*. Fes: Daru's-Selâm, 2010. Basım.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman el-. *Keşfu'l-estâr an zevâidu'l-Bezzâr*. 4 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1. Basım, 1979.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebi Bekir b. Süleyman. *Mecmâu'z-zevâid ve menbâu'l-fevâid*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Kudsî, 1994.
- İbn Atıyye. Ebû Muhammed Abdulhak. *el-Muharraru'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, Katar: Ruesetü'l-Mehakimü'sher'iyye, 1977.
- İbn Aşur, Muhammed et-Tahir b. Muhammed. *et-Tahrir ve't-tenvir*. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Ebî Hâtım, Abdurrahman b. Muhammed. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammet Tayyib. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419.
- İbn Hacer el-Askalani. *et-Telhisu'l-habir*. 4 Cilt. Daru'l-Kütubu'l-İlmiyye, 1. Basım, 1989.
- İbn Huzeyme, Ebu Bekir Muhammed b. İshak. *Sahîh ibn Huzeyme*. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetu'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye. *Zâdü'l-me'âd fî hedyi hayri'l-'ibâd*. Kuveyt: Mektebetu'l-Menârî'l-İslamiyye, 1994.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. el-Memleketü'l-Arabiyyetü's-Suûdiyye: Dârü Taybe, 1420.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuat b. Abdilbaki. Kahire: Daru İhyai'l-Kütubu'l-Arabiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî. Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422.
- İbn Teymiyye. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Batanta: Dârü's-Sahâbeti't-Turâs, 1988.
- İbn Teymiyye. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed. *Mecmûu'l- fetâvâ*. Ribat: Mektebetu'l-Meârif, ts.
- İbn Teymiyye. Ebu'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed. *İktidâu's-sırâtı'l-mustakîm*. Riyad: Şirketu'l-Ubeykân, 1984.
- Kahraman, Ferruh. *Tefsirde İhtilafların Mâhiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*. Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Kahraman, Ferruh. "Tefsirde Tenevvü ve Tezad İhtilafı Ayrımının Yetersizliği". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/24 (2013), 85-107.
- Karagöz, İsmail. "Nûr Sûresinin Üçüncü Âyeti Bağlamında Çok Anlamlı Kelimelerin Âyetin Anlamına ve İçerdiği Hükme Etkisi". *Diyanet İlmi Dergi* 58 (2022), 13-32.
- Karataş, Ali. "Tefsir İlminde Rivayet Algısı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 21-57.
- Kaya, İrfan. "Kur'an'ın Kelime Seçimindeki Titizliği". *Kur'an-ı Kerim'in Maddi Varlığı*. haz. Mustafa Baş. İstanbul: Kitabî Yayınları, 2024.
- Kebîsî, Halil. *İlmu't-tefsir usuluhu ve kavaiduhu*. Kahire: Mektebetu's-Sahâbe.

- Kotan, Şevket. “İnsan Sûresi Bağlamında Rivâyet İhtilafları: Hz. Peygamber’in Tebyin Sünneti Ekseninde Bir Çözüm Teklifi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (2023), 377-393.
- Kotan, Şevket. “Maûn Sûresi Özelinde Bir Kur’ân Hermenötiği Denemesi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 26/2 (2022), 803-822.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi ‘ li-ahkâmi’l-Kur’ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfeyyîş. Kâhire: Dârü’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964.
- Meybedî, Muhammed Fâkir. *Kavâidü’t-tefsir ledâ’ş-şîa ve’s-sünne*. Merkezü’t-Tahkîkât ve’d-Dirâsât el-İlmiyye, 2007.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan Habenneke. *Kavâidü’t-tedebbüri’l-emseli li-Kitâbillâhi azze ve celle*. Şam: Dârü’l-Kalem, 2009.
- Muhammed Süleyman, Muhammed Salih. *Et-Te’lîfû’l-muâsıra fî kavâidi’t-tefsîr*. Riyad: Merkezü’t-Tefsîri’d-Dirâsâtî’l-Kur’aniyye, 2019.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrût: Müessesetu’t- Müessesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002.
- Demirci, Muhsin. *Kur’an Tefsirinde Farklı Yorumlar: (Tespitler-Değerlendirmeler)*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i kebîr*. Beyrut: Daru ihyai’t-turâs.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu’l-gayb: et-Tefsîrû’l-kebîr*. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1999.
- Said b. Mensûr. *Sünen*. 3 Cilt. Riyad: Daru’l-Elûke, 2012.
- Sa’lebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân*. thk. Salâh Bâosmân. Cidde: Dârü’t-Tefsîr, 1436.
- Sebt, Halid b. Osman. *Kavâidü’t-tefsir cem’an ve dirâseten*. Kahire: Dârü İbni Affân, 2013.
- Suyuti, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fî ulûmi’l-Kur’ân*. Kahire: Dârü’t-Türas, 1985.
- Suyuti, Ebü’l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *ed-Dürrü’l-mensur fî’t-tefsir bi’l-me’sur*. Beyrut: Dârü’l-Fikr, 1983.
- Şayi’, Muhammed b. Abdurrahman. *Esbâbü ihtilâfi’l-müfessirîn*. Riyad: Mektebetü’l-Beykân, 1995.
- Şenîf, Abdulmecîd b. Mâtır. *Kavâidu’t-tercîh inde’l-mufessirîn: Dirâse tatbîkiyye alâ tefsîri’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr li ibn Âşûr*. Sudan: Camiatu’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve’l-Ulumi’l-İslamiyye, Doktora Tezi, 2015.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrû’t-Taberî: Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. thk. Abdülmuhsin et-Türkî. Cîze: Dârü Hecr, 1422/2001.
- Tayyar, Musaid b. Süleyman b. Nâsır. *et-Tahrir fî usuli’t-tefsir*. Cidde: Merkezu’d-Diraset ve’l-Ma’lumâtî’l-Kur’aniyye bi Ma’hed el-İmamu’ş-Şatibi, 1. Basım, 2014.
- Tayyar, Musaid b. Süleyman b. Nâsır. *Fusûl fî usuli’t-tefsir*. Riyad: Dârü’n-Neşri’d-Düvelî, 1993.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa Serve. *Süneni’t-Tirmizi*. thk. Ahmed Muhammed Şakir-Muhammed Fuad Abdilbaki. Kahire, 1975.
- Ubeyd, Ali b. Süleyman. *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Kerîm usuluhu ve davabituhu*. Riyad: Mektebetü’t-Tevbe, 2. Basım, 2010.
- Vâdi’, Abdurrezzak Muhammed Hasan. *Kavâidu’t-tercîh fî tefsîr ibn Teymiye*. Sudan:

- Camiatu'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, Doktora Tezi, 2016.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Vasît fî tefsîri 'l-Kur'âni 'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Yahyâ b. Sellâm. *Tefsîrü Yahyâ b. Sellâm*. ed. Hind Şilebî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. İstanbul: Eser Neşriyat, [t.y.].

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsîr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Tefsirde İhtilafları Giderme Yöntemi Olarak Ta‘mîm, Temsîl, Tefsîr, Takrîb: Câmi‘u’l-Beyân ve el-Muharrerü’l-Vecîz Bağlamında Bir İnceleme

Ta‘mîm, Tamşîl, Tafsîr, Takrîb as a Method of Eliminating Disagreements in Tafsîr: A Study in the Context of Jâmi‘u’l-Bayân and al-Muharrar al-Wajîz

منهج حل الاختلافات في التفسير: التعميم، التمثيل، التفسير، والتقريب: دراسة في سياق جامع البيان والمحرف الوجيز

Enes BÜYÜK

Doç. Dr. Samsun Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı

Associate Professor, Samsun University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences

Department of Tafsir

Samsun, TÜRKİYE

enes.buyuk@samsun.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

 <https://ror.org/02brte405>

Atıf / Citation

Büyük, Enes. “Tefsirde İhtilafları Giderme Yöntemi Olarak Ta‘mîm, Temsîl, Tefsîr, Takrîb: Câmi‘u’l-Beyân ve el-Muharrerü’l-Vecîz Bağlamında Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 31-54.

<https://doi.org/10.31121/tader.1583545>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 12/11/2024

Kabul/Accepted: 04.04.2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Tefsir literatüründe ortaya çıkan ihtilaflar, erken dönemden itibaren bir sorun olarak fark edilmiş ve metodolojik değerlendirmelere konu olmuştur. Tefsir eserlerinde görülen bu değerlendirmeler daha sonra müstakil usul eserlerine taşınmıştır. İlgili değerlendirmelerde özellikle birbiriyle uyumlu olduğu kabul edilebilir ihtilaflar, lafızların kapsamlılığına ve Kur'an'ın i'câzı gereği çok anlamlılığına atıf yapılarak temellendirilmiştir. Tefsirde ihtilaf meselesi çözümlenirken Süfyân b. Uyeyne, İbn Râhûye, İbn Kuteybe, Mâtürîdî, Mâverdî, Tûfî ve İbn Teymiyye gibi müfessirlerin görüşlerinden bahsedilebilse de bu bağlamda Taberî ve İbn Atıyye'nin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Nitekim tefsirde bazı ihtilafları birbiriyle uyumlu kabul etme Taberî ve İbn Atıyye tefsirlerinde yöntemsel bir tavır olarak ortaya çıktığından makalede özellikle Taberî ve İbn Atıyye'nin tefsirlerindeki örnekler incelenmektedir. Araştırma farklı tefsirlerin bir arada nasıl değerlendirilebileceği ve ihtilafların tefsir usulünde hangi metotlarla giderilebileceği sorularına odaklanmaktadır. Bu kapsamda, Kur'an lafızlarının çok yönlü anlam potansiyeli üzerinde durulmuş, birden fazla yorumun uyumlu bir şekilde nasıl ele alınabileceği sorgulanmıştır. Tespit edilen veriler tefsirde ihtilafların zenginlik olarak kabul edilmesi gerektiği fikrini ve çoğulcu bir perspektifin imkanını gösterdiği gibi çalışmada bu yaklaşımların metodolojik zeminindeki sorunlar da kritik edilmiştir. Bu bağlamda tefsir ihtilaflarının yapıcı bir şekilde ele alınması, Kur'an'ın anlam dünyasını genişletmekte ve çağdaş araştırmalara ilham vermektedir. Araştırma tefsir literatüründeki ihtilafları kavramak ve çözmek için kullanılan geleneksel yöntemleri açığa çıkararak, bu yöntemlerin çağdaş tefsir usulüne nasıl katkı sağlayabileceğine dair ipuçları sunmaktadır. Bu doğrultuda araştırmada Taberî ve İbn Atıyye'nin tefsirlerinden örnekler alınarak, betimleyici ve karşılaştırmalı bir analiz yöntemi takip edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Usul, İhtilaf, Taberî, İbn Atıyye.

Abstract

The disagreements that emerged in the exegetical literature have been recognised as a problem since the early period and have been the subject of methodological evaluations. These evaluations in the works of tafsîr were later carried to independent works of methodology. In the related evaluations, especially the disagreements that can be accepted to be compatible with each other were justified by referring to the comprehensiveness of the words and the polysemy of the Qur'ân due to its i'jâz. While discussing the issue of disagreement in tafsîr, the views of exegetes such as Sufyân b. 'Uyaynah, Ibn Râhûyah, Ibn Qutaybah, al-Mâtûrîdî, al-Mâwardî, at-Ṭûfî, and Ibn Taymiyyah can be mentioned, al-Tabarî and Ibn Atiyyah hold a privileged position in this context. As a matter of fact, since the acceptance of some disagreements in tafsîr as compatible with each other emerged as a methodological attitude in the tafsîrs of al-Tabarî and Ibn Atiyya, the article examines the examples in the tafsîrs of al-Tabarî and Ibn Atiyya in particular. The research focuses on the questions of how different interpretations can be evaluated together and by which methods the disagreements can be resolved in tafsîr methodology. In this context, the multifaceted meaning potential of the Qur'anic words is emphasised, and it is questioned how multiple interpretations can be handled harmoniously. While the data obtained shows the idea that disagreements should be accepted as richness in exegesis and the possibility of a pluralist perspective, the problems in the methodological basis of these approaches are also criticised in the study. In this context, the constructive handling of exegetical disputes expands the world of meaning of the Qur'ân and inspires contemporary research. This study reveals the traditional methods used to comprehend and resolve disputes in the exegetical literature and provides clues as to how these methods can contribute to contemporary exegetical methodology. In this direction, a descriptive and comparative analysis method is followed by taking examples from al-Tabarî and Ibn Atiyya's tafsîrs.

Keywords: Tafsîr, Method, Disagreement, al-Tabarî, Ibn Atiyya.

الخلاصة

إن الاختلافات التي ظهرت في أدبيات التفسير قد أدركت كإشكالية منذ العصر المبكر، وأصبحت موضوعاً لتقييمات منهجية. وقد نُقلت هذه التقييمات التي ظهرت في كتب التفسير لاحقاً إلى كتب أصول مستقلة. وفي التقييمات، الاختلافات التي يمكن قبولها على أنها متفقة مع بعضها البعض مسوّغة بالرجوع إلى شمول الألفاظ وتعدد معاني القرآن بسبب إعجازه. وبينما يمكن الإشارة إلى مفسرين مثل سفيان بن عيينة، وابن راهويه، وابن قتيبة، والماوردي، والطوفي، وابن تيمية عند معالجة مسألة الاختلاف في التفسير، فإن للطبري وابن عطية مكانة متميزة في هذا السياق. فبما أن قبول بعض الاختلافات في التفسير كاختلافات متوافقة يظهر كموقف منهجي في تفسير الطبري وابن عطية، فقد تم في هذه المقالة دراسة أمثلة من تفسير الطبري وابن عطية تحديداً. وتركز الدراسة على سؤال كيفية تقييم التفسيرات المختلفة معاً، والأساليب التي يمكن بها معالجة الاختلافات في أصول التفسير. وفي هذا السياق، تم التركيز على الإمكانيات المتعددة لمعاني ألفاظ

القرآن، وتم البحث في كيفية تناول تعدد التفسيرات بشكل متوافق. وتُظهر البيانات التي تم الحصول عليها أن الاختلافات في التفسير يجب اعتبارها ثراءً، وتُظهر إمكانيات منظور تعددي، كما تم نقد المشكلات الكامنة في الأرضية المنهجية لهذه المقاربات في الدراسة. وفي هذا السياق، فإن تناول خلاقات التفسير بشكل بناء يُوسع من آفاق المعنى في القرآن ويُلهم الأبحاث المعاصرة. وتكشف الدراسة عن الأساليب التقليدية المستخدمة لفهم وحل الاختلافات في أدبيات التفسير، وتقدم مؤشرات على كيفية مساهمة هذه الأساليب في أصول التفسير المعاصرة. وبهذا الاتجاه، اتبعت الدراسة منهجاً تحليلياً وصفيّاً ومقارناً من خلال تقديم أمثلة من تفسيري الطبري وابن عطية.

الكلمات الرئيسية: تفسير، أصول، اختلاف، الطبري، ابن عطية.

Giriş

Kur'an'ın bazı lafızlarıyla neyin kastedildiğine dair soru ve açıklamalar Hz. Peygamber zamanına kadar uzanmaktadır. İlk halifeler döneminde özellikle fetih hareketleriyle birlikte Müslüman toplumların kozmopolit bir yapıya kavuşmasıyla tefsir ilminin ilk verileri ve tartışmalı meseleleri ortaya çıkmaya başlamış ve giderek artmaya devam etmiştir. Bu bağlamda Arapça yazının bugünkü anlamda gelişmemişliği ve Kur'an'ın sözlü formdan metinsel bir forma dönüşmesinin de etkisiyle tezahür eden ilk ihtilaflardan biri kıraat alanı olmuştur. Meşhur rivayetler kıraat ihtilaflarının Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde bir soruna dönüştüğünü bildirir de esasen bunların sorun oluşturmaları Hz. Ömer (ö. 23/644) döneminde oraya çıkmıştır. Nitekim bir kişinin Hz. Ömer'e gelerek "Ey müminlerin emiri! İnsanlar Kur'an konusunda ihtilaf etmektedir." dediği, bunun üzerine Hz. Ömer'in Kur'an'ı tek bir kıraat üzere cem etmeye niyetlendiği, ama bu işe ömrünün vefa etmediği nakledilir.¹ Bununla birlikte Kur'an'ın anlamları konusunda da ihtilafların neşet etmeye başladığı bilinmektedir. Başka bir rivayete göre de Hz. Ömer bir defasında Peygamberleri ve kibleleri aynı olduğu halde Müslümanların neden ihtilaf ettiklerine dair hayıflanırken meseleyi İbn Abbas'a (ö. 68/687-88) açar. O da "Ey Müminlerin emiri! Kur'an bize indi. Onu okur, nerede ve ne hakkında indiğini biliriz. Bizden sonrakiler onun ne hakkında indiğini bilmezler. Bu durumda kendi re'yelerine başvururlar. Kendi re'yelerine başvurdıklarında ihtilaf ederler, ihtilaf ettiklerinde de birbirleriyle savaşırlar." der.² Abdurrahman b. Zeyd'den (ö. 71/690) gelen bir rivayete göre ise bir kişi Hz. Ömer'e "ebb" (Abese 80/31) kelimesinin anlamını sormuş ve onun yanındaki herkes bir şeyler söylemeye başlamıştır. Hz. Ömer herkesin konuştuğunu görünce kırbacını alarak onlara doğru yönelmiştir. Enes b. Mâlik'ten (ö. 93/711-12) nakledilen diğer bir rivayette de Hz. Ömer bu kelimeyle ilgili olarak "Biz sorumlu olmadığımız şeyleri araştırmaktan nehyedildik." demiştir.³ Bu son rivayet Kur'an'ın lafızları/âyetleri hakkında sadece yeni Müslümanların değil sahâbenin de ihtilaf etmeye başladığına işaret eder.

İhtilaflar özellikle Sıffin savaşından (37/657) sonra ayrılıkçı grupların farklı yorumlarıyla giderek artmış -sonraki başlıkta değinileceği üzere- hem mülhitlerin Kur'an'a itirazlar yöneltmesine neden olmuş hem de Müslümanların kendi içinde Kur'an yorumunun hangi kaynaklara dayalı olarak yürütüleceği sorunu bağlamında epistemolojik tartışmalara konu olmuştur. Dini ilimlerin tedvin ve teşekkülüyle birlikte, İslami ilimlerde ihtilaf meselesi; gerek âyetlerin kendi aralarındaki (zahiren) çelişkiler gerek âyetlerle hadisler arasındaki uyumsuzluklar gerekse de bu metinler bağlamında ortaya çıkan farklı itikadi ve fıkhi yorumlar

¹ Celâleddin Abdurrahmân İbn Ebî Bekir es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Merkezu'd-Dirâsâtil-Kur'âniyye (Medine: Mucemmu'u'l-Melik Fahd, 1426), 4/1244.

² Ebû Ubeyd el-Kasım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Abdülvahit el-Hayyâtî (Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1995), 1/281.

³ Celâleddin es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fî t-tefsîri bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2000), 15/253.

sebebiyle, merkezi sorunlardan biri haline gelmiştir. Her ilim kendi konusu (mevzû) ve problemleri (mesâil) bağlamında ihtilaf olgusunu incelerken tefsir faaliyetinde söz konusu olan ihtilaflara dair de müfessirler değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Örneğin sahâbe hem nüzûle şahit olmuş hem Hz. Peygamber’e arkadaşlık etmiş hem de vahyin diline doğrudan vakıf olmuşken, nasıl olup da âyetler ve lafızlar hakkında farklı tefsirlerde bulunabilmiştir? Bu ve benzeri sorular müfessirleri tefsirde ihtilaf olgusunu, ihtilafa konu olan rivayetleri ve Kur’an’ın dilsel formunu incelemeye yönlendirmiştir.

Makalede müfessirlerin tefsirde ihtilaf meselesini nasıl değerlendirdiklerine değinilecek, daha özelde Taberî (ö. 310/923) ve İbn Atıyye’nin (ö. 541/1147) tefsirlerindeki uygulama dikkate alınarak ihtilafları *bağdaştırma* ve *giderme* çabaları incelenecektir. Buna göre çalışmanın kapsamından tefsirde ihtilafa neden olan faktörler, birbiriyle çelişen ihtilaf türleri, bu durumlarda tercih kaideleri, yöntemleri, sahâbe tefsirinde tezat türünden ihtilafların bulunup bulunmadığı meselesi dışarıda tutulacaktır. Nitekim doğrudan bu hususa odaklanan birçok çalışma yapılmıştır.⁴ Bu çalışmada ise selef başta olmak üzere müfessirlerin bazı tefsir ihtilaflarının *gerçekte* nasıl bir *ihtilaf* olarak görülmediği, bunların nasıl telif edilebilir olduğu hususu Taberî ve İbn Atıyye tefsirlerindeki örnekler üzerinden deskriptif ve mukayeseli yöntemle ortaya konulup değerlendirilecektir. Taberî ve İbn Atıyye tefsirlerinde onların genel olarak ihtilaflar karşısındaki tavırlarına değil, makalenin konusu olan bağdaştırılabilir ihtilaflara nasıl yaklaştıklarına odaklanılacaktır. Örneklerle gösterileceği üzere müfessirlerin lafızların umumi veya cins oluşuna dikkat çekerek muhtemel yorumların-ihtilafların hepsinin murad-ı ilahi kapsamında kabul edilebileceği tezleri Kur’an’ın özellikle sözlü bir hitap olduğu dikkate alınarak irdelenecektir. Her ne kadar Taberî ve İbn Atıyye de Kur’an’ın şifahi-hitabi dil formuna sahip olduğunun farkında olsalar da bu hususiyetin, anlamı tayin edici olarak bağlamla ilişkisine ve *çoklu murad-ı ilahi teorisine* ne kadar imkân sunup sunmayacağına değinilecektir.

Örnekleme konu olacak tefsirlerin sadece Taberî ve İbn Atıyye’nin eserleriyle sınırlandırılmasının nedeni ihtilafları telif etme ve çoğulcu bir perspektifi tefsirlerinde diğer erken dönem müfessirlerine nazaran daha sistematik bir tarzda benimsemeleri, Taberî ve İbn Atıyye arasında kaynaklık bakımından entelektüel ilişkinin bulunmasıdır. Ayrıca onların değerlendirmelerinin, sonraki tefsir literatüründe daha kapsamlı çözümlenen tefsirde ihtilaf meselesine kaynaklık etmiş olmaları başka bir neden olarak zikredilebilir.

1. Tefsir Usulünde Cem Edilebilir Tefsir İhtilafları

Kur’an yorumu konusundaki ihtilaflar -girişte de belirtildiği üzere- Hz. Ömer dönemine kadar uzanır. Yorumun keyfiyetine dair metodolojik tartışmalar ise birinci asrın sonları ve ikinci asrın başlarında tezahür etmiş görülmektedir.⁵ Bu tartışmalarda tefsirin hangi kaynaklara

⁴ Öne çıkan bazıları için bk. Muhammed Salih Muhammed Süleyman, *İhtilâfî’s-selefi’t-tefsîr* (Demmâm: Dâru İbnü’l-Cevzî, 1999), 97-263; Ferruh Kahraman, *Tefsîrde İhtilâfların Mâhiyeti Çeşitleri ve Sebepleri* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi), 2010, 11-264; Celalettin Divlekci, “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”, *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 1-20; Enes Büyük, “Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gereççeleri”, *İLTED* 51 (2019), 107-129.

⁵ Harris Birkeland, “Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran”, *The Qur’an: Formative Interpretation*, ed. Andrew Rippin (Aldershot: Ashgate, 1999), 47, 52-56, 65-67; J. Wansbrough, *Qur’anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 158-159; Enes Büyük, *Tefsir Tarihi* (Konya: Kitaparası Yayınları, 2024), 108-113.

dayalı olarak yapılması gerektiği bağlamında re'yle tefsire karşı rivayete dayalı tefsir savunulmuştur.⁶ Rivayetle tefsir ise genelde Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn rivayetleriyle tahsis edilmiştir.⁷ Sahâbe ve tâbiînden farklı tefsir rivayetlerinin nakledilmesi ise bu yaklaşımın eleştirilmesinin nedenlerinden biri olmuştur. Örneğin tefsiri sahâbeden nakledilen bilgilere hasredecek olursak, onların tefsirde ihtilaf etmesi yine re'yle tefsir meselesini gündeme getirecektir. Muhtemelen bu gibi itirazlar erken dönemde sahâbeden itibaren tefsir ihtilaflarına yönelik metodik bir ilgiyi doğurmuş ve buna dair çeşitli açıklamalar yapılmıştır.

Tespit edilebildiği kadarıyla en erken açıklama Süfyân b. Uyeyne'ye (ö. 198/814) aittir. Nakledilen bir rivayete göre o, “Kur'an tefsirinde ihtilaf olmaz, Kur'an bunun da şunun da kastedilebildiği câmi bir kelimedir.” demiştir.⁸ Diğer bir rivayete göre ise o, “İlgili konuda söz söylemek doğru olduğu sürece Kur'an tefsirinde ihtilaf bulunmaz.” açıklamasında bulunmuştur. Süfyân varsayımsal olarak “‘Hunnes’ (et-Tekvîr 81/15) hakkındaki görüşler, bakıldığında açık bir ihtilaf değil midir?” sorusuyla görüşünü daha da açıklar. Onun ifadelerine göre İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53) bunu vahşi inek, Hz. Ali (ö. 40/661) de yıldız olarak tefsir etmiştir. Halbuki her iki görüş de aynı anlam alanına sahiptir. Zira yıldızlar gündüz kaybolur gece görünür. Vahşi hayvan ise bir insan gördüğünde çalılıklara saklanır, insan gittiğinde de ortaya çıkar. Böylece her iki açıklama da hunnes'tir.⁹

Bu görüşü daha sonra İbn Râhûye'nin (ö. 238/853) de tasdik ettiği görülmektedir. Ona göre âlimler tek bir âyeti bazen farklı şekillerde tefsir edebilmektedir. Bu tefsirler ihtilaf değildir. Bunu teyit etmek için de o, “mâ'ûn” (el-Mâ'ûn 107/7) hakkındaki görüşlere dikkat çeker. Bazı sahâbîler onu zekat, bazıları bir şeyleri ödünç vermek olarak açıklarken İkrime (ö. 105/723) ise mâ'ûn'un en üst sınırında zekât, alt sınırında da temel araç gereçleri ödünç vermek bulunur, demiştir. Daha sonra İbn Râhûye şunu söyler: “Bazı insanlar (mâ'ûn'un) bu anlamlarını bilmez, yapılan açıklamalar kelimesi kelimesine birbirine denk gelmeyince bunların ihtilaf olduğunu zanneder.”¹⁰ İbn Râhûye verdiği örneğe benzer bir ihtilafın Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) de hatırlatıldığını, onun da bu yorumları ihtilaf zanneden kimseleri dili bilmemekle tenkit ettiğini nakleder.¹¹

Erken dönemde, tefsirde ihtilaf meselesine değinenlerden biri de İbn Kuteybe'dir (ö. 276/889). O, *Te'vilü muhtelefi'l-hadîs* adlı eserinde sahâbenin ve tâbiînin tefsirde birbirlerine muhalif görüş ileri sürebildiklerini, bu konuda çokça ihtilaf ettiklerini zira kiminin işittikleriyle, kiminin düşündükleriyle (zann) kimin de re'yleriyle hareket ettiğini ve bunun da kötü bir durum (mükreh) olmadığını söyler.¹² O, *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân*'da ise mülhitlerin Kur'an hakkındaki çelişki iddialarına yer verir. Onlar farklı kıraatlerin bulunduğunu ve kimi âyetlerin

⁶ Birkeland, “Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran”, 66-67; Büyük, *Tefsir Tarihi*, 143-145.

⁷ İbn Hanbel'in görüşü için bk. Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali Seyyid el-Mübârekî (Riyad: y.y.,1993), 724.

⁸ Sa'id b. Mansûr, *es-Sünen*, thk. Sa'd b. Abdullah Âl Humeyyid (Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1993), 5/312.

⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr el-Mervezî, *es-Sünen*, thk. Abdullah b. Muhammed el-Busayrî (Riyâd: Dârü'l-Âsime, 2001), 41-42.

¹⁰ Mervezî, *es-Sünen*, 43.

¹¹ Mervezî, *es-Sünen*, 43.

¹² Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vilü muhtelefi'l-hadîs*, thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999), 413-414.

anlam bakımından çelişkili olduğunu ileri sürmüşlerdir.¹³ Bu iddialara karşı İbn Kuteybe özellikle kıraat ihtilaflarını çözümlerken *teğâyür* ve *tezat* olmak üzere ihtilafı iki türe ayırır. Mevcut kıraat farklılıklarının ve zâhiren çelişkili görülen âyetlerin *teğâyür* ihtilafı olduğunu ve bunların da cevazını, *tezat* ihtilafının ise Kur'an'da söz konusu olamayacağını dile getirir.¹⁴ Burada dikkat çeken husus ihtilafın, anlam olgusu merkeze alınarak türdeşlik ve zıtlık açısından kısımlara ayrıştırılmış olmasıdır. Kavramlar aynen kullanılsın ya da kullanılsın bu ayrım daha sonra Taberî, İbn Atıyye, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi müfessirler tarafından hem kıraat hem de tefsir-yorum farklılıkları için de işlevsel kılınarak sürdürülecektir. İbn Kuteybe'nin bu ayrımı tefsir ihtilafları için de dile getirmiş olduğuna dair açık bir örnek tespit edilemese de selefin tefsirde (nakle ve re'yle dayanarak) ihtilaf ettiğinin farkında olması, ihtilafları da kendi içinde *teğâyür* ve *tezat* olarak ikiye ayırması, bu ayrımı tefsir ihtilafları için de geçerli gördüğünü söylemeyi mümkün kılmaktadır.

Mâtürîdî (ö. 333/944) de bazı lafızlarda/âyetlerde birden çok anlamın kastedilebileceğini düşünür. O, öncelikle, amel etmeyi veya inanmayı gerektirenler şeklinde âyetleri iki kısma ayırmaktadır. Bu tür âyetlerin tevilde yaşanacak ihtilaflarda üç usulün (*asl*) takip edilmesi gerektiğini ileri sürer. Ona göre: “Bunlardan biri, âyetin bütün anlamları kapsayacak kadar geniş olmasıdır. [Bu durumda] bütün anlamların murada dahil olması da [sadece] bazı anlamların murad edilmiş olması da muhtemeldir.”¹⁵ Mâtürîdî'ye göre muradı ifade edecek tek anlam da murada dahil olacak birçok anlam da delille belirlenir. Onun bu yaklaşımına göre bazı âyetlerde muradın kapsamı tek bir anlamla sınırlandırılmayacak kadar geniş ise, o âyetler bağlamındaki farklı tefsirler hakiki ihtilaf olarak görülemez.

Tefsirinde ve tefsir mukaddimesinde Mâverdî (ö. 450/1058) de konuyla ilgili önemli açıklamalar yapar. O, birden çok anlamı bulunan ve anlamları lügavî, şerî ve örfî alanda eşit düzeyde kullanım alanına sahip olan kelimelerde nasıl anlam tayininde bulunulabileceğinden bahseder. O, bu tür kelimeleri ikiye ayırır. Birincisi tüm anlamların aynı anda kabul edilmesinin mümkün olmadığı kelimelerdir. Örneğin “kurû” (el-Bakara 2/228) lafzı böyledir, zira onun temizlik ve hayız anlamlarının her ikisi de hakiki anlamıdır. Müfessir, her iki anlam birbiriyle uyumlu olmadığından ikisinin de aynı anda geçerli olduğunu düşünemez, delilleri dikkate alarak bunlardan birini tespit eder. İkincisi ise tüm anlamları aynı anda kabul edilebilir olan kelimelerdir. Fakat anlamlardan birine işaret eden bir delil varsa o tercih edilebilir. Herhangi bir delil yoksa ya da delillerle anlamlardan biri tercih edilemiyorsa tüm anlamlar birden Allah'ın muradı olarak kabul edilir. Zira Mâverdî'ye göre eğer Allah o anlamlardan birini kastetmiş olsaydı buna işaret eden bir karine vaz ederdi. Mâverdî bunların aynı anda geçerli olabilmesi için aralarında uyumsuzluk/çelişki (*tenâfi*) bulunmaması gerektiği şartını koşar. O, Allah'ın tek bir lafızla birçok anlam kastedebileceğini ve bunun da i'câz ve belâgat açısından son derece belîğ olacağını düşünür.¹⁶ Mâverdî metodolojik olarak dile getirdiği bu hususu, farklı anlamları bulunan bir kelime üzerinden örnekendirerek somutlaştırmaz. Tefsirin

¹³ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: Dârü't-Türâs, 1973), 22-32.

¹⁴ İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, 33-38-40.

¹⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mehmet Boynukalın (İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005), 3/269-270.

¹⁶ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdulsûd (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/39-40.

içerisinde ise o, çeşitli lafızlar bağlamında birçok yoruma yer verirken âdeti olduğu üzere bunlar arasında ekseriyetle tercihte bulunmasa da veya herhangi bir değerlendirme yapmasa da tefsirinde zaman zaman bahsedilen hususu teyit edici örneklerle rastlanır. Mesela Hz. Şuayb, kavmini uyarırken onlara “*Lût kavmi sizden uzak değildir.*” (Hûd 11/89) demektedir. Mâverîdî “uzak” ifadesiyle ilgili, zaman ve mekân bakımından uzaklık olmak üzere iki açıklama yapıldığını nakleder. Daha sonra her iki açıklamanın da birlikte *kastedilmiş* olabileceğini söyler.¹⁷ Zira “uzak” kelimesi dilde, mekân uzaklığı ve zaman uzaklığı için de kullanılır.

Tûfî’nin (ö. 716/1316) değerlendirmesine göre ise müfessirlerin ihtilaflı te’villeri ya *tezat* ya da *taaddüd* ihtilaflı kabilindendir. Tûfî de *tezat* ihtilaflına “kurû” lafzını örnek verir ki bunun hakkındaki tüm yorumlar zıtlık içerdiğinden aynı anda kabul edilebilir değildir, çeşitli deliller dikkate alınarak bir anlam tespit edilmelidir. İkincisi yani *taaddüd* (çoğalma-çokluk) ihtilaflı ise çok anlamlı lafızlarla ilgili olup onlara dair yorumların kendi aralarında çelişki içermemesi durumunu ifade eder. Tûfî’ye göre lafız, ileri sürülen görüşlerin hepsine muhtemelse lafzı mümkün olanların tamamına hamletmek gerekir. Lafzın bu tevillere muhtemel olması ister eşit düzeyde olsun ister bazısı bazısına nazaran daha tercih edilebilir düzeyde olsun fark etmez. Buna rağmen lafzı anlamlardan sadece birine hamletmek, bir delile dayanmaksızın lafzın diğer anlamlarının iptal edilmesi anlamına gelir ki bu, doğru değildir. Eğer hepsinin *kastedilmesi* mümkünse lafzı tüm anlamlarına göre yorumlamak, birkaçına göre yorumlamaya nazaran daha uygundur.¹⁸ Tûfî bu duruma bazı örnekler verir:

“*Yıldızların konumlarına yemin ederim.*” (el-Vâkıâ 56/75) âyetinde geçen konumlarla ilgili olarak bir görüşte bunun, yıldızların batı yönünden batmalarını ifade ettiği, bir görüşte de Kur’an’ın nüzûlünün *kastedildiği* söylenmiştir. Tûfî’ye göre lafız bunlardan her ikisine de muhtemel olduğu için âyette her ikisine de yemin edilmesinin Allah’ın muradı olması caizdir. Çünkü yıldızların batışı itibariyle lafzın hakiki manasının ve Kur’an’ın nüzûlü itibariyle de mecazî manasının *kastedilmesi* caizdir denilmesine itibarla her iki husus da önemli bir iştir. Tûfî “*Kuşluk vaktine yemin olsun ki*” (ed-Duhâ 93/1) ve “*Etrafı kapladığı zaman geceye yemin olsun ki*” (el-Leyl 92/1) şeklindeki diğer yeminlerin durumunun da böyle olduğunu söyler. Bu bağlamdaki bir görüşe bu âyetlerdeki kasıt, yemin edilen şeylerin kendilerine/hakikatlerine yemin edilmesidir. Çünkü onlarda büyük deliller vardır. Diğer bir görüşe göre ise murad, “yaratıcı” lafzı mahzûf olmak üzere esasen yemine konu olan şeyleri yaratan Allah’a yemin etmektir. Yani anlam kuşluk vaktinin rabbine, gecenin rabbine, güneşin ve ayın rabbine yemin olsun, gibidir. Tûfî her iki mananın da *kastedilebileceğini* düşünür, çünkü Allah böylece hem zatına hem de kudretinden sadır olan büyük delillere yemin etmiş olur. Bu da hakikatte Allah’ın, zatına ve sıfatlarına yemin etmesi anlamına gelir.¹⁹

Son bir örnek olarak “*Rabbin seni makâm-ı mahmûda ulaştıracaktır.*” (el-İsrâ 17/79) âyeti hakkındaki açıklamalar zikredilebilir. Buna göre makâm-ı mahmûddan kastın şefaât, vesile, arşta Allah’ın yanına oturma olduğu söylenmiştir. Tûfî bunların dışında, görüşlerin on ikiye kadar ulaştığını ve lafzın hepsine muhtemel olup hepsinin cem edilmesinin ve

¹⁷ Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/498. Benzer bir örnek için bk. Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/183.

¹⁸ Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm es-Sarsarî et-Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdülkadir Hüseyin (Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1977), 41.

¹⁹ Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 41-42.

kastedilmesinin caiz olduğunu belirtir. Çünkü Allah'ın Hz. Peygamber'e bunların hepsini bahşetmesinin önünde bir engel yoktur.²⁰

Tefsir ihtilaflarıyla ilgili en kapsamlı açıklamayı İbn Teymiyye (ö. 728/1328) yapar.²¹ O da ihtilafları *tenevvü* ve *tezat* ihtilafı olarak ikiye ayırır. İkincisi, önceden de ifade edildiği üzere birbiriyle zıtlık içeren yorumlarla ilgilidir. İkincisi ise nev'i/tür ihtilafıdır.²² Bu kavram mantıktaki cins ve nev'i ayırımını hatırlatmaktadır. Bilindiği üzere cins, mahiyetleri özdeş olan tüm fertleri kuşatan kapsamlı ilk küllidir. Nev'i ise cinsin kapsamındaki farklı türleri ifade etmektedir. Buna göre Kur'an'daki cins lafızların fertleriyle ilgili yorumlar *tenevvü* ihtilafını ifade etmekte olup her bir tür cinsin kapsamında bulunduğundan hepsi de geçerli yorumlardır.

Selefin tefsir ihtilaflarını çözümlerken mezkûr ayrıma giden İbn Teymiyye *tenevvü* ihtilafını daha da detaylandırır. Ona göre bu ihtilafın çeşitli kısımları vardır. Birincisi, onların bir lafzı farklı anlamlara delalet eden farklı lafızlarla tefsir etmeleridir. Onların zikrettikleri açıklamalar lafız ve mana itibarıyla farklı olsa da hepsinin müsemması tektir. Örneğin seyf, sârim ve muhenned kelimeleri böyledir. Bunlar lafız olarak farklı olduğu gibi farklı bir anlamsal yöne işaret ederler, ancak hepsinin bahsettiği, ilişkili olduğu nesne aynıdır, kılıçtır. Allah'ın isimleri de böyledir. Onun her bir ismi farklı yönüne delalet eder, ama isimlerinin hepsi aynı müsemmaya, Allah'a aittir.²³ İkincisi âm bir lafzın kapsamındaki fertleri örneklem yoluyla açıklamalarıdır. Söz gelimi “*Onlardan kimi kendine zulmeder, kimi orta bir durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır.*” (Fâtır 35/32) âyetindeki kendine zulmeden namazı son vaktine tehir eden, orta durumdakini vakti içinde kılan, hayırda yarışanı da ilk vaktinde kılan olarak tefsir etmişlerdir. Esasen kendine zulmeden kişi emir ve yasaklara uymayan, orta durumda olan kişi emir ve yasaklara uyan, yarışan kişi ise bunlara uymakla birlikte fazladan iyilik yapan demektir. Selefin açıklaması da bu şekildeki âm lafızların örneklendirilmesi tarzındadır. Bu, kastın örneklerde zikredilenlerden ibaret olduğu anlamına gelmez. İbn Teymiyye dikkat çekici şekilde bazı sebab-i nüzûl kalıbında nakledilen haberlerin de örnekleme tefsir türüne girdiğini söyler.²⁴

Üçüncüsü iki ve daha fazla hususa delalet eden müşterek lafızlarla ilgilidir. Buna hem avcı hem de aslan için kullanılan “kasvera” (el-Müddessir 74/51) kelimesi örnek verilir. Dördüncüsü de mahiyetlerinde ortaklık bulunsa da farklı varlıklara, şahıslara delalet eden

²⁰ Tûfî, *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 42.

²¹ Süyûtî, İbn Teymiyye öncesinde selefin tefsir ihtilafları konusunda Ebû Tâlib et-Tanzî'nin de değerlendirme yaptığını, bu hususta nasıl bir usul takip edilmesi gerektiğinden bahsettiğini söyler. Kimliği belli olmayan Tanzî'ye göre selefin görüşleri teâruz ettiğinde bunlar mümkünse cem edilir. Örneğin onların sırât-ı müstakîm kavramı etrafındaki ihtilafları tek bir şeye dayalıdır, müfessir farklı görüşleri içinde toplayan o şeyle ilgili bir görüşü tercih eder. Neticede Kur'an'ın, peygamberlerin, sünnetin, Hz. Peygamber'in, Ebû Bekr'in ve Ömer'in yolları arasında bir çelişki olmaz. Müfessir onların görüşlerinden hangisini ortaya koyarsa koysun hepsi de güzeldir. Eğer bunlar arasında teâruz olursa, bu hususta sabit olan sem'î delile uygun olan alınır. Eğer sem'î delil yoksa ikisinden birini takviye etmek için akıl yürütmeye imkân açılır. Akıl yürütmeye de güçlü olan tercih edilir. Mesela hurûf-ı mukatta'alarla ilgili ihtilaflar böyledir ve akıl yürütmeye onların kasem olduğu görüşü alınır. Eğer kişi için, neyin kastedildiği konusunda deliller teâruz ederse o zaman kişi, işin karışık olduğunu anlar ve ne kastedildiğine iman eder, muradı belirlemeye teşebbüs etmez, onu mücmel ve müteşâbih kategorisinde kabul eder. bk. Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 6/2276.

²² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdülhalim b. Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Samî b. Muhammed b. Cârullah (Riyad: Dâru'l-Muhaddis, 2022), 99.

²³ Diğer örnekler için bk. İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 99-106.

²⁴ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 106-107, 109, 113.

mütevâtî' lafızlarla ilgilidir. Bunun örneği de “*Yaklaştıkça yaklaştı.*” (en-Necm 53/8) âyetidir. Buradaki ihtilafların birine göre fail Cebrâil iken diğerine göre Hz. Peygamberdir, yani iki farklı müsemma söz konusudur. İbn Teymiyye müşterek ve mütevâtî' lafızlarla ilgili selefin yaptığı açıklamaların bazen hepsinin kastedilebilir bazen kastedilemez olduğunu söyler, hepsinin geçerli sayılabilmesiyle ilgili bazı şartlardan bahseder: Âyetin iki sefer nâzil olduğu kabul edilirse bu durumda ayrı ayrı müsemmalar kastedilmiş olabilir. Tüm anlamların kastedilebilmesi müşterek lafızlarda buna cevaz verenlerin kanaatine bağlıdır. Zira -Mâlikî, Şâfiî ve Hanbelî fakihlerin ve kelamcılarının çoğu bunu kabul eder. Mütevâtî' lafızlar âm lafız olabildiğinden, onları da tahsis edici bir delil bulunmadığında onlarla ilgili tüm yorumlar da kabul edilebilir. Bu açıdan mütevâtî' lafızlar hakkındaki yorumlar da yukarıda geçen ikinci sınıf ihtilaflara dahil olur.²⁵

İbn Teymiyye son olarak (beşinci) selefin tefsirlerinin birbirine yakın anlamlı tefsirler şeklinde vaki olduğunu söyler. Örneğin “*O gün gök öyle bir sallanıp çalkalanır.*” (Tûr 52/9) âyetindeki sallanma anlamı verilen mevr kelimesi hareket etme, sallanma olarak açıklanmıştır. Halbuki bu açıklama mevr'in anlamıyla ilgili yapılan yaklaşık bir açıklamadır. İbn Teymiyye'ye göre zaten dilde bütün anlam yönleriyle birbirine mutabık lafızlar (terâdüf) çok azdır. Bu da yakın anlamlı kelimelerle açıklama yapmayı gerektirir. Bu durumda yakın anlamlı açıklamalar ihtilaf olarak görülmemelidir.²⁶

Gerek İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sinde gerek diğer müfessirlerin ilgili metinlerinde tefsirde ihtilaf meselesine değinilmesinin iki temel nedeninden bahsedilebilir. Birincisi erken dönemden itibaren tefsirde farklı görüşlerin ortaya çıkması, zaman zaman bunların Kur'an'a bir ta'n sebebi olarak görülebilecek şekilde ihtilaf kabul edilebilmesidir. Hatta bu görüşler ikinci asırdan itibaren giderek artmış ve büyük bir ihtilaflar yumağı halini almıştır. Bazı âyetler ve lafızlar hakkında onlarca görüş ileri sürülebilmektedir. Bu durum bazı müfessirleri ihtilafların mahiyetini çözümlemeye, neyin ne zaman ihtilaf sayılabileceğini analiz etmeye yöneltmiştir. İkinci neden özel olarak selefin tefsir rivayetlerinin ilm-i tefsir için olmazsa olmaz bir kaynak değerine sahip olmasıdır. Hatta bilindiği üzere Selefi-Hanbelî çevreler tefsiri neredeyse tümüyle rivayete hasredebilmişlerdir. Bu, mezkûr ekolün sonraki dönem önemli temsilcilerinden olan İbn Teymiyye'nin de *Mukaddime*'de nakilden kaynaklanan sorunları ve özel olarak selefin tefsir ihtilafları bağlamında ihtilaf olgusunu çözümlemesinin nedenlerinden birini oluşturur. Zira mezkûr ekole göre tefsir rivayete müstenit²⁷ ise bu, rivayetten kaynaklanan sorunların ele alınmasını gerektirmektedir. Başlığın girişinde de ifade edildiği üzere bu soruna ilgi ilk asırlara kadar uzanmaktadır. Dönemin bazı Ehl-i hadis âlimleri de bunu çözümlemeye yönelik açıklamalarda bulunmuşlardır. Öte yandan tefsirin rivayete dayalı olması gerektiği tezinin sonraki dönemde Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) ve Gazzâlî (ö. 505/1111) gibi isimler tarafından açıktan eleştirilmesi de İbn Teymiyye gibi isimlerin konuya ilgisini

²⁵ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 114-116.

²⁶ İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, 116-120.

²⁷ İbn Hanbel'e göre tefsirde önce Hz. Peygamber'den gelen rivayetlere, orada açıklama yoksa sahâbeden gelen rivayetlere, orada da açıklama yoksa tâbiünden nakledilenlere bakılır. bk. Ebû Ya'lâ, *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*, 724.

yoğunlaştırmasına neden olmuş olabilir.²⁸ Nitekim Kâdî Abdülcebâr Kur'an'ın yorumu konusunda Müslümanlar grupların takip ettiği farklı yöntemlerden bahsederken zikrettiği gruplardan birinin -ki bunlar genel olarak Ehl-i hadis'tir- tefsiri salt rivayete hasrettiğini söyler. Onlara göre seleften başkası tefsir yapamaz. Kâdî, tefsirin Hz. Peygamber'e ve selefle hasredilmesini Kur'an'a bir ta'n olarak değerlendirir ve bunu doğru görmez. Ona göre sözün anlaşılmasının şartlarından olan dil bilgisi ve muvazaa gibi kelamın delalet şartları ve yönleri bilindiğinde söz anlaşılabilir, bu şartlara sonraki müfessirler de sahip olduklarında Kur'an'ı anlama hususunda sahâbe ve tâbiînle aynı konumda olurlar, onu anlayabilir ve onunla istidlâlde bulunabilirler. Bu açıdan bakıldığında Hz. Peygamber dışındakiler de Kur'an'ı anlayabileceği gibi İbn Abbas'ın, Mücâhid'in (ö. 103/721) ve diğer selef müfessirlerin sonraki müfessirlere bir üstünlüğü yoktur. Yalnız, Kâdî Abdülcebâr dil bilgisindeki ve istidatlarındaki düzeye göre anlayış farklılıkları olabileceğini mahfuz tutar.²⁹

Gazzâlî ise tefsirin selefle hasredilmesini sorunlu görürken doğrudan onların ihtilaflarına da dikkat çeker. Bu bağlamda İbn Abbas, İbn Mes'ûd gibi bazı sahâbilerin âyetleri kendi görüşleriyle tefsir ettiğini belirtir. Onların bu tefsiri re'yle tefsir olup, onlar bu açıklamaları Hz. Peygamber'den de duymuş değillerdir. Gazzâlî'ye göre hatta onlar tefsirde birbirleriyle telifi mümkün olmayacak şekilde ihtilaf edebilmişlerdir. Özellikle ihtilaflı bu görüşlerin hepsini Hz. Peygamber'den işitmiş olmaları imkânsızdır.³⁰ Bahsedilen muhtemel nedenlere bağlı olarak ele alınan müfessirlerin ihtilafı meselesi ve bu bağlamda söylenenler İbn Teymiyye sonrası çalışmalarda da görülmektedir. Sonraki çalışmalar, İbn Teymiyye'nin açıklamaları başta olmak üzere zikrettiğimiz değerlendirmelerin genelde tekrarından ibarettir.³¹ En kapsamlı açıklamaların yer aldığı İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sindeki değerlendirmelerin büyük bir kısmı ise -makalenin ilerleyen başlıklarında gösterileceği üzere- Taberî ve İbn Atıyye'nin bu hususa dair yaklaşımlarından-yöntemlerinden mülhem görünmektedir.

2. Taberî'de Bazı Tefsir İhtilaflarının Cem Edilişi

Taberî tefsirde ihtilaflara yönelik iki farklı yaklaşım sergiler. Ona göre bazı ihtilaflar aynı anda kabul edilebilir ve nihayetinde sorun içeren bir ihtilaf olarak görülmezken bazılarında ise bir yorum doğru anlam olarak tercih edilmelidir. Girişte de belirtildiği üzere her iki hususu içerecek şekilde Taberî'nin tefsirde ihtilaflara nasıl yaklaştığı, bu süreçte nasıl bir yöntem takip ettiği sorusu bu araştırmanın dışındadır. Burada daha spesifik olarak birinci hususa yani aynı

²⁸ Velid Salih, İbn Teymiyye'nin ihtilaf konusunu çözümlerken -Gazzâlî'nin eleştirilerinde olduğu gibi- tefsirin nakle dayalı olduğu tezine yönelik bir tenkitte bulunan Ebû Hayyân'a cevap vermiş olabileceğinden bahseder. Bk. Walid Saleh, "İbn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of an Introduction to the Foundations of Qur'anic Exegesis", eds. Yossef Rapoport-Shahab Ahmed, in *Ibn Taymiyya and His Times* (Pakistan: Oxford University Press, 2010), 152. Ayrıca bk. Mesut Kaya, "Tefsirde Usul Arayışları: Memlûkler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları", *Marife* 23/2 (2023), 436.

²⁹ Ebu'l-Hasen Abdülcebâr el-Esedâbâdî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Emîn e-Hûlî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971), 16/361.

³⁰ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005), 343.

³¹ bk. Muhammed b. Ahmed b. Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*, thk. Ali b. Hamed es-Sâlihî (Mekke: Dârü Tayyibe, 2018) 1/74-75; Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006), 423; Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 6/2276, 2278, 2287.

anlam alanında düşünülen ya da bağdaştırılması mümkün olan ihtilaf türlerine Taberî'nin nasıl baktığına odaklanılacaktır.

Taberî lafızlar veya âyetler bağlamında birden çok görüş söz konusu olduğunda bazen lafzın kapsayıcılığına dikkat çekerek görüşlerin hepsinin muhtemel olduğunu belirtir. Örneğin Taberî'nin “*Gerçek şu ki onlar, o gün elbette rablerinden mahrum kalacaklardır.*” (el-Mutaffifin 83/15) âyetindeki ihtilaf karşısındaki tavrına dikkat çekilebilir. Buradaki mahrumiyet Allah'ın kâfirleri gözetmemesi, onları tezkiye etmemesi, onlara ikramlarda bulunmaması, Müslümanların görebilecek olmasına karşın onların Allah'ı görememesi gibi farklı şekillerde tevil edilmiştir. Taberî bunların hepsinin de *murad edilmiş* olabileceğini, bunlardan sadece birinin *kastedilmiş* olacağına âyetten veya hadisten delil bulunmadığını söyler.³² Taberî bu örnekte, tayin edici ya da tahsis edici delil bulunmamasını gerekçe göstererek tüm yorumları murad kapsamında değerlendirir. Böylece o, âyette geçen “mahrum” ifadesini umum veya cins bir lafız olarak düşünür.

Diğer bir örnek şöyledir: “*Sizler kitabı okuduğunuz halde insanlara iyiliği emredip kendinizi unutup musunuz?*” (el-Bakara 2/44) âyetindeki iyiliği İbn Abbas özel olarak Yahudilerin Tevrat'ta nübüvvet ve ahde dair geçen hususlara uyulması, fakat kendilerinin Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr etmeleri olarak açıklar. İbn Cüreyc (ö. 150/767) de iyiliği özel olarak namazın ve orucun emredilmesi, Katâde (ö. 117/735) ve Süddî (ö. 127/745) ise genel olarak Allah'a itaat edilmesi olarak tefsir eder. Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652 [?]) ise iyiliği fakihin Allah'a karşı insanların işledikleri hatalara buğzetmesi, bundan daha fazla kendi hatalarına buğzetmesi olarak yorumlar. Taberî bu açıklamaların yakın anlamlı olduğunu, iyiliğin *sıfatları* konusunda birer ihtilaf olduğunu söyler.³³ Taberî bu örnekte iyilik olgusunu tek bir müsemma gibi değerlendirip bahsedilen yorumları ise onun farklı özellikleri olarak kabul etmektedir. Neticede sıfatların tamamı tek bir olguya mahsus olduğundan tüm görüşleri, aralarından birini tercih gerektirecek düzeyde bir ihtilaf olarak görmemektedir.

Taberî'de daha sık karşılaşılan tavır ise şununla örneklendirilebilir: “*Eğer bana bunamış demezseniz...*” (Yûsuf 12/94) âyetindeki bunama/tefnîd kelimesini İbn Abbas, Mücâhid, Sa'îd (ö. 94/713 [?]), Dahhâk (ö. 105/723), Atâ (ö. 114/732), Katâde, Süddî, Hasan-ı Basrî, İbn Zeyd (ö. 136/754), İbn İshâk (ö. 151/768) ahmaklık, cahil olmak, yalanlamak, bunaklık, acizlik, ihtiyarlık anlamlarıyla tefsir etmiştir. Taberî tefnîd'in asıl anlamının bozulma olduğunu, nakledilen görüşlerin hepsinin de bozulma kelimesinin anlam alanına dahil olduğunu zira hepsinin aslen bir bozulmayı ifade ettiğini söyler. Öyle ki bedendeki bozulma bunaklık, yaşlılık ve acizliktir. Eylemlerdeki bozulma ise yalan konuşmak ve kınamaktır. Devamla Taberî, mezkûr görüşlerin *ibareleri farklı* olsa da *yakın anlamlı* olduklarını, âyetteki lafzın, eğer birinin kastedildiğine dair bir delil yoksa zâhiren hepsine muhtemel olduğunu söyler.³⁴

Benzer bir örnek de şöyledir: Taberî “*Allah dileseydi sizi güçlüğe düşürürdü.*” (el-Bakara 2/220) ifadesindeki güçlüğe düşürme/a'nete ifadesinin tefsiriyle ilgili farklı açıklamalar nakleder. Bu lafız bağlamında Mücâhid, Allah yetimlerin otlaklarını kullanmayı ve yemeklerini

³² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 24/289-290. Benzer örnek için bk. 13/268-269; 17/323-325.

³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/7-9. Benzer bir örnek için bk. 7/123-124, 129.

³⁴ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/252-256.

yemeyi haram kıldı, İbn Abbas darlık ve sıkıntı verirdi, yetimlerin mallarını sizin helak sebebiniz kıldı, Katâde zora sokardı, Süddî ise işi sıkı tutardı demiştir. Taberî her ne kadar bu yorumlar farklı lafızlarla ifade edilmiş olsa da hepsinin manalarının birbirine yakın olduğunu belirtir. Zira kendisine bir şey haram kılınan kişi, kendisine darlık verilmiş, darlanan kişi ise sıkıntıya düşmüş demektir. Neticede darlanan ve sıkıntıya düşen kişi ise zora sokulmuş olur. Bunların hepsi meşakkatin anlam alanına dahildir.³⁵

Son iki örnekte birkaç husus göze çarpmaktadır: Birincisi, geçtiği üzere “bozulma” ve “güçlüğe düşürme” anlamı verilen lafızların bu şekildeki asıl anlamları cins/külli anlamlar olarak düşünülmektedir. İkincisi bu anlamlar arasında neden sonuç ilişkisi kurulmaktadır. Üçüncü olarak da bunların hem birbirleriyle hem de asıl anlamla nasıl bir ilişki içinde oldukları açıklanmaktadır. Neticede bakıldığında farklı ihtilaf gibi görünen yorumlar uzlaştırılarak tercih gerektiren ihtilaf kategorisinden çıkarılmaktadır. Taberî’nin tefsir boyunca yaklaşık 40 defa *tekârub*, *mütekârib* ya da *müttetik* ifadelerini kullanarak uyguladığı bu yaklaşımının³⁶ onun tefsirinde uzlaştırılabilir ihtilaflar bağlamında yöntemsel bir tavra karşılık geldiği söylenebilir.

Taberî bahsedilen bu tavrını tefsir görüşlerinden daha fazla kıraat ihtilaflarını telif ederken sergiler, ihtilaf olarak nakledilen çoğu kıraatin aralarında fark olmadığını belirtir. Örneğin “...yerle bir olmayı (temenni ederler)” (لَوْ تَسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ) (en-Nisâ 4/42) ifadesindeki “tüsevvâ” kelimesinin ayrıca “tessevvâ” ve “tesevvâ” şeklinde de okunduğunu, bu üç kıraatin aralarında bir anlam farkı bulunmadığını, hangisiyle okunursa isabet edileceğini belirtir.³⁷

Diğer bir örnek olarak Taberî’nin aktarımına göre “Kemiklere bak, onları nasıl düzeltiyor ve üzerini etle kaplıyoruz.” (وَإِنظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا) (el-Bakara 2/259) âyetindeki “nünşizü” kelimesi “nünşiru” olarak da okunmuştur. İlkini anlamı yükseltmek, büyüme anlamına gelir ki dağılmış kemiklerin yerden yükseltip toplanmasını ifade eder. İkincisi ise canlanma ve hayat bulma, yetişip gelişme anlamına gelir, buna göre de kemiklerin canlanması manası ortaya çıkar. Taberî her iki kıraatin lafızları farklı olsa da anlamlarının aynı olduğunu, birinin doğruluğuna hükmetmeyi gerektirecek bir delil bulunmadığını, hangisiyle okunursa okunsun isabet edileceğini vurgular.³⁸ Taberî bazı kıraatler arasında farklılık olmadığını yaklaşık 110 örnekte olduğu üzere çok sık vurgular.³⁹ Onun böyle bir tavır geliştirmesinin nedenlerinden birinin İbn Kuteybe’nin tavrında olduğu gibi kıraat farklılıklarının ihtilaf olarak düşünülmesi ve buradan hareketle Müslümanlara ve Kur’an’a tenkitlerin yöneltildiği olduğu söylenebilir. Taberî bu tenkitlerin asılsız olduğunu göstermek için sistematik şekilde kıraat farklılıklarını telif etmeye yönelmiş olabilir. Esasen anlama tesir

³⁵ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 4/358-360.

³⁶ Örnekler için bk. Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/98, 352; 2/280; 4/236, 359, 374; 5/487; 7/52; 9/325, 484; 13/337, 488; 14/27, 536; 15/159, 290, 386; 16/128, 190, 235; 17/447, 489; 18/13, 219, 352, 422, 574; 19/58, 70; 21/296, 22/208, 330, 331; 24/50.

³⁷ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 8/371-372.

³⁸ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 5/477-478.

³⁹ Taberî, *Câmi ‘u’l-beyân*, 1/181; 2/308; 5/478; 6/157; 8/372, 406; 9/81, 323; 12/110; 13/14, 251; 14/244; 15/82, 383; 16/131, 160, 335, 467, 557; 17/67, 441, 620, 626, 637; 18/73, 86, 180, 337, 354, 364, 481, 565, 642, 662; 19/64, 84, 163, 177, 185, 203, 214, 247, 293, 353, 396, 427, 458, 480, 495, 500, 505, 510, 519, 524, 555; 20/25, 57, 106, 116, 130, 148, 187, 195, 349, 376, 384, 391, 426, 491, 514, 530, 536; 21/99, 284, 364, 374, 398, 488, 533, 544, 545, 581; 22/87, 112, 113, 182, 217, 286, 309, 424, 471, 591; 23/13, 36, 37, 41, 107, 134, 172, 188, 228, 316, 336, 360, 565, 638; 24/112, 244, 299, 598.

eden kıraat farklılıkları da ister kıraat imamlarının kendi dirayetlerine bağlı olarak ortaya çıkmış ister hepsi de muttasıl senetle Hz. Peygamber'e ulaşmış olsun sonuçta anlam meselesiyle ilişkilidir. Buna göre Taberî'nin özellikle anlama etki eden kıraat farklılıklarını cem-telif etme çabası tefsir rivayetlerini telif etme çabası olarak değerlendirilebilir. Anlamaya etki eden bazı kıraat farklılıklarını ve doğrudan tefsirle ilgili bazı ihtilafları uzlaştırma çabası birlikte değerlendirildiğinde, onun bazı ihtilafları yöntemli ve sistematik bir şekilde bağdaştırmaya çalıştığı açıkça anlaşılmaktadır.

Taberî'nin konuyla ilgili telif tavrı tespit edilebildiği kadarıyla tefsir ve kıraat ihtilaflarıyla ilgilidir. Bunun dışında ulûmu'l-Kur'ân'a ilişkin bilgilerde ve görüşlerde de bu tavrı sergilediğine dair örnek bulunamamıştır. Bu nedenle yukarıda Taberî'nin tavrı incelenirken uzlaştırılabilir ihtilaflara birkaç örnek vermekle yetinilmiştir. İbn Atıyye'nin örnekleri bağlamında ayrıca değerlendirileceği üzere Taberî'nin, bazı âyetlerdeki tüm yorumları muhtemel kabul ederken bunların tezatlık veya teâruz içerip içermemesi gerektiğinden bahsettiği de tespit edilememiştir. Diğer yandan göz önünde tutulması gereken hususlardan biri de onun muhtemel yorumların hepsinin geçerli olabilmesini, birini tercih etmeyi gerektiren bir delil bulunmamasına bağlamasıdır. Yani ona göre eğer tercih gerektiren delil yoksa tüm yorumlar muradullah olarak geçerli görülmelidir. Bu husus çalışmanın son başlığında kritik edilecektir.

3. İbn Atıyye'de Bazı Tefsir İhtilaflarının Cem Edilişi

Taberî tefsirini ciddi düzeyde kaynak olarak kullanan⁴⁰ İbn Atıyye'nin tefsirinde ihtilafların cem edilişi, Taberî'ye nazaran çok daha geniş düzeyde ihtilaflı tefsir rivayetlerine uygulanır. İbn Atıyye'nin sıkça kullandığı yöntemlerden biri yapılan yorumları temsîl, yani örnekleme türünde kabul etmesidir. Bunlara dair şu örnekler zikredilebilir:

1) *“Ey İsrâiloğulları! Size verdiğim nimetimi hatırlayın.”* (el-Bakara 2/40) Bazı âlimler buradaki nimeti tahsis etmişlerdir. Taberî bu nimeti onlardan peygamber gönderilmesi, onlara men ve selva ihsan edilmesi, Firavun'un azabından kurtarılımları, onlar için taştan pınar fışkırtılması olarak açıklar. Başkaları ise bunu onların Hz. Muhammed'in zamanına yetişmeleri, onlara Tevrat'ın öğretilmesi ve onların Tevrat bilginleri kılınması şeklinde belirlemiştir. İbn Atıyye bu görüşlerin hepsinin misal kabilinden olduğunu, lafzın tahsis edilmeden bırakılmasının daha güzel olacağını söyler.⁴¹

2) Diğer bir örnek şöyledir: İbn Atıyye *“Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz.”* (el-A'râf 7/58) âyetindeki güzel memleket ile kötü memleketin mümin ile kâfirin temsili olduğu görüşünü aktarır. Bunu da Taberî, İbn Abbas, Mücâhid, Katâde ve Süddî'ye nispet eder. İbn Atıyye'ye göre âyetin mümin ve kâfirin temsili olması onun bir neticesi, uzanımıdır. Yoksa âyetin lafzı, verilen temsille sadece kâfirin ve müminin kastedildiğini gerektirmemektedir.⁴² Burada da İbn

⁴⁰ Bir araştırmada İbn Atıyye'nin tefsirde en fazla yararlandığı kaynağın Taberî'nin (s. 310/923) tefsiri olduğu, bundan açık şekilde 800'den fazla alıntı yapıldığı tespit edilmiştir. bk. Enes Büyük, “el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar”, *Dergiabant* 10/2 (2022), 398.

⁴¹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Heyet (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 2015), 1/379.

⁴² İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/296.

Atıyye âyetin mümin ve kâfir olarak açıklanmasını bir örnek olarak değerlendirir. Nitekim Râzî'nin aktardığı üzere âyet, başka bir yorum olması itibarıyla hakiki anlamda da anlaşılabilir.⁴³

3) Muttakilerin özelliklerinin tatad edildiği bir yerde “*İnsanları affederler.*” (Âl-i İmrân 3/134) denilmektedir. İbn Atıyye bunun tefsiri sadedinde Ebu'l-Âliye'nin “Krallar/yöneticiler kastediliyor.” görüşüne yer verir ve bunun da misal bakımından güzel olduğunu söyler. Zira affedilecek kişiler hizmetçidir, hizmetçiler de çokça hata edebilirler. Onların yöneticilerinin ise onlara galip gelmesi ve ceza uygulamaları çok kolaydır. Ama onlar buna rağmen affederlerse yüce bir erdemde bulunmuş olurlar. İbn Atıyye Ebu'l-Âliye'nin bu açıdan âyeti örneklediğini belirtir.⁴⁴

4) İbn Atıyye “*Ey iman edenler! Sözleşmeleri yerine getirin.*” (el-Mâide 5/1) âyetindeki “sözleşme”nin ne olduğu konusunda mütekaddim müfessirlerin görüşlerini de temsîl olarak yorumlar. Bu bağlamda Katâde'ye göre bu sözleşme cahiliyede -şeriye uygun düşmek kaydıyla- yapılan sözleşmelerdir. İbn Abbas ve Mücâhid'e göre Allah'ın haram, helal, farz kıldığı ve yasakladığı konularla ilgilidir. Muhammed b. Ka'b ve İbn Zeyd'e göre kişinin kendisine yüklediği alışveriş ve nikah gibi sözleşmelerdir. Abdullah b. Ubeyde'ye göre iman, nikah, vaad, alışveriş ve yemin sözleridir. İbn Cüreyc ve İbn Şihâb'a göre ise Allah'ın Ehl-i kitap'tan aldığı sözdür. Bu görüşlerin peşi sıra İbn Atıyye en doğru tavrın, âyetin lafızlarını olabildiğince geniş ve kapsamlı bırakmak olduğunu düşünür.⁴⁵ O, yorumların meşruiyetini böyle değerlendirirken açıktan temsîl-örnek lafzını kullanmasa da bunların, âm-cins lafzın kapsamına giren fertler olduğunu düşündüğü açıktır. Nitekim diğer örneklerde de görüleceği üzere İbn Atıyye, bir lafız etrafındaki yorumlara temsîl değerlendirmesinde bulunurken lafzın umumi-cins oluşuna itibar eder.

5) Yine “*Düzeltiltikten sonra yeryüzünü tekrar ifsat etmeyin.*” (el-A'râf 7/56) âyeti çerçevesinde Dahhâk ifsadı, zarar vermek için su kaynaklarının kapatılması, meyve veren ağaçların kesilmesi olarak açıklamıştır. Diğer müfessirler ise bunu Allah'a şirk koşturmak, hâkimlerin ticaret yapması veya dinarların kesilerek değerinin düşürülmesi olarak yorumlamıştır. İbn Atıyye buradaki ifsadin büyük olsun küçük olsun her türlü ifsadı içerdiğini, şu ya da bu türle tahsis edilemeyeceğini, yapılan muayyen açıklamaların ise sadece bir örnekleme olduğunun söylenebileceğini ifade eder.⁴⁶

6) “*Küfrün elebaşlarıyla savaşın.*” (et-Tevbe 9/12) âyetinde, Katâde'nin dediğine göre elebaşlarıyla kastedilenler Ebû Cehil, Utbe b. Rebî'a gibi kimselerdir. İbn Atıyye'ye göre onun bu açıklaması bir örnekleme/misal olarak görülmezse zayıf bir görüş olarak kabul edilmelidir. Çünkü âyet mezkûr kişilerin öldürüldüğü Bedir Savaşından çok sonra nâzil olmuştur. Daha sonra İbn Atıyye burada elebaşların herhangi birileriyle muayyen kılınmaması gerektiğini, kıyamete kadar antlaşmaları bozup küfrün elebaşlığını yapan herkesi kapsadığını kabul eder.⁴⁷

⁴³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 14/150.

⁴⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/609.

⁴⁵ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/386-388.

⁴⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/289.

⁴⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/663-664.

Neticede İbn Atıyye'ye göre "elebaşı" ifadesi âm bir ifade olup, bu bağlamda zikredilen Ebû Cehil, Utbe b. Rebî'a gibi isimler ancak bunun kapsamındaki birer örnektir.

7) İbn Atıyye "*Hafif olanıyla ağır olanıyla sefere çıkın.*" (et-Tevbe 9/41) âyetindeki kolaylık ve zorlukla ilgili farklı görüşler nakleder. Mücâhide göre ifade zenginiyle fakiriyle, Hasan-ı Basrî ve bir gruba göre genciyle yaşlısıyla, İbn Abbas ve Katâde'ye göre atılanıyla hantalıyla, Hakem b. Uyeyne ve Zeyd b. Ali'ye göre meşgalesi olanıyla olmayanıyla, İbn Zeyd'e göre tarlası olanıyla olmayanıyla, Nakkâş'a göre cesaretlisiyle çekingeniyle, Evzâî'ye göre süvari olanıyla piyade olanıyla anlamındadır. İbn Atıyye bu yedi görüşün hepsinin birbiriyle uyumlu (müttefik) olduğunu, âyeti herhangi biriyle tahsis etmemek gerektiğini ifade eder. Fakat ona göre son iki görüş ile birinci görüş âyetteki lafızlarla bir çelişki içermektedir. Şöyle ki Nakkâş'ın yorumunda cesaretli olan hafif olana, çekingen olan ise ağır olana; Evzâî'nin yorumunda süvari olan hafif olana, piyade olan ağır olana; Mücâhid'in yorumunda ise zengin olan hafif olana, fakir olan ağır olana karşılık gelmektedir. Halbuki bunlar tersine olmalıdır. Çünkü cesaret ve çekingenlikten kasıt savaştaki tavidir. Cesur olan atılan ve sert olur, bu da ağır olmaya, çekingen ise buna karşılık hafif olmaya tekabül eder. Süvari de atlı olduğundan ağır olana, piyade de hafif olduğundan hafif olana, zengin ise malları sebebiyle meşguliyeti çok olduğundan ağır olana, fakir de işi ve malı olmadığından hafif olana karşılık gelmelidir. *Çelişki* durumunu giderdikten sonra İbn Atıyye tüm bu açıklamaların, mezkûr lafızların temsîli olduğunu belirtir.⁴⁸

8) İbn Atıyye "*Onda hiçbir eğriliğe yer vermemiştir.*" (el-Kehf 18/1) âyetindeki eğrilikle ilgili olarak İbn Abbas'tan "Onu halk (mahluk) etmemiştir" görüşünü nakleder. Âyetteki ifadenin bunu ve söylenen diğer görüşleri -tenakuz, ihtilaf içermemek koşuluyla kapsadığını belirtir. İbn Atıyye "*(Onlar) gayba iman edenler(dir.)*" (el-Bakara 2/3) âyetindeki gaybla ilgili de farklı görüşleri naklettikten sonra hiçbirinin *tearuz* içermediğini, hepsinin gayb kavramının kapsamına dahil olduğunu söyler.⁴⁹

9) Başka bir örnek şudur: İbn Atıyye "*Müminlerin gönüllerini birleştiren de O'dur.*" (en-Enfâl 8/63) âyetinin Evs ve Hazrec arasında İslam öncesinde bir düşmanlık olduğuna işaret ettiğini, kastedilenin de Buâs günü savaşları olduğunu ancak Allah'ın onlar arasındaki düşmanlığı kaldırarak kalplerini birbirine ısındırdığını söyler. Bu bağlamda ayrıca İbn Mes'ud'un bu âyetin Allah için birbirini sevenler hakkında nâzil olduğunu söylediği görüşünü aktarır. Yine devamında İbn Mes'ud'un rivayetiyle paralellik arz eden Mücâhid'in açıklamasına yer verir. Ona göre de eğer birbirini seven iki kişi birbirine bakarsa, musafaha eder ve gülümserlerse günahları silinir. İbn Atıyye bu açıklama ve nüzûl sebebi olarak nakledilen rivayetin âyetin içerdiği hükmün bir tür temsîli, güzel birer açıklaması olduğunu, yoksa âyetin o hususlar hakkında nâzil olmadığını söyler.⁵⁰ Yine İbn Atıyye bu tutumunu muhkem ve müteşâbihle ilgili farklı yorumlara da tatbik eder. İbn Mes'ud'dan rivayet edildiğine göre muhkemler nâsih âyetler, müteşâbihler de mensuh âyetlerdir. İbn Atıyye bunun temsîl kabilinden bir açıklama olduğunu, muhkem ve müteşâbihlerin mezkûr hususlardan ibaret

⁴⁸ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/725-726.

⁴⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/274; 6/310-311.

⁵⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/617.

olduğu anlamına gelmediğini, yani “Muhkemler arasında nâsihler, müteşâbihler arasında da mensuhlar bulunur.” demek olduğunu söyler.⁵¹

10) İbn Atıyye “*Kötü sözün misali de... kötü bir ağaçtır.*” (İbrahim 14/26) âyetindeki kötü ağacın merfu bir haberle Ebû Cehil karpuzu olarak tefsir edildiğini, fakat bunun bir örnekleme olduğunu söyler.⁵²

Yukarıdaki örneklerin ilk altısında İbn Atıyye’nin temsîl, örnekleme yöntemini dikkate alırken lafızların âm veya cins oluşunu, yani kendi aralarında farklılıkları bulunsa da mahiyetlerinin ortak olması hasebiyle birden çok ferdi/cüzü kapsayan külli lafızlar olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Bu özellikteki lafızlar hakkında yapılan muayyen veya somut tefsirlerin bir örnek olabileceği açıktır. Lafızları âm veya cins olarak değerlendirip bunların kapsamındaki muhtemel yorumları geçerli görme şeklindeki yaklaşımı Taberî başta olmak üzere diğer bazı müfessirlerin de sergilediği daha önce ifade edilmişti. Ancak İbn Atıyye’nin farkı, kapsamlı lafzın içerdiği cüzî yorumların her birini temsîl-örnek olarak değerlendirmesi ve bunlar için temsîl kavramını kullanmasıdır. Yedi ve sekizinci örneklerde ise yine umumiyete atıf yapılmakla birlikte bu sefer tüm görüşlerin geçerli olabilmesi için onların kendi aralarında çelişki içermemesi gerektiği ifade edilmektedir. Bu kayıt, yani çelişki içermeme İbn Atıyye öncesinde Taberî’de görünmese de Mâverdî’nin de buna, anlamları eşit düzeyde kullanıma sahip çok anlamlı lafızlar bağlamında dikkat çektiği belirtilmişti. İbn Atıyye’nin yedinci örnekte özellikle çelişkili görünen yorumların da çelişki yönlerini tevil ederek giderdiği göze çarpmaktadır.

Bu bağlamda öne çıkan diğer bir husus müfessirlerin, kendi aralarında çelişkili olmadığı sürece tüm yorumların murad olarak kabul edilmesi gerektiğini söylemeleri, özellikle Mâverdî’nin bunu i’câzla ilişkilendirmesidir. Mâverdî’ye göre, mümkün ise tüm görüşleri Allah’ın muradı olarak kabul etmek Kur’an’ın i’câzına daha uygundur. Bu yaklaşım, Mâverdî’nin i’câz kabulüyle son derece uyumludur. Zira ona göre Kur’an’ın i’câz yönlerinden biri birçok ilim ve hikmet içermesidir, anlamlarının çok ve geniş olmasıdır.⁵³ Onun bu özelliğine uygun olan tavır da muhtemel tüm yorumları elemekten geçerli görmektir. Benzer düşüncenin İbn Atıyye’de de söz konusu olduğu söylenebilir. Ona göre Kur’an sadece belli birkaç ilimle değil, birçok ilmin verisi dikkate alınarak tefsir edilmelidir. Bu sebeple de o, tefsirine câmi‘, muharrer ve vecîz şeklinde üç sıfat-isim vermektedir. Tefsirin özellikle câmi‘ olması yorum sürecinde ihtiyaç duyulan tüm bilgileri toplamayı ifade etmektedir.⁵⁴ İbn Atıyye’nin Kur’an’a yönelik bu bakışı, onun birçok ilim ve anlam içeren bir söz olduğu tezine uygundur. Zira ancak böyle bir özellik sergileyen bir sözü birçok ilimle ve farklı yönlerle tefsir-tevil etmek gerekir. Bu durum da sonuçta lafızların/âyetlerin yorumunda mümkün olduğunca kuşatıcı-kapsayıcı bir tavır sergilemeyi, ihtilaflara bu perspektiften bakarak onları esasen külli anlamın cüzî yorumları olarak görmeyi desteklediği söylenebilir.

Yukarıdaki dokuzuncu ve onuncu örnekler de ilginçtir. Dokuzuncu örnekte dikkat çeken şey temsîl veya örnekleme yönteminin sadece tefsir ihtilaflarına değil tefsire konu olan

⁵¹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 2/318.

⁵² İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 5/660.

⁵³ Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, 1/30, 32-33.

⁵⁴ İbn Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 1/136-137.

rivayetlere, ulûmü'l-Kur'an'la ilgili görüşlere de tatbik edilmesidir. Özellikle ilk örnekteki yaklaşım, İbn Atıyye'ye göre *ne-ze-le-fî* kalıbında nakledilen her rivayetin gerçek sebep-i nüzûl olmadığını ifade eder. Örnekte olduğu üzere İbn Atıyye mezkûr kalıpta aktarılan kimi rivayetleri âyetin içerdiği anlamın bir tür örneklenilmesi olarak görür. Benzer durum muhkem-müteşâbihle ilgili görüşler için de geçerlidir. Onuncu örnekte de temsîl yönteminin merfu kabul edilen rivayetlere uygulandığı görülmektedir. Buna göre rivayetin Hz. Peygamber'e isnadı sahih ise İbn Atıyye bazı nebevî tefsirleri de örnekleme olarak kabul etmektedir. Hem bu örnek hem birinci hem de diğer örnekler dikkate alındığında İbn Atıyye temsîl yöntemini Hz. Peygamber'in tefsirleri de dahil olmak üzere de selef, yani mütekaddim ve müteahhir müfessirlerin görüşlerine de tatbik edebilmektedir. İbn Atıyye'nin *misâl*, *temsîl*, *emsile*, *temessül* gibi kavramları kullanarak sergilediği bu yaklaşım tefsirinde yaklaşık 40 örnekte görünmektedir. Böylece bu durumun onun tefsirinde sistematik-yöntemsel bir tavra işaret ettiği sonucuna varılabilir.⁵⁵

İbn Atıyye tefsir ihtilafları söz konusu olduğunda *lafzın tefsiri* ile *anlamın tefsiri* arasında da ayırım yapar. Lafzın tefsiri lafzın vaz edildiği anlamın açıklanmasıyken, anlamın tefsiri lafzın ifade ettiği anlamın değişik manalarla tefsir edilmesidir. Örneğin o, Lût kavminin helak edildiğinin bildirilmesinden sonra zikredilen “*İşte bunda mütevessim olanlar için ibretler vardır.*” (el-Hicr 15/75) âyetindeki mütevessim kelimesi bağlamında farklı rivayetler nakleder. Buna göre Mücâhid kelimeyi feraset sahibi olanlar, Dahhâk düşünenler, Katâde ibret alanlar şeklinde izah etmiştir. İbn Atıyye benzer başka açıklamaların da yapıldığını, bunların tamamının anlamın tefsiri olduğunu söyler. Ona göre mütevessim lafzının anlamı şöyle açıklanabilir: İnsan ve diğer varlıklarda iyi ve kötü adına ortaya çıkan çeşitli özellikler vardır, bunlara işaret eden alamete ise vesm denilir. Örneğin sakinlik, yumuşak huyluluk ve düzgün bir görünüme sahip olmak iyi özelliklerdendir. Mütevessim olan kişi bu özelliğe delalet eden vesme/alamete bakar, bu vesm vasıtasıyla onun delalet ettiği özelliğe istidlalde bulunur. Buna göre günah işleyen Lût kavminin başına gelen helak olma ve azaba uğrama da onların vesmi/alameti olmuştur. Bu vesm üzerinde düşünen kişi, ondan hareketle bu kavmin günah işlediğini anlar. Sonra da onların başına gelenler kendi başına da gelmesin diye bu günahlardan sakınmak gerektiği sonucuna ulaşır.⁵⁶

Diğer bir örnek olarak “*Allah yolunda hicret eden kimse yeryüzünde gidecek birçok yer (murâğam) ve imkân bulacaktır.*” (en-Nisâ 4/100) âyetindeki murâğam lafzı zikredilebilir. İbn Abbas, Dahhâk, Rebî' ve başkaları lafzı gidilen ve dönülen yer olarak tefsir etmiştir. Mücâhid hoşlanılmayan şeylerden kaçınmak için uzaklaşılan yer, İbn Zeyd hicret edilen yer, Süddî ise maişet aramak için gidilen yer olarak izah etmiştir. İbn Atıyye bunların hepsinin anlamın tefsiri olduğunu söyledikten sonra lafza mahsus olan anlamı açıklar. Ona göre murâğam lafzı burnun yere sürüldüğü yer demektir. Bu da nizalı olan iki kişiden birinin galip olmak için diğerinin burnunu sürüttüğü yerdir. Buna göre Kureyş kâfirleri Mekke'de hapsettikleri Müslümanların burunlarını yere sürtmüşlerdi. Müslümanlar herhangi bir yere hicret ettiklerinde ise kâfirlerin kendilerine verecekleri zararları engellemiş olduklarından dolayı bu sefer kâfirlerin burunlarını

⁵⁵ Diğer bazı dikkat çekici örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/320; 2/78, 169, 318, 368, 577, 603; 3/554-555, 716; 4/29, 247, 499; 5/392; 6/14, 126-127, 326, 458, 545; 7/367; 8/130, 386; 9/179-180, 419; 10/221-222.

⁵⁶ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 5/740-741.

sürtmüş olurlardı. Sonuçta onların kâfirlerden kendilerini korudukları yer, onların burunlarını sürttükleri (murâğama) yer(i) olur.⁵⁷ İbn Atıyye'nin, tefsirinde ihtilaflara bu tarz bir ayrımla yaklaşımının da bir farkındalık yansıttığı söylenebilir. Nitekim lafzın ve mananın tefsiri tabirlerini İbn Atıyye yaklaşık 15 defa kullanmaktadır.⁵⁸

Tefsir ihtilafları söz konusu olduğunda *el-Muharrer*'de en fazla öne çıkan telif-cem uygulamalarından biri de Taberî tefsirinde görüldüğü gibi yakın anlamlılık (takrîb) vurgusudur. Örneğin İbn Atıyye “*Yaptıkları sebebiyle hiç kimsenin bir felâket yaşamaması için Kur'an'la nasihat et.*” (el-En'âm 6/70) âyetindeki “tübsele” (meâlde: “felaket yaşamama”) ifadesiyle ilgili farklı açıklamalara yer verir. İfadeyi Hasan ve İkrime helake teslim olmama, Katâde cehenneme hapsedilmeme ve oraya rehin olmama, İbn Abbas rezilliğin ortaya çıkmaması, Kelbî ve İbn Zeyd ise cehennemle cezalandırılmama şeklinde tefsir etmiştir. İbn Atıyye bu açıklamaların hepsinin mana bakımından birbirine yakın olduğunu ifade eder.⁵⁹

Diğer bir örnek ise şöyledir: “*O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir.*” (el-Bakara 2/269) âyetindeki hikmet kelimesi hakkında farklı açıklamalar yapılmıştır. Süddî bunu nübüvvet olarak açıklarken İbn Abbas Kur'an'la ilgili bilgileri kavramak, Katâde ve Mücâhid Kur'an'ı fıkhetmek, Mücâhid ayrıca eylemde ve söylemde isabet etmek, İbn Zeyd ve Zeyd b. Eslem din konusunda akletmek, Mâlik dinde bilgi sahibi olmak, fıkhetmek ve Allah'a itaat etmek, Rebi' Allah'tan korkmak, Zeyd b. Eslem ve İbrahim en-Nehaî anlayış sahibi olmak, Hasan veralı olmak şeklinde tefsir etmiştir. İbn Atıyye Süddî'nin görüşü hariç diğer tüm görüşlerin birbirine *yakın* olduğunu söyler. Devamla ona göre hikmet kelimesi ihkâm'ın mastarı olup o da sağlam bir ilme ve görüşe sahip olmak demektir. Buna göre Allah'ın kitabı da nebinin sünneti de bir tür hikmettir. Zikredilen görüşlerin hepsi *cins* bir kavram olan hikmetin bir cüzüdür.⁶⁰ Bu son örnekte dikkat edilirse İbn Atıyye görüşlerin hem birbirine yakın olduğunu hem de hikmet cinsinin cüzlerini teşkil ettiğini söyler. Buradan hareketle onun birbirine yakın anlamlı olduğunu ifade ettiği kimi örnekler, ilgili âm veya cins lafızların birer örnekleri olarak görülebilir. Diğer bir ifadeyle ihtilaflara gerek yakın anlamlılık gerek temsîl veya örnekleme kabilinden yaklaşımlar aynı kategoride değerlendirilebilir. İbn Atıyye'nin *takrîb*, *tekârub* ve *mütekârib* lafızlarını kullanarak yakın anlamlı olduğunu söylediği ihtilaflarla ilgili örnekler de *el-Muharrer*'de yaklaşık 40 civarındadır.⁶¹ Yukarıdan beri zikredilen örnekler İbn Atıyye'nin tefsirde bazı ihtilaflara hakiki ihtilaf olarak yaklaşmadığını, yani bunların çelişkili yorumlar olmadığını, mezkûr yaklaşımlar çerçevesinde ihtilafları mümkün ve muhtemel murad tayinleri olarak düşündüğünü ve bu yaklaşımının da tefsirinde sistematik bir tavır yansıttığını göstermektedir. İbn Atıyye'nin yakın anlamlılık vurgusu, önceki başlıkta örnekleri gösterildiği üzere Taberî tefsirinde de mevcuttur. Haliyle İbn Atıyye'nin bu hususta Taberî'yi takip ettiği söylenebilir.

⁵⁷ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/276-277.

⁵⁸ Diğer bazı örnekler için bk. İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/503; 3/400; 5/702; 6/326, 361; 8/244; 9/21, 372, 409; 10/201.

⁵⁹ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 4/34-35.

⁶⁰ İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 2/225-227.

⁶¹ Bazıları için bk. *el-Muharrerü'l-vecîz*, 1/370, 588, 605; 2/423, 539; 3/175, 238-239, 271, 283, 356; 4/201, 553, 602, 620; 5/147, 507, 520, 636, 698; 6/185, 484, 606, 687; 7/667; 8/388; 9/27, 62, 80, 645; 10/6-8.

İbn Atıyye'nin anlamı yönüyle kapsamlı lafızlar bağlamında tüm yorumların muhtemel, hatta kastedilmiş olduğuna dair kabulü, öncesinde Mâtürîdî, Mâverdî ve Taberî tarafından da dile getirilmiştir. Onların uzlaştırılabilir ihtilaflara yönelik bu perspektifleri, kendilerinden evvel Süfyân b. Uyeyne ve İbn Râhûye'den tevarüs edilmiş görünmektedir. İbn Atıyye'nin Taberî ve diğerlerinden farkı bu yöntemi hem *temsîl* ve *tefsîr* gibi farklı kavramlarla detaylandırması hem de *ta'mîm*, *temsîl*, *takrîb* ve *tefsîr* türlerini dikkate alarak bağdaştırma-uzlaştırma yöntemini daha da genişletmiş olması, çeşitli tefsir ihtilaflarına tatbik etmesidir. Öyle ki o, bu yaklaşımı Hz. Peygamber'den itibaren sonraki müfessirlerin yorumlarına uygular. İkinci olarak onun bu tavrı, sadece tefsir ihtilaflarında değil Kur'an ilimleriyle ilgili farklı rivayetler bağlamında da kendini gösterir. Onların dile getirdikleri üzere yorumların cins ve âm lafızların örnekleri olduğu, birbirine yakın anlamlı olduğu, aralarında çelişki bulunmadığı sürece ve tahsis-tayini gerektiren bir delil de olmadığı sürece hepsinin muradullah kapsamında görülebileceği tezi daha sonra Tûfî ve İbn Teymiyye (haliyle onlara atıf yapan sonraki kaynaklar) tarafından kabul edilip devam ettirilmiştir. Taberî ve İbn Atıyye'nin özellikle İbn Teymiyye'ye kaynaklıkları çok daha açıktır. Zira İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'deki Taberî ve İbn Atıyye'nin tefsirlerine dair değerlendirmesi⁶² onun bu kaynakları okuyup incelediğini ortaya koyar.

4. Cem Edilebilir İhtilaflarla Çoklu Murad Teorisinin İmkânı

Çalışmanın ilk başlıklarından itibaren ifade edildiği üzere bazı müfessirler ihtilaflar eğer uzlaştırılabilir ise hepsinin Allah'ın muradı olduğunun kabul edilmesi gerektiğini belirtir. Ne var ki İbn Teymiyye'nin sonraki süreçte tenevvü ihtilafları tabiriyle kavramsallaştırdığı ve bu kapsamdaki tefsir ihtilaflarının hepsinin muradullah olduğu tezi iki açıdan tartışmaya açık görünmektedir.

Birincisi özellikle Taberî'nin dile getirdiği üzere tüm görüşleri kabul etmeye engel ya da sadece birini seçmeyi gerektiren bir tahsis-tayin edici delilin bulunup bulunmamasıyla ilgilidir. Açıkça ifade edilebilir ki tercihi gerektiren bir delilin bulunması da bulunmaması da müfessirler arasında değişkenlik gösterir. Birinin bakış açısına göre bir delil tercih gerektirirken diğer bir müfessir bu delili dikkate almayabilir. Bunu yukarıda sunulduğu üzere İbn Atıyye'nin ikinci örneğinde görebiliriz. Taberî seleften nakiller yaparak “*Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar; kötü olandan ise faydasız üründen başka bir şey çıkmaz.*” (el-A'râf 7/58) âyetindeki güzel memleket ile kötü memleketin mümin ile kâfirin temsîli olduğu görüşünü kabul eder.⁶³ İbn Atıyye'ye göre ise seleften bazı müfessirler âyeti böyle anlamışlarsa da âyet sadece kâfir ve mümin temsîliyle sınırlı değildir. Başka bir örnek de Tûfî'nin zikrettiği üzere makâm-ı mahmûd terkibiyle ilgili yorumlardır. Tûfî'nin tüm görüşlerin muhtemel olduğunu söylediği belirtilmişti. Ancak İbn Kesîr (ö. 774/1373) bu makamı sadece şefaât olarak tefsir eder ve ilgili delilleri uzun uzadıya sıralar.⁶⁴ Çoğaltılması mümkün olan bu örnekler, ilgili lafızlar bağlamında ileri sürülen tüm yorumların murad olabileceği düşüncesini, özellikle müfessirlere göre tartışmalı hale getirmektedir. Bu durumda öncelikle, yorumların sadece

⁶² İbn Teymiyye, *Mukaddime*, 176-177.

⁶³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/496.

⁶⁴ Ebu'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. (Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.), 9/55-66.

birinin müstakil olarak murad olmasının imkânı ile hepsinin birden murad olmasının ihtimalini ayırt etmek ve bir müfessire göre hangisinin geçerli olduğunu tespit etmek gerekmektedir. Çünkü âyette eğer bir müfessire göre tek bir anlam olması gerekiyorsa, diğer yorumlara imkân tanınmayabilir, o hususta delilin bulunması ya da bulunamaması, güçlü ya da zayıf olması bu ön kabule göre farklı tasarrufları gerektirebilir. Nitekim İbn Kesîr'e göre makâm-ı mahmûd ile tek bir anlam kastedildiğini varsaydığımızda şefaate ilgili deliller güçlü olduğundan diğer yorumlar elenmelidir. Tûfî'ye göre de bu terkip cins bir lafız olduğundan, Kur'an'ın anlamları da sınırlandırılmayacağından dolayı bu lafızla -birbiriyle çelişkili olmadığı sürece- birçok anlam kastedilebilir ve hepsi de muradullah kapsamında görülebilir. Böylece ona göre şefaate delalet eden delillerin güçlü oluşu diğer görüşlerin elenmesine engel olamaz.

Tüm yorumların murad olduğu tezine dair ikinci sorun Kur'an'ın sözlü dilde vahyedilmesi ve sözlü dil özelliği sergilemesiyle ilgilidir. Kur'an siyasal, sosyal, kültürel ve en önemlisi dini soru ve sorunların, hatta çatışmaların yaşandığı tarihsel bir bağlamda, zaman ve mekânda sözlü bir hitap olarak vahyedilmiştir. Belli bir bağlamda söylenen sözün-sözcelemin en önemli özelliklerinden biri, sözün vücuda geldiği bağlamdaki tarihselliklerin muhataplar tarafından hazır verili olarak bilinmesinden dolayı müphem lafızlar içermesidir. Bu söz, belli bir bağlamdan kopuk, hatta bağlamsız bir cümle olarak okunduğunda ya da duyulduğunda cümledeki müphem lafızlar ifade ettiği anlamla ilgili tüm unsurları, fertleri içerebilir. Örneğin “İki ekmek verir misin?” sözü, bağlamdan kopuk bir cümle olarak okunduğunda, sözdeki “ekmek” lafzı buğday, çavdar, haşhaşlı, ekşi maya gibi tüm ekmek türlerini içerebilecektir. Ancak her gün mahallesindeki fırına giden bir müşteri tarafından söylendiğinde, fırıncı bu lafızla tüm ekmek türlerinin kastedilmediğini anlayacak, oranın müdavimi olan müşterisinin kastettiği belli bir tür ekmeği çıkarıp verecektir. Bu durum Kur'an söz konusu olduğunda da geçerlidir. Örneğin “*Yoksa onlar, Allah'ın lütfundan verdiği şeylerden dolayı insanlara haset mi ediyorlar?*” (en-Nisâ 4/54) âyetindeki “insanlar” lafzı çoğul olmasına rağmen Hz. Peygamber olarak anlaşılmıştır.⁶⁵ Ayrıca âyetin öncesi ve sonrasındaki bilgilerden hareketle de âyetin Ehl-i kitab'ı tenkit etmek ve uyarmak için nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Onların ise kabullenemedikleri husus Hz. Peygamber'in nübüvvetidir. Müfessirlerin erken dönemden beri siyer, tarih, mekki-medeni ve sebeb-i nüzûl rivayetlerini dikkate almalarının en önemli nedeni, âyetlerin belli bir tarihsel bağlam üzerine inmesi olmuştur. Bu durum sözlü bir hitap olarak Kur'an'ın indiği bağlam dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini, o bağlam çerçevesinde belli bir müsemmanın kastedilebileceğini göstermektedir. Neticede müfessirlerin lafızların sadece âm veya cins özelliklerini dikkate almaları, buna göre çoğulcu bir yaklaşım sergilemeleri vahyin sözlü hitap oluşu açısından sorunlu görülebilir.

Kur'an'ın anlaşılması söz konusu olduğunda bağlamın önemine sıkça vurgu yapılması ve bunun gerekliliği Kur'an'ın bağlamıyla ilgili sorunları göz ardı etmeye neden olmamalıdır. Bağlamın taşıdığı sorunlardan bahsetmeden evvel bağlamın metin içi ve metin dışı olmak üzere genelde iki türü bulunduğunu hesaba katmak gerekir. Metin dışı bağlama müfessirler, büyük oranda nakiller üzerinden ulaşmakta ve bunların önemli bir kısmı zanni bilgi değerindeki âhad yollarla aktarılmaktadır. Bilgilerin zanniliğinin yanı sıra eksikliği de ciddi bir sorundur. Örneğin âyetlerin çoğunun sebeb-i nüzûlleri belli değildir. Bu iki husus bağlam tayinini bir

⁶⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 4/1416.

tarafından zorlaştırırken diğer taraftan subjektifleştirmektedir. Zira yeterli bilgi yoksa bağlam tam olarak belirlenemez, kesin bilgi yoksa ve bilgilerin nakil yolları, kaynakları mezhepler arasında değişkenlik gösteriyorsa -örneğin Sünnîlerin ve Şîîlerin nakil gelenekleri ve sahih-zayıf ravileri farklıdır- bağlam belirlemeleri müfessirden müfessire değişkenlik gösterecektir. Bu sorunlar bize bağlam dediğimiz alanın kesin olarak hazır verili olmadığını, bağlama ilişkin belirlenimlerin geriye dönük bir inşa, yorum faaliyeti olduğunu gösterir.⁶⁶

Kur'an yorumu söz konusu olduğunda bağlama vurgu yaparken gözden kaçırılan en önemli hususlardan biri Kur'an'ın bizatihi Hz. Peygamber tarafından dış bağlamıyla tahsis edilmediği ve yeni bir metin içi bağlam oluşturduğu olgusudur. Daha açıkça ifade etmek gerekirse Hz. Peygamber, kendisine vahyedilen âyetleri kaydettirirken, bunların hangi olaylar, soru ve sorunlar üzerine indiğinin yazıya geçirilmesini emretmemiştir. Kur'an söz konusu olduğunda eğer âyetin dış bağlamı anlamı tayin ve tahsis ediyor olsaydı Kur'an'ın lafızları gibi bunların inişine vesile olan hususların da kaydedilmesi beklenirdi. Zira lafzın anlamının tayini dış bağlamla zorunlu bir ilişkiye sahipse lafzın korunması gibi dış bağlam bilgisinin korunması gerektiği açıktır. Dahası Hz. Peygamber'in, âyetleri, üzerine nâzil olduğu olaylar dışında başka bağlamlara taşıdığı, âyetleri o bağlamlarla sınırlı olarak anlamadığı ve âyetlerin metinsel delaletlerini öne çıkardığı örnekler de bulunmaktadır.⁶⁷ Onu takip eden ilk neslin, İbn Abbas, İbn Mes'ûd gibi tefsirde öne çıkan sahâbenin de âyetleri nâzil oldukları bağlamdan tecrit ederek yeni bağlamlara, olay ve sorunlara teşmil ettikleri bilinmektedir.⁶⁸

Bununla birlikte Hz. Peygamber kendisine farklı zamanlarda farklı olaylar üzerine nâzil olan âyet pasajlarını bir araya getirerek daha büyük metinler, yani sûreler meydana getirmiştir.⁶⁹ Örneğin Bakara, Mâide, Nisâ, Âl-i İmrân sûreleri farklı bağlamlar üzerine nâzil olan âyet pasajlarının birleştirilerek oluşturulmasından meydana gelmiştir. Hem oluşturulan sûreler hem de tek seferde inen ve müstakil olarak bırakılan daha az hacimli diğer sûreler, hangi bağlamlarda nâzil olduklarıyla ilgili bilgilerden bağımsız bir şekilde kaydedilerek metinleştirilmişlerdir. Sûre tertipleri bir yana sûre içi âyet tertiplerinde bile bunların kronolojik süreçleri her zaman dikkate alınmamıştır. Yani daha sonra inen bir âyet pasajı sûre içinde, daha önce inen bir âyet pasajından evvel dizilebilmiştir.⁷⁰ Kur'an nüzûl döneminde kronolojiden ve dış bağlama uyumdan bağımsız şekilde yazılı hale getirildikten ve ilgili pasajlar da müstakil

⁶⁶ Sözü'n anlamını bağlamın belirlediğine ve bağlamın sorunlarına dair değerlendirmeler için bk. Jr. E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University, 1967), 47-48; Jonathan Culler, "Convention and Meaning: Derrida and Austin", *New Literary History* 13/1 (1981), 24-25.

⁶⁷ Örnekler için bk. Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dârü't-Tunûsî, 1984), 1/93-100. Bu husus Kur'an'ı suistimal etmeye oldukça imkân veren bir durumdur. Zira dış bağlamına bakmadan sırf metinsel delaletler Kur'an'ın, aşırı radikal gruplardan batını-ezoterik akımlara kadar geniş bir kitle tarafından istismar edilmesinin önünü açar. Bu nedenle çağdaş tefsir araştırmalarında dış bağlamın önemine haklı bir şekilde dikkat çekilmektedir. Fakat mezkûr sorunun bu şekildeki çözümü -yukarıda izah edileceği üzere- metnin kendine has yeni bir bağlama sahip olduğunu göz ardı etmeye ve dış bağlamın metnin kendi iç bağlamının önüne geçirilmesine neden olmamalıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın gerek âyetler ve sûreler arası bütünlüğü gerek tamamı itibarıyla metin bütünlüğü olası istismarların önüne geçebilecek düzeyde yorum imkânı vermektedir. Hz. Peygamber'in kimi âyetleri nüzûl bağlamı dışında yorumlamasına dair örnekler ve bunların değerlendirilmesi hakkında ayrıca bk. Bayram Demircigil, "Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 523.

⁶⁸ Örnekler için bk. Büyük, *Tefsir Tarihi*, 72, 87.

⁶⁹ Hz. Peygamber bir rivayete göre de Cebrâil'in işaretleriyle bu tertipleri yapmıştır. bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2/396.

⁷⁰ Âyet tertiplerinde her zaman kronolojik değil tematik uyumun da gözetildiği bilinmektedir. bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 30.

sûre bütünlüklerine kavuşturulduktan sonra sahâbe döneminde -genel kabule göre- Mushaf içi tertibe de tabi tutulmuştur. Artık farklı dönemlerde ve farklı olaylar üzerine inen sûreler art arda yerleştirilebilmiş ya da kronolojik olarak daha erken inenler Mushaf'ın başına değil de sonuna tertip edilebilmiştir. Eldeki kronolojik tertibe ilişkin veriler de hangi âyetin ve sûrenin tam olarak hangi dönemde ve olay üzerine indiğini dakik şekilde tespit etmeye imkân vermemektedir. Kur'an yazıya ve Mushaf formuna kavuşunca nevi şahsına münhasır metinsel bir özellik kazanmış olmaktadır. Bu durum vahyin metin içinde, dışarıdaki bağlamından koparılmış ayrı bir iç bağlamı, bütünlüğü olduğunu göstermektedir. Özellikle Hz. Peygamber'in vahiyleri kendi dış bağamlarından tecrit ederek yeni metinler oluşturması yorumda metinsel delaletlerin dikkate alınması gerektiğine işaret olarak görülebilir. Bu durum ise şu sonuca işaret eder. Metin içinde ilgili cins veya âm lafızlar ne kadar çok anlama muhtemelse ya da ne kadar dar bir anlamla tayin edilmeyi gerektiriyorsa ona göre yorumlanabilir. Bu yaklaşım müfessirlerin metnin, özelde lafzın yapısını dikkate alarak tüm yorumları muhtemel görmelerine de uygun bir zemin sunmaktadır.

Metin içinden hareketle delaletler belirlenirken tercih kriterlerinin yine de değişkenlik gösterebileceğine dikkat çekilmelidir. Zira metnin yakın bağlamı ve uzak bağlamı farklı anlam ihtimallerini gündeme getirebilir. Örneğin yukarıda da zikredilen Bakara sûresi 3. âyetteki gayb kelimesinin delaleti metin içinden hareketle farklılaşabilir. Nitekim 4 ve 8. âyetlerde özel olarak Allah'a ve âhiret gününe imandan bahsedilmesi buradaki gayb'ın özel olarak Allah'a ve ahirete imanı içerdiği söylenebilir. Hatta 8. âyette Allah'a ve ahirete iman etmeyenlerin münafıkların özelliği olduğunun ifade edilmesi bunlara karşı olarak müminlerin ise gayb'a, yani Allah'a ve âhirete iman ettiğinin söylenmesi muhtemeldir. Yine sûrenin 1 ve 2. âyetleri dikkate alındığında gayb'la özel olarak Kur'an'ın Allah kelamı olup mahiyeti bilinmeyen şekilde Hz. Peygamber'e vahyedildiği bilgisinin kastedildiği de söylenebilir. Bu durum sûrenin 23. âyetindeki tehdîdî âyetiyle de teyit edilebilir. Metnin uzak bağlamı, yani metnin tümü dikkate alındığında Kur'an'daki gayb kelimesinin kullanımı analiz edilerek Kur'an'da gayb ile kastedilen tüm hususların kastedildiği de düşünülebilir. Yine de iç bağlamda neyin kriter olacağı hususunun belirsizliği, dış bağlamın oluşturacağı belirsizliğe nazaran daha azdır ve iç bağlamdaki deliller dış bağlamdakilere nazaran daha bağlayıcı bilgi sunar.

Kur'an'ın tevkîfî bir tarzda yeni bir metin formu kazanması, Hz. Peygamber'in ve sahâbesinin zaman zaman âyetleri nüzûl bağlamından bağımsız yeni olaylara teşmil etmeleri müfessirlerin çoklu murâd teorileri ve lafızların cins ya da umum oluşunun dikkate alınması gerektiği görüşleri birbiriyle uyumludur. Diğer bir ifadeyle Kur'an'da birçok ilmin irad edildiği, çeşitli anlam ve hükümlerin kastedildiği, buna uygun olarak lafızların cins ve âm formda gelmesi âyetlerin farklı dönem ve mekanlarda farklı olaylara, şahıslara, sorun ve durumlara genelleştirilmesine imkân tanımaktadır. Eğer bu geçerli bir imkânsa, müfessirlerin Kur'an'ı kendi bireysel ve toplumsal sorunları bağlamında yeniden düşünmeleri, ondaki haram ve helalleri yeni olgulara veya durumlara uygulamaları doğdurur, olması gerektirir. Çünkü Kur'an'daki anlamlar ve hükümler kendini bu şekilde işfa eder, sınırsızlığını ortaya koyar. O zaman müfessirler Kur'an'ı kendi tarihselliklerine taşıyarak onu tevil ettiklerinde ortaya koydukları görüşler, -birbirleriyle çelişmediği sürece, Kur'an bütünlüğü ve dilin imkânları ölçüsünde- sorunlu ihtilaflar olarak görülmemelidir. Zira bu, Kur'an yorumunun gerektirdiği

doğal bir durumdur. Buna, Hz. Peygamber'den itibaren sahâbe ve sonraki müfessirlerin telif edilebilir-muhtemel tefsirleri örneklik ve temel teşkil etmektedir.

Sonuç

Tefsir ilminin ve usulünün en temel meselelerinden biri olarak ihtilafların mahiyetine, doğru anlaşılmasına, farklı yorumların bir arada değerlendirilebilmesine ve bunların sistematik bir yaklaşımla çözümlenmesine yönelik çaba özellikle Taberî ve İbn Atıyye'nin tefsirlerinde yöntemsel bir perspektifle ortaya çıkmaktadır. Ayrıca tefsir usulünde, lafızların geniş ve kapsayıcı anlamlarını koruyarak, bu anlamların aynı anda geçerli olabileceği fikrinin arka planında yatan epistemolojik temellerin vurgulanması, araştırmacıları Kur'an'ın ve tefsirin çok katmanlı yapısını yeniden düşünmeye davet etmektedir. Taberî ve İbn Atıyye başta olmak üzere görüşlerine atıf yapılan müfessirler ihtilafları "temsîl", "takrîb", "ta'mîm", "tefsîr" gibi yöntemlerle incelerken anlam bütünlüğünün muhafazasına dikkat çekmişler ve bu yaklaşımı aynı zamanda ilahi muradın kapsayıcılığı çerçevesinde değerlendirmişlerdir. İlgili yorumların muradullah kapsamında olduğunu söylerken onların, lafızların umumîliğine atıfları makalede ta'mîm olarak kavramsallaştırılmıştır. Umûmî lafzın fertlerine-cüzlerine yönelik örnekler ise temsîl, lafzın anlamına değil bu anlamın açıklanmasına yönelik yorumlar tefsîr, bir lafız bağlamında yapılan yakın anlamlı yorumlar ise -her ne kadar müfessirler mütekârib, tekârub gibi lafızlar kullansalar da- takrîb kavramıyla karşılanmıştır.

Bazı ihtilafların gerçekte ihtilaf olmadığı, hepsinin muhtemel görülebileceği tezi erken dönemde bazı müfessirlerin tefsir pratiğinde ortaya çıkarken, daha sonra tefsir mukaddimleri ve müstakil tefsir usulü eserlerinde yöntemsel bir mesele olarak ele alınmıştır. Meselenin görece bir şekilde kapsamlı incelenmesi İbn Teymiyye'nin *Mukaddime*'sinde söz konusu olmuştur. Ancak tefsir ihtilaflarının cem edilebilir ve muradullah olarak görülebilebilir olması Kur'an'ın sözlü hitap şeklindeki yapısı dikkate alınarak etraflıca değerlendirilmemiştir. Bu nedenle makalede, birçok yorumun muradullah olarak kabul edilmesi, Kur'an'ın hitabi-şifahi hususiyete sahip oluşu dikkate alınarak kritik edilmiştir. Makalede özellikle anlamın belirleyicisi olarak görülen bağlama ve bağlamın sorunlarına dair tespitler tefsirde çoğulcu bir bakış açısının ne kadar mümkün olabileceğine ve nasıl sürdürülebileceğine dair yol gösterici olabilir. Öte yandan incelenen bu husus, Kur'an lafızlarının birden çok yoruma açık doğasının, sık sık tenkit edilen işârî yorumlar başta olmak üzere modern tartışmalar ve yorumlarla nasıl ilişkilendirilebileceğine, Kur'an'ın farklı zaman ve mekânlarda yeri yorumlarla nasıl neşvünema bulacağına dair kapılar aralayarak sonraki araştırmalar için de bir temel sunabilir.

Kaynakça

- Birkeland, Harris. “Old Muslim Opposition against Interpretation of the Koran”, *The Qur'an: Formative Interpretation*. ed. Andrew Rippin. Aldershot: Ashgate, 1999, 42-80.
- Büyük, Enes. “el-Muharrerü'l-Vecîz'in Kaynakları, Nüshaları, Neşirleri ve Hakkında Yapılan Bilimsel Çalışmalar”. *Dergiabant* 10/2 (2022), 395-420.
- Büyük, Enes. “Sahâbe Tefsirinde Hakikî İhtilâf Problemi ve Gerekçeleri”. *İLTED* 51 (2019), 107-129.
- Büyük, Enes. *Tefsir Tarihi*. Konya: Kitaparası Yayınları, 2024.
- Culler, Jonathan. “Convention and Meaning: Derrida and Austin”. *New Literary History* 13/1 (1981), 15-30.
- Demircigil, Bayram. “Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 517-540.
- Divlekci, Celalettin. “Tefsirde Yorum Farklılığına Yol Açan Sebepler”. *EKEV Akademi Dergisi* 18/58 (2014), 1-20.
- Esedâbâdî, Ebu'l-Hasen Abdülcebbâr. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. thk. Emîn e-Hûlî. 20 cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2005.
- Hirsch, Jr. E. D. *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University, 1967.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-azîz*. thk. Heyet. 10 cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2015.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunûsî, 1984.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Ali b. Hamed es-Sâlihî. 4 cilt. Mekke: Dâru Tayyibe, 2018.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 cilt. Giza: Müessesetü Kurtuba, ts.
- İbn Kuteybe. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. Kâhire: Dârü't-Türâs, 2. Baskı, 1973.
- İbn Kuteybe, Abdullah b. Müslim. *Te'vilü muhtelefi'l-hadîs*. thk. Muhammed Muhyiddin el-Asfar. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Abdülhalim. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. thk. Samî b. Muhammed b. Cârullah. Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 2. Baskı, 2022.
- Kahraman, Ferruh. *Tefsîrde İhtilâfların Mâhiyeti Çeşitleri ve Sebepleri*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Kasım b. Sellâm, Ebû Ubeyd. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Abdülvahit el-Hayyâtî. 2 cilt. Mağrib: Matbaatu Fudâle, 1995.
- Kaya, Mesut. “Tefsirde Usul Arayışları: Memlükler Döneminde Tefsir Usulü ve Kur'an İlimleri Çalışmaları”. *Marife* 23/2 (2023), 429-452.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mehmet Boynukalın. 18 cilt. İstanbul: Dârü'l-Mîzân, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdulmaksûd. 6 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Mervezî, Ebû Abdullah Muhammed b. Nasr. *es-Sünen*. thk. Abdullah b. Muhammed el-Busayrî. Riyâd: Dârü'l-Âsime, 2001.
- Muhammed b. el-Hüseyn, Ebû Ya'lâ. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Ahmed b. Ali Seyyid el-Mübârekî. Riyad: y.y. 3. Baskı, 1993.
- Muhammed Süleyman, Muhammed Salih. *İhtilâfû's-selef fî't-tefsîr*. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1999.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sa'id b. Mansûr. *es-Sünen*. thk. Sa'd b. Abdullah Âl Humeyyid. 5 cilt. Riyâd: Dârü's-Sumey'î, 1993.
- Saleh, Walid. "Ibn Taymiyya and the Rise of Radical Hermeneutics: An Analysis of an Introduction to the Foundations of Qur'ānic Exegesis". eds. Yossef Rapoport-Shahab Ahmed, in *Ibn Taymiyya and His Times*. Pakistan: Oxford University Press, 2010, 123-162.
- Süyûtî, Celâleddin Abdurrahmân İbn Ebî Bekir. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Merkezu'd-Dirâsâtil-Kur'âniyye. 7 cilt. Medine: Mucemma'u'l-Melik Fahd, 1426.
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürrü'l-mensûr fî't-tefsîri bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 17 cilt. Kahire: Merkezü Hecer li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tûfî, Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerîm es-Sarsarî. *el-İksîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdülkadir Hüseyin. Kâhire: Mektebetü'l-Âdâb, 1977.
- Wansbrough, J. *Qur'anic Studies: Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2006.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Bakara Sûresinin 2/231. Âyeti Bağlamında Boşanma Sürecinde Eşlerin Birbirine Zarar Vermesi -Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma-

Spouses Harming Each Other During the Divorce Process in the Context of Verse 2/231 of the Surah Al-Baqarah -A Theoretical and Applied Study-

إضرار الزوجين ببعضهما البعض أثناء عملية الطلاق في سياق الآية 231/2 من سورة البقرة - دراسة نظرية وتطبيقية-

Arzu GÜNGÖR ARIKAN

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Tefsir Bilim Dalı
Doktora

PhD Student in Tafsir, Department of Basic Islamic Sciences Institute of Social Sciences at Marmara University, İstanbul, TÜRKİYE
arzu.arikan@kadem.org.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-1773-6869>

Murat SÜLÜN

Prof. Dr. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi TİB Tefsir AnaBilim Dalı

Faculty Member at Marmara University Faculty of Theology Department of Tafsir, İstanbul, TÜRKİYE

murat.sulun@marmara.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-8277-0265>

 <https://ror.org/02kswqa67>

Yazar Katkıları/ Author Contributions

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study

: AGA (%60), MS (%40)

Veri Toplanması / Data Collection

: AGA (%100), MS (%)

Veri Analizi / Data Analysis

: AGA (%80), MS (%20)

Makalenin Yazımı / Writing up

: AGA (%75), MS (%25)

Makale Gönderimi ve Revizyonu / Submission and Revision

: AGA (%90), MS (%10)

Atıf / Citation: Güngör Arıkan, Arzu - Sülün, Murat. “Bakara Sûresinin 2/231. Âyeti Bağlamında Boşanma Sürecinde Eşlerin Birbirine Zarar Vermesi –Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma-”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 55-91.

<https://doi.org/10.31121/tader.1586589>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 16/11/2024

Kabul/Accepted: 04/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (Intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: “Kur’ân’da Boşanma Ahlakı –Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma-” başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

Production from Postgraduate Theses: This article is derived from our doctoral thesis titled “The Ethics of Divorce in the Qur’an –A Theoretical and Applied Study-”

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Nikâh akdi, insan hayatındaki etkileri bakımından en önemli toplumsal sözleşmelerden biridir. Bu akdi hukuken sona erdiren boşanma da neticeleri açısından bir o kadar sarsıcı olabilmektedir. İslâm evliliği teşvik etmiş, bunu Hz. Peygamber'in (s.a.v.) sünneti olarak kodlamış; eşlerin evlilik birliğini, karşılıklı sevgi ve saygı ortamını olabildiğince korumalarını istemiş, boşanmayı da ancak evliliğin sürmesine imkân kalmadığında başvurulabilecek bir çözüm şekli olarak meşru saymıştır. Boşanmanın da belli usullere göre yapılmasını istemiş, tarafların mağduriyet yaşamamasına özen göstermiştir. Nitekim psiko-sosyal ve mali açıdan zor bir süreç olan boşanma esnasında zaman zaman eşlerin birbirine zarar verdiği hatta bazı ayrılıkların cinayetle sonuçlandığı bilinmektedir. Kur'ân'da zararı önlemek amacıyla itikadi ve ahlaki yaptırımlar öngörülmüştür. Çalışmamızdaki temel amaç; hukuki ayrıntılardan kaçınarak klasik ve çağdaş tefsirlerden istifade etmek suretiyle Kur'ân'da atıfta bulunulan boşanma sürecine ilişkin ahlaki ilkeleri tespit etmektir. Bu çalışmada boşanma sürecinin ve sonrasının zorbalığa başvurmadan daha insani bir şekilde nasıl yönetilebileceği ortaya konulmuştur. Ayrıca günümüz problemlerine hitabı bağlamında Allah'ın kelamını doğru anlamak ve isabetli yorumlamak için tefsir kaynaklarına müracaat etmenin yanında günümüz boşanma tecrübelerinin incelenmesine de ihtiyaç duyulmaktadır. Bu sebeple sosyolojide kullanılan nitel araştırma modellerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle, boşanmış on dindar Müslüman kadın ve on dindar Müslüman erkeklerle görüşmeler yapılmış, elde edilen veriler analiz edilmiştir. Verilere göre gerek evlilik birliği içindeyken gerekse boşanma aşamasındayken altı kişinin fiziksel, on dört kişinin psikolojik, dört kişinin cinsel, on kişinin sözel, on bir kişinin ise ekonomik şiddete maruz kaldığı, bazılarının ise bizzat bu şiddet türlerini uyguladığı tespit edilmiştir. Bu durum boşanma sürecinde eşlerin birbirine zarar verdiğini açıkça göstermektedir. Ayrıca görüşmecilerin kendi dindarlık algılarıyla boşanma sürecinde sergiledikleri davranışların her zaman paralel gitmediği de gözlemlenmiştir. Bu çalışmada hem Kur'ân'da geçen ahlaki ilkeler hem de güncel boşanma tecrübeleri bir araya getirilerek, teorik ve pratik bir bakış açısı sunulmuştur. Şiddet olarak nitelenebilecek olan ve her biri ayrı bir araştırmayı gerektiren recm, darb, had gibi kavramlar bu araştırmanın kapsamı dışındadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Talâk, Dırâr, Zarar Çeşitleri, Hudûdullah.

Abstract

The marriage contract is one of the most important social contracts in terms of its effects on human life. Divorce, which legally ends this contract, can be just as traumatic in terms of its consequences. Islam encouraged marriage, codified it as the Sunnah of the Prophet (PBUH), required the spouses to preserve the marriage union and the atmosphere of mutual love and respect as much as possible, and considered divorce as a legitimate solution that can only be resorted to when the marriage is no longer possible. The Qur'an also requires that divorce to be done in accordance with certain procedures and took care to prevent the parties from being victimized. As a matter of fact, it is known that during divorce, which is a psycho-social and financially difficult process, spouses sometimes harm each other, and some separations have even resulted in murder. The Qur'an envisages theological and moral sanctions in order to prevent harm. The main purpose of our study is to identify the moral principles regarding the divorce process referred to in the Qur'an by avoiding legal details and utilizing classical and contemporary tafsir (exegesis) books. This study reveals how the divorce process and its aftermath can be managed in a more humane way without resorting to tyranny. In addition, in order to understand and interpret the word of Allah correctly in the context of its address to today's problems, there is a need to examine today's divorce experiences in addition to referring to tafsir sources. For this reason, interviews were conducted with ten divorced pious Muslim women and ten pious Muslim men using the semi-structured interview technique, one of the qualitative research models used in sociology, and the data obtained were analyzed. According to the data, six people were subjected to physical violence, fourteen people to psychological violence, four people to sexual violence, ten people to verbal violence, eleven people to economic violence, and some of them perpetrated these types of violence both during the marriage union and during the divorce process. This situation clearly shows that spouses harm each other during the divorce process. It was also observed that the interviewees' perceptions of their own piety and the behaviors they exhibited during the divorce process were not always parallel. In this study, both the moral principles mentioned in the Qur'an and current divorce experiences are brought together and a theoretical and practical perspective is presented. Concepts such as racism, coup,

hadd, which can be characterized as violence and each of which requires separate research are beyond the scope of this study.

Keywords: Tafsir, Talaq, Dirâr, Types of Harm, The Limits Imposed by Allah.

الخلاصة

يُعتبر عقد الزواج من أهم العقود الاجتماعية من حيث آثاره على حياة الإنسان. والطلاق الذي ينهي هذا العقد من الناحية القانونية يمكن أن يكون مؤلماً من حيث آثاره. وحث الإسلام على الزواج، واعتبره من سنة النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، وطلب من الزوجين الحفاظ على الرابطة الزوجية وجو الحب والاحترام المتبادل قدر الإمكان، واعتبر الطلاق حلاً شرعياً لا يمكن اللجوء إليه إلا عند تعذر الزواج. ولا يجب أن يتم الطلاق إلا وفق إجراءات معينة حتى لا يكون الطرفان ضحية في واقع الأمر، من المعروف أنه أثناء الطلاق، وهي عملية صعبة من الناحية النفسية والاجتماعية والمالية، يؤدي الزوجان بعضهما البعض أحياناً، بل إن بعض حالات الانفصال تؤدي إلى القتل. كما ورد في القرآن الكريم من توجيهات عقدية وأخلاقية تهدف إلى الوقاية من الضرر. أنَّ الغرض الرئيسي من دراستنا هذه هو التعرف على المبادئ الأخلاقية المتعلقة بعملية الطلاق المشار إليها في القرآن الكريم من خلال تجنب التفاصيل الفقهية والاستفادة من التفسيرات الكلاسيكية والمعاصرة. ومن خلال هذه الدراسة يتبين لنا كيف يمكن إدارة عملية الطلاق وما يتبعها بطريقة أكثر إنسانية دون اللجوء إلى الاستبداد. بالإضافة إلى ذلك، في سياق معالجة مشاكل اليوم، هناك حاجة إلى دراسة تجارب الطلاق اليوم بالإضافة إلى اللجوء إلى مصادر التفسير من أجل فهم وتفسير كلام الله تعالى بشكل صحيح. ولهذا السبب، قد تم إجراء مقابلات عشر نساء من المطلقات المسلمات المتدينات، ولعشرة رجال من المسلمين المتدينين الذين طلقوا زوجاتهم بأجراء المقابلات الشبه منظمة، و هي من نماذج البحث النوعي المستخدمة في علم الاجتماع، وقد تم تحليل البيانات التي تم الحصول عليها. ووفقاً للبيانات، فقد تبين أن ستة أشخاص تعرضوا للعنف الجسدي، وأربعة عشر شخصاً تعرضوا للعنف النفسي، وأربعة أشخاص تعرضوا للعنف الجنسي، وعشرة أشخاص تعرضوا للعنف اللفظي، وأحد عشر شخصاً تعرضوا للعنف الاقتصادي، وبعضهم تعرضوا لهذه الأنواع من العنف بأنفسهم سواء أثناء الارتباط الزوجي أو أثناء عملية الطلاق. ويبين هذا الوضع بوضوح أن الأزواج أضروا ببعضهم البعض أثناء عملية الطلاق. وقد لوحظ أيضاً أن تصورات الأشخاص الذين تمت مقابلتهم عن تدينهم وسلوكياتهم لم تكن متوازنة دائماً أثناء عملية الطلاق. في هذه الدراسة، يتم الجمع بين المبادئ الأخلاقية المذكورة في القرآن الكريم وتجارب الطلاق الحالية وتقديم منظور نظري وعملي. إن مفاهيم مثل الرجم والضرب والحد، والتي يمكن وصفها بالعنف وكل منها يتطلب بحثاً منفصلاً، خارج نطاق هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الطلاق، الضرر، أنواع الضرر، حدود الله.

Giriş

Farklı nedenleri olan boşanma olgusundan hem eşler hem de çocukları etkilenmektedir. Ancak kadının erkeğe nazaran boşanma süreci ve sonrasındaki deneyimleri daha olumsuz olabilmektedir. Bir yandan yıllarca süren çekişmeli boşanma süreçleri bilhassa kadınların mağduriyetine sebep olurken, diğer yandan boşandıktan sonra “ya benimsin ya da kara toprağın”, “seni kimselere yâr etmem” mantığıyla kadına huzur vermeyen eski kocalar kadınların canına dahi kastedebilmektedir. Nitekim her yıl onlarca kadının, boşandığı erkek tarafından öldürüldüğü bilinmektedir. Ayrıca her iki taraf da zaman zaman iftiralara maruz kalabilmekte, kadınlar da boşandıkları erkeği mali açıdan zora sokacak tasarruflarda bulunabilmektedir.

Bir sosyal problem olan boşanma meselesine Kur'an'da çözüm getirilmiştir. Bakara sûresinde boşanmayla ilgili iddet, mehir, nafaka vb. konuların üç sayfa boyunca on üç âyette peş peşe işlenmesi, Kur'an'ın konuya verdiği önemi göstermektedir. Bu âyet grubunun dışında doğrudan veya dolaylı olarak Kur'an'da konuya dair onlarca âyet bulunmaktadır. Ayrıca Kur'an'ın iki sayfalık 65. sûresi de Talâk adını taşımaktadır.

TÜİK verilerine göre 2022 yılında 182.437; 2023 yılında 171.881 çift boşanmıştır.¹ Buna göre sadece eşler açısından belirtmek gerekirse 2022'de 364.874 kişinin; 2023'te ise 343.762 kişinin boşanmanın olumsuz sonuçlarından etkilenmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Bu rakamlara eşler dışındaki yakınlar dahil değildir. Zorlu bir süreç olan ve her yıl kaçınılmaz bir şekilde vuku bulacak olan boşanma olaylarında kişilerin birbirlerine zarar vermemesi, boşanmayı krize çevirmemesi ve bunun için gerekli olan tedbirleri alması hem bireylerin hem de toplumun ruh sağlığı açısından önem arz etmektedir.

Boşanmanın eşler üzerinde sosyolojik, psikolojik, ekonomik vb. olumsuz etkileri olmakla birlikte kişilere asıl zarar veren şey boşanma olgusundan ziyade bu sürecin doğru yönetilememesidir. Öyle ki bazı eşler boşanma aşamasında yıllarca aynı yastığa baş koyduğu kişiye

¹ <https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Evllenme-ve-Bosanma-Istatistikleri-2023-53707>. (Erişim tarihi: 07.10.2024).

iftira atabilmekte, çocukları göstermemek veya nafaka vermemek gibi şeylerle tehdit edebilmektedir. Bu da ömür boyu sürecek travmalara sebep olabilmektedir.

Makalede ele aldığımız *zarar* konusu farklı açılardan inceleyen çalışmalar bulunmaktadır. Örneğin Yunus Araz, “İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini”, adlı makalesinde klasik İslâm hukuku eserlerinde bu şekilde isimlendirilmemekle birlikte maddi-manevi zarar taksiminin İslâm hukuku açısından da mümkün olabileceğini ifade ederek manevi zararın mali olarak tazmin edilip edilmeyeceğiyle ilgili görüşleri sıralamaktadır.² Abdurrahman Altuntaş ise “Bakara Sûresi 204-207. Âyetleri Bağlamında Övülen (Faydalı) ve Yerilen (Zararlı) İnsan Tipleri” başlıklı makalesinde yerilen tiplerin yeryüzünde fesat çıkaran ve zulüm yapan insanlar olduğunu vurgulamaktadır.³ Konuyla ilgili diğer bir çalışma Hatice İpek’in *Mecelle’nin “Zarar ve Mukâbele Bi’z-Zarar Yoktur (19. Madde)” Küllî Kâidesi ve İslâm Hukukunda Uygulama Örnekleri*” başlıklı yüksek lisans tezidir. Bu çalışmada söz konusu kaidenin Kur’ân ve Sünnetteki delilleri zikredilmiş, maddi-manevi zarar çeşitleri anlatılmıştır.⁴ Mehmet Çimen ise “Hadislerde Kul Hakkı İhlalleri (Mezalim) ve Çözüm Yolları”, başlıklı makalesinde güvenli bir toplumsal yapı için insanların birbirlerinin hak ve özgürlüklerini ihlal etmemesi gerektiğini belirterek kul hakkı ihlallerini can, mal ve saygınlık başlıkları altında ele almıştır.⁵

Bu çalışmada hukuki ayrıntılardan kaçınılarak Kur’ân’da boşanma bağlamında zikredilen âyetlerin arasına serpiştirilmiş ahlaki tavsiyelere odaklanılacak ve bunların üzerinden belirlenen ilkelerin önemine dikkat çekilecektir. Zira bu ilkelerin benimsenilerek günlük hayatta uygulanması boşanma sürecinin daha insani bir şekilde tamamlanmasına katkı sağlayacaktır. Öte yandan gördüğümüz kadarıyla boşanma konusu genellikle İslâm hukuku alanında yazılan makalelere ve tezlere konu olmuş; tefsir alanında pek fazla ele alınmamıştır. Bu sebeple araştırmamızın, ahlaki ilkelere riayet edilerek boşanmanın gerçekleşmesi konusunda ciddi bir boşluğu dolduracağı söylenebilir.

Bu araştırmada nitel araştırma modellerinden yarı yapılandırılmış görüşme tekniğiyle, kendisini dindar bir Müslüman olarak tanımlayan boşanmış on kadın ve on erkek ile yüz yüze ve online görüşmeler yapılmıştır. Dindarlık algısıyla ilgili soruda yirmi katılımcıdan yedisi çok dindar; on biri dindar, ikisi ise az dindar seçeneğini işaretlemiştir. Katılımcılara “Boşanma sürecinde boşandığınız kişiyle olan ilişkiniz nasıldı, örnekler verir misiniz?”, “Evliliğiniz boyunca kötü muameleye maruz kaldınız mı? Ne gibi?” şeklinde sorular yöneltilmiş ve elde edilen veriler tümevarımcı analiz yöntemiyle işlenmiştir. İçerik analizi sürecinde öncelikle Maxqda Nitel Veri Analiz Yazılımı aracılığıyla görüşmecilerin söylemlerindeki anlamlı parçalar kodlanmış, sonrasında ortak özellikli kodlardan temalar oluşturularak veriler yorumlanmıştır.

² Yunus Araz, “İslâm Hukukunda Manevî Zararların Malî Tazmini”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (2016).

³ Abdurrahman Altuntaş, “Bakara Suresi 204-207. Âyetleri Bağlamında Övülen (Faydalı) ve Yerilen (Zararlı) İnsan Tipleri”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/22 (2022).

⁴ Habibe İpek, *Mecelle’nin “Zarar ve Mukâbele Bi’z-Zarar Yoktur (19. Madde)” Küllî Kâidesi ve İslâm Hukukunda Uygulama Örnekleri* (Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022).

⁵ Mehmet Çimen, “Hadislerde Kul Hakkı İhlalleri (Mezalim) ve Çözüm Yolları”, *Bartın Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 15 (2021).

Boşanma âyetlerinde dikkat çeken hususların başında boşanma sürecinde kadına verilen zararın engellenmeye çalışılması ve bu şekilde davrananların sert bir şekilde uyarılması gelmektedir. Bu sebeple bu kısımda öncelikle boşanma sürecinde yasaklanan ve âyetlerde farklı kelimelerle ifade edilen zarar verme olgusu Kur'ân'dan ve temel kaynaklardan hareketle incelenmiştir. Ayrıca nitel araştırma verilerinden örneklerle desteklenerek maddi ve manevi zarar çeşitleri anlatılmıştır.

Araştırmamızda zarar kavramı Bakara sûresinin 2/231. âyeti çerçevesinde işlenmiş ve boşanmada zararı engelleyen tedbirlerden ve ahlaki/uhrevi yaptırımlardan bahsedilmiştir. Aynı sûrenin 232. âyetinde kadınların tekrar evlenmeleri konusunda engel çıkarılmasıyla ilgili uyarının hemen ardından “*İçinizden Allah’a ve ‘Son Gün’e iman etmiş olanlara bu şekilde öğüt veriliyor. Bu, sizin için daha iyi ve daha nezihtir.*”⁶ ifadesi talâkın salt hukuki bir mesele olmayıp imanla da yakından ilgili olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir. Dolayısıyla boşanma sürecinde kasıtlı olarak karşı tarafa zarar verenlerin iman açısından eksik, kusurlu ve zayıf oldukları söylenebilir.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Farklı Boyutlarıyla Zarar Verme Olgusu

Sözlükte *zarar* (الضرر) kelimesi, mastar olan *dârr* ve isim yapısındaki *durr* ile ilişkilidir.⁷ Durr sözcüğü yarar anlamına gelen nef' kelimesinin karşıtı olarak kullanılır.⁸ Kişinin başına gelen ve onu derinden etkileyen bela, hastalık, fakirlik, darlık gibi her türlü maddi manevi nahoş durumlar ve insanın varlığını tehdit eden mücbir sebeplere maruz kalma hali durr kelimesiyle ifade edilir.⁹ Zarar kelimesi kısaca “bir kişi ve olayın meydana getirdiği hasar, kayıp kötü sonuç veya ziyan”¹⁰ şeklinde özetlenebilir.

Zarar kelimesinin mastarı olan *dârr* kelimesinin farklı türevleri Kur'ân'da yetmişten fazla yerde geçmektedir.¹¹ Bu âyetlerden bazıları Allah'ı bırakıp taptıkları putların müşriklere fayda ve zarar veremeyeceklerinden,¹² büyücülerin Allah'ın izni olmadan zarar veremeyeceklerinden¹³ bahsederken bazıları da anne ve babaların çocukları yüzünden zarara uğratılmasını¹⁴

⁶ Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı çev. Murat Sülün, (İstanbul: Çağrı, 2012).

⁷ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attâr (Beyrut: Darü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), “drr”, 2/719.

⁸ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), “drr”, 4/482; Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Kilani (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Ma'rife, ts.), “drr”, 293.

⁹ Bilal Aybakan, “Zarar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/130.

¹⁰ D.Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 1160.

¹¹ Muhammed Fuad Abdulkaki, *el-Mu'cemü'l Müfrehes li- Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982), “drr”, 419-420.

¹² Yunus sûresi 10/106.

¹³ el-Bakara 2/102.

¹⁴ el-Bakara 2/233.

ve boşanma aşamasındayken kadınlara evden gitmesi için sıkıştırmak suretiyle zarar verilmesini yasaklamaktadır.¹⁵

Öte yandan zarar-aidiyet ilişkisi bağlamında aidiyet ilişkisine sahip bir varlıkta oluşan eksilme ve kayıplar da zarar olarak nitelenir. Bütünün bir parçasının hasar alması, yok olması veya kötüleşmesi o bütünün zarar görmesi demektir. Bir insanın maddi manevi varlığının kayba uğraması sebebiyle mağdur olması zararın özünü oluşturur.¹⁶

Zarar-aidiyet ilişkisinin hukuki düzlemdeki en güçlü karşılığı bir tarafta sahibinin diğer tarafta da konusunun olması sebebiyle hak kavramıdır. Bu yönüyle zarar kelimesinin *hakka konu teşkil eden varlık veya değer*in zedelenmesi ya da yok olması şeklinde tanımlanması da mümkündür. Bu nedenle bir insanın ruhi, fiziki ya da mali varlığında daha sonra oluşan kayıplar ve hasarlar da zarar olarak nitelenir.¹⁷

Kur’ân’da geçen kavramları aydınlatmanın iki yönü vardır. Bunların ilki kavramın aynı kökten türeyen kelimelerle birlikte incelenmesi; ikincisi ise söz konusu olguyla aynı anlama gelip farklı köklerden türeyen lafızların incelenmesidir. Bir nesne hakkında sahip olunan genel düşünceyi ifade etmek için kullanılan kavram; lafız ve terimden farklıdır. Zira lafız ve terimler harflerden oluşur ama aynı kavram farklı terimlerle ifade edilebilir.¹⁸ Bu sebeple boşanma bağlamında zikredilen *zarar* kavramının yine aynı bağlamda hangi kavramlarla ifade edildiğini ele almak bütüncül bir bakış açısı sağlamak için faydalı olacaktır ki bu kavramların ilki zulüm kavramıdır.

Zulüm (ظلم) kavramı, zarar anlamını ifade eden kelimelerin başında gelir. Cevherî (ö. 400/1009’dan önce) ve İbn Manzûr’a (ö. 711/1311) göre zulüm “bir şeyi olması gereken yerden başka bir yere koymak” şeklinde tarif edilir. Aslı “cefa, eziyet” anlamına gelen cev’dir. Ayrıca “haddi aşmayı” da ifade eder.¹⁹

Din, ahlak, hukuk gibi alanlarda zulüm kavramı terim olarak “belirlenmiş sınırları çiğneme, haktan bâtıla sapma, kendi hak alanının dışına çıkıp başkasını zarara sokma, rızasını almadan birinin mülkü üzerinde tasarrufta bulunma, zorbalık”, özellikle de “güç ve otorite sahiplerinin sergilediği haksız ve adaletsiz uygulama” gibi anlamlarda kullanılmaktadır.²⁰

Kur’ân’da zulüm kelimesi yirmi âyette geçmektedir. Bu kavram türevleriyle birlikte iki yüzden fazla yerde “küfür, şirk” veya “Allah’ın hükümlerini çiğneme, günah işleme” anlamında kullanılırken yirmiden fazla âyette de “insani ilişkilerde haksızlığa sapma” anlamında kullanılmıştır. Yetmişden fazla âyette ise Allah’ın hiç kimseye zulmetmeyeceği, insanların dünyadaki zararlarının ve âhirette cezalarının kendi işledikleri kötülüklerinin karşılığı olduğu ve kötülük yapanların aslında kendilerine zulmettikleri vurgulanır.²¹

¹⁵ et-Talâk 65/6.

¹⁶ Aybakan, “Zarar”, 44/130-131.

¹⁷ Aybakan, “Zarar”, 44/131.

¹⁸ Murat Sülün, “Kur’ân’da Mes’ûliyetin Kavramsal Çerçevesi”, *Kur’ân-ı Kerîm’de Mes’ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, ed. Bedrettin Çetiner, Tartışmalı İlmi Toplantılar 44 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), 19-20.

¹⁹ Cevherî, “zlm”, 5/977; İbn Manzûr, “zlm”, 12/373.

²⁰ Cevherî, “zlm”, 5/977; Mustafa Çağrı, “Zulüm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/507.

²¹ İbn Manzûr, “zlm”, 12/434-438; Çağrı, “Zulüm”, 44/507.

Duran Ali Yıldırım, çalışmasında Kur'ân'da zulüm kavramının üç türünden bahsetmektedir. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1) İnsanların Allah'a karşı işlediği zulüm: Âyette de ifade edildiği üzere “*Şirk en büyük zulümdür.*”²² Çünkü burada nimeti Rabbinden başkasına nispet etmek söz konusudur.²³ Kur'ân'da Allah tarafından belirlenen ve farz kılınan davranış kurallarına “Allah'ın sınırları” (hudûdullah) denilir. Bu sınırların aşılması yasaklanmış, ihlal edenlere de dünyevî ve uhrevî cezalar konulmuştur. Boşanma bağlamında Bakara sûresinin 2/229. âyetinde bu sınırların çiğnenmesinin ve ölçülerin aşılmasının Allah'a karşı işlenen bir zulüm kabul edilmesi zulme ilişkin günlük hayattan örnek vermesi açısından dikkate değerdir.

2) İnsanların birbirlerine karşı işlediği zulüm: Kur'ân'da zulmetmemek ve zulme uğramamak,²⁴ malları helal olmayan yollarla yememek,²⁵ yetim malı yememek,²⁶ hırsızlık yapmamak²⁷ gibi emirler bulunmaktadır. Zikredilen emirleri ihlal etmeye yönelik davranışlar bu zulüm türünün içine girer.

3) İnsanların kendilerine karşı işlediği zulüm: İnsanların isyan etmesi ve kötülükler yapması sonucunda kendilerine zarar vermesi ve haksızlık etmesi şeklinde ortaya çıkan zulümdür.²⁸

Kötülük, adaletsizlik, başkasına zarar vermek gibi insanın ahlaki özünden her türlü kopuş aslında kişinin kendisine ettiği zulümlerdir. Nitekim Kur'ân'da sık sık kullanılan “kendine haksızlık etmek” deyiimi esasında her türlü haksızlığın zalime geri döndüğünü açıkça belirtmektedir. Bu bağlamda önceki nesillerin ve kişilerin sapkınlıklarından ve işledikleri hatalardan bahsedildikten sonra Kur'ân'da genellikle “Allah'ın (onları helak ederken) onlara zulmetmediği, onların kendilerine zulmettiği vurgulanır.”²⁹ Fâtır sûresinin 35/32. âyetinde geçen “kendine zulmeden” ifadesi bir hadiste, kötülük yapanların kıyamet gününde bunun cezasını ödeyecekleri için sonuçta kendilerine kötülük etmiş olacakları şeklinde açıklanmıştır.³⁰

Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) “İnsanlar iyilik yaparlarsa biz de iyilik yaparız, zulmederlerse biz de zulmederiz, diyen zayıf karakterli kimseler olmayın. Bilakis iyilik

²² Lokmân sûresi, 31/13.

²³ İbn Manzûr, “zlm”, 12/373.

²⁴ el-Bakara 2/279.

²⁵ en-Nisâ 4/29, 309.

²⁶ en-Nisâ 4/10.

²⁷ el-Mâide 5/39.

²⁸ Duran Ali Yıldırım, “İnanç Amel ve Ahlak Ekseninde Kur'ân'da Zulüm Kavramı”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2016), 53-55. Ayrıca zulüm kavramının küfür/şirk, haksızlık/adaletsizlik, isyan/tuğyan gibi Kur'ân'daki anlam sahalarıyla ilgili ayrıntılı bilgi için aynı çalışmanın 41 ila 53. sayfalarına bakılabilir.

²⁹ Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'ân*, çev. Alpaslan Açıkgenç (Ankara: Fecr, 1993), 80; Duran Ali Yıldırım, “İnanç Amel ve Ahlak Ekseninde Kur'ân'da Zulüm Kavramı”, 56. İlgili âyetler için ayrıca bk.: Âl-i İmran 3/117; el-Bakara 2/54, 57, 231; et-Talâk 65/1; en-Neml 27/44; el-Kasas 28/16; el-A'raf 7/23, 160, 177.

³⁰ Çağrı, “Zulüm”, 44/508; İmam Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb Arnavut (Müessesetü'r-Risâle, 2001), 45/498, (No: 27506).

yaptıklarında insanlara iyilik yapmayı, kötülük yaptıklarında ise onlara zulmetmemeyi alışkanlık hâline getirin.”³¹ önerisi boşanma bağlamında ayrı bir önem kazanmaktadır. Bu durumda öfke, hata, bilgisizlik gibi sebeplerle yapılan kötülüklere aynı şekilde karşılık verilmemelidir. Faziletli davranışlar tercih edilmeli ve ihsan üzere hareket etmeye gayret edilmelidir. Zira ihsan üzere davranmak bazen karşı tarafa iyilikte bulunarak bazen de yaptığı kötülüğe karşılık ver-meyerek gerçekleşir.³²

Aşağıda “Boşanmada Zararı Engelleyen Tedbirler” başlığında da değinileceği üzere yıllarca aynı yastığa baş koyan kişilerin sebebi ne olursa olsun boşanma aşamasında sergiledikleri yanlış davranışlar hem ömür boyu pişmanlıklara sebep olabilmesi cihetiyle kişinin kendi beden ve ruh sağlığını etkileyebilmekte, hem de bu süreç diğer insanlar tarafından gözlemlendiği için toplum nezdinde itibar kaybına neden olabilmektedir.

Boşanma bağlamında zararı ifade eden başka bir kelime de “engellemek” anlamına gelen (عُضِلَ) fiilidir. Türkçeye de geçmiş olan adale/kas (عُضْلَة) kelimesi Arapçada sert, katı ve kalın etleri/kasları ifade etmek için kullanılır. Kur’ân’da iki defa geçen³³ bu kelime, mecazi olarak her türlü şiddetli, sert muameleyi, kocanın karısına zarar vermesini, ona iyi davranmamasını ifade eder. Kur’ân’da kocanın, kadının mehrini fidye olarak vermeye zorlaması, mehr hakkını ve iyi muameleyi menetmesi (عُضِلَ) fiiliyle ifade edilmiştir.³⁴

Ayrıca anne çocuğu doğururken zorlandığında, doğum zor olduğunda, tavuğun yumurtlamasından bahsedildiğinde bu fiil kullanıldığı gibi doktorların çare bulamadığı hastalık (الدَّاءُ الْعُضَالِ) için de bu fiilden türemiş bir isim kullanılır.³⁵ Bu fiil Kur’ân’da boşanma bağlamında sözlük anlamıyla uyumlu bir şekilde iki defa kullanılmıştır:

“Siz kadınları boşayıp onlar da iddetlerini bitirdiklerinde, -örfe uygun bir şekilde aralarında anlaştıkları takdirde- (duruma göre; eski ya da müstakbel) kocalarıyla evlenmeleri konusunda engel çıkarmayın. İçinizden Allah’a ve ‘Son Gün’e iman etmiş olanlara bu şekilde öğüt veriliyor. Bu, sizin için daha iyi ve daha nezihdir. Siz bilmezsiniz, Allah bilir.”³⁶

Müfessirler Bakara 2/232’de geçen “onları engellemeyin” (فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ) hitabının kocalara mı yoksa velilere mi olduğu konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Farklı görüş sahiplerinin ortaya koyduğu deliller, bu çalışmanın kapsamı dışında olmakla birlikte Râzî’nin (ö. 606/1210) şu değerlendirmeleri günümüze de ışık tutacak niteliktedir: Bazan koca hanımından ayrıldığına pişman olur ve bu pişmanlık gitgide artar. Başka birinin ona talip olduğunu görünce de bunu kıskanabilir ve boşandığını inkâr etmek, iddet içinde eşine döndüğünü iddia etmek, kadınla evlenmek isteyen kişiyi gizlice tehdit etmek, başkasının o kadına talip olmasını engelleyecek şekilde kötü sözler sarf etmek gibi yollarla kadının başkasıyla evlenmesini engeller. Bu sebeple

³¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmiûs’s-sahîh/Sünenü’t-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Şeriketü matbaatu Mustafa, ts.), “Birr”, 63.

³² Mehmet Emin Özafşar - İsmail Hakkı Ünal vd. (ed.), *Hadislerle İslâm- Hadislerin Hadislerle Yorumu* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 3/154.

³³ el-Bakara 2/232; en-Nisâ 4/19.

³⁴ İbn Manzûr, “adl”, 11/451; İsfahânî, “adl”, 338.

³⁵ Cevherî, “adl”, 5/767; İbn Manzûr, “adl”, 11/452.

³⁶ el-Bakara 2/232.

Allah Tealâ kocalara buna benzer kötü davranışları yasaklamış ve bu davranışları bırakanların ancak günah kirinden arınabileceklerini ve temizlenebileceklerini bildirmiştir.³⁷

Mâtürîdî'ye (ö. 333/944) göre “Kocalarına dönmelerine engel olmayın.” ifadesinde nikâh olmadan koca kelimesi kullanılmayacağına göre, söz konusu yasaklamanın, kadınların kocalarına dönmeleriyle ilgili olması kuvvetle muhtemeldir. Ancak anlatım sırasında bir şey yakın gelecekte alacağı şekil ile de nitelenebilir. Dolayısıyla ileride koca adaylarıyla kadınlar arasında oluşabilecek yakınlık sebebiyle bu yasağın şimdilik kadınlarla aralarında nikâh bağı olmayan erkekleri kapsamı da mümkündür.³⁸

Nesefî (ö. 710/1310) âyetteki *engellemeyin* ifadesinin, iddet bittikten sonra sırf zulmetmek ve ezmek için hanımlarına baskı yapan, evlenmelerini engelleyen ve kadınların diledikleri erkeklerle evlenmemeleri için bir türlü onların önünden çekilmeyen kötü niyetli kocalar için olduğunu söyler. Ayrıca hitabın birbirlerine tekrar dönmek isteyen eşlere engel olan velilere yönelik olması da muhtemeldir.³⁹

Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) bu ifadeyi “Kadınların eşleriyle evlenmelerine engel olmayın: Ey insanlar aranızda bunu engelleyen bulunmasın! Böyle bir durumda tüm insanlara düşen, marufa göre/ güzel bir şekilde mazluma yardım etmeleridir!” şeklinde tefsir etmiştir.⁴⁰

Muhammed Abduh da Zemahşerî (ö. 538/1144) gibi âyetteki hitabın ümmete olduğunu düşünmektedir. Zira fertlerin çoğu defa arzu ve şehvetlerini hak ve maslahata tercih etme ihtimallerine karşın ümmet dine uygun olarak toplumun menfaatini gözetmekle sorumludur ve herkes bu hitaptan payına düşeni alır. Ayrıca karar ve uygulama yetkisine sahip otoritenin, ümmetin tümü adına bu yetkiyi kullanması da mümkündür.⁴¹

Bu âyete göre kocalar, boşandıkları eşlerinin meşru bir şekilde başkalarıyla evlenmelerine; veliler de sorumlulukları altındaki kadınların kendi istekleriyle önceki eşlerine dönmelerine engel olmamalıdır. Zira bu tarz davranışların hiç kimseye faydası olmadığı gibi ruhların arınmasını engelleyici etkisi bulunmaktadır. Ayrıca yanlış davranışlar kişisel ve toplumsal hayatta bazı problemlere sebep olabilir ve aile şerefini zedeleyecek rezilliklere sebep olabilir. Bu tehlikeli durumlardan kaçınmanın tek yolu Allah'ın boşanma hususunda koyduğu hükümleri uygulamaktır.⁴²

Mehmet Zeki Duman'a göre, bu âyette iki duruma işaret edilmiştir ki bunlar şu şekilde özetlenebilir:

³⁷ Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-Gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1999), 6/455.

³⁸ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 2/175.

³⁹ Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Nesefî es-Semerkandî, *et-Tefsîr fî't-tefsîr*, thk. Fâdî el-Mağribî, Mahir Edip Habbuş (b.y.: Darü'l-Lübab, ts.), 3/244.

⁴⁰ Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa, *Tefsîri İbn Kemal Paşa*, thk. Mahir Edip Habbuş (İstanbul: Mektebetü'l İrşad, 2018), 2/124.

⁴¹ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-hakîm (Tefsîrü'l-Menâr)* (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-âmmeti li'l-küttâb, 1990), 2/319.

⁴² *Hakk'ın Daveti Kur'an-ı Kerim Meâli ve Tefsiri* çev. Ömer Çelik, (İstanbul: Erkam, 2013), 1/263.

1) Boşanmış bir kadının iddet süresi dolduktan ve kendi isteğiyle başka bir erkekle evlenmeye karar verdikten sonra kadının babası, kardeşi veya velisi o erkeği tehdit etmek, şantaj yapmak, baskı kurmak suretiyle evlenmelerine engel olmamalıdır.

2) Üçüncü boşamadan önce ya da şartlarına uygun gerçekleşmiş hulleden sonra karısına dönmek isteyen kocaya engel olunmamalıdır. Zira Allah tarafından kocaya tanınan bu hak karşısında kimsenin madem sen benim kızımı ya da kız kardeşimi boşadın bundan sonra birleşmenize de ben izin vermiyorum deme hakkı ve yetkisi yoktur. Böyle bir durumda hak ve tam yetki âyetlerin çizdiği sınırlar çerçevesinde tamamıyla evlenecek kişilere aittir.⁴³

Yukarıda söylenenlere göre âkil-bâliğ olan her erkek ve kadın kendi hür iradeleriyle nasıl ki evlenme ve boşanma kararı alabiliyorsa aynı şekilde boşandığı kişiyle veya bir başkasıyla yeniden evlenme kararı da alabilmektedir. Buna ne önceki kocanın ne ailenin karşı çık-maya hakkı vardır. Hatta müminlere yaraşan hem bu tarz engellemeleri yapmamak hem de kadının başkasıyla evlenmesine engel olanları engellemektir.

Boşanma bağlamında zarar vermeyi ifade eden diğer bir kavram da sıkıştırmak/darlamak anlamına gelen (ضيق) fiilidir. Bu fiil hem mekânın darlığını anlatmak için hem de darlamak manasında kullanılır. Zulmetmek maksadıyla kadını sıkıştırmak için kullanılan bu fiil⁴⁴ Kur'ân'da boşanma bağlamında sadece Talâk sûresinin 65/6. âyetinde geçmiştir. Bu âyette boşanan kadınların iddet süresince koca evinde kalması tavsiye edildikten sonra “Onlara baskı yapma adına zarar vermeye kalkışmayın (وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقْنَ عَلَيْهِنَّ)” buyurulmaktadır. Basınç anlamında kullanılan tazyik kelimesinin de aynı kökten geldiği göz önüne alındığında boşanma sürecinde karşı tarafı darda bırakacak her türlü baskının ve sıkıştırmanın yasak olduğu kesinleşmektedir.

1.2. Genel Olarak Zarar Kavramı

İnsanoğlunun hemcinsine zarar vermesi, Hz. Âdem'in oğlu Kabil'in Habil'i öldürmesiyle başlamıştır. Bu kıssanın anlatıldığı bölümde “...bir kişiyi öldürenin tüm insanları öldürmüş gibi; bir cana hayat verenin de tüm insanlara hayat vermiş gibi...”⁴⁵ olduğunun ifade edilmesi İslâm dininin cana verdiği önemi göstermesi açısından son derece önemlidir.

İslâm'a göre, din, can, akıl, nesil ve mal korunmuştur. Bunlara zarar vermek, temel insan haklarını ihlal etmek anlamına gelir.⁴⁶ Bunlar zenginlik, ilim gibi sonradan kazanılan hakların aksine her insana Allah tarafından doğuştan verilen doğal haklardır. Öyleyse hiç kimsenin Allah tarafından verilen bu tabii hakları ihlal etmeye hakkının bulunmadığı açıktır.⁴⁷

⁴³ Mehmet Zeki Duman, *Beyânu'l-Hak (Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 2/1408.

⁴⁴ İbn Manzûr, "dyk", 11/452.

⁴⁵ el-Mâide 5/30.

⁴⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtîbî el-Gırnâtî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Al-i Selmân (b.y.: Dâru İbn Affan, 1997), 2/19.

⁴⁷ Necmettin Turgay, *Kur'ân ve Mutlu Hayat* (İstanbul: Vural, 2012), 136.

Mâide sûresinin 5/32. âyetinin sonunda peygamberlerin açık delillerle gelmelerine rağmen birçok kişinin aşırı gidip haddi aşmaktan vazgeçmediğine işaret edilmektedir.⁴⁸ Nitekim tarih boyunca gönderilen peygamberlerin insanları iyi ahlaka, merhamete, adalete sevgiye davet etmelerine karşın zararın ve şiddetin tamamen son bulmadığı bilinen bir gerçektir.

Bununla birlikte ‘barış’ anlamındaki *silm* kökünden gelen İslâm dininin son elçiyi *rahmet peygamberi* olarak nitelemesi⁴⁹ ve Allahın lütfettiği merhamet sayesinde insanlara yumuşak davrandığını, kaba ve katı kalpli olması durumunda ise etrafından dağılıp gideceklerini belirtmesi⁵⁰ de insan ilişkilerinde zarar vermek şöyle dursun, merhametle davranmanın önemini vurgulamaktadır.

Öte yandan İslâm dini savaşta bile Müslümanlara zararı olmayan, kendi halindeki kadınlara, çocuklara, ihtiyarlara ve din görevlilerine zarar verilmesini yasaklamıştır.⁵¹ Zemahşerî de söz konusu âyetin; “Karşınıza düşmanca dikilip sizinle savaşanlarla savaşın; ihtiyarlar, çocuklar, din adamları ve kadınlar gibi savaş erbabı olmayanlarla değil” şeklinde yorumlanabileceğini söylemiştir.⁵²

Kur’ân’da son elçiye daima Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütlerle davet etmesi, en güzel şekilde mücadele etmesi⁵³ emredilmiştir. Bu ve benzeri emirlerin gereği Hz. Peygamber İslâm devletini kurduğu Medine’de insanları barışa davet etmiş, diplomatik mektuplarla hükümdarları İslâm dinine davet etmiştir. Ancak zorunlu sebeplerden dolayı savaşmak durumunda kalmakla birlikte Hz. Peygamber’in mümkün mertebe barışı ve hoşgörüyü tercih ettiği bilinen bir gerçektir.

1.3. Zarar Çeşitleri

Zarar çok yönlü bir olgudur. İsfahânî’ye (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) göre kötü halleri ifade etmek için kullanılan *durr* kelimesi üç kısıma ayrılabilir: 1. İlim, bilgi, fazilet ve iffet azlığı sebebiyle kişinin nefsinde oluşan kötü hal. 2. Bazı organların olmaması sebebiyle kişinin bedeninde oluşan kötü hal. 3. Mal, itibar, değer, makam ve mevki düşüklüğü gibi zahire ait durumlarda oluşan kötü hal.⁵⁴

Bu taksime göre zedelenen hakkın vasfına göre zarar kavramının iki kısıma ayrıldığı söylenebilir: 1. Maddî zarar: Malı, cismani bir varlığı, iktisadi kıymeti bulunan herhangi bir

⁴⁸ el-Mâide 5/32: “İşte bu yüzden, İsrailoğullarının üzerine yazdık ki; “Her kim -bir can veya yeryüzünde bozuculuk çıkarma karşılığı olmaksızın- birini öldürürse, bütün insanları öldürmüş gibi olur. Kim de bir cana hayat verirse, o da bütün insanlara hayat vermiş gibi olur.” Peygamberlerimiz onlara apaçık delillerle geldiler; ama, inanın, bundan sonra dahi, birçoğu yeryüzünde aşırı gitmekte!”

⁴⁹ el-Enbiyâ 21/107.

⁵⁰ Âl-i İmrân 3/159.

⁵¹ el-Bakara 2/190.

⁵² Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi 't-tenzîl ve uyûni 'l-ekâvil fi vücûhi 't-te'vil- Keşşâf Tefsiri*, (ed.) Murat Sülün, çev. Ömer Çelik, vd. (İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016-2020), 1/635.

⁵³ en-Nisâ 4/125.

⁵⁴ İsfahânî, "drr", 293.

şeyi ilgilendiren kusur ve zarar. 2. Manevi Zarar: Ruha eziyet veren, şeref ve haysiyeti ihlal eden, sağlığa ve özgürlüğe mâni olan herhangi bir olay.⁵⁵

Maddi ve manevi zararda belli kişilerin mağduriyeti durumunda hususi, durumdan kitlelerin etkilenmesi halinde ise umumi zarardan bahsedilebilir.⁵⁶ Bunların dışında zararın doğrudan-dolaylı, müspet-menfi, somut-soyut gibi farklı tasniflere tabi tutulduğu da görülmektedir.⁵⁷

Boşanma insan hayatında öngörülemeyen, belirsizlik ve değişimlerle dolu, var olan dengeyi bozan, stres oluşturan beklenmedik bir geçiştir. Bununla birlikte bu geçişin sonunda yeni bir hayat düzeninin olduğunu bilmek, krizin süresini ve yoğunluğunu azaltabilir. Boşanma süreci kırılma bir zemin üzerinde yürümek gibidir. Her ailenin kırılma noktaları ve toleransları farklıdır.⁵⁸

Çoğu kişi için travmatik bir durum olan ve stres seviyesinin oldukça yüksek olduğu boşanma döneminde maalesef kişiler o andaki duygularının etkisiyle ve kızgınlıkla yanlış davranışlar sergileyebilmekte ve farklı şekillerde şiddet uygulamaya meyledebilmektedir.

Şiddet başkaları üzerinde maddi (fiziksel) ve manevi olarak, baskı, tehdit ve zorlamayı içeren ve ölüme kadar gidebilen sert muameleyi ifade eden bir kavramdır. Kişilerdeki şiddet duygusu ağırlıklı olarak insana yönelse de esasında, şiddet olgusu canlı-cansız bütün varlıklara yönelik sert, kaba ve zarar verici tüm davranışları kapsar. Şiddet söz konusu olduğunda ilk akla gelen fiziksel şiddet olsa da ekonomik, psikolojik, sözel ve cinsel şiddetin de toplumda yaygınlık kazandığını belirtmek gerekir. Bu nedenle şiddet bir insan hakkı ihlali olduğu kadar bir halk sağlığı sorunudur. Zira şiddetin fiziksel, ruhsal ve sosyal sağlığı bozarak insan sağlığının tüm boyutlarını olumsuz yönde etkilediği bir gerçektir.⁵⁹

Yeşim Korkut'un 2023 yılında yaptığı araştırmasında vurguladığı üzere boşanmanın, sadece hukuki bağın çözülmesiyle sınırlandırılmayacağı, boşanma sürecinin boşanma kararından çok daha önce başladığı ve sonrasında aşağıdaki boyutların her birinde gerçekleştiği bilinmelidir:

1. Duygusal Boşanma: Eşlerin evliliğe yatırdıkları umutlardan, hayallerden, plan ve beklentilerden vaz geçmesidir. Bunun da kaybedilen her şey için yas tutmayı, öfkelenmeyi, suçlamalarla ve utançlarla başa çıkmayı gerektireceği açıktır. Zira çoğu kişi için evliliğin bitmesi hayattaki en travmatik yaşantıdır ve bu sebeple aşırı tepkilere sebep olabilir.
2. Hukuki boşanma: Diğer tüm aşamalarla ilintilidir ve sistemin ayrıştığı bir kriz noktasıdır.
3. Ekonomik boşanma: Mal ayrımı gereklidir.
4. Ebeveyn olarak boşanma: Çocuklarla ilgili düzenlemeleri kapsar.

⁵⁵ Ömer Nasuhi Bilmen, "İslâm Hukukunda Manevî Zararların Tazmini", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 6/4 (1940), 798.

⁵⁶ Aybakan, "Zarar", 44/131.

⁵⁷ Zarar çeşitleriyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk.: İpek, *Mecelle'nin "Zarar ve Mukâbele Bi'z-Zarar Yoktur (19. Madde)" Külli Kâidesi ve İslâm Hukukunda Uygulama Örnekleri*.

⁵⁸ Yeşim Korkut, "Bir Geçiş Krizi Olarak Boşanma", *Psikoloji Çalışmaları*, 23 (2023), 103.

⁵⁹ Aliye Mavili, "Şiddetin Psikolojik ve Sosyal Boyutları", *Güven Toplumunun İnşası- Şiddetin Anatomisi ve Çözüm Yolları*, (ed.) Saliha Okur Gümrükçüoğlu-Arzu Arıkan (İstanbul: KADEM, 2020), 15.

5. Sosyal boşanma: Çiftlerin, arkadaşlarıyla ve akrabalarıyla olan ilişkilerinin ve rollerinin çözülmesini kapsar.⁶⁰

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın da duygusal ve hukuki boşanmaya karşılık gelecek açıklamaları bulunmaktadır. Ona göre karı-koca arasında zaman zaman küçük tartışmalar, kırgınlıklar veya önemsiz meseleler yaşanabilir. Ancak eşler arasındaki doğal sevgi ve huzur devam ettiği sürece aile yapısının bozulmaması gerekir. Fakat bu sevgi ve huzur tamamen ortadan kalkarsa, evlilik temelden sarsılmış olur ve bu durumda zaten karı-koca arasında bir nevi doğal boşanma vuku bulacağından, şerî boşanma da mümkün olur.⁶¹

İbn Âşûr'a göre, Allah Teâlâ boşanmaya ancak eşler arasında ciddi geçimsizlik yaşandığında ve bu durum zarar vermeye başladığında izin vermiştir. Bu nedenle boşanma hakkı eşlerin birbirine zarar vermek amacıyla kullanılmamalıdır.⁶² Benzer şekilde, Elmalılı M. Hamdi Yazır da boşanmanın asıl amacının aile içinde oluşan sevgisizlik ve anlaşmazlıkları gidermek olduğunu belirtir. Ona göre, boşanma ancak son çare olarak ve tarafların gerçekten ayrılığa ne kadar uygun olduğunu anlamak için bir ıslah sürecinden sonra uygulanmalıdır. Bu yüzden, boşanma kararı alan kişinin bunu en doğru ve en güzel şekilde gerçekleştirmesi emredilmiştir.⁶³

Nimet Ferah'ın işaret ettiği üzere insan hayatındaki en stresli olaylardan biri olması sebebiyle boşanma çoğu insan için zor ve sancılıdır. Taraflar üzerinde travmatik bir etkisi vardır. Boşanma sürecinde ortaya çıkan duygulanımın, bunaltı ve travma sonrası stres belirtileri ile örtüşen özellikleri bulunmaktadır. Zira evliliğe yapılan psiko-sosyal, manevi ve ekonomik yatırımlar ailenin parçalanmasıyla birlikte heba olmuş, nafaka, velayet gibi sorunlar ortaya çıkmış ve muhtemelen bir zarar oluşmuştur. Ayrıca, kişinin geleceğe yönelik kaygıları, bunun neden kendi başına geldiğiyle ilgili sorgulamaları ve benzeri durumlar süreci daha da zorlaştırabilmektedir.⁶⁴

Aşağıdaki verilerde de görüleceği üzere Kur'an'ın, karşılıklı olarak huzur ve sükûnun insan boyutu olarak tanımladığı eşlerin⁶⁵ esasında evlilik birliği içindeyken karşı tarafa verilen zararlar ve şiddet içeren davranışlar bir yandan boşanma sürecini de başlatmış olmakta, boşanma sürecinde de taraflar birbirlerine şiddetin farklı türlerini uygulamaktadır.

Şu ana kadar zarar kavramıyla ilgili zikredilen teorik bilgilerin ardından boşanma sürecindeki yanlış davranışların gerçek hayatta kişiler üzerinde oluşturduğu maddi-manevi olumsuz etkilerinden bahsetmek yerinde olacaktır.

⁶⁰ Korkut, “Bir Geçiş Krizi Olarak Boşanma”, 104.

⁶¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser, ts.), 7/5046.

⁶² Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1984), 28/296.

⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5048.

⁶⁴ Nimet Ferah, *Boşanma Sürecinde Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi* (Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019), 78, 89.

⁶⁵ er-Rûm 30/21; Ahmet Küçük, “Günümüzde Aile ve Kur'an'dan Örnek Aileler”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 437.

1.3.1. Maddi Zarar

Görüşmelerimiz esnasında katılımcılar yönelttiğimiz sorulara maddi zarar kapsamına girebilecek pek çok cevaplar vermişlerdir. Örneğin Şengül/51/Öğretmen şunları söylemiştir:

“Ben zaten mehri talep de etmedim. Öyle para konularında tartışıp, isteyecek bir kadın değilim. Belki çok ihtiyacım olsa isteyebilirdim. Ama başka para meseleleri ile ilgili tartışmalarımız olduğu için... Mesela şöyle söyleyeyim: Biz ortak bir yazlık ev almıştık. Arsa alıp, ev yaptırdık yani. İkimiz de üç aşağı beş yukarı eşit para harcadık. Sonra sattık tabii orayı malesef. Hiç oturmak nasip olmadı. O hep bana şey dedi. Önce sen 40 bin dolar koydun. Ben onu vereceğim sonra dolar yükseldi. Yok %40’ını verip, %60’ını ben alacağım. Çünkü ben çok gittim, geldim. Böyle saçma şeylere girdi.” (Şengül/51/Öğretmen).

Şengül/51/Öğretmen mehrini neden almadığından bahsederken zaten evlilik süresince paranın hep tartışma konusu olduğunu vurgulamıştır. Nitekim boşanma sürecinde de erkek yazlığı yaptırırken daha çok gidip geldiğini mazeret göstererek kadının ödediği miktarı tam ödemeyi reddetmiştir. Bu örnekte kadının hem mehrini hem de parasının tamamını alamadığı ve maddi zarara uğradığı görülmektedir.

1.3.1.1. Fiziksel Şiddet

Bir insana tokat atmak, boğazını sıkarak, işkence yapmak, en ağır şartlarda yaşamaya zorlamak fiziksel şiddettir. Hâlâ bazı bölgelerde görülen ve fiziksel şiddetin en ağırlarından olan töre cinayetleri, zorla evlendirmeye kalkmak, insan satmak ve öldürmek de bu tür şiddetlerdendir.⁶⁶

Görüşmelerimizde bu konuyla ilgili oldukça dikkat çekici bulgulara rastlanmıştır. Örneğin ağır fiziksel şiddet gören Gönül/43/Kamu yöneticisi, kayınvalidesini incitici laflar söylememesi konusunda nazikçe uyardığında eşinin, iki üç ay topallamasına sebep olacak şekilde kuvvetli bir tekme attığını, doktora dahi götürmediğini, sürekli kafasına yumrukla saldırdığını için burnunda kırık olduğunu şu şekilde anlatmaktadır:

“Annesi bana laf soktuğunda anne neden öyle diyorsun? Beni kırıyorsunuz böyle demeyin, dedim. Yemin ediyorum ki tek cümlem buydu. 21-22 yaşındayım. Şimdikininki gelinleri gibi değilsiniz. Sen anneme nasıl karşılık verirsin? dedi. Merdivenden çıkarken burama bir tekme attı. Abartmıyorum 2-3 ay topallayarak yürümüştüm. Doktora gitmek de yok. Bu iz oradan kaldı. Burnumda da bir kırığım var. Çünkü çok fazla kafama yumrukla vurdu ve kafama saldırdı. Ben hep artık bana zarar vermesin diye sürekli kafamı sakınırdım. Çocuk uyuduğunda yapardı. Çocuk ayaktaiken yapmıyordu bunları. Odaya kilitlerdi. Ya da önüne oyuncaklarını koyardı. Müziği açardı. Beni öbür odada döverdi.” (Gönül/43/Kamu yöneticisi).

Bu örnekte kocanın, çocuk ayaktaiken değil de o uyuduğu zaman ya da çocuğu odaya kilitlemek, oyuncaklarını önüne koyup müziğin sesini açmak suretiyle kadını öbür odada dövmesi fiziksel şiddetin bir anlık öfkeyle değil tasarlanarak ve isteyerek uygulandığını açıkça göstermektedir.

Ağır fiziksel şiddet gören Aysel/45/Hemşire-eğitimci, kocasının kendisini öfkesi geçene kadar bir erkeği dövmesi gibi dövdüğünü, ağladığı zaman buna sinirlendiği için yine

⁶⁶ Aliye Mavili, “Şiddetin Psikolojik ve Sosyal Boyutları”, 15.

dövdüğünü, üzerine oturup yumrukladığı için kollarıyla kendini koruyamadığını bu sebeple sürekli kafasında şişlikler, gözünde de morluklar olduğunu şu şekilde ifade etmiştir:

“Şiddet gördüğüm zamanlarda karşısında bir erkek varmış gibi davranırdı. Hani şiddet deyince bir tokat işte, bir ısırma, sıkma, çimdik atma, şeklinde değildi. O sinirlendiği zaman öfkesi geçene kadar bir de mesela ağlama diye beni döverdi. Üstüme otururdu, kollarımı oynatamazdım, yüzümü koruyamazdım ve sürekli kafama yumruk atardı ve kafamın içinde her zaman fındık veya ceviz kadar büyüklükte şişler olurdu. Gözümün önünde morluklar oluşurdu.”

Aynı kişinin boşanmaya karar verdiği için uğradığı fiziksel ve psikolojik şiddet insanın kanını donduracak cinstendir:

“Boşanma davası açtıktan sonra çok kötüydü. Ben boşanma davası açtım diye davayı geri alacaksın, sen adam olmazsın, sen bana muhtaçsın, sen tek başına ne yapacağını sanıyorsun? Bu hayatı nereden bulacaksın? İşte hiçbir şekilde geçinemezsin. Göreceksin belanı bulacaksın. Sürüm sürüm sürüneceksin. Bugünlerini arayacaksın gibi bir sürü şeyler söylüyordu. Hatta bir gün çok sinirlenmişti boşanıyorum diye. Bu davayı al falan diye boğazıma sarılmıştı. Hatta buzdolabına vurmuştu ve buzdolabındaki her şey böyle kafama patır patır dökülmeye başlamıştı. Üstünde duran bir şeyler vardı. O şekilde yani çok korkutmaya başlamıştı beni. Bir defasında da beni arabaya zorla bindirip Şile’ye götürdü. Yolda kendisine geri dönmem için yalvardı. Ben de kesinlikle boşanacağım deyince bu sefer yumruklar, vurmalar falan başladı. Sonra boynumu sıktı. Ha bir de çakı çıkarttı. Bileğime dayadı. Bak dedi davayı çekmezsen senin gerçekten bileğini keserim dedi. Gerçekten de keserdi. Ben çok uzak bir yerdeydim ve sesimi kimseye duyuramazdım, tamam dedim. Dönüş yolunda eve gitmeyeceğimi söyledim de otobanda emniyet kemerlerimizi çıkartıp iki yüze kadar hızlandı ve ikimiz birlikte öleceğiz öleceksek dedi. Çok zor bir süreçti.” (Aysel/45/Hemşire-eğitimci).

Son veride eski eşin kadına geçinemeyeceğiyle ilgili gözdağı verdiği açıkça görülmektedir. Hâlbuki görüşmeci ölümle tehdit edildiği ve yeni boşandığı zamanlarda duygusal olarak hiç iyi olmadığı halde KPSS sınavında Allah’ın kendisine yardım ettiğini ve ilk tercihinin yerleşerek bir kamu kuruluşunda hemşirelik yapmaya başladığını ifade etmiştir.

Ömer/55/Akademisyen ise geçimsizlik sıkıntısı olsa bile hiçbir zaman boşanmayı istemediğini, bazen istemese ve rahatsızlık duysa da sinirinin itiş kakış şeklinde şiddete dönebildiğini şu şekilde açıkça ifade etmiştir:

“Boşanma sürecinde, ben hiçbir zaman boşanmaktan yana taraf olmadım. Geçimsizlikten hep benim de sıkıntıları var. Bak, sinirleniyorum. Bazen şiddete dönebiliyor. İşte itme kakma falan gibi. Bunlardan ben de rahatsızım. Bunu istemiyorum.” (Ömer/55/Akademisyen).

Her üç örnekte de görüldüğü üzere evliken uygulanan fiziksel şiddet, bir şekilde boşanma sürecini başlatmış ve çiftlerin ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki görüşmecilerin dindarlık algısıyla boşanma sürecindeki davranışlar tamamen uyuşmamaktadır. Örneğin Aysel/45/Hemşire-eğitimci’nin radikal müslüman olarak tanımladığı boşandığı kişi, boşanma sürecinde onu uzaklara kaçırıp bileğine çakı dayayarak ve yumruklayarak tehditler savurmayı kendine hak görürken; kendini çok dindar olarak niteleyen Ömer/55/Akademisyen ise rahatsızlık duymakla birlikte bazen şiddete başvurduğunu itiraf etmiştir. Bu ve benzeri örneklere göre dindarlık algısının ve ahlaki davranışın her zaman paralel bir yapıda

gitmediği anlaşılmaktadır. Hâlbuki dinin temeli ahlaktır ve ahlaklı davranışlar olmaksızın hakiki dindar olmak mümkün değildir.

Saha çalışmamızda yukarıda zikredilen örneklerin dışında pek çok fiziksel şiddet bulgusuna rastlanmıştır. Oysa İslâm dini hiçbir şekilde şiddeti kabul etmez. Bize her konuda örnek olan Hz. Peygamber de şiddet konusunda hiçbir zaman mazeret kabul etmemiştir. Örneğin karısını dövüp kolunu kıran Sabit b. Kays b. Şemmas'ın, kadının kardeşi tarafından Hz. Peygamber'e şikâyet edilmesi üzerine O, Sabit'i çağırarak karısını boşamasını istemiştir.⁶⁷ Bu örnek, tarih boyunca genelde kadının maruz kaldığı baskı ve aile içi şiddete karşı Hz. Peygamber'in fiilî tepkisini ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Hz. Peygamber'in Sabit'e, dövme sebebini sormadan karısını boşamasını emretmesi de son derece anlamlıdır. Görüldüğü üzere o, çoğu zaman yapıldığı gibi, “aile içinde olur böyle şeyler, kol kırılır yen içinde kalır” dememiş, mağdur olan kadını böyle bir şiddet ortamından kurtarmak için adım atmıştır. Onun bu tavrı bu gibi konularda nasıl davranılması gerektiği konusunda tüm müminlere örnek olmalıdır. Zira kendisi de evlilik hayatında eşleriyle bazı dargınlıklar yaşadığında, onlara asla el kaldırmamış, kırıcı ve incitici söz söylememiştir.⁶⁸ O kişinin hanımına karşı fiziksel ve sözel şiddet uygulamasını kesin şekilde yasaklamıştır. “Hanımlarımız hakkında ne dersiniz?” diye soranlara “Yediklerinizden onlara da yedirin, giydiklerinizden onlara da giydirin, onları dövmeyin, kötülemeyin”⁶⁹ cevabını veren Hz. Peygamber'in Vedâ hutbesinde müminlere bıraktığı vasiyet ve son nasihatlarından birisi de kadınlar hakkında Allah'tan korkmak gerektiği olmuştur.⁷⁰

Öte yandan Hz. Peygamber'in kendinden zayıf birine şiddet uygulayan kişiyi “Senin ona gücün yettiğinden daha fazla Allah'ın sana gücü yeter.”⁷¹ şeklinde uyarmasının orantısız güç kullananların hesap vereceğine dikkat çekerek vicdanları uyandırmaya yönelik bir hatırlatma olduğu açıktır. Öte yandan Kur'an'da Allah'ın saygın kıldığı cana kıymak açıkça yasaklandığı halde⁷² günümüzde halâ bazı kadınların sadece boşanmak istediği için önceden evli oldukları erkekler tarafından öldürülmesi üzerinde düşünülmesi ve önlemler alınması gereken bir konudur.

Ezcümle fiziksel şiddet, bireylerin yaşamlarını derinden etkileyen ve insan hakları ihlali olarak kabul edilen bir durumdur. Bu tür şiddetin, anlık öfkeden ziyade planlı ve kasıtlı olarak uygulandığı örneklerle gözler önüne serilmektedir. Şiddetin aile içindeki varlığı, bireylerin hem fiziksel hem de psikolojik olarak yıpranmasına neden olurken, boşanma süreciyle birlikte daha da tehlikeli bir hâl alabilmektedir. Mağdurların desteklenmesi ve kamuoyunun bilinçlendirilmesi, bu sorunun çözümüne katkı sağlayabilir. Ayrıca, tarihî ve dinî

⁶⁷ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-matbûâtî'l-İslâmî, 1986), “Talâk”, 53.

⁶⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. M. Fuad Abdülbâki (Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabi, 1991), “Fedâil”, 79.

⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 40-41; *Hayat Rehberi Kur'an Konulu Tefsir*, Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023) 4/534.

⁷⁰ Müslim, “Hac”, 19; İsmail Hakkı Ünal, “Kur'an ve Sünnet Açısından Şiddet Sorunu”, *Güven Toplumun İnşası Şiddetin Anatomisi ve Çözüm Yolları* (İstanbul: KADEM, 2020), 59.

⁷¹ Müslim, “İman”, 34; Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 30.

⁷² el-İsrâ 17/33.

referanslar da şiddetin hiçbir şekilde kabul edilemez olduğunu ortaya koymaktadır. Bu nedenle, toplumun her kesiminin farkındalığının artırılması ve hukuki yaptırımların daha etkin hale getirilmesi büyük önem taşımaktadır.

1.3.1.2. Ekonomik Şiddet

Eşe hiç para vermemek ya da kısıtlı para vermek, ailenin gelir ve gideri konusunda bilgi vermemek, kadının gelirini veya ortak geliri kadının rızası olmadan elinden almak, zorla çalıştırmak, aile bütçesini ilgilendiren konularda eşine danışmadan tek başına karar almak ekonomik şiddetin örneklerindendir.⁷³

Görüşmelerimizde ekonomik şiddete dair pek çok bulguya rastlanmıştır. Örneğin Şeyma/45/Aile Danışmanı yaşadığı durumu şu şekilde ifade etmektedir:

“Bu süreç iki, iki buçuk yıl bu şekilde sürdü. Sonrasında maddi anlamda yıldırma başladı. Maddiyatı kesti, kira yok, fatura var.”

Şeyma/45/Aile Danışmanı, kocasının boşanmaya zorlama amacıyla yıldırma yöntemini kullandığını ve maddi desteği tamamen kestiğini ifade etmektedir ki bu durum hem ekonomik şiddetin olduğunu hem de güzellikle boşama ilkesinin ihlal edildiğini göstermektedir. Bu örnekte kocanın karşılaması gereken nafakayı ödemediği görülmektedir. Bu bağlamda Kurtubî'nin “nafakanın terki en büyük zarardır.” sözü dikkate değerdir.⁷⁴

Görüşmecilerden Ersin/31/İmam-hatip ise yaşadığı durumu şu şekilde aktarmıştır:

“Peki borcu kim yaptı yine kendisi yaptı. Kredi kartının limitini aştı hatta bana sormadan limiti üç dört kat yükseltmiş. Onu da aşmış. Ben bu borçları kapatmak için arabamı satım, motorum vardı onu sattım.”

Ersin/31/İmam-hatip, eşinin kendisine sormadan kredi kartının limitini dört katı kadar yükselttiğini ve limiti aşp borca girdiği için arabasını ve motorunu satmak zorunda kaldığını söylemiştir.

Reyhan/42/ Vakıf genel müdürü ise boşandığı kişinin kendisine çok borç bıraktığını ve boşandıktan sonra iki üç yıl boyunca borç ödemek zorunda kaldığını şu şekilde belirtmiştir:

“Hep çalıştım. Uzun yıllar çalıştım, hatta bana ait olmayan borçları da ödedim. Çok borç bıraktı bana. Yıllarca ben borç ödedim. Ev almadım, tatile gitmedim borçları ödedim yani. Kendim yapmış olsam zoruma gitmez. Mesela gitmiş teyzemden almış. Haberim yok. Arkadaşımdan aldı. Sonra benim kredi kartlarımı falan kullanmış. Ben yıllarca borç ödedim. Boşandıktan sonra ortalama 2-3 yıl borç ödedim diyebilirim.” (Reyhan/42/ Vakıf genel müdürü).

Her ne kadar o dönemlerde ekonomik şiddet ifadesi kullanılmasa da onun davranışları ve uyarıları bu konudaki hassasiyetini göstermektedir. Hz. Peygamber'in eşlerine mehir ödeme konusunda hassas davranması, Hind'in, kocası Ebû Süfyan'ın cimriliğinden, kendisine ve çocuğuna yetecek para vermemesinden şikâyet etmesi üzerine maruf ölçüde yeteri kadar alabileceğini söylemesi bunun örneklerindendir.⁷⁵ Ayrıca O, malının bir kısmını sadece tek

⁷³ Mavili, “Şiddetin Psikolojik ve Sosyal Boyutları”, 16.

⁷⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el- Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî- İbrâhim Etfayyîş (Kahire: Dârü'l Kütübî'l Mısıriyye, 1964), 18/167.

⁷⁵ Buhârî, “Nafakât”, 9.

çocuğuna bağışlayıp diğerlerini mahrum bırakan babayı “Allah’tan korkun! Çocuklarınız hakkında adil olun.”⁷⁶ diyerek uyarmış ve diğer çocukların ekonomik şiddete maruz kalmasına razı olmamıştır.

Ekonomik şiddet, bireyin maddi kaynaklarının zorla kontrol edilmesi veya kısıtlanması yoluyla üzerinde baskı kurulmasıdır. Metinde verilen örnekler, ekonomik şiddetin çeşitli şekillerde ortaya çıktığını ve bireylerin hayatını doğrudan etkilediğini göstermektedir. Nafaka ödememek, maddi desteği keserek yıldırıma çalışmak, ortak maddi kararları tek taraflı almak gibi durumlar ekonomik şiddetin belirgin örnekleridir. İslâm perspektifinden ele alındığında, Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları, aile içindeki adaleti ve ekonomik hakların korunmasını vurgulamaktadır. Bu bağlamda, ekonomik şiddet hem ahlaki hem de dinî açıdan kabul edilemez bir tutumdur.

1.3.2. Manevi Zarar

İnsanın ruhuna eziyet veren, şerefini yok sayan, haysiyetini ihlal eden, sağlığına ve özgürlüğüne halel getiren her şey manevi zarar kapsamına girer. Katılımcılar bu başlık altında işlenecek olan psikolojik, sözel ve cinsel şiddetle ilgili pek çok şey anlatmışlardır.

1.3.2.1. Psikolojik Şiddet

Bir insanı aşağılamak, bağırarak, küfür ve tehdit etmek, küçük düşürmek, küçük düşürücü sözler söylemek, kişiyi ailesinden, toplumdan uzaklaştırmak, kıskançlık bahanesiyle giyim kuşamına karışmak, gidip gidemeyeceği yerlere karar vermek, karşı tarafı kendi kararlarına uymaya zorlamak, gelişim imkânlarından mahrum etmek psikolojik şiddet örneklerindendir. Ayrıca psikolojik şiddetin küfür ve aşağılama şeklindeki görünümü sözel şiddete girmektedir.⁷⁷

Aşağıdaki verilerde, Zeki/56/Akademisyen, eşinin şüpheleri sebebiyle oğluna altı ay kendisini takip ettirdiğini, çocuklarını aleyhine kışkırttığını, boşandıktan sonra da bu davranışına daha şiddetli bir şekilde devam etmesi sebebiyle çocuklarının sürekli hakkında kötü düşündüklerini söylemiştir. Ayrıca bu durumun çocuklarıyla olan iletişimini bozduğunu, bu sebeple üç yıldır çocuklarıyla olan ilişkilerini düzeltmeye çalıştıklarını ifade etmiştir:

“Aleyhimde çocukları besliyormuş. 6 ay boyunca oğlumuz beni takip etmiş. Çok kötü bir şey. Şu anda biz çocuğun psikolojisini tamir etmeye çalışıyoruz. Çocukla ilişkimizi yeniden rehabilite etmeye çalışıyoruz. O süreçteyiz 3 senedir. İşte kimse anlatmazsa, başındaki büyükler anlatmazsa çocuklar düşünemez böyle şeyleri. Evde de anneleri sürekli aleyhime, boşandıktan sonra daha fena aleyhime konuşmaya başladığı için çocuklar sürekli benim hakkımda kötü düşündüler.” (Zeki/56/Akademisyen).

Ali/42/Koordinatör ise kendisine haber verilmeden oğlunun sünnet ettirildiğini söylemiştir ki oğlunun önemli günlerinde yanında olmak bir babanın en tabi hakkıdır:

“Mesela bir hafta sonu aradım oğlum. Seni gelip alacağım bir saate falan, diyorum. O zaman alma günüm. Baba hastanedeyim, dedi. Hayırdır, ne oldu? dedim. Sünnet oldum baba, dedi. Benim bundan haberim yok. Böyle şeylerden bahsediyorum yani. Bununla ilgili de bir şey söylemeniz siz suçlu oluyorsunuz.” (Ali/42/Koordinatör).

⁷⁶ Müslim, “Hibat”, 16.

⁷⁷ Mavili, “Şiddetin Psikolojik ve Sosyal Boyutları”, 15.

Ayrıca, Reyhan/42/ Vakıf genel müdürünün avukat olan boşandığı eşinin bilgi saklaması sebebiyle boşandığı halde yıllarca hala resmiyette evli görünmesi de psikolojik şiddete örnektir:

“Boşanırken bile beni dolandırdı. Şöyle, avukattı kendisi. Anlaşmalı boşandık. Anlaşmalı boşandığınız zaman da daha sonrasında gidip gerekçeli kararı almanız gerekiyor. Bunu bile söylemedi bana. Ben mesela uzun yıllar boşanmışım ama evli de kalmışım yani.” (Reyhan/42/ Vakıf genel müdürü).

Pelin/42/Yemekhane personeli yaşadığı zorluklar sebebiyle ruhsal durumunun bozulduğunu, kendi olmaktan çıktığını şu şekilde ifade etmiştir:

“Kızlar yirmi yaşına geldi. Kızları çektim karşıma. Dedim ki kızım böyleyken böyle ben artık babanıza dayanamıyorum. Gerçekten artık çıldıracağım. Bağırıyorum. Sürekli bağırıyorum yani artık ben haddimi aştım. Kendim olmaktan çıktım. O yüzden boşanmaya karar verdim.” (Pelin/42/Yemekhane personeli).

Esra/26/İlahiyatçı ise ailesiyle görüşme hakkından mahrum bırakılmış ve dışarı çıkması engellenmiştir:

“Dışarıya çıkamıyordum. Ailemle görüşmemi yasaklıyordu. Eve ailem asla gelemiyordu. Ben iki yıl boyunca sinir krizi geçirdiğim anlar haricinde hep evdeydim. Ben iki yıl çocuğumu evde büyüttüm. Kapının önüne bile dahi çıkmamıza izin vermiyordu.” (Esra/26/İlahiyatçı).

Kadının ailesiyle görüşmesi en doğal haklarından ve bu hakkın engellenmesi psikolojik şiddettir. Ensâr’dan İmrân adındaki bir kişi, ailesini ziyaret etmek istemesi üzerine karısı Ümmü Zeyd’e izin vermemiş ve onu ailesinden kimseyle görüşmemesi için evin ikinci katındaki bir odaya hapsetmişti. Bunun üzerine iki aile arasında tartışma çıkması ve Hz. Peygamber’in olaya müdahale etmesi⁷⁸ dinî açıdan bu gibi durumların hoş karşılanmadığını açıkça göstermektedir.

Ayrıca, burada eşlerin sadece kendilerinin bilmesi gereken mahrem sırlarını başkalarına yaymalarının da bir nevi psikolojik şiddet olduğu unutulmamalıdır. Zira aile fertlerinin güvenli aile ortamındayken birbirlerine verdikleri sırların ve her türlü bilginin başka insanlarla paylaşılması aynı zamanda kişilik haklarının da ciddi bir şekilde ihlal edildiği anlamına gelmektedir. Bu sebeple özellikle boşanma sürecindeyken Hz. Peygamber’in “Kıyamet gününde, Allah katında mevkii en kötü olacak insanlardan birisi, karısı ile haşır neşir olup da onun sırrını yayan kimsedir.” sözü daima hatırlanmalıdır.⁷⁹

Kur’ân’da insanı arkasından çekiştirip, yüzüne karşı eğlenenlerin,⁸⁰ birbirini küçümseyenlerin, çekiştirenlerin, kötü lakap takanların kınanması ve bu şekilde davrananların fâsıklıkla ve zalimlikle itham edilmesi⁸¹ bir açıdan psikolojik ve sözel şiddeti önleme gayreti olarak

⁷⁸ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi’u’l-Beyân an Te’vil-i Âyi’l-Kur’ân*, thk. Mahmud Muhammed Şâkir (Mekke: Dârü’t-Terbiye ve’t Tûrâs, ts.), 22/294; Taberî bu rivayeti Hucurât 49/9-10’un tefsirinde sebep-i nüzûl olarak zikretmiştir ancak bu iki âyetin bağlama uygun olarak farklı sebep-i nüzûllerini ayrıntılı bir biçimde açıklayan bir araştırmaya bk.: Oğuzhan Ş. Yağmur - Mehmet Aydemir, “Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisinin Âyetleri Anlama ve Anlamlandırmaya Etkisi (Hucurât Sûresi 9-10. Âyetler Örneği)”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023).

⁷⁹ Ünal, “Kur’ân ve Sünnet Açısından Şiddet Sorunu”, 61; Müslim, “Nikâh”, 123.

⁸⁰ el-Hümeze 104/1.

⁸¹ el-Hucurât 49/11.

değerlendirilebilir. Bu uyarılara hem günlük hayatta hem de özellikle boşanma sürecinde kulak verilmesi önem arz etmektedir.

Psikolojik şiddet, bireyin ruhsal sağlığını olumsuz etkileyen, onu baskı altına alan ve özgürlüğünü kısıtlayan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, güven eksikliği ve sürekli suçlamalar, aile ilişkilerini derinden sarsarak bireylerin birbirine yabancılaşmasına neden olabilmektedir. Ayrıca, ebeveynlerden birinin çocukları manipüle etmesi, onların psikolojisini bozarak uzun vadede onarılması zor yaralar açabilir. Bunun yanı sıra, önemli ailevi kararların tek taraflı alınması, bireyin ebeveynlik haklarını ihlal edebilir ve kişisel sınırlarını zorlayabilir. Hukuki süreçlerde bilgi saklama gibi eylemler ise kişinin mağduriyetini artırarak onun haklarını hiçe sayan bir duruma sebep olabilir. Tüm bu örnekler, psikolojik şiddetin sadece bireysel değil, toplumsal düzeyde de ciddi etkileri olduğunu göstermektedir.

1.3.2.2. Sözel Şiddet

Aşağılama, hakaret, küfür, kişinin bedeniyle alay etme gibi psikolojik şiddet unsurları aynı zamanda sözel şiddetin de birer türüdür. Psikolojik ve sözel şiddetin en ağırı ise korkutma ve tehditler savurma yoluyla karşı tarafın kendine olan güvenini zayıflatmaktır.⁸²

Henüz evliyken boşanmaya doğru giden süreçte Hakan/50/Pazarlamacı eşinin gittiği kurstaki kadınlarla ilişkisi olduğu yönünde kendisini itham etmesinden ve incitici bir şekilde sözel tacizde bulunmasından bahsederken bunun psikolojisinin bozduğunu ayrıca belirtmiştir ki bu da ruhsal sağlığına zarar verildiğini açıkça göstermektedir:

“Ben eşim tarafından sözlü tacizlere muhatap oldum. Ağır konuştuğu dönemler oldu. Sözlerinden incindiğim zamanlar oldu. Mesela gittiğim kurslardaki kadınlarla ilişkim olduğunu düşünmeye kadar vardı iş. En çok psikolojimi bozan şeyler bunlar.” (Hakan/50/Pazarlamacı).

Erkek bir görüşmecinin de eşinin bağırıp çağırarak, hakaretler ederek kapıları sert bir şekilde vurmasını aktif şiddet olarak tanımlaması dikkat çekicidir:

“Aslında aktif şiddet de uygulamıştır. Hakaret ederek. Veya işte bağırarak, çağırarak, kapıları sert bir şekilde vurarak bu şekilde.” (Mehmet/49/Sanatçı).

Şengül/51/Öğretmen ise kendi annesinin gözü önünde değersizleştirilmiş, namussuzlukla itham edilmiş ve “Kim bilir Amerika’da nasıl para kazandın?” denilerek iffetsizlikle damgalanmıştır. Bu sözlerden sonra da boşanma sürecinin başladığı anlaşılmaktadır. Bu örnekte erkeğin on yıllık bir evliliğin ardından kadını bu şekilde itham etmesi yıllarca içinde şüphe taşıdığını ve evliliğin güven ilişkisi üzerine kurulamadığını düşündürmektedir:

“Hoş olmayan laflar etti annemin yanında. Benim de çok zoruma gitti. Belki annemin yanında yapmasaydı iş boşanmaya gitmezdi. Senin benim için bir değer yok. Benim için önemli olan kendi ailem. Sonra sen namussuzsun. Kim bilir Amerika’da nasıl para kazandın?” (Şengül/51/Öğretmen).

Katılımcılar arasında boşanma sürecinde karşılaştığı sözel şiddete değinenler de olmuştur:

“Telefonla aradığımda bana 2-3 sene boyunca hakaretler, küfürler bilmem neler dediler. Çocukla görüştürmemeler falan.” (Ömer/55/Akademisyen).

Bu örnekten, boşandıktan sonra kadının ve ailesinin, babayı çocuklarını görme hakkından mahrum bıraktıkları, telefonla bile görüşmesine izin vermedikleri ve üstüne üstlük

⁸² Mavili, “Şiddetin Psikolojik ve Sosyal Boyutları”, 16.

sözel şiddet uyguladıkları anlaşılmaktadır ki bunun hakkaniyetli bir yaklaşım olmadığı açıktır.

Öte yandan boşanma sürecinde bazı erkeklerin yıllarca evli oldukları kadınları iffetsizlikle itham ettikleri görülmektedir:

“O gün anlaşmalı boşandığımızda beni dışarıda çağırdı. Dinen de boşsun, boşsun, boşsun dedi. Artık dinen ve resmen özgürsün, dedi. Artık iyi bir o... olabilirsin, dedi.” (Gönül/43/Kamu yöneticisi).

Burada evlilik hayatı içindeyken şiddetin her türüne maruz kalan Gönül/43/Kamu yöneticisinin boşandıktan sonra da en ağır ifade biçimiyle “o.../kötü kadın” olmakla itham edildiği görülmektedir. Evliyken de kıskançlık sebebiyle sorunlar çıkartan bu kişinin yıllarca aynı yastığa baş koyduğu kadına sırf boşanmayı tercih ettiği için sarf ettiği sözlerin ve adeta kocası olmayan bir kadının iffetini koruyamayacağı yönündeki imalarının İslâm ahlakına tamamıyla zıt olduğu açıktır.

Görüşme verilerinden, bazı kişilerin boşanmayı günah saydığı ve Allah’a hesap verilmesi gereken bir konu olarak gördüğü anlaşılmaktadır:

“Ben ayrı eve taşındığım zaman bile oğlum bizim evde diye onu da teyzesi tiyatroya götürdü diye apartmanı başımıza yıktı. Geldi, zillere bastı, tehditler, küfürler, beddualar... Sürekli mesaj çekiyordu, oğlumun telefonundan arıyordu, mail atıyordu. Sürekli işte sen şöylesin sen nafaka aldın, boşanmayı istedin, Allah katında hesabın olacak falan filan.” (Aysel/45/Hemşire-eğitimci).

“Allah katında hesabın olacak.” diyen ve Aysel/45/Hemşire-eğitimci tarafından radikal İslâmcı olarak tanımlanan bu şahıs boşandığı kadına küfürler, tehditler savururken, çocuğunun annesine beddualar ederken ve ona mobbing uygularken kendisinin de Allah’a hesap vereceğini unutmuş gibi görünmektedir. Hâlbuki Hz. Peygamber bizlere kıyamet gününde mü’min kulun terazisinde güzel ahlaktan daha ağır bir şey bulunmadığını ve Allah’ın kötü davranışlarda bulunan ve çirkin sözler söyleyen kimseden nefret ettiğini haber vermiştir.⁸³

Günümüzde aile içindeki sorunların temel sebeplerinden biri, birbirine üstünlük kurmaya çalışmak ve bu şekilde karşı tarafı aşağılamak ya da emir vermektir. Bu tür bir tutum, insanların birbirine saygı duymasını zorlaştırır ve iletişimi koparır. Bu bağlamda, Hz. Peygamber’in eşleriyle yaşadığı bir problemde onlara karşı karşı buyurgan bir dil yerine, “geliniz فَتَعَالَيْنَ” veya “istiyorsanız اِنْ كُنْتُمْ تُرَدُّنَ” gibi seçenek sunan ve karşı tarafı onurlandıran bir üslup kullanmasının önerilmesi dikkate değerdir.⁸⁴

Aile içinde huzursuzluklar önce karı-kocanın birbirine kırıcı davranışları ve hakaretamiz sözler söylemeleriyle başlar. Bu davranışlar tekrar ettikçe kalıcı olma ve aile ilişkisinin doğal bir parçası gibi algılanma riski artar. Hâlbuki Allah ve Resulü tarafından kesin bir dille yasaklanan kötü söz,⁸⁵ aile içinde, eşler ve çocuklar için psikolojik şiddete dönüşerek hayatı çekilmez hale getirmektedir. Bu bağlamda başkasına olmadığı halde ailesine karşı dilinin kırıcı ve kötü sözlü olduğunu ve ne yapması gerektiğini Hz. Peygamber’e soran Ebû

⁸³ Tirmizi, “Birr”, 61.

⁸⁴ İsa Kanik, “Kur’ân Kıssalarında Ailevî İlke ve Değerler”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 278.

⁸⁵ en-Nisa 4/148; Tirmizi, “Birr”, 48.

Huzeyfe'nin, bunun için Allah'tan af dilemesi gerektiği cevabını alması⁸⁶ manidardır ve üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Zira sadece günah işleyenlerin af dilediği herkesin malumudur.

Sözel şiddet boşanma sürecinde ve sonrasında bireyler üzerinde ciddi psikolojik etkiler oluşturmaktadır. Özellikle hakaret, tehdit ve aşağılayıcı ifadelerin, bireylerin ruh sağlığını bozduğu ve güven ilişkisini zedelediği görülmektedir. Sözel şiddetin sadece anlık bir öfke patlaması olmadığı, aksine uzun vadede bireylerin özsaygısını ve ruhsal dengesini olumsuz etkilediği anlaşılmaktadır. Ayrıca, toplumda boşanmaya yüklenen dinî ve ahlaki anlamların, taraflar arasındaki çatışmayı daha da derinleştirdiği ve bu süreçte bireylerin manevi baskılara maruz kaldığı görülmektedir. Metinde verilen örnekler, sözel şiddetin bireysel olduğu kadar toplumsal boyutlarının da olduğunu ve boşanma sürecinde adâlet ve hakkaniyetin çoğu zaman göz ardı edildiğini ortaya koymaktadır.

1.3.2.3. Cinsel Şiddet

Kişilerin birbirlerini istemediği şekilde ve uygun olmayan zamanda cinsel ilişkiye zorlaması, cinsel organlara zarar vermesi, çocuk doğurma ya da doğurmamaya ve fuhşa zorlaması, sözlü veya sözlü olmayan davranışlarla istenmeyen cinselliğe yönelik davranışlar sergilemesi cinsel şiddetin örneklerindendir.⁸⁷

Görüşmecilerin arasında da cinsel şiddete maruz kalanlar olmuştur. Örneğin bir vaka kada kocanın yıllarca eşini anal sekse zorladığı görülmektedir:

“Bizim çok cinsel hayatımız yoktu, hamile kaldığımda çok şaşırmıştım. İki buçuk ay doktora gitmemiştim hemşire olmama rağmen. Çünkü üç ayda bir cinsel hayatımız vardı. O zamanlar internet yoktu. Ben hiç kimseyle dışarı çıkmıyordum. Çoğu zaman beni eve kilitlerdi. Komşularla da konuşmazdım. Bunun normal olduğunu zannediyordum. Bir de şeydi. Ben sadece bildiğim ilmiyelerden anal ilişkinin haram olduğunu biliyordum. Biz evlendik. Birinci yıldan itibaren sürekli anal ilişki istemişti benden. Defalarca buna yeltendi. En sonunda şey demiştim. Nasıl zincirimi kırdım ve karşılık verdim hala bilmiyorum. Biz normalini bile yapmıyoruz. Bunun kala kala arkası mı kaldı? Dedim. Bir de canım yanıyor. İstemiyorum bunu, dedim. Çok zorladı. Bu konuda tecavüz...” (Gönül/43/Kamu yöneticisi).

Görüldüğü üzere Gönül/43/Kamu yöneticisi boşandığı kişi tarafından İslâm'da haram olan ve bir nevi livata sayılan anal sekse⁸⁸ zorlandığını ve canının yandığını, istemediğini defalarca söylemesine rağmen bu işlemin zorla gerçekleştiğini ifade etmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber “Kadınlarınıza arkadan (anüsten) yaklaşmayınız. Allah karısıyla arkadan ilişkide bulunan kişinin yüzüne bakmaz.”⁸⁹ buyurmuştur.

Diğer bir görüşmeci olan Aysel/45/Hemşire-eğitimci ise boşandığı kişinin hem fiziksel hem de psikolojik şiddet uyguladıktan hemen sonra henüz acıları dinmemişken cinsel

⁸⁶ Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî (Riyad: Dârü'l-Müğnî, 2000), “Rikak”, 15; Ünal, “Kur'an ve Sünnet Açısından Şiddet Sorunu”, 61.

⁸⁷ Mavili, “Şiddetin Psikolojik ve Sosyal Boyutları”, 15.

⁸⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.), “Nikâh” 44-45; Recep Çiğdem, “İslâm'ın Cinsel Hayata Yaklaşımı”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 28 (2016), 13-14.

⁸⁹ Tirmizî, “Radâ”, 12.

ilişki talebinde bulunduğunu, kabul etmediği zaman da özür dileyip kendini affettirmek yerine şiddetin dozunu artırdığını söylemiştir:

“Benim canım acımış yani ben neler yaşamışım hem duygusal olarak hem fiziksel olarak daha böyle acılarım geçmeden hemen onu affetmemi ve o anda onunla cinsel ilişkiye girmemi isterdi ve ben izin vermezsem o zaman bir daha dayak atardı bir daha... Bir kere bir haftalık evliyken mesela bu yüzden bir gün boyunca dövmüştü. Ben küçücük bir kızım yani yirmi bir yaşlarındayım, bütün bunlarla başa çıkacak gücüm yoktu ama beni yerden yere atıyordu. Ben birleşmek falan istemiyorum diye hala kötülük yapıyordu. Güzellikle de değil, kendini affettirerek de değil. Artık ben çok bunalmıştım, camı açmıştım, kendimi artık aşağıya atmayı bile düşünecek duruma gelmiştim. Bir gün boyunca dayak yemiştım çünkü haksız yere.” (Ay-sel/45/Hemşire-eğitimci).

Bu örnekte kadının duygusal durumunun önemsenmediği ve cinsel ilişkiye zorlandığı görülmektedir. Hâlbuki sevgi ve saygı çerçevesinde gerçekleşmesi gereken cinsel tatmin İslâm’da karı-kocanın karşılıklı hak ve görevlerindendir ve kadının tatmin olması önemsenmiştir.⁹⁰

Konuyla ilgili beyanda bulunan tek erkek görüşmeci olan Sinan/51/Gazeteci görüşme esnasında “dört-beş senedir belirsiz bir durum yaşadıklarını, son bir yılda ise diyalogun tamamen kalktığını aktararak “cinsel şiddet oldu” demekle yetinmiştir. Bu sözlerden onun cinsel ihtiyacını karşılayamaması sebebiyle bunu şiddet olarak nitelendirdiği anlaşılmaktadır:

“Cinsel şiddet, psikolojik şiddet oldu.” (Sinan/51/Gazeteci).

Bu bağlamda Abdullah b. Amr’la karısı arasında geçen olay burada örnek olarak zikredilebilir. Rivayete göre Abdullah b. Amr’ın gündüzleri oruçla geceleri de namazla geçirerek kendisini ibadete adanması ve karısıyla yeteri kadar ilgilenmemesi sebebiyle kadın kayınpederine şikâyetle bulunmuştur. Durumun Hz. Peygamber’e bildirilmesi üzerine Abdullah’ı çağırarak ona kendisinin her gün oruç tutmadığını, gece namaz kıldığını ancak uykuya da vakit ayırdığını ve eşleriyle de birlikte olduğunu söylemiş, sözlerini de “Benim sünnetimden yüz çeviren benden değildir.” şeklinde tamamlamıştır.⁹¹

Burada Hz. Peygamber İslâm’ın denge dini olduğunu ve ibadet hayatının, eşlerin birbirlerine karşı olan sorumluluklarını ihmal etmelerine sebep olmaması gerektiğini vurgulamıştır. O, evlilik birliği içinde meşru bir hak olan cinsel ihtiyaçların karşılanmamasını ve kadına ilgisiz davranılmasını hoş görmemiş, muhatabı güzel bir dille uyarmıştır.

Zikredilen vakalardan da anlaşıldığı üzere evlilik içinde yaşanan cinsel şiddet, bireylerin fiziksel ve psikolojik sağlığını derinden etkileyen bir olgudur. Bu tür şiddet, kişinin rızası olmaksızın zorla cinsel ilişkiye maruz bırakılması, fiziksel zarar görmesi ya da cinsel tercihleri dışında bir eyleme zorlanması gibi durumları içerebilir. Vakalar, cinsel şiddetin duygusal boşanmaya yol açarak evliliğin temel bağlarını zayıflattığını ve çoğunlukla hukuki boşanmayla sonuçlandığını göstermektedir. Ayrıca, toplumsal normlar ve inanç sistemleri, bu tür şiddete karşı farkındalık geliştirilmesinde ve bireylerin haklarını savunmasında önemli bir rol oynamaktadır.

⁹⁰ Salim Ögüt, “Cimâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/2-3.

⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/273 (No: 3726).

2. Boşanma Esnasında Zararın Önlenmesi

Cahiliye döneminde genellikle kadınlara değer verilmemesi, özellikle boşanma sürecinde onlara zulmedilmesi sebebiyle olsa gerek Kur'ân'da aile hukukuyla ilgili üzerinde en fazla durulan konunun boşanma olduğu görülmektedir. Kur'ân zihar gibi bazı zararlı ve haksız boşanma biçimlerini ilga etmiş, kadına zarar vermek amacıyla iddetin uzatılmasını yasaklamış ve sayısız boşanmayı üçle sınırlamıştır. Kur'ân'da müstakil olarak Talâk adında bir sûrenin yer alması, on dört âyette⁹² (طلق) fiiliyle boşanmadan bahsedilmesi ve ilgili âyetlerde genellikle kadınlara verilecek zararların yasaklanması boşanma-zarar ilişkisini açık bir şekilde göstermektedir. Bu kısımda zarar kavramının geçtiği tüm âyetler yerine boşanmayla ilgili konuların en çok ele alındığı ve zarar kavramının en çok vurgulandığı Bakara sûresinin 2/231. âyeti ele alınacaktır.

Boşanmayla ilgili en fazla âyetin olduğu Bakara sûresinde Allah Teâlâ boşanma sürecinde kadınlara zarar verilmemesini kesin bir dille ve keskin ifadelerle salık vermektedir:

*“Siz kadınları boşayıp onlar da iddetlerini bitirdiklerinde, artık onları ya iyilikle tutun ya da iyilikle bırakın. Haddinizi aşarak onlara zarar vermek için onları tutmayın. Kim böyle yaparsa, (karısına değil, asıl) kendisine zulmetmiş olur! Allah'ın âyetlerini oyuncak edinmeyin. Allah'ın, üzerinizdeki nimetini; size öğüt vermek için indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın. Allah'tan sakının ve bilin ki; Allah her şeyi bilir!”*⁹³

İbn Âşûr'a göre, Bakara 2/229'da ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermek ifadesi geçtiği halde bu bağlamda hükmün tekrarı, zarar verme yasağına ve ardından gelen uyarı ve öğütlere zemin hazırlamak içindir. Zira önceki ifadeler, duruma uygun olarak yapılan ara açıklamalar nedeniyle bu noktaların hatırlanmasını zorlaştırmış olabilir.⁹⁴

Taberî (ö. 310/923), bu âyetin sebab-i nüzulü olarak cahiliye devrinde kocanın, eziyet etmek ve zarar vermek maksadıyla karısını boşadıktan sonra iddeti bitmeden tekrar ona dönmelerini ve bunu birkaç defa yapmasını zikreder. İbn Abbas'tan da benzer bir rivayet nakledilmiştir. Bu yanlış uygulamaları kaldırmak üzere bu âyet-i kerime nazil olmuştur.⁹⁵ Başka bir görüşe göre ise bu âyet Ensar'dan Sâbit b. Beşşâr adlı kişinin hanımını boşadıktan sonra iddetinin bitimine bir iki gün kala tekrar ona dönmesi, ardından tekrar boşaması ve kadına zarar vermek için bunu dokuz ay devam ettirmesi üzerine nazil olmuştur.⁹⁶

Taberî, bu âyetin sebab-i nüzulüyle ilgili olarak Hasan-ı Basri'nin değerlendirmelerine de yer vermiştir. Ona göre Hz. Peygamber döneminde bazı erkekler hanımını boşuyor, kölesini azat ediyordu. “Sen ne yapıyorsun” diyenlere de “Ben ancak şaka yaptım, eğlendim” diye cevap veriyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kim şakadan karısını boşarsa ya da kölesini azat ederse bu davranış onun aleyhine olmak üzere geçerlidir.”⁹⁷

⁹² M. Fuad Abdulbaki, "drr", 427-428.

⁹³ el-Bakara 2/231.

⁹⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 2/422.

⁹⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 5/9-10.

⁹⁶ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 5/8.

⁹⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 5/13.

Bu âyete göre boşanma aşamasında erkeklerin eşlerine düşmanlık yaparak evliliği sürüncemede bırakması, boşanmaya kararlı oldukları halde her bir talâkın peşinden evliliğe dönerek eşlerini maddi ve psikolojik anlamda zarara uğratması yasaklanmıştır. Ayrıca bu âyette nasıl olsa boşanacak, öyleyse ona birtakım sıkıntılar yaşatayım, diye düşünen hatta kadını hul'a mecbur ederek ve bedel ödeyerek boşamaya zorlayan kocalar bu tür zararlı davranışlardan menedilerek kadınlar mağduriyetten korunmuştur.⁹⁸

Elmalılı, 2/231'de geçen "*Haddinizi aşarak onlara zarar vermek için onları tutmayın* وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا" ifadesini açıklarken zarar vermenin kadının haklarını ihlal etmek, elinden bir bedel kaparak boşamak kastıyla nikâhı altında tutmak şeklinde olabileceğini vurgular. Ona göre kocanın iyi geçinmeye gönlü yoksa ve bu konuda ümidi de yoksa gereksiz yere kadını bekletmeden kendisini kurtarmasına izin vermesi gerekir.⁹⁹

İbn Âşûr'a göre "*onlara zarar vermek için onları tutmayın*" ifadesi, açıkça "Onları iyilikle tutun." anlamına gelmektedir. Çünkü zarar, iyiliğin zıddıdır. Sanki bu ifadenin, zaten zıddından çıkarılabilen bir anlamı tekrar ifade etmesine rağmen getirilmesinin sebebi, iyiliğin zıddını açıkça zikrederek meseleyi vurgulamak ve güçlendirmektir. Çünkü evlilik bağına uygun olmayan davranışlar sergileyen eşler arasında en yaygın karşıt davranış, zarar vermek amacıyla kadını tutmaktır. Ayrıca, bu ifade hem açıklığı artırmakta hem de zihinde anlatılmak istenen anlamı iki farklı yoldan pekiştirmektedir.¹⁰⁰

Mehmet Okuyan'a göre Bakara 2/231'de boşanma aşamasında erkeklerin eşlerine düşmanlık yaparak evliliği sürüncemede bırakması, boşanmaya kararlı oldukları halde her bir talâkın peşinden evliliğe dönerek eşlerini maddi ve psikolojik anlamda zarara uğratması yasaklanmıştır. Ayrıca bu âyette nasıl olsa boşanacak, öyleyse ona birtakım sıkıntılar yaşatayım diye düşünen hatta kadını hul'a mecbur ederek ve bedel ödeyerek boşamaya zorlayan kocalar bu tür zararlı davranışlardan menedilerek kadınlar mağduriyetten korunmuştur.¹⁰¹

Boşanma süreci, yalnızca hukuki bir işlem olmanın ötesinde, tarafların ahlaki ve vicdani sorumluluklarını da içerir. Kur'ân, boşanma esnasında kadına zarar verilmemesi gerektiğini vurgulamakta ve kötü niyetle sürecin uzatılmasını yasaklamaktadır. Geçmişte yaygın olan ve kadınları mağdur eden uygulamaların önüne geçmek amacıyla bu konuda açık hükümler getirilmiştir. Ancak zaman içinde, ahlak kuralları bireysel tercihlere indirgenmiş ve hukukun bir parçası olarak yeterince değerlendirilmemiştir. Boşanmanın psikolojik, sosyal ve ekonomik etkileri düşünüldüğünde, tarafların süreci krize çevirmeden yürütmesi hem bireylerin hem de toplumun ruh sağlığı açısından büyük önem taşımaktadır.

⁹⁸ Mehmet Okuyan, *Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2024), 2/398.

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/790.

¹⁰⁰ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 2/423.

¹⁰¹ Okuyan, *Kur'ân Tefsiri*, 2/398.

2.1.Boşanmada Zararı Engelleyen Tedbirler

Boşanma her ne kadar hukuki bir işlem olarak görülse de Kur'ân'daki boşanma âyetleri dikkatlice incelendiğinde hukukun ötesinde vicdanlara hitap edildiği ve insanların bu süreçte yapacakları her türlü zulmün önce kendilerine zarar vereceğinin, bunun da ilahi gazaba sebep olacağının vurgulandığı görülecektir. İnsanları güzel davranmaya sevk eden ahlaki ilkelere âyetlerde işaret edilmesi, boşanma sürecinde en az hukuk kadar ahlakın da önemli olduğunu göstermektedir. Bu sebeple hukuki olarak doğru davranmak kadar ahlaki olarak vicdana rahatsızlık verecek davranışlardan da kaçınmak gerekir.

Ali Bardakoğlu'nun dikkat çektiği üzere maalesef ahlak zamanla yalnızlaşmış, bireysel tercihlere ve müstehaplara dönüşmüştür. Kültürümüzde formel kurallar farz olarak görülürken bu kuralların ahlaki özü ve hedefi ise genelde nafiler grubunda bir artı değer şeklinde fazilet olarak kabul edilmiştir. Zamanla olsa da olmasa da olur kabilinden âdâb biçiminde anlaşılan ahlak, din algımızdan ve dindarlık tarzımızdan çıkıp gitmiş ve hayatımızı düzenleyen kurallar arasında buharlaşmıştır.¹⁰²

Öte yandan İslâm'ın cahiliye adetlerinde yaptığı en önemli değişimlerden biri kadın ve aileyle ilgili olduğu halde Kur'ân ve sünnetteki insani-ahlaki vurgu, uyarı ve ilkelerin fıkıhta yeterince değerlendirilmediği, baskın kültüre daha çok ağırlık verildiği görülmektedir. Zira aile içi hak ve sorumlulukların ele alınışında ciddi boşluklar bulunmaktadır. Bu sebeple bu konuda kadim literatürde yer alan görüşlerin bugüne aynen taşınması günümüzdeki problemleri çözme hizmet etmeyecektir.¹⁰³

Boşanma, hayatta karşılaşılan pek çok güçlükten biridir. Müslüman bireylerin hayatın zorluklarına karşı dinî başa çıkma davranışları sergiledikleri görülmektedir. Boşanma sürecinde de kişilerin boşanmayı bir imtihan olarak görmeleri, durumu sabırla karşılamaları, olanda hayır vardır, Mevla neylerse güzel eyler diyerek durumu hayra yormaları iyimserlik düzeyini artırarak süreci kolaylaştırır.¹⁰⁴ Bu bağlamda boşanma âyetlerindeki hukuki kuralların arasındaki nahif uyarılara ve öğütlere kulak vererek gereği gibi davranmak dindar kişilerin boşanma problemlerinin üstesinden gelmelerine yardımcı olur.

Boşanma konusunda yapılan çalışmaların çoğu boşanmanın hukuki boyutuyla ilgilidir. Ancak bizim çalışmamızın temel amaçlarından biri katı hukuki kuralların arasındaki nahif ahlaki ilkelere dikkat çekmektir ki bunlar şu şekilde başlıklandırılabilir:

2.1.1. Hudûdullahı Aşanların Tehdit Edilmesi

Çoğulu *hudûd* (حدود) olan *had* (حد) kelimesinin sözlükte masdar olarak “engel olmak, iki şeyin arasını ayırmak”; isim olarak “iki şeyin birbirine karışmasını önleyen şey, bir nesnenin uç ve kenar kısmı, sınır, tanım” gibi anlamları vardır.¹⁰⁵ Fıkıh terimi olarak *had* kelimesi, Kur'ân ve sünnette belirlenmiş, kısas ve diyet dışındaki Allah hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezaî müeyyideleri ifade eder. Hudûd kavramının

¹⁰² Ali Bardakoğlu, “Ahlakın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması” *Eskiye Dergisi*, 35 (2017), 54,65.

¹⁰³ Bardakoğlu, “Ahlakın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması” 87.

¹⁰⁴ Ali Ayten vd., “Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/2 (2012), 74-75.

¹⁰⁵ İsfahânî, "hdd", 109.

Kur’ân’daki kullanımına bakıldığında, fıkhıdaki anlamından farklı olarak ceza anlamının yanı sıra cezaya sürükleyen suçlar, hükümler ve mükellefiyetleri de içine alan bir anlam genişliğine sahip olduğu söylenebilir.¹⁰⁶ Buna göre hudûdullah terimi, Allah’ın koyduğu tüm dini, ahlaki ve hukuki hükümleri içine alacak şekilde Allah’ın belirlediği ölçü, sınır, hüküm ve yasakların tamamına işaret eder yani hudûdullah kelimesi hem dünyevi cezaları hem de uhrevi yaptırımları kapsayan bir anlam genişliğine sahiptir.¹⁰⁷ İbn Âşûr da “taşkınlık yapmayın” fiilinin nesnesinin belirtilmemesi sebebiyle bunun hem eşlere yönelik taşkınlığı hem de Allah’ın hükümlerine karşı gelmeyi kapsadığını vurgular.¹⁰⁸

Bu bağlamda Kur’ân’da dokuz âyette on dört kez tekrar edilen¹⁰⁹ hudûdullah kavramının boşanmayla ilgili iki âyette altı defa zikredildiği görülmektedir.¹¹⁰ Bu durum Kur’ân’da, evliliğe son vermenin sadece hukuki bir işlem olarak değerlendirilmeyip ahlaki ve vicdani sorumluluğun ön plana çıkarıldığını göstermesi açısından son derece önemlidir. Zira talâkla ilgili âyetlerde üzerine basa basa Allah’ın sınırlarının vurgulanması boşanma aşamasında Allah’ın belirlediği hukukun çiğnenmemesi, hukuka titizlikle riayet edilmesi gerektiğini ortaya koymakta, öfkenin ve intikam duygularının zirvede olabileceği boşanma sürecinde tarafların davranışları sınırlandırılmaktadır.¹¹¹

Zemahşerî âyette geçen “*Haddinizi aşarak onlara zarar vermek için onları tutmayın*” ifadesini ihtiyaç olmadığı halde zarar vermek maksadıyla kadını boşayıp iddet bitimine yakın tekrar dönmek suretiyle zulmetmek ve fidye ödemeye zorlamak şeklinde yorumlamıştır. Ona göre böyle yapan kişi kendini Allah Teala’nın azabına hedef kıldığı için asıl kendine zulmetmiş ve zarar vermiş olur.¹¹²

Allah’ın hudutlarını aşmanın tehlikesi hakkında yapılan uyarılar kişinin dünyada kötü sonuçlarla karşılaşmasını engellemek içindir. Zira dinin kurallarına aykırı davranmak, dünyada

¹⁰⁶ Bardakoğlu, “Had”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/547.

¹⁰⁷ Harun Savut, “Ailede Hukukun Gözetilmesini Mücbir Bir Etken Olarak ‘Hududullah’ Kavramı”, *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 24 (Aralık 2015), 54.

¹⁰⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve ’t-Tenvîr*, 2/423.

¹⁰⁹ el-Bakara, 2/187, 229, 230; en-Nisâ, 4/13, 14; et-Tevbe, 9/ 97, 112; el-Mücâdele, 58/4; et-Talâk, 65/1.

¹¹⁰ “(Geri dönüşlü) boşama iki keredir; (ondan sonra ise) ya iyilikle tutmak ya da güzellikle salıvermektir. Onlara verdiklerinizden bir şeyi geri almanız size helâl olmaz; karı koca, Allah’ın koyduğu sınırlara riayet edemeyeceklerinden korkarlarsa başka... (Üçüncü şahıslar olarak) siz de onların, Allah’ın koyduğu sınırlara riayet edemeyeceklerinden korkarsanız, o hâlde fidye vermelerinde bir vebal yoktur. Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır; onları aşmayın. Kim Allah’ın koyduğu sınırları aşarsa, bunlardır işte zalimler! Koca, karısını (söz konusu iki boşamadan sonra) bir kez daha boşayacak olursa, artık ondan sonra kadın, başka bir koca ile (bas-bayağı) nikâhlanıncaya kadar bir daha ona helâl olmaz. (Hülle bâtıldır; hülleciler yaramaz insanlardır!) Şayet o da onu boşar ve o ikisi (yani, kadın ve eski kocası) Allah’ın koyduğu sınırlara riayet edecekleri kanaatine varırlarsa, tekrar birbirlerine dönmelerinde her ikisi için de bir günah yoktur. Bunlar; Allah’ın, bilen bir toplum için açıkladığı sınırlarıdır.” el-Bakara 2/ 229-230.

¹¹¹ Savut, “Ailede Hukukun Gözetilmesini Mücbir Bir Etken Olarak ‘Hududullah’ Kavramı”, 61.

¹¹² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/735.

ruhsal zararlara yol açar. Oysaki Allah'ın kuralları, insanların iyiliği içindir ve bunlara uymayanlar zarara uğrarlar.¹¹³

Düşmanlık uyandıran, insanlar arasındaki ülfeti ve uyumu yok ederek nefrete ve korkuya davet eden her şey zarar vermek olarak düşünülebilir. Bu bağlamda müfessirlerin dırâr (ضرار) ile ilgili yorumları da şu şekilde özetlenebilir:

- 1) Cahiliye devrinde kocanın karısını boşayarak onu yapayalnız bırakması, iddetinin bitmesine yakın da tekrar dönerek hanımını dokuz ay ya da daha fazla iddet içinde tutması.
- 2) Kadına kötü muamelede bulunmak.
- 3) Kadının nafakasını kısmak.¹¹⁴

Söz konusu âyete göre kadına haddi aşmak niyetiyle ve kasıtlı bir şekilde zarar verenler Allah'a isyan etmiş ve büyük bir günah işlemiş olurlar. Nitekim Bakara 2/231'de geçen "*Kim böyle yaparsa, (karısına değil, asıl) kendisine zulmetmiş olur!*" ifadesi müfessirler tarafından kişinin nefsinde karşı zulmü, Allah'ın ona azap etmesiyle ve kişinin dünyevi ve dinî faydaları kaçırması şeklinde izah edilmiştir. Buna göre bir kişinin kötü davranışlarının halk arasında duyulması, evlilik ve birlikte iş yapma konusunda insanlarda isteksizlik meydana getireceği için dünyevi faydayı; çocukluğuyla iyi geçinme ve Allah'ın hükümlerini gönül hoşluğuyla kabul etme sevabını kaçıracağı için de dinî faydayı elde edememesine sebep olmaktadır.¹¹⁵

Kemalpaşazâde de (ö. 940/1534) bu âyetin tefsirinde kocaların kadını ihsan üzere boşamaya riayet etmeseler bile hiç değilse maruf üzere boşamaları gerektiğini ve bu durumun, bazı kişilerin sultana, ihsanda bulunmasan, iyilik yapmasan bile adil ol, demelerine benzediğini söyler.¹¹⁶ Bu yorum boşanmada gereken asgari davranış tarzının hiç olmazsa adil olmayı gerektirdiğini vurgulaması açısından dikkate değerdir. Görüldüğü üzere kasıtlı bir şekilde haddi aşmak ve başkasına zarar vermek, Allah'a isyan anlamına geldiği için büyük bir günahıdır.

Harun Savut'un çalışmasında dikkat çektiği üzere Kur'an'da evliliğin bitirilmesi sadece hukuki bir işlem olarak değerlendirilmemiş; vicdani ve ahlaki sorumluluk ön planda tutulmuştur. Zira talâkla ilgili âyetlerde Allah'ın sınırlarının tekrar tekrar vurgulandığı görülmektedir. Buna göre hakların çiğnenmemesi, hukuka titizlikle riayet edilmesi gerekir. Bu âyetler öfke, intikam gibi duyguların had safhada olduğu boşanma hallerinde bile kadının ve erkeğin kendi sınırlarının nereye kadar uzandığını, bu sınırlar içinde yapabileceklerinin neler olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir.¹¹⁷

Hudûdullah kavramı, Allah'ın belirlediği sınırları aşmanın insanın hem dünyevi hem de uhrevi zararına yol açtığını, özellikle boşanma gibi hassas bir süreçte, Allah'ın hükümlerine riayet edilmesi gerektiğini, hukukun ve ahlakın gözetilmesinin önemini vurgulamaktadır. Hudûdullah'ı aşmak, sadece bireyi değil, toplumda huzuru ve uyumu da zedeleyen bir davranıştır. Bu sebeple öfke, intikam gibi duyguların öne çıkabileceği boşanma sürecinde dahi, taraflar sınırları ihlal etmemelidir. Bu bağlamda, boşanma sürecinin yalnızca hukuki bir işlem

¹¹³ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve 't-Tenvîr*, 28/305.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu 'l-Ğayb*, 6/453.

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtîhu 'l-Ğayb*, 6/453-454.

¹¹⁶ Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa, *Tefsirü İbn Kemal Paşa*, 2/121.

¹¹⁷ Savut, "Ailede Hukukun Gözetilmesini Mücbir Bir Etken Olarak 'Hududullah' Kavramı", 61.

değil, aynı zamanda vicdani ve ahlak bir sorumluluk taşıdığı ve Allah'ın koyduğu sınırların ötesine geçmenin kişinin kendisine ve çevresine büyük zararlar vereceği unutulmamalıdır.

Ezcümle kişi noksanını bilmek gibi irfan olmaz, fehvasınca müminin önce kendi yanlışları üzerinde durması, kendisini iyi tanıması, haddini bilmesi, kendisinin ve eşinin sınırlarını belirlemesi ve haddi aşmayacak davranışlarda bulunması gerekmektedir.

2.1.2. Kadına Zarar Verenin Aslında Kendine Zulmettiğinin Hatırlatılması

Kasten haksızlık etmek, zarar vermek, eziyet etmek ve zor kullanmak suretiyle kadınları alıkoymayı yasaklayan âyette geçen *dırâr* kelimesinin kocanın karısına vereceği zararın esasında kendine döneceğine işaret etmesi dikkate değerdir. “*Kim öyle yaparsa muhakkak kendine kötülük etmiş olur.*” ifadesi de bu manayı desteklemektedir.¹¹⁸ Zira kişi kötü yolu tutarak, vicdan yaralayıcı haksızlıklar yaparak, karısını ve onun akrabalarını kendisine düşman ederek asıl kendisine zarar vermiş olur.¹¹⁹

Kurtubî de âyette geçen “kendi nefisine zulmetmiş olur *ظَلَّمَ نَفْسَهُ*” ifadesini açıklarken kişinin kadına zarar vermekle aslında kendisini azaba maruz bırakmış olacağını, çünkü yüce Allah'ın yasakladığını yapmanın bu anlama geldiğini vurgular.¹²⁰

İbn Âşûr, kişinin eşine yaptığı haksızlığın aslında kendisine yönelik bir zulüm olduğunu çünkü bunun, aile düzeninin bozulmasına, ev içindeki huzurun kaybolmasına ve sürekli tartışmalar yüzünden hayatın getirdiği faydaların yok olmasına yol açtığını vurgular. Ayrıca, kişinin kendisine zulmetmesi, ahirette Allah'ın azabına maruz kalmasına sebep olacak bir duruma düşmesi anlamına da gelir.¹²¹

Bu âyete göre eşler arasında sevgi kalmadığında ve geçimsizlik baş gösterdiğinde kocaların boşanma haklarını kötüye kullanarak eşlerine zarar vermek, onlardan intikam almak gibi sebeplerle eşlerini nikâh altında tutmaya devam etmeleri yasaklanmıştır. Böyle davrananlar kendilerinden olan din kardeşlerine zulmederek esas kendilerine zulmetmiş olmaktadır. Zira iki testi çarpıştığında biri kırılrsa bile diğeri içten çatlayacaktır. Öte yandan geçimsizlik ve sevgisizliğine rağmen yürütülen evlilikler hem eşler hem de yakınları için dünyayı katlanılamaz hale getirmektedir. İnsanlara zarar verenler bu dünyada ya da ahirette yaptıklarının hesabını vereceklerdir.¹²²

Bu bağlamda Hz. Peygamber “İyilik, güzel ahlaktır; kötülük ise vicdanını rahatsız eden ve insanların bilmesini istemediğin şeydir.”¹²³ sözüne kulak vermek gerekir. Buna göre müminlerin hem günlük hayatlarında hem de boşanma süreci gibi gerginliğin muhtemel olduğu durumlarda dünyevi hırslarına mağlup olmamaları ve işlerinde ahirette hesaplarını verebilecekleri şekilde davranmaları gerekir. Ayrıca unutulmamalıdır ki mahkemeler objektif delillere göre

¹¹⁸ el-Bakara 2/231.

¹¹⁹ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/314.

¹²⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 3/156.

¹²¹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/423.

¹²² *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1/238-239.

¹²³ Müslim, “Birr”, 15.

zahiri adaleti sağlamaya çalışırlar. Ancak ilahi adalet her zaman mazlumların sığınağı ve ümit kapısı olmaya devam edecektir.¹²⁴

Kadına zarar verenler, aslında en büyük zararı kendilerine vermektedirler. Zira adaletin ve merhametin temel olduğu bir dünyada, haksızlık ve zulüm hem insan ilişkilerinde hem de kişisel huzurda kalıcı hasarlara yol açar. Kocanın eşine zulmetmesi, sadece evlilik içindeki dengeyi değil, aynı zamanda ruhi ve manevi huzurunu da bozar. Çünkü kişi, vicdanına zarar verirken aynı zamanda hem dünyada hem de ahirette bu haksızlıkların bedelini öder. Boşanma ve ayrılık süreçlerinde bile, dünyevi hırsların ve intikam duygusunun öne çıkması, insanın sadece karısına değil, kendisine de zarar vermesiyle sonuçlanır. Gerçek müminler, yaşadıkları zorlukları aşarken adaletin ve iyiliğin peşinden gitmeli, hem dünyevi hem de uhrevi hesaplarını unutmamalıdır.

Öyleyse boşanma sürecinde öfkeyle kalkıp zararlarla oturmamak için zararın neresinden dönülürse kârdır mantığıyla hareket etmenin en makul davranış olacağı açıktır. Kişi bu gibi durumlarda sergileyeceği yanlış bir davranışın sadece kendisine değil, çocuklarına, ailesine ve hatta yaşadığı topluma zarar verebileceğini hesaba katmalıdır. Zira bir kötünün yedi mahalleye zararı vardır.

2.1.3. Allah'ın Âyetlerinin Alaya Alınmaması ve Allah'ın Kitabını ve Hikmetini Hatırlama Konusundaki Uyarı

Cahiliye döneminde kadının hak ettiği değeri bulamadığı ve özellikle boşanma konusunda hoş olmayan muamelelere maruz kaldığı bilinmektedir. Taberî'nin ve Zemahşerî'nin naklettiğine göre adam karısını boşar, sonra dönüp evlenir ve “Ben oyun oynadım!” dermiş. Hâlbuki Hz. Peygamber; “Üç şey vardır ki; ciddisi de şakası da ciddidir: Boşama, nikâh ve (ric'î talâkla boşanmış olan kadına) dönme” buyurmuştur.¹²⁵ Aşağıdaki âyette de aslında talâkı oyun gibi görmenin Allah'ın âyetlerini alaya almak anlamına geldiği söylenerek böyle davrananlar uyarılmaktadır.

Bakara 2/231'de geçen “Allah'ın âyetlerini oyuncak edinmeyin.” ifadesinin “Kadınları zarar vermek için tutmayın” emrine eklenmesi, boşanma iddetini uzatma yoluyla eşlerine zarar verenlerin davranışlarına karşı daha güçlü bir uyarı içermektedir. Ayrıca eşleri birbirine saygılı olmaya teşvik etmek ve cahiliye dönemindeki bazı yanlış davranışlardan sakındırmak amacıyla Allah'ın yasaklarını çiğneyen ve sınırlarını ihlal eden kişiler uyarılmaktadır. Zira o dönemde kocaların, kadınları adeta oyuncak gibi gördükleri ve kadınları eziyet olsun diye nikâhlarında tuttukları bilinmektedir.¹²⁶

Âyetleri alay konusu yapmak ifadesi, burada kelime anlamıyla değil, hükümlere gereken önemi vermemek, dikkate almamak ve amacına aykırı şekilde kullanmak anlamında mecazi olarak kullanılmıştır. Çünkü müminler doğrudan Allah'ın âyetleriyle alay etmezler. Ancak şeriatın kurallarını çarpıtarak kendi çıkarlarına uygun hale getirmeleri, Allah'ın hükümlerine gereken saygıyı göstermemeleri de bir tür alay ve küçümseme olarak kabul edilir.¹²⁷

¹²⁴ Ahmet Ertürk (ed.), *İslâm'ı Doğru Anlıyor muyuz?*, (İstanbul: KURAMER, 2019), 205.

¹²⁵ Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, “Talâk” 9; Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 5/13; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/735.

¹²⁶ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/315; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/424.

¹²⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/424.

Kurtubî “Allah’ın âyetlerini oyuncak edinmeyin” buyruğunun “Allah’ın hükümlerini oyuncak edinmeyin, onların hepsi ciddi ve kararlılık isteyen buyruklardır. Bu hükümler hakkında kim alay ederse o hükümler onun için bağlayıcı olur.” anlamına geldiğini söyler.¹²⁸

Öte yandan “*Kendileriyle huzur bulasınız diye size kendi nefsinizden eşler yaratarak aranızda sevgi ve merhamet peydah etmesi de O’nun âyetlerindendir. Düşünen bir toplum için elbette bunda âyetler vardır.*”¹²⁹ âyeti Bakara 2/231’de geçen “*Allah’ın, üzerinizdeki nimetini; size öğüt vermek için indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın.*” ifadesiyle birlikte düşünüldüğünde aile bağları hususunda Allah’ın hikmetini ve hükümlerini hatırlamanın önemi ortaya çıkacaktır. Zira Allah Teâlâ hem vazettiği hükümleriyle hem de hikmetleriyle öğüt verir. Ayrıca bir şeyden ibret ve öğüt alarak onu davranışa dönüştürmek için o şeyin hikmetini kavramak son derece önemlidir. Ancak belirtmek gerekir ki erkeklerin güçlerine aldanarak kendilerini eşlerinden müstağni görmeleri, kadınların da kocalarının değerini bilmemeleri gibi sebeplerle Allah’ın insan fitratına koyduğu sevgi ve merhamet zedelenmiş, eşler hikmetli öğütlerden faydalanamaz olmuş ve nihayetinde de karı-koca arasındaki sükûn ve huzur azalmıştır.¹³⁰

Söz konusu âyette geçen “*Allah’ın, üzerinizdeki nimetini; size öğüt vermek için indirdiği kitabı ve hikmeti hatırlayın.*” ifadesinde geçen *nimet* kelimesinin çoğu müfessir tarafından *dîn* ve *risalet* şeklinde yorumlandığı dikkate alınırsa bunun “*Size bu peygamberi göndermek ve dünyadaki huzurunuzu sağlayacak, ahiretteki mutluluğunuzu garanti edecek had ve hakları beyan etmek suretiyle size ihsan ettiği nimeti anın.*” anlamına geldiği düşünülebilir. Ayrıca Rûm 30/21’de geçtiği üzere Allah’ın eşler arasına koyduğu rahmet de nimet olarak değerlendirilebilir.¹³¹

Zemahşerî Talâk 65/2. âyette geçen “*Kim Allah’tan korkarsa...*” ifadesinin, boşanma işleminin pişmanlığa mahal vermeyecek şekilde, sünnete uygun ve en güzel biçimde gerçekleştirilmesi hususunda önceki âyetlerde geçenleri pekiştiren bir ara cümle olabileceğini düşünmektedir. Buna göre âyetin anlamı şöyle olur: “*Kim Allah’tan korkar ve sünnete uygun boşarsa; iddet bekleyen kadına zarar vermez, onu meskeninden çıkarmaz, ihtiyatlı davranır ve şahit tutarsa, Allah ona eşlerin durumuyla alakalı olarak üzüntülerden ve sıkıntılara duçar olmaktan bir çıkış yolu gösterir, onun sıkıntısını giderip genişlik verir, nefes aldırır ve ona kurtuluş verir. Malı az olmasına rağmen mehri tamı tamına verip, hakları ve nafakaları ödediği takdirde, hatırına getiremediği ve hesaba katmadığı bir şekilde onu nasiplendirir.*”¹³²

Allah’ın, emrine uygun davranan kişileri hiç ummadıkları bir yerden rızıklandırması dikkate değerdir. Zira hoşlanmadığı için boşadığı kadını iddet sürecince nafakasını vererek evinde tutmak, mehrini tamamlamak, gücü yettiğince hediye vermek vs. kocaya mali bir yük getirecektir. Bu durum erkeğin zoruna gitse bile ya da maddi durumu çok iyi olmasa bile sırf

¹²⁸ Kurtubî, *el-Câmi ‘ li-ahkâmi ‘l-Kur’ân*, 3/156.

¹²⁹ er-Rûm 30/21.

¹³⁰ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü ‘l-Menâr*, 2/316.

¹³¹ Reşîd Rızâ, *Tefsîrü ‘l-Menâr*, 2/315.

¹³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/773.

Allah korkusu sebebiyle emre uyup tüm bunlara katlanırsa Allah o kişiye hiç ummadığı yerden karşılığını verecektir.¹³³

Abduh’a göre iyi niyetli olanların amelleri de iyi olur ve bu kişiler hayatta başarılı olurlar. Bir kişinin niyeti kötü olmasa da yaptığı bir hatadan ders alıp bir daha aynı hatayı yapmayayı öğrenmesi ve hayırlı işlere yönelmesi de Allah’ın yardımıyla olur. Bu sebeple Müslümanlar buna benzer âyetlerin adil ölçütleriyle kendi davranışlarını tartmalıdır. Zira aile içindeki huzursuzlukların ve hayattaki mutsuzlukların sebebi Kur’ân’ın rehberliğinden uzak durmaktır. Mutluluk ise ancak Kur’ân’ın hidayetine sınıksız sarılmakla elde edilir.¹³⁴

Talâk 65/2-3. âyetlerde geçen “*Kim Allah’tan korkarsa, O ona bir çıkış yolu gösterir ve onu beklemediği bir yerden nasıplendirir. Kim Allah’a güvenip dayanırsa, O ona yeter.*” ifadeleri kocanın boşanma ile alakalı verilen bu öğütleri yerine getirmede Allah’tan korkması gerektiğini, O’nun öğütlerini dinleyip gereğini yapan bir kimse için bir çıkış yolu nasip edeceğini göstermesi açısından önemlidir. Nitekim bu konularda Allah’tan korkmadan istediği gibi davrananların önüne birçok zorluğun çıkması ve çıkış yolu bulamaması kuvvetle muhtemeldir.¹³⁵

Buna göre boşanmayı zorlaştırarak tüm çıkış yollarını kapatanların aslında Allah’tan gelecek nasiplerini kendi elleriyle engelledikleri açıktır.

Elmalılı M. Hamdi Yazır’a göre takva tavsiyelerinde dikkat çeken en önemli nokta, müjde ve tehditlerin birlikte zikredildiğinde birkaç kez tekrar ve teyit edilmesidir. Ayrıca, aile hukuku, kadın hakları ve boşanma konularına özel bir önem verilmiştir. Bu bağlamda, dikkatsizliğin, boşanma yetkisinin basit bahanelerle kötüye kullanılmasının doğurabileceği sakıncalar vurgulanmıştır. Bunun yanı sıra, bu tür zorluklara sabırla göğüs germenin büyük bir mükâfat getireceğine işaret edilmiştir. Bu nedenle gerek sevgi ve muhabbet, gerekse kin ve nefret durumlarında Allah korkusunun ve görev bilincinin unutulmaması, her durumda Allah’ın emirlerine titizlikle uyulması, takva yolunun benimsenmesi ve korunma yollarının aranması gerekliliği özellikle vurgulanmaktadır.¹³⁶

Abduh’a göre boşanmayla ilgili âyetlerin hepsi bu konuda kadınlara reva görülen kötü muameleleri yasaklamak için inmiştir. Zira kadın haklarını hafife almaktan sakındıran bu âyetin sonunda bu haklarla ilgili ilahi hükümleri hafife alanların Allah’ın âyetleriyle alay ettiği son derece güçlü bir sakındırma ve tehditle ifade edilmektedir.¹³⁷

Kur’ân’da geçen boşama âyetleri incelendiğinde, bu âyetlerin yeni hükümler getirmenin yanı sıra cahiliyeden kalma kötü uygulamaları da eleştirdiği görülmektedir. Bu bağlamda erkeklere boşanma konusunda adalet ve hakkaniyetten ayrılmamaları, zulme sapmamaları emredilmektedir. Talâk ile ilgili âyetlerde dikkat çekici hedeflerden biri de cahiliye döneminden kalma adaletsizliklerin ıslah edilmesi ve her iki tarafın mağduriyetinin önlenmesidir.¹³⁸

¹³³ Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*, 5/135.

¹³⁴ Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 2/318.

¹³⁵ Çelik, *Hakk’ın Daveti Kur’ân-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri*, 5/134.

¹³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 7/5070.

¹³⁷ Reşid Rızâ, *Tefsîrü’l-Menâr*, 2/316.

¹³⁸ Tuncer Namlı, “Kur’ân Hükümlerinin Hukuk Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi -Boşanma Örneği-” *Es-kiyen Dergisi* 26 (2013), 129.

Kadına zarar vermek ve onu horlamak niyetiyle boşanma sürecini uzatma alışkanlığı olan kocaları engellemek ve bu kötü zihniyetle mücadele etmek ancak evlilik akdine büyük bir önem verilmesi ve bu meselenin teşvik ve tehditle pekiştirilmesiyle mümkün olurdu. Zira kadını bir cariye gibi gören erkeğin bir emir ile hanımını kendisine eşit olarak görüp karşılıklı haklara sahip olduklarını kabul etmesi ve hem nikâhındayken hem de boşanma aşamasında ona eziyet etmeden iyi muamelede bulunması kolay değildir. Bu durumda olan kişilerin ruhlarına ve katılaşmış kalplerine tesir edecek olan şey, söz konusu öğütler ve yaptırımlardır.¹³⁹ Bu bağlamda Zemahşerî'nin şu sözleri söylenenleri destekler mahiyettedir:

“Nefsine yönel ve ona işlenen günahların cezalarını göstermek suretiyle ceza ver, ona dikkatli olanın ve Allah'ı gözetken kimsenin sonunu da göster. Nefsine; doğru yola götüren hatırlatmalar ile konuş ve onu Allah'a yükselen salih amellere ve güzel sözlere çağır. Din ve dinin kesin hükümlerine zarar vermekten nefsini koru. Sen hesaba çekilmeden nefsini hesaba çek, azarlanmadan önce nefsini azarla. Amellerinde muttakiler gibi ihlaslı ol. Hidayette olanların ve doğru yolu gösterenlerin yolunda yürü. Dalalette olan adi insanların yolundan çık. Dalalette teşvik eden, alçak adamın zehrine takva hariç hiçbir şey fayda sağlamaz.”¹⁴⁰

Sonuç

Başta Bakara sûresinin 2/231. âyeti olmak üzere, boşanmayla ilgili âyetler incelendiğinde, üç temel hususun öne çıktığı görülmüştür:

1. Cahiliye toplumunda boşanmayla ilgili bazı yanlış uygulamaların kaldırılması bazıların ise yeni şartlarla düzenlenmesi.
2. Yeni uygulamaların bilhassa kadınların zarar görmesini engelleyecek şekilde düzenlenmesi ve adaletli, hakkaniyetli bir boşama için gerekli olan ilkelerin metin içinde muhataba aktarılması.
3. Boşanma sürecinde haddi aşanların; zalimler, kendine zulmedenler ve Allah'ın âyetlerini eğlence konusu edinen kişiler olarak nitelendirilmesi.

Eşlerin birbirine zarar vermesi çeşitli yönleriyle her ne kadar genelde boşanma sürecinde yaşanıyorsa da tarafların evlilik birliği içinde birbirlerine verdikleri zarar ve uygulamaları şiddet yüzünden aslında çok daha evvel başlamış olmaktadır. Nitekim görüşme verilerinden de anlaşılacağı üzere karı-koca arasında evliyken maruz kalınan şiddet zamanla ilişkilerin bozulmasına sebep olarak duygusal boşanmaya sebep olmuş ve hukuki boşanmayla sonuçlanmıştır.

Bu sebeple iş boşanma aşamasına gelmeden, bilhassa erkeklerin eşlerine insanca ve vicdanlı davranması, işi ayrılık noktasına vardırması gerekmektedir. Kadınların da kendi üzerlerine düşeni yapmaları ve kendilerine yakışan bir şekilde davranmaları icap etmektedir.

Boşanma âyetlerinde nafaka, sükna, mehir gibi hakların yerine getirilmesiyle ilgili emirler bulunduğu halde bu hakları ihlal edenlere yönelik hukuki ve dünyevi bir yaptırım bulunmadığı; daha ziyade ahlaki ve uhrevi yaptırımların, kınama ve tehditlerin bulunduğu

¹³⁹ Reşid Rızâ, *Tefsîrü'l-Menâr*, 2/316.

¹⁴⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Makâmât* (Mısır: Matbaatü'l-Abbâsî, 1312), 16; Harun Özel, Murat Yiğit, “Zemahşerî'nin ‘Makâmât’ İsimli Eserinde Model İnsan”, *Uluslararası İslâm ve Model İnsan Sempozyumu* (2018), 1/568.

görülmektedir. Öte yandan, boşanmayı düzenleyen âyetlerde; bu süreçte kötü tutum sergileyebilecek olanlara asıl zararı kendilerine -ve elbette, en yakınlarından başlayarak toplumlarına- verecekleriyle ilgili uyarıda bulunulmakta ve bu vesileyle Allah Teâlâ tarafından uzun soluklu adil bir yaklaşım sergilenmesi emredilmektedir. İlgili âyetlerde kadınları, haklarını ihlal etmek maksadıyla nikâh altında tutmamak, iddet süresi içinde evden çıkarmamak, evden çıkmaları için baskı kurmamak, imkânlarını daraltmamak, yüksek meblağlar tutsa bile mehirlerini geri almamak, boşanan eşlerin tekrar birbirlerine dönmelerine engel olmamak, kadınlara zulmetmemek gibi nehiyler bulunmaktadır.

Kısaca ifade edecek olursak, Allah Teâlâ'nın en güzel biçimde yaratıp ruhundan üfle-diği insana yaraşan, özellikle boşanma gibi zor zamanlarda, Kur'ân'ın ilkelerini içselleştirip harfiyen uygulamak ve bu zorlu süreci suhuletle sonlandırmaktır.

Yaptığımız görüşmelerden elde ettiğimiz veriler Kur'ân'da boşanma sürecinde önerilen ilkelerle boşanmış dindar insanların sergiledikleri davranışların ne düzeyde gerçekleştiğini ortaya koymada çok olumlu katkılar sunmuştur. Bu vesileyle boşanma sürecinde Kur'ân'ın söylediği ile Müslümanın eylediğini kıyaslama imkânımız olmuştur. Ayrıca vaka örnekleri incelendiğinde, dindarlık algısı ile ahlaki davranışın her zaman örtüşmediği görülmüştür. Örnek vakalar, kendilerini dindar veya çok dindar olarak tanımlayan bazı katılımcıların zaman zaman farklı şiddet türlerine başvurduğunu göstermektedir.

Bu araştırmada, yalnızca kendini dindar veya Müslüman olarak tanımlayan, boşanmış ve birbirinden bağımsız bireyler yer almıştır. Araştırmacılar, her ne kadar zor olsa da boşanmış çiftlerle benzer çalışmalar yaparak, cevapları karşılaştırmalı şekilde analiz edebilir ve daha güvenilir sonuçlara ulaşabilir. Ayrıca, araştırmacılar boşanmayla ilgili âyetler çerçevesinde benzer çalışmaları dindar Yahudi ve Hristiyan bireyler üzerinde de yaparak karşılaştırmalı bir analiz gerçekleştirebilir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel. thk. Şuayb Arnavut. Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. et-Tahrîr ve't-tenvîr. Tunus: ed-Dârü't-Tûnusiyye, 1984.
- Aybakan, Bilal. "Zarar". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ayten, Ali vd. "Dini Başa Çıkma, Şükür ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi: Hastalar, Hasta Yakınları ve Hastane Çalışanları Üzerine Bir Araştırma". Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi 12/2 (2012), 45-79.
- Bardakoğlu, Ali. "Ahlakın Fıkıh Kuralları Arasında Buharlaşması", Eskiye Dergisi 35 (2017), 51-94.
- Bardakoğlu, Ali. "Had". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 14/547-551. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Bardakoğlu, Ali. İslâm'ı Doğru Anlıyor muyuz? ed. Ahmet Ertürk. İstanbul: KURAMER, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. "İslâm Hukukunda Manevî Zararların Tazmini". İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası 6/4 (1940).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. es-Sihâh Tâcu'l-Luğa ve Sihâhu'l-Arabiyye. thk. Ahmed Abdu'l-Ğafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-'ilm li'l-melâyîn, 1987.
- Çağrı, Mustafa. "Zulüm". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 44/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çelik, Ömer. Hakk'ın Daveti Kur'an-ı Kerîm Meâli ve Tefsîri. İstanbul: Erkam, 2013.
- Çiğdem, Recep. "İslâm'ın Cinsel Hayata Yaklaşımı". İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 28 (2016), 117-135.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl. Sünenü'd-Dârimî. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. Riyad: Dârü'l-Müğnî, 2000.
- Duman, Mehmet Zeki. Beyânü'l-Hak (Kur'an-ı Kerîm'in Nüzul Sırasına Göre Tefsiri). Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. Sünenü Ebî Dâvûd. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Fazlur Rahman. Ana Konularıyla Kur'an. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Fecr, 1993.
- Ferah, Nimet. Boşanma Sürecinde Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi. Sakarya Üniversitesi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2019.
- Hayat Rehberi Kur'an Konulu Tefsir, Komisyon. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023) 4/534.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed. Lisanü'l-'Arab. Beyrut: Dârü Sâdır, ts.
- İpek, Habibe. Mecelle'nin "Zarar ve Mukâbele Bi'z-Zarar Yoktur (19. Madde)" Küllî Kâidesi ve İslâm Hukukunda Uygulama Örnekleri. Ağrı: İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an. thk. Muhammed Seyyid Kilani. Beyrut-Lübnan: Dârü'l-Ma'rife, ts.

- Kanik, İsa. “Kur’ân Kıssalarında Ailevî İlke ve Değerler”, Tefsir Araştırmaları Dergisi 4/2 (2020), 256-286.
- Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman. Tefsirü İbn Kemal Paşa. thk. Mahir Edip Habbuş. İstanbul: Mektebetü’l-İrşad, 2018.
- Korkut, Yeşim. “Bir Geçiş Krizi Olarak Boşanma” Psikoloji Çalışmaları 23 (2023).
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kurân. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyîş. Kahire: Dârü’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964.
- Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 5. Basım, 2014.
- Küçük, Ahmet. “Günümüzde Aile ve Kur’ân’dan Örnek Aileler”, Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3/2 (Ekim 2019), 408-442.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. Te’vîlâtü’l-Kur’ân. thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1. Basım, 2005.
- Mavili, Aliye. “Şiddetin Psikolojik ve Sosyal Boyutları”. Güven Toplumunun İnşası- Şiddetin Anatomisi ve Çözüm Yolları. ed. Saliha Okur Gümrükçüoğlu, Arzu Arıkan. İstanbul: KADEM, 2020.
- Muhammed Fuad Abdulkaki. el-Mu’cemü’l Müfehres li- elfâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm. İstanbul: el-Mektebetü’l-İslâmiyye, 1982.
- Muhammed Reşîd Rızâ. Tefsîrû’l-Kur’âni’l-hakîm (Tefsîrû’l-Menâr). Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-âmmeti li’l-küttâb, 1990.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. el-Kuşeyrî. Sahîhu Müslim. thk. M. Fuad Abdülbâki. Beyrut: Dârü ihyaü’t-türâsi’l-Arabi, 1991.
- Namlı, Tuncer. “Kur’ân Hükümlerinin Hukuk Sosyolojisi Açısından Değerlendirilmesi - Boşanma Örneği.” Eskiye Dergisi 26 (2013), 121-150.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. Sünenü’n-Nesâî. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü’l-matbûâtî’l-İslâmî, 1986.
- Nesefî, Ebû Hafs Necmüddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî. et-Teysîr fi’t-tefsîr. thk. Fâdî el-Mağribî, Mahir Edip Habbuş. b.y.: Dârü’l-Lübâb, ts.
- Okuyan, Mehmet. Kur’ân Tefsiri. İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2024.
- Öğüt, Salim. “Cimâ”. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/2-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özağşar, Mehmet Emin vd. (ed.). Hadislerle İslâm- Hadislerin Hadislerle Yorumu. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.
- Râzî, Ebû ‘Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyn. Mefâtîhu’l-Ğayb. Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1420.
- Savut, Harun. “Ailede Hukukun Gözetilmesini Mücbir Bir Etken Olarak ‘Hududullah’ Kavramı” Tarih Okulu Dergisi (TOD). 24 (Aralık 2015), 51-83.
- Sülün, Murat. “Kur’ân’da Mes’ûliyetin Kavramsal Çerçevesi”. Kur’ân-ı Kerim’de Mes’ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları). ed. Bedrettin Çetiner. Tartışmalı İlmi Toplantılar 44. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.
- Sülün, Murat. Kur’ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı. İstanbul: Çağrı, 2012.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî el-Gırnâtî. el-Muvâfakât, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Al-i Selmân. b.y: Dârü İbn Affan, 1997.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et- el-Bağdâdî, Câmi'u'l-Beyân an Te'vîl-i Âyi'l-Kur'ân, thk. Mahmud Muhammed Şakir. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't Tü-râs, ts..
- Turgay, Necmettin. Kur'ân ve Mutlu Hayat. İstanbul: Vural, 2012.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Kur'ân ve Sünnet Açısından Şiddet Sorunu". Güven Toplumun İnşası Şiddetin Anatomisi ve Çözüm Yolları. İstanbul: KADEM, 2020.
- Yağmur, Oğuzhan Ş. – Aydemir, Mehmet. "Nüzûl Ortamı ve Sebeb-i Nüzûl Bilgisinin Âyetleri Anlama ve Anlamlandırmaya Etkisi (Hucurât Sûresi 9-10. Âyetler Örneği)". Tefsir Araştırmaları Dergisi 7/2 (2023), 617-642.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. Hak Dini Kur'ân Dili. İstanbul: Eser, ts.
- Yıldırım, Duran Ali. "İnanç Amel ve ahlak Ekseninde Kur'ân'da Zulüm Kavramı". Recep Tay-yip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (2016), 35-67.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. el-Keşşâf an hakâikı ğavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl- Keşşâf Tefsiri. ed. Murat Sülün. çev. Ömer Çelik vd. 6 Cilt. İstanbul: T.C. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016-2020.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. Makâmât. Mısır: Mat-baatü'l-Abbâsî, 1312.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Kur'an'daki Bazı İsm-i Tafdil Kalıplarının Türkçeye Çeviri Sorunu ve Meallere Yansıması

The Translation Issues of Certain İsm al-Tafdil Patterns in the Qur'ān and Their Reflection in Turkish Translation

مشكلات الترجمة لبعض أنماط اسم التفضيل في القرآن الكريم وانعكاساتها على الترجمة التركيبية

Süleyman NAROL

Doç.Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı
Assoc. Dr. Selcuk University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences Department of Basic Islamic Sciences

Konya, TÜRKİYE

snarol@selcuk.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0828-6819>

 <https://ror.org/045hgzm75>

Atıf / Citation: Narol, Süleyman. “Kur'an'daki Bazı İsm-i Tafdil Kalıplarının Türkçeye Çeviri Sorunu ve Meallere Yansıması”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 92-117.

<https://doi.org/10.31121/tader.1635015>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 07/02/2025

Kabul/Accepted: 07/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Arapçanın temelini cümle bilgisi olan nahiv ilmi ve kelime bilgisi olan sarf ilmi oluşturur. Çalışmada ele alınan ism-i tafdil, sarf ilmine ait bir konu olup, Türkçede üstünlük sıfatları olarak ifade edilir. İsm-i tafdil, bir varlıktaki bir özelliğin diğerlerinden daha fazla olduğunu ifade eden bir isim/sıfattır ve genellikle “مِنْ”, elif lām (لِ) ve izafet ile kullanılır. Ancak, şartlar yerine gelse bile diğer sarf konularında olduğu gibi ism-i tafdilde de bazı istisnalar bulunur. Bu istisnalardan biri, ism-i tafdil kalıbında olduğu halde üstünlük veya karşılaştırma anlamı taşımayan kullanımlardır. Bu çalışma da Kur'an'da geçen ism-i tafdil kalıplarının bu istisnai kullanımlarını ve bunların meallerdeki çevirilerini ele almaktadır. Özellikle “eḥabbu”, “aḥsenu”, “eḥaḥḥu”, “aṭheru” ve “aḳvemu” kelimeleri incelenerek, meallerdeki çeviri hataları tespit edilmiştir. Kur'an'da ism-i tafdil konusunu ele alan bazı akademik çalışmalar mevcuttur. Ancak bu makale, ism-i tafdilin klasik kalıplarının dışındaki kullanımlarını ele alması ve bunların Türkçeye çevirilerinde yapılan hataları analiz etmesi açısından benzerlerinden ayrılmaktadır. Çalışma, bu kelimelerin doğru çevirisine dair klasik ve modern tefsir kaynakları başta olmak üzere diğer ilmi veriler ışığında örnekler sunmayı ve böylece Kur'an'ın doğru çevirisine katkı sağlamayı amaçlamaktadır. İsm-i tafdilin Kur'an'da kendi babı dışındaki kullanımlarının zikredilen beş kelime özelinde ele alındığı bu makalede örnek olarak ele alınan mealler birkaç meal dışında çoğunlukla hatalı yaklaşımlar sergilemiş ve yanlış anlamalara sebep olabilecek ve okuyucunun zihninde birtakım istif-hamlara neden olabilecek çeviriler yapmışlardır. Örneğin, Hûd Suresi 11/78'de geçen “aṭheru” kelimesi müfessirlerin çoğunluğu tarafından mukayese anlamı taşımadan Hz. Lût'un kızlarının hem beden hem de manen temiz olmaları şeklinde yorumlanmıştır. Elmalılı Hamdi Yazır da bunu “işte kızlarım, bunlar sizin için gayet temizdirler” şeklinde çevirmiştir. Ancak birçok meal müellifi, ism-i tafdil anlamı yükleyerek ayeti “işte kızlarım, bunlar sizin için daha temizdirler” şeklinde hatalı bir biçimde çevirmiştir. Benzer durumlar, diğer ism-i tafdil örneklerinde de görülmektedir. Çalışma, bu tür hataların, tefsir kaynakları ve ayetin bağlamı dikkate alınmadan literal çeviri yapılmasından kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Özellikle bazı meal-lerde, kelimelerin klasik ve modern tefsirlerde nasıl yorumlandığı göz ardı edilerek yüzeysel çeviri yapıldığı görülmektedir. Bu da ayetlerin yanlış anlaşılmasına ve okuyucunun zihninde istifhamlar oluşmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda çalışma, Arapçadaki dilbilgisel istisnaların doğru analiz edilmesinin, Kur'an'ın daha doğru yorumlanmasına büyük katkı sağlayacağını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Çeviri, İsm-i tafdil, Sorun.

Abstract

The foundation of the Arabic language consists of two main disciplines: nahw (syntax) and şarf (morphology). This study focuses on ism al-tafdīl, which falls under the field of şarf and corresponds to comparative and superlative adjectives in Turkish. Ism al-tafdīl is a noun or adjective that indicates one entity possessing a certain quality to a greater extent than others. It is typically used with "مِنْ", the definite article "لِ", or in a construct phrase (al-idāfah). However, as with other topics in şarf, ism al-tafdīl has exceptions, even when the standard conditions are met. One notable exception is the usage of ism al-tafdīl forms that do not convey a sense of superiority or comparison. This study examines these exceptional uses of ism al-tafdīl in the Qur'an and their translations in various exegeses. Specifically, the words "aḥabb", "aḥsan", "aḥaqq", "aṭhar", and "aḳwam" are analyzed to identify translation errors. While there are previous academic studies on ism al-tafdīl in the Qur'an, this article distinguishes itself by focusing on its non-standard usages and the translation errors that arise from them. The study aims to contribute to a more accurate understanding of the Qur'an by providing examples from both classical and modern exegetical sources. In examining these five specific terms, the study finds that most translations, with a few exceptions, misinterpret these words, leading to potential misunderstandings. For instance, in Surah Hud (11:78), the word "aṭhar" has been interpreted by most exegetes not as a comparative term but as an indication of the physical and moral purity of Prophet Lot's daughters. Elmalılı Hamdi Yazır translated it as "Here are my daughters; they are completely pure for you." However, many translators incorrectly rendered it as "Here are my daughters; they are purer for you," imposing a comparative meaning. Similar mistranslations occur with other instances of ism al-tafdīl. The study concludes that such errors stem from a literal approach to translation that overlooks exegetical sources and contextual meanings. In particular, some translations fail to consider how these words are interpreted in both classical and modern exegeses, leading to superficial renderings and misinterpretations. Therefore,

this study highlights the importance of properly analyzing grammatical exceptions in Arabic to ensure more accurate interpretations of the Qur'an.

Keywords: Commentary, Qur'ân, Translation, İsm al-tafdîl, İssue.

الخلاصة

يُعدّ علم النحو والصرف أساس اللغة العربية، ويُصنّف "اسم التفضيل" ضمن موضوعات علم الصرف، حيث يُعرف في اللغة التركية بصفات التفوق. ويدلّ اسم التفضيل على اسم أو صفة تشير إلى أن صفة معينة في أحد الأشياء تفوق غيرها من حيث الشدة أو الكثرة، ويشيع استعماله مع "مِنْ" أو "أَلْ" التعريف أو بالإضافة. إلا أن هناك بعض الاستثناءات في استعماله، كما هو الحال في غيره من مباحث الصرف، ومن بين هذه الاستثناءات ما يأتي بصيغة التفضيل لكنه لا يدلّ على التفاضل أو المقارنة. تتناول هذه الدراسة الاستعمالات الاستثنائية لاسم التفضيل في القرآن الكريم، مع تحليل ترجماتها في بعض المعاني التركية. وتحديداً، تركز الدراسة على الكلمات: "أحبّ"، "أحسن"، "أحقّ"، "أظهر"، و"أقوم"، للكشف عن الأخطاء الواردة في الترجمات. ورغم وجود دراسات أكاديمية حول اسم التفضيل في القرآن، إلا أن هذه الدراسة تتميز بمعالجة استعمالاته غير التقليدية، فضلاً عن تحليل الأخطاء في ترجمته إلى اللغة التركية. وقد أظهرت النتائج أن معظم الترجمات، باستثناء بعضها القليل، تضمنت أخطاءً قد تؤدي إلى سوء الفهم. فعلى سبيل المثال، فسّر المفسرون كلمة "أظهر" في سورة هود (11:78) على أنها وصفٌ لطهارة بنات النبي لوط جسدياً ومعنوياً، دون دلالة على المقارنة. وقد ترجمها محمد حمدي يازير بقوله: "هؤلاء بناتي، هنّ لكم طاهرات". لكن بعض الترجمات الأخرى وقعت في خطأ تحميلها معنى التفضيل، فجاءت على النحو: "هؤلاء بناتي، هنّ أظهر لكم"، مما أدى إلى تحريف المعنى المقصود. وينطبق ذلك على غيرها من أمثلة اسم التفضيل. وتكشف الدراسة أن هذه الأخطاء تعود إلى الترجمة الحرفية دون مراعاة السياق التفسيري. لذا، تؤكد الدراسة على أهمية فهم الاستثناءات اللغوية في العربية لضمان ترجمة أكثر دقة وفهم أعمق للنص القرآني.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، الترجمة، اسم التفضيل، الإشكالات.

Giriş

Bu çalışma Sarf ilminin önemli konularından olan ism-i tafdil kalıbının (üstünlük sıfatları/isimleri) bir şeyin başka bir şeyle mukayesesinin yapılarak ondan üstünlüğünü veya fazlalığını ifade eden kullanımı dışında bir şeyin sahip olduğu özelliği göstermek amacıyla ism-i fail ve sıfatı müşebbehe olarak kullanıldığı âyetlerdeki çeviri sorunlarını konu edinmektedir. Zira yaptığımız literatür taramasında ism-i tafdil kalıbının Kur'an'da geçtiği âyetleri ana hatlarıyla ele alan makale çalışmasının yanı sıra bu konuyu daha derinlemesine ele alan tez türünden çalışmalar da mevcuttur.¹ Bu makale ise ism-i tafdil sıygasının Kur'an'da mukayese manasındaki temel kullanımının dışında bir şeyin sadece kendi vasfını vurgulu olarak ifade etmeyi amaçlayan kullanımlarına yer vermektedir. Daha açık bir ifadeyle başka şeylerle mukayese bile kabul etmeyen isimlerin ya da konuların Kur'an'daki kullanımının Türkçeye çevirisindeki hataları ve bunun meallere yansımasını konu edinmekte ve bu yönüyle diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Bu çalışma yine Kur'an'da geçen "hayr" kelimesinin Allah'a isnad edildiği ve "hayr+ism-i fail" şeklindeki kullanımları ve çeviri sorunlarını ele alan makale çalışmasından² da "hayr" kelimesinin dışındaki "eḥabbu", "aḥsenu", "eḥakkū", "aṭheru" ve "akvemu" kelimelerinin istisnai olarak kullanıldığı yerlerin Türkçeye çeviri sorununa yer vermesi yönüyle ayrılmaktadır. Bu makalenin söz konusu çalışmadan ayrıldığı bir diğer yön ise bahse konu çalışmada sadece Allah Teâlâ hakkında kullanılan ism-i tafdillere yer verilirken burada kimin hakkında kullanıldığı noktasında bir ayırmadan çok ism-i tafdilin kendi babı (binası) dışında kullanıldığı âyetlerin çevirisindeki yaklaşımlar ele alınıp irdelenmiş ve doğru çevirinin tespitine çalışılmıştır.

Arapçadaki deyimsele ifadeler, bazı terkipler, kavramlar ve istisnai kullanımlar hedef dile çevirisi yapılırken meal yazarlarının genellikle en çok hatalı çeviriler yaptığı ve yeterince başarılı olamadığı alanların başında gelmektedir.³ Bu çalışmada da hatalı çevirisi yapıldığı

¹ Eyyüp Sabri Fani, "Kur'ân-ı Kerim'de Geçen İsm-i Tafdil Kalıpları", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (Haziran 2018), 341-355; Hatice Kübra Özcan, *İsm-i Tafdil Kalıplarının Kur'an-ı Kerim'de Kullanımı* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015).

² Havva Özata-Zülfikar Durmuş, "Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah'a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçeye Çevirisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Nisan 2022), 29-49.

³ Deyimsel ifadelerin ve kavramların çevirisi konusunda örnek olarak bk. Hasan Sevim, "Nûrû'l-Beyân İsimli Kur'ân Tercümesinde Deyimsel İfadelerin Çevirisine Yönelik Bir İnceleme", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2024), 189-214; İdris Sami Sümer, "Bir Kur'ân Kavramı Olarak 'Teberrucu'l-Câhiliye'",

düşünülen söz konusu alanlardan birisi olan ve Ebū Ḥayyān'ın (öl. 745/1344) “fi gayri bābihī/bābihā” ve İbn ‘Āşūr’un (öl. 1973) ise “meslūbu’l-mufādale” ifadesiyle dile getirdiği ve ism-i tafdilin iki şey arasında çeşitli nitelikler bakımından var olan üstünlük ve fazlalığı içermeyen dolayısıyla da mukayese anlamı taşımayan diğer tali kullanımları ele alınacaktır.

Yaptığımız taramada tespit edebildiğimiz kadarıyla ism-i tafdil manasında kullanılmayan ve üzerinde tartışmaların bulunduğu *a'zamu- a'lemu- aḥseru- akṣetu- ebkā- ekberu- edallu- ehdā- ekramu- ehvenu- ṣerrun* vb. pek çok kelime bulunmaktadır. Bu çalışma ise söz konusu kelimelerden öne çıkan ve Türkçeye çevirisi konusunda en dikkat çekici olduğunu düşündüğümüz beş tanesi ile sınırlıdır. Bu kelimeler “eḥabbu”, “aḥsenu”, “eḥakkū”, “aṭheru” ve “aḳvemu” kelimeleridir. Çalışmada ele alınıp incelenen bu ifadeler çoğunlukla geçtikleri yerlerde efdaliyet/üstünlük manası taşıırken bazı yerlerde de ism-i tafdil anlamı dışında ism-i fail veya sıfatı müşebbehe olarak kullanılmaktadır. Hangi kullanımın kastedildiğinin ve âyetin anlamının doğru tespiti ise Kur'an'ın metin içi ve metin dışı bağlamının tespiti ile doğrudan ilgilidir.⁴ Çalışmada âyetlerin metin içi ve metin dışı bağlamlarının tespiti konusunda dilbilimsel tefsirler öncelikli olmak üzere konuyla ilgili ele aldığımız âyetlerin yorumuna yer veren tefsirler ve diğer kaynaklara müracaat edilecektir. Elde edilen veriler ışığında da birtakım tercihlerde bulunulacaktır. Yapılan bu tercihlerin meallerdeki kullanımıyla mukayesesi yapılarak ortaya konulan yanlış çevirilere işaret edilecektir. Böylece de ilahi kelamın murada uygun bir çevirisinin yapılmasına katkı sunulmaya çalışılacaktır. İsm-i tafdil sıygalarının Türkçeye çevirisinin doğru bir şekilde yapılıp yapılmadığı mealler üzerinden karşılaştırılırken örnek olarak seçilen bazı meallere yer verilecektir. Zira ülkemizde yazılmış üç yüzü aşkın meal çalışmasının hepsine yer verme imkânı ve gereği olmadığını düşünmekteyiz. Bu nedenle tefsir ve meal alanında çalışmalarıyla ön plana çıkan akademisyenler tarafından kaleme alınan mealler arasından seçtiğimiz şu çalışmalar esas alınacaktır:

1. Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
2. Kur'an ve Meâli, çev. Yusuf Işıcık (Konya: Kervan Yayınları, 2010).
3. Kur'an-ı Kerim Meâli. çev. Hayrettin Karaman-Ali Özek-İbrahim Kâfi Dönmez-Mustafa Çağrı- Sadrettin Gümüş-Ali Turgut (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 25. Basım, 2010).
4. Kur'ân-ı Kerim ve Türkçe Anlamı, çev. Murat Sülün, 1. Baskı, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012).
5. Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).
6. Son Çağrı Kur'an. çev. Salih Akdemir. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015).
7. Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli. çev. Abdülkadir Şener-Cemal Sofuoğlu-Mustafa Yıldırım (İzmir: Tıbyan Yayıncılık, 2020).

Batman Akademi Dergisi 7/1 (30 Haziran 2023), 58-76; Murat Sülün, “Kur'an'da Enfüs (أنفس) Kelimesi-İlgili Terkiplerin Türkçeye Doğru Çevrilmesi Yönünde Mütevazı Bir Katkı-”, *TADER* 8/1 (2024), 1-29; Mukadder Arif Yüksel, “Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve Meallerde Anlamlandırma Sorunu”, *TADER* 8/1 (2024.), 178-201.

⁴ Bayram Demircigil, “Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi”, *TADER* 5/2 (2021), 519. Kur'an Meallerinde bağlamın önemi konusunda ayrıca bk.: Abdülkadir Karakuş, “Kur'an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi”, *TADER* 4/1 (2020), 93-116.

8. Kur'an Meal-Tefsir. çev. Mehmet Okuyan (İstanbul: Haliç Üniversitesi Yayınları, 2021).

Bu meallerden yapılan alıntılar verilirken sürekli tekrara düşmemek ve makale formatının sınırlarını zorlamamak için istifade edilen eserden sadece müellifinin ismiyle bahsedilecektir.

Şimdi klasik ve modern Sarf kitaplarında ve pek çok akademik çalışmada hakkında bilgi bulunan ism-i tafdil ve onun istisnai kullanımlarına dair giriş mahiyetinde kısa ve öz bilgiler vereceğiz. Ardından asıl konumuz olan ism-i tafdilin mukayese anlamı dışında kullanıldığı ve Türkçeye çevirisinde sorun olduğunu düşündüğümüz kelimelere ve bunların meallerdeki yansımalarına geçeceğiz.

1. İsm-i Tafdil Kalıbı ve Kullanıldığı Manalar

İsm-i tafdil konusunda yukarıda zikredilen çalışmalarda konunun dilsel izahı noktasında yeterince malumat bulunmaktadır. Bunların dışında da konuyla doğrudan ya da dolaylı olarak ilgilenen pek çok çalışma ve kitap mevcuttur. O nedenle biz konuyu ana hatlarıyla ele alıp asıl konumuz olan ism-i tafdil kalıbının mukayese ve üstünlük anlamı dışındaki kullanıldığı âyetlerin yanlış çevirilerinin Türkçe meallerdeki yansımalarına yer verecek ve bunların değerlendirmesini yapacağız.

Türkçede azlık-çokluk zarfları olarak bilinen ism-i tafdil; Arapçada bir vasfın bir varlıkta diğer(ler)inden daha fazla olduğunu ifaden eden isim/sıfattır. “مِنْ”، elif lâm (لِ) ve izafetle birlikte kullanılır.⁵ Dilbilimciler ism-i tafdil için fiilin sülâsî mücerret fiil olması ve renk, kusur veya süsleme anlamı içermemesi, tam fiil olması, müspet anlam taşıması, vasıf ortaklığı olması, çekimli olması ve çokluk anlamı içermesi gibi birtakım şartlar ileri sürmüşlerdir.⁶

İsm-i tafdil kalıbının asli manası olan mukayese manası dışında kullanımları da mevcuttur. Bunlardan birisi sıfat veya ism-i fail anlamındaki kullanımı olup bir şeyin sadece kendisine mahsus niteliğindeki fazlalığını-sınırsızlığını gösterme amacına matuftur. Bunun dışındaki bir başka kullanımı da bir mananın/özelliğin iki şeyde de olmadığını ifade ettiği durumdur. Bu kullanım her ne kadar ism-i tafdil kalıbında gelmiş olsa da aslında bir vasfın iki şeyde de bulunmadığını ifade etmek içindir. Tıpkı “أَهْمُ خَيْرٌ أَمْ قَوْمٌ تُبَعِّ” “onlar mı hayırlı/güçlü yoksa Tübbâ kavmi mi?” âyetinde⁷ “her ikisi de (Allah indinde) zayıf ve güçsüzdür” manasının kastedilmesi gibi. Benzer bir anlam Hz. Peygamber’in (sav) Hz. İbrahim’in (as) ölülere nasıl dirilttiğini kendisine gösterme talebini ifade eden رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى “Rabbim ölülere nasıl dirilttiğini bana göster” âyeti hakkında şu söylediğidir: نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ literal mana olarak Hz.

⁵ Ebû Muhammed Cemâleddin b. Hişâm, *Şerhu Kaṭrı'n-Nedâ ve Belli's-Şadâ*, thk. Muhammed Muḥyiddîn 'Abdu'l-Ḥamîd (Kahire: y.y., 1383), 280; Zeynuddîn Muhammed el-Munâvî, *et-Tevkîf 'Alâ Muḥimmâti't-Te'ârîf* (Kahire: y.y., 1410/1990), 51; Ebû'l-Bekâ' el-Kefevî, *el-Kulliyât*, thk. 'Adnân Dervîş, Muhammed el-Miṣrî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 95.

⁶ 'Alî b. Maḥmûd Ebû'l-Fidâ', *el-Kunnâş fi Fenneyi'n-Nahvi ve's-Şarf*, thk. Riyâd b. Ḥasen el-Ḥavvâm (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2000), 1/340-341; Ebû Muhammed Cemâleddin b. Hişâm, *Metnu Şuzûri'z-Zeheb* (b.y.: y.y., ts.), 28-29; Şeyâh Mustafa Galâyîni, *Câmi'u'd-Dürûsi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Menşûrâtü Mektebeti'l-'Asriyye, 1414), 1/194-195.

⁷ ed-Duhân 44/37.

Peygamber, “biz (ölülerin diriltilmesi konusunda) şüpheye düşmeye İbrahim’den (as) daha layığız”⁸ derken aslında “her ikimizde şüpheye düşmedik” manasını kastetmektedir.

İsm-i tafdilin yukarıda yer verdiğimiz asli manası dışındaki kullanım biçimlerinden birisi ve bizim de konumuz olan mukayese anlamı taşımadığı duruma gelince bu, bir şeyin sadece kendisine mahsus niteliğindeki fazlalığını veya sınırsızlığını ifade etmede kullanılır. Tıpkı الشَّقَاءُ أَحَبُّ إِلَيْكَ أَمْ السَّعَادَةُ “sizin şerliniz hayırlınıza feda olsun” ve فَشَرُّكُمْ لِحَيْرِكُمْ الْفِدَاءُ “mutsuzluğu mu tercih edersin yoksa mutluluğu mu?” sorusunda birinin diğerinden karşılaştırma ve mukayese olmaksızın kendi vasfında üstünlüğünü ifade eden kullanımıdır. İleride de müstakil olarak ele alıp açıklayacağımız Yûsuf 12/33’te (قَالَ رَبِّ السَّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونِي إِلَيْهِ) bu anlam mevcuttur.⁹ Bu kullanım bir vasfın başka şeylerle mukayese edilmeksizin sadece bir isme ait olduğunu ifade eden bir anlam olup bu, Arapların kullanımında ism-i tafdilin ism-i fail ve sıfatı müşebbehe anlamı ifade etmesi durumudur. Dilbilimcilere göre bu kullanım her ne kadar ism-i tafdil kalıbında gelse de manada aralarında ortaklık (iştirak) bulunmayan ve haber olarak gelen sözlerde iki şeyin birbirine olan üstünlüğü (efdaliyyet) manası kastedilmeyip bir şeyin kendisinde var olan üstün özelliği ve onun çokluğunu ifade eder.¹⁰

Araplar dillerindeki üslup özelliklerinden birisi olarak bir şeyin sırf kendisine ait olan, başkasında olmayan ve başkasıyla kıyaslanmayan özelliğini, değerini ve üstünlüğünü ifade ederken ism-i tafdil sıygası kullanırlar. Bu durumda da bahse konu ifade Türkçeye çevirisi yapılırken başına Türkçedeki azlık-çokluk zarflarının çevirisinde kullanılan “daha, en” vb. ifadelerin getirilmemesi dilin mantığı açısından uygun olandır. Tıpkı Hassân b. Sabit’in Peygamberi eleştiren Ebû Sufyân’ı hicvedip Hz. Peygamber’i methusena ettiği şu şiirinde olduğu gibi:

أَتَهْجُوهُ وَلَسْتُ لَهُ بِنْدٍ يَكْفِي... فَشَرُّكُمْ لِحَيْرِكُمْ الْفِدَاءُ

“Sen ona denk olmadığın halde onu nasıl hicvedersin

İkinizin şerli olanı hayırlı olana feda olsun”

Bu beyitte ifade edildiği üzere Hz. Peygamber’in Ebû Süfyân ile hayır ve şer bakımından mukayese mümkün olmayıp sadece birine ait olan diğerinde ise olmayan şeyler ifade edilmiştir ki bunlardan birisi hayır, öbürü şerdir. Bu durum da ism-i tafdil sıygası ile ifade edilmiştir. Bu nedenle Basra ekolüne mensup dilbilimciler vasıfta ortaklıkları mümkün olmayan şeylerin mukayese edilemeyeceğini dolayısıyla da الْعَسَلُ أَحْلَى مِنَ الْخَلِّ “bal sirkeden daha tatlıdır” şeklinde bir kullanımın geçerli olmadığını çünkü aralarında vasıf birliği olmadığını söylerler. Ancak aralarında ortak nitelik olan “tatlı olma” vasfının her ikisinde de bulunması nedeniyle الْعَسَلُ أَحْلَى مِنَ الثَّمَرِ “bal hurmadan daha tatlıdır” denilebileceğini dile getirirler.¹¹ Kûfeli dilciler ise “bal sirkeden daha tatlıdır” derken balın tatlı olma vasfının sirkeden daha temayüz ettiğini

⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid vd., ed. Abdullah Muhsin et-Türkî (b.y.: Müessesetü’r-Risâle, 1421), 1/75 (No. 8329).

⁹ Muhammed b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Baḥru’l-Muḥîṭ fî t-Tefsîr*, thk. Şıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420/1999), 8/88.

¹⁰ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’an*, thk. Muhammed Ebû Fadl (Kahire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabiyye, 1376/1957), 4/171; Ebû’l-Bekâ’, *el-Kulliyât*, 96; Galâyînî, *Câmi’u’d-Dürûsi’l-Arabiyye*, 1/198.

¹¹ Ebû’l-Feth İbn Cinnî, *el-Munşif-İbn Cinnî, Şerḥu Kitâbi’t-Taşrif li’Ebî ‘Osmân el-Mâzinî* (b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Kadîm, 1373/1954), 319; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i’râbi’l-Kur’an*, thk. Hâtım Şâlih eḍ-Ḍamin (Beyrut: Mu’essesetu’r-Risâle, 1405/1984), 2/520.

ifade etmek için bu kullanımın caiz olduğunu yoksa bu kullanımda her ikisini de aralarında bir vasıf ortaklığı bulunduğu kastedilemediğini ileri sürmüşlerdir.¹²

Bunun dışında “الْعَسَلُ أَحْلَى أَمْ الْخَلُّ؟” “Bal mı yoksa sirke mi daha tatlıdır” örneğinde olduğu gibi aralarında vasıf birliği olmayan şeylerin mukayese anlamı taşımayacağı gerekçesiyle istihkam üslubunda ve ism-i tafdil kalıbında kullanılıp kullanılmayacağı dilciler arasında tartışmalıdır. Buna cevaz verenler olduğu gibi karşı çıkanlar da olmuştur.¹³

2. Bazı İsm-i Tafdil Kalıplarının Türkçeye Çeviri Sorunu ve Meallere Yansıması

Bu başlık altında tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkçe Meallerde çevirisinde hata olduğunu düşündüğümüz “*eḥabbu*”, “*aḥsenu*”, “*eḥakkū*”, “*aṭheru*” ve “*aḳvemu*” ism-i tafdil kalıplarının geçtiği âyetlere yer verilecektir. Her bir formun geçtiği âyetlere birkaç örnek verilecek benzer olanlara işaret etmekle iktifa edilecektir. Ele alınan örneklerle ilgili tefsir müktesebatı içerisinde yer alan kaynaklara müracaat edilecek ulaşılan sonuçlar meallerle mukayese edilerek tespit edilen hatalara işaret edilmeye çalışılacaktır.

2.1 Eḥabbu Formu

H-b-b kökünden türeyen ve “sevmek, sevgi duymak, bağlılık göstermek” vb. anlamlara¹⁴ gelen kelime *ef'alü* formunda Kur'an'ı Kerimde üç âyette¹⁵ geçmekle beraber sadece Yûsuf sûresinin 12/33. âyetinde (قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ) ism-i tafdil anlamı dışında gelmektedir. Bahse konu âyette geçen ve ism-i tafdil kalıbında gelen bu kelimeye müfessirler üstünlük ve mukayese anlamı verilip verilemeyeceği konusunda farklı düşünmüşlerdir.

Vâhîdî (öl. 468/1076) Ebû Ḥayyân (öl. 745/1344) ve Şınkıtî (öl. 1974) burada mukayese ve üstünlük manası verilemeyeceğini, verilmesi durumunda Yûsuf Peygamber'e zina gibi çirkin bir eylemin zindandan daha az sevimli olduğu gibi bir mananın ortaya çıkacağını söylemektedirler. Zira o, kadınların kendisini çağırdıkları şeyi asla hoş karşılamamış ve onu sevmediği gibi zindanı da asla istememiştir. Ancak iki şerden birisini seçme durumunda kaldığı için daha kolay olanı diğerine tercih etmiştir.¹⁶ İbn 'Âşûr (öl. 1973) ise ism-i tafdilin kendi kullanımının şerdeki üstünlük manasında olduğunu söyleyerek “iki şerden birisini yani hapsi tercih ederim diğerini değil” manası vermiştir.¹⁷

Burada Yûsuf'u (as) kadınların çağırdıkları şeyin (zina) sonucunun cehennem azabı olduğu düşünüldüğünde ve dünyadaki hapse girme ile ahiretteki azabın mukayese kabul etmeyen birbirine zıt iki durum olduğu dikkate alındığında mukayese anlamı vermeyen çevirinin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır.

¹² Ebû Ca'fer en-Neḥḥâs, *İ'rābu'l-Kur'ân*, thk. 'Abdulmun'im Ḥalîl İbrâhîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 1/274, 3/107-109.

¹³ Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 10/229; Mekî b. Ebî Tâlib, *Müşkilü i'râbi'l-Kur'ân*, 2/520.

¹⁴ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu'l-Luġa ve Şihâhu'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed 'abduġafûr 'Atṭâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 1407/1987), 1/105-106; Ebû'l-Faḍl Cemâluddîn İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), 1/289-291.

¹⁵ et-Tevbe 9/24; Yûsuf 12/8; 33.

¹⁶ Ebû Ḥayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 6/273; Ebû'l-Hasen el-Vâhîdî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ* (Suudi Arabistan: 'Imadetu'l-Bahsi'l-İlmî, 1430), 12/106-107.

¹⁷ Muḥammed Tâḥîr İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 27/376.

Müfessirler âyette geçen “أَحَبُّ” ifadesine “أَتَرُّ” yani “tercihe şayan olmak, yapmayı yeğlerim” ve “أَخْتَارُ” gibi manalara tefsir ederek hapse girmenin insan nefsinin hoşlanmayacağı bir durum olduğunu belirtmişlerdir.¹⁸ Kuşeyrî (öl. 465/1072) Allah’ın kulunu sınamasının, kulun seçimine bağlı olduğunu söylerken (الإِخْتِيَارُ مَقْرُونٌ بِالْإِخْتِيَارِ) Hz. Yûsuf’un burada bir tercihte bulunduğuna ve bu tercihi ile de imtihan edildiğine işaret eder. Yine sözlerinin devamında Yûsuf’un bu tercihinin Allah’ın da onu kardeşlerine tercih etmesine ve üstün kılmasına sebep olduğu ve bunun sûrede ileride gelen 91. âyette kardeşlerinin dilinden تَالله لَقَدْ أَتَرَكُ الله عَلَيْنَا “Dediler ki: Allah’a andolsun, gerçekten Allah seni bize üstün kıldı” ifadesiyle dile getirildiğine dair de bir görüş nakleder.¹⁹ Kuşeyrî ve diğer müfessirlerin kullandığı “tercih etme, yeğleme” ifadesi âyette geçen “أَحَبُّ” sözcüğünün ism-i tafdil manasında olmadığını söyleyen Ebû Hıyyân vb. müfessirleri destekler mahiyettedir.

Buraya kadar yaptığımız tespitler ve müfessirlerin yaklaşımlarına dair aktardığımız bilgiler ışığında âyete verilmesi gereken anlamın şunlardan birisi olmasının daha isabetli olduğu kanaatindeyiz:

“Onların beni çağırdıkları şey(i) yapmaktansa) zindana girmeyi yeğlerim/tercih ederim”, ‘Onların beni çağırdıkları şeyi (zinayı) değil hapsi tercih ederim”

Doğru çevirisini tespit etmeye çalıştığımız “أَحَبُّ” ifadesinin ve geçtiği âyetin ele aldığımız meallerdeki Türkçe karşılığı şu şekildedir:

S. Ateş: “Rabbim dedi, bana göre zindan, bunların beni çağırdığı şeyden iyidir.”

Y. Işıcık: “Yûsuf dedi ki: ‘Ey Rabbim!’ Benim için zindan, bunların beni çağırdıkları şeyden daha hayırlıdır

H. Karaman vd.: “(Yusuf:) Rabbim! Bana zindan, bunların benden istediklerinden daha iyidir!”

M. Sülün: “Ya Rabbi!” dedi (Yusuf); “Bana göre zindan bu kadınların beni davet ettiği şeyden daha sevimlidir.

M. Öztürk: “Yusuf, ‘Rabbim!’ dedi ‘Bu kadınların benden istedikleri şeyi yapmaktansa zindanlarda çürümeyi yeğlerim’”

S. Akdemir: “O zaman Yûsuf Rabbine: ‘Ey Rabbim! Hapishane, benim için, onların beni davet ettiklerinden daha iyidir...”

¹⁸ Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Te’vîlâtü Ehli’s-Sunne*, thk. Meccî Bâsellûm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426/2005), 6/235; Ebû’l-Leys es-Semerqandî, *Baḥru’l-’Ulûm*, thk. Maḥmûd Mataracı (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 2/211; Mekki b. Ebû Tâlib Ebû Muḥammed, *el-Hidāye ilâ bulūgi’n-nihāye*, thk. eş-Şâhid el-Büşîḥî (Şârika: Mecmu’atu Buḥûşî’l-Kitāb ve’s-Sunne, 1429/2008), 5/3556; Ebû’l-Kâsım Maḥmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an ḥakā’iki gawāmiẓi’t-tenzîl* (Beyrut: Daru’l-Kitabi’l-Arabi, ts.), 2/467; Ebû ‘Abdullāh el-Kurtubî, *el-Cāmi‘ li-’Āḥkāmî’l-Kur‘ān*, thk. Aḥmed el-Berdūnî-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru’l-Kutubi’l-Miṣriyye, 1384/1964), 9/184; Ebû Sa‘îd ‘Abdullāh el-Beydāwî, *Envāru’t-Tenzîl ve Esrāru’t-Te’vîl*, thk. Muḥammed ‘Abdurrahman el-Mar‘aşlî (Beyrut: Dâru İhyāi’t-Turāşî’l-‘Arabî, 1418), 3/163; Şehābeddin Maḥmûd el-Ālūsî, *Rūḥu’l-me‘ānî fî tefsîri’l-Kur‘ānî’l-‘azîm*, thk. Ali Abdalbārî Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1415), 6/425.

¹⁹ ‘Abdulkerîm el-Kuşeyrî, *Leṭāifu’l-İşārāt*, thk. İbrāhîm el-Besyūnî (Mısır: el-Hey’etu’l-Miṣriyyeti’l-‘Amme li’l-Kuttāb, 2000), 2/183.

A. Şener vd.: “Yusuf, ‘Rabbim!’ diye yalvardı: ‘zindana atılmak, bu kadınların bana yaptıkları tekliften çok daha iyidir.’”

M. Okuyan: “Rabbim! Hapis, bunların benden istediklerinden bana daha sevimlidir!”

Bu çeviriler içerisinde konumuzla ilgili kısmın isabetli çevirisinin Mustafa Öztürk’ün çevirisi olduğunu söyleyebiliriz. Diğerlerinin çevirilerinin ise yukarıda ortaya koymaya çalıştığımız izahlar dikkate alındığında isabetli olmadığı kanaatindeyiz.

2.2 Ahşenu Formu

H-s-n kökünden türeyen ve “iyi olmak, güzel olmak, hoş olmak” vb. anlamlara gelen²⁰ kelime *ef’alu* formunda Kur’an’da 34 âyette geçmekte olup bunlardan ismi-i tafdil manasında kullanılıp kullanılmadığı noktasında üzerinde tartışma olan beş âyete²¹ yer vereceğiz. Bu âyetlerden el-Mü’minûn 23/14 ve es-Sâffât 37/125’te geçen “أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” ifadesi ile en-Nisâ 4/59’da geçen “وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا” sözü ve el-Furkân sûresi 25/24’te geçen “وَأَحْسَنُ مَقِيلًا” kullanımının ism-i tafdilin asli manası dışında olup olmadığı konusunda müfessirler arasında farklı yaklaşımlar mevcuttur.

Bu âyetlerden es-Sâffât 37/125’te (أَتَدْعُونَ بَعْلًا وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ) ve el-Mü’minûn sûresi 23/14’te (فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ) geçen “أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” ifadelerinin yorumu konusunda müfessirler arasında farklı yaklaşımlar ve tartışmalar vardır. Bunlardan el-Mü’minûn sûresi 23/14. âyeti burada örnek olarak ele alacak olursak âyetin yorumunda müfessirler arasında iki farklı yorum bulunmaktadır.

Birinci yoruma göre âyette geçen “أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” ifadesi ism-i tafdil manasında kullanılmıştır. Onlar, âyette geçen “خَلَقَ” fiilinin dildeki temel anlamı “takdir etmek (التَّقْدِيرُ)” ve “var olandan meydana getirmek (التَّصْوِيرُ)” manasında kullanıldığını “yoktan var etmek” anlamında kullanılmadığını söylemektedirler. Bu görüşü ileri sürenler “takdir etme” ifadesinin Allah Teâlâ dışında insanlar için de kullanıldığını dolayısıyla ism-i tafdilin bu şekilde gelmesinin sahih olduğunu söylemişlerdir. Bu görüşlerine dayanak olarak da Hz. İsa’nın (as) çamurdan kuş şeklinde sûretler yapıp bunlara üfleyince Allah’ın dilemesiyle kuş olmalarından bahseden âyeti (وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي)²² delil getirmişlerdir.²³

İkincisi ise, Mutezile ve onun gibi düşünenlerdir. Onlar mezheplerinin “adl” ilkesinin yansıması olarak âyette geçen bu kelimeye “yaratma” anlamı vererek kulların fiillerinde özgür olduğu düşüncesini temellendirdikleri âyetlerden birisi olarak bu âyeti kullanmışlardır.²⁴ Ehl-i

²⁰ Ebû Bekr İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luğa*, thk. Remzî Munîr Ba’lebekkî (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1408/1987), 1/535; Ebû Manşûr el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luğa*, thk. Muḥammed ‘Avd Mir’ab (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 2001), 4/182-184; Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, 5/2099-2100.

²¹ en-Nisâ 4/59; el-İsrâ 17/35; el-Mü’minûn 23/14; el-Furkân 25/24; es-Sâffât 37/125.

²² el-Mâide 5/110.

²³ Ebû’l-Hasen el-Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Hudâ Maḥmûd Kırâ’a (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1411/1990), 2/454; Ebû Ca’fer Muḥammed b. Cerîr b. et-Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân ‘an Te’vîli ‘Âyi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdulmuḥsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hecr, 1422/2001), 17/23-25; Ebû’l-Hasen el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-Basîṭ* (Mekke: ‘İmâdetu’l-Baḥsî’l-‘İlmî, 1430), 5/43, 17/506; Ebû’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdû’l-mesîr fi’l-ilmî’t-tefsîr*, thk. Abdurrazzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitabî’l-Arabi, 1422), 3/257-258; Ebû ‘Abdillâh Faḥrûddîn er-Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsî’l-‘Arabî, 1420), 2/332-333, 8/227-228.

²⁴ Kādî Abdülcebbar el-Hemedânî, *Tenzîhü’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in* (Beyrut: Dâru’n-Nehda el-Hadîs, 1426), 278.

sünnet ise bu kelimenin aslında var olan mananın “takdir, tesviye ve tasyîr” anlamlarını ve daha başka âyetleri delil getirerek onlara cevap vermiştir.²⁵ Ehl-i sünnetin verdiği cevaplar içerisinde yar alan *هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ* “Allah’tan başka (size göklerden ve yerden rızık veren) bir yaratıcı var mı?”²⁶ ve *أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهُ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ* “Yoksa Allah’a, O’nun yarattığı gibi yaratan ortaklar buldular da bu yaratma ile Allah’ın yaratması onlara göre birbirine mi benzedi?” De ki: “Her şeyin yaratıcısı Allah’tır. O, birdir.”²⁷ vb. âyetler dikkate alınırsa onların görüşünün bu konuda daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaklaşıma göre ise âyette geçen ism-i tafdil kalıbı kendi babında gelmiştir. Ancak “yaratma” işinde bir mukayese değil “takdir etme” ve “şekil verme” konusunda bir mukayese anlamında kullanılmıştır. Çünkü mukayesesi yapılan şeyler arasında vasıf ortaklığı bulunması ism-i tafdil şartlarından biridir. Yaratma vasfı yalnız ve yalnız Allaha ait olup insanı da Allah yoktan var etmiştir. Buradaki vasıf ortaklığı ise takdir etme ve var olan şeylerden yeni bir şey meydana getirme özelliğidir ki bunu Allah insanlara da bahşetmiştir. Tıpkı Hz. İsa’ya verdiği bazı yetkiler gibi.

Yukarıda yer verdiğimiz bu yaklaşımlardan Ehl-i sünnetin yaklaşımına göre âyete mukayese manası vermek mümkün olduğundan âyetin manası Türkçeye “*takdir edenlerin/şekil verenlerin en hayırlısı olan Allah’ın şanı yücedir*” şeklinde yapılabilir. Mutezilenin yaklaşımına göre âyette geçen “خَلَقَ” fiiline “yaratma” manası verilirse o zaman da mukayese anlamı olmaksızın “*yaratmada eşsiz-benzersiz olan Allah ne yücedir/mükemmel yaratan Allah ne yücedir*” vb. çeviriler yapmak mümkündür.

S. Ateş: “...yaratanların en güzeli Allah, ne yücedir!”

Y. Işıcık: “...yaratanların en güzeli olan Allah ne yücedir!”

H. Karaman vd.: “...yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir..”

M. Sülün: “...ne kadar zengin ve cömerttir yaratanların en güzeli olan Allah!”

M. Öztürk: “...en güzel, en mükemmel yaratıcı Allah yüceler yücesi, cömertler cömerdidir.”

S. Akdemir: “...yaratanların en güzeli Allah yüceler yücesidir”

A. Şener vd.: “...yüceler yücesi Allah ne mükemmel yaratıcıdır.”

M. Okuyan: “...yaratanların en güzeli olan Allah çok yücedir.”

Meallerdeki bu çevirilere bakıldığında çoğunluğun yaratma manası ile birlikte âyette geçen ism-i tafdile mukayese manası verdiği, A. Şener vd. mealinde ise “yaratma” manası verilmekle beraber mukayese içeren bir kullanımda bulunulmadığı görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında âyette geçen “خَلَقَ” ifadesine “yaratma manası veren bu yaklaşımın doğru olduğu söylenilebilir.

²⁵ Ebū Bekr Muhammed el-Bākillānī, *el-İntişār li'l-Kurān*, thk. Muhammed ‘İşām el-Ḳudāt (Amman; Beyrut: Dāru’l-Feth; Dāru İbn Hāzm, 1422/2001), 2/727-728; Rāzī, *Mefātihu’l-ğayb*, 8/227-228, 24/430-431; Ebū Ḥayyān, *el-Baḥru’l-Muḥīṭ*, 1/154.

²⁶ el-Fātir 35/3.

²⁷ er-Ra’d

“أَحْسَنُ” ismi-i tafdilinin birbirine benzer şekilde geçtiği en-Nisâ sûresi 4/59. âyet (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ أَصْحَابِ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُسْتَقَرًّا وَأَحْسَنُ مَقِيلًا) ve el-Furkân sûresi 25/24. âyet (وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ، وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا) ile el-İsrâ sûresi 17/35. âyetin (مَقِيلًا) yorumu konusunda ise durum biraz daha farklı olup müfessirler çoğunlukla bu âyetlerdeki ismi-i tafdillere mukayese manası vermektedirler.²⁸ Bu âyetlere örnek olarak en-Nisâ 4/59. âyeti ele alacak olursak kimi müfessirler âyette geçen “ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا” ifadesinde yer alan “أَحْسَنُ” ismi-i tafdiline “Kur'an ve sünnetin hükümlerinin dünya ve ahirette sonuç/karşılık bakımından daha hayırlı ve daha güzel” veya “ihtilafta kalmakta ısrar etmekten daha güzeldir” ya da “sizin kararlarınızdan daha güzeldir” şeklinde mukayese anlamı vermektedirler.²⁹ Kimi âlimler ise burada geçen ismi-i tafdilin mukayese anlamı taşımaksızın bir şeyin kendisinde var olan özelliğın çok güzel olduğunu ifade etme amacına matuf olarak âyette geldiğini söylemektedirler. Çünkü müminlerin aralarında çıkan herhangi bir anlaşmazlığın çözümü için Kur'an ve sünnete müracaat etme emredildiği gibi bunları terk edip başka bir şeye müracaat etmelerinde de hayır yoktur ve bu güzel de değildir.³⁰ Ebussuûd Efendi (öl. 982/1574) burada mukayese manası olmadığını, müminlerin aralarında çıkan anlaşmazlığın çözümünü Kur'an ve sünnetin hükümlerinde aramanın herhangi bir mukayese olmaksızın mutlak hayır ve sonuç bakımından güzel olduğunu söyler.³¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır ise (öl. 1942) burada geçen “خَيْرٌ” ismi-i tafdilini “bu sizin için sırf hayırdır” şeklinde kendi babı dışında kullanırken devamında gelen “أَحْسَنُ” ismi-i tafdilini “çok daha güzeldir” şeklinde mukayese manası verir.³² Ancak eserin orijinal üç nüshasından biri kabul edilen ve âyetlerin meali konusunda diğerlerinden oldukça farklılıklar içeren “H” nüshasında³³ ismi-i tafdil manası vermez ve bu ifadeyi “bu ırcanın [Allah ve rasulünün hükmüne müracaat etmenin] akıbeti pek güzeldir” şeklinde tercüme eder.³⁴

Bu izahlar çerçevesinde ele aldığımız söz konusu âyete iki türlü meal verilebilir. Çoğunluğun verdiği mukayese manasını ele aldığımızda “...Ey iman edenler! Bir konuda aranızda anlaşmazlığa düştüğünüzde bunun çözümü için Kur'an ve sünnete müracaat edin. Zira bu

²⁸ İsrâ sûresi ve Furkân sûresindeki “أَحْسَنُ” ismi tafdiline yaklaşımlar için örnek olarak bk. Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 14/595-596, 17/435-436; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, 7/45, 8/20; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/665, 3/274-275; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 7/47, 8/99. Kimi âlimler ise mukayese manası olmadığını söylemektedirler. Furkân sûresi için bk. ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 4/171; Abdurrahmân b. Nâsır es-Sa'dî, *Tefsîru'l-kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahmân b. Mu'allâ el-Lüveyhik (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.), 581; Muḥammed b. Şâlih el-'Useymin, *Mecmu' Fetâvâ ve Resâil'il-'Useymin* (b.y.: Dâru'l-Vaṭan, 1413/1992-93), 9/227.

²⁹ Ebû'l-Hasen Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İḥyâi't-Turâs, 1423/2002), 1/383; Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, 3/234; Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 7/187; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/534; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 5/263; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 3/688; Ebû'l-Fidâ İbn Keşîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muḥammed Selame (Beyrut: Beyrut: Dâru Taybe, 1420/1999.), 2/346.

³⁰ Muḥamed Abdülhâlik 'Uḍayme, *Dirâsâtun li Uslûbi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ḥadîs, t.s.), 7/122; Şalah 'Abdufettâh el-Ḥalîdî, *et-Tefsîr ve't-Te'vîl fî'l-Kur'ân* (Ürdün: Dâru'n-Nefâis, 1416/1996), 96.

³¹ Muḥammed b. Muştafâ Ebu's-Su'ûd, *İrşâdu'l-'Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: y.y., ts.), 2/194.

³² Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (ed.), Asım Cüneyd Köksal (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 2/360.

³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/78-79.

³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/360.

sonuç bakımından sizin için daha hayırlıdır ve daha güzeldir...”; İsm-i tafdil manasının verilmemesi durumunda ise “...Ey iman edenler! Bir konuda aranızda anlaşmazlığa düştüğünüzde bunun çözümü için Kur’an ve sünnete müracaat edin. Zira [başkası değil] bu sizin için sonuç bakımından çok hayırlı ve pek güzel olandır...” Âyetin Türkçeye çevirisi ise meallerde şu şekilde yapılmıştır:

S. Ateş: “...bu, daha iyidir ve sonuç bakımından da daha güzeldir...”

Y. Işıcık: “...şüphesiz ki bu en hayırlısı ve sonuç olarak en güzeldir...”

H. Karaman vd.: “...bu, hem hayırlı, hem de netice bakımından daha güzeldir...”

M. Sülün: “...çünkü bu, sonucu itibarıyla hem daha hayırlı hem de daha güzeldir...”

M. Öztürk: “...böyle yapmanız hem çok hayırlı hem de elde edeceğiniz sonuç bakımından çok daha güzeldir...”

S. Akdemir: “Bu, sonuç bakımından daha hayırlıdır ve daha güzeldir...”

A. Şener vd.: “...Bilin ki, bu sizin için daha hayırlıdır ve neticesi en güzel olan da budur...”

M. Okuyan: “...bu (tutum) hem hayırlı olandır hem de sonuç itibarıyla daha güzeldir...”

Görüldüğü üzere biri hariç mealler de bu âyette yer alan ism-i tafdil ifadesini müfessirlerin çoğunluğu gibi mukayese manasında almışlardır. Diğer yaklaşıma gelince biz bunun da çoğunluğun görüşü gibi doğru ve hatta daha isabetli olduğu kanaatindeyiz. Nitekim âyetin devamında “çünkü siz Allah’a ve ahiret gününe iman etmiş kimselersiniz” ifadesi mümin olmanızın gereği budur. Yani “aranızda çıkabilecek bir anlaşmazlıkta müminler olarak ilk müracaat kaynağınız Kur’an ve sünnetin hükümleri olsun” denilmektedir.

2.3 Eḥaḳḳu Formu

H-k-k kökünden türeyen ve “gerçek olmak, doğru olmak, aslına uygun olmak, layık olmak, sabit olmak, gerçekleşmek,” vb. anlamlara gelen³⁵ kelime *ef‘alu* formunda (أَحَقُّ) ism-i tafdil şeklinde Kur’an’ı Kerimde 10 âyette geçmektedir. Bu âyetler içerisinde en çok öne çıkan et-Tevbe sûresi 8/108. âyettir: (لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ). Bunun dışında tespit edebildiğimiz kadarıyla benzer şekilde üzerinde tartışma bulunan el-Bakara 2/228, el-En‘âm 6/81. ve Yûnus 10/35. âyetlere ise makale formatının sınırlılıkları nedeniyle işaret etmekle yetinilecektir.

Müfessirlerin söz konusu âyete yaklaşımları temelde iki farklı görüş etrafında şekillenmektedir. Çoğunluk, âyette geçen “أَحَقُّ” formunun birlikte yer aldığı “أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ” ifadesine “içinde namaz kılmaya daha layıktır” şeklinde mana vererek âyette geçen üstün olan şeyin (الْمُفَضَّلُ) içinde ensar ve muhacirlerin bulunduğu ve takva üzere inşa edilmiş olan Kuba

³⁵ Ebû Naşr el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa ve Şihâhu’l-‘Arabiyye*, 4/1460; Ebû’l-Hüseyn İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luğa*, thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1979), 2/15-18; İbn Manzûr, *Lisân’l-‘Arab*, 10/49-54; Mecdüddîn el-Fîrûzâbâdî, *el-Ḳāmûsü’l-muḥîṭ*, thk. Muḥammed Naîm el-‘İrksûsî (Beyrut: Müessesetü’r-Risale li’t-Tibâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1426), 874-875.

Mescidi/Mescid-i Nebevî, kendisinden üstün kılınanın ise (المُفَضَّلُ عَلَيْهِ) münafıkların yaptığı Mescid-i Dırâr olduğunu söylemektedirler.³⁶ Bu görüş sahipleri âyetin bu şekilde ism-i tafdil kalıbında gelmesini ise şöyle açıklamışlardır: Dırâr Mescidi her ne kadar Allah katında batıl olsa da onu inşa edenlerin inançları açısından orası bir mescittir ve onlar orada namaz kılmanın geçerli ve caiz olacağını düşünmektedirler. Onların bu yorumuna göre ise âyetin manası şöyledir: “*Ta ilk günden takva üzere inşa edilen mescit senin kendisinde namaz kılmana ondan (Mescid-i Dırâr’dan) daha layıktır*”

Yorumu konusundaki yaklaşımları ele alıp incelediğimiz âyetteki “أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ” ifadesi Ebū Ḥayyān, Ebussuūd, Muḥammed Sıddîk Hân (öl. 1307/1889-1890), İbn ‘Âşûr, İbn ‘Useymin (öl. 2000-01) ve Muḥammed Emin el-Urmî (öl. 2020) gibi bir grup müfessire göre her ne kadar ism-i tafdil kalıbında gelmiş olsa da âyetle mukayese ve üstünlük manası yoktur. Çünkü Hz. Peygamber’in mescidinin veya Kuba mescidinin münafıkların inşa ettikleri mescitle aralarında namaz kılmayı hak etmek bakımından bir ortaklığı bulunmamaktadır. Zira Dırâr mescidinin böyle bir hakkı yoktur. Kendisinde namaz kılmayı hak eden Hz. Peygamber’in (sav) mescidi veya Kuba mescididir. Çünkü âyetin devamındaki âyetle orada asla namaz kılmaması Hz. Peygamber’den (sav) istenmiştir. Bu görüş sahipleri âyete bu şekilde mana verirken ism-i tafdil kalıbının ise bu mescidin çok üstün ve yüce olduğunu ifade etmek amacıyla getirildiğini veya münafıkları küçümsemek ve onlarla alay etme veya onların burada da namaz kılınacağı iddialarını dikkate alarak kullanıldığı vb. izahlarla açıklamışlardır.³⁷ Bu izahlara göre ise âyetin Türkçeye çevirisi şu şekilde olmalıdır: “[o mescit değil] ta ilk günden takva üzere inşa edilen mescit (Kuba) senin kendisinde namaz kılmana layık olan mesciddir”

Müfessirlerin görüşleri çerçevesinde mealini tespit etmeye çalıştığımız bu âyetin (لَمَسْجِدٍ أُسَسَّ عَلَى النَّوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ) Türkçeye çevirisi ise meallerde şu şekilde yapılmıştır:

S. Ateş: “...Ta ilk günden takva üzere kurulan mescid, elbette içinde namaza durmana daha uygundur...”

Y. Işıcık: “...Ta ilk gününden temelleri takva üzere inşa edilen bir mescitte (Küba Mescidinde) namaz kılman daha yaraşır...”

H. Karaman vd.: “...İlk günden takva üzerine kurulan mescit (Kuba Mescidi) içinde namaz kılman elbette daha doğrudur...”

M. Sülün: “...İlk günden takva üzere kurulmuş olan (Küba’daki) mescid, içinde dîvana durmanı daha çok hak etmektedir...”

³⁶ Muḳātil b. Suleymān, *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, 2/196; Ṭaberī, *Cāmi’u’l-Beyān*, 11/681-687; Ebū’l-Ḥasen el-Māverdī, *en-Nuket ve’l-’Uyūn*, thk. es-Seyyid b. ‘Abdılmaḳşūd (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, ts.), 2/402-403; Ebū’l-Ḥasen el-Vāhidī, *el-Vasīf fī Tefsīri’l-Ḳur’āni’l-Mecīd*, thk. Heyet (Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-’İlmiyye, 1415/1994), 534-535; Ḳurṭubī, *el-Cāmi’ li-’Āḥkāmi’l-Ḳur’ān*, 8/261-262.

³⁷ Ebū Ḥayyān, *el-Baḥru’l-Muḥīṭ*, 5/505; Ebu’s-Su’ūd, *İrşādu’l-’Ākli’s-Selīm*, 4/102-103; Muḥammed Sıddîk Ḥān el-Ḳınnevī, *Fethu’l-Beyān fī Mekāşidi’l-Ḳur’ān* (Beyrut: el-Mektebetu’l-’Aşriyye, 1412/1992), 5/398; İbn ‘Âşûr, *et-Tahrīr ve’t-Tenvīr*, 11/31; el-’Useymin, *Mecmu’ Fetāwā ve Resāil il-’Useymin*, 9/227; Muḥammed el-Emīn el-’Urmī el-’Alevī, *Tefsīru Ḥadā’iḳir-Ravḥi ve’r-Rayḥān*, (ed.) Hāşim Muḥammed Alī (Beyrut: Dāru Ṭuruk’ın-Necāt, 1421/2001), 12/88.

M. Öztürk: “...*Senin namaz kılacağın yer [orası değil], daha en başından Allah’a saygı ve tevhid temeli üzerine inşa edilmiş olan [Kuba] mescididir...*”

S. Akdemir: “...*ilk günden itibaren Allah bilinci üzerine kurulmuş olan mescitte namaza durman daha uygundur...*”

A. Şener vd.: “...*Onun yerine daha ilk gün ihlas ve sağlam bir tevhid temeli üzerine inşa edilmiş olan mescidde namaz kılman daha hayırlı olur...*”

M. Okuyan: “...*İlk günden [takva] (duyarlılık) üzerine kurulan mescitte namaz kılman elbette doğrudur...*”

Müfessirlerin âyete ilişkin iki farklı yorumu neticesinde ortaya çıkan sonucu meallerle karşılaştığımızda meallerin çoğunluğunun da âyette geçen “أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ” ifadesine mukayese manası verdiği M. Okuyan ve M. Öztürk meallerinin ise mukayese manası vermeden âyeti tercüme ettikleri ve âyette geçen bu ifadeye ism-i tafdil manası vermeyenlere daha yakın bir çeviri yaptıkları görülmektedir. Gerek ism-i tafdil manası verenler gerekse vermeyenlerin yaptıkları teviller açısından bakıldığında neticede aynı sonuca ulaşmakla beraber âyetin başında “*orada (Dırâr mescidinde) asla namaz kılma*” emrinin kesin olduğu ve o mescidin namaz kılınmayan bir yer olduğunu göstermekte ve adeta “*senin namaz kılacağın yer orası değil burasıdır*” denilmektedir. O nedenle ism-i tafdil manası vermeden âyetin çevirisini yapmanın burada daha uygun olduğu kanaatindeyiz. Bu tercih aynı zamanda herhangi bir tevile de ihtiyaç bırakmamaktadır.

“أَحَقُّ” formunun Kur'an'da geçtiği diğer âyetlerden olan el-Bakara sûresi 2/228. âyet (وَبُعِلْتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِذْهِنَّ فِي ذَلِكَ) el-En‘âm 81 (فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ) ve Yûnus sûresi 10/35’e (أَفَمَنْ يَهْدِي (إِلَى الْحَقِّ) أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ) müfessirlerin yaklaşımları yine yukarıdaki et-Tevbe 8/108. âyetindekine benzer bir şekilde çoğunlukla ism-i tafdil manası verilmesi şeklindedir.³⁸ Bu âyetlere örnek olarak el-Bakara sûresi 2/228’i ele alacak olursak âyette ricî talakla boşanmış ve henüz eşine dönme imkânı olan kimsenin ona dönme konusunda daha öncelikli ve hak sahibi olduğu görüşü müfessirlerin çoğunluğu tarafından ifade edilmekte ve âyetteki “أَحَقُّ” ifadesine ism-i tafdil manası verilmektedir. Ancak Ebû Hayyân, Ebussuûd Efendi, Bursevî (öl. 1127/1715) ve Âlûsî (öl. 1857-1924) gibi müfessirler bu ifadeye “حَقِيقٌ” anlamı vererek burada ism-i tafdil manası vermeye gerek olmadığını ve kocanın zaten karısına dönme konusunda tek yetki sahibi olduğunu söylemektedirler.³⁹ Ebussuûd Efendi ise ism-i tafdilin burada “kadının da ricatte söz hakkı vardır” anlamında olmadığını “erkek dönmek ister de kadın kabul etmezse onun sözüne itibar

³⁸ En‘âm sûresi 81.âyet ve Yûnus sûresi 35. âyete ism-i tafdil manası vermektedir bk.Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/573; 2/238; Taberî, *Câmi‘u l-Beyân*, 9/366-369, 12/179-181; Mâverdî, *en-Nuket ve l-Uyûn*, 2/139; Kurtubî, *el-Câmi‘ li-Âhkâmî l-Kur‘ân*, 7/30, 8/341. İsm-i tafdil manası verenlerden öne çıkanlar ise şunlardır: Ebû Hayyân, *el-Baḥru l-Muḥîṭ*, 6/55; Muḥammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru l-Menâr* (Mısır: el-Hey‘etu l-Mıṣriyyeti l-‘Amme li l-Kuttâb, 1990), 7/482; Muḥammed el-Emîn eş-Şinkîṭî, *‘Advâu l-Beyân fî İdâḥi l-Kur‘âni bi l-Kur‘ân* (Beyrut: Dâru l-Fikr li t-Tibâ‘a ve n-Neşr, 1415/1995), 6/121; Muḥammed Seyyid Tanṭâvî el-Cevherî, *et-Tefsîru l-Vasîṭ li l-Kur‘âni l-Kerîm* (Mısır: Dâru n-Nehḍa, 1997), 5/115.

³⁹ Ebû Hayyân, *el-Baḥru l-Muḥîṭ*, 2/458; İsmâ‘il Hakkî Bursevî, *Rûḥu l-Beyân* (Beyrut: Dâru l-Fikr, ts.), 1/354; Âlûsî, *Rûḥu l-me‘ânî*, 1/529.

edilmez, erkeğin sözü tercih edilir” manasında olduğunu dolayısıyla buradaki ism-i tafdilin mukayese manasında olmadığını söyler.⁴⁰

Müfessirlerin görüşleri çerçevesinde mealini tespit etmeye çalıştığımız âyetin Türkçeye çevirisi ise meallerde şu şekilde yapılmıştır:

S. Ateş: “Kocaları da bu arada barışmak isterlerse, onları geri almağa daha çok hak sahibidirler.”

Y. Işıcık: “Şayet (bir veya iki talakla boşanmış olan) karı-koca, barışmak/uzlaşmak istiyorlarsa, bu süre içerisinde kocalarının onları geri almaya herkesten daha çok hakları vardır.”

H. Karaman vd.: “Eğer kocalar barışmak isterlerse, bu durumda boşadıkları kadınları geri almaya daha fazla hak sahibidirler.”

M. Sülün: “Barışmak isterlerse, kocaları onları geri almaya daha layıktır.”

M. Öztürk: “Bekleme süresi içinde kocaları barışmak isterse elbette onları zevce olarak geri alabilirler.”

S. Akdemir: “bu süre esnasında barışmak isterlerse, Kocaları onları geri almaya [herkesten] daha çok hak sahibidirler.”

A. Şener vd.: “Bu bekleme esnasında kocaları barışmak isterse elbette onları geri alabilirler.”

M. Okuyan: “(Kocaları) barışmak isterlerse, bu durumda onları (boşanma sürecindeki eşlerini) geri almaya daha fazla hak sahibidir.”

Müfessirlerin âyete ilişkin iki farklı yorumu neticesinde ortaya çıkan sonucu meallerle karşılaştığımızda meallerin çoğunluğunun da âyetle geçen “أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ” ifadesine mukayese anlamı verdikleri M. Öztürk ve A. Şener vd. meallerinde ise mukayese manası verilmediği görülmektedir. Âyetin devamında kocanın barışmak isteyip ricî talakla boşadığı karısına dönmeyi istemesi durumunda başka bir seçeneğin olmadığı ve karısına dönme konusunda tek hak sahibinin o olduğunu ifade eden إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا “eğer kocaları barışmak isterlerse” ifadesini dikkate aldığımızda ism-i tafdil manası vermeyen müfessirlerin dolayısıyla da âyetin Türkçe çevirisini bu şekilde yapan meallerin yaklaşımlarının daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz.

2.4 Aṭheru Formu

Ṭ-h-r kökünden türeyen bu kelime “temiz olmak, arı duru olmak, saf olmak, iffetli olmak”⁴¹ anlamında olup *ef’alu* formunda ism-i tafdil şeklinde (أَطْهَرُ) Kur’an-ı Kerim’de dört âyetle geçmektedir.⁴² Bunlardan yorumu konusunda en çok tartışılan âyet ise Hûd sûresi 11/78. âyettir: (قَالَ يَاقَوْمِ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ). Biz de bu başlık altında söz konusu âyetle yer alan “أَطْهَرُ” ism-i tafdiline müfessirlerce yapılan yorumları ele alıp daha sonra Türkçe meallerle

⁴⁰ Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu’l-‘Âkili’s-Selîm*, 1/225.

⁴¹ el-Ḥalîl b. Aḥmed el-Ferâhîdî, *Kitābu’l-‘Ayn*, thk. Meḥdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 4/18-19; İbn Dureyd, *Cemheretu’l-Luġa*, 2/762-763; Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, 6/99-101.

⁴² el-Bakara 2/232; Hûd 11/78; el-Ahzâb 33/53; el-Mücâdele 58/12.

mukayyesine yer vereceğiz. Âyette geçen söz konusu kelimeye müfessirlerin yaklaşımlarının temel iki yorum etrafında gerçekleştiğini görmekteyiz. Müfessirlerin geneli kelimeye ism-i tafdil manası vermişler ve âyete dair çeşitli tevillerde bulunmuşlardır. Kimi müfessirler “onlarla nikâhlanmak/evlenmek/evlendirmek en temiz olandır”⁴³ “en helal olandır”⁴⁴ “erkeklerden daha helaldir”⁴⁵ “onlarla evlenin”⁴⁶ şeklinde tefsir ederken kimileri “erkeklerle evlenmekten/onların makatlarından daha temizdir”⁴⁷ şeklinde anlam vermişlerdir.

Şa'lebî (öl. 427/1035), Zemaşşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210); Kurtubî (öl. 671/1273) Hâzin (öl. 741/1341), Ebû Hayyân, Şevkânî (öl. 1250/1834), İbn 'Âşûr ve Şinkitî gibi çoğu dilbilimsel yönü ön plana çıkan tefsirler başta olmak üzere önemli isimlerden oluşan müfessirler erkeklerin makatlarının temiz ve helal olma bakımından kadınların ferçeleriyle aralarında bir müştereklik olmadığı ve dolayısıyla âyetteki bu ifadeye ismi tafdil manası verilemeyeceğini belirtirler. Âyetin bu formda kullanılmasının ise kadınların evlenme konusunda helal ve çok temiz oluşunu mübalağalı bir biçimde ifade etmek için olduğunu söylerler.⁴⁸ Bu gerekçelerle iki taraf arasında temiz olma vasfı bakımından bir ortaklığın bulunmadığını bu nedenle de aralarında mukayese yapılamayacağını belirtirler. Bu müfessirlerden Şa'lebî, Râzî ve Kurtubî âyette ism-i tafdil kalıbının kullanılmasının “erkeklerin makatlarının da daha az temiz olduğu” şeklinde bir manayı asla ifade etmeyeceğini söylerken bunun dilsel bir kullanım olduğunu ve bu formun kullanılmasının kadınların evlenme konusunda helal ve çok temiz olduğunu mübalağalı bir biçimde ifade etmek için bu şekilde âyette geldiğini ileri sürmüştür. Râzî ve Kurtubî bu kullanımın Araplarca yaygın olarak bilinen bir kullanım olduğunu Hz. Peygamber'in Uhud Savaşında “şanın yüce olsun ey hubel! (أَعْلَىٰ هُبَلٍ)” diyen Ebû Süfyân'a karşı Hz. Ömer'e “*En büyük ve en yüce olan Allah'tır. Hubel hiçbir zaman aziz ve celil olmamıştır* (قُلْ

⁴³ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 11/7096; Muḥammed b. el-Ferrâ' el-Begâvî, *Me'âlimu't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed 'Abdullâh en-Nimr v.dğr (b.y.: Dâru Taybe, 1417/1997), 4/191.

⁴⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *et-Teşârif li-Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Hind Şiblî (b.y.: y.y., 1979), 194; Mâveridî, *en-Nuket ve'l-Uyûn*, 2/489; Ebû'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm-Gânîm b. 'Abbâs (Riyad: Dâru'l-Vaṭan, 1418/1997), 2/447; Necmuddîn Ömer Neseî, *et-Teyisr fî't-Tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habûş (İstanbul: Dâru'l-Lubâb li'd-Dirâsât, 1440/2019), 6/423.

⁴⁵ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, 2/292; Ebû 'Abdullâh İbn Ebî'z-Zemenîn, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Huseyn b. 'Ukkâşe, Muṣṭafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 2/301; Ebû'l-Berekât en-Neseî, *Medâriku't-Tenzîl ve Ḥaḳâiku't-Te'vîl*, thk. Yûsuf 'Alî Budeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelîmi't-Tayyib, 1419/1998), 2/75.

⁴⁶ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Ġarîbu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şaḳr (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978), 206; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib (S. Arabistan: Mek-tebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1419/1998), 6/2062-2063; Celâlüddîn es-Süyûtî, *ed-Durru'l-Mensûr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 4/447.

⁴⁷ Vâhidî, *el-Vasîṭ fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, 2/583; Ebû Maṣṣûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*, 6/161; Ebu'l-Ferec el-Makdisî, *eş-Şerhu'l-Kebîr 'alâ Metni'l-Muḳnî*, thk. Abdullah Muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Heḳr Li't-Tibaa ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1415/1995), 26/380; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 5/1518; Muḥammed Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Meḥâsinu't-Te'vîl*, thk. Muḥammed Bâsil 'Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/139.

⁴⁸ Ebû İshâk eş-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Ebû Muḥammed b. 'Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1422/2002), 5/182; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 2/414; Râzî, *Meḳâtîhu'l-ğayb*, 18/379; Kurtubî, *el-Câmi' li-Åḥkâmi'l-Kur'ân*, 9/76; Ebû'l-Ḥasen el-Ḥâzin, *Lubâbu't-Te'vîl fî Me'ânî't-Tenzîl*, thk. Muḥammed 'Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994-95), 2/496; Ebû Hayyân, *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*, 6/187; Ebû Ḥafṣ İbn 'Âdil, *el-Lubâb fî Ulûmi'l-Kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd, 'Alî Muḥammed Mu'avviḳ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998), 10/534; Muḥammed b. 'Alî eş-Şevkânî, *Fethu'l-Qadîr* (Dımaşk: y.y., 1414), 2/583; İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 12/127-128; Şinkitî, *Advâu'l-Beyân*, 6/121.

“اللَّهُ أَغْلَى وَأَجَلُّ وَهَبْلٌ لَمْ يَكُنْ قَطُّ عَالِيًّا وَلَا جَلِيلًا” demesini söylediği bilgisini aktarırlar. Her iki müfessir de burada Hz. Peygamber’in bu sözünün tıpkı “اللَّهُ أَكْبَرُ” sözünde olduğu gibi büyüklüğündeki mübalağayı ifade etme manası taşıdığını ism-i tafdil anlamında olmadığını söyler. Benzer bir yaklaşım ortaya koyan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da tefsirinde âyetteki bu ifadeyi “işte kızlarım bunlar sizin için gayet temizdirler” şeklinde tefsir ederek onların temiz olma vasıflarındaki ziyadeliğe dikkat çekmiştir.⁴⁹ Zemaḥşerî ise âyetin yorumunda açıktan ism-i tafdil manası verilemeyeceği ile ilgili bir izahta bulunmaz ancak âyetteki “هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ” ifadesine “onları [erkekleri] değil bunları tercih ederek/kızları erkeklere tercih ederek [Allah’tan sakının]” şeklinde mana verir. Bu durumda da ism-i tafdil manası vermemiş ve temizlik konusunda bir mukayesede bulunmamış olmaktadır. Bu da Rāzî, Kurtubî ve diğer müfessirlerin yaklaşımıyla aynı minvaldedir.

Bu görüş sahiplerinin yaklaşımına göre âyetin doğru çevirisi tam da Elmalılı’nın yaptığı çeviri olmaktadır. Buna göre âyete “...Lût (as) dedi ki: İşte kızlarım! (Onlarla evlenin) Zira onlar sizin için tertemizdirler ya da gayet/çok/oldukça/pek temizdirler...” veya “...Lût (as) dedi ki: İşte kızlarım! (Onlarla evlenin) Zira onlar sizin için tertemizdirler...” şeklinde temizlikte mübalağa ifade eden bir anlam ya da Zemaḥşerî’nin ifade ettiği gibi: “...Lût (as) dedi ki: İşte kızlarım! Nikâhlamak/evlenmek için [diğerlerini değil] bunları tercih edin...” şeklinde tercih etme manası verilebilir.

Müfessirlerin görüşleri çerçevesinde mealini tespit etmeye çalıştığımız Hûd sûresi 11/78. âyetin bu kısmının (قَالَ يَا قَوْمِ هَؤُلَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ) Türkçeye çevirisi ise meallerde şu şekilde yapılmıştır:

S. Ateş: “...(Lut): “Ey kavmim, dedi, işte kızlarım, onlar sizin için daha (güzel, daha) temiz!...”

Y. Işıcık: “...Ey benim kavmim! İşte benim kızlarım (mesabesindeki ümmetin kızları-kadınları; onları size eş kılayım)!. Onlar sizin içi daha temizdir/ve helaldir...”

H. Karaman vd.: “...(Lût): “Ey kavmim! İşte şunlar kızlarımdır (onlarla evlenin); sizin için onlar daha temizdir...”

M. Sülün: “... “Ey kavmim! İşte kızlarım... Sizin için onlar daha nezih...”

M. Öztürk: “...Lût, “Ey kavmim dedi”, “İşte kızlarım. Sizin için en temiz en nezih olanı onlarla evlenmenizdir...”

S. Akdemir: “...Ey halkım! İşte bunlar kızlarımdır; [o halde misafirlerim yerine kızlarımı alın]! Onlar, sizin için [onlardan] daha temizdirler!...”

A. Şener vd.: “...Lût onlara şöyle seslendi: “Ey kavmim! (Sakin misafirlerime dokunmayın çok istiyorsanız) işte kızlarım. Sizin için en temiz en helal olanı (karşı cinsiniz olan) kızlarla evlenmektir...”

M. Okuyan: “...(Lut, kavmine) şöyle demişti: “Ey kavmim! İşte şunlar kızlarımdır (onlarla evlenin)! Sizin için onlar daha temizdir...”

⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/596.

Söz konusu âyete müfessirlerin yaklaşımlarına baktığımızda ismi tafdil manası verenlerin yaptıkları yorumların ortak noktası kızlarla nikahlanmanın ya da evlenmenin daha temiz ve helal olduğu anlamıdır. Yukarıda yer verdiğimiz meallerde de ism-i tafdil manası dışında bir anlam veren olmamıştır. Bu anlam hiç kuşkusuz âyetin bağlamına aykırı düşmemektedir. Ancak ism-i tafdil sıygasının kullanımı açısından “daha temizdir” ve “daha helaldir” gibi bir mana vermek, erkeklerle evlenmenin veya onlara yaklaşmanın da daha aşağıda olma üzere temiz olduğu gibi olumsuz bir manayı çağrıştırması bakımından sorunlu görünmektedir. Ayrıca ism-i tafdilin mukayese anlamı dışında bir şeyin kendisinde var olan, ancak onun dışındakilerde olmayan özelliğe ziyadesiyle sahip olduğunu ifade etmek için Arapçada kullanılıyor olması bunun da bilinen ve yaygın bir kullanım olması gibi durumlar dikkate alındığında âyete Elmalılı vb. müfessirlerin yaptığı gibi ism-i tafdil manası dışında mana vermek bize göre daha uygundur.

2.5 Akvemu Formu

Ḳ-v-m kökünden türeyen *akvemu*, “kalkmak, dikilmek, doğrulmak, eğri olmayıp doğru ve düz olmak, düz duruma getirmek, devamlı ve sabit olmak, kılmak, etmek, yapmak, yerine getirmek,...ya değer olmak, bir şey ortaya çıkmak, ...nın yerini almak” vb. manalara gelmekte olup⁵⁰ *ef’alu* formunda ism-i tafdil şeklinde (أَفْوَمٌ) Kur’an-ı Kerim’de dört âyette geçmektedir.⁵¹ Bu âyetler içerisinde İsm-i tafdil manası verilmesi konusunda tartışmalı olan el-İsrâ sûresi 17/9’da (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) geçen “أَقْوَمُ” kelimesidir. Müfessirlerin çoğunluğu âyette geçen bu kelimeye “أَصْنُوبٌ-أَعْدَلٌ-أَسَدُّ-أَحَقُّ” yani “en doğru olan” şeklinde ism-i tafdil anlamı vermişlerdir.⁵²

Taberî ise âyete ism-i tafdil manası vermez ve “هِيَ أَقْوَمُ” ifadesinin “هِيَ أَصْنُوبٌ” anlamında olduğunu, âyetin de “tek doğru ve hak olan İslam’dır (هُوَ الصَّوَابُ وَهُوَ الْحَقُّ)” diğerleri ise batıldır (وَالْمُخَالَفُ هُوَ الْبَاطِلُ)” manasında olduğunu, aktardığı bir rivayeti de zikrederek söyler.⁵³ Onun vermiş olduğu bu mananın “ism-i fail” manası olduğu kullandığı ifadelerden ve kelimelerden anlaşılmaktadır. Kuşeyrî de Taberî gibi mana verir ve âyetteki “أَقْوَمُ” kelimesinin tıpkı “أَكْبَرُ” kelimesinin “الْمُسْتَقِيمُ الصَّحِيحُ” anlamında olduğu gibi “müstakim ve doğru olan” anlamında olduğunu ve Kur’an’ın doğru ve hak olana götürdüğünü söyler.⁵⁴ Benzer bir yaklaşımı Râzî, Kuşeyrî, İbn ‘Âdil, Neysâbüri (öl. 730/1329 [?]) ve Reşîd Rızâ (öl. 1935) gibi âlimler de ortaya koyarak kelimenin ism-i tafdil kalıbında gelmiş olmasının âyetin de ism-i tafdil manasında olduğunu göstermediğini ileri sürmüşlerdir. Zira birinin “daha doğru olduğu” şeklinde bir mana vermek “diğerinin de ondan az olmak üzere doğru olması” demektir. Oysa batıl olan dinlerle İslam’ın doğruluk ortak vasfı bulunmamaktadır. Bu kullanım tıpkı “الله أَكْبَرُ” kullanımındaki

⁵⁰ el-Cevherî, *Tācu’l-Luğa ve Şihāhu’l-‘Arabiyye*, 5/2016-2017; Ebū Bekr Muhammed İbnu’l-Kūtiyye, *Kitābu’l-Ef’āl*, thk. ‘Alī Fevde (Kahire: y.y., 1993), 62; İbn Fāris, *Mu’cemu Meḳāyisi’l-Luğa*, 5/43-45; Fīrūzābādī, 1152.

⁵¹ el-Bakara 2/282; en-Nisā 4/46; el-İsrâ 17/9; el-Müzzemmil 73/6.

⁵² Mukātil b. Suleymān, *Tefsīru Mukātil b. Suleymān*, 3/523; Ebū Zekeriyā Yahyā b. Sellām, *Tefsīru Yahyā b. Sellām*, thk. Hind Şelebî (Beyrut: Dāru’l-Kutubī’l-‘İlmiyye, 1425/2004), 1/119; Mātūrīdī, *Te’vīlātü Ehli’s-Sünne*, 7/11-12; İbn Ebī’z-Zemenīn, *Tefsīru’l-Ḳur’āni’l-‘Azīz*, 3/14; eş-Şa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyān*, 16/290; Mekkī b. Ebī Ṭālib, *el-Hidāye ilā bulūgi’n-nihāye*, 6/4151; Māverdi, *en-Nuket ve’l-‘Uyūn*, 3/231-232; Ebū Muhammed ‘İzzuddīn b. ‘Abdisselām, *Tefsīru’l-Ḳur’ān*, thk. ‘Abdullāh b. İbrahīm el-Vehbî (Beyrut: Dāru İbn Hāzım, 1416/1996), 2/213; Ḳurtubī, *el-Cāmi’ li-‘Āḥkāmī’l-Ḳur’ān*, 10/225; Nesefî, *Medāriku’t-Tenzil*, 2/247.

⁵³ Taberî, *Cāmi’u’l-Beyān*, 14/511-512.

⁵⁴ Kuşeyrî, *Leṭāifu’l-İşārāt*, 2/238.

mana gibidir. Yani ism-i fail manasında olup “Allah büyüktür, uludur” demeye benzer.⁵⁵ Aynı görüşü savunan Ebū Ḥayyān benzer ifadeleri kullanırken konuyla ilgili görüşünü destekleyen *“وَذَلِكَ دِينَ الْقِيَمَةِ”* *“İşte bu dosdoğru dindir.”* (el-Beyyine 98/3) ve *“فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ”* *“O sahifelerde dosdoğru hükümler vardır.”* (el-Beyyine 98/5) âyetlerini delil getirir.⁵⁶

Bu başlık altında ele almış olduğumuz el-İsrâ sûresi 9. âyete müfessirlerden ismi tafdil manası verenlerin yaklaşımlarına göre âyete: *“Şüphesiz bu Kur'an, en doğru olana götürür/ en doğru olan yola/ en doğru yola iletir”* vb. manalar verilebilir.

İsm-i tafdil manası vermeyenlere göre ise âyet Türkçeye şöyle çevrilebilir: *“Şüphesiz bu Kur'an, dosdoğru olana/mutlak doğruya/tek doğruya ulaştırır.”*

Müfessirlerin görüşleri çerçevesinde mealini tespit etmeye çalıştığımız el-İsrâ sûresi 17/9. âyetin bu kısmının (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) Türkçeye çevirisi ise meallerde şu şekilde yapılmıştır:

S. Ateş: *“Gerçekten bu Kur'an da en doğru yola iletir...”*

Y. Işıcık: *“Kuşku yok ki bu Kur'an, [insanları] en doğru yola iletir ...”*

H. Karaman vd.: *“Şüphesiz ki bu Kur'an en doğru yola iletir...”*

M. Sülün: *“Şüphesiz bu Kur'an, en doğru olana götürür...”*

M. Öztürk: *“Hiç şüphe yok ki bu Kur'an, dosdoğru yola ulaştırır...”*

S. Akdemir: *“Gerçekten de bu Kur'an [insanları] en doğru yola ulaştırmakta...”*

A. Şener vd.: *“Gerçek şu ki: (Muhammed'e gönderdiğimiz) bu Kur'an en doğru ve en sağlam yola ulaştırır...”*

M. Okuyan: *“Şüphesiz ki bu Kur'an, (tek) doğruya ulaştırır...”*

Müfessirlerin âyete ilişkin yaklaşımlarını ve ortaya koydukları yorumları ele alıp değerlendirecek olursak her iki tarafın da ulaşmak istedikleri sonuç aslında Kur'an'ın yegâne hidayet rehberi olduğudur. İsm-i tafdil manası verenler Kur'an'ın diğer durumlardan, inanışlardan, öğretilerden veya dinlerden üstünlüğünü mukayese yoluyla ortaya koyup meydana gelebilecek yanlış anlamaları birtakım teviller ve takdirler yaparak gidermeye çalışmaktadırlar. Âyete bu şekilde mana veren meal müelliflerinden Murat Sülün, buradaki mukayesenin Kur'an ile onun indiği dönemdeki Yahudilerin elinde bulunan Tevrat arasında olduğunu ve âyetin anlamının *“Şüphesiz bu Kur'an, en sağlam/doğru olana iletmektedir”* şeklinde olduğunu söyler. Kur'an'ın bu rehberliği yaparken, içerdiği evrensel prensipleri uygulayan herkesi, taşıdığı etikete, sahip olduğu isim ve sıfata bakmaksızın bunu gerçekleştirdiğini dile getirir. Müellif, sahabe neslinin onun gösterdiği bu ilkeleri takip ederek fevkalade bir silkinış gerçekleştirmesinin ve çağındaki

⁵⁵ Râzî, *Mefâtiḥu'l-ğayb*, 20/303; Kuşeyrî, *Leṭāifü'l-İşārāt*, 2/338; İbn 'Âdil, *el-Lubāb fî 'Ulūmi'l-Kitāb*, 12/218; Muhammed b. Huseyn en-Nisābūrî, *Ğarāibu'l-Kur'an ve Regāibu'l-Furkân*, thk. Zekerîyyā 'Umeyrāt (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1416), 4/327; Rızā, *Tefsīru'l-Menār*, 6/131.

⁵⁶ Ebū Ḥayyān, *el-Baḥru'l-Muḥīt*, 7/18.

hâkim güçleri eşi ve benzeri görülmemiş bir zaman diliminde dize getirmesinin bunun ispatı kabul edilebileceğini belirtir.⁵⁷

İsm-i tafdil manası değil de ism-i fail manası verenler ise dilin imkânlarını kullanarak âyetin yorumu konusunda oluşacak birtakım mahzurları baştan gidermektedirler. Nitekim âyete ism-i fail manası veren Mehmet Okuyan bu yaklaşımına dair âyetin mealini verdiği yere bir not düşerek şöyle bir izahta bulunur: “Burada geçen [akvem] kelimesi, “en doğru” değil, “tek doğru” şeklinde yorumlanmalıdır. Çünkü din adına doğru söz ve davranışlar Kur’an’ın hükümleridir.” Okuyan bu görüşüne dayanak olarak da Kehf 18/2. âyette geçen ve “Kur’an’ın dos-doğru” olduğunu ifade eden “قَيِّمًا” ifadesine atıfta bulunur. Bu açıdan bakıldığında bize göre bu yaklaşım yani ism-i fail manası vermek daha isabetli gözükmektedir.

Sonuç

Bu çalışmada Türkçede azlık-çokluk zarfları olarak bilinen İsm-i tafdil’in Kur’an-ı Kerim’de bazı âyetlerde istisnai olarak kendi babı dışında kullanılıp kullanılmadığı konusunda üzerinde tartışma bulunan âyetlere meallerin yaklaşımları ele alınıp değerlendirilmiştir. Yapılan incelemede Kur’an’daki ism-i tafdil kullanımlarının meallerde çoğunlukla mukayese ve üstünlük manası verilerek Türkçeye çevrildiği müşahade edilmiştir. Mustafa Öztürk’ün çoğunlukla, Mehmet Okuyan’ın ise önemli ölçüde ism-i tafdil manası vermenin ortaya çıkaracağı mahzurlara dair incelikleri yakaladıkları ve âyetlerin çevirisini bu zaviyeden yaptıkları görülmüştür. Abdulkadir Şener vd. tarafından kaleme alınan meal çalışmasında da birkaç âyette başarılı çeviri yapıldığını söyleyebiliriz.

Çevirisi konusunda müfessirlerin çoğunluğunun mukayese manası verilmesi durumunda yanlış anlamlara ve birtakım mahzurlara neden olacağı için ism-i tafdil manası vermediği âyetlerde bile meallerin mukayese ve üstünlük anlamı verdikleri ve hatalı çeviri yaptıkları tespit edilmiştir. Bize göre bunun sebebi ise meal müelliflerinin salt Arapça bilgisinden hareketle âyetlere literal mana vermeleri ve âyetlerin yorumu konusunda derinlemesine analizler yapan tefsir müktesebatına yeterince müracaat etmemeleridir.

Mutezili müfessirler ism-i tafdiller konusunda da fırsat buldukça ait oldukları kelami paradigmaları doğrultusunda âyetleri yorumlamak için dilsel kuralları referans alma cihetine gitmişlerdir. Kullanın fiillerinde özgür olduğu düşüncesiyle bağlantılı olarak yaratma ifadesinin geçtiği el-Mü’minün 23/14’teki “أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” ifadesini yaratma yetkisinin tek sahibi Allah Teâlâ olduğu halde âyetin ism-i tafdil kalıbında gelmesini de gerekçe göstererek “yaratıcıların en güzeli” şeklinde çevirmekten geri durmamışlardır.

Meallerin Kur’andaki ism-i tafdillere yaklaşımı incelenirken tefsirlere yapılan müracaatımız esnasında Ebū Ḥayyān ve Şinkıtı ve Tâhir b. ‘Âşūr gibi müfessirlerin sistemli bir şekilde âyetlerin bağlamını dikkate alarak anlamı önceledikleri, anlam imkân tanıdığı sürece ismi-tafdillere temel anlamı olan mukayese manası vererek dilsel kurallara bağlı kaldıkları tespit edilmiştir. Anlam-bağlam açısından sorun teşkil edebilecek durumlarda ise mukayese anlamı

⁵⁷ Murat Sülün, *Kur’ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi-Kaynağı-Şekli Yapısı-Mahiyeti-Muhtevası-Okunuşu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 290-293.

vermekten kaçındıkları ve dilin diğer imkânlarına müracaat ederek herhangi bir takdire ve tevile gitmeden âyetleri daha pratik çözümler ortaya koyarak tefsir ettikleri görülmüştür. Burada ayrıca Elmalılı Muhammed Hamdi Yazırın da özellikle Hûd sûresi 11/78. âyetteki *aṭheru* ism-i tafdiline “gayet temizdirler” şeklinde verdiği anlamın çok başarılı ve dikkat çekici olduğunu ifade etmek yerinde olacaktır. Bu müelliflerin aksine âyetlerde geçen ismi- tafdillere mukayese manası verenlerin ise mana bakımından bir sorunla karşılaştıklarında bundan kurtulmak için birtakım takdirler yaparak ve bazı izahlarda bulunarak sorunu gidermeye çalıştıkları müşahade edilmiştir.

Çalışmanın makale formatında olması ve kelime-sayfa sınırlamaları nedeniyle bu konudaki örneklerin hepsine yer verme imkânı olmamıştır. Burada yer verme imkânı bulunmayan diğer kelimelerdeki ism-i tafdilin kendi asli anlamı dışındaki kullanımları konusunda başka çalışmaların yapılmasının mümkün olduğunu da araştırmacılara bilvesile salık vermek isteriz.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebū Abdillāh. *el-Müsned*. ed. Abdullah Muhsin et-Türkī. thk. Şuayb el-Arnaūt-Âdil Mürşid vd. b.y.: Müessesetü'r-Risāle, 1421/2000.
- Ahfeş el-Evsat, Ebu'l-Hasen. *Me'āni'l-Kur'an*. thk. Hudā Maḥmūd Kırā'a. 2 Cilt. Kahire: Mek-tebetu'l-Hāncī, 1411/1990.
- Alevī, Muhammed el-Emīn el-'Urmī. *Tefsīru Hadā'ikır-Ravḥı ve'r-Rayḥān*. ed. Hāşim Muhammed Alī. Beyrut: Dāru Ṭuruk'ın-Necāt, 1421/2001.
- Ālūsī, Şehābeddīn Maḥmūd. *Rūḥu'l-me'ānī fī tefsīri'l-Kur'ānī'l-'azīm*. thk. Ali Abdülbārī 'Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kütübī'l-'İlmiyye, 1415/1995.
- Bākillānī, Ebū Bekr Muhammed. *el-İntişār li'l-Kur'an*. thk. Muhammed 'İşām el-Kudāt. 2 Cilt. Amman; Beyrut: Dāru'l-Feth; Dāru İbn Hāzm, 1422/2001.
- Beydāwī, Ebū Sa'īd 'Abdullāh. *Envāru't-Tenzīl ve Esrāru't-Te'vīl*. thk. Muhammed 'Abdur-rahman el-Mar'aşlī. 5 Cilt. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabī, 1418/1998.
- Bursevī, İsmā'il Hakkı, el-Hanefī el-Halvetī. *Rūḥu'l-Beyān*. Beyrut: Dāru'l-Fikr, ts.
- Cemāleddīn b. Hişām, Ebū Muhammed. *Metnu Şuzūri'z-Zeheb*. b.y.: y.y., ts.
- Cemāleddīn b. Hişām, Ebū Muhammed. *Şerḥu Kaṭrı'n-Nedā ve Belli's-Şadā*. thk. Muhammed Muḥyiddīn 'Abdu'l-Hamīd. Kahire: y.y., 1383/1963.
- Cevherī et-Taṭāwī, Muhammed Seyyid. *et-Tefsīru'l-Vasīṭ li'l-Kur'ānī'l-Kerīm*. Mısır: Dāru'n-Nehda, 1997.
- Demircigil, Bayram. "Hz. Peygamber'in Bazı Ayet İktibasları ve Bunların Bağlamla İlişkisi". *TADER* 5/2 (2021), 519
- Ebū Hayyān, Muhammed b. Yūsuf el-Endelüsī. *el-Baḥru'l-Muḥīṭ fī't-Tefsīr*. thk. Şıdkī Muham-med Cemīl. 11 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1420/1999.
- Beğavī, Muhammed b. el-Ferrā'. *Me'ālimu't-Tenzīl fī Tefsīri'l-Kur'an*. thk. Muhammed 'Abdullāh en-Nimr vd. 8 Cilt. b.y.: Dāru Ṭaybe, 1417/1997.
- Ebū Naşr el-Cevherī, İsmail b. Hammād. *Tācu'l-Luğa ve Şihāhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed 'Abdulgafūr 'Atṭār. 6 Cilt. Beyrut: Dāru'l-'İlm li'l-Melāyīn, 1407/1987.
- Ebū'l-Fidā' 'Alī b. Maḥmūd. *el-Kunnāş fī Fenneyi'n-Naḥvi ve's-Şarf*. thk. Riyād b. Hasen el-Havvām. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Aşriyye, 2000.
- Ebū'l-Leyş es-Semerḳandī, Naşr b. Muhammed. *Baḥru'l-'Ulūm*. thk. Maḥmūd Mataracı. 3 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Fikr, ts.
- Ebu's-Su'ūd, Muhammed b. Muştafā. *İrşādu'l-'Ākli's-Selīm ilā Mezāyā'l-Kitābi'l-Kerīm*. 15 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Ezherī, Ebū Maşşūr Muhammed. *Tehzību'l-Luğa*. thk. Muhammed 'Avd Mir'ab. 8 Cilt. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāşī'l-'Arabī, 2001.

- Fani, Eyyüp Sabri. “Kur’ân-ı Kerim’de Geçen İsm-i Tafdil Kalıpları”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 20/1 (Haziran 2018), 341-355.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn. *el-Kāmûsü’l-muḥîṭ*. thk. Muhammed Naîm el-’İrksûsî. Beyrut: Müessesetü’r-Risale li’t-Tabâa ve’n-Neşr ve’t-Tevzi`, 1426/2005.
- Galâyînî, Şeyh Muştafâ. *Câmi’u’d-Dürûsi’l-‘Arabiyye*. Beyrut: Menşürātu Mektebeti’l-‘Asriyye, 28. Basım, 1414/1994.
- Ḥalidî, Şalah ‘Abdulfettâh. *et-Tefsîr ve’t-Te’vîl fi’l-Kur’ân*. Ürdün: Dâru’n-Nefâis, 1416/1996.
- Ḥalîl b. Aḥmed, el-Ferâhidî. *Kitābu’l-‘Ayn*. thk. Mehdî el-Maḥzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâ’î. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1988.
- Ḥâzin, Ebû’l-Ḥasen. *Lubābu’t-Te’vîl fi Me’ânî’t-Tenzîl*. thk. Muḥammed ‘Alî Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415/1994-95.
- İbn Cinnî, Ebû’l-Feth ‘Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Munşif-İbn Cinnî ‘Şerḥu Kitābi’t-Taşrîf li’Ebî ‘Osmân el-Mâzinî*. b.y.: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Kadîm, 1373/1954.
- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muḥammed. *Cemheretu’l-Luḡa*. thk. Remzî Munîr Ba’lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1408/1987.
- İbn Ebî Ḥâtim, Ebû Muḥammed ‘Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî. *Tefsîru’l Kur’âni’l-‘Azîm*. thk. Es‘ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. 13 Cilt. S. Arabistan: Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Ebî Zemenîn, Ebû ‘Abdillâh. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîz*. thk. Ḥuseyn b. ‘Ukkâşe, Muştafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku’l-Ḥadîse, 1423/2002.
- İbn Fâris, Ebû’l-Ḥuseyn. *Mu‘cemu Mekâyîsi’l-Luḡa*. thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn. 6 Cilt. b.y.: Dâru’l-Fikr, 1979.
- İbn Keşîr, Ebu’l-Fidâ. *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-‘azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selame. 8 Cilt. Beyrut: Daru Tayyibetin li’n-Neşri ve’t-Tevzi`, ts.
- İbn Kuteybe, ed-Dîneverî. *Ġarîbu’l-Kur’ân*. thk. Aḥmed Şakr. b.y.: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Ebû’l-Faḍl Cemâluddîn. *Lisân’l-‘Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdır, 1414/1993.
- İbn ‘Âdil, Ebû Ḥafş. *el-Lubāb fi ‘Ulûmi’l-Kitāb*. thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd, ‘Alî Muḥammed Mu‘avviḍ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1419/1998.
- İbn ‘Âşûr, Muḥammed Tâḥîr. *et-Taḥrîr ve’t-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru’t-Tûnusiyye li’n-Neşr, 1984.
- İbnu’l-Kûṭiyye, Ebû Bekr Muḥammed. *Kitābu’l-Ef’âl*. thk. ‘Alî Fevde. Kahire: y.y., 1993.
- İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec. *Zādü’l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*. thk. Abdurrazık el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-Arabi, 1422.
- Kādî Abdülcebbâr, el-Hemedânî. *Tenzîhü’l-Kur’ân ‘ani’l-metâ’in*. Beyrut: Dâru’n-Nehda el-Hadîs, 1426/2005.

- Karakuş, Abdulkadir. “Kur’an Meallerinde Bağlama Riayet Etmenin Önemi”. *TADER* 4/1 (2020) 93-116.
- Ḳāsimī, Muḥammed Cemāluddīn. *Meḥāsīnu’t-Te’vīl*. thk. Muhammed Bāsil ‘Uyūn es-Sūd. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Kefevī, Ebū’l-Bekā’. *el-Kulliyāt*. thk. ‘Adnān Dervīş, Muḥammed el-Mısrī. Beyrut: Muesse-setu’r-Risāle, ts.
- Ḳınnevcī, Muḥammed Sıddīk Ḥān. *Fethu’l-Beyān fī Mekāşıdı’l-Ḳur’ān*. Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Aşriyye, 1412/1992.
- Ḳurtubī, Ebū ‘Abdullāh. *el-Cāmi‘ li-Āḥkāmī’l-Ḳur’ān*. thk. Aḥmed el-Berdūnī-İbrahim İtfey-yiş. 2 Cilt. Kahire: Dāru’l-Kutubi’l-Mısrıyye, 1384/1964.
- Ḳuşeyrī, ‘Abdulkerīm. *Leṭāifu’l-İşārāt*. thk. İbrāhīm el-Besyūnī. Mısır: el-Hey’etu’l-Mısrıyyeti’l-‘Amme li’l-Kuttāb, 3. Basım, 2000.
- Maḳdisī, Ebu’l-Ferec. *eş-Şerḥu’l-Kebīr ‘alā Metni’l-Muḳni’*. thk. Abdullah Muhsin et-Türkī. Mısır: Dāru Hecr li’t-Tıbaa ve’n-Neşr ve’t-Tevzī’ ve’l-İ’lan, 1415/1995.
- Māturīdī, Ebū Maṇşūr. *Te’vīlātu Ehli’s-Sunne*. thk. Mecdī Bāsellūm. 10 Cilt. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1426/2005.
- Māverdī, Ebū’l-Ḥasen. *en-Nuket ve’l-‘Uyūn*. thk. es-Seyyid b. ‘Abdilmaḳşūd b. ‘Abdirrahīm. 6 Cilt. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, ts.
- Mekkī b. Ebī Tālib, Ebū Muḥammed. *el-Hidāye ilā bulūgi’n-nihāye*. thk. eş-Şāhid el-Būşihī. 13 Cilt. Şārika: Mecmu‘atu Buḥūşī’l-Kitāb ve’s-Sunne, 1429/2008.
- Mekkī b. Ebī Tālib, Ebū Muḥammed el-Ḳaysī. *Müşkilü i’rābi’l-Ḳur’ān*. thk. Ḥātim Şālih eş-Dāmin. 2 Cilt. Beyrut: Mu’essesetu’r-Risāle, 1405/1984.
- Muḳātil b. Suleymān, Ebū’l-Ḥasen. *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*. thk. ‘Abdullāh Maḥmūd Şehāte. 5 Cilt. Beyrut: Dāru İhyāi’t-Turāş, 1423/2002.
- Munāwī, Zeynuddīn Muḥammed. *et-Tevkīf ‘Alā Muhimmāti’t-Te’ārīf*. Kahire: y.y., 1410/1990.
- Nehḥās, Ebū Ca’fer. *İ’rābu’l-Ḳur’ān*. thk. ‘Abdilmun‘im Ḥalīl İbrāhīm. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1421/2000.
- Nesefī, Ebū’l-Berekāt. *Medāriku’t-Tenzīl ve Ḥakāīku’t-Te’vīl*. thk. Yūsuf ‘Alī Budeyvī. 3 Cilt. Beyrut: Dāru’l-Kelimi’t-Ṭayyib, 1419/1998.
- Nesefī, Necmuddīn Ömer. *et-Teysīr fī’t-Tefsīr*. thk. Māhir Edīb Habūş. İstanbul: Dāru’l-Lubāb li’d-Dirāsāt, 1440/2019.
- Nīsābūrī, Muḥammed b. Ḥuseyn. *Ġarāibu’l-Ḳur’ān ve Reġāibu’l-Furḳān*. thk. Zekerıyyā ‘Umeyrāt. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1416/1995.
- Özata, Havva-Durmuş, Zülfikar. “Hayr Kelimesinin Tamlama İçerisinde Allah’a Atfen Kullanıldığı İfadeler ve Türkçeye Çevirisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Nisan 2022), 29-49. <https://doi.org/10.31121/tader.1060615>

- Özcan, Hatice Kübra. *İsm-i Tafdil Kalıplarının Kur'an-ı Kerim'de Kullanımı*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Rāzī, Ebū 'Abdillāh Fahrüddīn. *Mefātīhu'l-Gayb*. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāsi'l-'Arabī, 1420/1999-2000.
- Rızā, Muhammed Reşid. *Tefsīru'l-Menār*. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-'Amme li'l-Kuttāb, 1990.
- Sa'dī, Abdurrahmān b. Nāsır. *Tefsīru'l-kerīmi'r-Rahmān fī tefsīri kelāmi'l-Mennān*. thk. Abdurrahmān b. Mu'allā el-Lüveyhik. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, ts.
- Şa'lebī, Ebū İshāq. *el-Kesf ve'l-Beyān*. thk. Ebū Muhammed b. 'Āşūr. 10 Cilt. Beyrut: Dāru İhyāi't-Turāsi'l-'Arabī, 1422/2002.
- Sem'anī, Ebū'l-Muzaffer. *Tefsīru'l-Ḳur'ān*. thk. Yāsir b. İbrāhīm- Ġanīm b. 'Abbās. Riyad: Dāru'l-Vaṭan, 1418/1997.
- Sevim, Hasan. "Nürü'l-Beyān İsimli Kur'an Tercümesinde Deyimsel İfadelerin Çevirisine Yönelik Bir İnceleme". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (15 Haziran 2024), 189-214. <https://doi.org/10.33460/beuifd.1447064>
- Sülün, Murat. *Kur'ân Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi-Kaynağı-Şekli Yapısı-Mahiyeti-Muhtevası-Okunuşu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Sülün, Murat. "Kur'an'da Enfüs (أنفس) Kelimesi -İlgili Terkiplerin Türkçeye Doğru Çevrilmesi Yönünde Mütevazı Bir Katkı". *TADER* 8/1 (2024), 1-29.
- Sümer, İdris Sami. "Bir Kur'an Kavramı Olarak 'Teberrucu'l-Cāhiliye'". *Batman Akademi Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2023), 58-76.
- Süyütī, Celāluddīn. *ed-Durru'l-Menşūr*. 8 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Fikr, ts.
- Şevkānī, Muhammed b. 'Alī. *Fethu'l-Ḳadīr*. Dimaşk: y.y., 1414.
- Şinkītī, Muhammed el-Emīn. *'Aqvāu'l-Beyān fī İdāhi'l-Ḳur'āni bi'l-Ḳur'ān*. Beyrut: Dāru'l-Fikr li't-Ṭibā'a ve'n-Neşr, 1415/1995.
- Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muhammed b. Cerīr. *Cāmi'u'l-Beyān 'an Te'vīli 'Āyi'l-Ḳur'ān*. thk. 'Abdulmuḥsin et-Turkī. 26 Cilt. Mısır: Dāru Hecr, 1422/2001.
- Vāhidī, Ebū'l-Ḥasen. *el-Vasīṭ fī Tefsīri'l-Ḳur'āni'l-Mecīd*. thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1415/1994.
- Vāhidī, Ebū'l-Ḥasen. *et-Tefsīru'l-Basīṭ*. Mekke: 'İmādetu'l-Baḥsi'l-'İlmī, 1430.
- Yahyā b. Sellām, Ebū Zekerıyyā. *et-Teşārīf li-Tefsīri'l-Ḳur'ān*. thk. Hind Şiblī. b.y.: y.y., 1979.
- Yahyā b. Sellām, Ebū Zekerıyyā. *Tefsīru Yahyā b. Sellām*. thk. Hind Şalebī. 2 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1425/2004.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. (ed.6 Asım Cüneyd Köksal. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yüksel, Mukadder Arif. "Kur'an Kelimelerinden el-Vech'in (الوجه) Tefsir Kaynaklarında ve

Meallerde Anlamlandırma Sorunu”. *TADER* 8/1 (2024), 178-201.

Zemahşerî, Ebü'l-Kāsım Mahmūd. *el-Keşşāf 'an ḥaḳā'iki ğavāmiẓi't-tenzīl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi, 3. Basım, ts.

Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burhān fî 'Ulûmi'l-Ḳur'ān*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrāhîm. 4 Cilt. b.y.: Dāru 'İhyā'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.

'Izzuddîn bin 'Abdisselām, Ebū Muḥammed. *Tefsīru'l-Ḳur'ān*. thk. 'Abdullāh b. İbrāhîm el-Vehbî. 3 Cilt. Beyrut: Dāru İbn Hāzm, 1416/1996.

'Uḍayme, Muḥamed Abdulḥālîk. *Dirāsātun li Uslūbi'l-Ḳur'āni'l-Kerīm*. thk. Aḥmed Muḥammed Şākîr. Kahire: Dāru'l-Ḥadîs, t.s.

'Uşeymin, Muḥammed b. Şālîḥ. *Mecmu' Fetāwā ve Resāil'il-'Uşeymin*. b.y.: Dāru'l-Vaṭan, 1413/1992-93.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsîr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Neml Sûresi'nin 27/25. Âyeti Bağlamında Heb' Lafzı ve Kur'an'daki Anlam Boyutu
English Title The Wording and Meaning of Heb' in Quran Within the Context of 27th/25th Verse in Chapter Neml.

لفظ "خبء" في سياق الآية الخامسة والعشرين من سورة النمل وأبعاده المعنوية في القرآن الكريم

Hasan SARRAOĞLU

Dr. Veysel Karani İmam Hatip Ortaokulu

Dr. Veysel Karani Imam Hatip Secondary School

Şanlıurfa, TÜRKİYE

hasansarraoglu@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0741-8982>

 <https://ror.org/00jga9g46>

Atıf / Citation: Sarraoğlu, Hasan. "Neml Sûresi'nin 27/25. Âyeti Bağlamında Heb' Lafzı ve Kur'an'daki Anlam Boyutu". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 118-140.
<https://doi.org/10.31121/tader.1594122>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 30/11/2024

Kabul/Accepted: 09/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Kur'an'da geçen heb' (الْخَبْءُ) lafzı; gizlemek, örtmek, kapatmak gibi muhtelif anlamlara gelen kelimelerdendir. Özellikle bilinmeyen ve gâip olan her şeye de şamil olan bir sözcüktür. Bu çalışma, Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden önceki dönemde inen sûrelerden biri olan Neml Sûresi'nin 27/25. ayetinde geçen heb' lafzının anlam analizine ve ayete yüklenen muhtemel manalara odaklanmayı amaçlamaktadır. Birçok anlam aksiyonuna sahip olan bu tür garib lafızlar üzerine yapılan tahliller Kur'an'ın doğru anlaşılması bakımından önem arz ettiği gibi anlam inceliklerinin ortaya çıkarılmasına da katkı sağlamaktadır. Kur'an'da geçen bazı kavramlar, tarihteki belirli edebî, sosyal ve kültürel bağlamlar içinde daha iyi anlaşılabilir. Câhiliye şiirleri ve kültürüyle ilgili bilgi eksikliği bu lafızların derin katmanlarına ulaşmada zorluk yaratabilir. Kur'an'daki kavramların birçoğu/bazıları Câhiliye döneminde de kullanılıyordu ancak İslâmiyetle birlikte bu kavramlara yeni anlamlar yüklenmiştir. Bu bağlantının iyi kurulmadığı durumlarda Kur'an'ın derin mesajlarını kavramada yetersiz kalınabilir. Müfessirlerin de bu kelimeyi farklı şekillerde yorumlaması, kavramın anlamını sınırlandırmakta veya genişletmektedir. Burada kadim lugatlar, şiirler ve tefsir kitaplarından faydalanılarak heb' ifadesinin temel/kök manası ele alınacak, delâlet gelişimi ve kavramsal sınırları ortaya konulacaktır. Bilhassa şiirin Arab'ın divanı mesabesinde olmasından ötürü bu kelimeye ait kök manaya erişebilmek için Câhiliye şiirlerine, bunların yer aldığı divanlara müracaat edilecektir. Bu şekilde heb' sözcüğünün kavramsal boyutu ve mana muhtevasına dair kullanımları ortaya konulacaktır. Akabinde Kur'an'daki anlam yelpazesine ve mezhebî tefsirlerdeki yorum farklılıklarına değinilecektir. Kavramsal farklılaşmanın tespit edilebilmesi adına doküman analizi metodundan faydalanılacak, modern ve klasik kaynaklar kronolojik bir şekilde irdelenerek kıyaslamalar yapılacaktır. Kur'an'daki heb' (الْخَبْءُ) tabiri; içerisinde nice sırların mündemiç olduğu, birden fazla anlam tipolojisine sahip bir terim olarak karşımıza çıkar. Heb' lafzı ve türevlerinin kullanımlarında farklı anlamlara işaret edilse de birincil mana olarak "gizleme" anlamının öne çıktığı dikkat çeker. Bu ifade, ilgili ayette yeryüzü ve gökyüzünün gizliliğiyle ilişkilendirilmiştir. Heb' kelimesinin gizlilikle kastedilen anlam boyutu müfessirlerin çoğunluğunun bakış açısıyla "yağmur ve bitkiler" ek-seninde sınırlandırılrsa da kanaatimizce umûm ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Ayet, Heb', Gizlilik.

Abstract

The word *ḥab'* in the Quran means concealing, covering, and hiding. It also refers to everything that is unknown and unseen. This study focuses on the concept of *ḥab'* as it appears in verse 25 of Surah An-Naml, one of the chapters that was revealed before the migration of Prophet Muhammed to Medina. It also aims to study possible meanings of the concept and its derivations and as found in the relevant verse. Analyses on this kind of rare or unfamiliar lexical items that have more than one meaning are important in that it contributes to revealing the subtle meanings of the Quran. Some concepts of the Quran can be better understood within specific literary, social, and cultural contexts in history. Lack of knowledge about the poems and culture of the Pre-Islamic period can make it difficult to reach the deep layers of these concepts. Many of the concepts in the Qur'an were also used during the period of the Pre-Islamic period, but with Islam, these concepts acquired new meanings. If this connection is not properly established, it can be difficult to understand the deep messages of the Quran. Interpreting a word in different ways either limits or expands its meaning. Therefore, in this study, by using ancient dictionaries, poems and exegesis books, basic roots of the word will be discussed and the development of its denotations and conceptual boundaries will be revealed. Especially, since poetry is considered as the Divan of the Arabs, the poems of Pre-Islamic age and the Divans containing them will be referred to in order to reach the root meaning of the concept. In this way, the uses of the word *ḥab'* in various conceptual dimensions and aspects of meaning will be revealed, as well. Afterwards, the range of its meaning in the Qur'an and the differences regarding the interpretation of the relevant word in different exegetical traditions will be analysed. In order to identify conceptual differentiation, the document analysis method will be used therefore modern and classical sources will be examined and compared chronologically. The word '*ḥab'*' in the Quran appears as a concept with more than one typology of meaning, containing many mysteries. Although different meaning are associated with the word *ḥab'* and its derivations, it is noteworthy that the meaning of concealment stands out as the primary one.

This concept is associated with secrecy of the earth and the sky in relevant verse. Although many major commentators have restricted the meaning of the word *ḥab'*, primarily associated with secrecy, to rain and vegetation, it is possible to say that it expresses a general meaning.

Keywords: Exegesis, Quran, Verse, *Ḥab'*, Secrecy.

الخلاصة.

تعدّ لفظة "الخبء" في القرآن الكريم من الألفاظ ذات الدلالات المتعددة، حيث تحمل معاني مثل الإخفاء والتغطية والكتمان، وتشمل أيضاً كل ما هو مجهول أو غائب. تهدف هذه الدراسة إلى التركيز على لفظة "الخبء" الواردة في الآية الخامسة والعشرين من سورة النمل، وهي من السور التي نزلت قبل هجرة النبي محمد ﷺ إلى المدينة المنورة. كما تسعى الدراسة إلى تحليل معاني هذه اللفظة ومشتقاتها والاحتمالات الدلالية التي تحملها الآية. إن تحليل هذه الألفاظ الغريبة (غريب القرآن) مهم لفهم القرآن الكريم فهماً دقيقاً، كما يساهم في الكشف عن دقائق المعاني التي يحتويها. العديد من المفاهيم القرآنية يمكن فهمها بشكل أفضل من خلال السياقات الأدبية والاجتماعية والثقافية التاريخية. لكن نقص المعلومات حول شعر الجاهلية وثقافتها قد يشكل عائقاً أمام الوصول إلى الطبقات العميقة لهذه المفاهيم على الرغم من أن العديد من المفاهيم الواردة في القرآن كانت مستخدمة في فترة الجاهلية، إلا أن الإسلام أضاف إليها معاني جديدة. عدم فهم هذا الربط قد يؤدي إلى قصور في إدراك الرسائل العميقة للقرآن الكريم. وقد فسّر المفسرون لفظة "الخبء" بطرق مختلفة، مما أثر على تحديد معانيها سواء بتضييقها أو توسيعها. يُلاحظ أن هذه اللفظة لم ترد في القرآن الكريم إلا في موضع واحد، ولم تُتناول بالتحليل الكافي في الرسائل الأكاديمية أو الأبحاث. لذلك، تتميز هذه الدراسة بأهميتها وأصالتها، حيث تعتمد على مصادر كلاسيكية مثل المعاجم القديمة، والشعر الجاهلي، وكتب التفسير. سيتم تناول الأصل اللغوي لللفظة "الخبء" وحدودها الدلالية، مع العودة إلى الشعر الجاهلي باعتباره ديوان العرب للوصول إلى الدلالات الجذرية. تهدف الدراسة إلى إبراز البعد المفاهيمي والمعنى المضموني لللفظة "الخبء"، مع الإشارة إلى تعدد معانيها في القرآن الكريم والاختلافات في تفسيرها. سيتم استخدام منهج تحليل الوثائق، مع مراجعة المصادر التقليدية والحديثة بشكل زمني ومقارن. لفظة "الخبء" في القرآن الكريم تحتوي على أسرار ودلالات متعددة؛ رغم تنوع معانيها، يبرز معنى "الإخفاء" بوصفه المعنى الأساسي. يرتبط هذا المفهوم في الآية بغيب السماوات والأرض. وعلى الرغم من أن أغلب المفسرين قصروا معنى "الخبء" على "المطر والنبات"، إلا أنه يمكن القول بأن المعنى أعم وأشمل.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، الآية، الخبء، الإخفاء.

Giriş

Kur'an; sade ve tek bir mana düzleminde mesaj veren monoton bir kitap değil, bilakis engin ve erişilemeyen derinlikte anlam yoğunluğuyla dolu evrensel mesajlar bütünüdür. İnsanların kalbî yaşamı, dolayısıyla anlayış, kavrayış ve ihata derecesi birbirinden farklı olduğu gibi her bir insan Kur'an'dan, birikimi oranında nasibini alır. Kur'an'ı kavramak öncelikle onun inzâl edildiği özgün ve iletişim aracı mahiyetindeki dilini kavramakla mümkün olabilir.

Kur'an, Câhiliye dönemi Araplarının kullandığı kavramların asıl anlamlarına bazen dinî ve izafî yeni manalar katmıştır. Bu nedenle Kur'ânî kavram ve lafızların Câhiliye dönemi ve Kur'an'daki anlamlarının tahlil edilmesi büyük önem taşımaktadır. Zira Câhiliye şiiri, Kur'an nâzil olmadan evvel dillendirildiğinden her ikisi arasında mukayese yapmak, Kur'an'daki bazı temel lafız ve kavramların anlamlarını aydınlatacaktır. Bu çerçevede lafız ve kavramların irdelenmesi, Kur'an'ın doğru anlaşılması bakımından önemlidir.¹ Kelime ve kavramların kök anlamları, câhiliye dönemi bağlamındaki kullanımları ve Kur'ân metnindeki siyak içindeki ifade ettikleri anlamların doğru bir şekilde tespit edilmemesi, Kur'ân'ın sahih bir şekilde anlaşılmasını engelleyen bir faktördür.²

"الْخَبْءُ" (Heb') lafzı, Kur'an'ı doğru anlama bakımından üzerinde durulması önem arz eden ifadelerden biridir. Neml Sûresi'nin 27/25. ayetindeki³ heb' kelimesi birden çok anlam ağına sahiptir. Bu sözcüğün ilgili ayetteki analizinin yapılması, kök formunun ve temel anlamının bilinmesi ayette kastedilen mananın doğru anlaşılması noktasında muhataplara fayda

¹ Zeki Halis, "Kur'an'da Haşyet Kelimesinin Semantik Analizi ve Haşyet Duygusunun Kullanım Yerleri", *Turkish Studies* 11/5 (2016), 319.

² Ali Kaya, "Kur'an'da Fücûr Kavramının Anlam Alanı", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2022), 773.

³ "أَلَّا يَسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبْءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ" "Göklerde ve yerdeki sırrı açığa çıkaran, onların gizlediklerini de açıkladıklarını da bilen Allah'a secde etmemek gayretindeler." (en-Neml 27/25).

sağlayacaktır. Sözü edilen kelimenin doğru anlaşılması adına tarihsel, dilsel ve semantik analizlerin yapılması önem arz eder. Ayrıca Arapların, bu lafzı hangi anlamda kullandıkları, “الْخَبْءُ” (heb) lafzının bu minvalde bir kritiğe tabi tutulup tutulmadığının öğrenilmesi; söz konusu kelimenin İslâmî kaynakların bulguladığı sonradan ortaya çıkan bir ifade mi olduğu yoksa İslamiyet öncesi dönemlerde de bu lafzın Araplarca kullanıldığının tespiti hayli önemlidir. Öte yandan heb’ kelimesinin hem İslamiyet öncesi hem de sonrası anlamlarını doğru analiz etmek, Kur’an’ın verdiği mesajın daha derin kavranmasını sağlar. Câhiliye döneminde bu ifadenin ne anlama geldiği ve İslâmî dönemde hangi anlamlara taşındığı gibi soruların cevabının ortaya konulması, konunun önemini ortaya koyan bir diğer boyuttur.

Kur’an’da nadiren karşılaşılan kavram veya ifadeler, bazen anlam yoğunlukları ve genişlikleriyle dikkat çeker. Sözü edilen bu kelimeler, özellikle dilin evrimsel süreçleri göz önünde bulundurulduğunda, dönemin koşullarına göre farklı anlamlar taşıyabilir. Kur’an’ın anlaşılması zor olan anlam katmanları, metnin derinliğini kavrayabilmek için yapılan çalışmalarla açıklığa kavuşturulabilir. Bu da “Garîbü’l-Kur’ân” kavramıyla yakın bir ilişki içindedir. Heb’ sözcüğü, Kur’an’da yalnızca bir ayette geçmesi ve farklı yorumlara olanak tanınması bakımından öne çıkmaktadır. Kur’an’da geçen diğer garîb lafızlar gibi bu kelimenin de izaha ihtiyacı vardır. Bu ve buna benzer sözcüklerin ihtiyaca binaen birer birer tetkik edilmesi Kur’an’ın da anlam yoğunluğunun kavranmasına katkı sunacaktır.

Heb’ lafzıyla ifade edilen “gizlilik” ilgili ayette “yeryüzü ve gökyüzünün gizliliği” ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda sözü edilen semâvât ve arzın gizliliğiyle kastedilen sadece yağmur ve bitkiler midir? Yoksa anlam boyutu daha geniş bir perspektiften mi ele alınmalıdır? Sorularına cevap aramak, sonuçları tartışmak ve öneriler sunmak bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu çalışma, heb’ kelimesinin anlamının dar bir çerçeveye sıkıştırılmadan geniş bir perspektiften analiz edilmesini sağlayarak, doğru bir tefsir anlayışına katkı sunmayı hedefler. Bu çalışmanın yapılması, hem kelimenin anlam zenginliğini açığa çıkarmak hem de Kur’an’ın mesajını daha derin bir şekilde anlamak açısından önemli bir adım atılmasına olanak tanımaktadır. Çalışma ile beraber heb’ kelimesinin tarihsel ve semantik boyutlarının analiz edilmesi, ilgili lafzın daha doğru ve kapsamlı bir şekilde anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Kur’an’ı tam anlamıyla kavrayabilmek için tarihsel, dilsel ve kavramsal bilgi eksikliklerinin giderilmesi, ayetin vermek istediği mesajın doğru bir eksende yorumlanması açısından önemlidir. Çalışma, bu tür eksikliklerin giderilmesine de katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Sözü edilen bu lafzın Kur’an’daki kullanımını ve etimolojisini kapsayan, analiz eden herhangi bir akademik teze ya da araştırma makalesine ulaşamamıştır. Bu açıdan çalışmamızın mevzuu itibarıyla alanında özgün bir değere sahip olduğu aynı zamanda hem alana hem de Kur’an’daki evrensel mesajın daha derin bir şekilde anlaşılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir. Çalışmamızda ilgili lafzın şiir ve Kur’an’da geçtiği ayetteki anlamları etraflica ortaya konulacaktır. Heb’ lafzı ve müştakları klasik tefsir kaynakları ve lügatlardan yararlanılarak ele alınacak, Câhiliye şiirlerine, bunların yer aldığı divanlara da müracaat edilecektir. Câhiliye şiirlerinden örnekler verilirken çalışmanın sınırlarını aşmama adına belli ölçüde örneklerle iktifa edilecektir. Makalenin genel kaynak yapısına dair bir bilgilendirme yapmamız gerekirse şunu ifade edebiliriz ki, çalışmamız bir kavram analizine dayanması hasebiyle ilk dönem lügatlardan, yakın dönemde kaleme alınmış Türkçe sözlüklere kadar ulaşabildiğimiz tüm eserlerden faydalanılacaktır. Bu bağlamda ilgili lafzın hem lugavî hem de istilâhî anlam ağı ortaya konulacaktır. Lafzın semantik alanında mevcut olan anlamdaş lafızlarla karşıt anlamlı sözcüklere değinilmeyecektir. Böylece heb’ (الْخَبْءُ) lafzını hem Câhiliye dönemi bağlamında hem de Kur’an perspektifinden ele alarak, ilgili sözcüğün anlam dokusuna ait analiz ve sentez yapabilme noktasında literatüre ilişkin bütün detaylara yer verilmesi hedeflenmektedir.

1. Heb' Lafzının Etimolojik Analizi

Hebee خَبَأَ fiili يَخْبُو خَبَأَ-يَخْبُو خَبَأَ hebee-yehbeu-heb'en şeklinde 3. baktan gelir. Örtmek, kapamak, gizlemek, saklamak gibi manalar içerir. خَبَأَ الشَّيْءَ (hebeeş-şey'e) denildiğinde "Onu gizleyip örttü." manası kastedilir. Bir şeyi, içerisi uygun olan bir kapta saklamak ve kapatmak gibi anlamlara da gelir.⁴ İsim formuyla "الْخَبْءُ" (heb') gizlenen, saklanan, örtülen,⁵ görünmeyen,⁶ biriktirilen⁷ anlamındadır. Nitekim Arapçada bir deyim olarak الْخَبْرُ فِي الْكَبْرِ "Biriktirilen gizlenen mal, yaşlılıkta fayda sağlar."⁸ denmiştir. Heb' lafzının "Herhangi bir gün için biriktirilen mal" manasına geldiği de ifade edilmiştir.⁹ خَبَأَ الْعَدُوَّ (Heb'ül'-ğamd) denildiğinde ise kının kılıcı gizlemesi anlaşılır. Çünkü kın, kılıca örtü olup onu gizler.¹⁰ Aynı kökten gelen خَبَأَ (hibâ') çadır manasındadır. Nitekim buğdayın kabuğu tam bir gizlilikle içindekileri gizlediği gibi çadır da kendi içinde bulunanları gizler.¹¹

İslâm öncesi İbrânîce, Habeşçe, Sebeice ve Safâice gibi Sâmi dillerinde de yer alan خَبَأَ (hebee) kökü, esasen "gizlemek" ya da "gizli olmak" gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Bu kök, metin ve yazıtlarda bir şeyin saklanması ya da gizlenmesi anlamında karşımıza çıkar ve dilsel bağlamda benzer şekilde "gizlilik" ve "saklama" anlamlarını taşır.¹²

Heb', Hebî', Hebîe (الْخَبِيْءُ-الْخَبِيْءُ-الْخَبِيْءُ) şeklinde ifade edilen üç sözcük de "gizlenen şey" anlamına gelir. "الْخَبْءُ" (Heb') lafzının müştaklarından olan خَابِيَّة (hâbiye) ve خَوَاب (havâb) lafızları aynı anlam tipolojisine sahiptir.¹³ خَبَايَا (Habâya) lafzı خَبِيَّة (hebîe) sözcüğünün çoğuludur. خَبَايَا (Habâya) lafzından kastedilenin ekin olduğu da ifade edilmiştir. Nitekim toprağa tohum atıldığında yeryüzü, tohumu toprağın altında gizlemiş olur. Serpilen/saçılan tohum toprakla gizlenir.¹⁴ İftiâl babından gelen إِيْتَبَأَ (ihtebee) fiili gizlendi manasındadır.¹⁵ إِيْتَبَأَ لَكَ خَبِيْبًا (İhtebe'tü leke hebîen) denildiğinde karşısındaki insandan bir şeyi gizleyip sonra o nesneyi sormak manası kastedilir.¹⁶ Mufâale babından olan خَابَأَ (hâbee) fiili de karşılıklı iki kişi arasında gizlenen şeyi ifade ederken¹⁷ tefe "ul babından gelen تَخَبَأَ (tehebbe) fiili ise bir şeyi alıp saklamak anlamını ihtiva eder.¹⁸

⁴ Muhammed Hasen Hasen Cebel, *el-Mu'cemü'l-iştikâkîyyi'l-muassal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim* (Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010), 1/521.

⁵ Ebül-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâr-ü Sadr, ts.), "Hebee", 1/62.

⁶ Şeyh Ahmed Ridâ, *Mu'cemü Metnil-Lüğa* (Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1377/1908), "Hebee", 2/214.

⁷ Neccâr İbrâhim Mustafa, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir Muhammed, *el-Mu'cemü'l-vasîl*, (b.y.: Mektebetü's-Şurûk-Devliyye, 1424/2003), "Hebee", 1/213.

⁸ Abdülhamid Ömer Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lugati'l-'Arabiyye el-Muâsıra* (Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008), "Hebee", 1/604.

⁹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhim es-Samarraî (Beyrut: y.y., ts.), "Hebee", 4/315; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüğa*, thk. Abdusselâm Serhân, (Kahire: Dârü'l-Misriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.), "Hebee", 7/603.

¹⁰ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhim el-Meydânî, *Mecma'u'l-emşâl* (Beyrut: Dârü'l Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 2/31.

¹¹ Muhammed Hasen Hasen Cebel, *el-Mu'cemü'l-iştikâkîyyi'l-muassal*, 1/521.

¹² Naif Yaşar, *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an: A Comparative Study Based on Semitic Languages* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 1/353.

¹³ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî el-Hârizmî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1319/1998), "Hebee", 1/228.

¹⁴ Cemâluddîn Muhammed Tâhir es-Siddîkî el-Fettenî, *Mecmaü bihâri'l-envâr* (b.y.: Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-Mu'ârifî'l-'Osmâniyye, 1387/1967), "Hebee", 2/1

¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Hebee", 1/62.

¹⁶ Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseynî İbn Ma'sûm el-Medenî, *et-Tirâz'ül evvel* (İran: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâit-turas, 1426/2006), 1/64.

¹⁷ Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, "Hebee", 1/228.

¹⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâil b. Sîde, *el-Muḥaṣṣaṣ* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 13/58.

Ḥeb' lafzının asıl manası olan "gizlilik" anlamından uzaklaşarak modern bir konsept şeklinde farklı anlamlara büründüğü de dikkat çeker. Bu ifade, bazen yanan bazen sönen şey¹⁹ anlamında kullanıldığı gibi bir nesnenin başka biri tarafından ihata edilip anlaşılmasını engelleme manasına da gelir.²⁰ Ayrıca ḥeb' sözcüğünün su,²¹ yağmur²² anlamına geldiğine vurgu yapılmıştır. Ḥeb' kelimesinden türeyen خَابَةٌ (hâbie) sözcüğü de çelenk ya da çerçeve anlamlarına gelir.²³ Ḥeb' lafzının müştaklarından olan مُحَبَّاءٌ (muḥabbee) lafzı bayanlar için kullanıldığında henüz evli olmayıp hanesinde sebat eden, aynı zamanda cömert olan kadını niteler. Aynı kökten gelen حُبَّةٌ (ḥubee) sözcüğü, bayanlara nispet edildiğinde yukarı doğru bakıp sonrasında kendini gizleyen kadın anlamına gelir.²⁴ Ayrıca حَبَاءٌ (ḥibâ') lafzı çadır anlamına geldiği gibi kıldan olmayıp yünden yapılan iki ya da üç sütun üzerine duran binaların ortak adı olarak da kullanılır.²⁵ Bu lafzın bir hayvanın üzerinde, genellikle görünmeyen bir yerinde bulunan ve ateşle veya sıcak bir cisimle dağlama yapılarak o hayvanın tanınmasını sağlayan işaret anlamına geldiği de ifade edilir.²⁶

Görüldüğü gibi ḥeb' formu ve müştaklarının kullanımlarında farklı anlamlara işaret edilse de birincil mana olarak "gizleme" anlamının öne çıktığı dikkat çeker. Dolayısıyla lügavî çerçevesini ortaya koyduğumuz ḥeb' ile vurgulanan mihver manayı "gizlenen, saklanan" kelimeleriyle Türkçeleştirmek çok daha isabetli olacaktır. Ayrıca bu lafza "örtmek, kapamak, kaybolmak, biriktirmek" gibi benzer anlamların da yüklendiği ve bunun da ḥeb' ifadesiyle müsterek bir anlam dokusuna sahip olduğu görülür. Keza sözü edilen bu lafızların ḥeb' kelimesinin temel/kök anlamıyla ilintili olduğu söylenebilir.

2. Câhiliye Dönemi Şiir ve Divanlarında Ḥeb' Lafzının Anlam Çerçevesi

Ḥeb' lafzının aynı kökten farklı türevleri ile hem fiil hem de isim formuyla Câhiliye dönemi şiirlerinde çokça kullanıldığı dikkat çekmektedir. İslam öncesi Arap toplumunun inanç ve kültür yapısında önemli bir figür olarak kabul edilen el-Kâhin el-Huzâ²⁷ hüküm vermesi için kendisine gelen heyete cevap verirken şu ifadesinde ḥabee fiiliyle gizliliğe işaret etmiştir.

لَقَدْ خَبَأْتُ لِي أَطْبَاقَ جُمُجْمَةٍ مَعَ الْفَلَنْدَحِ أَبِي هَمَّهْمَةٍ

¹⁹ Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib, *Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak* (Limasol: el-Ceffan ve'l-Câbî, 1413/1993), 137.

²⁰ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm* (b.y.: Camiatü Ümmi'l-Kura, 1430/2009), 1/290.

²¹ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997), 9/2868; Ebûl-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, (Riyad: Dâru Tayyibe, 1418/1997), 6/187.

²² Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî el-İsfahânî, *Kitâbü'l-'Aẓame*, thk. Ridâullah b. Muhammed (Riyad: Dâru'l-Azime, 1408/1998), 4/1262; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sûr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Merkezü Hicr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsât el-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003), 11/357.

²³ Ebû Mervân Abdülmelik b. Habîb b. Süleymân es-Sülemî, *Kitâbü't-Târîh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1429/2008), 137.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Ḥabee", 1/62.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Ḥabee", 1/62.

²⁶ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, 4/315.

²⁷ Cemâluddin Ebu'l-Haccâc Yusuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma' rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1992), 21/597.

“Büyük, heybetli, güçlü ses çıkaran kişiyle beraber benden içecek kaplarını gizlediniz.”²⁸

Heb' lafzının fiil türevlerinden olan حَبَّأ (hebbē) ve حَبَّى (hebbâ) lafızlarının da bu dönemde dillendirilen şiirlerde aynı anlam çizgisinde olduğu görülür. Arap şiirinin İslâm öncesi dönemine ait ileri gelen şairlerinden olan el-Burc b. Müshir et-Tâî (öl. 30/595),²⁹ dört arkadaşına kâhine gitmeden önce hitap ederken tef'îl babından حَبَّأ (hebbē) fiilini gizlilik manasında kullanarak şöyle demiştir:

لِيُخَبِّي كُلُّ وَاحِدٍ مِنْكُمْ حَبِيًّا وَلَا يُخَبِّرْ بِهِ صَاحِبَهُ لِنَسْأَلَهُ عَنْهُ فَإِنْ أَصَابَ عَرَفْنَا عِلْمَهُ وَإِنْ أَخْطَأَ إِرْتَحَلْنَا عَنْهُ

“Her biriniz içinde bir sır saklasın ve bunu arkadaşına da söylemesin. Daha sonra kâhine soralım. Şayet kâhin doğru cevaplarsa bilgisine güvenelim, yanlış cevaplarsa da ondan uzak duralım veya ondan uzaklaşalım.”³⁰

Câhiliye dönemi Arap şairlerinden biri olarak bilinen İbnü'l-Hudadiyye el-Huzâî (öl. 10/612)³¹ de develerin yorgunluğunu, yolculuğun çetin şartlarını ve bu zorlukları aşma gayretini betimlediği şu beyitinde tefe'ul babından gelen تَحَبَّى fiiliyle gizlendi/perdelendi manası kastetmiştir:

خَاضَتْ بِنَا عَوْلَهُ وَالْعَيْسُ وَإِنَّهُ تَحَبَّى بِهَا الْيَعْفُورُ فَانْتَسَا

“Meşakkati bizi derinden etkiledi. Develer de bitkin ve yorgun düştü. Yaban geyiği yuvasına çekilip gizlendi.”³²

İslam öncesi Arap toplumunun şiir ve divanlarında heb' ifadesinin isim türevlerine dikkat edilecek olursa bu lafız farklı birkaç manada kullanılsa da yaygın ve baskın anlamının gizlenen/örtülen şeklinde olduğu görülür. Nitekim Hz. Peygamber'in dedesi Ebû'l-Hâris Abdülmuttalib b. Hâşim (öl. 570'ten sonra) dönemin ünlü kâhinlerinden Seleme el-'Uzrî'ye sakladıkları bir bilgiyi açığa çıkarmasını, kehanetle ilgili ritüellerini yansıtmalarını isterken heb' lafzıyla gizlenen ve örtülen manalarını kastetmiştir:

قَدْ حَبَّأْنَا لَكَ حَبًّا فَأَنْبَأْنَا عَنْهُ ثُمَّ تُخْبِرُكَ بِحَاجَتِنَا

“Senin için bir sır sakladık. Onun hakkında bize bilgi ver. Sonrasında sana ihtiyacımızı bildirelim.”³³

Arap recez şiirinin en önemli mümessili olarak addedilen şair Rü'be b. 'Accâc (öl. 145/762)³⁴ da şu beyitinde heb' lafzının gizlilik manasına atıfta bulunarak şöyle demiştir:

²⁸ Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr b. Habîb, *el-Münemmak fî ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985), 99.

²⁹ Câhiliye döneminde yaşamış şair ve savaşıdır. Arapların, cömertliğiyle meşhur bir figürü olan Hatem et-Tâî'nin babasıdır. Kabilesinin bulunduğu yerden ayrılarak Kudüs'e gitmiş ve Hristiyan olmuştur. Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik b. Saîd el-Mağribî, *Neşvetü'l-ğarab fî târîhi Câhiliyyeti'l-'Arab*, thk. Nusret Abdurrahman (Amman: Mektebetü'l-Aksa, 1402/1982), 233.

³⁰ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen Merzûkî, *el-Ezmine ve'l-emkine*, nşr. Halil el-Mansur (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1417/1997), 402.

³¹ Câhiliye döneminin önemli bir şairidir. Cesur, tehlikeli, asi ve başına buyruk biri olarak tanınır. Ebû'l-Ferec Ali b. el-Huseyn el-İsfahânî, *Kitâbu'l-Eğânî*, thk. İhsân Abbâs vd. (Beyrut: Dâru Sâdir, 1429/2008), 14/93.

³² Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, *Aşeretü şü'arâ' mukillûn* (Bağdat: Vizâretüt-Ta'lim, 1411/1990), 36.

³³ Ahmed Zeki Safvet, *Cemheretü'l-ğarab fî usûri'l-'Arabîyyeti'z-zâhire*, (Mısır: Mustafa El-Babi El-Halebi ve Evladuh, 1352/1923), 1/337.

³⁴ Rahmi Er, “Rü'be b. 'Accâc”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 35/282.

وقد أَكُونُ مَرَّةً نَطِيسًا ... بِخَبَاءِ أَدْوَاءِ الصَّبِيِّ نَقْرِيْسًا

“Gençliğin hastalıklarının gizliliğinde ehil, bazen de tıpta uzman olurum.”³⁵

Kur'an'a hareke sistemini kazandıran ve Arapça gramerin temel ilkelerini belirleyen âlim, şair Ebü'l-Esved ed-Düelî (ö. 69/688)³⁶ Dîvânında heb' lafzının müştaklarından olan الْحَبِيءُ (el-hebîu) ism-i mefûlünü muhafaza edilen, saklanan manasıyla ilişkilendirmiştir:

وَحَيْرُ حَبِيءٍ فِي إِمْرِي عِنْدَ مَوْطِنٍ إِذَا جَامَعَ الْإِسْلَامَ مَجْدُ عُرُوقِ

“Bir yurttaki kişide saklanan en iyi şey, köklerin yüceliği İslâm ile bir araya geldiğinde olur.”³⁷

Hicivleriyle tanınan ünlü Arap şairi İbnü'r-Rûmî (öl. 283/896)³⁸ dîvânında hebbec fiili-nin ism-i mekânı olan مُحَبَّبًا (muḥabbe') lafzını “gizlenme yeri” olarak betimlemiştir:

و غَزَالٌ ذُو دَلَالٍ كُلُّهُ دَاخٌ وَ مَا حُ
تَتَهَادَاهُ الرِّيحُ فَمَقْبَاهُ رَشِيقٌ وَمُحَبَّبَاهُ رَدَاخٌ

“Nazlı bir ceylan, baştan ayağa güzellik ve çekicilik dolu; yumuşak ve esnek. O öyle sağlam ve güçlü bir daldır ki rûzgâr onu nazıkçe sallar. Onun gizlendiği yer de geniş ve narindir.”³⁹

İslâm öncesi dönemdeki mevcut şiir ve divanlarda heb' lafzının kısmen de olsa yerleşmiş olan geleneksel terkipten alınıp farklı anlam tipolojilerinde kullanıldığına da rastlanır. Örneğin heb lafzının çoğulu olan حُبُو (hubu') sözcüğünün Arap Edebiyatı şairlerden biri olan 'Arik et-Tâî'nin (öl.50/575)⁴⁰ şu beyitinde “bulut” anlamında kullanılması dikkat çeker:

أَتَيْنَاهُ نَسَائِلُ عَنْ حُبُوٍّ فَقَدَرْنَا أَنْ سَيَبْعُلُ بِالْعِنَادِ

“Ona (Kâhine) bulutlar hakkında sormak için geldik. O (kâhin) ise inatçılık ile karşılaşılabileceğini takdir etti.”⁴¹

Heb lafzının isim türevlerinden حِبَاءُ (hibâ') kelimesinin bu dönemdeki şiirlerde “tabut” şeklinde dairesel yıldızlara verilen isim olarak ifade edildiği görülür. Yıldızların ve burçların zafer üzerindeki etkisini tarif etmek isteyen kişi şu beyitte حِبَاءُ (hibâ') lafzının çoğulu olan الْأَحْبَاءُ (el-ehbâ') sözcüğünü “yıldız” manasında kullanmıştır:

وَيَسْغَدُ الْأَحْبَاءُ أَخْبِيْتُ أَرْضًا بَعْدَ نَهَبٍ وَقَتْلٍ قَوْمٍ كَثِيرٍ

“Yağmalamadan ve çok sayıda insanın öldürülmesinden sonra yıldızların desteğini alarak bir diyarı ele geçirdim.”⁴²

³⁵ Alim Lugavî Kadîm, *Şerhu Dîvân Rü'be b. el- 'Accâc*, thk. Dâhî Abdülbakî Muhammed (Kahire: Mecmaü'l-Lügal- 'Arabiyye, 1429/2008), 3/222.

³⁶ Tevfik Rüştü Topuzoğlu, “Ebü'l-Esved ed-Düelî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 10/311.

³⁷ Ebü'l-Esved ed-Düelî, *Dîvân*, nşr. M. Hasan Âlü Yâsîn (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1417/1998), 283.

³⁸ İsmail Durmuş-Mustafa Çuhadar, “İbnü'r-Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 21/186.

³⁹ Ebü'l-Hasan Ali bin Abbas bin Cüreyc İbnür-Rûmî, *Dîvân*, thk. Hüseyin Nassar, (Kahire: Darül-Kütüb ve'l-Vesaikü'l-Kavmiyye, 1424/2003), 2/549.

⁴⁰ Seyyid b. Ali el-Mersafî, *Kitabu Rağbeti'l-âmil min-kitabi'l-kâmil* (Beyrut: Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1348/1969), 7/149.

⁴¹ Muhammed Abdülcevâd, *Şecerü'd-dür* (Kahire: Dârü'l-Maârif, 1347/1968), 133.

⁴² Ebü Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer*, thk. Merkezi'd-dirasat ve'l-ebhasi'l-Yemeniyye (San'a: y.y., 1374/1979), 477.

Câhiliye dönemi şairlerinden olan Tarafe b. Abd (öl. 564 [?])⁴³ ise şu beyitinde hîbâ' lafzıyla “çadır” manasını kastetmiştir:

تَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ وَالدَّجْنُ مُعْجَبٌ ... بِبَهْكَنَةٍ تَحْتَ الْخِبَاءِ الْمُعَمَّدِ

“Bulutlu günün eksikliği ve bulutluluk...Gençlikle beraber direkli çadırın altında hayran bırakıyor.”⁴⁴

Câhiliye dönemi Arap toplumunda heb' lafzının isim türevlerinden olan خَابِيَّة (hâbiye) kelimesinin içerisine su ve benzeri sıvıların konulduğu “büyük küp, varil, fıçı” gibi anlamlarda kullanıldığı görülür. Bu dönemde ün kazanmış ve Arap Edebiyatı'nda önemli bir yer edinmiş şairlerden en-Nemr b. Tevleb el-'Uklî (öl. 14/635)⁴⁵ sözü edilen bu lafzı Dîvânında şu ifadelerle aynı mana düzleminde kullanmıştır:

قَامَتْ تَبْكِي أَنْ سَبَّأْتُ لَفِئَةً زَقَاً وَخَابِيَةً يَغُودِ مُقْطَعِ

“Ağlayarak ayağa kalktı çünkü genç adamlar için bir tulum ve bir küp içkiyi kesik bir dal ile yağmaladım.”⁴⁶

Görüldüğü üzere Araplar, Kur'an nâzil olmadan evvel, heb' lafzı ve türevlerine birincil mana olarak *gizleme, örtme, saklama, biriktirme* gibi anlamlar yüklemişlerdir. Bu manaların yanı sıra ilgili lafız “bulut, yıldız, varil, çadır” gibi farklı anlamlarda kullanılsa da dikkat edildiğinde kelimeye yüklenen bu yeni manalar onun temel/kök anlamından bağımsız ve soyutlanmış değildir. Bu itibarla bu sözcükler arasında direkt bir anlam bağı ve paralellik mevcuttur. Örneğin heb' lafzından türeyen hîbâ (çadır) içindeki ev halkını gizler. Bu perspektiften bakıldığında çadır fizikî manada zahir olan bir nesneyi örtüp gizleme işlevini yerine getirir. Dolayısıyla sözü edilen diğer lafızların da gizleme, örtme, perdeleme anlamının manen içerisinde mündemiç olduğunu söylemek mümkündür.

3. Kur'an'da Heb' Lafzının Anlam Alanı

Dinî metinlerin anlaşılabilmesi sürecinde muğlak lafızların öğrenilmesi ve anlam katmanlarının keşfedilmesi, öncelenmesi gereken elzem bir konudur. Dolayısıyla dinî metinlerin vermek istediği mesajlar ve ilgili mesajların uhdesinde saklı bulunan varlık, evren ve Allah tasavvuru; kavram yapıları içerisinde sergilenmektedir. Başka bir ifadeyle ilâhî öğretiler, tüm muhataplarına kavram örgüsü içerisinde arz edilmektedir. Böylece temel konumda olan kavramlar, ilâhî metnin kelime hazinesinin ilişkiler örgüsünde dikkate değer bir semantik alan oluşturur.⁴⁷

⁴³ Câhiliye döneminin meşhur şairlerinden birisidir. Şeceresi Araplar'ın büyük dedesi Ma'd b. Adnân'a kadar uzanır. Meşhur olan görüşe göre uzun olan kasidesinin pâyesine bakılarak kendisinin 'İmru'u'l-Kays'tan sonra şiir kalitesi yönüyle ikinci sırada geldiği ifade edilmiştir. Ebû Zeyd el-Kureşî olarak da anılan ve Cemheretü Eş'âri'l-'Arab adlı eseriyle tanınan edibe göre, Tarafe'nin kasidesi Câhiliye döneminde yedi şaire ait seçkin kaside koleksiyonunun ardından gelir. Tarafe'nin asıl ismi 'Amr olup kaynaklarda doğum ve ölüm tarihi hakkında çok az bilgiye rastlanır. Mustafa Sâdık er-Râfi'î, *Târîhu âdâbil* - 'Arab (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1394/1947), 3/224.

⁴⁴ Ebû Ömer b. Ahmed b. Muhammed b. Abdurabbih, *el-İkdu'l-ferîd*, thk. Abdulmecid et-Terhînî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1938), 4/74.

⁴⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Esbahî el-Mâlekî el-Girnâtî, *Ravzatü'l-a'lâm bi-menazileti'l-'Arabiyye min 'ulûmi'l-İslâm* (Trablus: Kulliyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1429/1999), 2/623.

⁴⁶ Nemr b. Tevleb el-'Uklî, *Dîvân*, thk. Muhammed Nebil Tarifi (Beyrut: Dâru Sâdır, 1421/2000), 83.

⁴⁷ Hasan Türkmen, “Kur'an'da Küfür Kavramının Semantik Analizi”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 14/76 (Şubat 2021), 778.

Kur'an, içerdği âyetlerle bireylere dini yükümlülüklerini hatırlatan bir tebliğ ve davet işlevi görmektedir. Bu davet, muhatap toplumun kullandığı ve aşına olduğu dil ve üslupla yapılmakta, bazen açık ve sade ifadelerle, bazen de dilin inceliklerinden kaynaklanan çok anlamlı kapalı ibarelerle sunulmaktadır. Anlamı kapalı olan âyetler, müfessirler tarafından farklı açılardan yorumlanmış ve olası anlamlar tefsirlerde yer bulmuştur.⁴⁸

Kur'an'daki “الْخَبَاءُ” (heb') lafzı da içerisinde nice hikmetlerin mahfuz olduğu ve müfessirler tarafından çeşitli perspektiflerden yorumlanan çok anlamlı bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. İlgili lafız Kur'an'da sadece tek bir yerde Neml Sûresi'nin 27/25. ayetinde, isim formuyla zikredilmektedir. Bu lafzın içerdği manaları aşağıdaki şekillerde açıklamak mümkündür:

3.1. Gökyüzü ve Yeryüzünün Gizlilikleri

Heb' lafzının “Göklerde ve yerdeki sırrı meydana çıkaran, onların gizlediklerini de açıkladıklarını da bilen Allah'a secde etmemek gayretindeler. (en-Neml 27/25) ayetinde gökyüzü ve yeryüzündeki gizliliklere şamil olduğu ifade edilmiştir.⁴⁹ Ancak müfessirler filolojik/lugavî anlamını ortaya koyduğumuz ilgili lafzın gizlilikten kastedilen bağlamı konusunda farklı çıkarsamalarda bulunmuşlardır. Söz konusu farklılıklar, ayetteki ilgili ifadenin doğru karşılığının tespiti noktasında önem arz eder. Başka bir ifadeyle bu lafzın özünü ve omurgasını oluşturan “gizlilik” anlamı mihver mana iken⁵⁰ “الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” “Göklerde ve yerde gizli olanları açığa çıkaran” (en-Neml 27/25) ayetindeki “gök ve yerdeki gizliliğin” kapsamı üzerinde ayrışmalar olmuştur.

Müfessirlerin kahir ekseriyeti gökyüzünün gizliliğinden kastedilenin yağmur, yeryüzünün gizliliğinden murad edilenin ise bitkiler olduğuna vurgu yapmışlardır.⁵¹ Allah'ın yeryüzünde insanlara rızık olarak ortaya çıkardığı, gökyüzünden de yağmur olarak indirdiği her şey gizlilik kapsamının şümûlüne girer. Gökler yapışık yağmur yağdırmaz, yerler de birleşik ve bitki bitirmezken Allah semayı yağmur, yeryüzünü de bitki ile ayırmıştır.⁵² Bir görüşe göre de gökyüzünün gizliliğiyle yağmur ve kar; yeryüzünün gizliliğiyle ağaçlar, yerdeki defineler ve

⁴⁸ Süleyman Pak, “Kur'an'daki ille'l-Mevdede fi'l-Kurbâ İfadesinin Manaya Delâleti Yönüyle Çevirisi ve Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 336.

⁴⁹ Ebû'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Bahrü'l'ulûm*, thk. Ali Muavvid Âdil, Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993), 3/494.

⁵⁰ Muhammed Hasen Hasen Cebel, *el-Mu'cemü'l-iştikâkîyyi'l-muassal*, 1/521; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhîf*, thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: y.y., 1413/1993), 7/67; Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1428/1984), 19/255.

⁵¹ Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an*, thk. İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Darü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1422/2002), 20/232; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdünnemir, Osman Cuma Dumayriyye, Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dârü Taybe, 1409/1989), 6/157; Muhammed Senâullah Osmânî el-Mazharî, *Tefsîrû'l-Mazharî*, thk. Ahmed İzzu İnâye, (Beyrut: Darü İhyâit-Turâsi'l-'Arabî, 1425/2004), 7/116.

⁵² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 8/42-43; Me'mûn Hammûş, *et-Tefsîrû'l-Me'mûn alâ menheci't-tenzîl ve's-şahîhi'l-mesnûn -mesnûn* (Dimeşk: Muvafakatü Vizareti'l-İ'lam, 1428/2007), 5/539.

toprağa gömülü ölümler kastedilmiştir.⁵³ Öte yandan bu lafzın yıldızların doğuşunu da muhtevasına aldığı ifade edilmektedir.⁵⁴

Gökyüzü ve yeryüzünün gizliliğinden kastedilenin gaip olan/görülme-yen her şeyin olması da muhtemeldir. Bu meyanda mana "Allah gökyüzünde ve yeryüzünde gaip olan/görülme-yen her şeyi bilir." şeklinde olur. Bu görüşe delil ise "Gizlediğiniz ve açığa çıkardığınız şeyleri bilir."⁵⁵ ayetidir.⁵⁶ Allah gökyüzü ve yeryüzü ehlinin sırlarını açığa çıkarıp i'âm eden-dir.⁵⁷

Taberî (öl. 310/923) *الَّذِي يُخْرِجُ الْخَبَاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ* ayetindeki "فِي" harfi cerinin "مِنْ" manasında olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Araplar arasında bu tür kullanımlar şâyi olup anlam *يُخْرِجُ الْخَبَاءَ مِنَ السَّمَاوَاتِ* "Gökyüzünden gizliliği çıkarır" şeklinde olur.⁵⁸

Bazı müfessirler semâvâtın gizliliğiyle yağmura işaret edildiğini ancak yeryüzünün gizliliğiyle "yerin hazinelerinin"⁵⁹ ya da "madenlerinin"⁶⁰ kastedildiğini dile getirmişlerdir. Müfessirlerden Katâde (öl. 117/735) ise ayetteki gizlilik lafzına farklı bir perspektiften yaklaşarak ilgili lafzın karşılığının "Gökyüzü ve yeryüzünün gizemleri" olduğunu vurgulamıştır.⁶¹ Fahred-din er-Râzî de (öl. 606/1210) gizliliğin anlam dokusuna dair farklı bir çıkarsamada bulunmuştur. Müfessire göre sözü edilen yerin gizliliğinin ortaya çıkarılması kadın ve erkeğin göğüsleri ile beli arasından bir suyun çıkarılması anlamına gelir.⁶² Ebüssüüd Efendi (öl. 982/1574) de gizliliğinin anlam katmanlarına dair farklı bir bakış sergilemiştir. Ona göre semâvât ve arzın gizliliğinin ortaya çıkarılması ufukların gerilerinde saklandıktan sonra yıldızların parlayıp ufuklarından görünür hale gelmesi, yağmurun yağması ve bitkilerin yeşermesini kapsar.⁶³ Öte yandan semâvâtın gizliliğinin arzın gizliliğini ortaya çıkardığı da ifade edilir.⁶⁴

Burada söz konusu gizlilik esasen başka bir şeyin içinde saklanan ve gizlenen durumu ifade eder. Bu tarz haller yerin altındaki su misali mahlûkatın idrak edemeyeceği ölçüde gizliliğe haizdir. Ayette Allah gizliliği semâvât ve arzla tahsis etmiştir. Zira bu sınırlama beşeriyetin de gözlemleyebileceği nihâî sondur. Bulutlar, yağmur, bitki örtüsü ayrıca bunların gök gürültüsü ve şimşek gibi sonuçları gizliliğe matufken sonradan nasıl açığa çıktığı pekâlâ görülebilir.

⁵³ Semerkandî, *Baḥrû'l-'ulûm*, 2/494.

⁵⁴ Mazharî, *Tefsîrû'l-Mazharî*, 7/116.

⁵⁵ en-Neml 27/25.

⁵⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez- Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdulcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/116; Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, *et-Tefsîrû'l-basîṭ*, thk. Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Hammâdî (Riyad: Silsiletur-Resâil el-Câmi'iyye, 1430/2008), 17/214.

⁵⁷ Semerkandî, *Baḥrû'l-'ulûm*, 2/116.

⁵⁸ Taberî, *Câmi' u'l-beyân*, 18/43; Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2002), 3/359.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1384/1965), 16/45.

⁶⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "Ḥabee", 1/62.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, 16/145.

⁶² Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1417/1997) 24/192; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Min Esrâri't-tenzîl* (Kahire: Darü'l-Müslim, ts.), 1/39.

⁶³ Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebüssüüd, *İrşâdü'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dârü İhyait-Turâsi'l-Arabî, ts.), 6/282.

⁶⁴ Neccâr İbrâhîm Mustafa, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir Muhammed, *el-Mu'cemü'l-vasîṭ*, "Ḥabee", 1/213.

Yükselen ve batan yıldızlar, rüzgârlar, soğuk ve sıcak, hareket ve sükûnet, konuşma ve sessizlik gibi Allah'tan başka kimsenin sayamayacağı ölçüde sözü edilen bu oluşumlar da evvelde örtülü iken nasıl açığa çıkarıldığı mahlukat tarafından tabii olarak müşahade edilir. Allah, söz konusu tüm bu varlıkları gayb âlemindeyken görülen âleme tecelli ettirir.⁶⁵

Muînüddin el-Îcî (öl. 905/1500) bu konuda farklı açıdan bir değerlendirme yaparak söz konusu gizliliğin boyutunun umûmî olduğunu vurgular. Ona göre gizliliğin kapsamı yağmurun yağması ve bitkilerin yeşermesine şamil olduğu gibi erkek ve kız çocukları ayrıca bunların dışında kalan mahlûkatın yaratılmasına da matuftur.⁶⁶ Bu bağlamda Allah ister gökyüzünde ister yeryüzünde nerede olursa olsun her gizliliğe muttalidir.⁶⁷

Gizlilik, Allah'ın, mahlûkatın görmesi ve insanlara fayda sağlaması için izhar ettiği her şeyi kapsamına alır.⁶⁸ Ayrıca Allah'ın, ortaya çıkarıncaya kadar insanlar için biriktirdiği her şey yine gizliliğin mülâzımına dahildir.⁶⁹ Nitekim “*Allah'ın indinde her şey bir ölçüye bağlıdır. Gaybı da görülen âlemi de bilen, sonsuzca yüce Allah'tır.*” (er-Ra'd 13/8-9) ayeti bu gerçeği teyid eder. Böylelikle akıl sahipleri bunu yaratılış şaheserleri ve sanat incelikleri olarak algıladılar.⁷⁰ Öte yandan uçsuz bucaksız evrendeki gayb perdesinin ardında saklı, aynı zamanda her şeyin metaforu mesabesinde olan⁷¹ ve insanların özüne vakıf olamadığı sözü edilen gizliliğin açığa çıkarılması Allah'ın kudret sıfatının da bir tecellisidir.⁷²

Selefi âlimlerden es-Sa'dî (öl. 1889/1956) yerin gizliliğinin anlam muhtevasıyla ilgili değişik bir yaklaşım sergiler. O, müfessirlerin çoğunluğunun aksine yerin gizliliğini Sûr'a üfürüldüğü vakit yaptıklarının karşılığını vermek üzere ölümlerin yerden çıkarılması olarak tamamen farklı bir anlam ağı çerçevesinde yorumlar.⁷³

Nihâi olarak şunları söyleyebiliriz ki ayette işaret edilen göklerin ve yerlerin gizliliği kanaatimizce umûmî bağlamdadır. Gizliliğin açığa çıkarılması sadece yağmur ya da bitkiler ekseninde değildir. Allah, kâinata gizli kapaklı, üstü örtülmüş, küçük büyük ne varsa her şeyin bilincindedir ve dilediği zaman ortaya çıkarır. Nitekim aynı ayetin içerisinde yer alan “*Gizli*

⁶⁵ Ebü'l-Hasen Burhânüddin İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hirbevî el-Bikâ'î, *Naẓmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyât ve's-süver* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 14/153.

⁶⁶ Muînüddin Ebü'l-Meâlî Muînüddin Muhammed b. Abdurrahmân el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Abdu'l-Hamîd Hindâvî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004), 3/213.

⁶⁷ Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2007), 4/177; Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî el-Kannevcî, *Fethu'l-beyân fi makâşidi'l-Kur'an*, thk. Abdullah b. İbrâhîm el-Ensârî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992), 10/36.

⁶⁸ Ebü'l-Fütûh Abdülhamîd b. Muhammed el-Mustafâ b. Mekki b. Bâdis, *Tefsîru İbn Bâdis fi mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1412/1992), 1/275.

⁶⁹ Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebü Zehre, *Zehretü't-tefâsîr* (Kahire: Dârü'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 10/5449.

⁷⁰ İbn Bâdis, *Tefsîru İbn Bâdis*, 1/275.

⁷¹ Seyyid Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'an*, (Kahire: Dârüş-Şurûk, ts.), 4/2639.

⁷² Kannevcî, *Fethu'l-beyân fi makâşidi'l-Kur'an*, 10/36; İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, (Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1428/1984), 19/255.

⁷³ Abdurrahman b. Nâsır b. Abdillâh es-Sa'dî, *Teysîru'l-Kerîmi'r-Rahmân fi tefsîri kelâmi'l-Mennân*, thk. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik (Riyad: Mektebetü Âbikân, 1422/2001), 1/604.

*tuttuklarını ve açığa çıkardıklarını bilen Allah'a secde etmeleri gerekmez miydi?*⁷⁴ ifadesi bu tasavvurun en büyük argümanıdır.

3.2. İnsanlara İlişkin Gizlilikler

Müfessirlerden bazıları ayette vurgulanan heb' lafzıyla ifade edilen gizliliğin anlam katmanlarından birinin de insanların dünya hayatında birbirlerinden gizledikleri objeler olduğuna vurgu yapmışlardır. İnsanlar dünyada birbirlerinden hayır ve şer odaklı birtakım konuları gizleyebilirler. Ancak Allah, kıyamet gününde sözü edilen tüm bu gizliliklerin mahiyetini apaçık bir şekilde insanların gözlerinin önüne serecektir.⁷⁵

Bakara Sûresi'nde geçen "*Oysa Allah gizlemekte olduğunuzu ortaya çıkaracaktır.*"⁷⁶ ayeti ile Neml Sûresi'nin 27/25. ayetindeki heb' lafzının öne çıkan birincil manası arasında direkt bir anlam bağı ve benzerlik mevcuttur. Allah, sözü edilen her iki ayette de insanların gizlediklerinin tümünü ortaya çıkaracağını bildirmiştir. Söz konusu gizliliğin açığa çıkarılmasıdaki maksat kapalı, üstü örtülmüş konuları aydınlatmak, insanlara duyurmak ve onları söz konusu gizliliğin künhüne muttali kılmaktır. Nitekim Allah, her muğlaklığı ortadan kaybolduktan sonra dahi kaynağından çıkaracak ve insanlara izhar edecektir.⁷⁷

Heb' lafzıyla kastedilen gizliliğin açığa çıkarılması bütünsel mana ifade eder. Dolayısıyla bu lafzın anlam örgüsü kişilerin birbirlerinden gizlediği her şeyi kapsamına alır. Nitekim Allah, kullarının gizlediği her unsuru kıyamet gününde afişe edecektir. Çünkü o gün sırlar açığa çıkacak ve insanlar, görülen ve görülmeyen âlemi bilen Allah'ın huzurunda toplanacaktır. Kullarının bireysel işleri, eylemleri ve halleri dahil hiçbir husus Allah'a kapalı kalmayacaktır.⁷⁸ "*O gün arz olunursunuz, hiçbir saklınız gizliniz kalmaz.*"⁷⁹ "*O gün onlar ortaya çıkacaklar, Allah'a hiçbir şeyleri gizli kalmaz.*" Bugün hükümrانlık kimin elindedir.?" denir. Hepsi: "*Her şeye kâdir olan tek Allah'ındır.*" derler.⁸⁰ ayetleri de bu manayı vurgulamaktadır. Bu bağlamda cinayet işleyen biri böylesi bir ameliyenin akabinde kendisi ve destekleyenleri olayın üstünü örtmek isteseler de Allah, onların tüm gizliliklerini açığa çıkarır. Ayrıca kendisini bilmeyenleri de durumundan haberdar eder.⁸¹

Özetle Allah evrende gizli kapaklı, üstü örtülü, kamufle edilmiş, görülen ve görülmeyen her şeyi ibraz ettiği gibi insanların iç âlemindeki gizlilikleri de izhâr eder.

⁷⁴ en-Neml 27/25.

⁷⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Baslum (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004), 8/112; Komisyon, *Mevsû'atü't-tefsîr el-mevdû'î* (Riyad: Merkezu Tefsir lid-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 1440/2019), 28/175.

⁷⁶ el-Bakara 2/72.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 2/228.

⁷⁸ Komisyon, *Mevsû'atü't-tefsîr*, 28/175.

⁷⁹ el-Hâkka 69/18.

⁸⁰ el-Mü'min 40/16.

⁸¹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 2/228; Abdullah Hadr Hamed, *el-Kifâye fi't-tefsîri bi'l-me'sûr ve'd-dirâye* (Beyrut: Darü'l-Kalem, 1438/2017), 3/62.

3.3. Gizliliğin Hüdüh'dün Sözü ve Rızkı Olması

Kur'an Hz. Süleyman'dan bahsederken onun insanlar, cinler ve kuşlara hâkim olduğunu ve tüm bunlardan oluşan orduları bulunduğunu⁸² bildirmektedir. Bu bağlamda Hz. Süleyman'ın sözü edilen ordularının neferlerinden biri de hüdüh⁸³ (Çavuş Kuşu) familyasından bir kuştur.⁸⁴ Ancak Süleyman'ın (a.s.) Hüdüh'ü diğer hüdühdlere nazaran daha mükemmel bir niteliğe sahipti.⁸⁵ Ayrıca hüdüh Hz. Süleyman'ın "su mühendisi" olarak da vasıflandırılıyordu. Nitekim Hz. Süleyman herhangi bir çölde konakladığı vakit yerin derinliklerindeki suyun hangi mesafede olduğunu,⁸⁶ suyun yeryüzüne yakınlığını ve uzaklığını bu kuş aracılığıyla öğreniyordu.⁸⁷

Kur'an'da hüdüh, Hz. Süleyman'a Sebe halkı ve orayı yöneten kadının evsafından söz ederken: "*Göklerde ve yerdeki gizliliği ortaya koyan, onların gizlediklerini de açığa çıkardıklarını da bilen Allah'a secde etmeyi engellemek için şeytan; onlara, yaptıklarını süslü gösterip, kendilerini hidayetten alıkoymuştur.*"⁸⁸ şeklinde bir betimlemede bulunmuştur. Putperestlikte ifrat boyutuna kaçan Sebe melikesi ve ahalisine "*Göklerde ve yerde gizlilikleri ortaya koyan*"⁸⁹ ifadesinin mühendisliği ve yeraltı suyuna vakıf olması sebebiyle hüdühde ait olduğuna işaret eden emarelerin bulunduğu ifade edilir. Bunun kaynağı da kudreti yüce, aynı zamanda bilgisi engin olan, göklerin ve yerin gizliliklerini ortaya çıkaran Allah'ın ilhamıdır.⁹⁰ Dolayısıyla başka hiç kimseye bahşedilmeyen sadece Allah'ın ilhamıyla hüdühde verilen yerin derinliklerindeki suya vakıf olma bilgisinden dolayı Hz. Süleyman'ın Hüdüh'ü yukarıdaki ayette "*Göklerde ve yerde gizliliği ortaya çıkaran.*"⁹¹ ifadesiyle Rabbini vasfetmiştir.⁹² Bu itibarla "gizliliğin ortaya çıkarılması" hüdühde ait bir söz olarak değerlendirilir.

Ayette ifade edilen heb' lafzıyla hüdühün rızkına işaret edildiği de vurgulanmıştır.⁹³ Bu meyanda hüdühün ayırt edici özelliklerinden biri de Allah'ın ona uzun gaga vermiş olmasıdır. Çünkü sözü edilen bu kuş yerkürenin üzerinde gözle görülen bir yiyeceği yemez. Bilakis

⁸² en-Neml 27/17.

⁸³ Hüdüh; ses çıkaran, kötü kokulu, başının üzerinde siyah kepezi, siyah pençeleri ve sarı göz kapakları olan bir kuş türüdür. Kurtları ve taneleri yemekle beslenir. Suyu uzaktan görür ve yerin derinliklerinde hisseder. Bir bölgede kanat çırpmaya başladığı vakit bu hareketi orada su olduğuna işarettir. Hz. Süleyman'ın sözü edilen bu kuşu ordusuna dahil etmesinin temel sebebi de budur. İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 19/245.

⁸⁴ İbn Bâdis, *Tefsîru İbn Bâdis*, 1/269; Abdülkerîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî li'l-Kur'an* (Kahire: Dârü'l-Fikr el-'Arabî, 1400/1979), 4/238.

⁸⁵ İbn Bâdis, *Tefsîru İbn Bâdis*, 1/279.

⁸⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüh*, 4/113.

⁸⁷ Hammûş, *et-Tefsîrû'l-Me'mûn*, 2/319.

⁸⁸ en-Neml 27/24-25.

⁸⁹ en-Neml 27/25.

⁹⁰ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'it-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Riyad: Mektebetü'l-Abîkân, 1418/1998), 4/449; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi (ve) 'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb* (B.A.E: Câizetü Dubâi Ed-Devliyye li'l-Kur'ânî'l-Kerîm, 1434/2013), 11/511; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk el-Kâsımî, *Me'hâsinü't-te'vil*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (b.y.: Dârü'l-hyâi'l-Kütübî'l-'Arabî, 1376/1957), 13/4664.

⁹¹ en-Neml 27/25.

⁹² Ebû Hayyân, *el-Bahrü'l-muhîr*, 7/67.

⁹³ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîrûş-Şa'râvî* (Mısır: Ahbârü'l-Yavm, 1418/1998), 10/5865; Âiz b. Abdullâh el Karnî, *Durûs eş-Şeyh Âiz el-Karnî* (b.y.: el-Mektebetü's-Şâmile, ts.), 652.

o; gizli, görülmeyen yiyeceğin peşindedir. Bu itibarla kendisine yiyecek sağlamak için gaga-sıyla yere vurup rızkını yerin gizliliklerinden çıkarır.⁹⁴

Yukarıda zikredilenlere binaen hüdhüd kuşu tarafından dile getirilen “Gizliliği ortaya çıkaran” ifadesinin Allah'ı bırakıp Güneş'e tapan insanların kınanmasının iz düşümü olarak söylendiğini ifade edebiliriz. Bu bağlamda hüdhüd, ibadete edilmeye müstahak, insanların gizledikleri ve açığa çıkardıklarına agâh olanın sadece Allah olduğunu bizatihi dillendirmiştir. Bu durum hüdhüd kuşunun kıymetinin ortaya konulması bakımından da önem arz eder. Ayrıca “su mühendisi” olarak tavsif edilen bu kuşun sürekli gizli olan ve görülmeyen suyu, nokta atışı yaparcasına isabet kaydedip ortaya çıkarması ayette ifade edilen “Gizliliğin ortaya çıkarılması” ekseninde düşünüldüğünde gizliliğin muhtemelen onun rızkını da kapsayabileceğini ihsas ettirmektedir.

4. Gizliliğin Bazı Mezhebî Tefsirlerdeki Anlam Örgüsü

Hâriciyye,⁹⁵ Şia,⁹⁶ Mutezile⁹⁷ ve Zeydiyye⁹⁸ kaynaklı bazı mezhebî tefsirlerde ayetteki heb' lafzının anlam alanıyla ilgili müfessirlerin kahir ekseriyetiyle aynı anlam çizgisinde yorumların yapıldığı dikkat çeker. Sözü edilen tefsirlerde ilgili lafız Allah'ın gayb hazinesinde gizlediği bitki, yağmur, rüzgâr ve diğer nesneler ekseninde tahlil edilmiştir.⁹⁹

Hâricî menşeli tefsirlerde heb' sözcüğünün bağlamı ve içeriğiyle ilgili farklı yansımalar da rastlanır. Son yüzyıldaki önemli mezhebî tefsirlerden biri sayılan *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-meâd* adlı tefsirde sözü edilen gizliliğin anlam boyutu Sebe melikesi Belkıs ile ilişkilendirilmiştir. Nitekim Hz. Yusuf'un bulunduğu yer, babası Hz. Ya'kûb'a gizli kaldığı gibi Hz. Süleyman'la Belkıs arasında üç günlük bir mesafe olduğu halde birtakım maslahatlardan dolayı Belkıs'ın bulunduğu mekân da Hz. Süleyman'a gizli kalmıştır.¹⁰⁰

Şia kaynaklı bazı mezhebî tefsirlerde de gizliliğin anlam dokusuna ait farklı minvalde yorumlar dikkat çeker. Bunlardan biri de gizliliğin hakiki manadan soyutlanıp edebî sanatlardan istiâreye teşmil edilmesidir. Nitekim *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân* müellifi Muhammed Hüseyin Tabâtabâi (öl. 1401/1981) semâvât ve arzın gizliliğini istiâre sanatıyla ilişkilendirmiştir. Ona göre sanki nesneler yokluk tabakalarının altında saklı ve örtülmüş iken Allah bunları birbiri ardına varlık alemine çıkarmıştır. Dolayısıyla yoklukta iken yaratmak gizliliği ortaya çıkarmak

⁹⁴ Şa'râvî, *Tefsîrüş-Şa'râvî*, 17/10765.

⁹⁵ Hüd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. el-Hac bin Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Ğarbil-İslâmî, 1410/1990), 3/251.

⁹⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. İbrâhîm b. Hâşîm el-Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, thk. es-Seyyid Tayyib el-Musavî el-Cezâirî (Necef, Matbaatü Necef, 1387/1967), 2/127; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kusayr el-'Amilî (Beyrut: Darü lhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, ts.), 8/89; Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Darü'l-Ulûm, 1427/2006), 7/274.

⁹⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/449.

⁹⁸ Şevkânî, *Fethu'l-kâdir*, 4/177.

⁹⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/449; Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 2/127; Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 8/89; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 7/274.

¹⁰⁰ Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd ila dâri'l-meâd* (Umman: Vizaretü't-Turâsî'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1411/1991), 12/156.

mesabesindedir. Nitekim Allah gökleri ve yeri yaratan yegâne ilahtır. Yaratmak da yarmak anlamıyla aynı anlam paralelindedir. Sanki Allah yokluğu yarıp içerisinden nesneleri çıkarmıştır.¹⁰¹

Hicrî 14. asır sûfî ve ariflerinden müfessir Sultan Alishah diye meşhur olan el-Cenâbizî'nin (öl. 1327/1909) kaleme aldığı menşei Şia olan bir tefsirde, ayetteki heb' ifadesi tahlil edilirken ayetin anlam ağı sadece bitkiler ve yağmurlar bağlamında sınırlandırılmamıştır. Sözü edilen tefsirde ayete bütünsel yaklaşmıştır. el-Cenâbizî'ye göre gökyüzünün kapsamı yeri kuşatan ve yıldızların hareketiyle görülen yüksek kürelere şamil olduğu gibi misal aleminde maddeden soyutlanmış alanları da ihtiva eder. Yeryüzünün muhtevası ise ister yüksek ister alçak olsun merkezin içerisinde hissedilen, maddi olan cümle unsuru kapsar. Ayrıca var olan ancak sınırları ve etkili güzellikleri henüz ortaya çıkmadığı için üstü örtülü, özet konumunda, ayırt edilme ve detaylandırma bakımından gizli nesneler de yeryüzünün tanımı kapsamındadır. Öte yandan semâvât ve arzda görünmemesine rağmen birtakım nesnelerin var olduğu aşikârdır. Yerin altında saklı kalmış taneler ve köklerin, semada gizli olan yıldızların gizliliklerini ortaya çıkarmada hiç kimsenin istidadı yoktur. Allah gizli, aşikâr cümle şeylerin künhüne vakıftır.¹⁰²

Şia kaynaklı başka bir tefsirde heb' lafzına daha farklı bir anlam yüklenmiştir. Nitekim bu lafız Şia tarafından "takiyye" olarak anlamlandırılmıştır.¹⁰³

Görüldüğü üzere mezhebî tefsir müelliflerinin büyük bir kısmı heb' lafzının anlam boyutunu ekser müfessirlerle "gizlilik" olgusu bağlamında tahlil etseler de sözü edilen bağlamdan ayrışan çıkarsamaların da var olduğu belirgindir.

Sonuç

Kur'an'daki kavramlar, Câhiliye dönemi Arap kültüründe mevcut olan anlamların ötesinde, ilâhî bir bağlamda ve yeni bir anlayışla kullanılmıştır. Câhiliye dönemi, Arap toplumunun dinî, sosyal ve kültürel değerleri çerçevesinde şekillenen bir toplumsal yapıyı ifade etmektedir. Bu dönemde kullanılan birçok kavram, günlük yaşamda yer etmiş olup belirli anlamlarla ilişkilendiriliyordu. Kur'an'daki heb' ifadesi de muhtelif anlamları uhdesinde barındıran lafızlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel anlamı "gizleme" olan heb', zamanla farklı anlam bağlamlarına taşınmış olsa da temel mana olarak "gizleme" anlamının öne çıktığı görülmektedir. Kelimenin türevlerinden olan bazı sözcükler, özellikle cinsiyetle ilgili anlamlar taşır. Örneğin, "muḥabbee" ve "ḥubee" gibi kelimeler, kadınların gizlilik veya saklama ile ilgili rollerine atıfta bulunur. Bu anlamların sosyal ve kültürel bağlamda nasıl şekillendiğini anlamak, dilin toplumsal yönünü keşfetmek açısından önemlidir. Heb' kelimesinin yeni anlamlar yüklenerek farklı bağlamlarda kullanılması da önemli bir olgudur. Örneğin, kelimenin "bulut", "yıl-

¹⁰¹ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1417/1997), 15/358.

¹⁰² Sultan Muhammed el-Cenâbizî, *Beyânü's-Seâde fî Maḳâmâtî'l-İbâde* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1407/1997), 3/177.

¹⁰³ Gerçeği gizlemek olarak Türkçeleştirilen takiyye, Şia inancında dinin onda dokuzu olarak kayda değer bir konumda yer alır. Nitekim onlar "Takiyyesi olmayanın dini de yoktur." şeklinde bir mefkûreyi benimserler. Mustafa el-Ezherî, *et-Tebşîr vet-teşbî'* (b.y.: y.y., 1411/1990), 21.

dız", "çadır" gibi anlamlarla kullanılması, sözcüğün köken anlamından sapmadan, fiziksel öğelere atıfta bulunarak gizliliği ve örtülmüşlüğü ifade etmeye devam ettiğini gösterir. Bu anlam çeşitliliği, kelimenin kültürel ve edebi bağlamda daha soyut ve metaforik bir biçime evrildiğini de ortaya koyar. Bu bağlamda heb' lafzının zengin bir anlam dünyasına sahip olduğu, bu anlamların hem bağlama hem de tarihsel/kültürel arka plana göre şekillendiği görülmektedir. Bu durum, lafzın hem dil bilimsel hem de semantik analizinin önemini ortaya koymaktadır.

Kur'an'daki "الْخُبْءُ" (heb') lafzı Neml Sûresi'nde "Göklerde ve yerde gizli olanları açığa çıkaran" (en-Neml 27/25) ayetinde "gizlilik" anlamıyla ilişkilendirilmiştir. Bu ifade, Allah'ın sadece görülenleri değil, aynı zamanda görünmeyen her şeyi bildiğini ve dilediği zaman her şeyi açığa çıkarabileceğini vurgular. Ayette ifade edilen semâvât ve arzın gizliliği, doğadaki süreçleri ve Allah'ın bu süreçlere müdahalesini simgeler. Yağmurun yağması, bitkilerin büyümesi, tohumların filizlenmesi gibi olaylar, Allah'ın kudretinin birer göstergesidir. Bu, insanın bilgi sınırlarının çok ötesinde olan bir hakikati anlamaya çalışmasını gerektirir. Her şeyin bir ölçüye göre var olduğu ve Allah'ın her şeyin gaybını bildiği vurgulanır. Dolayısıyla "gizlilik" yalnızca fiziksel dünyadaki olayları değil, aynı zamanda manevi ve metafiziksel olguları da kapsar. Bu çerçevede ayette belirtilen gizliliğin anlamı, ilgili müfessirlerin çoğunluğunun bakış açısıyla yağmur ve bitkilerle ilişkilendirilse de kanaatimizce bu lafız genel bir ifade taşımaktadır. Öte yandan Şia kaynaklı bazı tefsirlerde heb' lafzının "takiyye" olarak değerlendirilmesi hem Kur'an'ın ilâhî öğretilerine hem de İslâm dininin bütün insan ilişkilerinde önemle vurguladığı doğruluk ilkesine muarız bir yaklaşımdır. Dolayısıyla heb' ifadesinin Kur'an'ın ilâhî mesajlarına, inanç ve ilâhî öğretilerine tezat teşkil edecek şekilde aykırı bir düzlemde tefsirlere yansımalarının kabul edilebilirliği yoktur.

Heb'; ister gökten inen yağmur, bitkiler ya da yerin, göğün gizemleri olsun ister insanların arasındaki gizlilikler veya hüdhüd kuşunun rızkı olsun kanaatimizce özlü bir ifadeyle yalnızca yağmur ve bitkilerle sınırlı değildir; evrendeki tüm gizemleri ve gayp örtüsü ardındaki kapalı her şeyi de kapsamına alan derin bir anlam taşır. Nitekim aynı ayetin içerisinde yer alan "Onların gizlediklerini de ortaya çıkardıklarını da bilen Allah'a secde etmemek için çaba harcıyorlar." (en-Neml 27/25) ifadesi ayetin bütünselliği ve bağlamı düşünüldüğünde ilgili lafzın tüm gizliliklere şamil olduğu başka bir ifadeyle bu sözcüğün umum ifade ettiği fikri bizce daha anlamlı ve belirgin bir görüş olarak öne çıkmaktadır.

Heb' kelimesi gibi çok anlamlı kelimeler üzerinde yapılan dilbilimsel ve semantik çalışmalar, Kur'an'ın mesajının daha derinlemesine anlaşılmasında büyük bir öneme sahiptir. Bu tür çalışmalarda, yalnızca dilsel bağlamların değil, aynı zamanda kültürel bağlamların da göz önünde bulundurulması gerekmektedir. İnsanların iç dünyalarında sakladıkları gizlilikler hakkında farkındalık oluşturmak, yalnızca maddi dünyada değil, aynı zamanda manevi ve ahlaki düzeyde de doğru yolu bulmalarına katkı sağlayabilir. Heb kelimesinin kozmolojik bir perspektifte ele alınması, bu ifadenin insan aklını Allah'ın yaratıcı gücü ve her şeye muttali oluşu üzerine düşünmeye sevk etmesinin yanı sıra, günümüz insanına rehberlik edecek anlamlı mesajlar da içerir.

Sonuç olarak bu çalışma üzerinden yapılan analitik inceleme, insanın bilgi sınırlarını aşarak Allah'ın kudretini kavraması gerektiğini ve gizlilik ile açığa çıkmanın evrensel dinamiklerinin Allah'ın mutlak bilgisi ve iradesiyle nasıl şekillendiğini derinlemesine düşünmeyi zorunlu kıldığını ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib. *Mesâilu Nâfi' b. el-Ezrak*. Limasol: el-Ceffan ve'l-Câbî, 1413/1997.
- Abdülcevâd, Muhammed. *Şecerü'd-dür*. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1347/1968.
- Abdülhamid Ömer Ahmed Muhtar. *Mu'cemü'l-lugati'l-'Arabiyye el-Muâsıra*. 4 Cilt. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1429/2008.
- Alim Lugavî Kadîm. *Şerhu Dîvân Rü'be b. el-Haccâc*. thk. Dâhî Abdülbakî Muhammed. 3 Cilt. Kahire: Mecmaü'l-Lügal-'Arabiyye, 1429/2008.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdünnemir-Osman Cuma Dumayriyye. 8 Cilt. Riyad: Dârü Taybe, 1409/1989.
- Bikâ'î, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer b. Hasen er-Rubât el-Hırbevî. *Naẓmü'd-dürer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Cenâbizî, Sultan Muhammed. *Beyânü's-Seâde fî Maḳâmâtî'l-'İbâde*. 4 Cilt. Beyrut: Müesse-setü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1407/1997.
- Dâmin, Hâtim Sâlih, 'Aşeretü şu 'arâ' muḳallûn. Bağdat: Vizâretüt-Ta'lim, 1411/1990.
- Durmuş, İsmail - Çuhadar, Mustafa. "İbnü'r-Rûmî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/186. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Düelî, Ebü'l-Esved, *Dîvân*. nşr. M. Hasan Âlü Yâsîn. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1417/1998.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *el-Baḫrû'l-muḫîṭ*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdülmevcûd, Şeyh Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: 1413/1993.
- Ebüssüûd, Muhammed b. Muhammed el-İmâdî. *İrşâdü'l-'aḳli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü İhyait-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *Zehretü't-tefâsîr*. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-fikri'l-Arabî, ts.
- Er, Rahmi. "Rü'be b. 'Accâc", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 35/282. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî. *Himyânü'z-zâd ila dâri'l-meâd*. 15 Cilt. Umman: Vizaretü't-Türâsi'l-Kavmi ve's-Sekâfe, 1411/1991.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luḡa*. thk. Abdusselâm Serhan. 15 Cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Tercüme, ts.
- Ezherî, Mustafa. *et-Tebşîr vet-teşbî'*. b.y., y.y., 1411/1990.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Samarraî. 8 Cilt. Beyrut: b.y., ts.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir es-Siddîkî. *Mecmaü biḫâri'l-envâr*. 5 Cilt. b.y.: Matbaatü Meclis-i Dâireti'l-Mu'ârifî'l-'Osmâniyye, 1387/1967.
- Halis, Zeki. "Kur'an'da Haşyet Kelimesinin Semantik Analizi ve Haşyet Duygusunun Kullanım Yerleri". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları Dergisi* 11/5 (2016), 314-350. <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.9413>.
- Hamed, Abdullah Hadr. *el-Kifâye fî't-tefsîri bi'l-me'sûr ve'd-dirâye*. 30 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kalem, 1438/2017.

- Hammûş, Me'mûn. *et-Tefsîrû'l-Me'mûn alâ menheci't-tenzîl ve's-şahîhi'l-mesnûn*. 8 Cilt. Dimeşk: Muvafakatü Vizareti'l-İlam, 1428/2007.
- Hatîb, Abdülkerîm Yûnus. *et-Tefsîrû'l-Kur'ânî li'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Kahire: Dârü'l-Fikr el-'Arabî, 1400/1979.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillâhi'l-'azîz*. thk. el-Hac bin Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbil-İslâmî, 1410/1990.
- İbn Abdîrabbih, Ebû Ömer b. Ahmed b. Muhammed. *el-İkdü'l-ferîd*. thk. Abdulmecid et-Terhînî. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1404/1938.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunusiyye, 1428/1984.
- İbn Bâdis, Ebû'l-Fütûh Abdülhamîd b. Muhammed el-Mustafâ b. Mekkî. *Tefsîru İbn Bâdis fî mecâlisi't-tezkîr min kelâmi'l-hakîmi'l-habîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1412/1992.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417/1997.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. b.y.: Camiatü Ümmî'l-Kura, 1430/2009.
- İbn Habîb, Muhammed b. Habîb b. Ümeyye b. Amr. *el-Münemmağ fî ahhâri Kureys*. thk. Hurşid Ahmed Faruk. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- İbn Habîb, Ebû Mervân Abdülmelik es-Sülemî. *Kitâbü't-Târîh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1429/2008.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî, *Kitâbü't-Ticân fî mülûki Himyer*. thk. Merkezi'd-dirasat ve'l-ebhasî'l-Yemeniyye. San'a: y.y., 1374/1979.
- İbn Kesîr, Ebül-Fidâ İsmâîl b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî. *Tefsîrû'l-Kur'ânî'l-'azîm*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1418/1997.
- İbn Manzûr, Ebül-Fadl Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-ü Sadr, ts.
- İbn Ma'sûm, Sadrüddîn Alî Hân b. Nizâmiddîn Ahmed b. Muhammed Ma'sûm el-Hüseynî el-Medenî. *et-Tirâz'ül evvel*. İran: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi-turas, 1426/2006.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ b. Muhammed b. Abdilmelik. *Neşvetü't-ţarab fî târihi Câhiliyyeti'l-'Arab*. thk. Nusret Abdurrahman. Amman: Mektebetü'l-Aksa, 1402/1982.
- İbn Sîde, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl. *el-Muhasşaş*. 17 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2002.
- İbnü'l-Ezrak, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Esbahî el-Mâlekî el-Gırnâtî. *Ravzatü'l-a'lâm bi-menzileti'l-'Arabiyye min 'ulûmi'l-İslâm*. 2 Cilt. Trablus: Külliyyetü'd-Da'veti'l-İslâmiyye, 1429/1999.
- İbnür-Rûmî, Ebû'l-Hasan Ali bin Abbas bin Cüreyc. *Dîvân*. 6 Cilt. thk. Hüseyin Nassar, Kahire: Darül-Kütüb vel-Vesâikül-Kavmiyye, 1424/2003.
- Îcî, Muînüddîn Ebû'l-Meâlî Muînüddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *Câmi'u'l-beyân fî*

- tefsîri'l-Kur'an*. thk. Abdu'l-Hamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- İsfahânî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Muhammed b. Ca'fer b. Hayyân el-Ensârî. *Kitâbü'l-Azame*. 5 Cilt. Riyad: Dârü'l-Azime, 1408/1998.
- İsfahânî, Ebû'l-Ferec Ali b. el-Huseyn. *Kitâbu'l-Eğânî*. thk. İhsân Abbâs vd. 25 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008.
- Kannevcî, Ebü't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî. *Fethu'l-beyân fî makâşidi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. İbrâhim el-Ensârî. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1412/1992.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. Kâsım el-Hallâk. *Meḥâsinü't-te'vîl*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. b.y.: Dârü'l-İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1376/1957.
- Kaya, Ali. "Kur'an'da Fücûr Kavramının Anlam Alanı". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Ekim 2022), 772 - 792. <https://doi.org/10.31121/tader.1143358>.
- Komisyon. *Mevsû'atü't-tefsîr el-mevdû'î*. 36 Cilt. Riyad: Merkezu Tefsir lid-Dirâseti'l-Kur'âniyye, 1440/2019.
- Kummî, Ebû'l-Hasen Alî b. İbrâhîm b. Hâşîm. *Tefsiru'l-Kummî*. thk. es-Seyyid Tayyib el-Musavî el-Cezâirî. 10 Cilt. Necef: Matbaatü Necef, 1387/1967.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'an*. 24 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1384/1965.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Kahire: Dârüş-Şurûk, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Mazharî, Muhammed Senâullah Osmânî. *Tefsîrû'l-Mazharî*. thk. Ahmed İzzu İnâye. Beyrut: Darü İhyâit-Turâsi'l-Arabî, 1425/2004.
- Mersafî, Seyyid b. Ali. *Kitâbü Rağbeti'l-âmil min-kitâbi'l-kâmil*. 8 Cilt. Beyrut: Mektebetü'n-nahdâti'l-Mısriyye, 1348/1969.
- Meydânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Mecma'u'l-emşâl*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l Kütübi'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. el-Hasen. *el-Ezmine ve'l-emkine*. nşr. Halil el-Man-sur. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Mizzî, Cemâluddîn Ebu'l-Haccâc Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. 35 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Ma' rûf. Beyrut: Müesssesetü'r-Risâle, 1413/1992.
- Muhammed Hasen Hasen Cebel. *el-Mu'cemu'l-iştikâḳiyyi'l-muassal li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*. 4 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 1431/2010.
- Neccâr İbrâhîm Mustafa, Ahmed Ziyâd, Hamid Abdülkâdir Muhammed. *el-Mu'cemü'l-vasîf*. b.y.: Mektebetüş-Şurûkid-Devliyye, 1424/2003.
- Pak, Süleyman. "Kur'an'daki ille'l-Meveddete fî'l-Kurbâ İfadesinin Manaya Delâleti Yönüyle Çevirisi ve Yorumu Üzerine Bir Değerlendirme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/1 (Nisan 2024), 308- 330. <https://doi.org/10.31121/tader.1423836>.
- Râfî'î, Mustafa Sâdık. *Târîḫü âdâbil'-Arab*. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1394/1947.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîḫü'l-gayb*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1417/1997.

- *Min Esrâri't-tenzîl*. Kahire: Darü'l-Müslim, ts.
- Sa'dî, Abdurrahman b. Nâsır b. Abdillâh. *Tefsîrû'l-Kerîmi'r-Rahmân fî tefsîri kelâmi'l-Mennân*. Riyad: Mektebetü Âbikân, 1422/2001.
- Safvet, Ahmed Zeki. *Cemheretü huṭabî'l-Arab fî uṣûri'l-Arabiyyeti'z-zâhire*. 3 Cilt. Mısır: Mustafa El-Babi El-Halebi ve Evladuh, 1352/1923.
- Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İmâm Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-Hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahrü'l-'ulûm*. thk. Ali Muhammed Muavvid Âdil, Ahmed Abdülmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-menşûr fî't-tefsîr bi'l-me'sûr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 15 Cilt. Kahire: Merkezü Hicr li'l-buhûs ve'd-Dirâsât el-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 1424/2003.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrü's-Şa'râvî*. Mısır: Ahbârü'l-Yavm, 1418/1998.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2007.
- Şeyh Ahmed Ridâ. *Mu'cemü Metnil-Lüḡa*. 5 cilt. Beyrut: Dârü Mektebeti'l-Hayât, 1377/1908.
- Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 22 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî li'l-Matbûât, 1417/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslâm) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ulûm, 1427/2006.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Fütûhu'l-ğayb fî (ve)'l-keşf 'an kınâ'i'r-reyb*. 17 Cilt. B.A.E: Câizetü Dubâi Ed-Devliyye li'l-Kurâni'l-Kerîm, 1434/2013.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüştü. “Ebü'l-Esved ed-Düelî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/311. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb Kusayr el-'Amilî. 10 Cilt. Beyrut: Darü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Türkmen, Hasan. “Kur'an'da Küfür Kavramının Semantik Analizi”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 14/76 (Şubat 2021), 773-84. 10.17719/jisr.11224.
- 'Uklî, Nemr b. Tevleb. *Dîvân*. thk. Muhammed Nebil Tarifi. Beyrut: Dâru Sâdir, 1421/2000.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *et-Tefsîrû'l-basîf*. thk. Ahmed b. Muhammed b. Sâlih el-Hammâdî. 25 Cilt. Riyad: Silsiletur-Resâil el-Câmi'iyye, 1430/2008.
- Yaşar, Naif. *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an: A Comparative Study Based on Semitic Languages*. 4 Cilt. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haḳâ'iki ḡavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vüçûhi't-te'vîl*. Riyad: Mektebetü'l-Abîkân,

1418/1998.

———. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1319/1998.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Çok Partili Hayata Geçişte Kur'an ve Tefsir: Ehli Sünnet Dergisi Örneği

Qur'an and Tafsir in the Transition to Multi-Party Life: The Case of Ehli Sunnah Journal

انتقال إلى الحياة متعددة الأحزاب في القرآن والتفسير: مثال مجلة أهل السنة

Emrah BALIK

Dr. Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr. Trabzon University Faculty of Theology
Trabzon, TÜRKİYE

emrahbalik@outlook.com.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-6668-1249>

 <https://ror.org/04mmwq306>

Muhammet İkbal ÇALIŞ

Arş. Gör. Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Tefsir ABD

Res. Assist. Artvin Çoruh University Faculty of
Theology Department of Tafsir
Artvin, TÜRKİYE

mikbalcalis@artvin.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5948-1564>

 <https://ror.org/02wcpmn42>

Yazar Katkıları/Auothor Contributions

Tasarlanması / Conceiving the Study	:EB (%55), MİÇ (%45)
Veri Toplanması / Data Collection	:EB (%55), MİÇ (%45)
Veri Analizi / Data Analysis	:EB (%55), MİÇ (%45)
Makalenin Yazımı / Writing up	:EB (%55), MİÇ (%45)

Atıf / Citation

Balık, Emrah - Çalış, Muhammet İkbal. "Çok Partili Hayata Geçişte Kur'an ve Tefsir: Ehli Sünnet Dergisi Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 141-161.

<https://doi.org/10.31121/tader.1638583>

Bilgi / Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 12/02/2025

Kabul/Accepted: 08/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Türkiye’de 1946 yılında başlayan çok partili hayata birlikte tek parti döneminin katı laiklik politikaları yumuşamış, başta Diyanet’in etkisinin artırılması olmak üzere din ve vicdan özgürlüğü, dinî tedrisat gibi alanlarda kısmi iyileştirmeler meydana gelmiştir. Çok partili hayata geçiş yılları, aynı zamanda yayın hayatının yeniden canlanarak çeşitlenmesine ve çoğalmasına zemin hazırladığı için de önem arz etmektedir. Nitekim irşat faaliyetlerinin ön planda tutulduğu İslâmcı dergilerde, toplumu bilgilendirme gayesiyle Kur’an, tefsir, hadis, fıkıh ve İslâm tarihi gibi konulara yer verilmiştir. İslâmi ilimleri konu edinen *Ehli Sünnet Dergisi* de başta gençler olmak üzere Müslümanlara İslâm dininin kaidelerini öğretmeyi şiar edinmiştir. Bu bağlamda makale, tek parti döneminden çok partili hayata geçiş sürecinde yaşanan siyasi kırılma ve değişim karşısında, Kur’an ve tefsirin *Ehli Sünnet Dergisi* özelindeki durumunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Derginin başyazarı ve imtiyaz sahibi olan Abdurrahim Zapsu’nun (v. 1958) kaleme aldığı yazılardaki yansımalar doküman analizi yöntemi ile tespit edilmiştir. Aynı zamanda genellikle müstear isimle neşrettiği tefsir köşesindeki tefsirin mahiyeti, müfessirin özellikleri, tefsirde kullanılan metot ve tefsirde yer verilen güncel meselelere dair konular incelenmiştir. Mayıs 1950’den sonra yeniden canlanan dinî hayatın, dergiler düzleminden hareketle tespit edilmesi, çok partili hayat dönemindeki gelişmelerin doğru bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olacaktır. Nitekim birçok İslâmcı dergide olduğu gibi *Ehli Sünnet Dergisi*’nde de Mayıs 1950’den önceki yaklaşım ile sonrası arasında belirgin bir farklılık müşahade edilmektedir. Zira yayın hayatına başladığı 1947 yılından 1949-50 yılına kadar temkinli bir yayın politikası takip eden *Ehli Sünnet Dergisi*, bu tarihlerden itibaren başta din ve laiklik hususunda olmak üzere daha cesur yazıları konu edinmiştir. Söz konusu tarihî farklılık tefsir köşesinde de temayüz etmektedir. Zira 1949 yılına kadar tefsirde güncel konulara neredeyse hiç yer verilmeyen *Ehli Sünnet Dergisi*’nde, çok partili hayata geçişte ve din eğitimi hususundaki gelişmelerde önemli bir rol üstlenen Şemsettin Günaltay’ın, medrese kökenli bir başbakan olarak bu yılda göreve başlamasıyla birlikte söz konusu mesafeli duruş belirgin bir şekilde değişmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Çok Partili Hayat, İslâmcı Dergiler, Ehli Sünnet Dergisi, Kur’an.

Abstract

With the transition to a multi-party system in Turkey in 1946, the rigid secularism policies of the single-party era softened, leading to partial improvements in areas such as freedom of religion and conscience, religious education, and the increased influence of the Directorate of Religious Affairs (Diyanet). The transition period to multi-party governance was also significant for revitalizing and diversifying the publishing landscape. Accordingly, Islamic journals, which emphasized religious guidance activities, began to feature topics such as the Qur’an, tafsir (Qur’anic exegesis), hadith, Islamic jurisprudence (fiqh), and Islamic history to inform society. One such journal, *Ehli Sünnet Dergisi*, aimed primarily to educate Muslims, especially the youth, on the principles of Islam. In this context, the article aims to examine the status of the Qur’an and its exegesis in the *Ehli Sünnet Dergisi* in response to the political transformation and changes experienced during the transition from the single-party era to the multi-party system. The reflections in the writings of Abdurrahim Zapsu (d. 1958), the editor-in-chief and publisher of the journal, are identified through document analysis. Additionally, the nature of the tafsir featured in the journal’s exegesis column, the characteristics of the exegete, the methodology employed, and the contemporary issues addressed in the tafsir are analyzed. Understanding the revival of religious life after May 1950 through the lens of such journals will contribute to an accurate understanding of the developments during the multi-party period. Notably, as observed in many Islamic journals, there is a significant difference between the approaches of *Ehli Sünnet Dergisi* before and after May 1950. From its inception in 1947 until the years 1949-50, the journal maintained a cautious publishing policy. However, starting from this period, the journal began to address more bold topics, particularly regarding religion and secularism. This historical shift is also reflected in the exegesis column. Until 1949, contemporary issues were scarcely addressed in the journal’s tafsir section. However, this reserved stance changed markedly with the appointment of Şemsettin Günaltay, a prime minister with a medrese background, who played a key role in the transition to a multi-party system and developments in religious education.

Keywords: Tafsir, Multy-Party Life, Islamist Journals, Journal of Ehli Sunnah, Qur’an.

الخلاصة

مع بداية الحياة متعددة الأحزاب في تركيا عام 1946، شهدت السياسات الصارمة للعلمانية خلال فترة الحزب الواحد تخفيفاً تدريجياً، حيث طرأت تحسينات جزئية في مجالات مثل حرية الدين والضمير، والتعليم الديني، لا سيما فيما يتعلق بزيادة تأثير رئاسة الشؤون الدينية (ديانت). وهكذا، بدأت المجلات الإسلامية، التي تولي اهتماماً خاصاً للأنشطة الإرشادية، في تخصيص مساحة لموضوعات مثل القرآن والتفسير والحديث والفقه والأخلاق وتاريخ الإسلام وجغرافيته، بهدف توعية المجتمع. ومن بين هذه المجلات، مجلة أهل السنة التي تتخذ من العلوم الإسلامية مصدراً أساسياً لها، وتلتزم بتعليم المسلمين، وخصوصاً الشباب، قواعد الدين الإسلامي. وفي هذا السياق، تهدف هذه المقالة إلى رصد وضع القرآن والتفسير في مجلة أهل السنة في ظل التحول السياسي والتغيرات التي شهدتها مرحلة الانتقال من فترة الحزب الواحد إلى الحياة متعددة الأحزاب. ويتم تحديد انعكاسات هذه المرحلة من خلال تحليل الوثائق المتعلقة بالمقالات التي كتبها عبد الرحيم زابسو (توفي عام 1958)، وهو رئيس تحرير المجلة ومالك امتيازها. كما يتم في البحث دراسة طبيعة التفسير المنشور في ركن التفسير بالمجلة، والذي كان الكاتب ينشره غالباً بأسماء مستعارة، حيث يتم تحليل خصائص المفسر، والمنهج المستخدم في التفسير، والقضايا المعاصرة التي تناولها. ومن خلال دراسة الحياة الدينية التي انتعشت مجدداً بعد مايو 1950 عبر رصدها من خلال المجلات، يمكن فهم التطورات التي شهدتها فترة الحياة متعددة الأحزاب بشكل أكثر دقة. ذلك لأن مجلة أهل السنة، التي اتبعت نهجاً حذراً في سياستها التحريرية منذ انطلاقتها عام 1947 وحتى عامي 1949-1950، بدأت بعد هذه الفترة في تناول مواضيع أكثر جرأة، وخاصة فيما يتعلق بالدين والعلمانية. وقد تجلّى هذا الفارق التاريخي في ركن التفسير بالمجلة، حيث تم تفسير سور الفاتحة والبقرة وآل عمران. إذ إن المجلة، التي لم تكن تعطي أهمية تُذكر للقضايا المعاصرة في تفسير القرآن حتى عام 1949، شهدت تحولاً واضحاً مع تولي شمس الدين غونالطاي، وهو رئيس وزراء من خلفية مدرسية دينية، لمنصبه خلال هذه السنة، وهو ما أدى إلى تغيير واضح في موقف المجلة من القضايا الدينية والتعليمية في ظل التحول نحو الحياة متعددة الأحزاب.

الكلمات الرئيسية: التفسير، الحياة متعددة الأحزاب، المجلات الإسلامية، مجلة أهل السنة، القرآن.

Giriş*

Çok partili hayata geçiş yıllarında yeniden faaliyete geçerek çeşitlenen yayın hayatı ile bilhassa 1950'li yıllarda yayınlanan İslâmcı dergilerde Türkiye'de İslâmi hayatı yeniden ayağa kaldırma fikriyatı belirgin bir düşünce olarak zikredilmektedir. Zira 1950'li yıllarda yayınlanan İslâmcı dergilerde genellikle Türkiye'de artık rüzgârın Müslümanların lehine estiği ve devletin, harap edilmiş İslâmi hayatı yeniden ayağa kaldırma düşüncesinde olduğu zikredilmektedir. Nitekim bu tarihlerde İslâmcı dergiler toplumu bilgilendirme gayesiyle Kur'an, tefsir, hadis, fıkıh, ahlak, İslâm tarihi ve coğrafyası gibi konulara yer vermektedirler.¹

İslâmi ilimleri konu edinen ve Müslümanlara İslâm dininin kaidelerini öğretmeyi şiar edinen *Ehli Sünnet Dergisi*, yayın hayatına başlamasının gerekçesini, demokratik hayata geçiş sürecinde toplumun dinî bilgi ihtiyacını temin etmenin vatani ve dinî bir görev olduğunu ifade ederek açıklamaktadır.² Ayrıca çok partili hayata geçiş sürecindeki dinî problemlerin çözümü ve Kur'an kardeşliğinin bir gereği olarak İslâm dünyasındaki gelişmeler hususunda yapılan açıklamalar da dergide önemli bir yer tutmaktadır. Bu bağlamda "seyyar din dershanesi" serlevhası ile yayınlanan *Ehli Sünnet Dergisi*'nde, Kur'an ve tefsir ilmine dair kaleme alınan yazılar ve tefsir köşesi ehemmiyet arz etmektedir. Zira derginin fıkıh meseleleri,³ hadis yorumculuğu,⁴ din eğitimi⁵ gibi konular bakımından ele alınıp Kur'an ve tefsir bağlamında incelenmemiş olması çalışmanın özgün yönünü ortaya koymaktadır.

* Bu makale İDP veri tabanı kullanılarak üretilmiştir. Bu vesileyle İslamcı Dergiler Projesini (İDP) hayata geçiren İLEM'e teşekkür ederiz.

¹ Söz konusu dergiler hakkında geniş bilgi için bakınız: Asım Öz, "Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler", *İslâm'ı Uyandırmak Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: Limit Ofset, 2018), 5-98.

² Abdurrahim Zapsu, "Muhasebemiz", *Ehli Sünnet* 6/127 (Aralık 1952), 9.

³ Davut Eşit, "Cumhuriyet Döneminde Fıkıh Meseleleri: Ehl-i Sünnet Dergisi Örneği", *Cumhuriyet Dönemi İslami İlimler*, ed. Halil Aldemir - Yusuf Ağuş (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2023), 291-320.

⁴ Rıdvan Kalaç, "Cumhuriyet Dönemi İslâmi Dergilerde Hadis Yorumculuğu: Ehl-i Sünnet Dergisi Örneği", *Cumhuriyet Dönemi İslami İlimler*, ed. Halil Aldemir - Yusuf Ağuş (Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2023), 223-266.

⁵ Ömer Faruk Kırmıt, "İslami Çizgide Yayın Yapan Ehli Sünnet Dergisi'nde 1947'de Yazılacak Olan Din Eğitimi Kitabının Nasıl Olmasına Dair Milli Eğitim Bakanlığı'na Yazılan Açık Mektuplar", *İslâmi Araştırmalar*.

Çalışmada *Ehli Sünnet Dergisi*'ndeki Kur'an ve tefsir ilmine dair telif edilen yazılar ve tefsir köşesi ele alınacaktır. Bu bağlamda Abdurrahim Zapsu'nun başyazarı ve imtiyaz sahibi olduğu *Ehli Sünnet Dergisi* örneğinde çok partili hayata geçiş sürecinde yaşanan siyasi kırılma ve değişim karşısında Kur'an ve tefsirin durumu doküman analizi yöntemi ile incelenerek tespit edilecektir.⁶ Verilen bilgilerden hareketle ilk etapta Kur'an ve tefsir ilmine dair yazılan yazılar ele alınacak, ardından da Fâtiha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin tefsir edildiği ve genellikle müstear isimle neşredilen tefsir köşesindeki tefsirin mahiyeti, müfessirin özellikleri, tefsirde kullanılan metot ve tefsirde yer verilen güncel meselelere dair konular inceleneyecektir. Böylece çok partili hayata geçiş sürecinde yaşanan siyasi kırılma ve değişim karşısında Kur'an ve tefsirin *Ehli Sünnet Dergisi* özelindeki durumu tespit edilecek ve söz konusu geçiş dönemindeki gelişmelerin ve uygulamaların doğru bir şekilde anlaşılmasına katkı sunulacaktır. Ayrıca bu çalışma Cumhuriyet döneminin en uzun ilk demokrasi tecrübesini gerçekleştiren Demokrat Parti iktidarının uygulamalarına da ışık tutacak mahiyettedir.

1. Kur'an ve Tefsir İlmine Dair Yazılar

Kur'an ve tefsir ilmine dair birçok yazıya yer veren *Ehli Sünnet Dergisi*, bunların yanında diğer matbuatta daha önce yayınlanmış makalelere de yer vermektedir. Burada sadece *Ehli Sünnet*'in konu hakkındaki bakışını tespit etmek için derginin imtiyaz sahibi, başyazarı ve başta tefsir köşesi olmak üzere dergideki pek çok yazıyı "Ehli Sünnet" gibi müstear isimlerle neşreden Abdurrahim Zapsu'nun Kur'an ve tefsir ilmine dair yazdığı yazılar incelenecektir.⁷

Abdurrahim Zapsu, "Kur'an Tercüme Edilir mi?" başlıklı yazısında dönemin CHP Ankara Milletvekili Dr. Ahmet Hamit Selgil'in Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde Diyanet bütçesi müzakere edilirken konu hakkında sorduğu bir suale cevap vermektedir. Zapsu, İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi'nde⁸ eğitim gördüğünü ve 1927 yılında tefsir alanında savunduğu *Âbidei Tevhid* isimindeki tezini hatırlatarak, Dr. Selgil'e kendisi gibi ihtisas sahibi olduğunu nazik bir üslupla dile getirmektedir. Tezinin, söz konusu sorunun cevabını da kapsadığını belirterek, tezinden konu hakkında örnekler vermektedir. Bu bağlamda Kur'an'ın tabiaten tercümeyle müsait olmadığını söyleyen Zapsu, edebî, hukuki, tarihî, felsefî, içtimai, ahlaki, imani ve taabbudî birçok hakikati barındıran Kur'an'ın izah edilmeden herhangi bir lisana çevrilmesi ile bu hakikatlerin zail olacağını söylemektedir. Bu hakikatlerin izah edilmesi ise ancak tefsir ile mümkündür. Zira herhangi bir İncil tercümesi gibi Kur'an'ı tercüme etmek

malar 35/1 (2024), 1-20; Münir Ecer, "İmam-Hatip Kurslarının Açılması Sürecinin İslamcı Dergilere Yansımaları: Ehli Sünnet Dergisi Örneği", *BİLTEK-IX: 9th International BİLTEK Congress on Current Developments in Science*, ed. Ayşegül Ayyıldız (Hakkâri: Proceedings Book, 2024), 60-73.

⁶ Abdurrahim Zapsu ve Ehli Sünnet Dergisi hakkında geniş bilgi için bakınız: Mustafa İsmet Uzun, "Abdurrahim Zapsu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/127-128; Kamil Coştu, "Ehli Sünnet Dergisinin ve Abdurrahim Zapsu'nun Dini İçerikli Yayıncılık Serüveni", *İslam'ı Uyandırmak Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*, ed. Lütfi Sunar (İstanbul: Limit Ofset, 2018), 419-434; Hatice Küçükkaya, "Abdurrahim Zapsu ve Ehli Sünnet Dergisi", 9. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II*, ed. Burak Yuvalı vd. (İstanbul: İLEM Yayınları, 2021), 2/439-459.

⁷ Abdurrahim Zapsu'nun Kur'an ve tefsir ilmine dair kaleme aldığı yazılarla paralellik arz eden söz konusu diğer yazı ve şiirler için bakınız: Naci Erdönmez, "Bir Tefsir Münasebetile", *Ehli Sünnet* 2/48 (Kasım 1948), 11, 16; Yusuf Çağlı, "Kur'an Tercemesi Hakkında", *Ehli Sünnet* 3/58 (Nisan 1949), 14; Nesimi Oğlu Hulusi Bitlisli, "Kur'an Terceme Edilebilir Mi?", *Ehli Sünnet* 3/58 (Nisan 1949), 15; Said Nursi, "Kur'an Nedir?", *Ehli Sünnet* 4/76 (Ocak 1950), 12; Hasan Basri Çantay, "Kur'anı Hakim ve Meâli Kerim", *Ehli Sünnet* 6/121 (Eylül 1952), 11-12.

⁸ 1924 yılında kurulup 1933 yılında kapatılan İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi hakkında geniş bilgi için bakınız: Hidayet Aydar, "Dârülfünun İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 23-43.

O'na tecavüz etmekten başka bir anlam ifade etmemektedir.⁹

Ehli Sünnet, namazdaki tekbir, tesmiye, teavvüz, tesmî', tahmîd, tahiyyat ve salavat gibi zikir ve duaların Arapçadan başka bir lisan ile telaffuz edilemeyeceğini ve bunu tabii görenlerin ise yolunu şaşırmış kimseler olduğunu söylemektedir. Yine Kur'an'ın Türkçesi ile namazda kıraat edilebileceği düşüncesi de batıl bir akideden ibarettir. Bu nedenle Türkçe Kur'an ve Türkçe namazın, Kur'an, sünnet ve icmâ-i ümmet ile İslâm dininde yerinin olmadığı vurgulanmaktadır.¹⁰

Abdurrahim Zapsu, Kur'an-ı Kerîm'in radyoda okunması meselesini ele aldığı bir yazısında, yakın zamanda iktidara gelen Demokrat Parti'nin almış olduğu bu kararı¹¹ çekemeyip aleyhte faaliyet yürüten Halk Partililerin eleştirilerine cevap vermektedir. Halk Partililerin bir kısmı bu faaliyeti irtica söylemleri ile vasıflandırırken bazıları da sureti haktan görünüp radyodan yayınlanan Kur'an'ın lavaboda dinlenme ihtimalini öne sürmektedirler. Bu ihtimal ile karşılaşan birinin Kur'an'a karşı hürmetsizlik içinde olacağından dem vurarak, radyoda Kur'an'ın okunmasını eleştirmektedirler. Zapsu, Diyanet'te müşavir azası olarak görev yapan ve aynı zamanda hocası olan Seyyit Taha'nın (v. 1928) konu hakkında yazdığı *Kur'an-ı Kerîm ve Gramofon* isimli risalesinden örnekler vererek söz konusu eleştirilere ve ilgili meseleye açıklık getirmektedir. Bu minvalde bir kimsenin ayakyolundayken ezanı işitmesi durumunda hürmetsizlik yapmış olmayacağını söyleyen Zapsu, bilakis Kur'an okunurken kasten ayakyoluna giden bir kimsenin ise bu tavrı ile küfre kadar gidebileceğini ifade etmektedir. Nitekim bir Müslüman abdestli olarak plağı eline alır, gramofona koyar ve hürmetle dinlerse Kur'an okumuş ve dinlemiş gibi sevap kazanır. Fakat bir kişi bu işi rakı sofrasında hafız dinlemek için yaparsa kâfir olmuş olur.¹²

Her insanın tabii olduğu dinin kitabını insanlığa yaymak istemesinin tabii bir hak olduğunu söyleyen Abdurrahim Zapsu, din mefhumunun düşmanı olan Bolşevik hükümetlerin haricinde hiçbir hükümetin buna engel olmadığını belirtmektedir. Zira medeni hükümetler mukaddesatı yayma hususunda mesai harcamakta ve bazen de bu mesailerini işbirliği yaparak ortaya koymaktadırlar. Zapsu, bu duruma örnek olarak laik bir devlet olan Fransa'nın Cizvitler'e¹³ verdiği desteği ve bu uğurda sarf ettiği milyonları ve yine İngiltere ve Amerika'nın desteği ile dinsizliği yaymayı şiar edinen, Bolşevikliğe karşı faaliyet yürüten Kitabı Mukaddes Cemiyeti'ni zikretmektedir. Bütün bunlara rağmen Müslümanların ilahi kitapları olan Kur'an'ı yaymak için bir teşkilatlarının olmadığını söyleyen Zapsu, buna karşı bir Hristiyan'ın bile Anadolu'da İncil'i yaymak için rahatça misyonerlik yapabildiğini nakletmektedir. Bu bağlamda Kur'an'ı yaymak için asri ve medeni bir teşkilatın gerekli olduğunu söyleyen Abdurrahim Zapsu, konu üzerinde aylarca tefekkür ederek hazırladığı "Kur'an-ı Kerîm'i Yayma Cemiyeti Nizamnamesi"ni okurlarının görüşlerine sunmaktadır.¹⁴

⁹ Abdurrahim Zapsu, "Kur'an Tercüme Edilir Mi?", *Ehli Sünnet* 3/56 (Mart 1949), 7; Kur'an'ın tercüme edilme meselesi hususunda CHP Van Milletvekili Ferit Melen hakkındaki benzer bir yazı için bakınız: Abdurrahim Zapsu, "Sayın T. Melene İkinci Mektup", *Ehli Sünnet* 7/129 (Ocak 1953), 10-12.

¹⁰ Ehli Sünnet, "Türkçe Namaz", *Ehli Sünnet* 3/71 (Kasım 1949), 13-14.

¹¹ 5 Temmuz 1950 Çarşamba günü radyodan dinî program yayın yasağını kaldıran Demokrat Parti'nin bu kararı sonrasında 7 Temmuz 1950 Cuma günü Ankara Radyosundan İsrâ sûresi yayınlanmıştır.

¹² Abdurrahim Zapsu, "Radyoda Kuranı Kerim Meselesi", *Ehli Sünnet* 4/89 (Ağustos 1950), 12-13.

¹³ Katolik Hristiyanlığın İsa Cemiyeti de denilen ikinci büyük tarikatı.

¹⁴ Abdurrahim Zapsu, "Kur'anı Kerimi Yayma", *Ehli Sünnet* 4/90 (Eylül 1950), 5; Nizamname hakkında okurların dergide yayınlayan görüşleri için bakınız: İhsan Hancıoğlu - Trabzon Araklı Köyler Kâtibi Mehmet Soyer, "Anketimize Cevaplar", *Ehli Sünnet* 4/91 (Ekim 1950), 13.

Ehli Sünnet, muazzam davaları kucaklayıp ağır bir yükü sırtlanan ve kuvvetli kalemi ile temayüz eden İslâm mütefekkeri bir kimse olarak tanıttığı Necip Fazıl Kısakürek'in (v. 1983) bir konu hakkında Diyanet İşleri Reisi Ahmet Hamdi Akseki'ye (v. 1951) yaptığı eleştirinin doğru bir yaklaşım tarzı olmadığını söyleyerek bu yaklaşımın basılan dalı ezmek olduğunu belirtmektedir. Nitekim o dönemin en kuvvetli din âlimlerinden olan, doğu ile batıyı hazmeden, mütecavizleri ikna, muvafıkları da idare etme kabiliyetinde olan Akseki'yi, ilelebet unutulmaz kılan önemli bir hizmeti vardır. Kur'an'a düşman olup tercüme adı altında O'nu tamamıyla Türkiye'den kaldırmaya azmeden, bu düşünceyi Stalin'in emir eri gibi hareket eden dönemin Milli Eğitim Bakanı Hasan Ali Yücel vasıtası ve Diyanet İşleri Başkanı Şerafettin Yaltkaya eli ile fiiliyata dökmek isteyen İsmet İnönü'ye karşı bu melanete tek başına mâni olan kimse, o dönem Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Ahmet Hamdi Akseki'dir. Eğer Akseki olmasaydı hafızlar camilerde Türkçe Kur'an okuyacaklar, Türkçe Kur'an ile kılınan namazların batıl kabul edileceği camilere Müslümanlar girmeyecek ve böylece camilerin kapatılması suretiyle de İnönü'nün muradı olan Türkiye'de tamamen İslâm'ın kaldırılmasına muvaffak olunacaktı. Bu nedenle dün olduğu gibi bugün de müfrit Kemalistler ve şefciler karşısında bir kale gibi duran Akseki'yi eleştirmek binilen dalı incitmektir.¹⁵

Abdurrahim Zapsu, Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinin mecliste tadil edildiği bir zaman diliminde "Bir Adli Tatbikat" başlığı ile kaleme aldığı yazıda, söz konusu maddenin Müslümanlar için tehlikeli boyutlarının olduğuna, hukukçu nazarıyla tasarladığı bir misal ile işaret etmektedir. Şöyle ki, mütehassıs medresesinin fıkıh ve tefsir şubelerinden mezun bir dersiâm olan, aynı zamanda İstanbul Dârülfünunu Hukuk Fakültesi'nden mezun olup Münih Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde de hukuk doktorası yapan Bay Zeki Bilgin, Beyazıt camiinde Kur'an'ı baştan sona tefsir etmek üzere ilmî, vicdani ve kanuni vazifesini deruhte etmek ister. İslâm dininin her cephedeki hakikatlerini halka anlatan bu zata, Hristiyanların Allah'a şirk koştuklarını söylemesi üzerine misyoner teşkilatı, İslâm'ı kökünden yıkmak gayelerini anlattığı için masonlar, Allah, peygamber ve kitap mefhumuna karşı olduklarını anlatıp komünizmin delillerini çürüttüğü için Bolşevikler ve İslâm süsü altında Allah'ı inkâr edip ibadetle mükellef olmadıklarını iddia eden bâtiniler düşman olurlar. Kur'an'ı baştan sona tefsir eden bu zat "*Allah, alışverişi helâl, faizi haram kılmıştır.*"¹⁶ âyetini tefsir ederken onu dinleyen Mason Kaya, Bolşevik Nazım, Misyoner Fevzi ve Bâtini Şemsi şöyle bir zabıt tanzim edip imzalarlar:

Beyazıt camiinde tefsirden vaaz yapan Bay Zeki Bilgin dini siyasete alet ederek ve iktisadi, nizami, dinî esaslara giren tadil için halkı teşvik edip bundan kendisine nüfus tesis etmek gayesiyle müşteri kazanmak için faizin haram olduğunu anlattı ve bu suretle inkılabı aykırı hareket etmekle Türk Ceza Kanununun 163. maddesine mugayir hareket etmiş bulunduğuna dair iş bu zabıt varakası mahallinde tanzim edildi.¹⁷

Zapsu, misal olarak zikrettiği bu hal ile mahkemeye sevk edilecek bir âlimin, kasti bir cürmü ve kabahati olmadığı halde 163. maddeye göre ceza alacağını söyleyerek söz konusu maddeyi eleştirmektedir.

Abdurrahim Zapsu, 1951 yılında yeniden açılan İmam-Hatip mekteplerinin programlarını tespit etmek üzere 1952 yılında Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Heyeti ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında çıkan Kur'an'ın Latin harflerle okutulmasına dair ihtilafı satırlarına taşımaktadır. Talim ve Terbiye Heyeti, Kur'an'ın Latin harflerle okutulmasında ısrarcı olurken Diyanet İşleri ise kendi öz harfleriyle okutulması gerektiğini savunmaktadır. İnkılap

¹⁵ Ehli Sünnet, "Bastığımız Dalı Ezmeyelim ve İnciltmeyelim", *Ehli Sünnet* 9/92 (Kasım 1950), 12-13.

¹⁶ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara 2/275.

¹⁷ Abdurrahim Zapsu, "Bir Adli Tatbikat", *Ehli Sünnet* 6/108 (Mart 1952), 10-11.

kisvesi altında Talim ve Terbiye Heyeti'nin Kur'an'ı Latin harflerle okutmak istemesinin, onu tahrif etmekle eş değer olduğunu ilmi cihetten verdiği misallerle ortaya koyan Zapsu, esasında bu tutumun memlekette İslâm'ı baltalamak amacını güttüğünü belirtmektedir. Nitekim bu tutumun, laikliği İslâm dinini yıkmak şeklinde anlayan bir anlayıştan kaynaklandığını da zikretmektedir.¹⁸ Abdurrahim Zapsu, başka bir yazısında da bu durumu Başbakan Adnan Menderes'e arz ederek duruma vaziyet etmesini istemektedir.¹⁹

Kısaca ifade edilecek olursa 1949 yılına kadar temkinli bir yayın politikası takip eden *Ehli Sünnet Dergisi*, bu tarihten itibaren ise başta din ve laiklik hususunda olmak üzere daha cesur yazılara yer vermiştir. Nitekim Zapsu'nun Mart 1949 tarihli "Kur'an tercüme edilir mi?" başlıklı yazısı, Kur'an ve tefsir bağlamında temkinli tavrın yumuşaması bakımından önemli bir kırılma noktası olarak görülmektedir. Bir CHP milletvekilinin meclisteki sualine karşılık dikkatli bir üslupla kaleme alınan bu yazıda Zapsu, birçok hakikati barındıran Kur'an'ın izah edilmeden herhangi bir lisana çevrilmesini O'nun manalarına tecavüz etmekle eşdeğer görmektedir. Bu yazı ile başlayan kırılma batıl bir akide olarak telaffuz edilen Türkçe namazın ele alındığı Kasım 1949'daki başka bir yazı ile devam etmekte ve nihayet Ağustos 1950'de kaleme alınan ve muhalefete düşen Halk Partisi'nin açıkça eleştirildiği, radyoda Kur'an okunması meselesi ile gün yüzüne çıkmaktadır. Aynı yılda Abdurrahim Zapsu, din mefhumunun düşmanı olan Bolşevik hükümetlerin haricinde hiçbir hükümetin engel olmaya-acağı düşüncesiyle bir teklif olarak hazırladığı "Kur'ân-ı Kerîm'i Yayma Cemiyeti Nizamnamesi"ni okurlarının görüşlerine sunmakta ve bu istikamette pek çok yazıya yer vermektedir.

2. Tefsir Köşesi

Ehli Sünnet, 1 Ocak 1948 tarihinde çıkardığı 27. sayı itibariyle Fâtîha sûresinden başlayarak Kur'ân-ı Kerîm'in tefsirine yer vermektedir. Tefsire başlamadan önce tefsirin ne demek olduğunun bilinmesi gerektiğini vurgulayarak tefsirin mahiyetini ve müfessirin özelliklerini izah etmektedir.²⁰ Fâtîha sûresi ile başlayıp Bakara sûresi ile devam eden ardından Âl-i İmrân sûresine yer verilen tefsir köşesinde, ilk etapta sûre hakkında kısa bilgilere yer verilmekte, devamında ilgili âyetlerin meâlleri zikredilerek tefsir edilmektedir. Bazen tefsir bazen de izahat başlığında yer verilen bu açıklamalarda yer yer kelime ve belâgata dair izahlar da yapılmaktadır. Sonrasında ise mühim bir faide, nükte ve hikmetli sözler gibi başlıklarla ilgili âyetten birtakım çıkarımlarda bulunmaktadır. Örneğin Bakara sûresinin 43. âyetinin²¹ tefsirinde "rükû edenler" ifadesinin bazı hikmetlerinden bahsedilmektedir. Bu minvalde Hz. Mûsâ ve Hz. İsrâ devrinde de farz olan namazda sadece secde vardır, rükû yoktur. İslâm'daki namazda ise rükû da vardır. Bu hikmete binaen âyette namaz kılanlar rükû edenler şeklinde telaffuz edilmektedir.²²

Ehli Sünnet, âyet meâllerinde çoğunlukla Elmalılı'nın tefsirinde verdiği meâli tercih etmekle birlikte birkaç sayıda Hasan Basri Çantay meâline de yer vermektedir. Bezen Elmalılı meâlini sadeleştirerek zikreden *Ehli Sünnet*'in, âyetleri bu iki meâlden bağımsız olarak çevirdiği de görülmektedir. Bu bilgilerden hareketle *Ehli Sünnet*'teki tefsir köşesi; "Tefsirin Mahiyeti", "Müfessirin Özellikleri" ve "Ehli Sünnet'in Tefsirdeki Metodu" olmak üzere üç başlıkta ele alınacaktır.

¹⁸ Abdurrahim Zapsu, "Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Heyetine Açık Bir Mektup", *Ehli Sünnet* 6/117 (Temmuz 1952), 7-8.

¹⁹ Abdurrahim Zapsu, "Sayın Adnan Menderes", *Ehli Sünnet* 6/125 (Kasım 1952), 2.

²⁰ *Ehli Sünnet*, "Tefsir Nedir?", *Ehli Sünnet* 1/27 (Ocak 1948), 7.

²¹ "Namazı kılın, zekâtı verin, rükû edenlerle beraber rükû edin."

²² *Ehli Sünnet*, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 2/49 (Aralık 1948), 4.

2.1. Tefsirin Mahiyeti

Tefsiri üç farklı açıdan açıklayan *Ehli Sünnet*, onun Arapça’da “açmak”, hukuk lisanında “herhangi bir kanunu açıp vazıh olan kanunun maksadını anlatmak” ve İslâm dininde ise “Kur’ân-ı azîmuşşân’ın mücmel olan kısmını Allah’ın muradı dâhilinde izah etmek” anlamında olduğunu belirtmektedir. Bu minvalde tefsirin mahiyeti hakkında şu açıklamalar yapılmaktadır: Hukuken tefsir hakkı, kanunu yapan meclise ait olmakla beraber bazı maddelerin talimatnamelerle izah hakkı ait olduğu vekâlete verilir. Bunun yanında Kur’an’ın tefsiri ise münhasıran Hz. Peygamber’e ait bir haktır. Zira “*Resulün size getirdiğini tutun, Resulün size men ettiği şeyi bırakın.*” meâlindeki emr-i ilâhî,²³ Kur’an’ın tefsir hakkının Efendimize ait olduğunu kesin bir şekilde ortaya koymaktadır. Resûl-i Ekrem’in tefsir ve izah ettiği âyetler hıfz yoluyla tespit edilerek hadis kitaplarında kayıt altına alınmıştır. Bu tefsire “tefsir bi’r-rivâye” denilir ki bu yöntem hadis-i şerife dayanan tefsir metodudur. Diğer bir tefsir yöntemi olan “tefsir bi’d-dirâye” ise âyetin ulûm-i İslâmiyye nokta-i nazarından ilmen tahlil edilmesidir. Bu iki yöntem haricindeki tefsir metotları yasaklanmıştır. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) bir hadisinde “Her kim kendi görüşü ile Kur’ân-ı Kerîm’i tefsir ederse kâfir olur.”²⁴ buyurmaktadır.²⁵

2.2. Müfessirin Özellikleri

Ehli Sünnet, Kur’an’ı tefsir eden zata müfessir denildiğini, müfessirin kendiliğinden tefsir yapmadığını ve yapamayacağını vurgulamaktadır. Esasında müfessirler, bir âyeti ya hadise ya da ulûm-i İslâmiyyenin ana kanunlarına dayanarak tefsir etmişlerdir. Bu iki esas haricinde kişinin kendi görüşleri doğrultusunda ortaya koyduğu şey tefsir değil tahriftir. Bu şekilde hareket eden kişi cürüm irtikâp etmiş olur. Bu nedenle ulûm-i İslâmiyyede ihtisas sahibi olmayanların Kur’an’ı tefsire kalkışması dinen yasaklanmıştır. Nitekim Kur’ân-ı Kerîm gelmiş geçmiş bütün ilimleri kendinde cem eden ilahi bir kelam olarak ilmin kaynağıdır. Bu nedenle nâsih-mensûh ilmine, esbâb-ı nüzul ilmine vakıf olmayan; Arap edebiyatının beyân, bedî‘, vaz‘, iştikak, lugat iştikak, sarf ve nahiv ilimlerinde ihtisas sahibi olmayan kimsenin tefsir faaliyetine girişmesi doğru değildir. Nitekim bir âyetin ne vakit ve hangi hadise üzerine nazil olduğunu öğreten esbâb-ı nüzul ilmini bilmeden, âyetlerin nâsih ve mensûhuna vakıf olmadan, kısacası ulûmü’l-Kur’ân’ı öğrenmeden Kur’an’ı tefsir etmek, ahkâm-ı İslâmiyyeyi yanlış anlatmak ve Allah’a iftira etmek gibi bir netice doğurabilir.²⁶ Bu bağlamda *Ehli Sünnet*, söz konusu ilimlerde rusûh sahibi olanların Kur’an’ı her asırda tefsir edebileceğini söylemektedir. Zira Kur’an öyle bir mucizedir ki onu ancak asırlar tefsir edebilir. Ayrıca *Ehli Sünnet*, insanlara nasihatte bulunan vaizlerin âyetleri tefsir ederken kendi görüşlerine göre bir ilavede bulunmamalarını, bilakis büyük müfessirlerin yollarını takip etmelerini de vurgulamaktadır.²⁷

2.3. Ehli Sünnet Dergisi’nin Tefsirdeki Metodu

Kur’an’ı tefsir ederken o günkü gençlerin anlayabilecekleri basit ama veciz bir üslup takip edeceğini söyleyen *Ehli Sünnet Dergisi*’nin,²⁸ tespit edilen tefsir metodunu aşağıdaki

²³ el-Haşr 59/24.

²⁴ Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *Sünenü Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâ Ma’rûf (Beyrut: Dâru’l-Gârbî’l-İslâmî, 1998), “Tefsîrü’l-Kur’ân”, 1.

²⁵ Ehli Sünnet, “Tefsir Nedir?”, *Ehli Sünnet* 1/27 (Ocak 1948), 7; Tefsir ilminin mahiyeti hakkında bilgi edinmek için bakınız: Mehmet Demirci, “Tefsir İlminin Mahiyeti”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017), 21.

²⁶ Ehli Sünnet, “Tefsir Nedir?”, *Ehli Sünnet* 1/27 (Ocak 1948), 7; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/115 (Haziran 1951), 4.

²⁷ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 7/134 (Mayıs 1953), 6.

²⁸ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/71 (Kasım 1949), 4.

gibi sıralamak mümkündür.

2.3.1. Kur'an'ı Kur'an ile Tefsir

Bakara sûresinin 221. âyetine²⁹ göre Müslüman bir erkeğin Müslüman olmayan bir kadınla evlenmesinin caiz olmadığını söyleyen *Ehli Sünnet*, bu âyeti başka bir âyetle tefsir etmektedir. Mâide sûresinde yer alan söz konusu âyete³⁰ göre ehl-i kitaptan olan kadınlarla evlenmeye ruhsat verildiğini belirtmektedir.³¹ Rızık olarak verilen nimetlerden infak etmeyi emreden Bakara sûresinin 254. âyetinin tefsirinde ise servetin Allah'ın kuluna bir nimeti olduğu vurgulanmakta, insanın kendisinin de bu nimetten istifade edebileceği anlatılmaktadır. Bu bağlamda “Size rızık olarak verdiğimiz şeylerin iyi ve temiz olanlarından yiyin.” meâlindeki âyet³² ile konu izah edilmektedir. Dolayısıyla zengin bir kimsenin her gün peynir ekmele vakit geçirip Allah'ın güzel nimetlerinden kendisi ve ailesini istifade ettirmemesi, küfrani nimet olarak ifade edilmektedir. Ayrıca israfı yasaklayan âyet³³ zikredilerek İslâm'da nefse zulmetmenin bulunmadığı, bilakis her türlü nimetlerden azami olarak istifade etme imkânının olduğu ve bununla birlikte israfın da yasaklandığı vurgulanmaktadır.³⁴

2.3.2. Hadisler ile Tefsir

Fâtiha sûresinin tefsirinde besmelenin nakıs bir cümle olduğu söylenmektedir. Zira “*Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla*” cümlesi karşısında “Ne yapıyorsun?” sorusu sorulabilmektedir. Cevabı gizli olan bu soru bir hikmete işaret etmektedir. Bu hikmeti “Allah'ın ismi ile başlanmayan her iş bereketsizdir.”³⁵ “Besmele her işin anahtarıdır.”³⁶ gibi hadisler izah etmektedir. Şu halde besmelenin cevabı yapılan işin kendisidir. Yani kişi Allah'ın ismi ile okuyorum, yazıyorum, yürüyorum, hayvanı kesiyorum demektedir. Bu, Kur'an'ın bir mucizesidir.³⁷ Bakara sûresinin tefsirinde, sûrenin ilk âyetlerinde zikrolunan gayba imandan sonra muttakilerin namazı ikame ile vasıflandırılmış olmaları namazın İslâm'daki ehemmiyetine bir işaret olarak zikredilmektedir. Bu husus “Namaz dinin direğidir. Her kim ki namazı ikame ederse dinini yaşatmış olur. Her kim ki namazı kılmazsa, yıkarsa dinini yıkmış olur.”³⁸ hadisi ile desteklenmektedir.³⁹

Bakara sûresinin 7. âyetinde yer alan “*Onların kalpleri ve kulakları üzerine Allah mühür vurmuştur*” ifadesi, şu hadisle izah edilmektedir: “İlk olarak bir günah işlendiği zaman kalpte siyah bir nokta, kara bir leke hâsıl olur. Eğer sahibi pişman olur tövbe ederse kalp yeniden parlar. Etmez de günah tekerrür ederse evvelki de artar nihayet öyle bir raddeye gelir ki leke bir kılıf gibi bütün kalbi kaplar.” Bir insan küfür ve günahında ısrar ede ede nihayet kalbi bir kılıf ile kaplanmış olur. Bu kılıf Allah'ın mührü ile mühürlenirse de o kalbe hidayet nuru

²⁹ “İman etmedikleri sürece Allah'a ortak koşan kadınlarla evlenmeyin.”

³⁰ “Mü'min kadınlardan iffetli olanlarla daha önce kendilerine kitap verilenlerden olan iffetli kadınlar da mehirlerini vermeniz kaydıyla; evlenmek, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir.” el-Mâide 5/5.

³¹ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 5/101 (Ağustos 1951), 5.

³² el-A'râf 7/160.

³³ el-A'râf 7/31.

³⁴ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/122 (Ekim 1952), 5; Benzer örnekler için bakınız: Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 7/137 (Temmuz 1953), 4.

³⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2/360.

³⁶ Bu hadisin kaynağı bulunamamıştır.

³⁷ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 2/28 (Ocak 1948), 5.

³⁸ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdis 'alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü'l-kudsî, 1351/1932), 2/31.

³⁹ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 2/32 (Mart 1948), 5.

giremez.⁴⁰

2.3.3. Esbab-ı Nüzûle Yer Verilmesi

Bakara sûresinin 6. ve 7. âyetlerinin⁴¹ nüzûl sebebi, İbn Abbas'tan rivayet edilen hadislerle açıklanmaktadır. Bu hadislerle göre âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber (s.a.v.) bütün insanların ilahi hidayete tabi olmalarını arzu eder ve bu nedenle Medine'de küfürlerinde ileri gitmeleri nedeniyle Yahudilerin reisleri hakkında müteessir olurdu. Bu nedenle Allah Teâlâ, küfürde inat eden kâfirlerin kalplerinin mühürlendiğini ve imanın onlara nasip olmayacağını haber vererek hem müteessir olmaması için peygamberini teselli etmekte hem de küfürde ısrar edenleri azarlamaktadır.⁴² Bakara sûresinin 26. âyetinde zikredilen “*Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez.*” şeklindeki ifadenin Kur'an'ın sinek, örümcek, karınca ve arı gibi misalleri örnek vermesini dillerine dolayan müşrikler hakkında nazil olduğu belirtilmektedir. Allah onların hakir gördükleri şeyleri misal vermekten çekinmez. Çünkü büyük olsun küçük olsun, bütün mahlûkat nezd-i ilahî'de müsavidir. Ayrıca küçük mahlûkatın yaratılışı ve hayata tutunmaları büyük mahlûkattan daha ibret vericidir.⁴³ “*Siz Kitab'ı (Tevrat'ı) okuyup durduğunuz hâlde, kendinizi unutup başkalarına iyiliği mi emrediyorsunuz?*” meâlindeki âyetin de Medine'deki Yahudi bilginleri hakkında nazil olduğu rivayet edilmektedir. Kendilerine gizlice gelip Hz. Peygamber'in doğruluğu hususunda soru soran Yahudilere “*haktır, doğrudur.*” diyen ve ona ittibayı emreden bilginler kendileri tabi olmuyorlardı. Çünkü halktan aldıkları hediyelerden ve vergilerden mahrum olmaktan korkuyorlardı.⁴⁴ Bakara sûresinin 138. âyetinin⁴⁵ de Hristiyanların çocuklarını vaftiz ederek Hristiyan boyasıyla boyamalarına tariz olarak nazil olduğu söylenmektedir.⁴⁶

2.3.4. Münâsebâtü'l-Kur'ân'a Yer Verilmesi

Bakara sûresi 25. âyetinin tefsirinde Kur'an'ın bütün âyetlerinin birbirleriyle bağlı ve alakalı olduğuna vurgu yapılmaktadır. Nitekim Bakara sûresi ilk etapta muttakilerin methine, Allah'ı ve dinini inkâr edenlerin durumuna ve münafıkların ahvaline yer vermektedir. Devamında bütün insanları ibadete davet ederek, gerçek mabudun bahşettiği nimetleri sıralamaktadır. Bu açık delillere rağmen Kur'an'dan ve Hz. Peygamber'den (s.a.v.) şüphe edenlerin kuşku-kalarını gidermek için akli delilleri ortaya koymaktadır. Söz konusu âyetle de bunca delile rağmen inkârda ısrar edenleri ebedi azap ile tehdit edip iman edenleri cennetle müjdelemektedir.⁴⁷ Bakara sûresinin 97. âyetinin tefsirinde ise bundan önceki âyetlerle İsrailoğullarının birçok vasfından bahseden ve iman etmemelerinden dolayı üzülen Hz. Peygamber'i teselli

⁴⁰ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 2/34 (Nisan 1948), 5; Benzer örnekler için bakınız: H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/87 (Temmuz 1950), 5; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 7/132 (Nisan 1953), 5; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 7/137 (Temmuz 1953), 4.

⁴¹ “Küfre saplananlara gelince onları uyarsan da uyarman da onlar için birdir, inanmazlar.”

⁴² Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 2/34 (Nisan 1948), 5.

⁴³ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 2/42 (Ağustos 1948), 4.

⁴⁴ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 2/49 (Aralık 1948), 4.

⁴⁵ “Biz Allah'ın boyasıyla boyanmışızdır. Boyası Allah'ınkinden daha güzel olan kimdir? Biz ona ibadet ederiz.”

⁴⁶ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/74 (Aralık 1949), 4; Benzer örnekler için bakınız: Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/67 (Eylül 1949), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/68 (Eylül 1949), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/69 (Ekim 1949), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/70 (Ekim 1949), 4; H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/76 (Ocak 1950), 4; H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/84 (Mayıs 1950), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/85 (Haziran 1950), 4; H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 5/98 (Mayıs 1951), 5; H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 5/99 (Haziran 1951), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 5/101 (Ağustos 1951), 5; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 5/103 (Kasım 1951), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/106 (Şubat 1952), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/109 (Mart 1952), 5.

⁴⁷ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 2/41 (Ağustos 1948), 4.

eden Allah Teâlâ, bu âyetle de İsrailoğullarının cahilane taassuplarını yüzlerine vurmaktadır. Bu bağlamda Kur'an'ın bütün âyetleri birbirini izah etmektedir. Bu bağ o derece kuvvetli bir ahenk içerisinde ki edebiyat zevkine sahip herkesi bu ahenk hayrete düşürür ve kişi bu mucizeyi hayranlıkla tasdik eder.⁴⁸

2.3.5. Neshe Dair Açıklamalara Yer Verilmesi

Neshin Kur'an'daki delillerinden biri olarak bilinen Bakara sûresinin 106. âyetinin tefsirinde *Ehli Sünnet*, neshe dair birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Sözlükte “tebdil, izale ve nakil” anlamlarına gelen neshin şariat ıstılahındaki karşılığı şu şekilde izah edilmektedir:

Herhangi bir hükmü şer'inin hilafına sonradan diğer bir delili şer'inin delalet etmesidir ki İlmi İlâhî'ye nazaran evvelki hükmün son müddetini beyan, bizim ilmimize nazaran da zahiren baki görünen o hükmü ref' ve tebdildir ve bu iki çeşitle nesih bir beyanı tebdil demektir. Ve bunda hiçbir zaman Allah'a nazaran caymak ve bilmemek manası yoktur. Bunun içindir ki ebediyetle takyid edilmiş olan hükümlerde nesih cereyan edemez, kezalik haberlerde de nesih cereyan edemez. Nesih ancak evamir ve nevahi gibi inşai bir manayı tazammun eden ve vakıaya müteallik bir ihbar ve ilan olmayı mahzû icabeden ve sırf bir iradeyi gösteren ve bununla beraber ebediyeti...⁴⁹ edilmemiş bulunan eşyada ve ahkamda cereyan eder.⁵⁰

Allah Teâlâ kâinatı yaratmış ve kıyamete kadar insanlığın bütün ihtiyaçlarını sıralayıp zamanla takyit buyurmuştur. Yani bir hükmün ne zaman biteceği ve yerine hangi hükmün geleceği İlmi İlâhî'de malumdur. Bu nedenle bir âyetin neshi, bu âyetle yer alan hükmün zamanının bitmesi ve yerine gelen diğer âyetin hükmünün başlaması demektir. Bu hüküm, evvelki hükümden daha hayırlı veya en az onun kadar hayırlıdır. Nitekim insanlar, kendileri için hangi hükmün daha hayırlı olduğunu bilemezler. Zira onların tefekkür ve düşünce kabiliyetlerini ve emre boyun eğme istidatlarını en iyi bilen Allah, yaşadıkları zamanda kendileri için en hayırlı olan hükmü emretmektedir.⁵¹

2.3.6. Diğer Tefsirlerdeki Bilgilere Yer Verilmesi

Ehli Sünnet, tefsir köşesine yer vermeden önce 27. sayıda takip edeceği tefsirin ekseriyetle Ebü'l-Berekât en-Nesefî'nin (v. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i olduğunu açıklamaktadır.⁵² Tefsir köşesinde Nesefî'nin yanı sıra birtakım tefsirlerden de istifade edilmektedir. Bu kapsamdaki alıntılar bazen “müfessirlere/tefsirlere göre...” ifadesiyle açıklanırken bazen de bizatihi müfessirin ismine yer verilmektedir. Bu minvalde Bakara sûresinin başındaki hurûf-ı mukattaa harfleri izah edilirken konu hakkında bazı müfessirlerin ve ulemanın görüşleri denilerek Hz. Ebubekir (v. 13/634), Hz. Ali (v. 40/661) ve Zemahşerî'nin (v. 538/1144) açıklamaları zikredilmektedir.⁵³ Yine Bakara sûresinin 87. âyetindeki “*Onu Ruhü'l-Kudüs ile destekledik.*” ifadesindeki Ruhü'l-Kudüs kelimesi üzerine müfessirlerin haylice tetkik yaparak bu kimsenin Cebrail (a.s.) olduğu hususunda vardıkları kanaat zikredilmektedir.⁵⁴ Bakara sûresinin 102. âyetinin⁵⁵ nüzûl sebebi hakkında ise müfessirlerden İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923)

⁴⁸ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/63 (Temmuz 1949), 4.

⁴⁹ Cümlede boş bırakılan yerdeki kelime okunamamıştır.

⁵⁰ *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/67 (Eylül 1949), 4.

⁵¹ *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/67 (Eylül 1949), 4; Nesihe dair benzer açıklamalar için bakınız: *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/115 (Haziran 1951), 4; *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 7/134 (Mayıs 1953), 6.

⁵² *Ehli Sünnet*, “Tefsir Nedir?”, *Ehli Sünnet* 1/27 (Ocak 1948), 8.

⁵³ *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 2/31 (Mart 1948), 5.

⁵⁴ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/59 (Mayıs 1949), 4, 11.

⁵⁵ “Süleyman'ın hükümrânlığı hakkında şeytanların (ve şeytan tıynetli insanların) uydurdukları yalanların ardına düştüler. Oysa Süleyman (büyü yaparak) küfre girmedii.”

ve İbn Ebû Hâtîm'in (v. 327/938) eserlerinde zikrettiği bilgilere yer verilmektedir. Taberî'nin naklettiğine göre Yahudiler, Hz. Peygamber'in hak ile batılı birbirine karıştırdığını, sihirbaz olan Süleyman'ı peygamberler arasında zikrettiğini iddia etmeleri üzerine bu âyet nazil olmuştur. İbn Ebû Hâtîm'in rivayetine göre ise bu âyet, sihir konusunda kendi aralarında tartışıp doğrusunu öğrenmek üzere Hz. Peygamber'e müracaat eden Yahudiler'e bir cevap olarak indirilmiştir.⁵⁶ Bakara sûresinin 142. âyetinin tefsirinde, kiblenin Kudüs'ten Kâbe'ye tahvili hususundaki hikmet, Fahreddin er-Râzî'nin beyanına dayandırılmaktadır. Bu beyana göre Allah Teâlâ peygamberini tazim ve kıymetini izhar etmek için doğduğu şehir olan Mekke'yi kible yapmıştır. Bu nedenle tahvil-i kible, Hz. Peygamber'in şanını yüceltmek içindir.⁵⁷ *Ehli Sünnet*, bu kapsamda âyetleri tefsir ederken Sa'dî-i Şîrâzî'nin (v. 691/1292) görüşlerine⁵⁸, Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî'nin (v. 920/1514) tefsirine⁵⁹ ve yine isrâîliyyât kapsamında Benî İsrâîl kitaplarında yer alan bilgilere⁶⁰ de yer vermektedir.

2.3.7. Mezheplerin Görüşlerine Yer Verilmesi

Ehli Sünnet, Fâtiha sûresinin başındaki besmelenin âyetten sayılıp sayılmama konusundaki farklı kanaatlerin iki fıkıh mezhebindeki yansımalarına yer vermektedir. Buna göre Hanefiler besmeleyi Fâtiha'dan bir âyet saymadıkları için cehri kılınan namazlarda imam besmeleyi gizli okumaktadır. Şâfiîlere göre ise besmele Fâtiha'nın ilk âyetidir ve bu nedenle imam besmeleyi sesli bir şekilde okumaktadır.⁶¹ Bakara sûresinin tefsirinde, hurûf-ı mukattaa harfleri ile ebced hesabı yapan Yahudiler gibi Kur'an âyetleri ile hesap yapan ve gaybdan haber veren Bâtıniyye ve Hurûfîlik mezhepleri eleştirilmiştir. Zira onlar bu davranışlarından dolayı yolunu şaşırmış ve Müslümanları da hak yoldan şaşırtan kimselerdir. Çünkü onlar gaybdan haber vermeye çalışan, Allah'ın ahkâmını birtakım hesaplarla tahrife kalkışan kimselerdir. İslâmiyet'te bu tür bir uygulama yoktur.⁶² Ahirete imandan bahseden Bakara sûresinin 4. âyetinin tefsirinde insan aklının ve şuurunun ahirete iman konusunda şek ve şüpheye düşmeye meyilli olduğu belirtilmektedir. İnsanlar en çok bu noktadan dalaletе düşmüşlerdir. Zira Dehriyyûn/Tabîiyyûn denilen fırka da ahiret inancından dolayı sapmış, insanların öldükten sonra tekrar dirileceklerine bir türlü kanaat getirememiştir.⁶³

Bakara sûresinin 26., 45. ve 101. âyetlerinin tefsirinde, iman edip namaz kılmayan, oruç tutmayan veya içki içen, haram işleyen kimselerin fâsık kimseler oldukları beyan edilerek, bu kimselerin Ehli Sünnet ve Mu'tezile itikadına göre hangi durumda oldukları iman-amel ilişkisi bağlamında açıklanmaktadır. Fâsık bir kimse, Ehli Sünnete göre iman ehli olduğu için kıyamette günahları nispetinde azap görüp cennete girer. Mu'tezileye göre ise fâsık, ne mümin ne de kâfirdir. İki menzile arasında bir menzileye dâhildir. Tövbe ederlerse mümin olurlar, etmezlerse ebedi olarak cehennem azabına layık olurlar.⁶⁴

⁵⁶ Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 3/65 (Ağustos 1949), 4; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 2/316; İbn Ebû Hâtîm, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*, nşr. Esed Muhammed el-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998), 1/186.

⁵⁷ H. T. Hafîdî, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 4/75 (Ocak 1950), 12; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-arabî, 2008), 4/82.

⁵⁸ Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 7/133 (Mayıs 1953), 4.

⁵⁹ Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 6/114 (Haziran 1952), 4.

⁶⁰ Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 6/119 (Ağustos 1952), 4.

⁶¹ Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 2/28 (Ocak 1948), 5.

⁶² Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 2/31 (Mart 1948), 5.

⁶³ Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 2/33 (Nisan 1948), 5.

⁶⁴ H. T. Hafîdî, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 2/42 (Ağustos 1948), 4; Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 2/50 (Aralık 1948), 4; H. T. Hafîdî, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 3/64 (Temmuz 1949), 4; Benzer örnekler için bakınız: Ehli Sün-

2.3.8. Tasavvufi Görüşlere Yer Verilmesi

Fâtiha sûresinin evvelindeki üçüncü şahsa hitabın, sûrenin devamında ikinci şahsa (muhataba) çevrilmesi hususu, mutasavvıf âlimlerin şu nüktesi ile izah edilmektedir: Kul ilk etapta gayba iman eder. Ardından irfan mertebelerine geçer ve müşahade mertebesine ulaşır. Bu nedenle Fâtiha sûresinin ilk âyetleri irfanın ilk mertebelerini, sonraki âyetleri de son mertebelerini temsil etmektedir.⁶⁵

Ehli Sünnet, Bakara sûresinin 235. âyetinin tefsirinde, Allah Teâlâ'nın her insanın kalbinden ve hayalinden geçenleri bildiğini, fakat bu tasavvurlar neticesinde kişinin cezalandırılmadığını beyan etmektedir. Zira İslâm'da tasavvur cürüm addedilmemektedir. Bir düşüncenin cezaya konu olabilmesi için fiiliyata dökülmesi gerekmektedir. Nitekim İslâm tasavvuf anlayışına göre, Müslümanların -bilhassa fazla ibadet ve zikirle meşgul olanların- kalplerine şeytan vesvese yoluyla birçok düşünce getirir. Bu düşünceler fiiliyata geçtikleri takdirde küfür sayılmakta, geçmedikleri takdirde de tövbe ve istiğfar ile mesele bertaraf edilmektedir. Bu bağlamda şeytanın vesveseleri olan kötü hatıra ve düşünceleri istiğfar ve zikirle kalpten uzaklaştırmanın önemine vurgu yapılmaktadır.⁶⁶

2.3.9. Tefsirde Güncel Konulara Yer Verilmesi

4 Temmuz 1947'de yayın hayatına başlayan ve Ocak 1948 yılından itibaren 27. sayı ile birlikte tefsir köşesine yer vermeye başlayan *Ehli Sünnet*, 69. sayıya kadar Kur'an'ı tefsir ederken güncel konulara neredeyse hiç yer vermemiştir. Bu anlamda Ekim 1949 yılında çıkan 69. sayı önemli bir kırılma noktası olarak görülmektedir. Zira bu sayıda yer alan "*Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların yıkılması için çalışandan kim daha zalimdir.*" meâlindeki Bakara sûresinin 114. âyetinin tefsirinde güncel konulara dair izahlar yer almaktadır. Buna göre halkın vicdanına musallat olan, ibadetlerine müdahale eden ve onlara manevi zulüm yapan kimselerin, dünyada iken gördükleri işkence ve mezellet şu şekilde anlatılmaktadır:

Halkın dinine taarruz eden Kirinski, Lenin ve sair dinsizler son nefeslerinde o kadar işkence ve hastalıklara maruz kalmışlardır ki can çekişmek için aylarca yatakta inlemişler. Başlarında binlerce doktor, milyonlarca ilaç olduğu halde onları bu işkencelerden kurtaracak çare bulamamışlardır. Yorganları parçalar gibi kıvrınmalar içinde hayatta iken inkâr ettikleri Allah'a karşı zelil ve istimatkar feryatlarla vakit geçirmişlerdir. Kahhar ismi celiline mazhar olan bu zalimler, aylarca işkenceler içinde can vermişlerdir. Bu hal hayatta bulunan kimseler için büyük bir ibret dersidir.⁶⁷

"Kirinski, Lenin ve sair dinsizler..." ifadesi ile Allah'ı inkâr edenlere uyarıda bulunan *Ehli Sünnet*'in bu satırları kaleme aldığı tarihler çok partili hayata geçişin önemli bir aşamasında yer almaktadır. Nitekim bu satırların yazıldığı yıl, medrese kökenli bir başbakan olan Şemsettin Günaltay'ın göreve başladığı 1949 yılına tekabül etmektedir.⁶⁸

net, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 5/103 (Kasım 1951), 4; *Ehli Sünnet*, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 7/134 (Mayıs 1953), 6; *Ehli Sünnet*, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 7/137 (Temmuz 1953), 3.

⁶⁵ *Ehli Sünnet*, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 2/29 (Şubat 1948), 5.

⁶⁶ *Ehli Sünnet*, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 6/112 (Mayıs 1951), 4; Benzer örnekler için bakınız: *Ehli Sünnet*, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 7/135 (Haziran 1953), 6.

⁶⁷ *Ehli Sünnet*, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 3/69 (Ekim 1949), 4.

⁶⁸ Cumhuriyet Halk Partisi Mebusu olan Mehmet Şemsettin Günaltay'ın hükümeti, 1933 yılında kapatılan İstanbul Dârülfünunu İlahiyat Fakültesi'nden 16 yıl sonra Ankara İlahiyat'ın açılması için hazırlanan kanun teklifini 3 Mayıs 1949'da meclise sevk eden hükümet olarak bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bakınız: Münir

Ehli Sünnet, bir sonraki sayıda Bakara sûresinin 120. âyetini⁶⁹ tefsir ederken zamanın siyaset ricali hakkında da bazı uyarılarda bulunmaktadır. Nitekim söz konusu âyet bütün Müslümanlara hitap etmektedir. Bu bağlamda batının efkâr-ı umumiyesini kazanmak için türlü fedakârlıklarda bulunan günün siyasetçileri, asla bu fedakârlıklarının karşılıklarını elde edemeyeceklerdir. Çünkü onların dinlerine girmedikçe Müslümanlar, Yahudi ve Hristiyanları memnun edemezler. *Ehli Sünnet* bu durumu Kudüs meselesini örnek vererek somutlaştırmaktadır. Rusya ile can düşmanı olan Avrupa ve Amerika, mesele Müslümanların ve Yahudilerin ihtilafı yani Kudüs olduğunda ittifak etmekte, Müslümanların aleyhine bir Yahudi devleti olarak kurulan İsrail'i desteklemektedirler. Âyet-i kerimeyi tefsir eden bu hadise Kur'an'ın bir mucizesini daha ortaya koymaktadır.⁷⁰

Bakara sûresinin 161. âyetinin⁷¹ tefsirinden hareketle *Ehli Sünnet*, Yahudi ve Hristiyanların ebedi olarak cehennemde kalmayacaklarına dair görüş beyan ederek bu hususta kitap yazan Mûsâ Cârullah'ı (v. 1949) eleştirmektedir. Cârullah'ın içtihat iddiasıyla ortaya koyduğu bu görüşe cevap veren Osmanlı'nın son şeyhülislâmlarından Mustafa Sabri Efendi'nin (v. 1954) söz konusu görüşün sakatlığını ispat ettiği de⁷² zikredilmektedir.⁷³

Ehli Sünnet, kısas âyetlerini⁷⁴ tefsir ederken Allah Teâlâ'nın kısas âyetleri ile pek çok alanda olduğu gibi hukuk ve içtimaiyat alanında da insanlığa intizam verdiğini söylemektedir. Nitekim insanlığın hakiki anlamda müsavâtı ancak bu âyetlerde yer alan hükümlerle gerçekleşir. Dolayısıyla “Hukuk Beşer Beyannamesi” adıyla Avrupa’da ortaya atılan ve Avrupalılarca en yüksek insani vesika olarak dillendirilen söz konusu beyanname, Kur'an'ın âyetleri ve İslâm'ın beşer hürriyetine ve insan faziletine verdiği ehemmiyet yanında bir esas teşkil etmektedir. Zira insanlar arasındaki ilişkileri en iyi bilen Allah'ın koyduğu düsturlar, hiç şüphesiz acziyet ve hırsla malul olan insanlığın kanunlarından elbette daha üstündür.⁷⁵

Kişiyi malından anne ve babasına bir pay bırakması için ölmeden önce vasiyet etmesini emreden Bakara sûresinin 180. âyetinin tefsirinde, söz konusu âyetin günümüz mevzuatına karşı büyük bir mucize olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü miras âyetlerinde⁷⁶ de zikredildiği üzere anne ve babaya verilen pay, yürürlükte olan medeni kanuna göre çocuğu ve eşi hayatta iken ölen bir kimsenin anne ve babasına verilmemektedir. Bu nedenle Kur'an'ın bir mucizesi olarak âyetle zikredildiği üzere günümüz şartlarında kişi vefat etmeden önce vasiyet ederek Kur'an'ın taksimini gerçekleştirme imkânına sahip olmaktadır.⁷⁷

Kur'an-ı Kerim'in Ramazan ayında indirildiğini bildiren ve o ayda oruç tutulmasını emreden Bakara sûresinin 185. âyetinin tefsirinde, Ramazan orucunu tutmak ve ay sonunda bozmak için hilali görmenin şart olduğu belirtilmektedir. Çünkü bu konudaki hadislerde yer alan “müşahede” kelimesi ehemmiyet arz etmektedir. Bu hadislerle göre Ramazan ve bayramın başlangıcı için muhakkak ayın müşahade edilmesi gerekmektedir. Nitekim riyazî hesap-

Koştaş, “Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989), 8.

⁶⁹ “Sen onların dinlerine uymadıkça Yahudiler de Hristiyanlar da senden asla memnun kalmayacaklardır.”

⁷⁰ *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 3/70 (Ekim 1949), 4.

⁷¹ “Fakat âyetlerimizi inkâr etmiş ve kâfir olarak ölmüşlere gelince işte Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların lâneti onların üstünedir.”

⁷² Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi, *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-İlmiyyesi/Musa Carullah Bigiyefe Reddiye* (İstanbul: Bedir Yayınları, 2021), 7.

⁷³ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/79 (Mart 1950), 4.

⁷⁴ el-Bakara 2/178, 179.

⁷⁵ *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/85 (Haziran 1950), 4; İslâm hukuk esaslarının güncel hukuk ile kıyaslanarak konu edildiği benzer örnekler için bakınız: *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 7/131 (Mart 1953), 5.

⁷⁶ en-Nisâ 4/11, 12, 176; el-Enfâl 8/75.

⁷⁷ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/86 (Haziran 1950), 4.

lamalar hilalin görülmesi ile aynı değildir. Zira bu hesaplamalara göre ay ne otuz ne de yirmi dokuz gündür. Fennî hesaplamalara göre ay daima yirmi dokuz kûsur gündür. Bu kûsurlarda da kesinlik yoktur. Hâlbuki Ramazan orucunun tutulabilmesi için günün kesinlik kazanması gerekmektedir. Buna göre gerek âyetteki “şehide” kelimesi ve gerek hadislerdeki “müşahede” kelimesinden anlaşılmaktadır ki Ramazan ve bayramın başlangıcını tespit için riyazî hesaplar tek başına yeterli olmayıp hilalin görülmesi de gerekmektedir. Buna göre rasathanedeki fen memurlarının hilali görmeksizin rakamlardan aldıkları neticeler üzerine ayı belirlemeleri dinî ahkâma tam olarak uymamaktadır. Bu bağlamda *Ehli Sünnet*, dine müdahaleyi kendisine vazife edinen Halk Partisi Hükümetinin bıraktığı dine aykırı olan bu usulün, diğer antidemokratik kanunların kaldırılması gibi⁷⁸ kanuna dâhil edilmesini yeni seçilen Demokrat Parti Hükümetinden talep etmektedir.⁷⁹

Bakara sûresinin 188. âyetinin⁸⁰ tefsirinde, batıl yollarla elde edilen kazançların Müslümanlar için haram kazançlar olduğunu söyleyen *Ehli Sünnet*, hak-batıl yollarını birbirinden ayıran her Müslümanın hakiki medeniyete malik olduğunu vurgulamaktadır. Nitekim medeniyet, insanlığın hukuk esaslarına riayet etmesiyle vuku bulur. Bilakis kravatlı bir adamın hırsızlık yoluyla elde ettiği servet medeniyet değil en büyük vahşeti ifade eder. Bunun yanında çarıklı bir köylünün kılı kırk yararak ve hakka hürmet etmek sureti ile kazandığı servet tam olarak medeni bir mana ifade eder. Bundan dolayı medeniyet kıyafet ile değil hakka hürmet ile belli olur.⁸¹

Ehli Sünnet, Bakara sûresinin 213. âyetinin⁸² tefsirinde Hz. Âdem'den beri gönderilen dinin bir olduğunu, süreç içerisinde batıla sapmış insanları doğru yola sevk etmek için Allah'ın peygamberler ve kitaplar gönderdiğini beyan etmektedir. Binaenaleyh Allah'a inanmayan birtakım sosyologların iddia ettikleri gibi din mefhumu insanların hayatlarından alınmış kanunlar değildir. Bu nedenle de kaynağı ilahi vahiy olan din hiçbir zaman reform ve tagayyür kabul etmemektedir. Şu kadar var ki zamanın ihtiyacına göre imana taalluk etmeyen içtimai hususlar müstesnadır. Neticede beşer ne kadar terakki ederse etsin ilahi ahkâmın önüne geçemeyeceği bedihi bir hakikattir.⁸³

Müslüman bir erkeğin Müslüman olmayan bir kadınla evlenmesinin caiz olmadığını anlatan Bakara sûresinin 221. âyetinin tefsirinde, memlekette bazı yozlaşmış kızların Müslüman olmayan erkeklerle evlenme hevesinde olduklarından bahsedilmektedir. Arzu edilen bu muamele İslâm'a göre nikâh akdi sayılmayıp zina olarak tarif edilmektedir. Memleketin içinde olduğu içtimai felaketler arasında yer alan bu vahim durum bilhassa ecnebi mekteplerde genç kızların dimağlarına ilk işlenen facia olarak anlatılmaktadır. Aynı şekilde bu mekteplerdeki erkek öğrencilere de Türk kızlarına karşı bir itimatsızlık ve saygısızlık empoze edilmektedir. *Ehli Sünnet*, bu vahim durum karşısında gerek bir yıldır iş başında olan Demokrat Parti Hükümetinin ve gerekse bütün aydınların el birliği ile çalışmasının mukaddes bir vazife olduğunu vurgulamaktadır.⁸⁴

Bakara sûresinin 229. âyetinin tefsirinde nüzul sebebinin önemini vurgulayan *Ehli*

⁷⁸ Bu ifade ile muhtemelen 15 gün kadar önce 16 Haziran 1950'de kaldırılan ezan yasağı kastedilmektedir.

⁷⁹ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/87 (Temmuz 1950), 5.

⁸⁰ “Aranızda birbirinizin mallarını haksız yere yemeyin.”

⁸¹ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 4/89 (Ağustos 1950), 4.

⁸² “İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi.”

⁸³ H. T. Hafidi, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 5/97 (Nisan 1951), 4.

⁸⁴ *Ehli Sünnet*, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 5/101 (Ağustos 1951), 5.

Sünnet, nazil olan bir hükmün mezkûr bir hadise üzerinden tatbikatının yapılması ile o hükmün zihinlerde silinmeyecek derecede bir tesir bırakmasının amaçlandığını söylemektedir. Zira bu nedenle 1300 seneden beri herhangi bir hükme karşı akliselim sahibi hiçbir kimse itirazda bulunamamıştır. Veleve ki bu kimse İslâm düşmanı garazkâr bir vaziyet almış şahsiyet olsun.⁸⁵

Bakara sûresinin 230. âyetinin⁸⁶ tefsirinde, ecdadın eski zamanlarda boşanma ve talaktan titizlikle sakındıklarından bahsedilmektedir. Bu minvalde erkek ve kadın vazifesini hakkıyla bilir, birbirlerine hürmeti eksik etmez ve ailenin saadet ve refahını el birliği ile temin ederlerdi. Bilakis Avrupa'daki erkek ve kadınlar gibi sefahat ve rezalet peşinde koşmaya mecbur degillerdi.⁸⁷

Ehli Sünnet, Bakara sûresinin 232. âyetini⁸⁸ tefsir ederken bu âyetin Arapların ve bugün medeni addedilen Avrupalıların, Asyalıların ve bütün bir dünyanın kadınları insandan saymadığı ve esir mevkiinde gördüğü bir zaman diliminde nazil olduğunu ve Kur'an'ın bu dönemde kadınlara eşit haklar verdiğini zikretmektedir. Kadınları bir sefahat metaı yapmaktan kurtarmanın her zaman ve zeminde riayet edilmesi gereken bir kanun olduğunu söyleyen *Ehli Sünnet*, Kur'an'ın emirlerinin insanlık için bir saadet vesilesi olduğunu, menettiği şeylerin hiçbirinin de asla fazilet, medeniyet ve insaniyetle bağdaşmayacağını vurgulamaktadır.⁸⁹

Genelde “Ehli Sünnet” ve “H. T. Hafidi” mahlası ile kaleme alınan tefsir köşesi ilk ve tek olarak 116. sayıda “Abdurrahim Zapsu” ismi ile yayınlanmıştır. Bu sayıda Zapsu, Bakara sûresinin 243. âyetini⁹⁰ tefsir ederken, Allah'a inananların mucizeye inanmakla mükellef olduğunu söyleyerek mucizeyi ancak Allah mefhumunu tanımayan maddecilerin ve Bolşeviklerin inkâr ettiklerini zikretmektedir.⁹¹

Bakara sûresinin 244. âyetini⁹² tefsir ederken Allah yolunda yapılan cihadın ehemmiyetini anlatan *Ehli Sünnet*, günümüzde din düşmanlarının makale yazarak İslâm ile mücadele ettiğini söylemektedir. Bu anlamda silahlı çarpışmanın yanı sıra ahir zamanda âyetin kapsamına fikir ve kalem çarpışması da girmektedir.⁹³

Ehli Sünnet, Bakara sûresinin 255. âyetinin meâline yer verirken meâlin, âyetin metni karşısında ruhsuz kaldığından bahsetmektedir. Nitekim âyetteki engin manalara sahip her bir kelimeye karşılık olarak bir kelime, bir cümle hatta bir makalenin bile yetersiz olduğuna dikkat çekmektedir. Fakat acziyetine rağmen insanın büsbütün mahrum olmaması için meâl ile yetinilmesinin de bir mecburiyet olduğunu söylemektedir. Örnek olarak da “âyetin başındaki ‘kendine ibadet edilen’ anlamındaki ‘ilah’ kelimesinin karşılığı asla ‘tanrı’ kelimesi değildir” diyerek Kur'an'ın tercüme edilemeyeceği meselesine dair birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Buna göre Kur'an tercüme edilemez ve muhtasar meâli de yapılamaz. Muhakkak ondaki

⁸⁵ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/106 (Şubat 1952), 4.

⁸⁶ “Eğer erkek karısını (üçüncü defa) boşarsa kadın onun dışında bir başka kocayla nikâhlanmadıkça ona helâl olmaz.”

⁸⁷ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/107 (Şubat 1952), 4.

⁸⁸ “Kadınları boşadığınız ve onlar da bekleme sürelerini bitirdikleri zaman kendi aralarında aklın ve dinin gereklerine uygun olarak güzellikle anlaştıkları takdirde eşleriyle (yeniden) evlenmelerine engel olmayın.”

⁸⁹ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/109 (Mart 1952), 5; İslâm'da kadın haklarının konu edildiği benzer örnekler için bakınız: Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/110 (Nisan 1952), 5; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/111 (Nisan 1952), 5; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/112 (Mayıs 1952), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/113 (Mayıs 1952), 4; Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 7/131 (Mart 1953), 5.

⁹⁰ “Binlerce kişi oldukları hâlde ölüm korkusuyla yurtlarını terk edenleri görmedin mi? Allah, onlara “ölün” dedi, sonra da onları diriltti.”

⁹¹ Abdurrahim Zapsu, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/116 (Temmuz 1952), 4.

⁹² “Allah yolunda savaşın ve bilin ki şüphesiz Allah hakkıyla iştir ve hakkıyla bilendir.”

⁹³ Ehli Sünnet, “Tefsir”, *Ehli Sünnet* 6/117 (Temmuz 1952), 4.

her bir kelime ayrıntılı bir şekilde izah edilmelidir. Aksi takdirde Kur'an tahrif edilmiş olur ki Müslümanlar buna mahal vermemek için Kur'an'ı tefsir ederek manalarını açıklamaya çalışmışlardır. Bununla birlikte daima bakir olan ve her asrın ihtiyacını tatmin edecek güçte olan Kur'an'dan hiçbir âlim müstağni kalamaz. Ne kadar yükselirse yükselsin insan Kur'an'a muhtaçtır ve onunla meşgul olmadığı sürece alçalmaya mahkûmdur. Nitekim maddi inkişafkarşısında insanlığın manevi çöküşü mütefekkirleri dehşete düşürmüştür. *Ehli Sünnet*, atomu yapan Bolşeviklerin maddi ilim seviyelerinin bu çöküşü önleyemediğini ve bu konuda vazifenin Müslümanlarda olduğunu beyan etmektedir. Müslümanlar ilimde ve fende terakki ederek ve Kur'an'ın manevi esaslarına sarılarak insanlığı felaketlerden kurtaracaklardır. Bu anlamda insanlığın saadeti Kur'an'a bağlıdır.⁹⁴

Ehli Sünnet, Bakara sûresinin 259. ve 260. âyetlerinin tefsirinde, dindarlar ve dinsizler arasındaki ayırmadan söz etmektedir. Dinsizler, Allah'ı tanımadıkları için öldükten sonra dirilişi kabul etmezler. Bu anlamda ahirete iman eden Yahudi, Hristiyan ve Müslümanları dindarlar grubunda değerlendiren *Ehli Sünnet*, Tabîyyûn, Maddiyyûn, Bolşevik ve Masonları dinsizler olarak zikretmektedir.⁹⁵

Netice itibariyle Ekim 1949'da yayınlanan tefsir köşesini önemli bir dönüm noktası olarak zikretmek mümkündür. Zira bu tarihe kadar Kur'an'ı tefsir ederken güncel konulara neredeyse hiç yer vermeyen *Ehli Sünnet*, bir âyetin tefsirinde halkın vicdanına musallat olan, ibadetlerine müdahale eden ve onlara manevi zulüm yapan Lenin gibi dinsizlerden söz etmektedir. Devamındaki âyet tefsirlerinde de zamanın siyaset ricali hakkında bazı uyarılarda bulunarak, batının efkâr-ı umumiyesini kazanmak için türlü fedakârlıklarda bulunanların asla bu fedakârlıklarının karşılıklarını elde edemeyeceklerini ifade etmektedir. Ayrıca Avrupa'da ortaya atılan ve Avrupalılarca en yüksek insani vesika olarak dillendirilen Hukuk-u Beşer Beyannamesi'nin, Kur'an'ın âyetleri ve İslâm'ın beşer hürriyetine, insan faziletine ve kadın haklarına verdiği ehemmiyet yanında bir esas teşkil etmediğini de vurgulamaktadır. Mayıs 1950'den sonra artan bu eleştirilerde dine müdahaleyi kendisine vazife edinen Halk Partisi Hükümetinin bıraktığı dine aykırı ve antidemokratik uygulamaların kaldırılması yeni seçilen Demokrat Parti Hükümetinden talep edilmektedir.

Sonuç

Çok partili hayata geçiş sürecine tekabül eden 1947-53 yılları arasında yayınlanan *Ehli Sünnet Dergisi*, söz konusu süreçte yaşanan siyasi kırılma ve değişim karşısında Kur'an ve tefsirin durumunu ortaya koymuş ve bu dönemde Türkiye'de bilhassa din konusundaki gelişmelerin ve uygulamaların doğru bir şekilde anlaşılmasına ışık tutmuştur.

"Seyyar din dershanesi" serlevhası ile yayınlanan *Ehli Sünnet Dergisi*, genç nesle doğru dinî bilgiyi öğretmek gayesiyle İslâmi ilimlere dair konulara yer vermiştir. Bu konular arasında derginin başyazarı ve imtiyaz sahibi olan Abdurrahim Zapsu'nun Kur'an ve tefsir ilmine dair kaleme aldığı yazılar ve 27. sayı itibariyle neşrettiği tefsir köşesi çalışmanın inceleme alanını oluşturmaktadır.

Ehli Sünnet Dergisi, yayın hayatına başladığı 1947 yılından 1949 yılına kadar temkinli bir yayın süreci takip etmiş, bu tarihten itibaren ise başta din ve laiklik hususunda olmak üzere daha cesur yazılara yer vermiştir. Benzer bir kırılma Fâtîha, Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinin tefsir edildiği tefsir köşesinde de görülmektedir. Tefsirde gençlerin anlayabileceği basit ama veciz bir üslup takip edeceğini söyleyen *Ehli Sünnet*, tefsirin mahiyeti ve müfessirin

⁹⁴ Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 6/123 (Ekim 1952), 4.

⁹⁵ Ehli Sünnet, "Tefsir", *Ehli Sünnet* 6/126 (Aralık 1952), 4.

özelliklerine dair yaptığı açıklamalarla birlikte takip ettiği tefsir metotları arasında söz konusu kırılmanın müşahade edildiği güncel konulara da yer vermiştir.

1949 yılına kadar temkinli bir yayın hayatı takip eden *Ehli Sünnet Dergisi*'nin bu tarihlerden itibaren gerek Kur'an ve tefsir ilmine dair kaleme alınan yazılardaki ve gerekse tefsir köşesindeki söz konusu mesafeli duruşu yukarıda da ifade edildiği üzere belirgin bir şekilde değişmiştir. Bu değişimin çok partili hayata geçişte ve din eğitimi hususundaki gelişmelerde önemli bir rol üstlenen Şemsettin Günaltay'ın medrese kökenli bir siyasetçi olarak bu yılda başbakanlığı devralması ile başladığını söylemek mümkündür. Hiç şüphesiz bu başlangıç Demokrat Parti'nin Mayıs 1950'de iktidara gelmesi ile hızlanmış ve söz konusu temkinli tavır, yerini geçmişte dayatılan dinî hayata dair eleştiri ve talepleri rahatça dile getirebilen bir duruşa bırakmıştır. Bu yıllarda diğer İslâmcı dergilerde olduğu gibi *Ehli Sünnet Dergisi*'nde de Türkiye'de artık rüzgârın Müslümanların lehine estiği ve devletin harap edilmiş İslâmi hayatı yeniden ayağa kaldırma düşüncesinde olduğu zikredilmektedir. Fakat bu ortam arzu edildiği gibi devam etmemiş, tarihler 1952 yılını gösterdiğinde geçmiş döneme yönelik eleştiriler yerini güncel meselelerin kritik edilmesine bırakmıştır. Nitekim uygulanması ile Türkiye'de uzun yıllar Müslümanları irtica kısıfına alacak Türk Ceza Kanununun 163. maddesinin mecliste görüşüldüğü bu yıllarda "Bir Adlî Tatbikat" başlığı ile kaleme aldığı yazıda Abdurrahim Zapsu Mason, Bolşevik, Misyoner veya Bâtını meşrebindeki bir kimsenin İslâm dininin hakikatlerini halka anlatan yetkin bir âlime bu maddeye göre suç isnat edebileceğini söyleyerek söz konusu tasarımı eleştirmektedir. Benzer şekilde Kur'an'ın Latin harflerle okutulmasında ısrarcı olan Talim ve Terbiye Heyeti ile Diyanet İşleri Başkanlığı arasında çıkan ihtilafta, başkanlıktan yana tavır alıp bu tutumun, laikliği İslâm dinini yıkmak şeklinde tasavvur eden bir anlayıştan kaynaklandığını zikretmekte ve meseleyi Başbakan Adnan Menderes'e arz ederek duruma vaziyet etmesini istemektedir.

1940'lardan itibaren Türkiye'de etkinliğini artıran ve dine karşı menfi bir tutum sergileyen sol düşünceye karşı çok partili hayata geçişle birlikte diğer İslâmcı dergilerde olduğu gibi *Ehli Sünnet Dergisi* de reaksiyon içerisindedir. Nitekim dergideki Kur'an ve tefsir ilmine dair kaleme alınan yazılarda ve tefsir köşesinde, bilhassa Mayıs 1950'den sonra Bolşevikler bu tutumlarından dolayı belirgin bir şekilde eleştirilmiştir. Fakat dergilerdeki bu reaksiyon 1952-53 yılından sonra aynı şekilde devam etmemiştir. Zira bu yıllarda *Ehli Sünnet Dergisi*'nin de dâhil olduğu pek çok İslâmcı dergi yayın hayatını nihayete erdirmek veya faaliyetlerine ara vermek durumunda kalmıştır. Hiç şüphesiz ortaya çıkan kırılmanın sebebini 1991 yılına kadar İslâmi hayatı irtica kısıfında tutan Türk Ceza Kanununun 163. maddesinin bu yıllarda uygulamaya konmasında ve Kasım 1952'de gerçekleşen Malatya Hadisesi sonrasındaki gelişmelerde aramak mümkündür.

Aralık 1953'te 140. sayı ile yayın hayatı nihayete eren *Ehli Sünnet Dergisi*'nin bu son sayısında Abdurrahim Zapsu, gelebilecek iftiralarından korunabilmek için bundan sonraki me-saisini mütefekkirlerin ihtiyaçlarını karşılamaya harcayacağını belirterek bir tefsir hülasası hazırlamaya başladığını söylemektedir. Nitekim öncesinde birçoğundan övgü ile bahsettiği Konyalı Mehmet Vehbi Efendi, Ömer Rıza Doğrul, Elmalılı Hamdi Yazır ve Hasan Basri Çantay'ın tefsirlerinin gençlerin ihtiyacını karşılamaktan ve onların seviyesinden uzak olduğunu izah eden Zapsu, gençlerin anlayabilecekleri ve dönemin kültürel seviyesine uygun bir üslup ile *Mütefekkirlere Tefsir Hülasası* namında bir tefsir kaleme alacağını ifade etmiştir. Hiç şüphesiz henüz yayınlanmadığı bilinen bu tefsirin neşredilmesi söz konusu dönemin toplumsal ve kültürel olaylarının daha iyi anlaşılmasına önemli kazanımlar sağlayacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Aclûnî, Ebü'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ' ve müzîlû'l-ilbâs 'amme'stehere mine'l-ehâdîs 'alâ elsineti'n-nâs*. Kahire: Mektebetu'l-kudsî, 1351/1932.
- Aydar, Hidayet. "Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi ve Türk Kültür Hayatına Katkıları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2006), 23-43.
- Coştu, Kamil. "Ehli Sünnet Dergisinin ve Abdurrahim Zapsu'nun Dini İçerikli Yayıncılık Serüveni". *İslam'ı Uyandırmak Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*. ed. Lütfi Sunar. 419-434. İstanbul: Limit Ofset, 2018.
- Çağlı, Yusuf. "Kur'an Tercemesi Hakkında". *Ehli Sünnet* 3/58 (Nisan 1949), 14.
- Çantay, Hasan Basri. "Kur'anı Hakim ve Meâli Kerim". *Ehli Sünnet* 6/121 (Eylül 1952), 11-12.
- Demirci, Mehmet. "Tefsir İlminin Mahiyeti". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Nisan 2017), 21-46.
- Ecer, Münir. "İmam-Hatip Kurslarının Açılması Sürecinin İslamcı Dergilere Yansıması: Ehli Sünnet Dergisi Örneği". *BILTEK-IX: 9th International BILTEK Congress on Current Developments in Science*. ed. Ayşegül Ayyıldız. 60-73. Hakkâri: Proceedings Book, 2024.
- Ehli Sünnet. "Bastığımız Dalı Ezmeyelim ve İnciltmeyelim". *Ehli Sünnet* 9/92 (Kasım 1950), 12-13.
- Ehli Sünnet. "Tefsir Nedir?". *Ehli Sünnet* 1/27 (Ocak 1948), 7.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 2/28 (Ocak 1948), 5.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 2/29 (Şubat 1948), 5.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 2/31 (Mart 1948), 5.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 2/32 (Mart 1948), 5.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 2/33 (Nisan 1948), 5.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 2/34 (Nisan 1948), 5.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 2/49 (Aralık 1948), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 2/50 (Aralık 1948), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 3/65 (Ağustos 1949), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 3/67 (Eylül 1949), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 3/68 (Eylül 1949), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 3/69 (Ekim 1949), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 3/70 (Ekim 1949), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 3/71 (Kasım 1949), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 4/85 (Haziran 1950), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 5/101 (Ağustos 1951), 5.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 5/103 (Kasım 1951), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 6/106 (Şubat 1952), 4.
- Ehli Sünnet. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 6/107 (Şubat 1952), 4.

- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/109 (Mart 1952), 5.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/110 (Nisan 1952), 5.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/111 (Nisan 1952), 5.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/112 (Mayıs 1951), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/113 (Mayıs 1952), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/114 (Haziran 1952), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/115 (Haziran 1951), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/117 (Temmuz 1952), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/119 (Ağustos 1952), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/122 (Ekim 1952), 5.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/123 (Ekim 1952), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 6/126 (Aralık 1952), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 7/131 (Mart 1953), 5.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 7/132 (Nisan 1953), 5.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 7/133 (Mayıs 1953), 4.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 7/134 (Mayıs 1953), 6.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 7/135 (Haziran 1953), 6.
- Ehli Sünnet. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 7/137 (Temmuz 1953), 4.
- Ehli Sünnet. “Türkçe Namaz”. *Ehli Sünnet* 3/71 (Kasım 1949), 13-14.
- Erdönmez, Naci. “Bir Tefsir Münasebetile”. *Ehli Sünnet* 2/48 (Kasım 1948), 11, 16.
- Eşit, Davut. “Cumhuriyet Döneminde Fıkıh Meseleleri: Ehl-i Sünnet Dergisi Örneği”. *Cumhuriyet Dönemi İslami İlimler*. ed. Halil Aldemir - Yusuf Ağkuş. 291-320. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Hancıoğlu, İhsan. - Trabzon Araklı Köyler Kâtibi Mehmet Soyer. “Anketimize Cevaplar”. *Ehli Sünnet* 4/91 (Ekim 1950), 13.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 2/41 (Ağustos 1948), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 2/42 (Ağustos 1948), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 3/59 (Mayıs 1949), 4, 11.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 3/63 (Temmuz 1949), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 3/64 (Temmuz 1949), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 3/74 (Aralık 1949), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 4/75 (Ocak 1950), 12.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 4/76 (Ocak 1950), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 4/79 (Mart 1950), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 4/84 (Mayıs 1950), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 4/86 (Haziran 1950), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 4/87 (Temmuz 1950), 5.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 4/89 (Ağustos 1950), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 5/97 (Nisan 1951), 4.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 5/98 (Mayıs 1951), 5.
- H. T. Hafidi. “Tefsir”. *Ehli Sünnet* 5/99 (Haziran 1951), 4.
- İbn Ebû Hâtim. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Esed Muhammed el-Tayyib. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998.

- İDP, İslamcı Dergiler Projesi. *Ehli Sünnet*. Erişim 1 Ekim 2024. <https://katalog.idp.org.tr/dergiler/17/ehli-sunne>
- Kalaç, Rıdvan. "Cumhuriyet Dönemi İslâmi Dergilerde Hadis Yorumculuğu: Ehl-i Sünnet Dergisi Örneği". *Cumhuriyet Dönemi İslami İlimler*. ed. Halil Aldemir - Yusuf Ağkuş. 223-266. Kilis: Kilis 7 Aralık Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Kırmıt, Ömer Faruk. "İslami Çizgide Yayın Yapan Ehli Sünnet Dergisi'nde 1947'de Yazılacak Olan Din Eğitimi Kitabının Nasıl Olmasına Dair Milli Eğitim Bakanlığı'na Yazılan Açık Mektuplar". *İslâmi Araştırmalar* 35/1 (2024), 1-20.
- Koştas, Münir. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi". *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (1989), 1-27.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Küçükkaya, Hatice. "Abdurrahim Zapsu ve Ehli Sünnet Dergisi". 9. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-II*. ed. Burak Yuvalı vd. 439-459. İstanbul: İLEM Yayınları, 2021.
- Nesimi Oğlu Hulusi Bitlisli. "Kur'an Terceme Edilebilir Mi?". *Ehli Sünnet* 3/58 (Nisan 1949), 15.
- Öz, Asım. "Hassas Bir Muhalefet Politikası Geçiş Sürecinde Dindar-Milliyetçi Dergiler". *İslam'ı Uyandırmak Çok Partili Yaşama Geçilirken İslamcı Düşünce ve Dergiler*. ed. Lütfi Sunar. 5-98. İstanbul: Limit Ofset, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâsi'l-arabî, 2008.
- Said Nursi. "Kur'an Nedir?". *Ehli Sünnet* 4/76 (Ocak 1950), 12.
- Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi. *Yeni İslam Müctehidlerinin Kıymet-İlmiyyesi/Musa Carullah Bigiyef'e Reddiye*. İstanbul: Bedir Yayınları, 2021.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *Sünenü Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâ Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Gârbi'l-İslâmî, 1998.
- Uzun, Mustafa İsmet. "Abdurrahim Zapsu". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/127-128. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Zapsu, Abdurrahim. "Bir Adlî Tatbikat". *Ehli Sünnet* 6/108 (Mart 1952), 10-11.
- Zapsu, Abdurrahim. "Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Heyetine Açık Bir Mektup". *Ehli Sünnet* 6/117 (Temmuz 1952), 7-8.
- Zapsu, Abdurrahim. "Kur'anı Kerimi Yayma". *Ehli Sünnet* 4/90 (Eylül 1950), 5-8.
- Zapsu, Abdurrahim. "Kur'an tercüme edilir mi?". *Ehli Sünnet* 3/56 (Mart 1949), 10-12.
- Zapsu, Abdurrahim. "Muhasebemiz". *Ehli Sünnet* 6/127 (Aralık 1952), 9.
- Zapsu, Abdurrahim. "Radyoda Kuranı Kerim Meselesi". *Ehli Sünnet* 4/89 (Ağustos 1950), 12-13.
- Zapsu, Abdurrahim. "Sayın Adnan Menderes". *Ehli Sünnet* 6/125 (Kasım 1952), 2.
- Zapsu, Abdurrahim. "Sayın T. Melene İkinci Mektup". *Ehli Sünnet* 7/129 (Ocak 1953), 10-12.
- Zapsu, Abdurrahim. "Tefsir". *Ehli Sünnet* 6/116 (Temmuz 1952), 4.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri

Problems Encountered in Secondary School Elective Holy Quran Courses and Solution Suggestions According to Religious Culture and Ethics Teachers

المشكلات التي تواجه مقررات القرآن الكريم الاختيارية في المرحلة الثانوية ومقترحات الحلول في ضوء معلمي الثقافة الدينية والأخلاق

Zeynep Elif UĞURLU

Dr. Öğretmen Ordu Millî Eğitim Bakanlığı

Dr. Teacher Ordu Ministry of National Education

Ordu, TÜRKİYE

z.e.u_52@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0001-7434-244X>

 <https://ror.org/00jga9g46>

Atıf / Citation

Uğurlu, Zeynep Elif. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine Göre Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 162-190.

<https://doi.org/10.31121/tader.1609511>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 29/12/2025

Kabul/Accepted: 09/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Ortaokul programlarındaki Kur'an-ı Kerim derslerinin temeli, İslam'ın yaşanabilmesinin Kur'an'ın inanç, ibadet, ahlak ve günlük yaşama dair ilkelerinin öğrenilmesine bağlı olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Bu nedenle Kur'an-ı Kerim'i hem lafız yönüyle hem de anlamca öğrenmek önem arz etmektedir. Bu doğrultuda eğitim öğretim süreçleri ve söz konusu süreçlerin öğeleri açısından uygulamanın değerlendirilmesi, karşılaşılan problemlerin belirlenmesi ve çözüm yollarının geliştirilebilmesi ve böylelikle eksikliklerin düzeltilmesi için konuya ilişkin yapılacak değerlendirme ve araştırmalar oldukça önemlidir. Bu çalışmanın amacı, öğretmen görüşleri doğrultusunda seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde karşılaşılan sorunları ve bu sorunlarla ilgili çözüm önerilerini belirlemektir. Makale nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseniyle yürütülmüştür. Araştırmanın çalışma grubunu, 2024-2025 eğitim öğretim yılında Ordu ili Altınordu ilçesindeki çeşitli ortaokullarda Kur'an-ı Kerim dersine giren 30 DKAB öğretmeni oluşturmaktadır. Çalışmada veriler yarı yapılandırılmış görüşme formu yoluyla toplanılmıştır. Ulaşılan veriler, alt problemlerden hareketle oluşturulan temalar altında betimsel analize tabi tutulmuş ve elde edilen bulgular literatür bağlamında değerlendirilerek şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kur'an-ı Kerim dersini seçme sürecinde öğrenci, öğretmen, müfredat, öğretim materyali, okul imkanları dersin planlanması gibi etmenlerden kaynaklı çeşitli sorunların olduğu tespit edilmiştir. Söz konusu sorunlar şu şekildedir: Ders kitapları öğrencilerin seviyesine uygun değildir. Kur'an okumaya yeterli zaman kalmamaktadır. Öğrenciler derse karşı ilgisizdir. Ders seçiminde okul idaresi belirleyici olabilmektedir. Sınıf mevcutları fazladır. Sınıf düzeylerinde seviye farklılığı bulunmaktadır. DKAB öğretmenleri yeterliliği istenilen düzeyde değildir. Bu tespitler ışığında Kur'an-ı Kerim öğretim programının güncellenmesi, dersin belirtilen yönerge doğrultusunda seçilmesi, sınıf mevcutlarının azaltılması, sınıf seviyelerinin modüler sistem ya da kur sistemine göre oluşturulması, dersin verimli ve etkili bir biçimde yürütülmesi için DKAB öğretmenlerine hizmet içi eğitimler verilmesi önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Ahlak ve Değerler Alanı Dersleri, Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi, Karşılaşılan Sorunlar, Öğretmen Görüşleri.

Abstract

The basis of the Quran course curriculum is that the ability to live Islam depends on learning the principles of the Quran regarding belief, worship, morality and daily life, and for this reason, the Quran is taught both literally and literally. It is based on the principle that it is necessary to learn both in terms of aspect and meaning. In this regard, it is very important to evaluate and conduct research on the subject in order to see the implementation in terms of education and training processes and the elements of the processes, to identify the problems encountered and to develop solutions, thus to see and correct the deficiencies. The aim of this study is to determine the problems encountered in the elective Holy Quran course and the solution suggestions for these problems, in line with the teachers' opinions. The research was conducted with the case study design, one of the qualitative research designs. The study group of the research consists of 30 DKAB teachers who taught the Holy Quran in various secondary schools in Altınordu district of Ordu province in the 2023-2024 academic year. In the study, data were collected through a semi-structured interview form. The collected data were subjected to descriptive analysis under the themes created based on the sub-problems and the findings were evaluated in the context of the literature and the following conclusions were reached: In the process of choosing the Holy Quran course, the student, teacher, curriculum, teaching material, school facilities and planning of the course were affected. Various problems arising from this have been expressed. Some of these problems are as follows: Problems such as textbooks are above the student level, there is not enough time to read the Quran, students are uninterested, school administration can be decisive in course selection, crowded class sizes, level difference between class levels and the competence of DKAB teachers have come to the fore. In the light of these results, suggestions are expressed such as updating the Holy Quran teaching program, choosing the course in line with the specified directive, reducing class sizes and creating class levels according to the modular or exchange rate system, and providing in-service training to DKAB teachers to conduct the course efficiently and effectively. has been made.

Key Words: Religious Education, Religion, Ethics and Values Courses, Elective Quran Course, Problems Encountered, Teachers' Opinions.

الخلاصة

يستند منهج مادة القرآن الكريم في المرحلة المتوسطة إلى أن التمكن من العيش وفق مبادئ الإسلام يعتمد على تعلّم تعاليم القرآن الكريم المتعلقة بالإيمان والعبادة والأخلاق والحياة اليومية. ومن ثم، فإن تعلّم القرآن الكريم يجب أن يشمل الجانبين اللفظي والمعنوي معًا. وفي هذا السياق، تُعد عملية التقييم والبحث مهمة للغاية لرصد كيفية تنفيذ التعليم وتحديد عناصره ومراحلها والتعرف على المشكلات التي واجهتها ووضع الحلول، وبالتالي تحديد أوجه القصور والعمل على معالجتها. تهدف هذه الدراسة إلى تحديد المشكلات التي تواجه مقرر القرآن الكريم الاختياري ومقترحات الحلول لهذه المشكلات بما يتماشى مع آراء المعلمين. تم إجراء البحث باستخدام تصميم دراسة الحالة، وهو أحد تصميمات البحث النوعي. تتكون المجموعة الدراسية للبحث من 30 معلمًا من معلمي التربية الدينية والثقافة الإسلامية الذين قاموا بتدريس القرآن الكريم في المدارس الثانوية المختلفة في منطقة ألتينوردو بولاية أوردو في العام الدراسي 2023-2024. وفي هذه الدراسة، تم جمع البيانات من خلال استمارة المقابلة شبه المنظمة. وقد خضعت البيانات المجمعة للتحليل الوصفي تحت المحاور التي تم إنشاؤها بناءً على المشكلات الفرعية وتم تقييم النتائج في سياق الأدب. تم التوصل إلى الاستنتاجات التالية: في عملية اختيار مقرر القرآن الكريم، الطالب، المعلم وقد تأثرت المناهج والمواد التعليمية والمرافق المدرسية وتخطيط الدورة بالعديد من المشكلات الناشئة عن ذلك. بعض هذه المشاكل هي كما يلي: مشاكل مثل الكتب المدرسية فوق مستوى الطالب، ليس هناك ما يكفي من الوقت لقراءة القرآن، الطلاب غير مهتمين، يمكن لإدارة المدرسة أن تكون حاسمة في اختيار المقرر الدراسي، ازدحام الصفوف، اختلاف المستويات في الفصل لقد برزت مستويات وكفاءة معلمي التربية الدينية والثقافة الإسلامية في المقدمة. وفي ضوء هذه النتائج تم تقديم اقتراحات مثل تحديث برنامج تعليم القرآن الكريم، واختيار المقرر بما يتوافق مع التوجيه المحدد، وتقليل ازدحام الصفوف وإنشاء مستويات صافية وفق النظام المعيارى أو نظام الدورات، وتوفير التدريب أثناء الخدمة لمعلمي التربية الدينية والثقافة الإسلامية لإجراء الدورة بكفاءة وفعالية.

الكلمات المفتاحية: التربية الدينية، مواد مجال الدين والأخلاق والقيم مادة القرآن الكريم الاختيارية المشكلات المُواجهة، آراء المعلمين

Giriş

Modern eğitim sistemleri içerisinde din eğitime yer verilmesi günümüz dünyasında daha fazla kabul görmektedir. Çünkü din eğitimi ve öğretimi bilgi aktarımından ibaret olmayıp kişisel gelişimi doğrudan etkileyen ve dinin toplum üzerindeki etkisi oranında hem bireyleri hem de toplumu yönlendiren, farklı toplumsal kesimlerin birbirini tanımalarına ve anlayış geliştirmesine katkı sağlayan bir etkiye sahiptir.¹

Devletler okullarında din eğitimi ve öğretimini nasıl ikame edeceğine farklı etmenleri dikkate alarak karar vermekte ve kendileri için uygun olan modelleri uygulamaya koymaktadırlar. Halkın dini bağlılığının tek veya çok yönlü oluşu, ülkede dindar ya da laik taraflar arasındaki ilişkilerin gelişim süreci, dinin kamusal alandaki konumuyla ilgili ülkenin tarihi deneyimi ve din eğitimi ve öğretiminin içerik ve amacına ilişkin genel beklentiler, okullarda din eğitim ve öğretiminin uygulanışını belirleyen en önemli öğelerdendir.²

Ülkemizde Cumhuriyetin kurulduğu günden itibaren inişli çıkışlı bir seyri olan din dersleri için 1982 Anayasası ile birlikte yeni bir dönem başlamıştır. 1982 Anayasası ile din derslerinin anayasal bir zorunluluk olarak kabul edilmesi, Cumhuriyet dönemi din eğitimi alanındaki en önemli gelişme olarak kabul edilebilir. Bu yeni durum, 1949 yılından beri uygulanan isteğe bağlı “din dersi” ile 1975-1976 yılından itibaren uygulanan zorunlu “ahlak dersi”nin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) adı altında birleşmesini ifade etmektedir.³ Buna göre, ilkokulun 4. sınıftan ortaöğretim son sınıfa kadar her yıl DKAB dersinin okutulması anayasal bir zorunluluk haline gelmiştir. Söz konusu madde din eğitimi ve öğretimine dair üç temel ilke getirmektedir:

1. Din eğitimi ve öğretimi devletin denetim ve gözetimi altında yapılacaktır.
2. Din kültürü ve ahlak öğretimi, ilköğretim ve ortaöğretim kurumlarında zorunlu dersler arasında yer alacaktır.

¹ Recep Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013), 3.

² Hull, M. Jhon, <http://www.iarf.net/REBooklet/TableofContents.htm>, (Erişim: 04.06.2004), 93-102.

³ Beyza Bilgin - Mualla Selçuk, *Din Öğretimi* (Ankara: Gün Yayıncılık, 1999), 20-21.

3. Zorunlu din öğretiminin dışında, talep edilmesi hâlinde seçmeli din eğitimi verilebilecektir.

Bu anayasal çerçeve, Türkiye’de din öğretiminin hiç yer almamasından seçmeli ders olarak yer almasına kadar uzanan geniş bir yelpazede düzenlemelerin yapılmasını mümkün kılmıştır.⁴

Anayasanın öngördüğü seçmeli din eğitimi hakkı, 1982 Anayasasından 20 yıl sonra 2012/6287 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun’la 2012-2013 öğretim yılında beşinci ve dokuzuncu sınıflarda kademeli olarak başlayan seçmeli din, ahlak ve değerler alanı dersleri konularak gerçekleştirilmiştir. Söz konusu yasanın yürürlüğe girmesinin ardından ilköğretim ve ortaöğretim program çalışmalarına başlanmış, Talim ve Terbiye Kurulu tarafından kabul edilen 25.06.2012 tarihli 69 sayılı karar ile ilköğretim kurumlarınca haftalık ders çizelgesi yenilenmiştir.⁵ Bu karar ile ortaokullarda 5, 6, 7 ve 8. sınıflarda haftada iki saat seçmeli Kur’an-ı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler dersleri programa dahil edilmiştir. Sözü edilen dersler, İmam Hatip Ortaokul programlarında zorunlu ders olarak okutulmaya başlanmıştır.⁶ Geline bu noktada, derslerin niteliksel olarak tartışılması imkânı oluşmuştur. Nitekim seçmeli dersler uygulanmaya konulduktan sonra bu dersler üzerine araştırmalar da yapılmıştır.

Din Öğretimi Genel Müdürlüğü, bu derslerin geliştirilmesine yönelik olarak ilk uygulama yılından itibaren çeşitli tespit çalışmaları gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda ilk olarak 26/03/2013 tarih ve 321536 sayılı yazıyla öğretmenlerden seçmeli derslerin öğretim programlarının iyileştirilmesine yönelik eleştiri ve önerilerini içeren raporlarını genel müdürlüğe ulaştırmaları istenmiştir.⁷

Seçmeli derslerin temel amacı, öğrencilerin yalnızca akademik başarılarını artırmak değil; aynı zamanda ilgi ve yeteneklerini keşfetmelerine ve geliştirmelerine katkı sağlamaktır. Bu derslerin, veli izniyle öğrencinin ilgi, istek ve yetenekleri doğrultusunda seçilmesi uygun görülmüştür. Uygulamada öğrencilerin ve velilerin bilgilendirilmesi, dilekçe örneklerinin okullarda kolay görülebilecek yerlere asılması, ders seçmede öncelikle öğrencilerin isteklerinin dikkate alınması beklenmekteydi.⁸ Meydan⁹ tarafından öğretmen görüşlerine ilişkin gerçekleştirilen çalışmada ders içeriklerinin öğrencilerin güncel hayatlarına yeterince hitap etmediğine, konu ve kavramların güncellenmesi gerektiğine, öğretmenlerin alan bilgisi açısından yetersiz kaldığına dair sonuçlar elde edilmiştir.

Kur’an-ı Kerim dersi, ortaokul ve lise düzeyinde tüm sınıflarda haftada iki saatlik süreyle seçmeli olarak okutulan bir derstir. Bu dersin öğretim programı, 2012 yılında “Ortaokul/İmam Hatip Ortaokulu Kur’an-ı Kerim Dersi (5–8. sınıflar) Öğretim Programı” adıyla hazırlanmış ve bu tarihten itibaren herhangi bir güncelleme yapılmamıştır. Kur’an-ı Kerim dersi için hazırlanan programın giriş bölümünde İslam dininin anlaşılmasında ve yaşanılmasında Kur’an-ı Kerim’in yeri ve

⁴ Halis Ayhan, *Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), 252.

⁵ Mehmet Bahçekapılı, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)* (İstanbul: İlke Yayınları, 2012), 191.

⁶ Bahçekapılı, *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, 192.

⁷ MEB, DOGM, Öğretim Programları Başlıklı Resmi Yazı, Tarih: 26.03.2013, Sayı: 321536.

⁸ MEB, *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur’an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara, 2012.

⁹ Hasan Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)”, *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 10/3 (2015), 673-694.

önemi vurgulanmış hem okuyuş hem de mana yönüyle İslam için kıymetli bir kaynak olduğu belirtilmiştir.¹⁰

Programın esas/odağı, İslam'ın yaşanabilmesinin Kur'an-ı Kerim'in inanç, ibadet, ahlak ve gündelik yaşama dair ilkelerinin öğrenilmesine bağlı olduğuna ve bu nedenle Kur'an-ı Kerim'in hem lafız hem de anlamca öğrenilmesinin gerekliliğine dayanmaktadır. Kur'an-ı Kerim dersiyle; öğrencilerin güzel okuma becerilerini geliştirmeleri, bazı sure ve ayetleri ezberlemeleri, Kur'an-ı Kerim'in anlamını kavramaları ve bu mesajı hayatlarına aktarmaları amaçlanmaktadır. Ayrıca programda, Kur'an-ı Kerim'in dilinin anadilleri ne olursa olsun Müslümanları birleştiren temel unsur olduğu belirtilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'i doğru ve etkili bir biçimde okuyabilme ve anlayabilme becerilerinin geliştirilmesinde modern öğretim yöntem ve tekniklerinden yararlanılması önem arz etmektedir. Zira Kur'an-ı Kerim, yalnızca okunmak üzere değil, anlaşılacak ve hayata aktarılacak üzere indirilmiş bir kitaptır. Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programı ile öğrencilerin;

- Kur'an-ı Kerim'in yaşamımızdaki yerini fark etme,
- Kur'an-ı Kerim'i doğru ve güzel okuma,
- Bazı sure ve ayetleri kurallarına göre ezberleme,
- Kur'an-ı Kerim'in içeriğine ilişkin bilgi sahibi olma,
- Kur'an-ı Kerim'i severek ve isteyerek okuma, anlama ve ezberlemeleri amaçlanmaktadır.¹¹

Kur'an-ı Kerim dersi programının esnek bir şekilde hazırlandığı görülmektedir. Bu durum, öğretmenlere çevresel koşullara ve öğrencilerin ön bilgilerine göre dersi yeniden düzenleme imkânı tanımaktadır.¹² Dersin kazanımları incelendiğinde daha çok bilişsel alana yönelik olduğu görülmektedir. Ancak dersin muhtevasına bakarak duyuşsal alana dair amaçlar ve kazanımlar hedeflemesi faydalı olabilir.¹³

Din, ahlak ve değerler alanı seçmeli derslerinin 2012-2013 eğitim-öğretim yılı itibariyle okullarda okutulmasıyla birlikte konuya ilişkin araştırmalar da yapılmaya başlanmıştır. Bu çalışmalarda çoğunlukla seçmeli din dersleri birlikte incelenmiştir. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersini farklı boyutları ile inceleyen araştırmalar da yapılmıştır. Acuner¹⁴ tarafından yapılan çalışmada, öğrenciler kendi merak ve ilgileriyle bu derse yöneldiklerini, dersin içeriğinin beklentilerini karşıladığını, dersin amaçlarının büyük ölçüde gerçekleştiğini belirtmişlerdir. Bununla birlikte araştırmada, öğrencilerin %27,5'inin de dönem sonunda Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenemedikleri sonucuna ulaşılmıştır. Altun¹⁵ tarafından yapılan çalışmada tüm katılımcılar programa Kur'an-ı Kerim derslerinin konulmasını olumlu bir gelişme olarak gördüklerini belirtmişler ancak öğretim

¹⁰ MEB, *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara, 2012.

¹¹ MEB, *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara, 2012.

¹² Bahçekapılı, *Türkiye'de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*, 203.

¹³ Kaymakcan, vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, 2013.

¹⁴ Hacı Yusuf Acuner, "Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 859.

¹⁵ Mukadder Altun, *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersi- Nitel Bir Araştırma* (Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

programı, sınıfların kalabalık oluşu, ders saatinin ve ders kitabının yetersizliği, ders seçiminde okul idarecilerinin belirleyici oluşu gibi sorunları da ifade etmişlerdir. Çakmak ve Ecer¹⁶, bu derse yönelik motivasyon sorunlarını belirlemek için bir motivasyon ölçeği geliştirmişlerdir. Dursun ve Şimşek¹⁷ ise ortaokul Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programı kazanımlarını Bloom taksonomisine uygunluğu açısından incelemişlerdir. Korkmaz ve Kılıç¹⁸ tarafından yapılan çalışmada, Dersin seçiminde öğrenci ve öğretmenlerden ziyade okul yöneticilerinin etkili olduğu, dersin amaçlarına ulaşamadığı, içerikteki tecvit konularının öğrencilerin seviyelerine uygun olmadığı, ders kitaplarının yetersiz olduğu, dersin yürütülmesi noktasında DKAB öğretmenlerinin yeterliliğinin önemli sorun oluşturduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır. Bu çalışmaların dışında hem İmam Hatip Liseleri hem de diğer lise türleri düzeyindeki Kur'an-ı Kerim dersleri üzerine farklı çalışmalar da bulunmaktadır.

Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin 12 yıllık bir mazisi olmasına rağmen, yukarıda yer verilen çalışmalardan da anlaşılacağı üzere, Kur'an-ı Kerim dersini müstakil ve derinlemesine inceleyen çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Ayrıca değişen şartlar ve ihtiyaçlar doğrultusunda her bir dersin kendine özgü özellikleri, yürütme şartları ve sorunlarına ilişkin araştırmalar yapılması bir ihtiyaçtır. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim dersini planlayıp yürüten ve değerlendiren en önemli paydaş, dersin öğretmenidir. Dolayısıyla dersin öğretmenin Kur'an-ı Kerim dersine yönelik görüşlerinin incelemesinin, bu görüşler doğrultusunda tespit edilen sorunların çözümüne katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çerçevede çalışmanın temel problemini “Öğretmenlerine göre seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde karşılaşılan sorunlara ilişkin öğretmen görüşleri nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır. Bu temel problem doğrultusunda araştırmada aşağıdaki sorulara cevap aranacaktır:

1. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programını takip ediyor musunuz?
2. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili mesleki gelişiminize katkı sunacak hizmet içi bir eğitime katıldınız mı?
3. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkı sağlıyor mu? Görüşleriniz nelerdir?
4. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenciden kaynaklanan problemler olduğunu düşünüyor musunuz?
5. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğretmenden kaynaklanan problemler olduğunu düşünüyor musunuz?
6. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili müfredat, ders kitabı ve derslerin planlanmasından kaynaklanan problemler olduğunu düşünüyor musunuz?
7. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin seçiminde okul idarenizin ve okulunuzdaki diğer öğretmenlerin tutumlarından kaynaklanan problemler olduğunu düşünüyor musunuz?

¹⁶ Ahmet Çakmak – Münir Ecer, “Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2020), 679-707.

¹⁷ Zehra Dursun- Eyüp Şimşek, “Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Kapsamında Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Kazanımlarının Değerlendirilmesi”, *Kocatepe İslami İlimler Dergisi*, 5/2 (Aralık 2022), 380-394.

¹⁸ Mehmet Korkmaz – Seçil Kılıç, “Öğretmenlerine Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersinin Sorunları”, *Erciyes Akademisi*, 37/3 (Eylül 2023), 881-903.

8. Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde yaşadığınız problemlere yönelik çözüm önerileriniz nelerdir?

Eğitim öğretim süreçleri ve söz konusu süreçlerin öğeleri açısından uygulamanın incelenmesi, karşılaşılan problemlerin belirlenmesi ve çözüm yollarının geliştirilebilmesi böylelikle eksikliklerin görülerek düzeltilmesi için konuya ilişkin yapılacak değerlendirme ve araştırmalar oldukça önemlidir.

1. Yöntem

Araştırma nitel araştırma desenlerinden “durum çalışması” ile yürütülmüştür. Durum çalışması bir duruma yönelik derinliğine görüş elde etmek, o durum içerisinde bulunan kişilerin, durumla ilgili verdikleri anlamları belirlemek için kullanılır.¹⁹ Bu araştırmada, katılımcıların belirlenmesinde amaçlı örnekleme yöntemi kullanılmıştır. “Bu konu hakkında kim daha fazla bilgilidir? Kiminle görüşme yapmalıyım?” sorusundan yola çıkılarak örneklem oluşturulmuştur.²⁰ Araştırmanın örneklemini Ordu ilinde seçmeli Kur'an-ı Kerim dersini okutan 28 DKAB öğretmeni oluşturmuştur.

Araştırmada temel veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ve doküman incelemesi kullanılmıştır. Farklı nitelikte ve derinlikte veri sağlayabilen bir araştırma tekniği olan görüşme, araştırmacı ile araştırmanın öznesi konumundaki kişi arasında geçen kontrollü ve amaçlı sözel iletişim şeklidir. Yarı yapılandırılmış görüşme tekniği daha önce belirlenmiş bazı soruların sorulması esasına dayanır. Araştırmacının amacı da araştırmakta olduğu konu hakkında daha önce hazırlamış olduğu sorular doğrultusunda ya da o anda yönelttiği amaçlı sorularla hedef kişinin duygu ve düşüncelerini sistemli bir şekilde öğrenmek, anlamak ve tanımlanmaktır.²¹ Görüşme sonucunda elde edilen verileri desteklemek amacıyla kullanılan doküman incelemesi yöntemi ise araştırılmak istenen olguların ve olgulara ilişkin bilgi içeren yazılı materyallerin analiz edilmesi ve araştırma sorularının cevaplanması amacıyla sonuçlara ulaşma çalışmasıdır.²²

Hazırlanan görüşme formu geçerlilik ve güvenilirliğini belirlemek için konu ile ilgili uzman iki öğretim üyesinin değerlendirmesine sunulmuştur. Elde edilen geribildirimler sonucunda görüşme formuna son şekli verilmiş, yasal izinler alınmış ve görüşmeler gerçekleştirilerek veriler toplanmıştır. Elde edilen veriler içerik analize tabi tutulmuştur.

¹⁹ Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 41.

²⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 122.

²¹ Abbas Türnüklü, “Eğitimbilim Araştırmalarında Etkin Olarak Kullanılabilecek Nitel Bir Araştırma Tekniği: Görüşme”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 24/24 (Mayıs 2000), 544.

²² Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri Güncelleştirilmiş Geliştirilmiş* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005), 187.

1.1. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu Ordu ili, Altınordu merkez ilçesindeki ortaokul ve İmam Hatip Ortaokullarında görev yapan DKAB öğretmenleri oluşturmaktadır. Örneklemi belirlemek için nitel araştırma modelinde yer alan “amaçlı örneklem seçme yöntemi” tercih edilmiştir. Bu modelde araştırmacı, evrenin tipik bir örneği olduğunu dolayısıyla evreni temsil ettiğini düşündüğü bir alt grubu örneklem olarak seçer.²³

Örneklemenin belirlenmesinde amaçlı örneklem seçme yöntemlerinden biri olan “maksimum çeşitlilik” örneklemesinden faydalanılmıştır. Çalışmada araştırma etiği gereği eğitimcilerin ve görev yaptıkları okulların isimlerine yer verilmemiştir. Görüşmeye katılan öğretmenlerin özellikleri, Tablo 1’de raporlama süreci boyunca da kullanılacağı için kodlanarak sunulmuştur. Görüşmeye katılan öğretmenlerin cinsiyetleri, öğrenim durumları, mesleki hizmet süreleri ve görev yaptıkları kurum bilgisine yer verilmiştir.

Tablo 1: Çalışma Grubunun Özellikleri

Kod	Cinsiyet	Öğrenim Durumu	Kıdem	Görev Yaptığı Okul
(Ö1)	K	Lisans	14	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö2)	K	Lisans	11	Ortaokul
(Ö3)	E	Lisans	5	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö4)	E	Lisans	13	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö5)	K	Yüksek Lisans	17	Ortaokul
(Ö6)	E	Lisans	9	Ortaokul
(Ö7)	K	Lisans	22	Ortaokul
(Ö8)	E	Lisans	13	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö9)	K	Yüksek Lisans	21	Ortaokul
(Ö10)	K	Lisans	6	Ortaokul
(Ö11)	E	Lisans	8	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö12)	K	Lisans	18	Ortaokul
(Ö13)	K	Yüksek Lisans	7	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö14)	K	Lisans	23	Ortaokul
(Ö15)	E	Lisans	13	Ortaokul
(Ö16)	K	Yüksek Lisans	6	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö17)	K	Yüksek Lisans	15	Ortaokul
(Ö18)	E	Lisans	10	Ortaokul
(Ö19)	K	Lisans	19	Ortaokul
(Ö20)	E	Lisans	11	Ortaokul
(Ö21)	K	Lisans	20	Ortaokul
(Ö22)	E	Lisans	14	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö23)	K	Lisans	5	Ortaokul
(Ö24)	K	Yüksek Lisans	12	İmam Hatip Ortaokulu
(Ö25)	E	Doktora	15	Ortaokul
(Ö26)	E	Lisans	14	Ortaokul
(Ö27)	E	Lisans	11	Ortaokul

²³ Lin Nan, *Foundations of Social Research* (USA: Mc Graw-Hill, 1976).

(Ö28)	E	Yüksek Lisans	12	Ortaokul

Tablo 1 incelendiğinde, çalışma grubundaki 28 öğretmenin 15'inin kadın, 13'ünün erkek olduğu görülmektedir. Öğretmenlerin 20'sinin lisans, 7'sinin yüksek lisans, 1'inin doktora mezunu olduğu, mesleki kıdemlerinin 5-23 yılları arasında olduğu görülmektedir. 28 öğretmenin 19'unun ortaokulda, 9'unun İmam Hatip Ortaokulunda görev yaptığı anlaşılmaktadır.

1.2. Verilerin Analizi ve Yorumlanması

Görüşmeler gönüllülük esasına göre ve öğretmenlerin çalıştıkları okullarda, 35- 40 dakikalık bir zaman diliminde gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler tamamladıktan sonra görüşme verilerinin dökümleri yapılmıştır. Görüşmeler yoluyla elde edilen veriler, içerik analizi ile çözümlenmiştir. Elde edilen verilere yönelik birtakım sayısal analizler yapmak mümkün iken temel amaç sayılar aracılığıyla sonuca varmak değil araştırılan konuya ilişkin okuyucuya gerçekçi bir fotoğraf sunmaktır.²⁴ Bu nedenle çalışmamızda verileri sunarken frekanslardan faydalanılsa da çalışma grubundaki farklı görüşleri betimleyici bir tarzda yansıtmaya yönelik bir yöntem takip edilmiştir. Araştırmada, görüşülen öğretmenlerin düşüncelerini olduğu gibi aktarmak amacıyla kod isimleri kullanılmış ve tırnak içine alınan “aynen alıntılara” sıklıkla yer verilmiştir. Görüşme verilerinden alıntılar aynen alınırken görüşmecinin kod ismi verilmiştir. Görüşmeye katılan öğretmenlerin kimliklerini gizli tutmak amacıyla öğretmenlere Ö1, Ö2, Ö3... biçiminde kod isimler verilmiştir. Koddan yola çıkılarak görüşü dile getirilen öğretmenin veya bu görüşe katılan öğretmenlerin frekansları (sayıları) ve özellikleri çalışmada “Çalışma Grubu” başlığı altında Tablo 1’de görülebilir. Böylece araştırmadan faydalanmak isteyen kişilere, yalnızca kaç öğretmenin bu görüşe katıldığı değil nitel araştırmanın özelliğine uygun olarak hangi niteliklere sahip öğretmenlerin bu görüşü belirttiklerini anlama imkânı sunulmuştur. Bulgular raporlaştırılırken, her öğretmenin söylediklerine tek tek yer verilmemiştir. Öyle ki katılımcılar farklı şekillerde belirtmiş olsalar da zaman zaman birbirlerine yakın noktaları vurgulamaktadırlar. Çünkü alıntıların işlevi, yalnızca bir katılımcının görüş ve tecrübelerinin aktarmak değil buna ek olarak aynı görüşleri paylaşan kişileri temsil etmesi amacıyla o alıntılara yer vermektir. Ulaşılan bulgular aynen alıntılar biçiminde ifade edildikten sonra araştırmacı, bu bulgulara ilişkin açıklama ve yorumlara yer vermiştir. Bulgular yorumlanırken ilgili literatürden önemli oranda faydalanılmaya çalışılmıştır. Bu doğrultuda araştırmada bulgular betimlenerek anlamlı hale getirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca neden-sonuç ilişkisi irdelenerek, bazı sonuçlara varılmış ve bu sonuçların başka araştırma sonuçlarıyla uzlaştığı ve çeliştiği noktalara değinilmiştir.

2. Bulgular ve Yorumlar

Çalışmanın bu bölümünde, araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde karşılaştıkları sorunlarını ve bu problemlere yönelik çözüm önerilerini belirlemek için gerçekleştirilen görüşmelerin analizinden elde edilen verilere, bu verilere ilişkin bulgulara ve bu görüşlerden alınan doğrudan alıntılara yer verilmiştir. Elde edilen veriler içerik analizi ile çözümlenmiştir. Bulgular ve araştırmanın alt problemleri sırası gözetilerek verilmiştir.

2.1. Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programını Takip Edip Etmediklerine İlişkin Bulgular

Araştırmanın ikinci problemi, “Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programını takip ediyor musunuz? Öğretim programı hakkındaki düşünceleriniz nelerdir?” şeklinde belirlenmiştir. Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğretim programını takip edip etmedikleri ve öğretim programı hakkındaki görüşlerine ilişkin açıklamalarından

²⁴ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri Güncelleştirilmiş Geliştirilmiş*, 48.

elde edilen verilerden kodlar oluşturulmuş, frekans değerleri hesaplanmış ve Tablo 2.1.1’de sunulmuştur.

Tablo 2.1.1: Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersi Öğretim Programını Takip Edip Etmediklerine İlişkin Görüşleri

Kategori/Tema	f
Hayır, takip etmiyorum.	25
Evet, takip ediyorum.	5

Tablo 2.1.1. incelendiğinde aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur’an-ı Kerim dersi öğretim programını takip edip etmediklerine ilişkin görüşleri değerlendirildiğinde öğretmenlerin çoğunluğu (25) “Hayır, takip etmiyorum” diye cevap vermiştir. Araştırmaya katılan (5) DKAB öğretmeni ise “Evet, takip ediyorum” şeklinde görüş belirtmiştir.

Eğitim öğretim süreçlerinde öğretmenlere rehber olma niteliği taşıyan öğretim programları okulların bir bileşeni olarak oldukça önemli bir rol oynamaktadır. Ancak öğretim programları ne kadar iyi tasarlansa da programı uygulayacak ve eğitim-öğretim süreçlerinde etkin kılacak olan öğretmenlerdir. Nitekim programın felsefesine ve programdaki yöntem ve tekniklere yabancı olan bir öğretmenin, programın uygulanmasında başarı sağlaması mümkün değildir.²⁵

Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur’an-ı Kerim dersi öğretim programını takip edip etmediklerine ilişkin bazı görüşlere yer verilmiştir:

Ö1: “Mesleğe ilk başladığım 2014 yılında incelemiştim. Doğrusu şu an pek hatırlamıyorum.”

Ö2: “Öğretim programında, 5. sınıftan itibaren 1. ünitelerin olmaması gerekiyor kanaatimce. Öncelikle 5. ve 6. sınıflarda tecvidli ve mahreçli bir şekilde Kur’an-ı Kerim’i okumayı öğretmek gerekiyor. 7. ve 8. sınıflarda ise mevcut programdaki 1. üniteler olabilir. Mevcut programı haftalık 2 saatlik ders ile bitirmek çok zor.”

Ö3: “Program güncel değil. Daha güncel hale getirilmeli.”

Araştırmadan elde edilen veriler, öğretmenlerin Kur’an-ı Kerim dersi öğretim programını çoğunlukla takip etmediklerini göstermektedir. Buradan hareketle öğretmenlerin öğretim programının işlevi ile ilgili yeterli düzeyde farkındalıklarının olmadığı söylenebilir. Bu durumun da öğretim programının işlevinin ne olduğu, neden anlamlandırılması gerektiği, programın uygulamaya aktarılmasında gerekli pedagojik dönüşümleri yapma gibi temel görev ve sorumlulukları hakkında yeterli düzeyde farkındalığa sahip olmadıklarından kaynaklandığı söylenebilir. Diğer bir ifade ile uygulamakla sorumlu oldukları öğretim programlarını bir ‘program okuryazarı’²⁶ olarak anlam-

²⁵ Eyyub Coşkun, “İlköğretim Dördüncü ve Beşinci Sınıf Öğretmen ve Öğrencilerinin Yeni Türkçe Dersi Öğretim Programıyla İlgili Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 5/2 (Kasım 2005), 455-456.

²⁶ Gülçin Tan Şişman, “Hizmet Öncesi Öğretmen Eğitiminde Program Geliştirme Bilgisinin Kazandırılması”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 11/1 (2021), 355-400.

landırmada yetersiz kaldıkları ifade edilebilir. Güneş ve Altun tarafından yapılan çalışmada öğretmenlerin çoğunluğu öğretim programını yetersiz gördüklerini ancak yine de programı takip etmeye çalıştıklarını belirtmişlerdir.²⁷

2.2. Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine İlişkin Mesleki Gelişimlerine Katkı Sunacak Hizmet İçi Bir Eğitime Katılma Durumlarına İlişkin Bulgular

Araştırmanın birinci problemi, “Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin mesleki gelişimlerine katkı sunacak hizmet içi bir eğitime katıldınız mı?” şeklinde belirlenmiştir. Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili mesleki gelişimlerine katkı sunacak hizmet içi bir eğitim alma durumlarına yönelik açıklamalarından elde edilen verilerden kodlar oluşturulmuş, frekans değerleri hesaplanmış ve Tablo 2.2.1’de sunulmuştur.

Tablo 2.2.1: Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine İlişkin Mesleki Gelişimlerine Katkı Sunacak Hizmet İçi Bir Eğitim Alma Durumlarına İlişkin Görüşleri

Kategori/Tema	f
Hayır almadım.	26
Evet, aldım.	4

Tablo 2.2.1. incelenmesinde seçmeli Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin mesleki gelişimlerine katkı sunacak hizmet içi bir eğitim alma durumları değerlendirildiğinde, öğretmenlerin çoğunluğu (26) “Hayır, almadım görüşünü belirtmişlerdir. Öğretmenlerin çok az bir kısmı (4) ise “Evet, aldım.” şeklinde görüş belirtmişlerdir.

Bir alanda başarıyı sağlamanın öncelikli şartı, halihazırdaki personelin mesleki gelişimlerinde devamlılığı sağlayabilmektir. Bu süreçte hizmet içi eğitimler belirleyici bir unsur olmaktadır. Hizmet içi eğitim, en genel anlamıyla mesleğe ya da mesleğin ötesinde hayat boyu süren kişisel gelişim faaliyetlerinin tamamına karşılık gelmektedir.²⁸ Mesleki anlamda ise hizmet içi eğitim, “mesleki gelişim” kapsamında yer alan faaliyetlerin tümüne karşılık gelen bir kavramdır.²⁹

DKAB dersi ile birlikte 2012-2013 eğitim öğretim yılı itibarıyla uygulanan yeni ders programında seçmeli ders olarak yer alan “Kur'an-ı Kerim, Hz. Muhammed’in Hayatı ve Temel Dini Bilgiler” derslerini de okutacak olan bu öğretmenler din öğretimi adına çok daha yaygın ve etkin bir rolü de üstlenmişlerdir. Dolayısıyla yetişmekte olan nesillerin doğru ve sağlam bir dini temele sahip olmalarının, önemli ölçüde bu öğretmenlerin mesleki yeterlilik ve gayretlerine bağlı olduğu söylenebilir.³⁰ Nitekim yapılan araştırmalar, DKAB öğretmenlerinin hizmet içi eğitim etkinliklerini mesleki yaşantılarında karşılaştıkları problemlerin çözüm yeri olarak gördüklerini göstermektedir.³¹

²⁷ Âdem Güneş –Mukadder Altun, Seçmeli Kur'an Dersleri Üzerine Bir Araştırma”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), 1042-1055.

²⁸ Haydar Taymaz, *Hizmet İçi Eğitim (Kavramlar, İlkeler, Yöntemler)* (Ankara: PEGEM Yayınları, 1992), 3

²⁹ Mustafa Bayrakçı, In-Service Teacher Training In Japan and Turkey: A comparative analysis of institutions and practices. *Australian Journal of Teacher Education*, 34/1 (2009), 10-22.

³⁰ Ayhan Öz, “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişiminde Hizmet İçi Eğitimin Yeri (İstanbul Örneği)”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (Aralık 2014), 122-123.

³¹ Mustafa Öcal, “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1986), 14.

Aşağıda seçmeli Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin mesleki gelişimlerine katkı sunacak hizmet içi bir eğitim alma durumlarına dair bazı görüşlere yer verilmiştir.

Ö1: “Evet, Tashih-i Huruf eğitimi aldım.”

Ö2: “Katılmadım.”

Ö3: “Herhangi bir eğitime katılmadım.”

Ö23: “Bir eğitime katılmadım.”

Ö17: “Maalesef bir eğitime katılmadım.”

Araştırmadan elde edilen veriler değerlendirildiğinde, DKAB öğretmenlerinin büyük çoğunluğunun seçmeli Kur'an-ı Kerim dersiyle ilgili herhangi bir hizmet içi eğitime katılmadıkları görülmektedir. DKAB öğretmenlerinin özel alan yeterlilikleri konusunda kendilerine destek olacak yetkin hizmet içi eğitimlerle yetiştirilmesi oldukça önemlidir. Nitekim Yüksel tarafından yapılan çalışmada da Kur'an-ı Kerim dersine giren öğretmenlerin belli aralıklarla hizmet içi eğitime alınmalarının gerek mesleki gerekse pedagojik bilgilerinin güncellenmesinde oldukça önemli olduğu sonucuna ulaşılmıştır.³²

Kantar tarafından yapılan çalışmada da Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili hizmet içi eğitime ihtiyaç olduğunu düşünen öğretmenler, en fazla Kur'an-ı Kerim'i güzel okuma ve Kur'an-ı Kerim öğretimi konusunda yaklaşım, yöntem ve tekniklere yönelik ihtiyaçları olduğunu belirtmişlerdir³³.

2.3. “Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrencilerin Ahlaki Gelişimlerine Katkı

Sağlıyor mu?” Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın birinci problemi, “Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkı sağlıyor mu?” şeklinde belirlenmiştir. Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkı sağlıyor mu sorusuna ilişkin açıklamalarından elde edilen verilerden kodlar oluşturulmuş, frekans değerleri hesaplanmış ve Tablo 2.3.1’de sunulmuştur.

Tablo 2.3.1: “Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersinin Öğrencilerin Ahlaki Gelişimlerine Katkı Sağlıyor mu?” Sorusuna İlişkin Görüşleri

Kategori/Tema	f
Davranışlarında daha özenli oluyor.	22
Kötü söz söylemiyor.	18
Dersin atmosferi ruh hallerine olumlu yansıyor.	18
Kur'an-ı Kerim kıssalarında anlatılan kavimlerin ahlaki çöküşleri nedeniyle başlarına gelen felaketlerden dersler çıkarıyorlar.	16

Tablo 2.3.1 incelendiğinde araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin “Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkı sağlıyor mu?” sorusu ile ilgili görüşleri değerlendirildiğinde öğretmenlerin çoğunluğu (22) davranışlarında daha özenli oluyor görüşünü ifade etmişlerdir. Sonrasında sırasıyla kötü söz söylemiyor (18), dersin atmosferi ruh hallerine olumlu yansıyor (18) ve Kur'an-ı Kerim kıssalarında anlatılan kavimlerin ahlaki çöküşleri nedeniyle başlarına gelen felaketlerden dersler çıkarıyorlar (16) görüşlerini ifade etmişlerdir.

Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi iki öğrenme alanından oluşmaktadır. Birincisi, Kur'an-ı Kerim ve mesajına ilişkindir. İkincisi, Kur'an-ı Kerim'i doğru ve kurallarına uygun okumaya, tecvit

³² Yakup Yüksel, “İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)”, *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/1 (Haziran 2016), 27.

³³ Harun Kantar, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*. (Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 63-64.

kuralları, ezberlenecek dua ve surelere ilişkindir. Ders ile amaçlanan yalnızca Kur'an-ı Kerim'i okumak değil aynı zamanda Kur'an'ın mesajının anlaşılmasıdır. Kur'an-ı Kerim incelendiğinde, güzel ahlakı öğütleyen birçok ayet olduğu görülmektedir.

Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkı sağlıyor mu sorusuna ilişkin görüşlerine yer verilmiştir.

Ö1: “Evet sağlamaktadır. Kur'an-ı Kerim ile içli dışlı olan öğrenciler davranışlarında daha dikkatli olmaktadır. Hatta normalde yaramaz olan öğrencilerin daha sakin olduklarını gözlemliyorum.”

Ö2: “Kesinlikle katkı sağlıyor. Kur'an-ı Kerim derslerinde okunan sayfaların mealleri de okunduğu için öğrenciler, ahlaki özellikleri İslam'ın temel kaynağından öğrenmiş oluyor. Yaptığı davranışların İslam'a uygun olup olmadığını da Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenmiş oluyor. Ders öğretmenleri okunan sayfaların meallerini açıkladığı için öğrenciler daha kapsamlı bilgileniyor.”

Ö3: “Her çocuğa aynı oranda ahlaki gelişim sağlamıyor. Bilinçsiz gelen çocuklar var.”

Ö21: “Özellikle kıssalar çocuklar üzerinde etkili oluyor. Ahlaki davranışları göz ardı eden toplumların başlarına gelen felaketler çocuklar için birer ibret vesikası olabiliyor.”

Araştırmadan elde edilen veriler incelendiğinde DKAB öğretmenleri, Kur'an-ı Kerim dersinin öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkı sağladığı görüşünü belirtmişlerdir. Konuya ilişkin literatür incelendiğinde araştırmanın sonuçlarıyla benzer çalışmaların olduğu görülmektedir. Acuner tarafından yapılan çalışmada öğrencilerin büyük çoğunluğu dersin ibadetlerini daha düzenli yapmalarına ve daha ahlaklı bir Müslüman olmalarına katkı sağladığı görüşünü belirtmişlerdir³⁴. Meydan tarafından yapılan çalışmada da öğrenciler tarafından dinin ahlaki boyutunun öğrenilip yaşanmasına dair ihtiyacın yüksek oranda hissedildiği ve seçmeli din derslerinin olumlu etkisinin olduğu³⁵ vurgulanmıştır.

2.4. Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersinde Öğrenciden Kaynaklanan Problemlere İlişkin Bulgular

Araştırmanın üçüncü problemi “Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenciden kaynaklanan problemler olduğunu düşünüyor musunuz? şeklinde belirlenmiştir. Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenciden kaynaklanan problemlere ilişkin açıklamalarından elde edilen verilerden kodlar oluşturulmuş, frekans değerleri hesaplanmış ve Tablo 2.4.1'de sunulmuştur.

Tablo 2.4.1: Kur'an-ı Kerim Dersinde Öğrenciden Kaynaklanan Problemlere İlişkin Görüşleri

Kategori/Tema	f
Kur'an-ı Kerim dersinde sınıf sayısının fazla ve öğrenciler arası seviyenin farklı olması	23
Öğrencilerin ilgi eksikliği	18
Derse hazırlıksız gelmeleri	14
Dersi neden seçtiklerinin bilincinde olmamaları	12

³⁴ Acuner, Hacı Yusuf, “Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği”, 865.

³⁵ Hasan Meydan, Din, “Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (Aralık 2013), 248.

Tablo 2.4.1. incelendiğinde araştırmaya katılan DKAB öğretmenleri seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenciden kaynaklanan sorunları; Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenciler arası seviyenin farklı olması (23), öğrencilerin ilgi eksikliği (18), derse hazırlıksız gelmeleri (14), dersi neden seçtiklerinin bilincinde olmamaları (12) şeklinde sıralamışlardır.

Etkin bir öğrenme için öğrenen kişi öğrenmenin mesuliyetini almalı ve öğrenme sürecinde aktif olmalıdır. Oysa derse katılma bazı öğrenciler için sıkıcı ve zor, bazıları içinse keyifli ve kolay gelmektedir.³⁶ Öğretmenlerin öğretim süreçlerinde öğrencilerin başarılı olabilmeleri için derse katılımlarını yüksek tutması ve bununla ilgili çözüm üretmesi gerekmektedir. Öğretmenin, öğrenci katılımını sağlamak için öğrencinin hazırbulunuşluk düzeylerini dikkate alması, açıklama ve işaretlemleri öğrencilerin seviyelerine uygun hale getirmesi ve her öğrenciye gereksinimi kadar katılım imkânı tanınması oldukça önemlidir.³⁷ Araştırmaya katılan DKAB öğretmenleri çoğunlukla öğrencilerin bu konularda eksik olduğu yönünde görüş belirtmişlerdir. Bu durumda verimli ve etkin bir Kur'an-ı Kerim dersinin yürütülmesi pek mümkün görünmemektedir. Öğretmenlerin çoğunluğu Kur'an-ı Kerim dersinde sınıfların kalabalık ve öğrenciler arası seviyenin farklı oluşunun yaşadıkları en önemli sorun olduğunu belirtmişlerdir. Kur'an öğretimi, bireysel hızla öğrenmenin gerçekleştiği bir eğitim olması nedeniyle seviye farklılıklarının oluşması makul bir durumdur. Ancak öğretmenlerin burada problem olarak gördükleri nokta, sınıf mevcutlarının genelde fazla olması, bunun da öğrencilerle birebir ilgilenme süresini aza indirmesidir.

Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenciden kaynaklanan problemlere ilişkin bazı görüşlere yer verilmiştir.

Ö3: “Öğrenciler ilgisiz. Bu dersi neden seçtiklerinin farkında dahi değiller.”

Ö1: “Öğrencilerin hazırlıksız olması, aile tarafından desteklenmiyor oluşu dersin başarısını olumsuz etkiliyor.”

Ö28: “Veli ya da arkadaş etkisiyle dersi seçen öğrenciler olabiliyor. Bu durum öğrencide öğrenme isteği oluşturmuyor. Öğrencinin dersi sevmesi büyük oranda öğretmene bağlıdır. Ancak kendisi öğrenmek istemeyen öğrencide ne yapsak o isteği oluşturamıyoruz.”

Ö16: “Öğrenciye dua ezberleyeceğiz diyoruz, evde çalışın diyoruz ancak ne öğrencide ne de velilerde buna yönelik bir çaba göremiyoruz.”

Ö7: “Sınıflar çok kalabalık oluyor, her öğrenciye vakit ayıramıyoruz.”

Ö22: “Sınıflarda farklı seviyelerde öğrenciler var. Sene başında öğrencilerin seviyelerine göre sınıflar oluşturulsa daha fazla yol kat edileceği kanaatindeyim.”

Araştırmadan elde edilen veriler incelendiğinde bu araştırmanın sonuçlarıyla örtüşen birçok çalışma olduğu görülmektedir. Kotan³⁸ tarafından yapılan çalışmada, seçmeli din dersi alan

³⁶ Ali Eryılmaz – Esra Dereli, “Derse Katılmama Durumundaki Zaman Yönelimi Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri”, *İlköğretim Online* 10/3 (Haziran 2011), 1180.

³⁷ Hülya Güvenç, “Etkin Katılım Ölçeği Geliştirme ve Uyarlama Çalışması”, *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 1/16 (Nisan 2015), 254.

³⁸ İlhami Kotan, *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*. Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015. 123-124.

öğrencilerin derslere karşı ilgisiz oldukları ve hazırlıksız geldikleri sonucuna ulaşılmıştır. Sün-ter'in³⁹ yaptığı çalışmada ise öğrencilerin derse hazırlıksız gelmeleri, hazırbulunuşluk düzeyleri-nin yeterli olmaması ve bu durumların öğretmenlerin dersi verimli bir şekilde sürdürmelerine en-gel oluşturduğu sonucuna ulaşılmıştır. Benzer şekilde Aşlamacı ve Gök⁴⁰ tarafından yapılan çalış-mada seçmeli din derslerine karşı öğrencilerin ilgisiz olduğu ve akademik başarılarının düşük ol-duğu, derslere hazırlıksız geldikleri gibi sorunlar vurgulanmıştır. Bu sorunları çözmek ve seviye sınıflarından istenilen verimi elde etmek için öncelikle sınıf mevcutlarının ortalama bir düzeye indirilmesi gerekmektedir.

2.5. Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersinde Öğretmenden Kaynaklanan Problemlere İlişkin Bulgular

Araştırmanın dördüncü problemi, “Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğretmenden kaynak-lanan problemler olduğunu düşünüyor musunuz?” şeklinde belirlenmiştir. Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğretmenden kaynaklanan prob-lemlere ilişkin açıklamalarından elde edilen verilerden kodlar oluşturulmuş, frekans değerleri he-saplanmış ve Tablo 2.5.1’de sunulmuştur.

Tablo 2.5.1: Kur'an-ı Kerim Dersinde Öğretmenden Kaynaklanan Problemlere İlişkin Görüşleri

Kategori/Tema	f
Sınıf mevcudunun fazla olmasından dolayı her öğrenciye yeteri kadar vakit ayıramama	22
Alan bilgisi ve din eğitimcisi misyonuna sahip olmama	15
Kur'an-ı Kerim ve tecvit öğretiminde yeterli olmama	14
Derslerde akıllı tahta, bilgisayar vb. görsel materyallerden yeteri kadar faydalanmama	12

Tablo 2.5.1. araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğretmenden kaynaklanan problemlere ilişkin görüşleri değerlendirildiğinde, öğretmenlerin ço-ğunluğu (22) sınıf mevcudunun fazla olmasından dolayı her öğrenciye yeteri kadar vakit ayıra-mama görüşünü belirtmişlerdir. Bunu sırasıyla, öğretmenlerin alan bilgisi ve din eğitimcisi mis-yonuna sahip olmaması (15), Kur'an-ı Kerim ve tecvit öğretiminde yeterli olmama (14), derslerde akıllı tahta, bilgisayar vb. görsel materyallerden yeteri kadar faydalanmama (12) görüşleri takip etmiştir.

Eğitim- öğretim sistemi içerisinde ve toplum nazarında belirleyici bir role sahip olan öğretmenlerde, diğer mesleklerde olduğu gibi birtakım özellikler aranmalıdır. Öğretmenlik mes-leğini icra ederken öğretmenin iki temel özelliği ortaya çıkar. Bunlar: Kişilik ve mesleki nitelik-lerdir. Öğretmenler sınıf ortamlarında farklı insan tipleriyle, dolayısıyla da farklı problemlerle yüzleşebilmektedir. Bu problemleri çözebilmeleri için mesleki bilgilerinin yanı sıra bazı kişisel nitelikleri taşımaları gerekir. Aksi halde öğretmenlerin/öğreticilerin alan bilgisi eksikliği ve Kur'an-ı Kerim öğretimine dair temel bilgileri teorik olarak anlamamış ve kavramamış olması

³⁹ Emel Sün-ter, “Ortaöğretimde Okutulan Seçmeli Din Eğitimi Dersleri Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Gö-rüşleri: Bir Durum Çalışması”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 17/2 (Haziran 2017), 909.

⁴⁰ İbrahim Aşlamacı – Ömer Faruk Gök, “Öğretmenlere Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Ders-lerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma”, *Dergiabant* 7/14 (Kasım 2019), 378.

öğrenci üzerinde telafisi zor olan olumsuz durumlar ortaya çıkarabilir.⁴¹ Çünkü öğretmenlerin kişisel özellikleri öğrencilerin derse ve okula karşı tutumlarında belirleyici olabilmektedir. Olumsuz kişiliğe sahip bir öğretmen, öğrencinin dersten ve okuldan soğumasına böylelikle başarısız olmasına yol açabilir. Özellikle seçmeli din, ahlak ve değerler alanı dersine giren öğretmenlerin davranışları, bu dersin içeriğinde belirtilen değerlerle uyumlu olmalıdır. Aksi durumda öğretmenin bir inandırıcılığı kalmayıp öğrencinin derse karşı ilgisiz olmasına neden olabilir.

Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde öğretmenlerden kaynaklanan problemlere ilişkin açıklamalarından bazı görüşlere yer verilmiştir.

Ö22: *"Sınıf mevcutlarının ortalamanın üzerinde olması öğretmenlerin öğrencilere bireysel olarak vakit ayırmalarına mâni oluyor. Bu da dersin başarısını olumsuz etkiliyor."*

Ö1: *"Öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim'in bırakın öğretim yöntemlerini bilmesini, onu düzgün okumayı bilmediklerine şahit oluyorum, bu en büyük problem."*

Ö2: *"Öğretmenlerin en baştan harflerin telaffuzunu mahreçli bir şekilde öğretmeleri gerekiyor. Baştan eksik veya yanlış öğretilince daha sonra düzeltilmiyor."*

Ö3: *"Kendimi çok yetersiz görüyorum."*

Ö14: *"Bir dönem İlahiyat /DKAB ayrımı yapılmıştı. O ayrımın bizim alan için hiç yararlı olmadığı kanaatindeyim. Çünkü DKAB mezunu arkadaşlar lisansın ilk yıllarında az kredili ders olarak gördükleri Kur'an-ı Kerim'i öğretmekte zorlanıyorlar."*

Ö11: *"Bazı arkadaşların bu derse yalnızca ek ders almak için girdiklerini düşünüyorum. Nitekim hal ve hareketler asla bu derse uygun değil"*

Ö17: *"Kıdem yılı fazla olan öğretmenlerin bazıları akıllı tahta, bilgisayar kullanımı konusunda isteksiz olabiliyorlar. Bu da günümüz öğrencisinin dikkati çekmekte önemli bir faktörün göz ardı edilmesi anlamına geliyor."*

2.6. Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi ile İlgili Müfredat, Ders Kitabı ve Derslerin

Planlanmasından Kaynaklanan Problemlere İlişkin Bulgular

Araştırmanın beşinci problemi, "Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili müfredat, ders kitabı ve derslerin planlanmasından kaynaklanan problemler nelerdir?" şeklinde belirlenmiştir. Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde ders kitabından kaynaklanan problemlere ilişkin açıklamalarından elde edilen verilerden kodlar oluşturulmuş, frekans değerleri hesaplanmış ve Tablo 2.6.1'de sunulmuştur.

⁴¹ Ali Birinci - Salih Akyıldız, "Kur'ân-ı Kerîm Öğretimine Yönelik Öz Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 373.

Tablo 2.6.1: Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi ile İlgili Müfredat, Ders Kitabı ve Derslerin Planlanmasından Kaynaklanan Problemlere İlişkin Görüşleri

	Kategori/Tema	f
Müfredat Kaynaklı sorunlar	İlk üniteler çok uzun, Kur'an-ı Kerim'in öğretimine fazla zaman kalmıyor.	22
	Kur'an-ı Kerim'in tarihi, yorumu ve kıssalara dair konular yeterince dikkat çekmemektedir.	17
	Tecvit bir bütün olmalı.	15
	Ders kitaplarında yeteri kadar görselliğe ve etkinliğe yer verilmemiştir.	14
Öğretim Materyali kaynaklı problemler	Derste işlenen konular gündelik hayat ile bağdaşır nitelikte değil.	22
	Ders kitapları okullara eksik ya da geç ulaşmakta.	18
	Ders kitaplarında yeteri kadar etkinlik bulunmamakta.	18
	5.Sınıf Kur'an-ı Kerim ders kitabı cüzler kadar kullanışlı değil.	17
	Ders kitabına yardımcı çalışma kitabının hazırlanmamış olması	17
Okul imkanları ve derslerin planlanmasından kaynaklı problemler	Sınıf mevcutları çok fazla.	28
	İlk üniteler çok uzun.	24
	Modüler sistem uygulanmıyor.	21
	Ders saatinin yetersiz oluşu	19
	Sınav kaygısı nedeniyle 7. ve 8. Sınıflarda seçilmemesi	19
	Öğrencilerin ders için okulda abdest almalarını sağlayıcı bir ortamın olmayışı	14

Tablo 2.6.1. incelendiğinde araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili müfredat, ders kitabı ve derslerin planlanmasından kaynaklanan problemlere ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Bu problemler 3 kategoride gruplandırılmıştır. Bu kategorilerden “müfredat kaynaklı sorunlar” kategorisinde en fazla (22), İlk üniteler çok uzun, Kur'an-ı Kerim'in öğretimine fazla zaman kalmıyor görüşü ifade edilmiştir. Bunu sırasıyla, Kur'an-ı Kerim'in tarihi, yorumu ve kıssalara dair konular yeterince dikkat çekmemekte (17), tecvit bir bütün olmalı (15), ders kitaplarında yeteri kadar görselliğe ve etkinliğe yer verilmemiştir (14), görüşleri takip etmiştir. “Öğretim materyali kaynaklı sorunlar” kategorisinde en fazla (22), derste işlenen konular gündelik hayat ile bağdaşır nitelikte değil görüşü ifade edilmiştir. Bunu sırasıyla, ders kitapları okullara eksik ya da geç ulaşmakta (18), ders kitaplarında yeteri kadar etkinlik bulunmamakta (18), 5.Sınıf Kur'an-ı Kerim ders kitabı cüzler kadar kullanışlı değil (17), ders kitabına yardımcı çalışma kitabının hazırlanmamış olması (17) görüşleri takip etmektedir. “Okul imkanları ve derslerin planlanmasından kaynaklı problemler” kategorisinde ise en fazla (28), sınıf mevcutları çok fazla görüşü ifade edilmiştir. Bunu sırasıyla, ilk üniteler çok uzun (24), modüler sistem uygulanmıyor (21), ders saatinin yetersiz oluşu (19), sınav kaygısı nedeniyle 7. ve 8. Sınıflarda seçilmemesi (19), ders için okul abdest almalarını sağlayıcı bir ortamın olmayışı (14) görüşleri takip etmiştir.

Öğretim programına göre öğrencilerin Kur'an-ı Kerim dersinde, Kur'an-ı Kerim'in yaşamımız için önemini fark etmeleri ve içeriğiyle ilgili bilgi sahibi olmaları hedeflenmektedir. Bu

nedenle bu ders çerçevesinde öğrencilerin ilahi mesajları iyi anlamaları sağlanabilmelidir.⁴² Nitekim Günay⁴³ tarafından yapılan çalışmada, öğrenciler açısından Kur'an'ın lafzını manasına öncelemek, onun hükümlerinin bağlayıcılığını ve hayat kılavuzu oluşunu anlayamamak ve kavramlarını idrak edememek, dersin güncellikten uzak konuları içermesi, akademik dili ihtiva etmesi gibi problemlerin dersin hedeflerine ulaşmasına engel olduğu tespit edilmiştir. Lafzı okumanın mana üzerindeki etkisi göz önünde bulundurulduğunda, öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i kurallarına uygun doğru ve güzel okuyabilmeleri ve bazı sure ile ayetleri kurallarına uygun olarak ezberlemeleri amaçlanmaktadır. Kur'an-ı Kerim dersinde ulaşılması istenen en önemli amaç ise öğrencilerin Kur'an-ı Kerim'i isteyerek ve severek okumaları, anlamaları ve ezberlemeleridir.⁴⁴ Araştırmaya katılan DKAB öğretmenleri yukarıda belirtilen bazı problemler nedeniyle öğretim programında belirtilen amaçların gerçekleştirilmediğini belirtmişlerdir.

Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi ile ilgili müfredat, ders kitabı ve derslerin planlanmasından kaynaklanan problemlere ilişkin bazı görüşlerine yer verilmiştir.

Ö1: *“Ders kitabını yeterli bulmuyorum. Kur'an öğretimine daha fazla yer ayrılmalı, diğer konular azalmalı. Kur'an öğretimine daha fazla zaman kalmalı.”*

Ö10: *“Özellikle ilk üniteler öğrenci seviyesinin üstünde. “Kur'an-ı Kerim'i Anlıyorum” başlığı altında kıssalar, kavramlar yer almaktadır. Bu kavramlar öğrenci seviyesinin oldukça üzerindedir. Kur'an-ı Kerim'i öğretmeye yeterli zaman kalmıyor.”*

Ö2: *“5. ve 6. Sınıflarda 1. Ünitelerin olmaması gerekiyor. Tecvid konularının da 6. Sınıfta bitirilmesi gerekiyor. Tecvid konularının Kur'an-ı Kerim okumaya başlayan öğrencilere hemen öğretilmeye başlanması gerekiyor.”*

Ö13: *“Tecvit kurallarının mevcut durumdaki gibi değil, bir bütün olarak ilk yıllarda verilmesinin daha isabetli olacağını düşünüyorum. Böylece öğrenci Kur'an-ı Kerim'i kuralına uygun olarak okumayı ilk yılda öğrenip sonraki yıllarda kuralları iyi oturtabilir.”*

Ö20: *“Ders kitapları hikayelerle ve görsellerle desteklenmediği takdirde somut düşünme evrensinde olan çocuk için konular ve kavramlar anlaşılabilir oluyor.”*

Ö3: *“Ders kitaplarının bir albenisi yok. Ders kitaplarında etkinlikler yer almalı. Böylece öğretmenlerin ders işleyişleri daha verimli hale gelebilir.”*

Ö29: *“Ders kitapları geç gelebiliyor. Dahası hiç gelmediği de oluyor. Çevre okullardan bulabildiğimiz kadar alıp öğrencilere veriyoruz. Hepsine yetmeyebiliyor.”*

Ö22: *“Ders kitapları her sınıf düzeyinde güncellenmeli. Özellikle 5. Sınıflar için cüz okutulmalı.”*

Ö15: *“Ders kitaplarına yardımcı kitaplar hazırlanmalı. Alıştırmalarla işlenen konular pekiştirilmeli ki konu özümsenebilsin.”*

⁴² Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu* (İstanbul: DEM Yayınları, 2013), 60.

⁴³ İlhami Günay, “İmam Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersinin Önemi, Sorunları, Öğretim Metodları ve Bazı Teklifler”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 376.

⁴⁴ MEB, (2012a) *12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular - Cevaplar*, Ankara.

Ö20: “Ders seçiminde modüler sistem uygulanmıyor. Mesela bir öğrenci önceki sınıflarda Kur'an dersi almadan 7.sınıfa geliyor ve Kur'an 2'yi seçebiliyor. Oysa Kur'an 1'i almayan bir öğrencinin Kur'an 2'yi seçememesi gerekir.”

Ö7: “Kur'an-ı Kerim derslerinin mutlaka kurslarla desteklenmesi gerekiyor. Mesela sınıfta 29 çocuk var. Doğal olarak bu öğrencilerin seviyeleri farklı oluyor. Bu durumda her biriyle birebir ilgilenmek imkânsız oluyor. Kendisine 2 haftada sıra gelmeyen öğrencinin motivasyonu ne kadar canlı kalabilir.”

Ö10: “Ders saatleri yetersiz.”

Ö27: “Konular güncel değil ve çok teorik.”

Ö30: “Sınıflar sene başında seviye gruplarına ayrılmalı. Aksi halde havanda su dövüyoruz.”

Ö2: “Sınıf sayıları azaltılmalı. Önemli olan kaç öğrencinin bu dersi aldığı değil; Kaç öğrencinin Kur'an-ı Kerim'i öğrendiği olmalı.”

Ö23: “Okul idaresi 7. ve 8. sınıflarda yaklaşan liseye giriş sınavları nedeniyle sınavda sorulan dersleri seçebiliyorlar. Bu durum Kur'an 2 dersini hiç almayan öğrencilerin olması sonucunu doğuruyor.”

Ö13: “Derse abdestli gelmek isteyen öğrenciler için maalesef okulun fiziki şartları uygun değil.”

Literatür incelendiğinde bu araştırmanın bulgularıyla örtüşen çok sayıda çalışma olduğu görülmektedir. Bahçekapılı⁴⁵ tarafından yapılan çalışmada derslerin öğretim programlarının alan uzmanları tarafından bir programda olması gereken ana unsurları içermediği, amaçlarının yüzeysel ve bilişsel alanla sınırlı kaldığı, öğretmenlere yeterince yol gösterici olmadığı sonuçlarına ulaşılmıştır. Öğretmenlerin önemli bir kısmı öğretim programlarındaki konuları yeterince ilgi çekici bulmadıkları için sıklıkla müfredat dışına çıktıklarını ifade etmişlerdir.⁴⁶ Oysa etkili bir öğrenme için başta ders kitapları olmak üzere bütün öğrenim araçlarının öğrencinin bilgiyi kendisinin yapılandırmasına imkân sağlayacak şekilde görsel, şema, harita, kavram haritaları, tablo vb. ile zenginleştirilmesi⁴⁷ gerekmektedir.

Aşlamacı ve Gök tarafından yapılan çalışmada, araştırmaya katılan öğretmenler seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde modüler anlayışa yer verilmemesi, öğrenciler arası seviye farklılıkları, haftalık iki saatlik dersin azlığı gibi sorunları verimliliğin önündeki en önemli engeller olarak belirtmişlerdir.⁴⁸ Araştırmaya katılan öğretmenler, tecvit kurallarının bir yılda bütün olarak, uygulamalı şekilde verilmesinin yararlı olacağını ifade etmişlerdir. Nitekim Kaymakcan da tecvit konusunun yıllara dağıtılarak ve toplu bir şekilde verilmesinin konusunun uzmanları tarafından incelenmesi gerektiği⁴⁹ görüşündedir. Meydan'ın öğretmenlerle yaptığı çalışmada ise ders kitaplarının görsellik, ders içi etkinlikler ve kalite yönlerinden yetersiz olduğu sonucuna varılmıştır. Temel sorunlar ise sınıfların kalabalık oluşu, ders saatlerinin öğrencilerle ilgilenmek için yetersiz oluşu

⁴⁵ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri (İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, 52.

⁴⁶ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri (İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*, 230-232.

⁴⁷ Sönmez Veyssel, *Öğretim İlke Yöntemleri* (Ankara: Anı yayıncılık, 7. Baskı, 2014), 230-232.

⁴⁸ Aşlamacı – Gök, “Öğretmenlere Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma”, 28.

⁴⁹ Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, 2013. 77.

ve okulların fiziki imkanlarının yetersiz oluşundan doğmaktadır.⁵⁰ Okulların fiziki imkanlarının yetersiz oluşu farklı sorunların çözümüne de engel olmaktadır. Ayrıca akademik kaygılar nedeniyle 7 ve 8. sınıflarda din, ahlak ve değerler alanına ait seçmeli derslerin seçilmediği alt sınıflarda seçildiğinde ise kurslarla desteklenmediği⁵¹ belirtilmiştir. Çiftçi tarafından yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlara ulaşılmış, Kur'an-ı Kerim dersinin verimli olabilmesi için sayıları fazla olan sınıfların ayrılması, modüler sistem ile öğrencilerin seviyelerine uygun sınıfların oluşturulması için okul idaresinin özverili olması gerektiği⁵² sonucuna ulaşılmıştır. Son olarak Meydan'ın öğrencilere yönelik yaptığı çalışmada öğrenciler, Kur'an-ı Kerim dersinin ilk ünitesine ilgi göstermediklerini ve bu derse ilişkin beklentilerinin Kur'an-ı Kerim'i okuma olduğunu⁵³ belirtmişlerdir.

Kur'an-ı Kerim öğretiminin başarılı olabilmesi, iyi bir öğretim programının uygulanması ile sağlanabilir. Programın bizzat uygulayıcıları olan ders öğretmenleri, uygulamada olan programın gözden geçirilerek değerlendirilmesi, ortaya konulan eksikliklerin ve aksaklıkların düzeltilmesi ve geliştirilmesi gerekliliğini ortaya konulmuştur.

2.7. “Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersinin Seçiminde Okul İdaresinin ve Okulunuzdaki Diğer Öğretmenlerin Tutumları Nasıldır?” Sorusuna İlişkin Bulgular

Araştırmanın onuncu problemi, “Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin seçiminde okul idaresinin ve okulunuzdaki diğer öğretmenlerin tutumları nasıldır?” şeklinde belirlenmiştir. Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin seçiminde okul idaresinin ve okulunuzda diğer öğretmenlerin tutumlarına ilişkin açıklamalarından elde edilen verilerden kodlar oluşturulmuş, frekans değerleri hesaplanmış ve Tablo 2.7.1'de sunulmuştur.

Tablo 2.7.1: Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersinin Seçiminde Okul İdaresinin ve Okulunuzda Diğer Öğretmenlerin Tutumlarına İlişkin Görüşleri

Kategori/Tema	f
Okul personelinin norm kaygısı belirleyici olabilmekte	22
Bazı öğretmenler ideolojik davranabiliyor.	17
Akademik başarısı düşük öğrenciler yönlendirilebiliyor.	14
7 ve 8. Sınıflarda sınava yönelik dersler tercih edilebiliyor.	14

Tablo 2.7.1. incelendiğinde araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin seçiminde okul idaresinin ve okulun diğer öğretmenlerin tutumlarından kaynaklanan problemlere ilişkin görüşlerine yer verilmiştir. Öğretmenlerin çoğunluğu (22) okul personelinin norm kaygısı belirleyici olabilmekte görüşünü belirtmişlerdir. Bunu sırasıyla, bazı öğretmenler ideolojik davranabiliyor (17), akademik başarısı düşük öğrenciler yönlendirilebiliyor (14), 7 ve 8. sınıflarda sınavda sorumlu olunan dersler tercih edilebiliyor (14) görüşleri takip etmiştir.

Seçmeli derslerin tercih edilmesinde belirleyici olan bir etmen de okul idaresidir. Bununla birlikte bu sürece diğer öğretmenlerin de etkisi olabilmektedir. Okul idaresi seçmeli Kur'an-ı Ke-

⁵⁰ Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, 688.

⁵¹ Aşlamacı - Gök, “Öğretmenlere Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma”, 30.

⁵² Harun Çiftçi, *Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri ile Değerlendirilmesi*. (Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 266.

⁵³ Meydan, “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, 245.

rim dersleri ile ilgili yönergelerin uygulanmasını sağlamalıdır. MEB'in genelgesinde seçmeli dersleri öğrencilerin istek, ilgi ve yetenekleri doğrultusunda velilerinin de rehberliğinde öğrencinin kendisinin seçmesi beklenmektedir.⁵⁴

Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin seçiminde okul idaresinin ve okulunuzda diğer öğretmenlerin tutumlarına ilişkin açıklamalarından bazı görüşlere yer verilmiştir.

Ö21: “Birçok farklı okul türünde çalıştım çoğunlukla seçmeli dersler birtakım kaygılarla okul idaresi tarafından belirleniyor.”

Ö22: “Seçmeli dersleri genel olarak okul idaresi belirlediği velileri genel olarak onlar bilgilendirdiği için idare oldukça etkili oluyor. Veliler genel olarak idarenin yönlendirmelerini dikkate alıyor. Öğretmenlerden olumsuz bir tutum duymadım.”

Ö1: “Okul idaresi özellikle 8. Sınıfta LGS’de sorulan dersleri seçmeye yöneliyor. Bu nedenle çoğunlukla 5 ve 6. Sınıfta Kur'an-ı Kerim dersi seçiliyor. Bu durumdan dolayı istediği halde Kur'an-ı Kerim dersi almayan öğrenciler oluyor.”

Ö7: “Okul idaresinin ve okuldaki bazı öğretmenlerin bu derslere karşı olumlu veya olumsuz tutum içinde olmaları ders seçiminde etkili olabiliyor.”

Ö10: “Okul idaresi öğretmenlerin bulunduğu norm kadroya göre eşit ek ders olsun düşüncesiyle veya normu sınırdan olan öğretmenlerin okulda kalması için o branşa yönelik seçmeli dersleri tercih edebiliyor.”

Ö13: “Başarılı olan öğrenciler genellikle LGS’de sorulan derslere yönlendirilirken akademik başarı düşük öğrenciler ‘alın bunları oyalayın’ dercesine okul idaresi tarafından seçmeli din derslerine yönlendirilebiliyor. Bu durumda başarı sağlamak mümkün mü?”

Literatür incelendiğinde, bu araştırmadan elde edilen verilerle örtüşen çalışmalar olduğu görülmektedir. Bahçekapılı'nın yaptığı çalışmada da bu derslerin seçiminde bazı okul idaresi ve öğretmenlerin olumsuz tutum ve tavırlarının olduğu⁵⁵ belirtilmiştir. Diğer branşlarda bazı öğretmenlerin, ek ders kaygısıyla bu derslere olumsuz tutum takındıklarını hatta bu derslerin boş ders gibi algılanabildiği⁵⁶ belirtilmiştir. Ayrıca okul idaresi tarafından vasat öğrencilerin kasıtlı olarak bu derslere yönlendirildiği ve bu konuda ideolojik davranıldığı⁵⁷ belirtilmiştir.

Seçmeli derslerin seçiminde veli görüşü önemli olmakla birlikte öğrencinin görüşünün dikkate alınması onun dersi kendisinin seçmesi ve benimsemesine yönelik rehberlik yapılması, dersden daha verimli bir şekilde faydalanmasında oldukça önemli rol oynamaktadır. Seçmeli derslerde öğrencilerin ilgi ve istekleri görmezden gelinmemeli, bu derse karşı olumsuz tutumları kaynağına inilerek giderilmelidir.

⁵⁴ MEB, (2012b). Seçmeli Dersler Hakkında Genelge. *Tebliğler Dergisi* 409.

⁵⁵ Bahçekapılı, *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri* (İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri), 303.

⁵⁶ Güneş -Altun, “Seçmeli Kur'an Dersleri Üzerine Bir Araştırma”, 1051.

⁵⁷ Aşlamacı - Gök, “Öğretmenlere Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma”, 380.

2.8. Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersinde Karşılaşılan Sorunlara İlişkin Çözüm Önerilerine İlişkin Bulgular

Araştırmanın birinci problemi, “Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde karşılaştığınız sorunlara ilişkin çözüm önerileriniz nelerdir?” şeklinde belirlenmiştir. Aşağıda araştırmaya katılan DKAB öğretmenlerinin seçmeli Kur'an-ı Kerim dersine ilişkin mesleki gelişimlerine katkı sunacak hizmet içi bir eğitim alma durumlarına ilişkin açıklamalarından elde edilen verilerden kodlar oluşturulmuş, frekans değerleri hesaplanmış ve Tablo 2.8.1’de sunulmuştur.

Tablo 2.8.1: Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde Karşılaşılan Sorunlara İlişkin Çözüm Önerileri

Kategori/Tema	f
Müfredat güncellenmeli ve içerik azaltılmalı.	25
5.ve 6. Sınıf düzeylerinde ilk ünite konuları çıkarılmalı.	23
Kıssalar öğrencilerin şahsiyetlerine olumlu yönde katkı sağlayacak şekilde tasarlanmalı.	21
Yeni başlayanlara cüz okutulmalı.	21
Konular her sınıf düzeyine uygun olmalı.	19
Kur'an-ı Kerim dersi daha erken sınıf düzeylerinde başlamalı.	19
Öğretmenler ihtiyaca yönelik ve verimli hizmetiçi eğitimlere alınmalı.	16
Hizmetiçi eğitimlerde, kitap ve materyal hazırlanmasında Diyanet vb. kurumlarla iş birliği yapılmalı.	15
Dersleri daha ilgi çekici hale getirmeli	15
Kur'an-ı Kerim'e geçen öğrencilere ödül verilebilir.	12
Öğretmenler öğrencilere karşı daha müsamahalı ve sabırlı olmalı.	8

Tablo 2.8.1. incelendiğinde seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde karşılaştığınız sorunlara ilişkin çözüm önerileri değerlendirildiğinde öğretmenlerin çoğunluğu (25), müfredat güncellenmeli ve içerik azaltılmalı şeklinde görüş belirtmişlerdir. Bunu sırasıyla 5.ve 6. Sınıf düzeylerinde ilk ünite konuları çıkarılmalı (23), kıssalar öğrencilerin şahsiyetlerine olumlu yönde katkı sağlayacak şekilde tasarlanmalı (21), yeni başlayanlar için cüz okutulmalı (21), konular her sınıf düzeyine uygun olmalı (19), Kur'an-ı Kerim dersi daha erken sınıf düzeylerinde başlamalı (19), öğretmenler ihtiyaca yönelik ve verimli hizmetiçi eğitimlere alınmalı (16), hizmetiçi eğitimlerde, kitap ve materyal hazırlanmasında Diyanet vb. kurumlarla işbirliği yapılmalı (15), dersleri daha ilgi çekici hale getirmeli (15), Kur'an-ı Kerim'e geçen öğrencilere ödül verilebilir (12), öğretmenler öğrencilere karşı daha müsamahalı ve sabırlı olmalı (8) görüşleri takip etmektedir.

Seçmeli din dersleri için hazırlanan program, ders kitapları, eğitim- öğretim materyalleri özenle hazırlanmış olsa da eğitim- öğretimin en önemli paydaşı olan öğretmenler tarafından değerlendirilmeleri önem arz etmektedir. Nitekim öğretmenlerin yapmış oldukları değerlendirmeler

ve öneriler derslerde yaşanan sorunların tespitini ve bunlara yönelik bilimsel çözümlerin geliştirilmesini sağlamakta; öğretim programları ve ders kitaplarını hazırlayıp geliştirenler için rehberlik yapmaktadır.

Aşağıda seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde karşılaşılan sorunlara ilişkin bazı çözüm önerilerine yer verilmiştir:

Ö6: *“İlk üniteler, Kur'an-ı Kerim'in niçin okunduğunun bilinmesi, hayatımıza kattıklarının fark edilmesi açısından çok önemli elbette. Ancak ünite çok uzun. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek ve okumak için yeterli zaman kalmıyor. Bu ünite azaltılarak sene içerisine kısa kısa dağıtılabilir. Böylece Kur'an-ı Kerim'i okumaya daha fazla zaman kalır.”*

Ö12: *“Bu derste kıssalara yer verilmesi bence gereksiz. Çünkü DKAB dersinde zaten anlatıyoruz. Böyle olduğunda Kur'an-ı Kerim'i okumaya zaman kalmıyor.”*

Ö21: *“Kıssalar çocuklara hitap edecek kavram ve görsellerle anlatılmalı. Yoksa havada kalıyor.”*

Ö7: *“Ders kitapları ve materyaller öğrencilerin ilgi ve ihtiyaçları gözetilerek yenilenmeli. Bu konuda Diyanetin yaz Kur'an kursları için hazırladığı kitaplar daha zengin bir içerikte. Bu konuda Diyanet'le iş birliği yapılabilir.”*

Ö29: *“Kur'an-ı Kerim öğrenimine daha erken yaşlarda; okul öncesi dönemde başlanmalı. Araştırmalar, okul öncesi çocuğun birçok dili öğrenmeye hazır olduğunu göstermektedir.”*

Ö5: *“Kur'an-ı Kerim dersinin haftada 2 saat oluşu yetersiz oluyor. Bu eksiklik kurslarla giderilmeli.”*

Ö27: *“Ders kitapları bol etkinlikli olmalı ve çocuklar için eğlenceli hale getirilmeli. Ayrıca her sınıf düzeyine uygun kavram ve görsellerle desteklenmeli.”*

Ö3: *“Öğretmenler Kur'an okumaya geçen öğrencileri ödüllendirmeli. Böylece diğer öğrencileri teşvik etmeli.”*

Ö30: *“Öğretmenler derste daha sabırlı, hoşgörülü ve sevecen olmalı. Nitekim bir dersti sevmeye öğretmen en önemli faktör olabilmektedir.”*

Literatür incelendiğinde, bu araştırmadan elde edilen verilerle örtüşen çalışmalar olduğu görülmektedir. Korkmaz ve Kılıç tarafından yapılan çalışmada bazı öğretmenler dersin içeriğinde yer alan tecvit konularının öğrencilerin seviyelerine göre zor olduğunu ve ilk üniteye yer alan konuların Kur'an-ı Kerim okumaya geçişi geciktirdiğini, içeriğin öğrencilerin seviyelerine ve yaşlarına uygun olmadığı ve bazı konuların DKAB dersiyle binişik olduğunu⁵⁸ belirtmişlerdir. Kaymakcan vd. tarafından yapılan çalışmada, beşinci sınıflar için hazırlanan öğrenme materyalinde bir tane Kur'an okuyan öğrenci resmine yer verilirken dokuzuncu sınıflar için hazırlanan öğrenme materyalinde Kur'an okuyan bir öğrenci veya insan resmine⁵⁹ yer verilmemiştir. Yazıbaşı tarafından yapılan çalışmada öğretmenler ders kitaplarının yeteri kadar etkinlik içermediğini⁶⁰ belirtmişlerdir. Turgut tarafından yapılan çalışmada ise, ders müfredatının ve kitaplarının öğrenci seviyesine uygun olmadığı görüşü ifade edilmiştir. Ders programlarında öğretim ilkelerinden “öğrenciye

⁵⁸ Korkmaz- Kılıç, “Öğretmenlerine Göre Seçmeli Kur'an-I Kerim Dersinin Sorunları”, *Erciyes Akademi*, 37/3 (Eylül 2023), 892.

⁵⁹ Kaymakcan vd., *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, 75.

⁶⁰ Muhammet Ali Yazıbaşı, “Ortaöğretim Öğrencilerinin Gözünden Seçmeli Din Dersleri: Kırıkkale Örneği” *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/53 (2018), 164.

görelilik” ve “somuttan soyuta” ilkelerine daha çok dikkat edilmesini isteyen öğretmenler yalnızca dersin içeriğinin ve programının değil kitaplarının da ağır ve yoğun olduğunu⁶¹ belirtmişlerdir. Yine Turgut, Kur'an-ı Kerim dersinde yaşanan problemlerden biri olarak cüz ihtiyacını belirtmiş yalnızca beşinci sınıf Kur'an-ı Kerim ders kitabında yer alan Kur'an-ı Kerim harfleri kısmının bütün sınıf düzeylerindeki ders kitaplarında yer alması gerektiğini⁶² vurgulamıştır. Güneş ve Altun tarafından yapılan çalışmada, öğretmenlerin ekseriyeti Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okuma ve mahreçlerle ilgili kendilerini yetersiz gördükleri ve bu konuda eğitime ihtiyaç duyduklarını⁶³ belirtmişlerdir. Mesleki yeterlilik konusu görüş bildiren birçok öğretmen tarafından ifade edilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığındaki Kur'an kursu öğrencilerine yönelik eğitimler düzenlendiği gibi Millî Eğitim Bakanlığındaki Kur'an-ı Kerim dersi öğretmenlerine yönelik de böyle bir eğitimin verilmesinin yararlı olacağı belirtilmiştir. Kur'an öğretimine ilişkin yapılan bir araştırmada da hizmet içi eğitim almaları gerektiğini ifade eden öğretmenler,⁶⁴ en çok Kur'an-ı Kerim'i güzel okumayla ilgili daha sonra ise Kur'an-ı Kerim öğretimi ile ilgili yaklaşım, yöntem ve tekniklerle ilgili seminer ve kurslara ihtiyaç duyduklarını⁶⁵ belirtmişlerdir.

⁶¹ Mustafa Turgut, *Ortaokullarda Din, Ahlak ve Değerler Alanındaki Seçmeli Derslerin Yönetici, Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri Bağlamında İncelenmesi (Antalya İli Örneği)* (Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 157.

⁶² Turgut, “Ortaokullarda Din, Ahlak ve Değerler Alanındaki Seçmeli Derslerin Yönetici, Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri Bağlamında İncelenmesi (Antalya İli Örneği)”, 158.

⁶³ Güneş – Altun, “Seçmeli Kur'an Dersleri Üzerine Bir Araştırma”, 1053.

⁶⁴ Kantar, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*, 63-64.

⁶⁵ Yüksel, “İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)”, 27.

Sonuç

Bu çalışmanın amacı, ortaokulda görev yapan DKAB öğretmenlerinin görüşleri doğrultusunda seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde karşılaşılan sorunları ve bu sorunlarla ilgili çözüm önerilerini belirlemektir. DKAB öğretmenleriyle yapılan görüşmelerle elde edilen verilerin analizi sonucunda ulaşılan sonuçlar şu şekilde sıralanabilir:

Araştırmaya katılan DKAB öğretmenler çoğunlukla öğretim programını takip etmediklerini ve mesleki gelişimlerine katkı sağlayacak hizmet içi bir eğitime katılmadıklarını ifade etmişlerdir.

Öğretmenler, çoğunlukla Kur'an-ı Kerim dersinin öğrencilerin ahlaki gelişimlerine katkı sağladığı görüşünü belirtmişlerdir. Dersi alan öğrencilerin davranışlarında daha özenli olduklarını, kötü söz söylemekten kaçındıklarını, dersin atmosferinin ruh hallerine olumlu yansıdığını ve kıssalarda geçen ahlaki çöküntüye sebep olduğu davranışlardan kaçındıklarını söylemişlerdir.

Öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim dersinde öğrenciden kaynaklanan problemler olduğu görüşünde hemfikir oldukları görülmektedir. En fazla öğrenciler arası seviye farklılığının olması problem olarak görülürken; öğrencilerin ilgi eksikliği, derse hazırlıksız gelmeleri, dersin bilincinde olmamaları dile getirilen sorunlar arasında yer almaktadır.

Öğretmenlerden kaynaklanan problemleri ise sınıf mevcutlarının fazla olması nedeniyle her öğrenciye yeterli vakit ayıramama, alan bilgisine ve din eğitimcisi misyonuna sahip olmama, Kur'an-ı Kerim ve tecvit öğretiminde yeterli olmama, derslerde akıllı tahta, bilgisayar vb. görsel materyallerden yeteri kadar faydalanmama şeklinde belirtmişlerdir.

Öğretmenlerin Kur'an-ı Kerim dersiyle ilgili müfredat, ders kitabı ve derslerin planlanmasından kaynaklanan problemlere ilişkin görüşleri 3 kategoride gruplandırılmıştır. Bunlar “Müfredat kaynaklı sorunlar”, “Öğretim materyali kaynaklı sorunlar” ve “Okul imkanları ve derslerin planlanmasından kaynaklı sorunlar” şeklindedir. Müfredat kaynaklı sorunlarda, İlk ünitelerin çok uzun olduğu dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in öğretimine fazla zaman kalmadığı, Kur'an-ı Kerim'in tarihi, yorumu ve kıssalara dair konuların yeterince dikkat çekmediği, tecvidin bütün olması gerektiği, ders kitaplarında yeteri kadar görselliğe ve etkinliğe yer verilmediği belirtilmiştir. Öğretim materyali kaynaklı sorunlarda, derste işlenen konuların günlük yaşam ile bağdaşır nitelikte olmadığı, ders kitaplarının okullara eksik ya da geç ulaştığı, ders kitaplarında yeteri kadar etkinlik bulunmadığı, 5.Sınıf Kur'an-ı Kerim ders kitabının cüzler kadar kullanışlı olmadığı, ders kitabına yardımcı çalışma kitabının hazırlanmamış olması sorunları vurgulanmıştır. Okul imkanları ve derslerin planlanmasından kaynaklı sorunlarda ise, sınıf mevcutlarının fazla olduğu, ilk ünitelerin çok uzun olduğu ve modüler sistemin uygulanmıyor oluşu, ders saatinin yetersiz oluşu, sınav kaygısı nedeniyle 7. ve 8. sınıflarda dersin seçilmeyişi, ders için okulda abdest alabilecekleri bir ortamın olmayışı sorunları ifade edilmiştir.

Öğretmenler seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinin seçilmesinde okul idaresinin ve okulun diğer öğretmenlerin tutumlarından kaynaklanan problemlere ilişkin, dersin seçiminde okul personelinin norm kaygısının belirleyici olduğu, bazı öğretmenlerin ideolojik davranabildiği, akademik başarısı düşük öğrencilerin derse yönlendirildiği, 7 ve 8. sınıflarda sınava ilişkin derslerin tercih edildiği görüşlerini belirtmişlerdir.

Öğretmenler, seçmeli Kur'an-ı Kerim dersinde karşılaşılan sorunlara ilişkin çözüm önerilerini ise müfredat güncellemeli ve içerik azaltılmalı, 5.ve 6. Sınıf düzeylerinde ilk ünite konuları

çıkartılmalı, kıssalar öğrencilerin şahsiyet gelişimlerine olumlu katkılar sağlayacak biçimde tasarlanmalı, yeni başlayanlar için cüz okutulmalı, konular her sınıf düzeyine uygun olmalı, Kur'an-ı Kerim dersine daha erken sınıf düzeylerinde başlamalı, öğretmenler ihtiyaca yönelik ve verimli hizmetiçi eğitimlere alınmalı, hizmetiçi eğitimlerde, kitap ve materyal hazırlanmasında Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumlarla işbirliği yapılmalı, dersler daha ilgi çekici hale getirilmeli, Kur'an-ı Kerim'e geçen öğrencilere ödül verilmeli, öğretmenler öğrencilere karşı daha müsamahalı ve sabırlı olmalı şeklinde sıralamışlardır.

Araştırmadan elde edilen sonuçlar ışığında şu önerilerde bulunulabilir: Kur'an-ı Kerim dersinin etkili ve verimli bir şekilde yürütülebilmesi için mevcut öğretim programı ve ders kitapları güncellenebilir. DKAB dersi ile seçmeli dersler arasındaki tekrarlar ortadan kaldırılarak ders kitaplarında öğretmenlere yardımcı olacak daha fazla etkinlik ve materyal örneklerine yer verilebilir. Kur'an-ı Kerim dersinde sınıf mevcutları azaltılabilir. Farklı öğrenme düzeyinde olan öğrencileri bir sınıfta toplamak yerine, dersi modüler hale getirip veya kur sistemine dönüştürüp farklı sınıflardaki öğrencilerin kendi seviyelerine uygun modül veya kurlara katılması sağlanabilir. Derslerin seçim sürecinde okul yöneticilerinin etkili olmasının altında yatan nedenler araştırılarak bu konuda etkili çözümler geliştirilebilir. DKAB öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim dersini daha nitelikli yürütebilmeleri için, öğretmenler hizmet içi eğitimlere alınabilir. Kur'an-ı Kerim ders kitapları "Kur'an-ı Kerim cüzleri" gibi öğrencilerin öğrenmelerini destekleyici ve hızlandırıcı bir biçimde hazırlanabilir. Son olarak öğretmenler rol model olabilir ve böylelikle dersleri sevdirebilir.

Kaynakça

- Acuner, Hacı Yusuf. “Öğrencilere Göre Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi: Artvin İli Örneği”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 5/4 (Nisan 2016), 850-871. <https://doi.org/10.15869/itobiad.82105>
- Altun, Mukadder. *Öğretmen Görüşlerine Göre Seçmeli Kur'an Dersi - Nitel Bir Araştırma*. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Aşlamacı, İbrahim- Gök, Ömer Faruk. “Öğretmenlere Göre Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Sorunlar: Nitel Bir Araştırma”. *Dergiabant* 7/14 (Kasım 2019), 354-385. <https://doi.org/10.33931/abuifd.633277>.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Türkiye’de Din Eğitiminin Dönüşümü (1997-2012)*. İstanbul: İlke Yayınları, 2012.
- Bahçekapılı, Mehmet. *Yeni Eğitim Sisteminde Seçmeli Din Dersleri (İmkânlar, Fırsatlar, Aktörler, Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*. İstanbul: İlke Yayınları, 2013.
- Bayrakçı, Mustafa. “in-Service Teacher Training in Japan and Turkey: A Comparative Analysis of Institutions and Practices”. *Australian Journal of Teacher Education* 34/1 (2009), 10-22. Erişim:27.12.2024, <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ922744.pdf>
- Bilgin, Beyza - Selçuk, Mualla. *Din Öğretimi*. Ankara: Gün Yayıncılık, 1999.
- Birinci, Ali - Akyıldız, Salih. “Kur’ân-ı Kerîm Öğretimine Yönelik Öz Yeterlik İnancı Ölçeğinin Geliştirilmesi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 7/2 (Aralık 2024), 370-386. <https://doi.org/10.52637/kiid.1525445>
- Coşkun, Eyyub. “İlköğretim Dördüncü ve Beşinci Sınıf Öğretmen ve Öğrencilerinin Yeni Türkçe Dersi Öğretim Programıyla İlgili Görüşleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri* 5/2 (Kasım 2005), 421-476.
- Çakmak, Ahmet- Ecer, Münir. “Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersine Yönelik Motivasyon Ölçeğinin (SKKMÖ) Geliştirilmesi ve Çeşitli Değişkenler Açısından İncelenmesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 /2 (Aralık 2020), 679-707. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.737811>
- Çiftçi, Harun. *Ortaokul Din, Ahlak ve Değerler Alanı Derslerinin Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri ile Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Doğan, Soner, Uğurlu -Celal Teyyar, Demir, Ahsen. “4+4+4 Eğitim Sisteminin Okul Paydaşlarına Olumlu ve Olumsuz Etkilerinin Yönetici Görüşlerine Göre İncelenmesi”. *Gaziantep University Journal of Social Sciences* 13/1 (2014), 115-138.
- Dursun, Zehra - Şimşek, Eyüp. “Yenilenmiş Bloom Taksonomisi Kapsamında Ortaokul Seçmeli Kur'an-ı Kerim Dersi Kazanımlarının Değerlendirilmesi”. *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (Aralık 2022), 380-394. <https://doi.org/10.52637/kiid.1162534>
- Eryılmaz, Ali - Dereli, Esra. “Derse Katılmama Durumundaki Zaman Yönelimi Ölçeğinin Psikometrik Özellikleri”. *İlköğretim Online* 10/3 (Haziran 2011), 1178-1190.
- Günay, İlhami. “İmam Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersinin Önemi, Sorunları, Öğretim Metodları ve Bazı Teklifler”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (Ekim 2019), 357-383. <https://doi.org/10.31121/tader.630478>.
- Güvenç, Hülya. “Etkin Katılım Ölçeği Geliştirme ve Uyarlama Çalışması”. Ahi Evran Üniversitesi

- Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi (KEFAD)* 1/16 (Nisan 2015), 255-267.
- Güneş, Âdem – Altun, Mukadder. “Seçmeli Kur’an Dersleri Üzerine Bir Araştırma”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/67 (2019), 1042-1055.
<http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3792>
- Ayhan, Halis. *Türkiye’de Din Eğitimi*. İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Hull, M. Jhon, <http://www.iarf.net/REBooklet/TableofContents.htm>. (Erişim: 04.06.2004)
- Kantar, Harun. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Kaymakcan Recep, Aşlamacı İbrahim, Yılmaz, Mustafa. ve Telli, Adnan. *Seçmeli Din Eğitimi Dersleri İnceleme ve Değerlendirme Raporu*, İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi Yayınları, 2013.
- Kotan, İlhami. *Ortaöğretimde Bazı Seçmeli Dini Derslere İlişkin Öğrenci Öğretmen ve Yönetici Görüşlerinin İncelenmesi*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Korkmaz, Mehmet - Kılıç, Seçil. “Öğretmenlerine Göre Seçmeli Kur’an-ı Kerim Dersinin Sorunları”. *Erciyes Akademi* 37/3 (Eylül 2023), 881-903.
<https://doi.org/10.48070/erciyesakademi.1313733>
- Lin, Nan. *Foundations of Social Research*. USA: Mc Graw-Hill, 1976.
- MEB. *Ortaokul-İmam Hatip Ortaokulu Kur'an-ı Kerim Dersi (5-8. Sınıflar) Öğretim Programı*. Ankara, 2012.
- MEB. DOGM, *Öğretim Programları Başlıklı Resmi Yazı*. Tarih: 26.03.2013, Sayı: 321536.
- MEB. (2012a) *12 Yıl Zorunlu Eğitim Sorular – Cevaplar*. Ankara.
- MEB. (2012b). Seçmeli Dersler Hakkında Genelge. *Tebliğler Dergisi*.
- Meydan, Hasan. Din, “Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinin Öğrenci Görüşleri Doğrultusunda Değerlendirilmesi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40, (Aralık 2013), 219-250.
- Meydan, Hasan. “Din, Ahlak ve Değerler Alanı Seçmeli Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Öğretmen Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma)”. *International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish* 10/3 (2015), 673-694.
<http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.7583>.
- Sünter, Emel. “Ortaöğretimde Okutulan Seçmeli Din Eğitimi Dersleri Öğretim Programına İlişkin Öğretmen Görüşleri: Bir Durum Çalışması”, *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2017), 902-913.
<https://doi.org/10.17240/aibuefd.2017.17.30227-326605>
- Sönmez, Veysel. *Öğretim İlke Yöntemleri*. Ankara: Anı yayıncılık, 7. Baskı, 2014.
- Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 1986).
- Öz, Ayhan. “Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Gelişiminde Hizmet İçi Eğitimin Yeri (İstanbul Örneği)”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 12/28 (Aralık 2014), 121-168.
- Resmi Gazete. *İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılmasına Dair Kanun*. (2012/6287).

- Tan –Şişman, Gülçin. “Hizmet Öncesi Öğretmen Eğitiminde Program Geliştirme Bilgisinin Kazandırılması”. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 11/1 (2021), 355-400.
- Taymaz, Haydar. *Hizmet İçi Eğitim (Kavramlar, İlkeler, Yöntemler)*. Ankara: Pegem Yayınları, 1992.
- Turgut, Mustafa. *Ortaokullarda Din, Ahlak ve Değerler Alanındaki Seçmeli Derslerin Yönetici, Öğretmen, Öğrenci ve Veli Görüşleri Bağlamında İncelenmesi (Antalya İli Örneği)*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yazıbaşı, Muhammet Ali. “Ortaöğretim Öğrencilerinin Gözünden Seçmeli Din Dersleri: *Kırıkkale Örneği*”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 21/53 (2018), 149-168.
- Yıldırım, Ali- Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016.
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri Güncelleştirilmiş Geliştirilmiş 5. Baskı*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2005.
- Yüksel, Yakup. “İmam Hatip Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma (Tekirdağ Örneği)”. *Namık Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran 2016), 9-29.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsīr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Content Analysis of Abū ‘Ubayda Ma‘mar b. al-Muthannā’s Majāz al-Qur’ān in the Context of Its Relationship with Linguistics and Tafsīr*

Dil Bilimleri ve Tefsir ile İlişkisi Bağlamında Ebu Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ’nın Mecâzu’l-Kur’ân Eserinin İçerik Analizi

تحليل محتوى كتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة مَعْمَر بن المُنَنَّى في سياق علاقته بعلم اللغة وعلم التفسير

Sadık SEYMEN

Öğr. Gör. Dr. Uşak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı
Teaching Assistant Dr. Uşak University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences Department of
of Tafsir

Uşak, TÜRKİYE

sadik.seymen@usak.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-7110-1587>

 <https://ror.org/05es91y67>

Atıf / Citation

Seymen, Sadık. “Content Analysis of Abū ‘Ubayda Ma‘mar b. al-Muthannā’s Majāz al-Qur’ān in the Context of Its Relationship with Linguistics and Tafsīr”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 191-213.

<https://doi.org/10.31121/tader.1643212>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 19/02/2025

Kabul/Accepted: 21/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

* This study is an expanded and significantly modified version of the paper titled “Dil Bilimleri, Edebiyat Eleştirisi ve Tefsir Arasında Ebu Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ’nın *Mecâzu’l-Kur’ân* Eseri”, presented at “Hicri İkinci Asrın İslâmî İlimlerin Gelişimindeki Yeri Uluslararası Sempozyumu (The Place of the Hicri Second Century in the Formation and Shaping of Islamic Sciences- International Symposium)” but the full text was not published.

Abstract

Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā (d. 209/824), one of the prominent scholars of the second century AH, authored *Majāz al-Qur'ān*, a significant work reflecting the interrelations among Islamic studies during the compilation period. Although the conceptual framework of the term “majāz” had not yet been fully defined at the time, its central placement in this early work on Qur'anic language and exegesis is noteworthy. The work lies at the intersection of various disciplines due to its diverse subject matter, making it a valuable resource for multiple fields of Islamic scholarship. This article primarily aims to conduct a content analysis of *Majāz al-Qur'ān* and to determine its relationship with and impact on the relevant scientific disciplines. To achieve these objectives, the study employs a content analysis method, examining the work's content and its connections with both linguistics and exegesis (tafsīr). This study analyzes Abū 'Ubayda's usage of the term *majāz* (figurative expression), demonstrating that he employed it in a broader sense than its later, more narrowly defined meaning in the science of rhetoric (*ilm al-balāgha*). Through this term, he sought to examine various linguistic forms and modes of expression in the Qur'ān that deviate from conventional usage. His analyses not only contributed to foundational studies in morphology (*ṣarf*) and syntax (*naḥw*), but also laid the groundwork for the later establishment of *balāgha* as an independent discipline. Furthermore, this study refutes certain scholars' claims that Abū 'Ubayda did not understand *majāz* within the *majāz-ḥaqīqa* (figurative-literal) dichotomy, providing counterexamples that substantiate the contrary. In addition to these, by focusing on the Qur'anic text, the work also became integral to exegesis (tafsīr). In a period when exegetical activities were predominantly based on narrations (riwāyah), Abū 'Ubayda's attempt to offer an alternative approach positioned him as one of the pioneers of the rational (dirāyah) school of exegesis, which relies on linguistic analysis. Despite criticism from some exegetes, it became an indispensable work in later periods. This study highlights that *Majāz al-Qur'ān* has been a source of reference for scholars from various schools and disciplines. Examining this work sheds light on the intellectual dynamism of the period in which it was written. *Majāz al-Qur'ān* is a landmark work that not only reflects the intellectual milieu of its time but also bridges early Islamic scholarship with the more systematized scholarly tradition of later periods. Its analysis provides valuable insights into the evolution of Islamic sciences and the interconnectedness of their various disciplines.

Keywords: Tafsīr, Abū 'Ubayda, Majāz, Majāz al-Qur'ān, Linguistics, Rhetoric.

Öz

Hicrî ikinci asrın önemli ilim adamlarından Ebu Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ'nın (öl. 209/824) *Mecâzu'l-Kur'ân*'ı tedvin döneminde İslami İlimlerin kendi aralarındaki ilişkileri ortaya koyma açısından temsil değeri yüksek bir eserdir. Bu eserde dönemi itibarıyla kavramsal çerçevesinin henüz sınırlandırılmamasıyla beraber “mecâz” teriminin, Kur'ân dili ve tefsirine dair yazılan ilk eserlerden birinin merkezine alınması dikkat çekici olup, eser içerdiği farklı konular itibarıyla farklı ilim dallarının kesişim noktasında yer almaktadır. Bu çalışma ile öncelikle *Mecâzu'l-Kur'ân* eserinin içerik analizinin yapılması ve muhtevası itibarıyla ilgili olduğu ilmî disiplinlerle irtibatı ve onlara etkisinin tespit edilmesi hedeflenmiştir. Böyle bir çalışma konusu ve bakış açısının gereği olarak içerik analizi yöntemi kullanılıp muhtevası tahlil edilmiş hem de eserin hem dil bilimleri de tefsir ile irtibatı incelenmiştir. Bu çalışmada Ebu Ubeyde'nin mecaz terimini kullanma biçimi tahlil edilmiş olup onun bu terimi belagat ilminde daha sonradan kazanacağı sınırları belli olan terim manasını da kapsayacak şekilde ama ondan daha geniş bir manada kullanmış olduğunu tespit etmiştir. Bu terimle o, Kur'ân-ı Kerim'deki normal kullanımın dışındaki çeşitli dilsel formları ve ifade biçimlerini incelemeyi hedeflemiştir. Bu incelemeleri sarf ve nahiv gibi alanlardaki çalışmalara destek olduğu gibi, diğer taraftan sonraki dönemlerde müstakil bir disiplin haline gelecek Belagat ilminin tesisine katkı sunmuştur. Zira bu çalışmada bazı araştırmacıların Ebu Ubeyde'nin “mecâz” terimini mecâz-hakikat ikilemi çerçevesinde anlamadığını iddiası cevaplandırılmış ve bu iddianın aksi örneklerle ortaya konmuştur. Bunlara ilaveten araştırma düzlemini Kur'ân metni üzerinden belirlemesi de bu eseri kaçınılmaz bir şekilde tefsir ilmi ile alakalı hale getirmiştir. Kendi dönemi itibarıyla rivayet ağırlıklı olarak devam eden tefsir faaliyetinde, alternatif bir yol sunma girişiminde bulunan Ebu Ubeyde, dil bilimsel ekolü takip eden dirayet tefsirinin öncülerinden addedilebilir. *Mecâzu'l-Kur'ân* eseri bazı müfessirler tarafından tenkide tabi tutulsa da sonraki dönemlerde müstağni olunamayacak bir eser haline gelmiştir. Birçok farklı ekolden ve disiplinden ilim adamının istifade ettiği bu eserin incelenmesi, telif edildiği dönemin ilmî hareketliliğine de ışık tutacaktır.

Mecāzu'l-Kur'ān, sadece döneminin entelektüel ortamını yansıtmakla kalmayıp aynı zamanda erken dönem İslami ilimler ile sonraki dönemlerin ilmî gelişmeleri arasında köprü kuran önemli bir eserdir. Eserin analizi, İslami ilimlerin gelişimine ve çeşitli disiplinlerin birbiriyle olan bağlantısına dair değerli bilgiler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Ebu Ubeyde, Mecāz, Mecāzu'l-Kur'ān, Dil bilimleri, Belagat.

الخلاصة

أبو عبيدة معمر بن المثنى (ت. 824/209)، أحد أبرز علماء القرن الثاني الهجري، ألف كتاب *مجاز القرآن*، الذي يُعتبر عملاً ذا قيمة تمثيلية كبيرة لفهم العلاقات المتبادلة بين العلوم الإسلامية خلال فترة التدوين. يعكس محتوى هذا الكتاب الدراسات التفسيرية واللغوية المبكرة في عصره. وعلى الرغم من أن الإطار المفاهيمي لمصطلح "مجاز" لم يكن قد تبلور بالكامل خلال هذه الفترة، إلا أن وضعه المحوري في أحد أقدم الأعمال المتعلقة بلغة القرآن وتفسيره يعد أمراً جديراً بالملاحظة. يقع هذا العمل عند تقاطع تخصصات متعددة نظراً لتنوع موضوعاته، مما يجعله مصدراً قيماً للعديد من مجالات الدراسات الإسلامية. تهدف هذه الدراسة بشكل أساسي إلى إجراء تحليل محتوى لكتاب *مجاز القرآن* وتحديد علاقته وتأثيره على التخصصات العلمية ذات الصلة. بالإضافة إلى ذلك، تسعى الدراسة إلى توضيح العلاقات المتبادلة بين العلوم الإسلامية خلال فترة التدوين. ولتحقيق هذه الأهداف، تستخدم الدراسة منهج تحليل المحتوى، حيث يتم فحص محتوى العمل وارتباطاته بكل من علم اللغة والتفسير. قامت الدراسة بتحليل استخدام أبي عبيدة لمصطلح "مجاز"، حيث تبين أنه استخدمه بمعنى أوسع من المفهوم المنضبط الذي تبلور لاحقاً في علم البلاغة. من خلال هذا المصطلح، سعى أبو عبيدة إلى دراسة الأشكال والتعبيرات اللغوية المختلفة في القرآن التي تخرج عن الاستخدام العادي. ولم تدعم هذه التحليلات الدراسات في الصرف والنحو فحسب، بل ساهمت أيضاً في تأسيس علم البلاغة كتخصص مستقل في الفترات اللاحقة. وفي هذه الدراسة تم الرد على زعم بعض الباحثين أن أبا عبيدة لم يفهم مصطلح "المجاز" في إطار ثنائية المجاز والحقيقة، وبيان بطلان هذا الزعم بالأمثلة. علاوة على ذلك، وبتركيزه على النص القرآني، أصبح العمل مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بعلم التفسير. وفي فترة كانت الأنشطة التفسيرية تعتمد بشكل رئيسي على الروايات (الرواية)، فإن محاولة أبي عبيدة تقديم منهج بديل جعلته أحد رواد مدرسة التفسير بالدراية، مع اعتماده على التحليل اللغوي. وعلى الرغم من أن *مجاز القرآن* تعرض لانتقادات من قبل بعض المفسرين، إلا أنه أصبح عملاً لا غنى عنه في الفترات اللاحقة. تؤكد هذه الدراسة على حقيقة أن *مجاز القرآن* كان مصدراً مرجعياً للعلماء من مختلف المدارس والتخصصات. إن دراسة هذا العمل تسلط الضوء على الديناميكية الفكرية للفترة التي كُتِب فيها. تُبرز إسهامات أبي عبيدة، من خلال استخدامه المبتكر لمصطلح "مجاز" ومنهجه متعدد التخصصات، الأهمية الدائمة لعمله في مجالات اللغة والبلاغة والتفسير. يعد *مجاز القرآن* عملاً بارزاً لا يعكس فقط البيئة الفكرية لعصره، بل يربط أيضاً بين الدراسات الإسلامية المبكرة والتطورات المتقدمة في الفترات اللاحقة. يوفر تحليل هذا العمل رؤى قيمة حول تطور العلوم الإسلامية وترابط تخصصاتها المختلفة.

الكلمات المفتاحية: التفسير، أبو عبيدة، مجاز، مجاز القرآن، علوم اللغة، البلاغة.

Introduction

The second century AH witnessed the processes of compilation, classification, and establishment of many Islamic sciences, which were developed to preserve Islamic thought and lifestyle in accordance with Islamic values, transmit them correctly to future generations, and provide solutions to new problems in line with the prophetic legacy. During this period, scientific data in various fields was collected, organized, and systematized. Theories were developed in many areas, and foundational texts were written in different disciplines. Among the significant scholars of the second century AH was Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā (d. ca. 110–209 AH), whose work *Majāz al-Qur'ān* stands out as a remarkable text dating back to the compilation period, contributing to multiple fields through its content.

Majāz al-Qur'ān reflects the early linguistic studies and exegetical activities of its time. Although the conceptual framework of the term *majāz* (figurative language) had not yet been fully defined during this period, its central placement in one of the earliest works on Qur'anic language and exegesis is noteworthy. The work lies at the intersection of various disciplines due to its diverse subject matter. While Abū 'Ubayda places the term *majāz* at the center of his work, as will be explained in later sections, his use of the term is much broader than the later, more narrowly defined concept in the science of rhetoric (*balāghah*). In Abū 'Ubayda's usage, *majāz* emerges as a concept that requires independent examination.

Abū 'Ubayda's work explores the possibilities of language through various usages—such as polysemy, metonymy, and semantic range—while also incorporating analyses of other linguistic fields, including morphology and syntax. These analyses are particularly significant

because they were produced during the formative period of the Basran and Kufan schools of grammar, highlighting Abū 'Ubayda's contributions to the development of these schools and his stance in scholarly debates, thereby elevating his importance. In addition to his linguistic analyses, Abū 'Ubayda holds a notable position for his explanations of Qur'anic words that bears archaisms. Furthermore, his work *Majāz al-Qur'ān* is considered one of the texts that contributed to the emergence of rhetoric (balāghah) as an independent discipline.¹ Many of the rhetorical devices studied in later periods were already identified by Abū Ubaydah.²

After outlining his position in the field of Arabic linguistics, it is essential to note that the work under discussion is directly connected to the science of exegesis (tafsīr) due to its focus on the Qur'anic text. Written during the period when the earliest philological works that bear exegesis genre were being produced, this text is significant for both its methodological approach to explaining verses and its controversial views, making it an important contribution to the field of tafsīr.

When the scholarly literature on Abū 'Ubayda's *Majāz al-Qur'ān* is analysed critically, we see the following picture: First of all, Mehmet Fuad Sezgin (d. 2018) prepared a critical edition of the book on the basis of five extant manuscripts as his doctoral dissertation and published it with an extensive introduction and several indexes.³ And his contribution to related literature goes beyond publishing *Majāz al-Qur'ān*.⁴ In the following years some researchers have conducted studies by associating the work of *Majāz al-Qur'ān* with genres of philology such as syntax (naḥw), morphology (ṣarf) or rhetoric and taking into account Abū 'Ubayda's views or preferences in that field⁵, while some researchers have dealt with it in terms of its relevance with the tafsīr and qiraāt, and have conducted more limited studies on Abū 'Ubayda's contribution to tafsīr, his approach to the phenomenon of qiraāt, his criticized views, his method and so on⁶. In this article, along with the general nature of Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-

¹ Badawī Ṭabānah, *al-Bayān al-'Arabī: dirāsah tārikhiyyah fanniyyah fī uṣūl al-balāghah al-'arabiyyah*, (Cairo: Maktabat al-Anjilū al-Miṣriyyah, 2. Edition, 1958), 18-19; Hasan Taşdelen, "Belāgat İlmî ve Tarihi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri : Tarih Ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul : İSAM, 2015), 235-238.

² Shawqī Ḍayf, *al-Balāghah: Taṭawwur wa tārikh*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 29-30.

³ Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā al-Taymī al-Baṣrī, *Majāz al-Qur'ān*, ed. Mehmet Fuad Sezgin (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1381/1961).

⁴ See Fuat Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1956), 153-155. In this book, Fuat Sezgin included a chapter titled "Ebu Ubeyde ve Ferrā'nın Buhārî Üzerindeki Tesirleri" (The Influence of Abu Ubaydah and al-Farrā' on Bukhari).

⁵ Sabri Türkmen, *Ebu Ubeyde, Hayatı ve Eseri "Mecaz'ul-Kur'an'ın" Dil Özellikleri* (Konya: Selçuk University, Institute of Social Sciences, Ph.D. Dissertation, 2000); Ali Bulut, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ına Yönelik Bazı Eleştiriler", *Nüsha: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* 4/15 (2004), 63-76; Ali Akay, "Ebû Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ı ve Mecâzî Yorumları", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 183-206; Zeynep Nermin Aksakal, "Ebû Ubeyde Ma'mar b. el-Müsennâ, Mecâzü'l-Kur'ân'ı ve Mukaddimesi Üzerine Bir İnceleme", *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 83-104; Vahap Boylu, *Ferrâ'nın "Meânî'l-Kur'ân"ı ile Ebû Ubeyde'nin "Mecâzü'l-Kur'ân" İsimli Eserlerinde Kur'ân Müfredâtına Yaklaşımlar* (Çanakkale Onsekiz Mart University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2019); Nurten Kula, "Fuat Sezgin'in Tahkik ve Neşrettiği Mecâzü'l-Kur'ân'ın Mukaddimesinde Yer Alan Bazı Âyetlerin Filolojik Tahlilleri Üzerine Bir İnceleme", *Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri: Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler*, ed. İbrahim Özcoşar et al. (İstanbul: Divan Kitap, 2019), 251-272.

⁶ Ahmed Fevzî el-Heyb, "Kitāb Majāz al-Qur'ān li-Abi 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā al-Baṣrī (110-209 H.) Awwal kitāb fī gharīb al-Qur'ān al-karīm wa ma'ānīh" *Majallat al-Kulliyya al-'Ulūm al-Islāmiyya: Jāmi'at al-Sultān Muḥammad al-Fātiḥ al-Waqfiyya*, 1 (2020), 20-46; Osman Karakurt, *Ebu Ubeyde Ma'mar İbnü'l-Müsennâ Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmindaki Yeri* (Selçuk University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 1989); Muhammed Pilgir, "Ebû 'Ubeyde'nin Mecâzü'l-Kur'ân'ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri," *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023): 79-94; John Wansbrough, "Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 33/2 (1970), 247-266; John

Muthannā's *Majāz al-Qur'ān*, the relationship of this work with different disciplines in terms of its content will be emphasized. As required by the subject and perspective of such a study, a descriptive method and content analysis method will be followed and the connection of the work with both linguistics and tafsīr will be examined.

This study primarily aims to conduct a content analysis of *Majāz al-Qur'ān* and to determine its relationship with and impact on the relevant scientific disciplines. Additionally, it seeks to elucidate the interrelations among Islamic sciences during the compilation period. To achieve these objectives, the study addresses the following fundamental questions: What was the position of Abū 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā in the scholarly world of his time? What kind of methodology and school of thought did Abū 'Ubayda follow in *Majāz al-Qur'ān* from the perspective of linguistics? How did his work contribute to the broader process of establishing the science of rhetoric (balāghah), and specifically, how did it contribute to the study of bayān (eloquence) and majāz (figurative language) in line with Qur'anic rhetoric? What does the concept of majāz encompass in Abū 'Ubayda's usage? What is the relationship between this work and genre of exegesis (tafsīr), and where does it stand within the broader framework of exegetical schools?

Based on these questions, the study is shaped on three main topics. In the first chapter, a general introduction will be made about Abū 'Ubayda and his work. In the second section, the relationship of *Majāz al-Qur'ān* with linguistics; in the third and final chapter, *Majāz al-Qur'ān* will be discussed in terms of the tafsīr.

1. Abū 'Ubayda and *Majāz al-Qur'ān*

Abū 'Ubayda Ma'mar b. al-Muthannā al-Taymī al-Basrī was born in the year 110 AH (728 AD) according to historical sources, and his date of death is controversial, with different opinions indicating that he died in 207, 209, 210 or 213 AH.⁷ Abū 'Ubayda took lessons from the leading figures of his time in the field of language and literature. He got training held by Ahfesh al-Akbar (d. 177/793), Yunus b. Habib (d. 182/798), Isa b. 'Umar al-Saqafi (d. 149/766), who were important representatives of the Basran school of language; another name that should be especially mentioned among his teachers is Abū 'Amr b. 'Ala' (d. 154/771), who was both a linguist and one of the imams of Qirā'āt al-Asharah.⁸ Abū 'Ubayda received training in grammar, poetry and syntax from him. In *Majāz al-Qur'ān*, Abū 'Amr b. 'Ala' is mentioned in more than thirty places. Therefore, it is fair to say that he bears a remarkable influence on Abū 'Ubayda. In addition, there are many poets from whom he learned and transmitted poetry. Abū 'Ubayda was well-educated in various classical genres that could be studied in his time, such as vocabulāry, syntax, idiomatic expressions and parables, literature, tafsīr, hadith, nasab and

Wansbrough, "Mecāzu'l-Kur'ān: Dolaylı Anlatım" trans. Orhan Atalay, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)* 21 (2004): 261–302; Adem Yerinde, "Mecazul Kuran Bağlamında Ebu Ubeyde'nin Tefsirciliği" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009), 151–189; Halil Büyüksaka, *Ebu Ubeyde'nin Mecāzū'l-Kur'ān'ının Hicrî III-V. Asır Tefsirlerine Etkisi* (İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2023).

⁷ Abū al-'Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*, ed. Iḥsān 'Abbās (Beirut: Dār Ṣādir, 1994), 5/235; al-Suyūṭī, *al-Muzhir fī 'ulūm al-lughah wa-anwā' ihā*, ed. Fu'ād 'Alī Maṣṣūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), 2/392.

⁸ Abū Bakr al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa al-lughawīyyīn*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, n.d.), 175; Abū Sa'īd al-Sīrāfī, *Akhbār al-naḥwiyyīn al-baṣriyyīn*, ed. Ṭāhā Muḥammad al-Zīnī and Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafājī (Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1373/1966), 53–54; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a'yān*, 5/230.

ahbar.⁹ His more than one hundred works are the greatest evidence of this. Abū ‘Ubayda is considered to be one of the first scholars of linguistics.

As for the date and reason for the writing of the work, first of all, there are narrations that this work was written on the author's return to Basran from his journey to Baghdad in 188 AH. These narrations¹⁰, which shed light on the date of the writing of the work, on the one hand give us information about the reason for the composition of the work, and on the other hand, they provide clues about the relationship between the scholarly and political circles of the period. Fadl b. Rabī’ (d. 208/823), one of the viziers of the time, summoned Abū ‘Ubayda to Baghdad and asked him to recite poetry. Afterwards, Ibrahim b. Ismail, one of the vizier's scribes, asked him about the simile in a Quranic verses describing the tree of Zaqqum, which will be presented as a punishment for the people of Hell (طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ) “The shoots of its fruit-stalks are like the heads of *Shayatin* (devils)”.¹¹ He asked for an explanation of the analogy of the heads of the devils in these verses, which are not known to the people, while in Vaad and Va'id it is necessary to give an analogy with what is known. Abū ‘Ubayda replied to him: “Allah Ta'ala has addressed the Arabs according to their own language” and added: “Have you not heard this poem of Imri al-Qays?”

أَيَقْتُلُنِي وَالْمَشْرِفِيُّ مُصَاجِعِي وَمَسْنُونَةُ زُرْقٍ كَأَنِّيَابِ أَعْوَالِ

Will he kill me when my bed is the sword of Mashrafi?

Sharp Sharpened (sword) like a ghoul's canine tooth

In the couplet, the sharp sword is likened to the fangs of a creature/monster called *ghûl*, an imaginary evil character by the Arabs. Although the Arabs had never seen the imaginary character called *ghûl*, the poet used it as an element of fear by referring to its fangs. This coincides with the likening of the buds of the oleander tree to the heads of devils in the verse. Interlocutors were pleased with this answer, and Abū ‘Ubayda decided to write his work in which he would collect the excerpts in the Qur’ān that needed to be explained, and when he returned to Basra, he began to compose it.¹² These and similar narrations show that Abū ‘Ubayda was one of the authoritative figures of his time in terms of language and proficiency of the Qur’ānic content and was respected by the rulers.

To provide a general overview of *Majāz al-Qur’ān*, we can say the following: In his work, Abū ‘Ubayda followed the order of the Quranic text but did not address each one of the verses. Instead, he focused on explaining specific words or phrases in verses where he deemed it necessary. The majority of his work is dedicated to elucidating *gharīb* (rare or difficult) words found in the Qur'an.

In doing so, Abū ‘Ubayda employed linguistic analyses where required. For some sentences, he provided grammatical parsing (i‘rāb), and for certain words, he delved into morphology (ṣarf) and etymology (ishtiqaq). Additionally, in cases where certain phrases deviated from

⁹ al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn*, 175; al-Sīrāfī, *Akhbār al-naḥwiyyīn*, 53-54; Ibn Khallikān, *Wafayāt al-a‘yān*, 5/230.

¹⁰ See Kamāl al-Dīn al-Anbārī, *Nuzhat al-alibbā’ fī ṭabaqāt al-udabā’*, ed. Ibrāhīm al-Sāmīrī (Zarqa: Maktabat al-Manār, 1405/1985), 86-88.

¹¹ *The Noble Qur’an*, trans. Muhammad Muhsin Khan - Muhammad Taqi-ud-Din Al-Hilali (Madinah: King Fahd Glorious Qur’an Printing Complex, 1404/1988), al-Sāffāt 37/65.

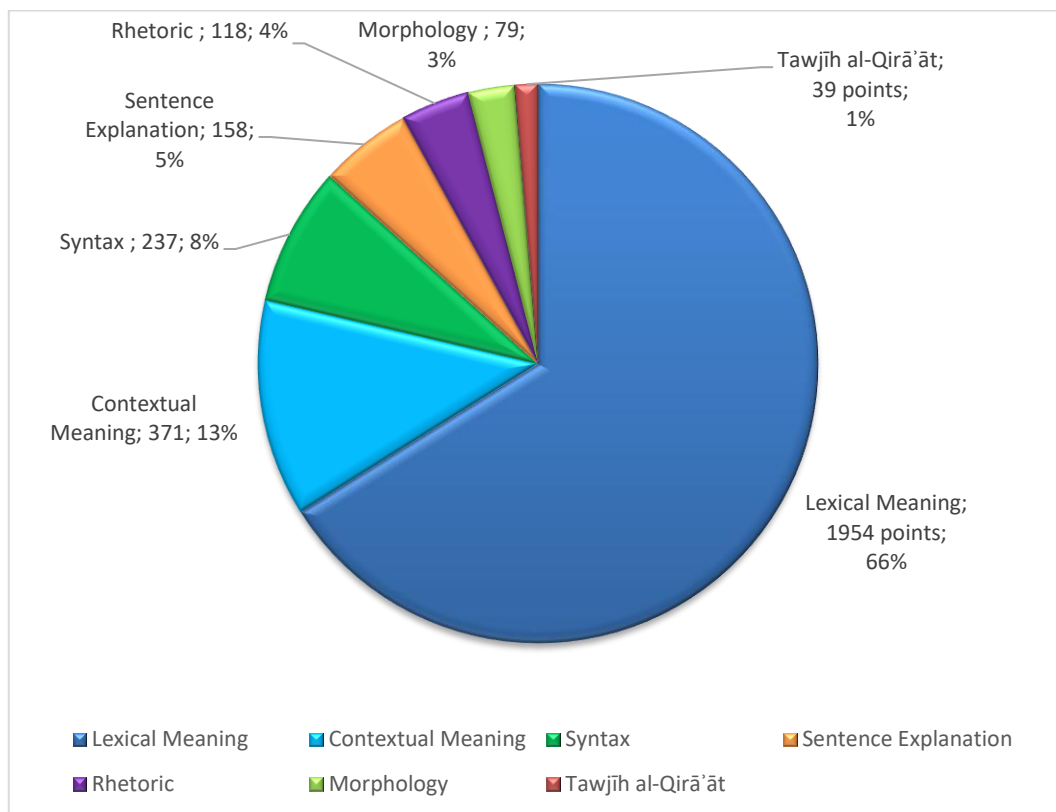
¹² al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād*, ed. Dr. Bashshār ‘Awwād Ma’rūf (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1422/2002), 15/338; Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Yūsuf al-Qiftī, *Inbāh al-ruwāt ‘alā anbāh al-nuḥāt*, ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī and Beirut: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1406/1986), 3/278.

ordinary usage, he referenced the linguistic practices of the Arabs to explain the subtleties of meaning in those contexts.

A notable feature of his explanations is his frequent use of poetry as evidence (*istiṣhād bi-l-shi'r*). By citing examples from Arabic poetry, he demonstrated how certain words or phrases were used in classical Arabic, thereby supporting his interpretations of Quranic vocabulary. This approach not only reinforced his arguments but also highlighted the interconnect- edness of the Quranic text with the broader Arabic literary tradition.

The Qur'ān was not examined in every verse from beginning to end in *Majāz al-Qur'ān*, but Abū 'Ubayda provided explanations for the verses he deemed necessary. To give numerical values: In his work *Majāz al-Qur'ān*, he made explanations at 2956 points. 1954 of them consist of lexicological data regarding the subject vocable available in the Qur'ān. Here he acts like a lexicographer. In addition, he also gave the contextual meaning of the words in the Qur'ān, which was realized in 371 words or phrases. In addition to the words or phrases, he explained the whole sentence in 158 points. As for his linguistic studies, 237 of his explanations are about syntax and 79 are about morphology. 118 of them are stylistic analyzes, and related to rhetoric. At 39 points, he has also made a interpretation on variant readings of the Qur'an (*Qirā'āt*). These numerical data presented in the chart below were manually quantified by the author through systematic enumeration, and their correlations with various disciplinary fields represent the author's analytical observations.

Figure 1: Content Analysis of the book *Majāz al-Qur'ān*



As shown in the figure 1, approximately 20% of the book is directly related to the tafsīr by giving the meaning in the siyaqa, explaining the sentences and interpreting the *Qirā'āt*. 15%

of the book is a direct source of linguistics by providing information in the fields of morphology (şarf), syntax (naḥw) and rhetoric. The majority of the work, 66%, is related to the tafsīr, since it gives the dictionary meanings of the words, and it is connected to the tafsīr, and it is a work that contributes to the lexicography and therefore to the linguistics, since it explains the words without depending on the context.

2. *Majāz al-Qur'ān* and Linguistics

2.1. *Majāz al-Qur'ān* and Lexicography

Quantitative analysis reveals that approximately 66% of the work's content is fundamentally exegetical in nature, primarily due to its extensive lexicographical component. This substantial focus on lexical meaning, both independent of and within contextual frameworks, positions the work as a significant contribution to both Quranic exegesis and lexicographical studies. Indeed, *Majāz al-Qur'ān* is historically significant as the inaugural work in the Gharīb al-Qur'ān (unusual Quranic vocabulary) genre, catalyzing the eventual evolution of this field into more comprehensive discipline of Lughāt al-Qur'ān (Quranic lexicography) studies.¹³ With these qualities, Abū 'Ubayda's work, particularly his *Majāz al-Qur'ān*, became a significant reference for later scholars and their works, such as Ibn Qutaybah al-Dīnawārī's (d. 276/889) *Gharīb al-Qur'ān*, Al-Naḥḥās's *Ma'ānī al-Qur'ān*, Al-Rāghib al-Iṣfahānī's (d. 502/1108) *Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān*, Al-Sāmīn al-Ḥalabī's (d. 756/1355) *Umdat al-Ḥuffāz*, Al-Fīrūzābādī's (d. 817/1415) *Baṣā'ir Dhawī al-Tamyīz*.¹⁴

Abū 'Ubayda's influence was not limited to Qur'anic lexicons; his work also served as a source for early Arabic dictionaries. Although his focus was primarily on the Qur'an, his expertise in explaining the meanings of words established him as an authority in lexicography. Some of the most notable dictionaries that directly reference his works include: Ibn Durayd al-Azdī's (d. 321/933) *Jamharat al-Lughah*, Al-Azharī's (d. 370/980) *Tahdhīb al-Lughah*, Ibn Fāris's (d. 395/1004) *Maqāyīs al-Lughah*.¹⁵ These references are drawn both from *Majāz al-Qur'ān* and from Abū 'Ubayda's other works, underscoring his broad impact on Arabic linguistic studies.

The work we have discussed in this article, *Majāz al-Qur'ān*, is considered a pioneering contribution to the Gharīb al-Qur'ān literature. Beyond this, Abū 'Ubayda's linguistic expertise led him to author other significant works. For instance, his *Gharīb al-Ḥadīth* addresses words in Hadith texts whose meanings are not widely known, and he is recognized as the first to write

¹³ Bayram Aktaş, "Garību'l-Kur'ān İlmi ve Lugatu'l-Kur'ān'la İlişkisi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2021), 222.

¹⁴ Ibn Qutaybah al-Dīnawārī, *Gharīb al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Şaqr (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyyah, 1398/1978), 33, 48, 70; Abū Ja'far al-Naḥḥās, *Ma'ānī al-Qur'ān*, ed. Muḥammad 'Alī al-Şabūnī (Makkah: Umm al-Qurā University, 1409/1988), 1/60, 388; al-Rāghib al-Iṣfahānī, *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*, ed. Şafwān 'Adnān al-Dāwūdī (Damascus-Beirut: Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyyah, 1412/1996), 89, 831; al-Sāmīn al-Ḥalabī, *Umdat al-Ḥuffāz fī tafsīr ashraf al-alfāz*, ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd, (Beirut: Dār al-Kutub al-İlmiyyah, 1417/1996), 1/104; 2/222, 272; al-Fīrūzābādī, *Baṣā'ir dhawī al-tamyīz fī laṭā'if al-kitāb al-'azīz*, ed. Muḥammad 'Alī al-Najjār (Cairo: al-Majlis al-A'lā li'l-Shu'ūn al-Islāmiyyah, 1416/1996), 2/258, 3/91.

¹⁵ Abū Bakr Ibn Durayd, *Jamharat al-lughah*, ed. Ramzī Munīr Ba'labakkī (Beirut: Dār al-İlm lil-Malāyīn, 1987), 2/826; Abū Maṣṣūr Ibn al-Azharī, *Tahdhīb al-lughah*, ed. Muḥammad 'Awaḍ Mar'ab (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 2001), 1/304; Abū al-Ḥusayn Ibn Fāris, *Maqāyīs al-lughah*, ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr, 1399/1979), 3/94.

(Note: Although this footnote and the previous one refer to a few points from these sources, they explicitly mention Abū 'Ubayda by name and cite him numerous times.)

a dedicated work in this field.¹⁶ Later important works in *Gharīb al-Ḥadīth* frequently cite him, including those by: Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām (d. 224/838), Ibn Qutaybah al-Dīnawarī (d. 276/889), Al-Khaṭṭābī (d. 388/998).¹⁷ This influence is so profound that Abū 'Ubayda became one of the principal sources for the transmission of *gharīb al-ḥadīth* knowledge in several hadith compilations. The most striking example of this occurs in al-Bukhārī's *Ṣaḥīḥ*, where Abū 'Ubayda is systematically cited as one of the primary Arabic linguistic authorities in passages documenting *gharīb al-ḥadīth* explanations.¹⁸

In *Majāz al-Qur'ān*, Abū 'Ubayda primarily relies on Arabic poetry and proverbs as evidence (*istiṣhād*) to explain the meanings of words. When clarifying a word, he provides its singular or plural form if it is a noun, and its past tense, present tense, and verbal noun if it is a verb, thereby offering a comprehensive understanding of the word's meaning. He explains both the semantic and morphological aspects of the word. Additionally, he discusses dialectical variations, explaining how words may have different meanings among different Arab tribes. Abū 'Ubayda places such importance on lexical knowledge that, in explaining a word, he often also clarifies other words available in the poetic evidence he cites.¹⁹

While Abū 'Ubayda often functions as a lexicographer in much of his work, he also provides significant explanations regarding the contextual meanings (*siyāq*) that words acquire in specific Quranic passages. This aspect of his work distinguishes *Majāz al-Qur'ān* from a mere dictionary and elevates it to the status of a work within the *'Ulūm al-Qur'ān*. In later sections, we will explore in detail the relevance between *Majāz al-Qur'ān* and Quranic exegesis (*tafsīr*). For now, it is important to note that Abū 'Ubayda's attention to the contextual meanings of words is a key feature that sets his work apart and solidifies its place in the broader Islamic scholarly tradition.

2.2. *Majāz al-Qur'ān* and Syntax (علم النحو) and Morphology (علم الصرف)

Abū 'Ubayda's work, *Majāz al-Qur'ān*, contains valuable insights and analyses from the perspectives of morphology (*ṣarf*) and syntax (*naḥw*). In matters related to these fields, he frequently cites leading figures of the Basran school, such as Yūnus ibn Ḥabīb, Abū 'Amr ibn al-'Alā', and 'Isā ibn 'Umar²⁰, and Abū 'Ubayda is generally considered to belong to the Basran school of grammar.²¹

However, despite this affiliation, he does not always follow the Basran school's views. In some cases, he cites the opinions of the Kufan school without objection. For example, in explaining the phrase {لَيْسُوا سَوَاءً مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ} ²², where the word (أُمَّةٌ) appears after (لَيْسُوا) despite the presence of a pronoun (*damīr*) that could serve as the subject (*ism*) of (لَيْسُوا), Abū 'Ubayda explains: "The Arabs considered this permissible in their language, as evidenced

¹⁶ Ibn al-Athīr al-Jazarī, *al-Nihāyah fī gharīb al-ḥadīth wa al-athar*, ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1399/1979), 1/5.

¹⁷ Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām, *Gharīb al-Ḥadīth*, ed. Dr. Muḥammad 'Abd al-Mu'īd Khān (Hyderabad-Deccan: Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyya, 1384/1964), 1/3, 116, 135; Ibn Qutaybah al-Dīnawarī, *Gharīb al-Ḥadīth*, ed. Dr. 'Abd Allāh al-Jabbūrī (Baghdad: Maṭba'at al-'Ānī, 1397/1976), 1/304; Abū Sulaymān al-Khaṭṭābī al-Bustī, *Gharīb al-ḥadīth*, ed. 'Abd al-Karīm Ibrāhīm al-Gharbāwī (Damascus: Dār al-Fikr, 1402/1982), 1/727.

¹⁸ M. Fuad Sezgin, *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar* (Ankara: Otto Pub., 2019), 151-153.

¹⁹ See Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/29, 80-81.

²⁰ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/122-123, 143.

²¹ al-Zubaydī, *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn*, 175; al-Sīrāfī, *Akhbār al-naḥwiyyīn*, 53-54.

²² Āl 'Imrān 3/113.

by expressions like “أكلوني البراغيث” (The fleas ate me).²³ While the Basran school regarded such usage as contrary to grammatical rules and offered alternative explanations (e.g., al-Zajjāj proposed implied ellipsis [*taqdīr*])²⁴, the Kufan school accepted this construction as valid. In this instance, we see Abū ‘Ubayda favoring the Kufan school's reliance on actual usage (*samā’*) and employment (*istimāl*) over the Basran school's emphasis on analogy (*qiyās*).

Additionally, due to the historical context of his time - specifically, the formative stage of linguistic studies during this period-, the Basran and Kufan schools often used different terminologies for the same concepts. Abū ‘Ubayda sometimes employs Basran terminology and at other times Kufan terminology. For example, while the Basrans used the term “ḍamīr” (pronoun), the Kufans used “kināyah” (metonymy). In explaining the phrase {إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ}²⁵, where the object pronoun precedes the verb, Abū ‘Ubayda uses the Kufan term “kināyat al-maf‘ūl” (metonymy of the object) instead of the Basran term “ḍamīr al-maf‘ūl” (object pronoun).²⁶

In another example, Abū ‘Ubayda combines terminologies from both schools. While the Basrans used the term “badal” (substitution) to describe a word that replaces or explains a preceding word, the Kufans used “takrīr” (repetition). In explaining the phrase {وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخْسٍ} {دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ}²⁷, where {دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ} (counted dirhams) explains {ثَمَنٍ بَخْسٍ} (a paltry price), Abū ‘Ubayda states: {بِثَمَنٍ بَخْسٍ دَرَاهِمَ مَعْدُودَةٍ جَرَرْتَهُ عَلَى التَّكْرِيرِ وَالْبَدْلِ} (“I construed it as both *takrīr* and *badal*”).²⁸ Here, he uses both terms together, reflecting his flexibility in terminology.

Abū ‘Ubayda's refusal to confine himself to one school indicates that, during the second century AH, the process of school formation and development was still in its early stages. Moreover, his occasional opposition to contemporary grammarians or his independent preferences in linguistic matters suggests that his deep familiarity with the Arabic language allowed him to adopt a more liberated approach, transcending the boundaries and rules set by his contemporaries.²⁹ Moreover, we can also see his mastery of the Arabic language when he explains certain forms of expression by referring to common usage in Arab custom with phrases like (Arabs say such) (Arabs do this often) (because Arabs make such).

In summary, Abū ‘Ubayda's *Majāz al-Qur’ān* demonstrates his mastery of Arabic linguistics and his ability to draw from both the Basran and Kufan schools. His work reflects a transitional period in the development of grammatical schools and highlights his independent and nuanced approach to linguistic and exegetical issues. This flexibility and depth of understanding make his contributions to Arabic linguistics and Qur'anic exegesis both unique and enduring.

2.3. *Majāz al-Qur’ān* and Rhetoric

Considering the development process, although the studies on rhetoric started in the first centuries, it was not until the 5th century of Hijri that it became an independent discipline. In

²³ Abū ‘Ubayda, *Majāz al-Qur’ān*, 1/101.

²⁴ Abū Ishāq al-Zajjāj, *Ma’ānī al-Qur’ān wa i’rābuhu*, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1408/1988), 1/458.

²⁵ al-Fātiḥa 1/5.

²⁶ Abū ‘Ubayda, *Majāz al-Qur’ān*, 1/24.

²⁷ Yūsuf 12/20.

²⁸ Abū ‘Ubayda, *Majāz al-Qur’ān*, 1/304.

²⁹ M. Fuat Sezgin, “Introduction”, *Majāz al-Qur’ān*, auth. Abū ‘Ubayda (Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1381/1961), 1/15.

the early periods, studies on rhetoric were primarily dealt with in the works on I'jāz al-Qur'ān, as well as in the literature on linguistics (sarf - nahw), literature and literary criticism.

Although it is not correct to evaluate Abū 'Ubayda's *Majāz al-Qur'ān* only in terms of rhetoric, we would like to emphasize that it is a work that has made a modest contribution to the development of rhetoric as an independent discipline. Although his analyses on rhetoric are few in number, the points identified in this work have shed light for subsequent researchers. This contribution is primarily Abū 'Ubayda's awareness of many different usages that would later be analyzed in rhetoric. Thanks to this awareness, he provided explanations to the verses that contain elements such as simile (التشبيه), representation (التمثيل), metaphor (الاستعارة), free metaphor (المجاز المرسل), intellectual metaphor (المجاز العقلي), omission (الحذف), and emphasis (التأكيد), bringing forward-delaying (التقديم والتأخير), shifting in discourse (الالتفات) etc. which were discussed in different branches of the rhetoric in the following period. He has employed the concept of "majāz" as an umbrella term to elucidate a wide variety of expressive forms; and he did not consider it to be limited to (figurative language). At this point, it is necessary to examine what the concept of metaphor corresponds to in Abū 'Ubayda.

Before moving on to what the concept of "majāz" corresponds to in Abū 'Ubayda, we need to explain the understanding accepted in the later works of rhetoric to make a comparison. Following the maturation process of rhetoric, if the types of figurative language in its systematized structure are comprehended, it may be more possible to compare with the metaphor in the understanding of Abū 'Ubayda, who is an early representative of this field. In addition, in the following lines, where we will explain what Abū 'Ubayda calls "majāz", this comparison is also necessary to discern which of these correspond to which types in the systematized rhetoric.

After the systematization of the rhetoric with the works of 'Abd al-Kāhir al-Jurjānī (d. 471/1078-79), al-Sakkāqī (d. 626/1229) and al-Qazwīnī, figurative language is realized by using the word outside of the meaning of the word or attributing it to someone other than the perpetrator of the word with a presumption that shows the impossibility of the true meaning and a connection (connection in meaning). Based on this definition, there are three types of figurative language: These are al-istiāra (metaphor), al-majāz al-mursal (free metaphor), al-majāz al-'aqlī (logical metaphor).³⁰

Returning to Abū 'Ubayda, some researchers claim that he did not understand the term "majāz" within the framework of the figurative-literal (majāz-haqīqah) dichotomy.³¹ The question arises: Did Abū 'Ubayda truly use this term without grasping the opposition between figurative language (majāz) and literal meaning (haqīqah), or is there a different context at play? This issue requires careful explanation. In other words, it is necessary to clarify whether Abū 'Ubayda's use of the term "majāz" reflects a lack of awareness of the conceptual contrast between figurative language and literal meaning, or whether his understanding and application of

³⁰ Abū Bakr 'Abd al-Qāhir b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Jurjānī, *Asrār al-balāghah*, ed. Maḥmūd Muḥammad Shākir (Cairo: Maṭba'at al-Madanī, and Jeddah: Dār al-Madanī, n.d.), 366; Yūsuf b. Abī Bakr b. Muḥammad b. 'Alī al-Khwārazmī al-Ḥanafī Abū Ya'qūb al-Sakkākī, *Miftāḥ al-'ulūm*, ed. Nu'aym Zarzūr (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1407/1987), 356-369; Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar Jalāl al-Dīn al-Qazwīnī, *al-Talkhīṣ fī 'ulūm al-balāghah*, ed. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), 72-83.

³¹ John Wansbrough, "Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 33/2 (1970), 254. He says: "Abū 'Ubayda's exposition of majaz would appear to support at least one observation, namely, that he did not understand that term in the sense of the antithetical relation majaz-hakika. Indeed, none of the categories described nor the examples adduced to illustrate them suggests a consciousness of figurative language."

the term were situated within a different interpretive or rhetorical framework. This distinction is crucial for accurately assessing his contributions to Arabic linguistic and rhetorical thought.

Abū 'Ubayda's conceptualization of majāz can be broadly characterized as a framework through which he identified various linguistic forms and expressions in the Qur'ān that diverge from conventional or literal usage.³² According to another perspective, majāz, in Abū 'Ubayda's view, functions as a methodological tool and an interpretive bridge facilitating the comprehension of Quranic meanings that extend beyond ordinary linguistic conventions. In this context, majāz encompasses a wide range of exegetical strategies aimed at ensuring an accurate understanding of the Quranic text. These strategies may include elucidating the lexical meaning of a term, identifying its synonyms, or interpreting its meaning within specific contextual frameworks. Additionally, this concept incorporates various rhetorical devices and grammatical constructions that fall within its purview. Within this interpretive framework, Abū 'Ubayda employed the term majāz in its etymological sense, signifying a "passage" or "pathway" through which the intended meanings of the Qur'ān are accessed and understood.³³

It is noteworthy that, despite the conceptual framework of the term majāz (figurative speech) not yet being fully delineated during his time, Abū 'Ubayda placed this term at the center of one of the earliest works written on the language and exegesis of the Qur'ān. When we examine the work as a whole, we can say that Abū 'Ubayda used the term in a much broader sense than its later, more technical definition in the rhetoric (balagha). But this does not mean that he never used the term majāz in the context of the distinction between figurative-literal (majāz-haqiqah) language.

Abū 'Ubayda often employed this term to mean "the meaning of a word" or "the pathway to its meaning". However, his primary aim in using this term was to identify and describe various linguistic forms in the Qur'ān that deviate from conventional usage. When we look at forms of expression presented by Abū 'Ubayda, some of them³⁴ correspond to terms that were later formalized in the rhetoric as al-isti'āra, al-majāz al-mursal, al-majāz al-'aqlī and al-majāz bi-l-ḥadhf. Some of them are related to other rhetorical arts and correspond to genres that are analyzed in the context of 'ilm al-ma'ānī and 'ilm al-badī'.³⁵

It would be appropriate to explain this matter with examples. We can start with the first type of figurative language in Arabic rhetoric, which is metaphor (or metaphorical borrowing known as isti'arah). Abū 'Ubayda employs expressions such as (التشبيه) (simile) and (التمثيل) (analogy) while providing explanations on certain points. Some of these expressions directly conform to the art of simile. However, what is significant for us here are the instances where the use of terms like (التشبيه) and (التمثيل) indicates a departure from the literal meaning of the word through the method of resemblance, i.e. isti'arah. In other words, isti'arah is the use of the word outside of the meaning in which it is put with the relation of resemblance and a presumption.³⁶ And the important point is that Abū 'Ubayda can use words like (مجاز التمثيل) and (مجاز مجاز) (التمثيل والتشبيه) to refer to this phenomenon.

³² 'Ashrā Muḥammad al-Ghūl, *al-Majāz fī al-turāth al-'arabī: al-muṣṭalaḥ wa taṭawwur al-mafhūm* (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-Āmmah lil-Kitāb, 2016), 67-68.

³³ Ṭabānah, *al-Bayān al-'Arabī*, 18-19; Taşdelen, "Belâgat İlmi ve Tarihi", 235.

³⁴ See Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/67, 91, 186, 269, 375.

³⁵ See Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/35, 100, 183-184, 252, 2/15, 118, 152.

³⁶ For more details, See al-Jurjānī, *Asrār al-balāghah*, 30; al-Sakkākī, *Miftāḥ al-'ulūm*, 369; al-Qazwīnī, *al-Talkhīṣ*, 74.

As a case in point, in verse 109 of surah At-Tawbah, the phrase "who laid the foundation of his building on piety to Allah (*taqwa*) and His Good Pleasure (*ridwan*)" is mentioned.³⁷ Here, the concepts of *taqwa* and *ridwan* are metaphorically expressed through the use of *isti'arah* (metaphorical borrowing), likened to the solid foundation and pillars of a building. Abū 'Ubayda referred to this usage as *majāz al-tamthil*, or metaphorical representation.³⁸ By identifying this usage, which would later be recognized as a type of metaphor, and by establishing it through the relationship of resemblance, referring to it as *tamthil* (representation), Abū 'Ubayda demonstrates his profound understanding of the concept of metaphor. This insight not only reflects his grasp of the phenomenon but also indicates his influence on subsequent scholarly discourse. Indeed, later exegetical authorities have made explanations that affirm and corroborate this identification, thereby acknowledging the validity and significance of Abū 'Ubayda's analysis.³⁹

A similar situation applies to Abū 'Ubayda's explanation of verse 29 in surah Al-Isra. Concerning the statements in this verse, {وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ} ("And do not make your hand chained to your neck"), he concluded that this expression constitutes (وهو مثل وتشبيه). In this verse, the words denote beyond their literal meaning for the purpose of analogy, indicating that this is an instance of *isti'arah* (metaphorical borrowing). This interpretation has been explicitly affirmed by later authorities of linguistic exegesis, such as Ibn Atiyyah (d. 541/1147) and Abū Hayyan (d. 745/1344), who are considered among the pinnacle figures of linguistic exegesis in later periods.⁴⁰ Their acknowledgment further validates Abū 'Ubayda's analysis and underscores the metaphorical nature of the expression in this context.

Regarding the issue of *al-majāz al-mursal*, one of the expressions that Abū 'Ubayda mentioned and was later considered within the scope of this type of *majāz* is as follows: In Surah Al-Imran verse 39, {إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِخَيْرٍ مُّصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ} {that Allah gives you good tidings of Yahya (John), confirming the word from Allah}⁴¹, he says that the intended meaning of (word) is "Book," and Arabs say to a person "read me such and such word" but they mean "such and such poem".⁴² The linguistic phenomenon in this example is *al-majāz al-mursal* in terms of using a part to refer to the whole, relating to the relationship between universality and particularity.

Another example of *al-majāz al-mursal* can be found in Abū 'Ubayda's interpretation of the phrase {وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِزْرَارًا} {and we poured out on them (rain from) the sky in Abundance}⁴³, where he explains that the term {السَّمَاءُ} (*al-samā'*, "the sky") is intended to signify "rain".⁴⁴ As later exegetical scholars have also noted, the interpretation of this term as

³⁷ al-Tawba 9/109.

³⁸ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/269.

³⁹ See Abū al-Fadl Shihab al-Dīn al-Sayyid Mahmud al-Ālūsī al-Baghdādī, *Rūh al-ma'ānī fī tafsīr al-quran al-azīm wa al-sab' al-mathanī* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415/1994), 6/21-23; Muhammad al-Tahir ibn Āshūr, *Al-Tahrīr wa al-tanwīr [tahrīr al-ma'na al-sadīd wa tanwīr al-aql al-jadīd min tafsīr al-kitab al-majīd]* (Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah lil-Nashr, 1984), 11/34.

⁴⁰ Abū Muhammad Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn Abd al-Rahman ibn Tamam ibn Atiyyah al-Andalusī al-Muharriri, *Al-Muharrar al-wajīz fī tafsīr al-kitab al-azīz*, ed. Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1st ed., 1422/2002), 3/450; Abū Hayyān al-Andalusī, *Al-Baḥr al-muḥīṭ (fī al-tafsīr)*, ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl al-ʿAttār (Vols. 1 & 10), Zuhayr Jayyid (Vols. 2–7), and ʿIrfān al-ʿAshā Ḥassūnah (Vols. 8–10) (Beirut: Dār al-Fikr, 1420/2000), 7/42.

⁴¹ Āl ʿImrān 3/39.

⁴² Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/91.

⁴³ al-Anʿām, 6/6.

⁴⁴ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/186.

"rain" is based on the principle of al-‘alāqah al-maḥalliyyah (the locational relationship), wherein the location (i.e., the sky) is mentioned, but what is contained within that location (i.e., rain) is intended.⁴⁵ This rhetorical device, where the container is referenced while the contained is meant, is identified as an instance of al-majāz al-mursal.

As for the third type of figurative language: al-Majāz al-‘Aqlī (logical metaphor) refers to a rhetorical device in which the meaning of an expression is understood figuratively not due to linguistic conventions but rather due to a logical or intellectual connection. This type of figurative language involves attributing an action to something that does not literally perform that action, based on a logical relationship. It often entails assigning human qualities to inanimate objects or abstract concepts, as well as attributing an action or event to an entity other than its actual agent.⁴⁶

This mode of expression was recognized by early scholars, and allusions to it were made, but it was not until ‘Abd al-Qāhir al-Jurjānī that the concept was clearly defined and its boundaries established.⁴⁷ In this context, Abū ‘Ubayda's understanding of the phenomenon of al-majāz al-‘aqlī and his references to it are of significant value. One of the most notable examples of this is found in the Quranic phrase {والنهار مبصر} ("and the day as something that makes visible"), which appears in multiple instances.⁴⁸ This phrase was interpreted by Abū ‘Ubayda as an illustration of al-majāz al-‘aqlī. Here, the "day" is metaphorically described as an entity that enables visibility, even though it is not literally capable of such action. This interpretation highlights the intellectual and logical underpinnings of the metaphor, rather than relying solely on linguistic conventions. Here, the "day" is metaphorically described as an entity that enables visibility, even though it is not literally capable of such an action. This interpretation emphasizes the intellectual and logical foundations of the metaphor, rather than relying solely on linguistic conventions. According to Abū ‘Ubayda, the Arabs sometimes mention what should grammatically be the object (maf‘ūl) as the subject (fā‘il). In this usage, the "day" is not the one who sees or shows, but rather the act of seeing occurs within its context. He argues that the substitution of the subject (ism fā‘il) in place of the object (ism maf‘ūl) is a linguistic phenomenon observed in Arabic.⁴⁹

In explaining this phenomenon, Abū ‘Ubayda did not neglect supporting evidence through cross-references to other Quranic verses and Arabic poetry. To illustrate, a similar case is found in the Quranic phrase {في عيشة راضية} ("in a contented life"), where the adjective rāḍiya (contented) is used to describe the life (‘īsha), even though it is the individual experiencing the life who is truly content, not the life itself. This usage reflects the same rhetorical device.⁵⁰

Furthermore, a parallel example is found in Arabic poetry, such as the line:

(فنام ليلى وتجلّى همّي) (So Layla slept, and my sorrow was dispelled). Here, the verb tajallā (was dispelled) is attributed to the sorrow (hammī), even though it is the poet who experiences

⁴⁵ al-Ālūsī, *Rūh al-ma‘ānī*, 4/90; Muhyi al-Din ibn Ahmad Mustafa Darwish, *I‘rab al-Quran wa bayanuh* (Homs: Dar al-Irshad lil-Shu‘un al-Jamī‘iyyah; Damascus and Beirut: Dar al-Yamamah and Dar Ibn Kathir, 4th ed., 1415/1994), 10/229.

⁴⁶ See al-Jurjānī, *Asrār al-balāghah*, 366-373; Sakkākī, *Miftāḥ al-‘ulūm*, 393-399; Muḥammad b. ‘Abd al-Raḥmān b. ‘Umar Jalāl al-Dīn al-Qazwīnī, *al-Īdāḥ fī ‘ulūm al-balāghah*, ed. Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im Khafājī (Beirut: Dār al-Jīl, n.d.), 1/90-92.

⁴⁷ al-Ghūl, *al-Majāz fī al-Turāth al-‘Arabī*, 150; Maḥdī Ṣāliḥ al-Sāmīrā‘ī, *al-Majāz fī al-balāghah al-‘arabiyyah* (Damascus: Dār Ibn Kathīr, 2015), 99-101.

⁴⁸ Yūnus 10/67; al-Naml 27/86; al-Mu‘min 40/61.

⁴⁹ Abū ‘Ubayda, *Majāz al-Qur‘ān*, 1/279. See also: Abū ‘Ubayda, *Majāz al-Qur‘ān*, 2/96.

⁵⁰ See Abū ‘Ubayda, *Majāz al-Qur‘ān*, 2/268.

the relief, not the sorrow itself.⁵¹ This demonstrates the same figurative construction, where the action is attributed to an entity other than its actual agent, highlighting the intellectual and metaphorical nature of such expressions.

In summary, Abū 'Ubayda's analysis highlights the sophisticated ways in which Arabic rhetoric employs al-majāz al-'aqlī to convey meaning through logical and intellectual connections. Abū 'Ubayda's observations and interpretations align with, and likely even laid the groundwork for, the views of later scholars in the fields of rhetoric (balāgha) and Quranic exegesis (tafsīr). For example, later scholars such as 'Abd al-Qāhir al-Jurjānī further developed the concept of al-majāz al-'aqlī, refining its theoretical framework and expanding its application in the analysis of Arabic texts. Al-Jurjānī's works, particularly his discussions on naẓm (the structural coherence of language) and metaphor, echo Abū 'Ubayda's earlier insights, indicating a continuity of thought.⁵² Similarly, exegetes such as Ibn 'Aṭīyya, Ālūsī (d. 1270/1854), and Ibn 'Āshūr (d. 1393/1973) interpreted similar verses in their commentaries with metaphorical interpretations based on the principles of al-majāz al-'aqlī.⁵³

In some of the treatise on Arabic rhetoric, types of majāz beyond the classical tripartite classification are also mentioned. One of these is the concept of "المجاز بالحذف" (al-majāz bil-hadhf), which refers to a specific type of metaphorical expression achieved through omission. Abū 'Ubayda also made significant identifications regarding this concept. Al-majāz bil-hadhf in Arabic rhetoric denotes a metaphorical expression achieved by intentionally omitting a word or phrase that is grammatically or logically necessary for the structure of the sentence. Despite this omission, the meaning is still implicitly understood by the listener or reader.

This rhetorical device shares common features with the other types of majāz mentioned earlier. However, we specifically highlight this type here as Abū 'Ubayda points to this usage in dozens of instances.⁵⁴ One of the most famous examples of this is the Quranic expression {وَسْئَلِ الْقَرْيَةَ} ("Ask the town")⁵⁵ Abū 'Ubayda frequently cited this verse as evidence in his discussions, using it to illustrate this concept.

To describe this type, Abū 'Ubayda used expressions such as "مجازه مجاز المختصر" (majāzuhu majāz al-mukhtaṣar) and "مجازه مجاز المختصر المضمّر فيه" (majāzuhu majāz al-mukhtaṣar al-muḍmar fīhi), among others. These phrases indicate a form of majāz characterized by brevity and implied meaning. The phenomenon he explained with such expressions can be found in some rhetoric books under an independent classification, reflecting its significance in the study of Arabic rhetoric.⁵⁶

⁵¹ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/279.

⁵² Abū Bakr 'Abd al-Qāhir b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Jurjānī, *Dalā'il al-i'jāz fī ilm al-ma'ānī*, ed. Mahmud Muhammad Shakir Abū Fahr (Cairo: Matba'at al-Madani; Jeddah: Dar al-Madani, 1413/1992), 1/463-464. See also: Muhammad Muhammad Abū Musa, *Khasā'is al-tarākīb: Dirāsa tahlīliyyah li-masā'il ilm al-ma'ānī* (Cairo: Maktabat Wahbah, n.d.), 152.

⁵³ Ibn Atīyyah, *Al-Muharrar al-wajīz*, 3/130; al-Ālūsī, *Rūh al-ma'ānī*, 6/146; Ibn 'Āshūr, *Al-Tahrīr wa al-tanwīr*, 11/227.

⁵⁴ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/47, 126, 247, 297; 2/98, 113, 116-117, 142, 168, 226.

⁵⁵ Yūsuf 12/82.

⁵⁶ Ibn Abī al-Iṣba' al-'Adwānī, *Tahrīr al-taḥbīr fī ṣinā'at al-shi'r wa al-nathr wa bayān i'jāz al-Qur'ān*, ed. Dr. Ḥifnī Muḥammad Sharaf (Cairo: The Arab Republic of Egypt - Supreme Council for Islamic Affairs - Committee for the Revival of Islamic Heritage, n.d.), 613; Aḥmad b. Muṣṭafā, al-Marāghī, *Ulūm al-balāghah: al-Bayān, al-ma'ānī, al-badī* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 290; 'Abd al-Mutā'al, al-Ṣa'idī, *Bughyat al-īdāh li-talkhīṣ al-miftāḥ fī 'ulūm al-balāghah* (Cairo: Maktabat al-Ādāb, 1426/2005), 3/534.

In conclusion; when all the analyses discussed above are taken into account, the claim that Abū 'Ubayda did not use the term *majāz* (figurative language) within the framework of a *ḥaqīqa-majāz* (literal-figurative) dichotomy, or that he did not understand *majāz* as the opposite of *ḥaqīqa*, loses its validity.

Abū 'Ubayda's understanding of rhetorical elements and his contributions to the discipline of rhetoric extend far beyond the confines of figurative language and its types. On the contrary, he identified topics that would later be addressed in various branches of rhetoric and employed the umbrella concept of *majāz* to explain them as well.

One of the most striking examples of this is his treatment of (خروج الاستفهام عما وضع له) the rhetorical purposes of interrogative expressions beyond their literal meaning. In other words, "deviation of an interrogative expression from its primary, literal purpose." Abū 'Ubayda observed that interrogative particles are often used without the intent of asking a question, and he explained the intended meanings within their contextual usage. For instance, he analyzed cases where interrogative expressions, such as those using "hal" (هل) or "mā" (ما) or "a-laysa" (أليس) serve rhetorical purposes like affirmation, negation, astonishment, or emphasis, rather than posing literal questions.⁵⁷

The issue we have explained above is generally analyzed in one of the main branches of Arabic rhetoric: 'ilm al-ma'ānī. Like the previous topic, the concept of "bringing forward and delaying" (التقديم والتأخير), which is studied within the scope of al-Ma'ānī, is another stylistic device addressed by Abū 'Ubayda, as he says (مجازه مجاز المقدم والمؤخر).⁵⁸ Abū 'Ubayda's analysis of this phenomenon demonstrates his keen awareness of how syntactic structures can influence meaning and impact in Arabic rhetoric.

The last noteworthy topic is Abū 'Ubayda's identification of "shifting in discourse" (الانتفات), which falls under the scope of al-Badī' (the branch of rhetoric dealing with embellishments and stylistic innovations). This phenomenon refers to a shift in the mode of address or perspective within a sentence or context, such as transitioning from the second person to the third person or from singular to plural. Abū 'Ubayda recognized this rhetorical device and its role in creating dynamic and engaging discourse.⁵⁹ His observations on this topic highlight his ability to identify subtle yet powerful rhetorical techniques that enrich the texture of language. There are many other examples, but given the limitations of this study, these are limited to these.

Another matter to be mentioned regarding the relationship of *Majāz al-Qur'ān* with literature and rhetoric is citation of poetry. Abū 'Ubayda's most frequently used method in explaining unusual words, linguistic analyses (related to morphology and syntax), and the forms of expression we mentioned above, and in verifying their accuracy, is citation of poetry.

Abū 'Ubayda's extensive transmission of poetry demonstrates his mastery of Arabic literature and his utilization of the literary accumulation of his time.

Some of the poems he cites as evidence are from pre-Islamic poets who authored *mu'allaqat* such as Labid bin Rabi'a (d. 40/660), Tarafa bin Abd (d. 564 AD), Nabigha al-Dhubyani (d. 604 AD), and A'sha Maymun bin Qays (d. 7/629), while others are from poet companions like Abbas bin Mirdas and Hassan bin Thabit (d. 60/680), and some are from Umayyad period poets like Farazdaq (d. 114/732) and Ahtal (d. 92/710).

⁵⁷ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/35, 183-184.

⁵⁸ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 2/15.

⁵⁹ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/23, 252.

3. *Majāz al-Qur'ān* and the Tafsīr

Abū 'Ubayda's *Majāz al-Qur'ān*, is one of the early significant representatives of linguistic exegesis (lugavī tafsīr) that approaches the Qur'ān from the perspective of linguistic sciences. As explained in previous sections, this work makes notable contributions to the understanding of Qur'anic vocabulary and the grammatical analysis of its words and sentences. Abū 'Ubayda does not limit himself to the lexical meanings of words; in a considerable portion of his analyses, he also addresses the contextual meanings (siyāq) that words acquire based on their usage in specific Qur'anic passages.⁶⁰ This demonstrates that *Majāz al-Qur'ān* engages deeply with the practice of exegesis (tafsīr). His contributions to contextual meaning are directly related to the concept of ta'wīl, which is a fundamental element of the discipline of tafsīr in determining the intended meaning of the text.

In addition to his linguistic approaches, one of the most notable methods Abū 'Ubayda employs in his exegesis is the interpretation of the Qur'an by the Qur'an itself (tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān). This approach positions his work as a dirāyah tafsīr (rational exegesis) that considers the Qur'an's internal coherence. There are numerous clear examples where he explains one verse by referencing another, both in terms of word usage and in matters directly related to creed and belief.⁶¹ Although his exegetical views have been subject to criticism by later commentators⁶² he remains one of the early exegetes whose opinions are frequently referenced and considered in the field of Qur'anic exegesis.

While his focus on lexical explanations is initially striking, there are also many instances where he explains the intended meaning of entire sentences or discusses the legal and theological implications derived from them. In these cases, he occasionally touches on jurisprudential (fiqhī) and theological ('aqīdah) issues.⁶³

Another valuable aspect of his work, which is also connected to linguistics, is his attention to Qur'anic recitations (qirā'āt). He provides explanations (tawjīh) for different recitation styles, including even irregular (shādh) recitations, and analyzes them grammatically.⁶⁴

One of the most prominent features of *Majāz al-Qur'ān* is Abū 'Ubayda's use of Arabic poetry and proverbs as evidence (istiṣhād). His application of 'Ulūm al-Qur'ān (Qur'anic studies) and his mention of principles that can be considered part of tafsīr methodology are also noteworthy. Additionally, his inclusion of historical information about the pre-Islamic (Jāhiliyyah) period to aid in understanding certain verses is highly valuable.

A striking aspect of his use of historical knowledge is that he does not provide chains of transmission (isnād) for the information he cites. Relatedly, it is worth noting that he rarely transmits Prophetic traditions (ḥadīth) or the opinions of the Companions (Ṣaḥābah).

Regarding his approach to narrations, it is important to highlight the following: In the introduction to his work, he emphasizes that the Qur'an was revealed in clear Arabic and contains no non-Arabic words or expressions. At first glance, this might seem like a minor detail or a response to contemporary debates about the language register of the Qur'an. However, in

⁶⁰ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/129, 215, 246, 334, 2/63, 113.

⁶¹ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/146, 2/134, 149, 194.

⁶² See Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*, ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī (Cairo: Dār Hajar lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-I'lān, 1422/2001), 7/279.

⁶³ See Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/68; 2/132.

⁶⁴ Abū 'Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/155, 174, 204; 2/137, 234.

our view, this emphasis signals the methodological approach he adopts in his exegesis. Abū ‘Ubayda concludes this discussion by asserting that the Qur'an, like the speech of the Arabs, has various grammatical structures (i' rāb), rare expressions (gharīb lafẓ), and different levels of meaning, and that understanding the Qur'an requires mastery of the Arabic language. This emphasis on the Arabic language also tacitly implies that there is no need for a narrative background. Indeed, in his work, he avoids using marfū' narrations (attributed to the Prophet), the opinions of the Companions and Successors, or reports about the occasions of revelation (asbāb al-nuzūl). The narrations he does use are exceptional and are cited only as evidence to explain specific words in the verses, rather than as a primary exegetical tool.⁶⁵ This has been one of the points of criticism against him. For this reason, Abū ‘Ubayda's *Majāz al-Qur'ān* can be described as an attempt to “a narration-Free exegesis”.

In an era when Islamic sciences were predominantly based on narrations (riwāyah), Abū ‘Ubayda's so-called “narration-free exegesis” can indeed be seen as a significant challenge. At a time when exegetical activities were heavily reliant on transmitted reports, Abū ‘Ubayda's attempt to offer an alternative approach positioned him as one of the pioneers of the dirāyah (rational) school of exegesis.

However, this bold challenge also made him the target of criticism, particularly for engaging in what was perceived as “interpretation based on personal opinion” (tafsīr bil-ra'y). He faced considerable critique from various quarters. Among his critics were also leading figures of the narrative (Riwayah) exegesis school—such as al-Ṭabarī⁶⁶ (d. 310/923)—who composed his tafsir primarily based on transmitted reports (riwayah) but with elements of reasoned analysis (dirayah). Additionally, leading scholars in the field of linguistic sciences, such as al-Farrā' (d. 207/822), al-Naḥḥās (d. 338/950) and al-Zajjāj (d. 311/923), also criticized his methods.⁶⁷

Conclusion

Abū ‘Ubayda Ma‘mar ibn al-Muthannā's work, *Majāz al-Qur'ān*, holds significant representative value for understanding the interrelations among Islamic sciences during the compilation period. Despite all criticisms, *Majāz al-Qur'ān*, thanks to its rich linguistic contributions, remains an indispensable work in the fields of Arabic language, rhetoric (balāghah), and Qur'anic studies in later periods.

The structure and content of *Majāz al-Qur'ān* reflect the state of exegetical and linguistic studies in the second century AH. Although terminological advancements were limited during this period, Abū ‘Ubayda's profound understanding of Arabic grammar and the diversity of rhetorical styles and usages in balāghah provided valuable insights that illuminated the path for later scholars. Indeed, subsequent scholars refined and classified the diversity he identified under the umbrella term “majāz”, thereby advancing linguistic research, rhetoric, and other related disciplines.

Abū ‘Ubayda's contributions—ranging from the analysis of isti‘ārah (metaphor) and majāz mursal (non-literal usage) to the identification of al-iltifāt (shifting in discourse)—are among the foundational principles that shaped the science of Arabic rhetoric later on. His work

⁶⁵ Abū ‘Ubayda, *Majāz al-Qur'ān*, 1/57, 77.

⁶⁶ See al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-bayān*, 1/184, 7/278-279.

⁶⁷ Abū Zakariyyā al-Farrā', *Ma‘ānī al-Qur'ān*, ed. Aḥmad Yūsuf al-Najjātī, Muḥammad ‘Alī al-Najjār et al. (Cairo: al-Dār al-Miṣriyya lil-Ta‘līf wa al-Tarjama, n.d.), 1/8, 89; Abū Ja'far al-Naḥḥās, *I'rāb al-Qur'ān*, ed. ‘Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm (Beirut: Muḥammad ‘Alī Baydūn Publications, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1421/2000), 1/42; al-Zajjāj, *Ma‘ānī al-Qur'ān wa i'rābuhu*, 1/67, 298.

not only laid the groundwork for later scholars but also demonstrated the depth and sophistication of his understanding of rhetorical devices. His studies represent a critical link in the evolution of Arabic linguistic and exegetical thought, bridging early conceptualizations with the sophisticated theoretical developments of later periods.

This article analyzed Abū 'Ubayda's usage of the term *majāz* (figurative expression), demonstrating that he employed it in a broader sense than its later, more narrowly defined meaning in the science of rhetoric (*'ilm al-balāgha*). Through this term, he sought to examine various linguistic forms and modes of expression in the Qur'ān that deviate from conventional usage. His analyses not only contributed to foundational studies in morphology (*ṣarf*) and syntax (*naḥw*), but also laid the groundwork for the later establishment of *balāgha* as an independent discipline. Furthermore, this article refuted certain scholars' claims that Abū 'Ubayda did not understand *majāz* within the *majāz-ḥaqīqa* (figurative-literal) dichotomy, providing counterexamples that substantiate the contrary.

Abū 'Ubayda's contributions to the field of Qur'anic exegesis, as exemplified in his work *Majāz al-Qur'ān*, can be delineated through several key methodological and interpretive features. Firstly, he adheres to the *dirāyah* (rational) approach to exegesis, grounding his interpretations in Arabic linguistic data and frequently citing Arabic poetry as evidentiary support. A distinctive aspect of his methodology is his reliance on the principle of interpreting the Qur'an by the Qur'an itself (*tafsīr al-Qur'ān bi-l-Qur'ān*), which underscores a cohesive and intra-textual understanding of the scripture.

Furthermore, Abū 'Ubayda extends his analysis beyond the lexical meanings of words to elucidate their contextual significations (*siyāq*), thereby offering a more nuanced interpretation that accounts for the semantic and rhetorical dimensions of the text. He also engages in comprehensive sentence-level analysis, explicating not only the intended meanings of Qur'anic verses but also the legal and theological rulings (*aḥkām*) derived from them. His exegetical framework is further enriched by the incorporation of principles from *'Ulūm al-Qur'ān* (Qur'anic sciences), reflecting a multidisciplinary approach to interpretation.

Additionally, Abū 'Ubayda's treatment of variant Qur'anic recitations (*qirā'āt*) demonstrates a sophisticated integration of exegetical and linguistic sciences, highlighting the interplay between textual analysis and philological inquiry. One of the striking conclusions of this article is this: Abū 'Ubayda's deliberate omission of narrations (*riwāyāt*) positions his work as an innovative attempt to develop a "narration-free exegesis", distinguishing it from traditional exegetical methods that heavily rely on transmitted reports. Collectively, these features underscore Abū 'Ubayda's distinctive approach to Qur'anic exegesis and his substantial contributions to the intersecting domains of linguistic and exegetical scholarship.

References

- Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad b. Yūsuf. *Al-Baḥr al-muḥīṭ (fī al-tafsīr)*. Critical ed. Şidqī Muḥammad Jamīl al-‘Aṭṭār (Vols. 1 & 10), Zuhayr Jayyid (Vols. 2–7), and ‘Irfān al-‘Ashā Ḥassūnah (Vols. 8–10). Beirut: Dār al-Fikr, 1420/2000.
- Abū Musa, Muhammad Muhammad. *Khasā’is al-tarākīb: Dirāsa tahlīliyyah li-masā’il ilm al-ma’ānī*. Cairo: Maktabat Wahbah, 7. Edition, n.d.
- Abū ‘Ubayda Ma‘mar b. al-Muthannā al-Taymī al-Başrī. *Majāz al-Qur’ān*. Critical ed. Mehmet Fuad Sezgin. Cairo: Maktabat al-Khānjī, 1381/1961.
- Akay, Ali. “Ebû Ubeyde’nin Mecâzu’l-Kur’an’ı ve Mecâzî Yorumları.” *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 183-206.
- Aksakal, Zeynep Nermin. “Ebû Ubeyde Ma‘mer b. el-Müsennâ, Mecâzü’l-Kur’ân’ı ve Mukaddimesi Üzerine Bir İnceleme.” *Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/2 (2015), 83-104.
- Aktaş, Bayram. “Garību’l-Kur’ân İlmi ve Lugatu’l-Kur’ân’la İlişkisi”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Nisan/April 2021), 218-246.
- Ālūsī, Abū al-Fadl Shihab al-Din al-Sayyid Mahmud al-Baghdādī. *Rūḥ al-ma’ānī fī tafsīr al-qur’an al-azīm wa al-sab’ al-mathanī*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1415/1994.
- Anbārī, Kamāl al-Dīn Abū al-Barakāt ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. ‘Ubayd Allāh al-Anṣārī. *Nuzhat al-alibbā’ fī ṭabaqāt al-udabā’*. Critical ed. Ibrāhīm al-Sāmīrrā’ī. Zarqa: Maktabat al-Manār, 3. Edition, 1405/1985.
- Azharī, Abū Manşūr Muḥammad b. Aḥmad al-Harawī. *Tahdhīb al-lughah*. Critical ed. Muḥammad ‘Awaḍ Mar‘ab. 8 Volumes. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1. Edition, 1. Edition, 2001.
- Boylu, Vahap. Ferrâ’nın *Meâni’l-Kur’ân’ı ile Ebû Ubeyde’nin “Mecâzü’l-Kur’ân” İsimli Es-erlerinde Kur’ân Müfredâtına Yaklaşımlar*. Çanakkale Onsekiz Mart University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2019.
- Bulut, Ali. “Ebû Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân’ına Yönelik Bazı Eleştiriler.” *Nüşa: Şarkiyat Araştırmaları Dergisi* IV/15.
- Büyüksaka, Halil. *Ebu Ubeyde’nin Mecâzü’l-Kur’ân’ının Hicrî III-V. Asır Tefsirlerine Etkisi*. İstanbul: Marmara University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 2023.
- Darwish, Muhyi al-Din ibn Ahmad Mustafa. *I’rab al-Quran wa bayanuh*. 10 Volumes. Homs: Dar al-Irshad lil-Shu’un al-Jamī’iyyah; Damascus and Beirut: Dar al-Yamamah and Dar Ibn Kathir, 4. Edition, 1415/1994.
- Ḍayf, Shawqī. *al-Balāghah: taṭawwur wa tārīkh*. 9th ed. Cairo: Dār al-Ma‘ārif, n.d.
- Farrā’, Abū Zakariyyā Yaḥyā ibn Ziyād ibn ‘Abd Allāh ibn Manzūr al-Daylamī. *Ma’ānī al-Qur’ān*. Critical ed. Aḥmad Yūsuf al-Najjātī, Muḥammad ‘Alī al-Najjār, and ‘Abd al-Fattāḥ Ismā’īl al-Shalabī. Cairo: al-Dār al-Miṣriyya lil-Ta’līf wa al-Tarjama, 1. edition, n.d.
- Fīrūzābādī, Majd al-Dīn Abū Ṭāhir Muḥammad ibn Ya‘qūb. *Başā’ir dhawī al-tamyīz fī laṭā’if al-kitāb al-‘azīz*. Critical ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār [d. 1385 AH]. Cairo: al-Majlis al-‘Alā li’l-Shu’un al-Islāmiyyah - Lajnat Ihya’ al-Turāth al-Islāmī, 1416/1996.

- Ghūl, 'Ashrā Muḥammad. *al-Majāz fī al-turāth al-'arabī: al-muṣṭalaḥ wa taṭawwur al-mafhūm*. Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah lil-Kitāb, 2016.
- Heyb, Ahmed Favzī. "Kitāb Majāz al-Qur'ān li-Abī 'Ubayda Ma'mar ibn al-Muthannā al-Baṣrī (110-209 H.) Awwal kitāb fī gharīb al-Qur'ān al-karīm wa ma'ānīh" *Majallat al-Kulliyah al-'Ulūm al-Islāmiyyah: Jāmi'at al-Sulṭān Muḥammad al-Fātiḥ al-Waqfiyyah*, 1 (2020), 20-46.
- Ibn Abī al-Iṣba' al-'Adwānī, 'Abd al-'Azīm b. al-Wāḥid b. Zāfir. *Tahrīr al-taḥbīr fī ṣinā'at al-shi'r wa al-nathr wa bayān i'jāz al-Qur'ān*. Critical ed. Dr. Ḥifnī Muḥammad Sharaf. Cairo: The Arab Republic of Egypt - Supreme Council for Islamic Affairs - Committee for the Revival of Islamic Heritage, n.d.
- Ibn al-Athīr al-Jazarī, Majd al-Dīn Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak b. Muḥammad b. Muḥammad b. 'Abd al-Karīm al-Shaybānī. *al-Nihāyah fī gharīb al-ḥadīth wa al-athar*. Critical ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī and Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī. 5 Volumes. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyyah, 1399/1979.
- Ibn Āshūr, Muhammad al-Tahir. *Al-Tahrīr wa al-tanwīr [tahrīr al-ma'na al-sadīd wa tanwīr al-aql al-jadīd min tafsīr al-kitāb al-majīd]*. Tunis: Al-Dar al-Tunisiyyah lil-Nashr, 1984.
- Ibn Atiyyah, Abū Muhammad Abd al-Haqq ibn Ghalib ibn Abd al-Rahman ibn Tamam ibn Atiyyah al-Andalusi Al-Muharibi. *Al-Muharrar al-wajīz fī tafsīr al-kitāb al-azīz*. Critical ed. Abd al-Salam Abd al-Shafi Muhammad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1. Edition, 1422/2002.
- Ibn Durayd, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan al-Azdī. *Jamharat al-lughah*. Critical ed. Ramzī Munīr Ba'labakkī. 3 Volumes. Beirut: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, 1. Edition, 1987.
- Ibn Fāris, Abū al-Ḥusayn Aḥmad b. Fāris al-Qazwīnī al-Rāzī. *Mu'jam maqāyīs al-lughah*. Critical ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn. 6 vols. Beirut: Dār al-Fikr, 1399/1979.
- Ibn Khallikān, Abū al-'Abbās Shams al-Dīn Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn Abī Bakr al-Barmakī al-Irbilī. *Wafayāt al-a'yān wa-anbā' abnā' al-zamān*. Critical ed. Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, 1994.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim al-Dīnawarī. *Gharīb al-ḥadīth*. Critical ed. Dr. 'Abd Allāh al-Jabbūrī. Baghdad: Maṭba'at al-'Ānī, 1st Edition, 1397/1976.
- Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad 'Abd Allāh ibn Muslim al-Dīnawarī. *Gharīb al-Qur'ān*. Critical ed. Aḥmad Ṣaqr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1398/1978.
- Ibn Sallām, Abū 'Ubayd al-Qāsim ibn Sallām ibn 'Abd Allāh al-Harawī al-Baghdādī. *Gharīb al-ḥadīth*. Critical ed. Dr. Muḥammad 'Abd al-Mu'īd Khān. 1st ed. Hyderabad-Deccan: Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmāniyyah, 1384/1964.
- Jurjānī, Abū Bakr 'Abd al-Qāhir b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Asrār al-balāghah*. Edited and annotated by Maḥmūd Muḥammad Shākir. Cairo: Maṭba'at al-Madanī, and Jeddah: Dār al-Madanī, n.d. 423 pp.
- Jurjānī, Abū Bakr 'Abd al-Qāhir b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad. *Dalā'il al-i'jāz fī ilm al-ma'ānī*. Critical ed. Mahmud Muhammad Shakir Abū Fahr. Cairo: Matba'at al-Madani; Jeddah: Dar al-Madani, 3. Edition, 1413/1992.

- Karakurt, Osman. *Ebu Ubeyde Ma'mer İbnü'l-Müsennâ Hayatı, Eserleri ve Tefsir İlmindeki Yeri*, Selçuk University, Institute of Social Sciences, MA Thesis, 1989.
- Khaṭṭīb al-Baġhdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī ibn Thābit (392-463/1002-1071). *Tārīkh Baġhdād aw madīnat al-salām wa-akhbār muḥaddithihā wa-dhikr qaṭṭānihā al-'ulamā' min ghayr ahlihā wa-wāridihā*. Critical ed. Dr. Bashshār 'Awwād Ma'rūf. 17 Volumes. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1. Edition, 1422/2002.
- Khaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn al-Khaṭṭāb al-Bustī. *Gharīb al-ḥadīth*. Critical ed. 'Abd al-Karīm Ibrāhīm al-Gharbāwī. Damascus: Dār al-Fikr, 1402/1982.
- Kula, Nurten. "Fuat Sezgin'in Tahkik ve Neşrettiği Mecāzü'l-Kur'ân'ın Mukaddimesinde Yer Alan Bazı Âyetlerin Filolojik Tahlilleri Üzerine Bir İnceleme." In *Fuat Sezgin ve Temel İslam Bilimleri: Güncel Tartışmalar-Teorik Teklifler*. ed. İbrahim Özcoşar et al. İstanbul: Divan Kitap, 2019.
- Marāghī, Aḥmad b. Muṣṭafā. *'Ulūm al-balāghah: al-Bayān, al-ma'ānī, al-badī'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Naḥḥās, Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad. *I'rāb al-Qur'ān*. Ed. 'Abd al-Mun'im Khalīl Ibrāhīm. Beirut: Muḥammad 'Alī Baydūn Publications, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1. Edition, 1421/2000.
- Naḥḥās, Abū Ja'far Aḥmad ibn Muḥammad. *Ma'ānī al-Qur'ān*. Critical ed. Muḥammad 'Alī al-Şābūnī. 1st ed. Makkah: Umm al-Qurā University, 1409/1988.
- Pilgir, Muhammed. "Ebū 'Ubeyde'nin Mecāzü'l-Kur'ân'ında Kıraat Olgusu ve Söz Konusu Eserde İstifade Edilen Kıraat İhtilaflarının Tefsire Etkileri," *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İlahiyat Bilimleri Fakültesi Dergisi* 10/1 (2023).
- Qazwīnī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar Jalāl al-Dīn. *al-Talkhīş fī 'ulūm al-balāghah*. Critical ed. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī. 1 Volume. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2. Edition, 2009.
- Qazwīnī, Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. 'Umar Jalāl al-Dīn. *al-İdāḥ fī 'ulūm al-balāghah*. Critical ed. Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafājī. 3 Volumes. Beirut: Dār al-Jīl, 3. Edition, n.d.
- Qifṭī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Yūsuf [d. 646/1248]. *Inbāḥ al-ruwāt 'alā anbāḥ al-nuḥāt*. Critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm [d. 1401/1981]. Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī and Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah, 1. Edition, 1406/1986.
- Rāghib al-Iṣfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad. *al-Mufradāt fī gharīb al-Qur'ān*. Critical ed. Şafwān 'Adnān al-Dāwūdī. Damascus-Beirut: Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmiyyah, 1. Edition, 1412/1996.
- Şa'īdī, 'Abd al-Mutā'al. *Bughyat al-īdāḥ li-talkhīş al-miftāḥ fī 'ulūm al-balāghah*. 4 Volumes. Cairo: Maktabat al-Ādāb, 17. edition, 1426/2005.
- Sakkākī, Yūsuf b. Abī Bakr b. Muḥammad b. 'Alī al-Khwārazmī al-Ḥanafī Abū Ya'qūb. *Miftāḥ al-'ulūm*. Edited and annotated by Nu'aym Zarzūr. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2. Edition, 1407/1987.
- Samīn al-Ḥalabī, Abū al-'Abbās Shihāb al-Dīn Aḥmad ibn Yūsuf ibn 'Abd al-Dā'im. *Umdat*

- al-huffāz fī tafsīr ashraf al-alfāz*. Critical ed. Muḥammad Bāsil 'Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al- 'Ilmiyyah, 1. Edition, 1417/1996.
- Sāmīrrā'ī, Mahdī Šālīḥ. *al-Majāz fī al-balāghah al- 'arabiyyah*. Damascus: Dār Ibn Kathīr, 1. Edition, 2015.
- Sezgin, M. Fuad. *Buhari'nin Kaynakları Hakkında Araştırmalar*. Ankara: Otto yay., 2019.
- Sīrāfī, Abū Sa'īd al-Ḥasan b. 'Abd Allāh b. al-Marzubān. *Akhbār al-naḥwiyyīn al-baṣriyyīn*. Critical ed. Ṭāhā Muḥammad al-Zīnī and Muḥammad 'Abd al-Mun'im Khafājī. Cairo: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1373/1966.
- Süyūṭī, Abū'l -Faḍl Celāluddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr b. Muḥammed el-Ḥuḍayrī. *el-Mu-zhir fī 'ulūmi'l-luḡa ve envā'ihā*. Critical ed. Fuād 'Alī Maṣṣūr. Beyrut: Dāru'l-Ku-tubī'l- 'Ilmiyye, 1418/1998.
- Ṭabānah, Badawī. *al-Bayān al- 'arabī: dirāsah tārīkhiyyah fanniyyah fī uṣūl al-balāghah al- 'arabiyyah*. Cairo: Maktabat al-Anjlu al-Miṣriyyah, 2. Edition, 1958.
- Ṭabarī, Abū Ja'far Muḥammad b. Jarīr. *Jāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān*. Critical ed. 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin al-Turkī. Cairo: Dār Hajar lil-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-I'lān, 1. Edition, 1422/2001.
- Taşdelen, Hasan. "Belâgat İlmi ve Tarihi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri : Tarih Ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 215-306. İstanbul: İSAM, 2015.
- Türkmen, Sabri. *Ebu Ubeyde, Hayatı ve Eseri*. Selçuk Üniversitesi SBE Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Ph.D. Thesis, 2000.
- Wansbrough, John. "Majāz al-Qur'ān: Periphrastic Exegesis." *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 33/2 (1970), 247–266.
- Wansbrough, John. "Mecāzu'l-Kur'ān: Dolaylı Anlatım," trans. Orhan Atalay, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* (İLTED) 21 (2004).
- Yerinde, Adem. "Mecazul Kuran Bağlamında Ebu Ubeyde'nin Tefsirciliği" *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2009). 151-189.
- Zajjāj, Abū Ishāq Ibrāhīm b. al-Sarī b. Sahl. *Ma'ānī al-Qur'ān wa i'rābuhu*. Critical ed. 'Abd al-Jalīl 'Abduh Shalabī. 5 Volumes. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1. Edition, 1408/1988.
- Zubaydī, Abū Bakr Muḥammad b. al-Ḥasan b. 'Ubayd Allāh b. Madhhij al-Andalusī al-Ishbīlī. *Ṭabaqāt al-naḥwiyyīn wa al-lughawīyyīn*. Critical ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1. Edition, n.d. (Series: Dhakhā'ir al- 'Arab 50).

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

The Journal of Tafsîr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Dijital Beşerî Bilimlerin Kur'an El Yazmalarına Uygulanabilirliği: Yöntemler, Uygulamalar ve Karşılaşılan Sorunlar

The Applicability of Digital Humanities to Qur'anic Manuscripts: Methods, Practices, and Challenges

قابلية تطبيق العلوم الإنسانية الرقمية على مخطوطات القرآن: المنهجيات، التطبيقات، والتحديات

Ayşenur Elif Ünal Şahin

Arş. Gör. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Anabilim Dalı

Res. Asst. Ankara Hacı Bayram Veli University Faculty of Theology Department of Tafsir
Ankara, TÜRKİYE

aysenur.unal@hbv.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-8703-3881>

 <https://ror.org/05mskc574>

Atıf / Citation

Ünal Şahin, Ayşenur Elif. "Dijital Beşerî Bilimlerin Kur'an El Yazmalarına Uygulanabilirliği: Yöntemler, Uygulamalar ve Karşılaşılan Sorunlar". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 214-231.

<https://doi.org/10.31121/tader.1643718>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 20/02/2025

Kabul/Accepted: 24/04/2025

Yayın/Publication: 20/02/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Son yıllarda dünyada büyük bir ilgi gören dijital beşerî bilimler, el yazmaları ve matbu eserlerin dijital ortama aktarılmasına yönelik önemli gelişmeler kaydetmiştir. Ancak bu alandaki yeniliklerin Arapça ve Osmanlı Türkçesi gibi sağdan sola ve harfleri bitleştirilerek yazılan metinlere uygulanması görece yeni bir olgudur. El yazmalarının dijitalleştirilmesi ve otomatik transkripsiyonu, yapay zekâ destekli sistemler aracılığıyla gelişim göstermekte olup, özellikle *Transkribus* ve *eScriptorium* gibi yazılımlar bu süreçte öne çıkmaktadır. *Transkribus*, başlangıçta Latin harfli metinler için geliştirilmiş olup Arapça el yazmaları üzerinde yeterli verimliliğe ulaşamamıştır. *eScriptorium*, *kraken* eklentisiyle Arap harfli metinleri dijitalleştirmede daha başarılı bir yapı sunmasına rağmen, Kur'an el yazmaları üzerinde istenilen verimi sağlayamamaktadır. Arapça metinlerin dijital analizine yönelik OpenITI ve KITAB gibi projeler, her ne kadar doğrudan mushaf'lara odaklanmasa da, sahip oldukları dijital altyapı ve karşılaştırmalı analiz algoritmalarıyla kıraat farklılıklarının incelenmesine dolaylı fakat değerli katkılar sunmaktadır. Mushaf el yazmaları ve sonraki süreçte onların paleografik ve dilbilimsel analizine odaklanan projeler arasında *InterSaME* ve *Qoroyo* projeleri dikkat çekmektedir. *InterSaME*, İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te kutsal metinlerin yazılı ve sözlü aktarım süreçlerini karşılaştırmalı olarak incelerken, *Qoroyo*, Sami dillerde yazılmış kutsal metinlerin dilbilimsel analizine odaklanmaktadır. *Qoroyo*, yapay zekâ destekli dilbilimsel modeller kullanarak kutsal metinlerin morfolojik yapısını daha detaylı analiz ve mukayese etmeyi hedeflemektedir. Mushaf el yazmalarına doğrudan odaklanan bir diğer proje ise *Qur-Can* projesidir. Bu proje, kıraat farklılıklarını inceleyerek erken dönem Kur'an el yazmalarında hangi kıraat geleneklerinin hâkim olduğunu tespit etmeyi amaçlamaktadır. Bu projeler, mushaf'ların hat, kıraat tarihi gibi açılardan taşıdığı önemi ortaya koymakla birlikte, teorik arka planlarının ve metodolojik tutarlılıklarının da derinlemesine incelenmesini gerektirmektedir. Bu çalışmada, Kur'an el yazmalarının dijital beşerî bilimler bağlamındaki ele alınış biçimleri değerlendirilmiş; mevcut yazılım ve projeler üzerinden yürütülen tartışmalar, bu alana yön verecek yenilikçi ve işlevsel projelerin gelişimine katkı sağlama amacıyla yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, El Yazmaları, Dijital, *InterSaME*, *eScriptorium*, *Qoroyo*.

Abstract

In recent years, digital humanities have gained considerable global interest, especially in advancing the digitization of manuscripts and printed works. However, the application of such innovations to right-to-left and cursively written scripts like Arabic and Ottoman Turkish remains a relatively recent phenomenon. The digitization and automatic transcription of manuscripts have progressed through AI-supported systems, with platforms like *Transkribus* and *eScriptorium* emerging as key tools in this process. While *Transkribus* was initially designed for Latin-script texts and has not achieved sufficient efficiency for Arabic manuscripts, *eScriptorium*—with its *Kraken* plugin—offers a more robust structure for digitizing Arabic-script texts, yet still falls short in delivering optimal results for Qur'anic manuscripts. Projects such as *OpenITI* and *KITAB*, although not directly focused on mushaf manuscripts, offer indirect yet significant contributions to the analysis of qirā'āt variations through their advanced digital infrastructure and text comparison algorithms. Among the projects centered on mushaf manuscripts and their subsequent paleographic and linguistic analysis, *InterSaME* and *Qoroyo* stand out. *InterSaME* conducts a comparative study of the written and oral transmission processes of sacred texts within Islam, Christianity, and Judaism, while *Qoroyo* focuses on the linguistic analysis of sacred texts written in Semitic languages. Using AI-supported linguistic modeling, *Qoroyo* aims to perform detailed morphological analysis and comparison of these texts. Another project directly addressing Qur'anic manuscripts is the *QurCan* project, which seeks to examine variant readings and identify dominant qirā'āt traditions in early Qur'anic manuscripts. While these projects underscore the importance of mushaf studies in the history of script and recitation, they also call for a deeper examination of the theoretical frameworks and methodological consistency underlying them. This study evaluates the treatment of Qur'anic manuscripts within the context of digital humanities and discusses current software and projects to encourage the development of innovative and functional future initiatives in this field.

Keywords: Qur'an, Manuscripts, Digital, *InterSaME*, *eScriptorium*, *Qoroyo*.

الخلاصة

في السنوات الأخيرة، حظيت العلوم الإنسانية الرقمية باهتمام واسع على الصعيد العالمي، لا سيما في مجال رقمنة المخطوطات والمطبوعات. ومع ذلك، فإن تطبيق هذه الابتكارات على النصوص المكتوبة من اليمين إلى اليسار وبالخط المتصل، مثل اللغة العربية والعثمانية التركية، يُعد ظاهرة حديثة نسبيًا. لقد شهدت عملية رقمنة المخطوطات ونقلها إلى النصوص الرقمية تطورًا ملحوظًا بفضل الأنظمة المدعومة بالذكاء الاصطناعي، حيث برزت منصات مثل Transkribus و eScriptorium كأدوات رئيسية في هذا السياق. إلا أن Transkribus، الذي صُمم في الأساس للنصوص بالحروف اللاتينية، لم يحقق الكفاءة المطلوبة في التعامل مع المخطوطات العربية. أما eScriptorium، فعلى الرغم من تقديمه بنية أفضل بفضل إضافة Kraken، إلا أنه لا يزال غير قادر على تحقيق الأداء المطلوب في مخطوطات المصحف الشريف. من جهة أخرى، تقدم مشروعات مثل OpenITI و KITAB مساهمات غير مباشرة لكنها مهمة في تحليل اختلافات القراءات القرآنية، من خلال بنيتها الرقمية المتقدمة وخوارزميات المقارنة النصية، على الرغم من أنها لا تركز بشكل مباشر على مخطوطات المصحف. ومن بين المشاريع التي تركز على المخطوطات القرآنية وتحليلها الجغرافي واللغوي، يبرز مشروع InterSaME و Qoroyo. يقوم مشروع InterSaME بدراسة مقارنة لعمليات النقل الشفهي والكتابي للنصوص المقدسة في الإسلام والمسيحية واليهودية، بينما يركز Qoroyo على التحليل اللغوي للنصوص المقدسة المكتوبة باللغات السامية، مستخدمًا نماذج لغوية مدعومة بالذكاء الاصطناعي لتحليلها الصرفي بشكل مفصل. أما مشروع QurCan، فهو يُعنى بتحليل اختلافات القراءات بهدف تحديد التقاليد القرآنية السائدة في المخطوطات القرآنية المبكرة. ورغم ما تقدمه هذه المشاريع من مساهمات لفهم تاريخ الخط والقراءات، إلا أنها تبرز أيضًا الحاجة إلى دراسة أعمق للأطر النظرية والاتساق المنهجي الذي تستند إليه. وتتناول هذه الدراسة كيفية معالجة مخطوطات المصحف في سياق العلوم الإنسانية الرقمية، من خلال تقييم البرمجيات والمشروعات الحالية، وتشجيع تطوير مبادرات رقمية مبتكرة وفعالة في هذا المجال.

الكلمات المفتاحية: القرآن، المخطوطات، الرقمنة، InterSaME، Qoroyo، eScriptorium.

Giriş

Dijital teknolojilerin gelişimi, el yazmaları üzerindeki akademik çalışmaları köklü biçimde değiştirmiştir. Özellikle kişisel bilgisayarların yaygınlaşmasıyla birlikte, el yazmalarının incelenme ve saklanma yöntemleri önemli ölçüde dönüşüme uğramıştır. Geleneksel yöntemlerle fiziksel belgeler üzerinden gerçekleştirilen araştırmalar, yerini karakter kodlama, veri tabanları ve veri setleri oluşturma ve dijital görüntüleme gibi yenilikçi tekniklere bırakmıştır. Bu bağlamda, metinlerin yalnızca görsel olarak taranması yeterli olmayıp, içeriklerinin dijital ortama karakter bazlı olarak kodlanması büyük önem taşımaktadır. Kodlama, dijital metinlerin yalnızca görüntülenene değil, aynı zamanda aranabilen, analiz edilebilen ve dijital araçlarla işlenebilen veriler haline gelmesini sağlamıştır. Bu sayede, dil işleme, içerik karşılaştırma, kelime arama ve veri madenciliği gibi gelişmiş dijital yöntemler uygulanabilir hâle gelmiştir. Başlangıçta İngilizce dışındaki dillere ait metinlerin dijital ortama aktarılması birtakım teknik zorluklar barındırdığından bunu aşmak için her dile özgü yerel çözümler üretilmiştir. Ne var ki bu çözümler dar kapsamlı ve kullanıcı dostu olmaktan uzak kalmıştır. Nihayet bu sorunu aşmak ve bütün dünya dillerini destekleyen bir standart oluşturmak üzere Unicode adı verilen bir sistem geliştirilmiştir. Bu sistemde bütün alfabelere ait karakterler tek bir kuruluş tarafından ortak bir standart oluşturacak şekilde kontrol edildiğinden sağdan sola metinlerin kodlanmasında da büyük kolaylıklar getirmiştir. Öte yandan dijital el yazması çalışmalarında, metinlerin dijital ortama aktarımı; görsel verinin işlenmesi, karakter düzeyinde kodlanması ve ardından içeriklerin indekslenerek erişilebilir hale getirilmesi gibi birbiriyle bağlantılı aşamalardan oluşan çok katmanlı bir süreçtir. Bu sürecin her adımı kendi içinde teknik zorluklar barındırmaktadır. Özellikle optik karakter tanıma (OCR) teknolojisi, basılı metinlerde oldukça başarılı sonuçlar verirken, el yazmalarındaki karakter farklılıkları ve noktalama eksiklikleri nedeniyle güvenilir bir yöntem olmaktan uzaktır. Osmanlı Türkçesi veya klasik Arapça el yazmalarında hattatlar tarafından kullanılan farklı yazı stilleri, karmaşık harf birleşimleri ve mürekkep değişimleri, OCR'nin doğruluk oranını olumsuz etkilemektedir. Buna ek olarak, el yazmalarının fiziksel bozulmalarını tespit etmek ve zaman içinde silinen katmanları analiz edebilmek için multispektral ve hiperspektral görüntüleme teknikleri geliştirilmiştir. Bu yöntemler, tarihî belgelerin

korunmasına katkı sağlarken, metin analizi ve kıyaslama çalışmalarını da mümkün kılmaktadır. Ayrıca, dijital ortama aktarılan el yazmalarının belirli bir yapısal düzen içinde kodlanması gerekmektedir. *TEI XML* gibi işaretleme dilleri, el yazmalarının sistematik olarak düzenlenmesine katkıda bulunarak araştırmacılar için erişilebilirliği artırmakta ve metnin anlam bütünlüğünün korunmasını sağlamaktadır. Sonuç olarak, dijital el yazması çalışmaları yalnızca metinlerin dijital ortama aktarılmasını değil, aynı zamanda bu metinlerin korunmasını, okunabilirliğinin artırılmasını ve farklı versiyonlar arasında karşılaştırma yapılmasını sağlayan çok yönlü bir süreçtir.¹

El yazmalarının dijital ortamda işlenmesi, analiz edilmesi ve erişilebilir hâle getirilmesini amaçlayan dijital beşerî bilimler yaklaşımı, özellikle el yazmaları ve matbu eserlerin dijitalleştirilmesi süreçlerinde devrim niteliğinde yenilikler sunmaktadır. Metinlerin taranması, karakter düzeyinde kodlanması, yapısal işaretleme ile düzenlenmesi ve dijital araçlarla analiz edilmesi gibi çok yönlü işlemleri kapsayan bu disiplin, hem teknik hem de beşerî bilimler açısından güçlü bir araştırma altyapısı oluşturmaktadır. Bu kapsamda geliştirilen dijital araçlar ve yazılımlar, örneğin bir Kur'an el yazmasının tek tek elle dijital ortama aktarılması sürecinde harcanan zamanı büyük ölçüde kısaltmaktadır. Bu sayede imla, kıraat gibi özellikler açısından metinlerin daha hızlı analiz edilmesi mümkün hâle gelmektedir. Bu durum, bu çalışmada da odaklanılan Kur'an el yazmaları özelinde, kütüphanelerimizde atıl durumda bulunan binlerce mushafı yeniden araştırma süreçlerine kazandırma potansiyeli taşımaktadır. Bu nedenle dijital Kur'an el yazması araştırmalarının gündeme alınması, hatta ülkemizde de bu alanda projelerin geliştirilmesi büyük bir önem taşımaktadır.

Son yıllarda dijital beşerî bilimler ile İslam araştırmaları kesişiminde yapılan çalışmalar, özellikle el yazmaları üzerinden yürütülen araştırmalarla dikkat çekmektedir. Bu projelerden biri, 2021 yılında Berlin Brandenburg Bilimler Akademisi'nde tanıtılan "Dhimmis and Muslims – Analyzing Multi-Religious Spaces in the Medieval Muslim World (DhiMu)" başlıklı çalışmadır. Proje, Orta Çağ İslam dünyasında zimmî statüsüne sahip gayrimüslim toplulukların mekânsal ve zamansal dağılımını haritalandırma esasına dayalıdır ve dijital harita ile zaman çizelgesi entegrasyonu üzerinden görselleştirme teknikleri kullanmaktadır.² Benzer biçimde, Kur'an-ı Kerim el yazmalarında kullanılabilecek dijital projeler de mevcuttur. *Transkribus*, *InterSaME*, *eScriptorium* gibi platformlar el yazmalarının dijital transkripsiyonu ve paleografik incelemesine imkân sunmaktadır. Ancak sağdan sola yazılan Arap harfli metinlerde teknik kısıtlamalar sebebiyle istenilen başarıya henüz tam olarak ulaşamamıştır. Hamburg Üniversitesi bünyesindeki Centre for the Study of Manuscript Cultures (CSMC), dijital görüntüleme teknikleri ve yazma kültürleri üzerine kapsamlı eğitim programları sunarak bu alandaki yöntemsel gelişmeleri desteklemektedir. Kur'an el yazmalarının dijital ortamda kodikolojik ve paleografik analizine odaklanan *InterSaME* projesi ve *eScriptorium* yazılımı, bu çerçevede

¹ Alessandro Bausi vd. (ed.), *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction* (Hamburg: Tredition, 2015), 12-20.

² Ralph Barczok vd., "Dhimmis and Muslims – Analyzing Multi-Religious Spaces in the Medieval Muslim World (DhiMu)", *Mixing Methods: Practical Insights from the Humanities in the Digital Age*, ed. Birgit Schneider vd. (Bielefeld: Bielefeld University Press, 2023), 105-106.

değerlendirilebilecek uygulamalardır.³ Bunlara ek olarak, Arapça metinlerin karşılaştırmalı analizine ve metin aktarım süreçlerine odaklanan KITAB (Knowledge, Information Technology, and the Arabic Book) Projesi de İslam yazılı mirasını sayısallaştırmaya yönelik önemli adımlar atmaktadır. Bu proje, Arapça metinlerde metin varyantları ve metin ile yazar eşleşmeleri gibi alanlarda dijital metin analizi yöntemlerini sistematik biçimde uygulamaktadır. Eldeki verilere dayanarak dijital beşerî bilimlerin sahasında Kur'an-ı Kerim el yazmaları ve Kur'an-ı Kerim üzerine transkripsiyon, kodikoloji, paleografi, dilbilim ve kıraat gibi alanlarda geliştirilen projeler öne çıkmaktadır.

Türkiye’de Kur'an el yazmaları ve dijital beşerî bilimlerin kesişiminde doğrudan çalışma sayısı sınırlı olmakla birlikte, bu alandaki öncü katkılardan bazıları tefsir tarihi ve hat sanatının dijital temsili gibi temalara odaklanan çalışmalardır.⁴ Bunun yanı sıra dijital beşerî bilimlerin İslami ilimlerle ilişkisini sistematik biçimde ele alan genel değerlendirmelere de rastlanmaktadır.⁵ Ayrıca erken dönem tefsir rivayetlerine dayalı dijital veri tabanı oluşturmayı hedefleyen projeler üzerine analizler de yapılmıştır.⁶ Batı literatüründe Kur'an, mushaf ve kıraat tarihi üzerine yürütülen araştırmaları tarihsel eleştiri, edebi analiz ve kodikoloji gibi yöntemlere dayanarak Kur'an el yazmalarını ve metin aktarım süreçlerini incelemeleri bakımından ele alan çalışmalar da bulunmaktadır.⁷ Bu çalışmalardan dijital yaklaşımlarla birleştirilenler arasında, *Paleocoran*, *Corpus Coranicum*, *The European Qur'an (EuQu)* ve *Qur'anic Commentary: An Integrative Paradigm (QuCip)* gibi projeler sıklıkla zikredilmiştir. Bununla birlikte, söz konusu projeler çoğunlukla dijital edisyon veya geleneksel filolojik yöntemlere dayandığından, HTR (Handwritten Text Recognition) ve yapay zekâ destekli dil işleme tekniklerini doğrudan kullanmamaktadır. Literatürde bu eksikliği fark eden çalışmalar arasında, Arap harflerinin yapısal özelliklerine odaklanarak OCR sistemlerine yeni yaklaşımlar sunan örnekler bulunmaktadır.⁸

³ Proje yürütücüsü Alba Fedeli ve IT uzmanı Carolin Kinne-Wall’a InterSaME programının kurulumu ile ve Jonathan Parkes Allen’a eScriptorium programı ile ilgili verdikleri desteklerden ötürü müteşekkirim.

⁴ Bk. Muhammet Abay, “Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/15 (Haziran 2007), 33-54; aynı yazar, “Teknoloji Hattın Neresinde? Dijital Tipografi ve Nesih Hattı”, *Derin Tarih* (2018), 125-129; aynı yazar, “Tefsir Tarihi Yazımı ve Bilişim Teknolojileri”, *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu* (2015), 357-378.

⁵ Tuba Nur Saraçoğlu, “Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (30 Eylül 2022), 845-891.

⁶ Abdulvahap Kösesoy, “Linked Open Tafsîr Sempozyumu İslam’ın Doğuşunun Dinamiklerini Yeniden İnşa Etmek – İmkanlar ve Sınırlar Linked Open Tafsîr Projesinin Birinci Aşamasının Tamamlanması (Uluslararası Sempozyum, 18-20 Temmuz 2022, Bad Homburg-Almanya)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (30 Kasım 2022), 1159-1177. Proje hakkında ayrıntılı bilgi için bk. AIWG - Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft, “Linked Open Tafsîr”, AIWG - Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft (Erişim 05 Şubat 2025).

⁷ Esra Gözeler vd., “Corpus Coranicum projesi: Kur'an’ı Geç Antik döneme ait bir metin olarak okumak”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (01 Ağustos 2012), 219-253; İsmail Çalışkan, “Mushaf Araştırmalarında Neredeyiz? ‘Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları -Paradigma ve Yöntemler’ (İstanbul 17-18 Şubat 2020) Adlı Çalıştay Üzerine Bir Değerlendirme”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Nisan 2020), 174-182; Necmettin Gökçir vd. (ed.), *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023).

⁸ Alicia González Martínez vd., “A New Strategy for Arabic OCR Based on Script Analysis and Synthesis”, *Égypte/Monde Arabe* 22/2 (17 Aralık 2020), 21-30. Bu makale, geleneksel OCR sistemlerini tipografik saptamalardan arındırarak Arap yazısının doğal yapısını temel alan bir tanıma modeli geliştirmeyi amaçlamakta olup, *archigrapheme* kavramı, harf blokları ve yazı dilbilgisi (*script grammar*) gibi yenilikçi yaklaşımlar sunarak OCR sistemlerinin Arapça el yazmalarını daha doğru tanıyabilmesi için yeni bir strateji önermektedir.

Konuyu daha geniş bir kapsamda ele alarak yapay zekâ teknolojilerinin Kur'an araştırmalarında nasıl kullanılabileceğini ve bu teknolojilerin geleneksel tefsir yöntemlerine nasıl entegre edilebileceğini analiz eden çalışmalar da mevcuttur.⁹ Ayrıca doğal dil işleme ve yapay zekâ yöntemlerini Kur'an araştırmalarıyla buluşturmayı amaçlayan çalışmalarda, yapay zekânın sınırları ve potansiyeli farklı açılardan değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, eScriptorium ve InterSaME gibi dijital projeler, Arapça el yazmalarının transkripsiyon ve paleografik analiz süreçlerini dönüştürme potansiyeline sahip uygulamalar olarak dikkat çekmektedir.¹⁰

Mevcut literatürden farklı olarak, bu çalışma Batı'da yapılmış olan ya da bu alanda katkı sağlayabilecek projelere odaklanmakta ve söz konusu projelerin alana olan katkıları ile iyileştirilmesi gereken yönleri üzerinde değerlendirmelerde bulunacaktır. Bu kapsamda, özellikle üç ana konuya dikkat çekilecektir: Kur'an el yazmalarının transkripsiyon aşaması, paleografik analizi ve dilbilimsel analizi. Mevcut tüm projelerin ayrıntılı bir şekilde incelenmesi, çalışmanın kapsamını aşan bir çaba gerektirdiğinden, bu çalışmada ele alınan projeler, zikredilen üç temel başlık çerçevesinde Batı'da geliştirilen, alana katkıları ve etkileri açısından öne çıkan, ancak üzerine daha önce bu yönüyle ele alınmamış belirli projelerden seçilmiştir.

1. Kur'an el yazmalarının transkripsiyon aşamasına dair projeler

Avrupa Birliği'nin 2013 yılında fonladığı tranScriptorium projesi kapsamında geliştirilen ve 2019'dan itibaren Avrupa merkezli bir kooperatif olan *READ-COOP SCE*¹¹ tarafından sürdürülen Transkribus platformu, yapay zekâ tabanlı metin tanıma teknolojileri el yazması ve matbu belgelerin el yazısı tanıma (HTR) teknolojisi sayesinde dijitalleştirilmesine, otomatik transkripsiyonun yapılmasına, metinlerin tematik olarak etiketlenmesine ve kullanıcıların kendi transkripsiyon modellerini eğitmelerine olanak sağlamaktadır.¹² Arapça gibi karmaşık yazı sistemlerinde, manuel düzeltmeler yapılması ve modelin eğitilmesi gerekmektedir. Kullanıcılar, Arapça el yazmaları için özel modeller oluşturabilir ve bu modelleri zamanla geliştirerek daha doğru transkripsiyon sonuçları elde edebilirler.¹³

Her ne kadar *Transkribus* başlangıçta Latin alfabesi tabanlı metinler için geliştirilmiş olsa da son yıllarda Arap harfli el yazmaları üzerinde de model denemeleri yapılmaya

Bu yöntemle Thomas Milo ve ekibi tarafından hazırlanan ve 2017 yılında yayımlanan Umman dijital Kur'an'ı için bk. www.mushafmuscat.om

⁹ Sümeyye Sevinç, "Piri Keşif Aracının Tefsir Araştırmalarında Kullanımı: İbn Kesir'e Dair Çalışmaların Literatür İncelemesi", *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/3 (24 Eylül 2024), 828-852; İrfan Kara, *Kur'an Araştırmalarında Yapay Zekâ* (Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2024); Sevim Gelgeç, "Yapay Zekâ Modellerinin Tefsir Tarihi Özelinde İncelenmesi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (31 Aralık 2024), 493-519.

¹⁰ Alba Fedeli, "Early Qur'ānic Manuscripts: Re-mediating their Manuscript Page in the Most Recent Digital Form as Part of the InterSaME Project", *The Qur'an and Its Handwritten Transmission* (Leiden: Brill, 2024), 53-104; Rahime Karayığit, "Dijitalleştirme Çalışmalarında El Yazması Metinlerin Yapay Zekâ Yardımıyla Deşifre Edilmesi eScriptorium Programı Örneği", *İslam Araştırmaları Dergisi* 53 (20 Ocak 2025), 189-197.

¹¹ "Readcoop", *What we do: Transkribus - AI Platform* (Erişim 15 Ocak 2025).

¹² "AI Powered Platform", *Transkribus* (Erişim 15 Ocak 2025).

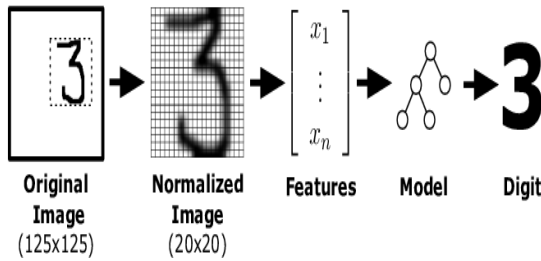
¹³ Elif Derin Can, "TRANSKRIBUS ile Osmanlı Türkçesi'nin Dijitalleştirilmesi", *Digital Ottoman Studies* (22 Ekim 2023).

başlanmıştır.¹⁴ Arapça ve Osmanlı Türkçesi gibi sağdan sola yazılan yazı sistemleri için model eğitimi ve manuel düzeltmeler hâlen gerekliliğini korumaktadır.

Arap harfli metinlerin yapay zekâ ile transkripsiyonuna yönelik geliştirilmiş bir başka program ise *eScriptorium*¹⁵’dur. Bu yazılım, özellikle Arap harfli el yazmalarıyla çalışmayı hedefleyen açık kaynaklı bir OCR aracı olup, *Kraken*¹⁶ motorunu kullanarak kullanıcıların kendi modellerini eğitmelerine imkân tanımaktadır.

Açık kaynak kodlu¹⁷ bir program olan *eScriptorium*, el yazması veya matbu metinlerin işlenmesi ve analiz edilmesi amacıyla geliştirilen bir araçtır. Program, *OCR* (Optik Karakter Tanıma) ve *HTR* (El Yazısı Tanıma) yöntemlerine dayalı olarak matbu ve el yazması metinlerin elektronik metne dönüştürülmesini sağlamaktadır. Temel amacı, *Open Islamicate Text Initiative (OpenITI)*¹⁸ gibi projelerle iş birliği yaparak İslam coğrafyasına ait geniş bir metin havuzunu dijital ortama taşımaktır. Programın geliştirilmesindeki bir diğer hedef, yalnızca dini veya Arapça-Farsça metinleri değil, Osmanlı Türkçesi, Urduca ve Afrika’nın Ajami dilleri gibi Arap harfleriyle yazılan farklı dillerdeki eserleri de içeren geniş bir metin korpusunu erişilebilir kılmaktır.¹⁹

OCR, matbu metinleri elektronik ortama aktarmak için kullanılan bir teknolojidir. *eScriptorium*, bu teknolojiyi kullanarak Arap harfli matbu metinleri yüksek doğruluk oranlarıyla tarayıp dijitalleştirebilme yeteneğine sahiptir. Ancak el yazması metinleri elektronik ortama aktarmak için kullanılan *HTR* teknolojisi, daha karmaşık bir süreçtir. Matbu metinlerin aksine, el yazmaları çok çeşitli yazı stilleri ve karakter yapıları içerebilir. Her hattatın kendine has bir yazı tarzı vardır ve bu nedenle el yazması metinlerin elektronik ortama aktarılması, *OCR*’a göre çok daha zorlayıcıdır. *eScriptorium*’un *HTR* modülü, bu zorlukları aşmak için yapay zekâ ve makine öğrenimi tekniklerini kullanarak çeşitli yazı stillerine ve el yazısı türlerine adapte olabilmektedir. Ancak, bu süreçte hala manuel müdahaleler gerekebilmektedir.²⁰



Şekil 1: Makine Öğrenmesi ile el yazısının dijitalleşmesi²¹

¹⁴ Transkribus, “Arabic Handwritten 18-20 c”, (Erişim 15 Nisan 2025); Transkribus, “Agapet 13th Century Arabic”.

¹⁵ eScriptorium, “Homepage” (Erişim 05 Şubat 2025).

¹⁶ GitHub, “Mittagessen/Kraken: OCR Engine for All the Languages” (Erişim 15 Nisan 2025).

¹⁷ GitLab, “Scripta / Escriptorium” (14 Ocak 2025).

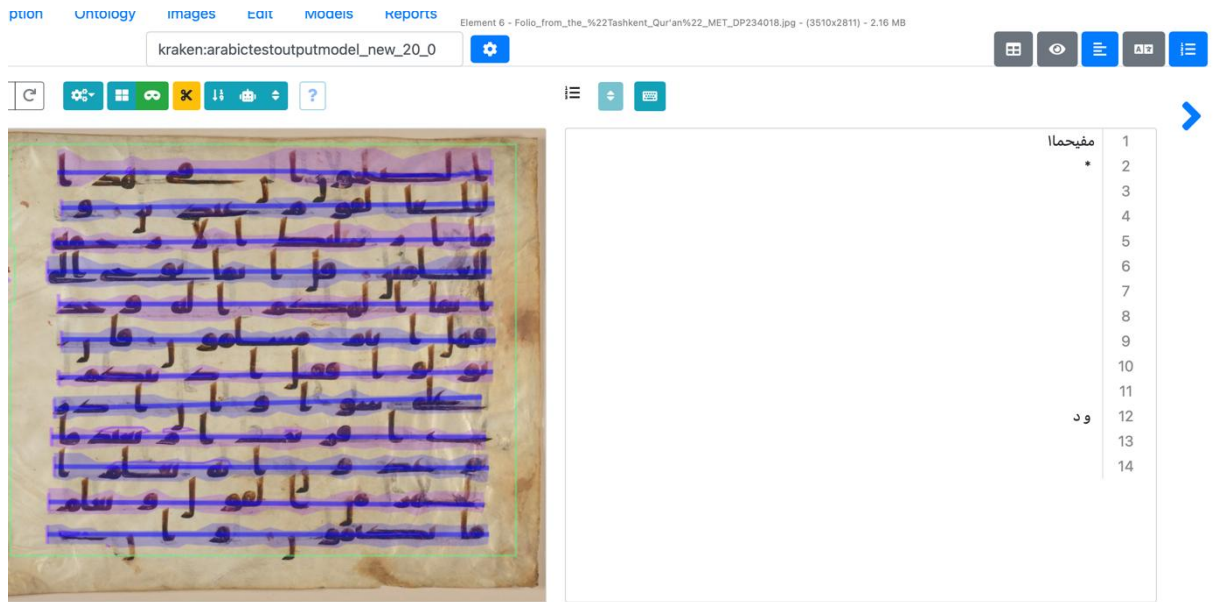
¹⁸ Maxim Romanov vd., “OpenITI: a Machine-Readable Corpus of Islamicate Texts”, *Zenodo* (06 Ekim 2020).

¹⁹ Rohan Chauhan, “eScriptorium: Digital Text Production for Urdu, Hindi, and Bengali Print, part 1”, *The Digital Orientalist* (Erişim 05 Şubat 2025).

²⁰ Peter A. Stokes vd., “The eScriptorium VRE for Manuscript Cultures”, *Classics@ Journal* 19/1 (2021).

²¹ El yazısı ile yazılmış rakamların tanınmasının makine öğrenme süreçlerine dair bu figür için bkz. Kayur Patel vd., “Investigating Statistical Machine Learning as a Tool for Software Development”, *Conference on Human Factors in Computing Systems*, 2008, 667-676.

Nitekim uygulamalı olarak programı kullandığımızda karşılaştığımız bazı temel sorunlar bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla eScriptorium'un HTR teknolojisinin karşılaştığı en büyük zorluklardan biri, segmentasyon ve maskeleme süreçleridir. Segmentasyon, bir metindeki satırların otomatik olarak belirlenmesi işlemidir. Bu aşama, bazı el yazmalarında hatalı sonuçlar vermekte ve manuel düzeltmeler gerekmektedir. Maskeleme ise, harflerin doğru şekilde tanınmasını sağlayan bir algoritmadır. Bu süreç, temiz ve düzenli el yazıları için oldukça başarılı sonuçlar verirken, daha karmaşık ve düzensiz yazılarda eksiklikler veya hatalı transkripsiyonlar meydana gelmektedir. Özellikle hareke ve noktaların olmadığı yahut günümüzden farklı olduğu erken dönem mushaflarını dijitalleştirerek transkripsiyonunu yapmak, şu an geliştirilen modelde mümkün görünmemektedir. Zira yapay zekâ bu yazı üzerine eğitilmemiş, temiz bir şekilde yazılmış, nesih hattı gibi çok daha okunaklı yazılar için geliştirilmiştir. Harfleri tanıyamadığı için model harekesiz, noktasız bir Kur'an-ı Kerim nüshasının hattını analiz edememekte ancak Arapça bazı harflere benzetmeye çalışmakta, fakat bunda başarısız olmaktadır. Sistemi farklı dönem ve belirli özelliklerdeki mushaflar üzerinde eğiterek “*Kraken* ile kişisel HTR modelinin”²² oluşturulması, bu sorunu aşmada bir çözüm olabilir. Mevcut modelin erken dönem Kur'an el yazmalarındaki Kufî yazı stilini doğru şekilde tanıyabilmesi için, bu stile ait veri setlerinin oluşturulması gerekmektedir. Ayrıca, transkripsiyon sürecinde noktasız karakterlerin kullanılması durumunda, modelin noktalı karakterleri hatalı yorumlama ihtimali dikkate alınmalıdır. Bu nedenle, modelin performansını artırmak amacıyla, hem yazı stili hem de noktalama çeşitliliğini içeren kapsamlı ve manuel olarak hazırlanmış veri setlerinin modele entegre edilmesi gerekmektedir.²³ Bu gereklilik, Şekil 2'deki örnekte de görülebileceği üzere, erken dönem mushaflardaki harekesiz ve noktasız yazı biçimlerinin mevcut HTR modelleri tarafından doğru şekilde tanınamamasıyla daha da belirgin hale gelmektedir.



²² Rohan Chauhan, “Train Your Own OCR/HTR Models with Kraken, Part 1”, The Digital Orientalist (26 Eylül 2023).

²³ Parkes Allen, *eScriptorium and Quranic Manuscripts*. E Posta (03 Eylül 2024).

Şekil 2: Erken döneme ait harekesiz bir mushaf varağının manuel segmentasyon yöntemi ile başarısız transkripsiyon örneği

Dolayısıyla eğer erken dönem Kur'an el yazmaları için program kullanılmak istenirse, mevcut modelden faydalanılarak Kufi veya Hicazi hat ile yeni bir model geliştirilebilir. Ancak erken dönem mushaf el yazmalarında kullanılan farklı nokta ve işaretlerin de tek tek bu modele veri olarak girilmesi gerekmektedir. Her ne kadar bu tür bir model geliştirme çabası, uzun vadede erken dönem mushafların otomatik analizi açısından bilimsel bir gereklilik olarak ortaya çıksa da Kur'an gibi sabit bir metin söz konusu olduğunda, mevcut bir matbu metinle manuel karşılaştırma yönteminin kısa vadede daha az zaman ve emek gerektirdiği unutulmamalıdır. Bu bağlamda, araştırmacının yöntemsel tercihinde iki uç arasında bir denge kurması gerekmektedir: pratiklik ile bilimsel altyapı oluşturma gerekliliği. Dolayısıyla bu çalışmada, söz konusu teknik önerilerin yanında, dijitalleştirme süreçlerinde karşılaşılan bu yöntemsel ikileme de dikkat çekilmesi önem arz etmektedir.

Bu bağlamda zikredilmesi gereken bir diğer dijital girişim, *OpenITI*²⁴ ile iş birliği içerisinde geliştirilen *KITAB (Knowledge, Information Technology, and the Arabic Book)*²⁵ projesidir. Her ne kadar bu proje doğrudan Kur'an el yazmalarının transkripsiyonu veya paleografik analizine odaklanmasa da içerdiği dijital yöntemlerin ve sunduğu teknik altyapının mushaf araştırmaları açısından önemli bir potansiyel taşıdığı söylenebilir.

Londra'daki Aga Khan University bünyesinde yürütülen *KITAB* projesi, klasik Arapça metinler arasındaki metinlerarası ilişkileri tespit etmek amacıyla dijital karşılaştırma algoritmaları geliştirmektedir. Bu amaçla geliştirilen *passim*²⁶ algoritması²⁷, çok sayıda Arapça metin arasındaki kelime düzeyindeki tekrarları tespit ederek hangi metnin ne ölçüde başka bir metinden etkilendiğini ortaya koymaktadır. Projede oluşturulan geniş metin korpusu, *OpenITI* üzerinden erişilebilir durumdadır.²⁸ Bu çerçevede, *KITAB* projesinin mushaf el yazmalarıyla olan ilgisi, mevcut dijital alt yapısının varyant analizine uyarlanabilirliği üzerinden değerlendirilebilir. Özellikle farklı mushaf nüshaları arasında geçen kıraat farklılıklarının sistematik biçimde karşılaştırılabilmesi, bu algoritmanın sunduğu teknikler sayesinde mümkün hâle gelebilir. Erken dönem Kur'an el yazmalarının transkripsiyonlu hâllerinin projeye entegre edilmesi durumunda, *passim* gibi algoritmalar aracılığıyla kıraat rivayetlerinin farklı bölgelere ait mushaflar üzerindeki dağılımı tespit edilebilir, Kur'an el yazmalarındaki kıraat gelenekleri sistematik biçimde analiz edilebilir. Bu yönüyle *KITAB* projesi, her ne kadar metinlerarası karşılaştırmalara odaklansa da mushaf el yazmaları bağlamında içerik tabanlı dijital analiz yöntemlerinin geliştirilmesi açısından dikkate değer bir dijital zemin sunmaktadır.

2. Kur'an el yazmalarının paleografik analizi

Dijital beşerî bilimler alanında spesifik olarak Kur'an el yazmalarını ele alan *Inter-SaME (The Intertwined World of the Oral and Written Transmission of Sacred Traditions in*

²⁴ Jonathan Parkes Allen, "Introducing the Digital Islamicate Humanities Survey", *OpenITI* (23 Ağustos 2024).

²⁵ Sarah Bowen Savant, "About KITAB", *KITAB* (Erişim 15 Ocak 2025).

²⁶ *Passim* algoritmasının metin üzerinde kullanımına dair bk. Matteo Romanello vd., "DetectingText Reuse with Passim", ed. Anna-Maria Sichani, *Programming Historian*, (16 Mayıs 2021).

²⁷ David Smith, "dasmic/passim", *Python*, Erişim 03 Şubat 2025.

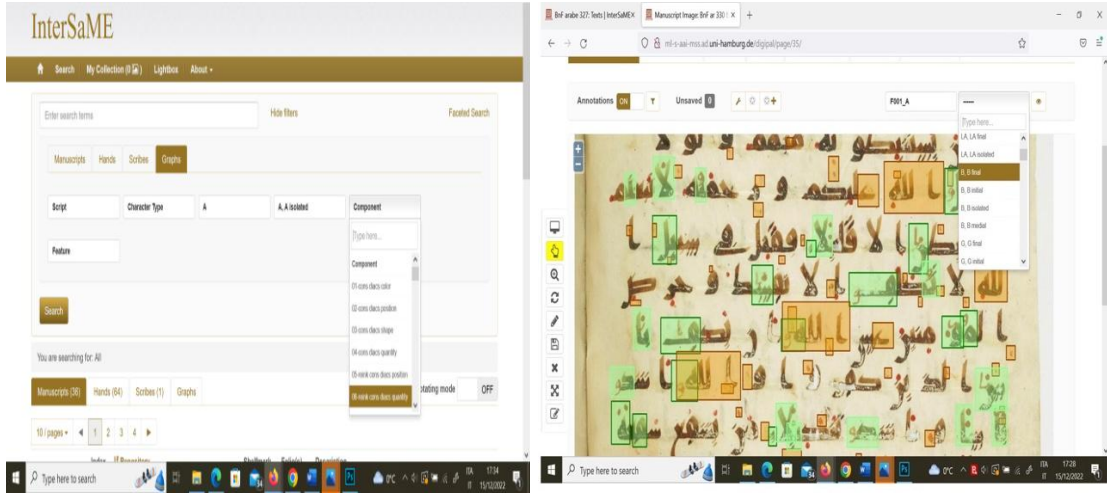
²⁸ Savant, "About KITAB"; Iria Santás de Arcos, "BOWEN SAVANT, Sarah et al. KITAB Project. Knowledge, Information, Technology, and the Arabic Book", *Revista de Humanidades Digitales* 5 (25 Kasım 2020), 197.

The Middle East) projesi, Almanya ve İngiltere'nin ortak çalışmasıyla kutsal metinlerin aktarım süreçlerini araştırmayı hedefleyen, *Deutsche Forschungsgemeinschaft-DFG* (Alman Araştırma Cemiyeti) ve *Arts and Humanities Research Council-AHRC* (Sanat ve Beşerî Bilimler Araştırma Konseyi) tarafından desteklenen bir projedir. Bu proje, İslam, Doğu Hristiyanlığı ve Yahudilik dinlerinin kutsal metinlerinin, İslam'ın ilk yüzyıllarındaki yazılı ve sözlü aktarımını inceleyerek, bu dinlerin kutsal metinlerinin birbirleriyle olan etkileşimlerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Proje, Arapça Kur'an, Süryanice İncil ve İbranice İncil gibi kutsal metinlerin hem sözlü hem de yazılı biçimde nasıl iletildiğine odaklanmaktadır. Projenin yürütücülerine göre Orta Çağ Ortadoğu'sunda bu metinlerin aktarım şekilleri büyük oranda benzerlik gösterirken, dini topluluklar arasındaki yakın temas da bu süreçlere etki etmiştir. Projenin temel varsayımlarından biri, bu projenin yalnızca İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'in kutsal metinlerine dair anlayışımızı derinleştirmekle kalmayıp, aynı zamanda bu metinler arasında şekillenen benzerlikleri de gün yüzüne çıkaracağıdır. Özellikle Arapça ve Süryanice metinlerdeki notasyon (işaretleme) sistemlerinin gelişiminde tespit edilen benzerliklerin, bu dillerin temsilcileri arasındaki doğrudan etkileşimleri yansıttığı düşüncesinden hareket etmektedir. Proje kapsamında, Hamburg Üniversitesi'nden araştırmacılar Kur'an el yazmaları üzerine çalışmalar yürütürken, Cambridge Üniversitesi'nden bir ekip ise Süryanice ve İbranice İncil el yazmalarını incelemektedir.²⁹ Kur'an el yazmaları üzerine çalışmalar yürüten programın adı *ArQum (Archetype for Qur'anic Manuscripts)* olarak belirlenmiştir.

ArQuM, Kur'an el yazmaları üzerinde nokta ve harekeleri konum, renk, şekil ve sayı gibi kriterlere göre etiketleme imkânı sunmaktadır. Aynı şekilde, harflerin de benzer özellikler temelinde etiketlenmesi mümkündür. Bu teknik altyapı, Kur'an el yazmalarındaki noktalama ve harekeleme sistemlerinin tarihsel çeşitliliğini daha sistematik biçimde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Proje kapsamında benimsenen yaklaşım, mevcut basılı mushaflardaki *zabt* sistemini referans almak yerine, erken dönem el yazmalarında yer alan işaretlerin kendi bağlamsal anlamları üzerinden yeniden değerlendirilmesini hedeflemektedir. Proje ekibine göre, bu tür bir yöntem, Kur'an'ın tarihsel yazım pratiği hakkında daha derinlemesine çıkarımlarda bulunulmasını mümkün kılmaktadır. Bu doğrultuda, transliterasyon sürecinde Latin harflerine dayalı yeni bir gösterim sistemi kullanılmakta ve sabit anlamlar atfetmek yerine, noktaların ve harekelerin anlam çeşitliliği araştırılmaktadır.³⁰

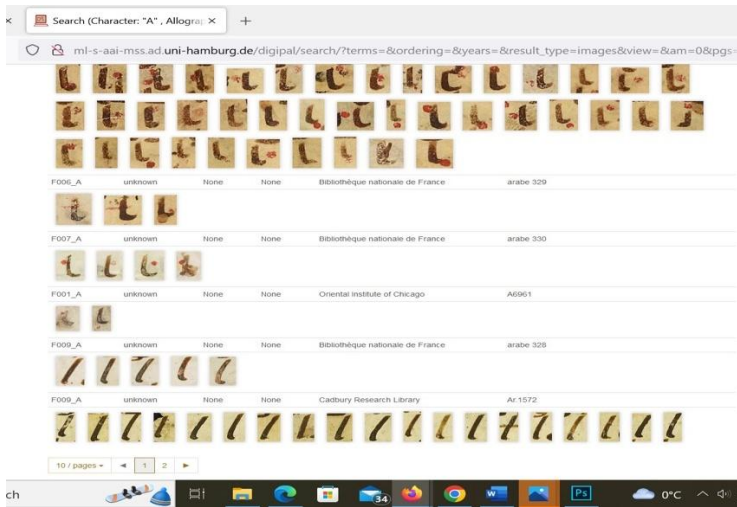
²⁹ Universität Hamburg, "The InterSaME Project", (Erişim 16 Aralık 2020).

³⁰ Bu bilgilere, proje uygulama sürecinde yapılan bireysel değerlendirmelere ve proje yürütücüsü Alba Fedeli ve IT uzmanı Carolin Kinne-Wall tarafından sağlanan teknik destek sürecine dayalı olarak ulaşılmıştır.



Şekil 3, 4 : InterSaME ArQum Projesi gelişmiş özellik arama filtresi, harf ve şekillerin etiketlenmesi

Bu özellikler etiketlendikten sonra, bir galeri içinde görüntülenerek noktaların konumları, şekilleri ve renkleri değerlendirilebilmekte, aynı zamanda harfler arasındaki farklılıklar karşılaştırılabilmekte ve farklı katiplere ait olduğu bilgisi etiketlenebilmektedir. Program başlangıçta Kur'an el yazmalarında bulunan noktaların analizine yönelik tasarlanmış olsa da harf biçimlerindeki varyasyonları fark etmemizi sağlayarak farklı hattatlar arasındaki yazım farklılıklarını tespit etmemize de yardımcı olmaktadır.



Şekil 5: ArQum Projesi harf galerisi oluşturma

Ancak burada karşılaşılan en büyük zorluklardan biri, her harfin tek tek manuel olarak etiketlenmesi gerekliliğidir. 315 varaktan oluşan bir Kur'an el yazması düşünüldüğünde, bu süreç son derece zaman alıcıdır ve zaman, araştırmalar açısından en değerli kaynaklardan biridir. Örneğin, en azından 1000 harften oluşan bir mushaf metni manuel olarak etiketlendikten sonra, programın ideal olarak bu el yazmasındaki “elif” harfinin arketipsel bir versiyonunu oluşturmaya başlaması beklenir. Günümüzdeki yapay zekâ teknolojileriyle belirli miktarda veri sağlandığında, makine öğrenimi algoritmaları aracılığıyla programın daha önce işlenmemiş Kur'an el yazmalarını da otomatik olarak etiketleyebilmesi mümkün hâle gelebilir. Böyle bir özelliğin sisteme entegre edilmesi, hem araştırma süreçlerini hızlandıracak hem de Kur'an el

yazmaları üzerine çalışan bilim insanları için bu yazılımın kullanım değerini ve işlevselliğini kayda değer biçimde artıracaktır.

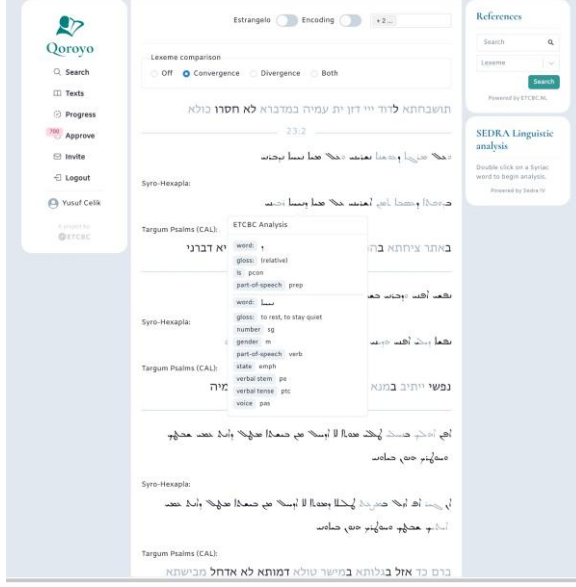
3. Kur'an'ın dilbilimsel ve kıraat açılarından analizi

Daha önce bahsedildiği gibi *InterSaME* projesi, Arapça Kur'an, Süryanice İncil ve İbranice İncil gibi kutsal metinlerin hem sözlü hem de yazılı biçimde nasıl iletildiğine odaklanmaktadır. Bu metinlerin ve özelde Kur'an-ı Kerim'in dilbilimsel analizi noktasında ise *Qoroyo*³¹ projesi gündeme gelmektedir. *Qoroyo*, Vrije Universiteit Amsterdam'dan Yusuf Çelik tarafından geliştirilen, metin verilerinin çok dilli sunumu ve yorumlanmasını kolaylaştırmak için tasarlanmış ileri düzeyde bulut tabanlı bir dilbilimsel ve hermenötik araçtır. Birden fazla Sami dilindeki metinlerin okunmasını ve birbirine bağlanmasını desteklemekte, kullanıcılara hesaplamalı analitik yöntemleri etkili bir şekilde uygulama olanağı tanımaktadır. *Qoroyo*'nun yapay zekâ destekli platformu, başlangıçta dilbilimsel analizler gerçekleştirmekte ve bu analizler daha sonra alanın uzmanları tarafından rafine edilerek, düzeltmeleri yapılmaktadır. Projenin yürütücüsü Çelik'in ifadelerine göre 1970'lerde araştırmacılar, İbranice İncil metinlerini gramer analizi için etiketlemek amacıyla onlarca yıl harcamışlardır. Bugün, *transfer öğrenmesi*³² (*transfer learning*) sayesinde bu metinlerden elde edilen bilgiler, Arapça el yazmalarının incelenmesine uygulanabilir durumdadır. Bu da büyük metin kütlelerinin işlenmesi ve analiz edilmesi için gereken süreyi önemli ölçüde kısaltmaktadır. Transfer öğrenmesini, hali hazırda *Qoroyo* hem İbranice hem de Süryanice metinlerin etiketleme sürecini hızlandırmak için kullanarak başarılı sonuçlar elde etmiştir. Yazılım bir dilden diğerine uyum sağlayarak, dilbilgisel kalıpları tanıyarak doğru analizler sağlamaktadır. Programın kendi kodlama dili ve yapay zekânın analizine dayalı olarak önerilerde bulunmaktadır. Örneğin sistem, "Bu kelimeyi çoğul olarak görüyorum" şeklinde bir öneride bulunabilmektedir. Ardından, bir uzman çıktıyı incelediğinde ve bir hata fark ettiğinde -kelimenin tekil olduğunu düşündüğünde- yapay zekâ kendini buna göre güncellemektedir. Bu süreç, sistemin zamanla doğruluğunu artırmasını sağlamaktadır.³³ Şekil 6'da görüldüğü üzere farklı dillerde kutsal metinler üzerindeki gramatik analiz ve öneri üretme yeteneği, gelecekte Arapça Kur'an el yazmalarının dilbilimsel çözümlemelerinde de benzer başarılar sağlayabileceğinin işaretlerini vermektedir.

³¹ Proje hakkında bilgi için bk. Vrije Universiteit Amsterdam, Faculty of Religion and Theology, "Digital Approaches to Sacred Texts - Research Team, Vrije Universiteit Amsterdam", (Erişim 10 Şubat 2025).

³² Aktarım öğrenmesi (transfer learning), bir görevde elde edilen bilgi ve deneyimin, veri kısıtı olan başka bir görevde yeniden kullanılarak öğrenme sürecini hızlandıran ve verimliliği artıran makine öğrenmesi yaklaşımıdır. Bk. Asmaul Hosna vd., "Transfer learning: a friendly introduction", *Journal of Big Data* 9/1 (22 Ekim 2022), 2.

³³ Yusuf Çelik, "Qoroyo Projesi ve Dijital Kur'an Araştırmaları Hakkında Röportaj", 2 Temmuz 2024.



Şekil 6: Qoroyo projesi kutsal metinlerin dilbilimsel analizi

Proje, özellikle i'râb (nahiv işaretleri) analizleri ve dijital ortama aktarım süreçlerinde karşılaşılan dilsel problemlerin çözümüne odaklanmaktadır. Proje yürütücüsü Çelik'in de belirttiği gibi, Python programlama dilinde kullanılan temel bir metin bölme fonksiyonu olan split (), İngilizce cümlelerde boşluk karakterine göre doğru şekilde kelime ayrıştırması yapabilirken, Arapça cümlelerde aynı başarıyı gösterememektedir. Örneğin, 'بسم الله' ifadesi, Arapça dilbilgisine göre 'ب' (ba) harfi bir harf-i cer (edat) olarak ayrı bir kelime kabul edildiğinden üç ayrı kelimeden oluşmaktadır: 'ب' (ile), 'اسم' (isim) ve 'الله' (Allah). Ancak sistem bu ifadeyi yalnızca iki kelime olarak algılamakta ve dolayısıyla yanlış segmentasyona neden olmaktadır. Bu tür hatalar, metin arama, kök bulma ve semantik analiz gibi dil işleme görevlerinde ciddi bilgi kaybına yol açmaktadır. Bu doğrultuda, Çelik'in geliştirdiği sistem, Arapça kelimelerdeki ön eklerin (örneğin “ب” veya “و” harfleri) bağımsız bir gramatikal işlev mi taşıdığı, yoksa kelimenin kök yapısına mı ait olduğu gibi sorunları ayırt edebilecek bir analiz çerçevesi sunmayı hedeflemektedir. Proje, bu bağlamda “Grammatical Function” (Dilbilimsel İşlev) başlığı altında daha hassas bir sözdizimsel ve biçimbilimsel sınıflandırma sistemi oluşturmaktadır.³⁴

Bu noktada, Arapça doğal dil işleme (NLP) alanında daha önce geliştirilmiş dil veritabanları ile bir karşılaştırma yapılması mümkündür. Örneğin, MADAMIRA³⁵, Farasa³⁶, AraMorph³⁷ ve CAMEL Tools³⁸ gibi araçlar Arapça metinlerde morfolojik ayrıştırma, POS-tagging

³⁴ Çelik, “Qoroyo Projesi ve Dijital Kur'an Araştırmaları Hakkında Röportaj”.

³⁵ MADAMIRA, Arapça için morfolojik analiz ve ayrıştırma aracıdır. Bk. Arfath Pasha vd., “MADAMIRA: A Fast, Comprehensive Tool for Morphological Analysis and Disambiguation of Arabic”, *Proceedings of the 9th International Conference on Language Resources and Evaluation*, (Erişim 26 Mayıs 2014), 1094-1101.

³⁶ Farasa, Katar Bilgi İşlem Araştırma Enstitüsü bünyesindeki Arap Dili Teknolojileri Grubu tarafından geliştirilen bir Arapça dil işleme paketidir. Bk. Farasa, “Home page” (Erişim 15 Ocak 2025).

³⁷ Tim Buckwalter tarafından geliştirilmiş olan bu sistem, Arapça kelimeleri ön ek, gövde ve son ek olarak üç parçaya ayırarak her bir bileşeni kendi sözlüğünde arayan ve bu bileşenlerin biçimbilimsel kategorilerinin uyumluluğunu denetleyerek geçerli morfolojik analizler sunan bir Arapça biçimbilimsel çözümleme algoritmasıdır. Bk. Qamus, “Arabic Morphology Analysis” (Erişim 15 Ocak 2025).

³⁸ CAMEL Tools, New York Üniversitesi Abu Dabi (NYU Abu Dhabi) bünyesindeki CAMEL Laboratuvarı tarafından geliştirilen Arapça doğal dil işleme araçlarından oluşan bir yazılım paketidir. Bk. Camel Tools, “Overview” (Erişim 15 Ocak 2025).

ve kök analizi konularında çeşitli çözümler sunmaktadır. Bu sistemlerle kıyaslandığında, Qoroyo projesinin farkı; çok dilli kutsal metinler arasında kök bazlı karşılaştırmalar yapabilmesi ve Arapça dışında Süryanice ve İbranice gibi dillerle eş zamanlı analiz imkânı sunmasıdır. Ayrıca, yapay zekâ tabanlı altyapısı sayesinde kullanıcı müdahalesiyle geliştirilebilen bir modelleme sürecine sahiptir

Avrupa’da mushaf el yazmaları üzerine yürütülen bir diğer proje, Marijn van Putten tarafından başlatıldığı duyurulan ve Avrupa Araştırma Konseyi (ERC) tarafından desteklenen “QurCan (The Canonization of the Quranic Reading Traditions)” adlı çalışmadır. Proje, Hz. Osman döneminde standardize edilen Kur’an metninin hareke ve ayırt edici noktalar içermeyen erken biçiminden hareketle, bu belirsizliklerin farklı kıraat geleneklerinin ortaya çıkışına zemin hazırlamış olabileceği varsayımı üzerine inşa edilmektedir. Van Putten, kıraat imamı tarafından şekillendirilen bu geleneklerin, 10. yüzyılda İbn Mücâhid’in yedi kıraatle sınırladığı kano-nik forma nasıl evrildiğini araştırmaktadır. Proje kapsamında, erken dönem mushaflarda rast-lanan renkli işaret ve notasyonların, bu sürece dair dolaylı ipuçları sunabileceği öne sürül-mektedir. Bu bağlamda QurCan, kıraatlerin tarihsel gelişimi ve yaygınlığı hakkında, el yazması materyaller üzerinden bazı çıkarımlar yapmayı hedeflemektedir. Marijn’a göre bu erken dönem yazmaları, meşhur kıraatlerin teşekkül sürecine dair yeni bir perspektif sunmakta ve şimdiye kadar neredeyse hiç incelenmemiş bir alanın araştırılmasına imkân sağlamaktadır.³⁹

Bununla birlikte, projenin temel varsayımlarında, erken dönem kıraatlerinin günümüze ulaşmadığı ve bu kıraatler ile Kur’an’ın farklı yorumlarının da kaybolduğu yönünde bir ön ka-bul bulunduğu görülmektedir. Ancak, henüz projenin detaylı sonuçları yayımlanmadığı için, bu çıkarımlar hakkında kesin bir yorumda bulunmak mümkün değildir. 2027 yılında projenin so-nuçlarının paylaşılması beklenmektedir.

Sonuç

Bu çalışma, dijital beşerî bilimlerin Kur’an el yazmalarına uygulanabilirliğini çok yönlü bir bakış açısıyla ele almış, güncel projeleri teknik boyutlarıyla birlikte değerlendirmiştir. *Transkribus*, *eScriptorium*, *InterSaME*, *Qoroyo* ve *QurCan* gibi dijital araçlar üzerinden yapı-lan analizlerde, bu platformların Kur’an el yazmalarının dijitalleştirilmesi, transkripsiyonu, pa-leografik ve dilbilimsel incelemeleri açısından sunduğu imkânlar ortaya konulmuştur. Bununla birlikte, özellikle erken dönem mushaflara yönelik uygulamalarda bu araçların belirli teknik sınırlılıklara sahip olduğu görülmektedir.

Bu projeler, önemli açılımlar sunsa da özellikle erken dönem mushaf el yazmaları söz konusu olduğunda bazı teknik ve metodolojik yetersizlikleri beraberinde getirmektedir. Örne-ğin, *Transkribus*, Arap harfli metinlerde yüksek doğruluk sağlayamamakta ve manuel müdaha-leye ihtiyaç duymaktadır. Benzer şekilde, *eScriptorium*’un HTR modülü, noktasız ve harekesiz mushaflarda segmentasyon ve maskeleye süreçlerinde sorunlar yaşamakta; bu da modelin ha-talı transkripsiyonlar üretmesine neden olmaktadır. *ArQum*, detaylı veri etiketleme yeteneği sunmakla birlikte, bu işlemlerin hâlâ büyük oranda manuel yürütülmesi araştırmalar açısından zaman ve emek bakımından sınırlayıcı bir etkidir. *Qoroyo* ise henüz Kur’an el yazmaları

³⁹ Myrthe Timmers, “ERC Consolidator Grant for Marijn van Putten: How Many Ways Are There to Read the Quran?”, *Leiden University* (Erişim 11 Nisan 2022); Marijn Van Putten, “Postdoctoral Researcher in the Canonization of the Quran Reading Traditions, University of Leiden”, *Medieval and Early Modern Orients* (Erişim 27 Ocak 2023).

özelinde kullanılmamış olmakla birlikte, çok dilli kutsal metinler üzerinde sunduğu yapay zekâ destekli dilbilimsel analiz altyapısıyla, gelecekte Kur'an metinlerine uygulanabilirliği açısından dikkat çekici bir potansiyel taşımaktadır. *QurCan*, erken dönem mushaflardaki kıraat farklılıklarını tespit etmeyi amaçlayan özgün yaklaşımıyla dikkat çekmekte, ancak proje sonuçlarının henüz yayımlanmamış olması değerlendirme yapılmasını şu aşamada sınırlı kılmaktadır.

Bu bağlamda, gelecekte geliştirilecek projelerin daha sağlam bir dijital altyapıya ve erken dönem mushaf yazı çeşitliliğine uygun modellere dayanması gerekmektedir. Özellikle Kufi ve Hicazi hat gibi erken dönem yazı stillerine özgü veri setlerinin oluşturulması, yapay zekâ destekli sistemlerin bu yazı türlerine adapte edilmesini mümkün kılacaktır. Ayrıca, noktalama ve harekeleme farklılıklarını içeren geniş kapsamlı veri kümeleriyle modellerin eğitilmesi, transkripsiyon süreçlerinde karşılaşılan hata oranlarını azaltacaktır.

Sonuç olarak dijital beşerî bilimlerin Kur'an el yazmalarının analizinde önemli bir potansiyel barındırmaktadır. Ancak bu potansiyelin tam anlamıyla değerlendirilebilmesi için, teknik gelişmelerin mushaf ilimleriyle bütünleştirildiği hem teorik hem uygulamalı düzeyde daha bütüncül ve özelleştirilmiş projelerin geliştirilmesine ihtiyaç vardır. Türkiye'de bu alana yönelik akademik çalışmaların artırılması, hem mevcut projelerin daha kapsamlı biçimde incelenmesine hem de Kur'an el yazmalarına özgü yeni dijital çözümlerin geliştirilmesine katkı sağlayacaktır. Bu sayede hem akademik hem de arşivleme bağlamında Kur'an el yazmaları üzerine yapılan çalışmalar daha verimli ve sistematik bir zemine oturtulabilecektir.

Kaynakça

- Abay, Muhammet. “Tefsir Tarihi İçin Bir Veritabanı Modeli”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/15 (Haziran 2007), 33-54. <https://doi.org/10.17335/suifd.49342>
- Abay, Muhammet. “Tefsir Tarihi Yazımı ve Bilişim Teknolojileri”. *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*. ed. Mustafa Karagöz. 357-378. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Abay, Muhammet. “Teknoloji Hattın Neresinde? Dijital Tipografi ve Nesih Hattı”. *Derin Tarih* 13 (2018), 2-7.
- AIWG, Akademie für Islam in Wissenschaft und Gesellschaft. “Linked Open Tafsir”. Erişim 05 Şubat 2025. https://aiwg.de/kurzbeschreibung_linked-open-tafsir/
- Allen, Jonathan Parkes. *eScriptorium and Quranic Manuscripts*. E Posta (03 Eylül 2024).
- Allen, Jonathan Parkes. “Introducing the Digital Islamicate Humanities Survey”. *OpenITI*. 23 Ağustos 2024. Erişim 06 Ekim 2024. <https://openiti.org/2024/08/23/Introducing-the-Digital-Islamate-Human.html>
- Barczok, Ralph vd. “Dhimmi and Muslims – Analyzing Multi-Religious Spaces in the Medieval Muslim World (DhiMu)”. *Mixing Methods: Practical Insights from the Humanities in the Digital Age*. ed. Birgit Schneider vd. 105-122. Bielefeld University Press, 2023. <https://doi.org/10.1515/9783839469132-012>
- Bausi, Alessandro vd. (ed.). *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*. Hamburg: Tredition, 2015.
- Camel Tools. “Overview”. Erişim 15 Ocak 2025. <https://camel-tools.readthedocs.io/en/latest/overview.html#about>
- Chauhan, Rohan. “eScriptorium: Digital Text Production for Urdu, Hindi, and Bengali Print, part 1”. *The Digital Orientalist*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://digitalorientalist.com/2022/11/15/escriptorium-digital-text-production-for-urdu-hindi-and-bengali-print-part-1/>
- Chauhan, Rohan. “Train Your Own OCR/HTR Models with Kraken, Part 1”. *The Digital Orientalist*. 26 Eylül 2023. Erişim 06 Ocak 2025. <https://digitalorientalist.com/2023/09/26/train-your-own-ocr-htr-models-with-kraken-part-1/>
- Çalışkan, İsmail. “Mushaf Araştırmalarında Neredeyiz? ‘Batı Oryantalizminin Mushaf Tarihi Araştırmaları -Paradigma ve Yöntemler’ (İstanbul 17-18 Şubat 2020) Adlı Çalıştay Üzerine Bir Değerlendirme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/1 (30 Nisan 2020), 174-182.
- Çelik, Yusuf. “Qoroyo Projesi ve Dijital Kur’an Araştırmaları Hakkında Röportaj” (Görüşmeci: Ayşenur Elif Ünal Şahin, Görüşme 2 Ağustos 2024).
- Derin Can, Elif. “TRANSKRIBUS ile Osmanlı Türkçesi’nin Dijitalleştirilmesi”. *Digital Ottoman Studies*. Erişim 05 Şubat 2025. <https://www.digitalottomanstudies.com/post/kopyasi-transkribus-ile-osmanli-turkcesi-nin-dijitallestirilmesi?lang=tr>
- eScriptorium. “Homepage”. Erişim 05 Şubat 2025. <https://escriptorium.openiti.org/>
- Farasa. “Home page”. Erişim 15 Ocak 2025. <https://farasa.qcri.org/>
- Fedeli, Alba. “Early Qur’ānic Manuscripts: Re-mediating Their Manuscript Page in the Most Recent Digital Form as Part of the InterSaME Project”. *The Qur’an and Its Handwritten Transmission*. 4/53-104. Leiden: Brill, 2024.
- Gelgeç, Sevim. “Yapay Zekâ Modellerinin Tefsir Tarihi Özelinde İncelenmesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 24/3 (31 Aralık 2024), 493-519. <https://doi.org/10.33415/daad.1583578>
- GitHub. “GitHub - Mittagessen/Kraken: OCR Engine for All the Languages”. Erişim 15 Nisan 2025. <https://github.com/mittagessen/kraken>

- GitLab. "Scripta / Escriptorium". 14 Ocak 2025. Erişim 05 Şubat 2025. <https://gitlab.com/scripta/escriptorium>
- González Martínez, Alicia - Milo, Thomas. "A New Strategy for Arabic OCR Based on Script Analysis and Synthesis". *Égypte/Monde Arabe* 22/2 (17 Aralık 2020), 21-30. <https://doi.org/10.4000/ema.13146>
- Gökkır, Necmettin - Bilal Gökkır (ed.). *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2023. <http://ktp.isam.org.tr/detayzt.php?navdil=tr&idno=416671&wKitaplar=ku-ran+ara%C5%9Ft%C4%B1rmalar%C4%B1+ve+oryantalizm>
- Gözeler, Esra vd. "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (01 Ağustos 2012), 219-253. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_00000001373
- Hosna, Asmaul vd. "Transfer Learning: A Friendly Introduction". *Journal of Big Data* 9/1 (22 Ekim 2022), 102. <https://doi.org/10.1186/s40537-022-00652-w>
- Kara, İrfan. *Kur'an Araştırmalarında Yapay Zekâ*. Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Karayiğit, Rahime. "Dijitalleştirme Çalışmalarında El Yazması Metinlerin Yapay Zekâ Yardımıyla Deşifre Edilmesi eScriptorium Programı Örneği". *İslam Araştırmaları Dergisi* 53 (20 Ocak 2025), 189-197. <https://doi.org/10.26570/isad.1530174>
- Kösesoy, Abdulvahap. "Linked Open Tafsîr Sempozyumu İslam'ın Doğuşunun Dinamiklerini Yeniden İnşa Etmek – İmkanlar ve Sınırlar Linked Open Tafsîr Projesinin Birinci Aşamasının Tamamlanması (Uluslararası Sempozyum, 18-20 Temmuz 2022, Bad Homburg-Almanya)". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 63/2 (30 Kasım 2022), 1159-1177.
- Myrthe Timmers. "ERC Consolidator Grant for Marijn van Putten: How Many Ways Are There to Read the Quran?" *Leiden University*. 11 Nisan 2022. Erişim 05 Şubat 2025. <https://www.universiteitleiden.nl/en/news/2022/04/erc-consolidator-grant-for-marijn-van-putten-how-many-ways-are-there-to-read-the-quran>
- Nigst, Lorenz vd. "OpenITI: a Machine-Readable Corpus of Islamicate Texts". Zenodo, 06 Ekim 2020. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4075046>
- Pasha, Arfath vd. "MADAMIRA: A Fast, Comprehensive Tool for Morphological Analysis and Disambiguation of Arabic". *Proceedings of the 9th International Conference on Language Resources and Evaluation*, 1094-1101.
- Patel, Kayur vd. "Investigating Statistical Machine Learning as a Tool For Software Development". 667-676, 2008. <https://doi.org/10.1145/1357054.1357160>
- Qamus. "Arabic Morphology Analysis". Erişim 15 Ocak 2025. <http://www.qamus.org/morphology.htm>
- Readcoop. "What we do: Transkribus - AI Platform". Erişim 15 Ocak 2025. <https://readcoop.org/what-we-do>
- Romanello, Matteo - Hengchen, Simon. "Detecting Text Reuse with Passim". ed. Anna-Maria Sichani. *Programming Historian*. <https://programminghistorian.org/en/lessons/detecting-text-reuse-with-passim>
- Santás de Arcos, Iria. "BOWEN SAVANT, Sarah et al. KITAB Project. Knowledge, Information, Technology, and the Arabic Book". *Revista de Humanidades Digitales* 5 (25 Kasım 2020), 197-199. <https://doi.org/10.5944/rhd.vol.5.2020.24274>
- Saraçoğlu, Tuba Nur. "Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslâmî İlimler". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/2 (30 Eylül 2022), 845-891. <https://doi.org/10.26650/iuitd.2022.1123964>
- Savant, Sarah Bowen. "About KITAB". *KITAB*. Erişim 15 Ocak 2025. <https://kitab-project.org/about/>

- Sevinç, Sümeyye. “Piri Keşif Aracının Tefsir Araştırmalarında Kullanımı: İbn Kesîr’e Dair Çalışmaların Literatür İncelemesi”. *Genç Mütefekkirler Dergisi* 5/3 (24 Eylül 2024), 828-852.
- Smith, David. “dasmiq/passim”. *Python*, 03 Şubat 2025. <https://github.com/dasmiq/passim>
- Stokes, Peter A. vd. “The eScriptorium VRE for Manuscript Cultures”. *Classics@ Journal* 19/1 (2021). <https://classics-at.chs.harvard.edu/classics18-stokes-kiessling-stokl-ben-ezra-tissot-gargem/>
- Transkribus. “Agapet 13th Century Arabic”. Erişim 15 Ocak 2025. <https://www.transkribus.org/model/agapet-13th-century>
- Transkribus. “AI Powered Platform”. Erişim 15 Ocak 2025. <https://www.transkribus.org/>
- Transkribus. “Arabic Handwritten 18-20 c”. Erişim 15 Ocak 2025. <https://www.transkribus.org/model/arabic-khat-17-20-century-handwritten>
- Universität Hamburg. “The InterSaME Project”. *Universität Hamburg*. 16 Aralık 2020. Erişim 06 Şubat 2025. <https://www.intersame.uni-hamburg.de/project.html>
- Van Putten, Marijn. “Postdoctoral Researcher in the Canonization of the Quran Reading Traditions, University of Leiden”. *Medieval and Early Modern Orients*. 27 Ocak 2023. Erişim 29 Ocak 2025
- Vrije Universiteit Amsterdam, Faculty of Religion and Theology. “Digital Approaches to Sacred Texts - Research Team, Vrije Universiteit Amsterdam”. Erişim 10 Şubat 2025. <https://vu.nl/en/about-vu/faculties/faculty-of-religion-and-theology/more-about/digital-approaches-to-sacred-texts-research-team>

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Tafsîr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Oryantalistlerin Kur'an'a Yönelik İddialarına Verdiği Cevaplar Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme: Manastırlı İsmail Hakkı ve Filibeli Ahmed Hilmi Örneği

A Comparative Analysis of the Responses of Late Ottoman Intellectuals to the Orientalists' Claims About the Qur'ân: The Case of Manastırlı Ismail Hakkı and Filibeli Ahmed Hilmi
دراسة مقارنة لردود المفكرين العثمانيين المتأخرين على دعاوى المستشرقين حول القرآن: إسماعيل حقي المنستيرلي والفيلبيلي أحمد حلمي

Ercan ŞEN

Doç. Dr. Afyon Kocatepe Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı
Assoc. Professor Afyon Kocatepe University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences

Department of Tafsîr

Afyonkarahisar, TÜRKİYE

ercansen@aku.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

 <https://ror.org/03a1crh56>

Atıf / Citation

Şen, Ercan. "Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Oryantalistlerin Kur'an'a Yönelik İddialarına Verdiği Cevaplar Üzerine Mukayeseli Bir İnceleme: Manastırlı İsmail Hakkı ve Filibeli Ahmed Hilmi Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 232-253.

<https://doi.org/10.31121/tader.1596834>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 05/12/2024

Kabul/Accepted: 17/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Geçmişten günümüze oryantalistlerin değişik zamanlarda ortaya attıkları iddialara karşı İslam dünyasının farklı bölgelerindeki ilim adamları tarafından reddiyeler yazılmıştır. Reddiye kaleme alan bu ilim adamları içerisinde son dönem Osmanlı aydınlarından bazıları da yer almıştır. Bu kapsamda Hollandalı oryantalist Reinhart Dozy'nin (ö. 1883) orijinal adı "Essai sur l'Histoire de l'Islamisme" olan ve Abdullah Cevdet'in (ö. 1932) Türkçeye "Târîh-i İslamiyyet" adıyla tercüme ettiği esere İslam'a ve Kur'an'a yönelik iddia ve iftirallardan dolayı İslam dünyasında ve özellikle son dönem Osmanlı ilmi çevrelerinde pek çok reddiye yazılmıştır. Bu reddiyeler içerisinde Manastırlı İsmail Hakkı'nın (ö. 1912) "Hak ve Hakikat" isimli kitabı ve Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi'nin (ö. 1914) "Tarih-i İslam" isimli çalışması içerikleri ve kapsamı açısından oldukça dikkat çekmiştir. Mezkûr reddiyelerde temelde Dozy'nin dile getirdiği iddia ve suçlamalar merkeze alınırken bunun yanında diğer başka oryantalistlerin iddiaları da muhtelif açılardan cevaplandırılmıştır. Bu çalışmada Osmanlı son dönem ilim ve fikir adamlarından Manastırlı İsmail Hakkı ile Filibeli Ahmed Hilmi'nin oryantalist çevrelerce Kur'an hakkında dile getirilen iddialara verdikleri cevaplara ilişkin Kur'an'ın kaynağı, vahyin mahiyeti, Kur'an'ın üslûp özellikleri, Kur'an'ın muhtevası ve benzeri bazı başlıklar üzerinden söz konusu iki eser merkeze alınarak mukayeseli ve analitik bir yöntemle bazı tespitler ve tahliller yapılmıştır. Araştırmamızda elde edilen bulgulara göre her iki ismin kaleme aldıkları reddiyelerde metot ve muhteva olarak farklı hususların öne çıktığı görülmüş olup Dozy tarafından ileri sürülen eleştirilere dinî, ilmi ve felsefî açılardan çeşitli cevaplar verdikleri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Oryantalist, Dozy, Reddiye.

Abstract

Throughout history, various claims made by orientalists have been met with scholarly refutations across the Islamic world. In this framework, some of the claims of the orientalists also affected some Ottoman intellectuals, who soon wrote refutations against their views. In this context, the work of the Dutch orientalist Reinhart Dozy (d. 1883), originally titled "Essai sur l'Histoire de l'Islamisme" and translated into Turkish by Abdullah Cevdet (d. 1932) under the title "Târîh-i İslamiyyet", was written many refutations in the Islamic world and especially in the late Ottoman scholarly circles due to its claims and slanders against Islam and the Qur'ân. Among these refutations, Manastırlı İsmail Hakkı's (d. 1912) "Hak ve Hakikat" and Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi's (d. 1914) "Tarih-i İslam" attracted much attention in terms of their content and scope. Because in the aforementioned refutations, with Dozy's accusations forming the focal point, while the claims of other orientalists were also tried to be answered from various angles. In this study, a comparative and analytical approach has been adopted to examine the responses of late Ottoman scholars Manastırlı İsmail Hakkı and Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi to the orientalist claims about the Qur'ân, focusing on topics such as the source of the Qur'ân, the nature of revelation, its stylistic features, and its content. According to the findings obtained in our research, it has been seen that different issues in terms of method and content stand out in the refutations written by both names, and it has been determined that they provided various responses to the criticisms put forward by Dozy from religious, scholarly and philosophical perspectives.

Keywords: Tafsîr, Qur'ân, Orientalist, Dozy, Refutation.

الخلاصة

قد كتب العلماء في مختلف مناطق العالم الإسلامي، عبر التاريخ وحتى يومنا هذا، ردوداً على الادعاءات التي أثارها المستشرقون في أوقات مختلفة. من بين هؤلاء العلماء الذين كتبوا إلى ردِّية كان هناك أيضاً بعض من مثقفي الدولة العثمانية في الفترة الأخيرة. في هذا السياق، ألف المستشرق الهولندي راينهاردت دوزي (ت. 1883) كتاباً بعنوانه الأصلي "Essai sur l'Histoire de l'Islamisme"، والذي ترجمه عبد الله جودت (ت. 1932) إلى التركية بعنوان "تاريخ إسلاميت". وقد أثار الكتاب العديد من الادعاءات والافتراءات ضد الإسلام والقرآن، مما أدى إلى كتابة العديد من الردود عليه في العالم الإسلامي، وخاصة في الأوساط العلمية العثمانية في أواخر عهدها. بُعِدُ كِتَابُهُ "حق وحققة" لماناسترلي إسماعيل حقي (ت. 1912) وعمل "تاريخ الإسلام" لشيخ بندرزاده فيليبيلي أحمد حلمي (ت. 1914) من بين هذه الردود من الأعمال التي لفتت الانتباه بشدة من حيث محتواها ونطاقها. في الردود المذكورة، تم التركيز بشكل أساسي على الادعاءات والاتهامات التي طرحها دوزي، بالإضافة إلى الرد على ادعاءات مستشرقين آخرين من زوايا مختلفة. إظهاراً للنتائج التي تم التوصل

إليها في بحثنا، تبين أن هناك اختلافات بارزة من حيث المنهج والمحتوى في الردود التي كتبها كل من الاسمين المذكورين، وتم تحديد أنهم قد قدموا إجابات متنوعة على الانتقادات التي طرحها دوزي من النواحي الدينية والعلمية والفلسفية. **الكلمات المفتاحية:** التفسير، القرآن، المستشرق، دوزي، الرد.

Giriş

Tarihi daha eskilere gitse de araştırmacılar tarafından bilimsel bir disiplin olarak oryantalizmin ortaya çıkışı 18. yüzyıl sonları ile 19. yüzyıl başları olarak gösterilmiştir.¹ Çünkü bu tarihlerden itibaren Batılı araştırmacılar bilimsel yöntemler kullanarak İslam dini ve kültürü üzerine araştırmalar yapmışlar, pek çok İslam klasiğinin neşrini gerçekleştirmişlerdir. Bundan dolayı oryantalistlerin geçmiş asırlara göre İslam dini ve kültürüne ilişkin meydana getirdikleri akademik çalışmalar, son iki asırda hem kemiyet hem de keyfiyet yönüyle önemli ölçüde artış göstermiştir. Söz konusu araştırmalar genelde İslam dünyası özelde de Osmanlı aydınları tarafından takip edilmiş olup bu kapsamda bazı oryantalistlerin eserleri Türkçeye çevrilmiştir.

Son iki asırda oryantalizm çalışmalarının akademik bir disiplin olarak kurumsallaşmasıyla birlikte gerek İslam dünyasına gerekse Doğu'ya yönelik eleştirel mahiyette pek çok çalışma kaleme alınmıştır. Akademik çalışmaların doğası gereği bu dönemdeki oryantalistlerden her birinin yaptığı çalışmalar çoğunlukla bir ilmî alanda uzmanlaşmak şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda oryantalist çalışmalar kimi zaman Hz. Peygamber'in hayatı, peygamberliği, hadislerin kaynağı ve mevsukiyeti kimi zaman da vahyin Hz. Peygamber'e inzali, Kur'an'ın kökeni, Kur'an'ın üslûp özellikleri, kıraat farklılıkları, Kur'an'ın tespiti ve Kur'an'ın sıhhatini koruyup koruyamadığı gibi konularda yoğunlaşmıştır.² Böylelikle onlar Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı hedef alan birtakım iddialar ve ithamlar ortaya atmışlardır. Bunu yaparken İslam'ın modern dünyaya uyum sağlayamadığını göstermek gayesiyle deliller oluşturmak için belirli âyetleri seçmişlerdir. Söz konusu âyetlerin çoğunlukla İslam geleneğinin kadın düşmanlığı ve gayrimüslimlere yönelik şiddeti ön plana çıkardığını ileri sürmüşlerdir.³ Ortaya konan bu iddialara karşı zamanla gerek müstakil reddiye tarzı eserlerde gerekse muhtelif kitapların içinde bulunan bölümlerde ve makalelerde Müslümanlar tarafından cevaplar verilmiştir.

Bilindiği üzere oryantalistlerin İslam hakkındaki iddia, itham ve iftiralarını bilimsel bir bakışla eleştirel tarzda değerlendirme süreci Osmanlı'nın son dönemlerinden günümüze kadar süregelmiştir. Bu çerçevede Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal, İsmail Fenni Ertuğrul, Filibeli Ahmed Hilmi, Manastırlı İsmail Hakkı ve M. Asım Köksal gibi önde gelen bazı ilim adamlarının telif ettikleri kitaplarda oryantalist iddialar üzerinde durulmuştur. Tahlil ve tenkit içerikli bu çalışmalar aracılığıyla bir taraftan oryantalist iddiaların temelsizliği gösterilmiş, diğer taraftan oryantalizm hakkında çalışma yapan araştırmacıların gerek kaynak gerekse yöntem arayışına katkı sağlanmıştır. Ayrıca oryantalist yaklaşım ve görüşlerin yakından müşahade edilmesine imkân tanınmış, bir reddiye geleneğinin oluşumuna zemin hazırlanmıştır.

Burada şunu söylemek gerekir ki yıllar içinde oluşan oryantalist gelenek ve birikimin üzerinden yükselen bu reddiye geleneğinin Müslüman araştırmacılar için neler ifade ettiği üzerinde müstakil olarak durulması gerekmektedir. Bu noktada çalışmalar yapılırken öncelik-

¹ Yücel Bulut, "Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 13-38; Naif Yaşar, *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 16-17.

² Bk. Selahattin Sönmezsoy, *Kur'an ve Oryantalistler* (Ankara: Fecr Yayınları, 1998); Gökıkr Necmettin vd. (ed.), *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm* (İstanbul: İfav Yayınları, 2023).

³ Aaron W. Hughes, *Muslim Identities-An Introduction To Islam* (Newyork: Columbia University Press, 2013), 86-87.

le her iki taraf arasındaki ön kabuller ve paradigma farklılıkları göz önünde bulundurulmalıdır. Çeşitli açılardan yapılan mukayeseler sonucunda ise Batılı araştırmacılarca oluşturulan oryantalist birikimin Müslümanlar tarafından nasıl değerlendirilmesi gerektiğine ilişkin yeni bakış açıları ve açılımlar ortaya konabilir.⁴

Bu çalışmada Reinhart Dozy'nin (ö. 1883) oryantalist iddialarının Osmanlı-Türk aydınları ve ilim adamları tarafından tanınmasında ciddi rolü bulunan ve 1908 yılında yayımlanan *Târîh-i İslamiyyet* isimli kitabında Kur'an hakkında dile getirdiği iddialardan bazıları üzerinde durulacaktır. Ardından reddiye mahiyetinde ele alınan mezkûr iki eser özelinde bunlara verilen cevaplar mukayeseli bir şekilde değerlendirilecektir. Burada şunu ifade edelim ki, İslam tarihi ile ilgili bölümleri çoğunlukta olduğu için Dozy'nin kaleme aldığı *Târîh-i İslamiyyet* esasında bir tarih kitabı olarak öne çıkmış olsa da içerdiği konular itibarıyla İslami ilimlerin çoğunu ilgilendirmektedir. Sözelimi kitapta geçen Kur'an'a ilişkin çeşitli değerlendirmeler, hadisler ve menkıbeler tefsir ve hadis ilimlerinin alanına girerken inanç ve ibadet bölümleri kelim ve fıkıhın kapsamına girmekte, İsmâililik, Sûfilik ve Vehhâbîlik gibi başlıklar da İslam Mezhepler Tarihi disiplini ilgilendirmektedir.

Çalışmamızda bu eserin seçilmesinin bazı gerekçeleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi söz konusu eserin o dönemde bir oryantalistin Kur'an'a bakışını özetler mahiyette olmasıdır. Diğerisi ise İslam'a, Hz. Peygamber'e ve Kur'an'a yönelik itham ve iftiralar içeren bu eserin tercüme edilmesinin Müslümanlar arasında büyük bir öfkeye yol açmasıdır. Özellikle Osmanlı entelektüel çevrelerinde ve yazılı basınında *Târîh-i İslamiyyet*'in yazarını ve mütercimini eleştiren çok sayıda makale ve yazı kaleme alınmak suretiyle ciddi bir reddiye müktesebatının oluştuğu bilinmektedir. Bu müktesebatın muhtevasına yakından bakıldığında kendi içinde bazı farklılıklar taşıdığı görülecektir. Zira kimi reddiyelerde Dozy'nin iddia ve iftiraları gündeme getirilirken kimi reddiyelerde ise daha çok kitabın mütercimi Abdullah Cevdet'in hedef alındığı müşahade edilmektedir.⁵ Buna karşılık Manastırlı İsmail Hakkı ve Filibeli Ahmed Hilmi gibi ilim ehli tarafından kaleme alınan reddiyelerde ise doğrudan Dozy ve Abdullah Cevdet hedef alınmak yerine daha çok onların görüşlerine odaklanılmış ve kitaptaki iddialara cevaplar verilmiştir.

Müsteşrik Dozy'nin İslam'a ve özellikle Kur'an'a ilişkin iddia ve ithamlarına karşı verilen cevapları ele alan bazı akademik çalışmalara ve içeriklerine kısaca değinmek çalışmamızın kapsamını göstermesi açısından faydalı olacaktır. Bir yönüyle konumuzla alakalı çalışmalardan ilki Dozy'ye yapılan reddiyeleri çeşitli yönlerden inceleyen bir yüksek lisans tezidir. İslam tarihi perspektifiyle yapılan bu çalışmada Dozy'nin görüşlerine karşı itiraz mahiyetinde kaleme alınmış bazı kitap ve makaleler merkeze alınmak suretiyle bu reddiyelerdeki temel konular incelenmiş, bunun yanı sıra söz konusu reddiyelerin dil, üslup, yöntem ve kaynak yönünden tahlili yapılmıştır.⁶ Başka bir yüksek lisans tezinde Dozy'nin *Târîh-i İslamiyyet* adlı eserindeki felsefi görüşlere ilişkin İsmail Fenni Ertuğrul, Filibeli Ahmed Hilmi ve Manastırlı İsmail Hakkı'nın getirmiş olduğu felsefi eleştirilere yer verilmiş, söz konusu isimlerin bu eleştirilerdeki amacı, izledikleri felsefi ve bilimsel yöntemler incelenmeye çalışılmıştır.⁷ Ge-

⁴ Bahsedilen nitelikte bir çalışma için bk. Necmeddin Salih Ekiz, "What Do Orientalist Qur'anic Studies Mean For a Muslim?", *Journal of Tafsir Studies* 7/Special Issue (2023), 305-351.

⁵ Fatih Çimen, "Dozy'nin Hz. Peygamber ve Hadislere Dair Bazı İddialarına İsmail Fenni Ertuğrul'un Cevapları", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 239.

⁶ Muharrem Samet Bilgin, *Dozy'e Yazılan Türkçe Reddiler* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).

⁷ Betül Ceylan, *Reinhart Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet Adlı Eserinin Felsefi Açısından İncelenmesi (İsmail Fenni, Manastırlı İsmail Hakkı, Filibeli Ahmed Hilmi Örneği)* (Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

nel nitelikli bu çalışmaların yanı sıra doğrudan konumuzu ilgilendiren çalışmaları da mutlaka zikretmemiz gerekir. Bunlardan ilki Hakan Uğur'un çalışmalarıdır. Uğur, çalışmalarında son dönem Osmanlı aydınlarından İsmail Fennî Ertuğrul'un Dozy'nin İslam hakkındaki pek çok iddiasını gündemine aldığı Kitab-ı İzâle-i Şükûk adlı eseri çerçevesinde Kur'an'a ilişkin it-hamlarına İsmail Fennî Ertuğrul'un dile getirdiği cevapları belirli başlıklar altında çeşitli yön-leriyle irdelemiştir.⁸ Bilindiği üzere İsmail Fennî Ertuğrul'un bu eseri Kur'an ve özellikle Hz. Peygamber'e dair Dozy'nin eleştirilerini ciddi şekilde değerlendirmekte ve esaslı cevaplar içermektedir.⁹

Ayrıca Yasin Yılmaz, kaleme aldığı benzer nitelikli üç makalenin ilkinde Filibeli Ah-med Hilmi'nin Tarih-i İslam isimli çalışması bağlamında Dozy'nin Hz. Peygamber'e yönelik iftiralarına karşılık ortaya koyduğu bazı cevapları irdelerken, ikincisinde Filibeli'nin Dozy ve müsteşriklerin iddialarıyla ilgili bazı mülahazalarına yer vermiş, üçüncüsünde ise Filibeli'nin Dozy başta olmak üzere bazı Batılı müelliflerin Hz. Peygamber, Kur'an-ı Kerim ve vahyin keyfiyeti ile ilgili bazı görüşlerine verdiği cevaplar üzerinde durmuştur.¹⁰ İsmail Fennî Ertuğ-rul'un Dozy'nin sünnet ve hadislerle ilgili iddialarına yanıtlarını ele alan bir çalışmada ise Ertuğrul'un Dozy'nin iddialarına verdiği cevaplar bazı başlıklar altında ele alınmıştır.¹¹ Bahsi geçen bu çalışmalara karşılık bizim çalışmamız ise sadece Manastırlı ve Filibeli'nin Kur'an'ı savunmak amacıyla verdikleri cevapları mukayeseli bir şekilde konu edinmektedir. Aynı za-manda çalışmamızda her iki ismin Kur'an'a yönelik oryantalist iddiaları nasıl algıladıklarının yanı sıra Dozy'nin iddialarına karşı verdikleri cevaplarda nasıl bir sistematik takip ettikleri, üsluplarının niteliği, reddiyelerinin ilmî bir hüviyet taşıyıp taşımadığı hususları üzerinde du-rulmuştur.

1. Reinhart Dozy ve Târîh-i İslamiyyet İsimli Eseri

1820 yılında Leiden'de doğan Pieter Anna Dozy (1820-1883), ana dili Flemenkçe'nin yanı sıra ileri derecede Fransızca, İngilizce, Almanca, İtalyanca ve Portekizce bilen birisidir. Leiden üniversitesinin çeşitli kademelerinde görev alan Dozy, Arap tarihi ve kültürü ile söz-lük alanlarında çalışmalar yapmış, bunun yanında Kuzey Afrika ve Endülüs tarihi alanında öne çıkmış uzmanlardandır. Çalışmalarında İslam dini ve Hz. Peygamber hakkında menfî bir

⁸ Hakan Uğur, "Osmanlının Son Döneminde Oryantalistlerin Kur'an Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulehasının Yaptığı Çalışmalar-İsmail Fennî Ertuğrul Örneği", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 507-548; Hakan Uğur, "Oryantalist Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 399-428; Hakan Uğur, "Avrupa'da Oryantalizmin Ortaya Çıkışı ve Dozy'nin İslam'ın Aslılığı Hakkındaki İddialarına Karşı İsmail Fennî Ertuğrul'un Savunma-sı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 175-195.

⁹ İsmail Fennî Ertuğrul, *Kitab-ı İzâle-i Şükûk: Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'i Üzerine Reddiye* (İstanbul: Orha-niye Matbaası, 1928).

¹⁰ Yasin Yılmaz, "Filibeli Ahmet Hilmi'nin Tarih-i İslam Özelinde Dozy'nin Hz. Peygamber'e Yönelik İddia-larına Verdiği Bazı Cevaplar", *Kesit Akademi Dergisi* 8 (2017), 37-60; Yasin Yılmaz, "Filibeli Ahmet Hil-mi'nin Tarih-i İslam Adlı Eseri Özelinde Dozy ve Müsteşriklerin İddialarıyla İlgili Bazı Mülâhazalar", *Tur-kish Studies* 12/2 (2017), 283-300; Yasin Yılmaz, "Batılı Münekkittler ve Dozy'nin Kur'an-ı Kerim, Vahiy ve Hz. Muhammed'e Yönelik Tenkitlerine Müslümanların Cevabı: Filibeli Hilmi Örneği", *Dini Araştırmalar Dergisi* 22/55 (2019), 77-95.

¹¹ Çimen, "Dozy'nin Hz. Peygamber ve Hadislere Dair Bazı İddialarına İsmail Fennî Ertuğrul'un Cevapları", 225-242.

izlenim oluşturan Dozy din, vahiy, nübüvvet gibi konuların yanında İsmâîlîlik, Dürzîlik ve Karmatîlik gibi mezhepler üzerinde de çalışmalar yapmıştır.¹²

Dozy, İslam ve Hz. Peygamber'in hayatı hakkında 1863 yılında Hollanda'da Flemenkçe olarak De Voornaamste Godsdiensten: Het Islamisme adlı eserini yayınlamıştır.¹³ Söz konusu çalışma 1879 yılında Essai sur l'histoire de l'islamisme (İslam Tarihi Üzerine Deneme) adıyla Fransızcaya tercüme edilmiştir. Dozy'nin bu kitabında ele aldığı meseleleri sathî bir şekilde değerlendirildiği belirtilmiştir. Hatta söz konusu eserinde dinleri töhmet altında bırakan yönelişinden dolayı ateist olmakla itham edilmiştir.¹⁴

Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında radikal ve saldırgan bir tutum içinde olan ve Oryantalistler içinde en çok tepki alan isimlerden biri olan Reinhart Dozy'nin bu eseri Abdullah Cevdet tarafından 1908 yılında Târih-i İslamiyyet adıyla Türkçeye çevrilmiştir.¹⁵ Kitabın mütercimi Abdullah Cevdet "İfâde-i Mütercim" adıyla kaleme aldığı mukaddimede Müslümanların dinî duygularını aşağılayıcı bazı sözler kullandığı¹⁶ için tepkilere maruz kalmış, aynı zamanda kitabın İttihat ve Terakki mensubu ve Jön Türk hareketinin önde gelenlerinden bir isim tarafından Türkçeye çevrilmiş olması bu reaksiyonları daha da çoğaltmıştır.¹⁷ Öte yandan Dozy'nin bu eserinin Türkçeye tercüme edilip yayımlanmasının, başta Osmanlı olmak üzere İslam dünyasında din karşıtı eserlerin eleştirilmesi geleneğinin başlamasına sebep olduğu da belirtilmiştir.¹⁸ Bu eser temelde Hollanda kamuoyuna İslam'ı tanıtmak için kaleme alınan popüler nitelikli bir çalışma olup Türkçeye çevrilen ilk oryantalist çalışmalar arasında yer almıştır. Tercüme edilmeden önce tanınmayan bu eser, Türkçeye çevrildiği zaman Osmanlı ilim çevrelerinin gündemine girmiştir.

Dozy, özlü bir İslam tarihi görünümündeki bu çalışmasında genel hatlarıyla din, vahiy, nübüvvet konularının yanı sıra İsmâîlîlik, Dürzîlik ve Karmatîlik gibi mezhebi teşekküllerin oluşumu gibi konulara temas etmiştir. Bunun yanında kitapta gerek İslam gerekse Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında pek çok aşağılayıcı ifadelerin ve iftiraların bulunması II. Meşrutîyet'in oldukça dalgalı fikrî ve siyasî ortamında Müslümanlar arasında infiale yol açmış, gelen yoğun tepkiler ve şikayetler üzerine dönemin kabinesinin kararıyla yasaklanmıştır.¹⁹

Osmanlının önde gelen yazar ve düşünürleri önce gazete ve dergilerde bu çeviri ve yazarı hakkında eleştirel yazılar yazmışlar, daha sonra aynı konuda müstakil çalışmalar ortaya koymuşlardır. O kadar ki zaman içerisinde bu eser hem Osmanlı son dönemlerinde hem de Cumhuriyet döneminde hakkında en fazla reddiye yazılan ve tartışılan bir eser haline gelmiştir. Verilen tepkilerin geneline bakıldığında Dozy'nin bu eserine reddiye yazanların tek bir disipline ve tek bir düşünceye sahip olmanın ötesinde çeşitli alanlara mensup kimselerden

¹² Mehmet Özdemir, "Reinhart Pieter Anne Dozy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/513.

¹³ Yılmaz, "Filibeli Ahmed Hilmi'nin Tarih-i İslam Adlı Eseri Özelinde Dozy ve Müsteşriklerin İddialarıyla İlgili Bazı Mülâhazalar", 290.

¹⁴ İbrahim Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 201.

¹⁵ Reinhart Pieter Anne Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, çev. Abdullah Cevdet (Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908).

¹⁶ Abdullah Cevdet'in yazdığı giriş için bk. Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, 3-8.

¹⁷ Bilal Gökkır, "Modern Dönemde Kur'an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'an'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 14.

¹⁸ Özdemir, "Reinhart Pieter Anne Dozy", 9/514; Hatiboğlu, "Osmanlı Aydınlarınca Dozy'nin Tarih-i İslamiyyet'ine Yöneltilen Tenkitler", 202.

¹⁹ M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981), 326-327.

oluştugu dikkatleri çekmiştir. Bunun yanında ortaya çıkan bu reddiyelerin belli bir dönemde yoğunlaşmak yerine çeşitli dönemlerde yeni reddiyelerin ortaya çıktığı müşahade edilmiştir. Dozy, akademik bir kimliğe sahip olmasına karşılık bu eserini halkın istifadesine sunmak amacıyla telif ettiği için bilimsel kriterleri öncelemekten uzak durmuş, İslam ve Hz. Peygamber hakkında sahip olduğu önyargılar sebebiyle sık sık yanlış ve taraflı bilgiler vermekten çekinmemiştir.

Osmanlı'nın son dönemlerinde geniş çaplı toplumsal muhalefetle karşılaşan Târih-i İslamiyyet iki cilt ve on dört bölümden oluşmuştur. Eserde ele alınan konular sırasıyla şöyledir: Birinci cildi sekiz bölümden oluşan çalışmanın ilk bölümünde Arabistan'ın dinî durumu aktarılırken, ikinci ve üçüncü bölümlerinde Hz. Peygamber'in hicretten önceki ve sonraki hayatı anlatılmıştır. Yine vahyin gelişi ve vahiyle ilgili temel iddialar da bu bölümlerde işlenmiştir. Ayrıca Garânîk olayı, İfk hadisesi ve Hz. Peygamber'in evlilikleri de ikinci ve üçüncü bölümlerde ele alınmıştır. Dördüncü bölümde Kur'an'ın metinleşmesi, hadislerin kitabeti ve anlaşılması, Hz. Peygamber'in mucizeleri ve bu çerçevede Miraç mucizesi üzerinde durulmuştur. Aynı bölümde Hz. Peygamber'in mucizeleri kapsamında Duhâ ve İnşirâh sûrelerinin muhtevasına değinilmiş, bu kapsamda Hz. Peygamber'in kalbinin yarılması ile ilgili rivayetlerin uydurma olduğu ileri sürülmüştür. Beşinci bölümde İslam'ın itikat ve ibadet esasları anlatılmış, altıncı bölümde Hz. Peygamber'in ölümünün ardından gelişen siyasî olaylar ve ilk halife seçiminde yaşananlar, sonraki süreçte raşid halifeler ve sonraki dönemlerde yaşanan hadiselelere temas edilmiştir. Yedinci bölümde itikadî mezheplerden bahsedilmiş, sekizinci bölümde Abbasîlerin ilk yıllarına temas edilmiştir.

Eserin ikinci cildi tamamen İslam tarihi boyunca ortaya çıkmış siyasî ve tasavvufî oluşumlara tahsis edilmiş, bu kapsamda İsmâîlîlik, sûfilik ve Vehhâbîlik üzerinde durulmuştur. Nitekim dokuzuncu bölümde İsmâîlîlik, Karmatîlik hareketleri üzerinde durulmuş; onuncu bölümde tasavvufun doğuşu, kökeni ve gelişiminden bahsedilmiştir. On birinci bölümde Batıda İslamiyet'in yayılması ve gelişmesi incelenmiş, on ikinci bölümde Türklerin İslamiyeti kabulü, Moğolların, Hintlilerin ve Çinlilerin İslam'la ilişkileri irdelenmiştir. On üçüncü bölümde Vehhâbîlik üzerinde durulmuş, on dördüncü ve son bölümde günümüzde İslamiyet konusuna temas edilerek bu kapsamda Şiîlik ve Şiîlerden de bahsedilmiştir.

Özetlemeye çalıştığımız muhtevadan da görüleceği üzere aslında bu eser sıradan bir tarih kitabı değildir. Aksine bu eser İslam dinini çeşitli yönleriyle anlatmayı gaye edinen muhtasar bir çalışma olup detaylı bilimsel tahliller ve analizler içermemektedir. Bundan dolayı eserde uzun açıklamalardan ziyade, kısa ve özlü bir anlatım tarzı benimsenmiş, yer yer ele alınan konularla alakalı tasvir ve bilgilendirmelere başvurulmuştur. Ele alınan konularla ilgili yapılan analizlerde bilimsel kaygı pek güdülmemiştir.

Burada şu noktanın altı çizilmelidir ki gerek İslam'a gerekse Kur'an'a ilişkin Dozy'nin fikirleri aslında onun özgün düşünceleri olmayıp kendinden önceki oryantalistlerden tevarüs ettiği düşüncelerin klasik bir sentezidir. Zira o, dile getirdiği çeşitli iddialarda kimi zaman Yahudi asıllı müsteşrik Ignaz Goldziher'in (ö. 1921) hocası ve Yahudi modernist hareketinin öncüsü Abraham Geiger'den (ö. 1874) istifade ederken hadislere yönelik eleştirilerinde ise Aloys Sprenger (ö. 1893) ve William Muir'den (ö. 1905) faydalandığını açıkça beyan etmiştir.²⁰

²⁰ Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, 1/14, 36-37, 107, 135; 2/674, 714.

Târîh-i İslamiyyet'in İslam karşıtı neşredilen ilk tercümelerden olması hasebiyle neredeyse ondan sonraki her çalışmada Dozy'nin bu eserindeki iddialarına bir şekilde yer verilmiştir. Bu iddialara karşı oluşan tepkiler özellikle muhafazakâr çevrelerde kendini göstermiş, hatta kimi ilim adamlarına esere reddiye yazmaları için teklifler götürülmüştür. Kendilerine teklif götürülen ilim adamları arasında Manastırlı İsmail Hakkı, Musa Kazım Efendi, Bereketzade İsmail Hakkı, Babanzade Ahmed Naim gibi isimler yer almıştır. Bu kapsamda Manastırlı İsmail Hakkı Sırat-ı Müstakim dergisinde Dozy'nin bu eserine reddiye yayınlamaya başlamış, daha sonra bu yazılar Hak ve Hakikat başlığı altında bir kitaba dönüştürmüştür.

2. Manastırlı İsmail Hakkı'nın *Hak ve Hakikat* İsimli Reddiyesi

Osmanlı son dönemi âlimlerinden Manastırlı İsmail Hakkı, ilk öğrenimini Manastırda yaptıktan sonra İstanbul'da medrese eğitimi almıştır. Fatih Camii Hocalığı, Dolmabahçe Camii Vaizliği ve çeşitli yerlerde Arapça, fıkıh, tefsir hocalığı gibi görevlerde bulunmuştur. Manastırlı, ilmî sahadaki gayretlerinin yanında birbirinden farklı alanlarda çok sayıda eser telif etmiş, fikirlerini geniş kitlelere ulaştırmak için sıklıkla yazılı basından faydalanmıştır. Manastırlı kaleme aldığı eserleriyle çağının güncel meselelerine karşı çözümler üretmeye çabalamıştır.²¹

Dozy'nin Târîh-i İslamiyyet'ine karşı kaleme alınmış eserlerden biri toplumun gündemini meşgul eden dinî ve ilmî meselelere karşı duyarlı olan Manastırlıya ait Hak ve Hakikat adlı eserdir.²² Aslında bu eser onun Sırat-ı Müstakim dergisinde yazdığı makalelerden oluşmaktadır. O, derginin yetmiş ikinci sayısından başlayarak yüz on birinci sayısına kadar Dozy'nin eserini eleştirel tarzda bir yazı dizisi yayımlamış, sonra bu yazdıklarını gerekli gördüğü bazı ilavelerle kitaplaştırmıştır. Nitekim kitabın kapağında yazan; "*Dr. Dozy nâmında bir Hollandalının İslâmiyet ile nâşir-i kudsiyet-i mezâhiri hakkında gâyet müfteriyâne ve müzifâne olarak yazmış olduğu bir eser-i telbiskârânenin terviç-i ğaraz-ı fâsidiyle terceme ve neşr olunan kitâb-ı mahûdun müştamil olduğu tecâvüzât ve ebâtılın her birine icâp eden mukâbele ile beraber mebânî-âliye-i İslâmiyenin hakâyıkına dair tavzihâtı kâfiyeyi kâfil-i müdâfaat-ı ilmiyyeyi hâvidir.*"²³ ifadeleri bu durumu ortaya koymaktadır. Kısaca bu eser, Dozy'nin eserindeki iftira ve ithamlara karşı cevapları içermektedir.

Manastırlının eserindeki Dozy'e yönelik tenkitlere yakından bakıldığında bunların daha çok Hz. Peygamber'in hayatına dair meselelerde yoğunlaştığı görülmektedir. Detaylandırılacak olursa Hz. Peygamber'in doğumu, çocukluğu, çobanlık yapması, kervanlara katılması, Hz. Hatice ile evliliği, oğullarının yaşamama sebepleri, peygamberliği, ümmî oluşu ve Kur'an'ı kendisinin yazdığı gibi hususlar Manastırlının eserinde ele aldığı konular arasında yer almaktadır. Bunların yanında çalışmada, Hz. Peygamber'e yönelik Batı kaynaklı polemik literatürü tarafından ileri sürülen ithamlardan biri olan sara hastalığına müptela olduğu iddiasına²⁴ yönelik detaylı cevaplar yer almaktadır. Bu kapsamda Hz. Peygamber'in öfke sorunu bulunduğu ve sara hastası olduğu, büyük olayların onun dikkatini celbetmediği, sanata ilgi duymadığı, dinî fikirlerin etkisine kapılmaya yatkın olduğu gibi şahsiyeti ile ilgili iddialara da cevaplar verilmiştir.

Manastırlı, Fransızca bilmediği için eserini Dozy'nin kitabının aslına vâkıf olmadan tercümesine istinaden yazmış, bundan dolayı açıklamalarında ihtiyatı elden bırakmayarak

²¹ Ercan Şen, "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı", *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 21-23.

²² İsmail Hakkı Manastırlı, *Hak ve Hakikat* (Dârülhilâfetilaliyye: Sıratı Müstakim Matbaası, 1329).

²³ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 5.

²⁴ Aaron W. Hughes, *Muslim Identities-An Introduction To Islam*, 59.

eserin çevirisinde bazı tahrifler olabileceği ihtimalini göz ardı etmemiştir. Nitekim Abdullah Cevdet'in Dozy'nin kendi orijinal ifadelerinde öyle yer almadığı halde tercüme eklediği bir ibareye âyet dediğini tespit etmiş²⁵ ve bu sebeple Dozy'nin eserinin tercümesinde bir kısım tahrifler olabileceğini aklından çıkarmamıştır.²⁶

Manastırlının reddiyesinin kimi yerlerinde eserin mütercimi Abdullah Cevdet hakkınca, "...irtidâdını bir kez daha ilân ediyor."²⁷ ve eserin müellifi için, "Dozy namındaki şarlatan..."²⁸ demesi ve kitabın sonlarına doğru, "Of! Lânet olsun. Artık yazamayacağım..."²⁹ gibi sözler kullanması değerlendirmelerinde zaman zaman hislerine mağlup olduğunu göstermektedir.

3. Filibeli Ahmed Hilmi'nin Tarih-i İslam İsimli Reddiyesi

1865 yılında Bulgaristan'ın Filibe şehrinde doğmuş olan Filibeli Ahmed Hilmi, ilk eğitimini Filibe müftüsünden almış olup daha sonra Rüşdiye'yi bitirmiştir. 1877-1878 Osmanlı Rus savaşı sırasında zorunlu göçle İstanbul'a gelmiştir. Yazdığı eserlere bakıldığında İslam literatürü haricinde Batılı literatüre hususen de Fransızca yayınlara vâkıf olduğu anlaşılmaktadır. Filibeli, devlet kademelerinde memuriyet görevlerinde bulunmuştur. Bazı takibatlar sonucunda Beyrut'a oradan Mısır'a kaçmış ve ardından tekrar İstanbul'a dönmüştür. Bir müddet Fizan'da sürgün hayatı yaşamış, II. Meşrutiyet'in ilanıyla tekrar İstanbul'a gelmiştir. Ahmed Hilmi gazetecilik görevinin yanı sıra Dâru'l-Fünûn muallimliği de yapmıştır. Gazetecilik faaliyetleri, Dâru'l-Fünûn hocalığı ve verdiği konferanslarla dönemin önde gelen ve aranan düşünce adamlarından biri olmuştur. Yenilikçi yönü de bulunan Filibeli, gelenekle modern eğilimlerin sentezini yapmaya çalışmıştır. Felsefe, kelam ve tasavvuf alanlarındaki birikiminin yanı sıra edebiyatçı kimliği ile de roman, hikâye, şiir ve tiyatro gibi edebî türler ortaya koymuştur.³⁰

Yakın dönemin İslam ve Osmanlı düşünürleri içerisinde çok yönlü bir isim olan Filibeli bu eserini başta Dozy olmak üzere kimi Batılı müsteşriklerin Kur'an ve Hz. Peygamber hakkında ortaya attıkları yanlış iddia ve ithamları boşa çıkarmak için yazmıştır. Eserde tefsir, hadis, kelam, fıkıh, mezhepler tarihi, felsefe, tasavvuf, dinler tarihi gibi alanlarda temel bazı noktalara temas edilmesinin ötesinde Dozy'nin Târîh-i İslamiyyet'ine reddiyeler de yer almaktadır. Dozy'nin iftiralarına karşı en erken yazılan müstakil eserlerden biri Filibeli'nin Tarih-i İslam'dır.

Eserin sebab-i telifine gelince şunları söyleyebiliriz. Dönemin Maarif Nezareti yoğun tartışma çıkaran ve şikâyet oluşturan Dozy'nin Târîh-i İslamiyyet'i hakkında bir çalışma yapılması için bir heyet kurmuş ve başına Filibeli Ahmed Hilmi'yi getirmiştir. Ne var ki heyetin çalışmaları bir sonuca ulaşmayınca Filibeli bu eserini yazarak Dozy'nin iddia ve iftiralarına

²⁵ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 81.

²⁶ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 191-192.

²⁷ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 72.

²⁸ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 228.

²⁹ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 236.

³⁰ Mehmet Zeki Ekici, *II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Hayatı ve Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 21-49; Abdullah Uçman, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 424-425; M. Sait Özervarlı, "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (Fikirleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 425-427; Emine Bektaş, *II. Meşrutiyet Dönemi Entelektüel Hayatının Önemli bir Siması: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 14-101.

bizzat kendisi cevaplar vermiştir. Nitekim bu süreçte yaşananları şu cümlelerle aktarmıştır: “*Maârif Nezâretinde Dozy’nin tarihini red için bir komisyon teşkil edilmesi ve rufekây-ı muhteremem tarafından reîs intihab olunmam üzerine bu fikrimi kendilerine ve nâzır efendiye açmış idim. Maatteesüf bu encümen payidar olmadı. Muhterem refiklerimin muavenet ve iktidarından mahrum kalmak sebebiyle bir müddet tereddüt ettikten sonra icbâr-ı vicdâniyeme mukavemet edemeyerek şu eseri tahririne başladım.*”³¹

Filibeli’nin bu ifadelerini özetleyecek olursak o, Dozy’nin yanlışlarını ve tahriflerini tashih edecek bir İslam tarihi kaleme almış, bu eserin içerisinde Dozy’nin Kur’an’a yönelik iddialarına da cevaplar vermiştir.

Kitabın içeriğine göz gezdirildiğinde tam anlamıyla bir İslam tarihi kitabı olmayıp genel hatlarıyla Dozy’nin Hz. Peygamber, İslam dini, İslamî düşünce akımları ve kimi İslamî kurumlar hakkında ortaya koyduğu düşüncelere cevap veren bir eser olduğu müşahade edilmektedir. Yine bu eser önceki tarih kitapları gibi kronolojik bir sistematığa dayanmaktan öte siyer, dinler ve mezhepler tarihi, tasavvuf ve felsefe gibi konuları da ele alıp tahlil, tenkit ve değerlendirmelerden geçiren küçük boyutlu ansiklopedik bir eser mahiyetindedir. Yöntem olarak bakıldığında eserde Dozy tarafından hangi noktalar eleştirilmişse, o hususlara mukabil kendi birikimi ölçüsünde cevap verme yolunu seçtiği anlaşılmaktadır.

Filibeli, Avrupalı tarihçilerin Yahudilik ve Hristiyanlığa tatbik ettikleri usulleri kullanarak İslam’ı tenkit eden külliyatlar meydana getirdiklerini söylemiş, Dozy’nin kitabını da bu tür eserlerden biri olarak tasvir etmiştir. Yine o Dozy’nin müsteşrikler içerisinde birinci sınıf bir araştırmacı olmadığını, eserinin de artık eskimiş olduğunu aktarmıştır.³² Filibeli, tarihî olayları tahrif etmek suretiyle bazı önyargılarla hükümler vererek, bunun yanında dinî metinler ile tarihî olayları kıyaslayarak değiştirmenin kimsenin hakkı olamayacağı şeklindeki metodolojik ilkeleri gündeme getirdikten sonra Dozy, Gustav Weil ve onlar gibi oryantalistlerin en başta gelen kusurlarının bu prensipleri ihlal etmek olduğunu belirtmiştir.³³

Hülasa Filibeli, Dozy ve onunla aynı yolda olanların temel maksadının Hz. Peygamber, İslam ve Kur’an’la alakalı bilgileri ortaya koyarken hadiseleri çarpıtmak, kimi zaman tahrif etmek kimi zaman da yalan haberler üreterek kendi düşünceleri doğrultusunda yaptıkları bazı kurgularla negatif algı oluşturmak olduğunu söylemiştir.

4. Dozy’nin *Târîh-i İslamiyyet*’inde Kur’an Hakkında Öne Sürülen Bazı İddialar

Her şeyden önce şunu belirtmek gerekir ki *Târîh-i İslamiyyet* müsteşriklerin Kur’an anlayışlarının detaylarını ortaya koyması açısından zengin bir kaynak konumunda olmasa da klasik oryantalizmin Kur’an’a ilişkin yaklaşımlarını büyük oranda yansıtmaktadır. Çünkü Dozy bu eserinde İslamiyet’i eleştirirken genelde Hz. Peygamber, vahiy ve Kur’an’a dair belli başlı iddialara yeniden yer vermek suretiyle ilgili alanlardaki bilinen ve yaygın olan ithamları tekrar gündeme getirmiştir. Biz de burada Dozy’nin Kur’an hakkındaki bilinen ve yaygın iddialarını birkaç başlık altında tasnif edip değerlendirmeye çalışacağız.

4.1. Kur’an’ın Kaynağına İlişkin İddiaları

Oryantalistlerin vahyin kaynağına ve aidiyetine yönelik çeşitli yaklaşımları olduğu bilinmektedir. Kur’an’ı, kendi dünya görüşleri ve dinî anlayışları ile anlayıp yorumlamaya çalı-

³¹ Şehbenderzade Ahmed Hilmi Filibeli, *Tarih-i İslam* (Kostantiniye: Hikmet Matbaası, 1326), 1/8.

³² Filibeli, *Tarih-i İslam*, 1/7, 82-83.

³³ Filibeli, *Tarih-i İslam*, 1/83-94.

şan oryantalistler, Kur'an'ın kaynağı olarak ilâhi vahyi tanımamışlar, onu Hz. Peygamberin sözü olarak kabul etmişlerdir.³⁴ Bu zeminden ilerleyen ve vahyin kaynağının ilahi değil beşerî olduğunu savunan Dozy, bunu kanıtlamak için Hz. Ömer'in gelen vahiyler üzerinde etkisi olduğunu iddia etmiştir. Diğer bir ifadeyle Dozy'nin vahyin kaynağı konusundaki iddialarından biri de Muvafakat-i Ömer konusuna dayanmaktadır. Nitekim Bedir esirlerinin durumundan bahseden,³⁵ içkinin yasaklanmasını ele alan,³⁶ bir eve izinsiz girilmemesi,³⁷ münafıkların cenaze namazının kılınmaması³⁸ gibi durumları hükme bağlayan bazı âyetlerin Hz. Ömer'in düşünce ve sözlerine uygun olarak inmesinin Hz. Peygamber tarafından itiraf edilmesinin bunu kanıtladığını söylemektedir. Ona göre bu durum vahyin ilahi olmadığını göstermektedir.³⁹

Diğer taraftan Dozy, daha çok Yahudi asıllı oryantalistlerin eserlerinde gözlenen bir yaklaşım olan Kur'an'ın kökenini Yahudiliğe ve Tevrat'a dayandırma refleksiyle uyumlu bir şekilde Hz. Peygamber'in Kur'an'da anlatılan kıssaları Yahudilerden aldığı tezini de savunmuştur. Nitekim bununla ilgili olarak Alman Yahudilerinden Abraham Geiger'in (1810-1874), Yahudi itikat ve uygulamalarının Kur'an'ın oluşmasındaki tesirlerinin altını çizen, "Was hat Mohammed aus dem Judentum Aufgenommen?" (Muhammed Yahudilikten Ne Aldı?) adlı çalışmasını⁴⁰ kendine dayanak olarak kullanan Dozy, bu kitabın bazı bölümlerini yetersiz görmüş ve bu kısımların Geiger tarafından geliştirilmesi gerektiğini teklif etmiştir.⁴¹ Bu teklif Kur'an'ın kökeni tartışmaları açısından Dozy'nin Geiger'den daha radikal ve önyargılı görüşlere sahip olduğunu açıkça göstermektedir.

4.2. Kur'an'ın Üslubu Hakkındaki İddiaları

Dozy'e göre Kur'an'ın dil ve üslubu sıkıcı ve bıktırıcı olup aynı zamanda karmaşıktır. Ona göre Kur'an Hz. Muhammed'e gelen vahyi içeren, onun hayatını anlatan en mükemmel kitap olmasa da en güvenilir kitaptır. O, Kur'an'ı sıra dışı ve düzensizlik örneği olarak tasvir etmiş, onu tarihî olayların, vaazların ve kanunların toplamı olarak nitelendirmiştir.⁴²

Dozy'ye göre eklektik bir din olan İslam'ın mukaddes kitabı Kur'an da benzer şekilde diğer din ve inançlardan ibadet, hukuk ve ahlak alanları başta olmak üzere pek çok alanda alıntılar barındırmaktadır. Bundan dolayı Kur'an'da derin fikirler yoktur. O kadar ki ona göre Kur'an eski kitaplar içinde ifade zevki en az olandır. Hatta o, Kur'an kadar özgünlüğü az olup aşırı derecede sözü uzatan usandırıcı bir kitap tanımadığını ifade etmiş, bundan dolayı Kur'an kıssalarındaki tekrarların gereksiz olduğunu öne sürmüştür.⁴³

4.3. Kur'an'ın Muhtevası Meselesi

³⁴ Oryantalistlerin vahyin kaynağına ilişkin çeşitli görüşleri için bk. Canan Zerenay Avan - Hikmet Akdemir, "Çağdaş Dönemde Kur'an Vahyinin Kaynağına Dair Görüşler", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 471-473.

³⁵ el-Enfal 8/67-68.

³⁶ el-Maide 5/90.

³⁷ en-Nur 24/27.

³⁸ et-Tevbe 9/84.

³⁹ Dozy, *Tarih-i İslamiyet*, 59-60.

⁴⁰ Oryantalist literatürde yer alan Kur'an'ın Yahudi kökenli olduğu iddiasını Alman-Yahudi oryantalist Abraham Geiger özelinde tahlil ve tenkit eden bir çalışma için bk. Necmeddin Salih Ekiz, *Oryantalizm ve Kur'an: Alman-Yahudi Oryantalizminde Kur'an'a Bakış* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023).

⁴¹ Dozy, *Tarih-i İslamiyet*, 157.

⁴² Dozy, *Tarih-i İslamiyet*, 147.

⁴³ Dozy, *Tarih-i İslamiyet*, 176-179.

Kur'an'ın Allah'tan gelen bir vahiy olmadığı iddiasını tekrarlayan oryantalistler arasında Dozy de yer almış, bu iddiayı temellendirmek için tıpkı diğer oryantalistler gibi Kur'an'a beşerî bir kaynak arama çabası içinde olmuştur. Nitekim ona göre Hz. Peygamber, Eski Ahit, Talmud ve Yahudilerden sözlü olarak aktarılan peygamber efsanelerinin çoğunu Kur'an'a katmıştır. Hatta daha da ileri giderek Kur'an'daki pek çok tarihî anlatının ve ibadet biçiminin Yahudilikten gelmesinin yanı sıra Hristiyanlıktan, Mecûsîlikten, Zerdüştilikten ve putperest Arap toplumlarından pek çok unsurun Kur'an'a ilave edildiğini öne sürmüştür.⁴⁴ Dozy'nin bu iddiaları doğru kabul edildiği takdirde Kur'an'ın hemen hemen bütün muhtevasının diğer dinlerden ve kültürlerden alındığı, diğer bir ifadeyle Kur'an'ın muhtevasının büyük oranda diğer din ve kültürlerden oluştuğu ve özgünlükten yoksun olduğu yargısı kabul edilmek zorunda kalınacaktır ki bu da aklen muhaldir.

4.4. Garânîk Olayı

Garânîk olayı dinin iki temel unsuru yani vahiy ve peygamberliğin güvenilirliği ile doğrudan alakalıdır. Bundan dolayı Garânîk olayına ilişkin rivayetlere müsteşrikler dört elle sarılmışlar, Hz. Peygamber'in peygamberliğini ve vahyi karalamak için bu konuyla ilgili rivayetleri kendi düşüncelerine mesnet oluşturmak adına tek taraflı olarak kullanmışlardır. Nitekim Dozy de Garânîk olayı üzerinden bazı eleştirilerde bulunmuştur. Nitekim onun anlatımına göre Kasas sûresinin 57. âyetinde yer alan, “Eğer dinini kabul edecek olursak memleketimizden kovuluruz dediler.” ifadesinde geçtiği üzere müşrikler Hz. Peygamber'e üç putu (Lat, Menat, Uzza) tanınması karşılığında kendilerinin de onun peygamberliğini tanıyacağını bildirmişlerdir. Bu olayın sonunda Hz. Peygamber'in zayıflık göstererek müşriklerin önerisini benimsemek zorunda kaldığı yorumunu benimseyen Dozy,⁴⁵ Garânîk olayının hakikatte gerçekleştiğini ve sonuç olarak Hz. Peygamber'in müşriklerin gönlünü İslam'a ısındırmayı arzu ettiği bir sırada, şeytanın telkiniyle vahye Allah kelâmı olmayan bazı sözler karıştırdığı görüşünü savunmuştur.

5. Manastırlı ile Filibeli'nin Verdiği Cevaplar ve Bunların Değerlendirilmesi

Klasik oryantalizmin Kur'an'a ilişkin iddialarını büyük oranda tekrarlayan Dozy'nin Târîh-i İslamiyyet isimli kitabına son dönem Osmanlı ilmî çevrelerinde reddiyeler yazılmıştır. Bu reddiyeler içerisinde Manastırlı'nın “Hak ve Hakikat” isimli kitabı ile Filibelinin “Tarih-i İslam” isimli çalışması oldukça dikkat çekmiş olup söz konusu reddiyelerde hem Dozy'nin hem de diğer oryantalistlerin sıklıkla dile getirdiği, “Muhammed peygamber değildir, Kur'an da Allah tarafından gönderilmiş bir kitap değildir.” şeklindeki ön kabulü merkeze alınıp bu çerçevede onların bu ithamlarına cevaplar verilmiştir. Aşağıda Manastırlı ve Filibelinin bu cevaplar içerisinde Kur'an'ı savunmak amacıyla verdikleri cevaplardan bazıları üzerinde durulmuştur.

5.1. Kur'an'ın Kaynağıyla İlgili Cevapları

Dozy'nin de içinde yer aldığı Oryantalistlerin büyük çoğunluğu Kur'an'ın Allah tarafından Cebail aracılığıyla Hz. Muhammed'e vahyedildiğini reddetmekte olup Kur'an'ı Hz. Peygamber'in yazdırdığını öne sürmüşlerdir. Bu ön kabulü her platformda dile getiren oryantalistler, Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından nasıl oluşturulduğu meselesinde ise ayrılığa düşmüşlerdir.⁴⁶ Bu çerçevede bazıları Hz. Peygamber'in Kur'an'ı Yahudilik veya Hristiyan-

⁴⁴ Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, 178-205.

⁴⁵ Dozy, *Tarih-i İslamiyyet*, 69-72.

⁴⁶ Kur'an'ın kaynağına yönelik oryantalist iddialar ve bunların değerlendirilmesine ilişkin detaylı izahlar için bk. Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, ts.),

lıktan aldığını iddia ederken, bazıları ise daha genel bir çerçeve çizerek tek tanrıcı dinlerden ve diğer çevre kültürlerden derleyerek meydana getirdiğini iddia etmişlerdir.

Vahye beşerî bir kaynak arayışında olan Dozy'nin Kur'an'ın kaynağına yönelik iddialarından birinin Hz. Ömer'in gelen vahiyler üzerinde doğrudan etkisinin bulunduğu şeklinde olduğunu yukarıda belirtmiştik. Ancak ne var ki Dozy'nin bu iddiasını ispatlamak için seçme-ciler olarak kullandığı rivayetlere bakıldığında bu iddiasının temelsiz olduğu görülecektir. Çünkü ilgili rivayetlerin bütünü göz önüne alındığında muvafakat-i Ömer doğrultusunda gelen vahiyler olduğu gibi Hz. Ömer'in muvafakatinin aksi istikametinde inen âyetler de bulunmaktadı. Sözelimi insanlara muamele edilirken asıl değer ölçüsünün mal ve makam olmayıp kişilerin inanç, ahlâk, fazilet ve takvaları olması gerektiğini bildiren el-En'âm sûresi elli ikinci âyet⁴⁷ ile Hudeybiye antlaşmasından bahseden âyetlerin⁴⁸ Hz. Ömer'in görüşlerinin tersini ifade ettiği kaynaklarda yer almaktadır.⁴⁹ Buradan da anlaşıldığı üzere Dozy de tıpkı diğer oryantalistler gibi İslamî kaynakları kendi düşüncelerini destekler tarzda taraflı olarak yorumlamaktadır.

Bu iddia ve ihtilafları yakından takip eden Manastırlı, Hz. Peygamber'in ümmî olmasından hareketle vahiy yoluyla aldığı bilgileri kendiliğinden uydurmasının söz konusu olamayacağını, bunun yanında başka yerden alıntılarla da böyle bir kitap oluşturulamayacağını söylemiştir. Bununla bağlantılı olarak Kur'an'da yer alan bazı kıssaların önceki kitaplarda da yer almasının normal olduğunu, zaten Kur'an'ın önceki kitapları doğruladığını ve teyit ettiğini dile getirmiştir. Yine ona göre şeriatlar arasında benzerliğin olması gayet doğaldır. Nitekim bu noktada müfessir Beyzâvî'den alıntı yaparak “Musa bugün hayatta olsaydı bana tabi olurdu.” hadisini zikretmiştir. Kısaca belirtmek gerekirse Manastırlı, Hz. Peygamber'in Kur'an gibi mucizevi bir kitabı ne kendi kendine ne de birisi yardımıyla yazdığını belirtmiştir. Buna karşılık insan eliyle oluşturulan İncil'de ve Tevrat'ta pek çok tahrifin yer aldığını, Allah'ın peygamberlerle güreş tutması, güneşin bir kişi için durması gibi mantık dışı şeylerin olduğunu aktarmıştır.⁵⁰

85-91; Abdülaziz Hatip, *Kur'an ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1997), 229-380.

⁴⁷ Âyetin iniş sebebi şöyledir: Kureyş'in ileri gelenleri Hz. Peygamber Suheyb, Bilâl, Ammar ve Selman gibi fakir Müslümanlarla beraberken yanına gelip: “Ey Muhammed! Sen kavminden vazgeçtin de bunlara mı razı oldun? Biz, bunların arkasından mı gideceğiz? Eğer bunları yanından kovarsan, biz de senin meclisine gelir konuşur, belki sana tabi oluruz.” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Ben Müslümanları kovamam” buyurunca da: “O zaman biz geldiğimizde bunları gönder, biz gittikten sonra istersen yanında otur.” dediler. Hz. Ömer de: “Ey Allah'ın Rasûlü böyle yapsan da ne yapacaklarına bir baksak.” dedi. Bu, müşriklere haber verildi ve onlar da bunun yazıyla kayıt altına alınmasını istediler. Peygamberimiz de bunu yazdırmak üzere Hz. Ali'yi çağırınca bu âyet indi. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000), 7/127-128; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbu'n-Nuzûl*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: y.y., 1411), 146; Ebû 'Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şu'ayb el-'Arna'ût-'Âdil Murşid v.dğr (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risâle, 1421/2001), 1/420.

⁴⁸ el-Fetih 48/1-3.

⁴⁹ Ebû Muhammed 'Abdumelik b. Hişâm el-Himyerî İbn Hişâm, *es-Sîretu'n-Nebeviyye*, thk. Muştafâ es-Sakkâ v.dğr. (Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî'l-Halebî, 1375/1955), 3-331; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî et-Taberî, *Târihu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Şîlatu Târih et-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967), 2/280.

⁵⁰ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 73-75.

Manastırlının bu konudaki vurgusunun bir benzerini Filibeli’de de görmek mümkündür. Nitekim o da İslam dininin Tevrat’ı ve İncil’i bozulmamış haliyle hakikat olarak kabul ettiğini belirtmiş, bu anlamda şeriatlar arasında benzerlikler olmasının normal olduğunu söylemiştir.⁵¹ Bunun yanında Filibeli, vahyi Hz. Muhammed’in histeri hastalığıyla bağlantılı bir durum olarak izah eden Dozy’e karşı çıkmış, histeri hastalığına yakalanan bir kimseyle Hz. Muhammed gibi bir kimse arasında hiçbir bağ kurulamayacağını söylemiştir. Akabinde vahyin bununla izah edilemeyeceğini söyledikten sonra böyle bir hastalığın nöbetleri sonrasında Kur’an gibi belîğ kitabın dışında bir şiirin hatta normal bir eserin bile meydana getirilemeyeceğini aktarmıştır. Vahiy gibi sıra dışı ve mahiyetinin tam olarak anlaşılamayacağı bir olayın Hz. Peygamber üzerinde oluşturduğu etkinin normal olduğunu ifade eden Filibeli, Dozy’nin bu olayı bir hastalığa bağlamasının art niyetlilik olduğunu söylemiştir. Bu kapsamda bazı Batılı isimlerin görüşlerine de başvurarak vahyin kaynağının ilahi olduğunu temellendirmeye çalışan Filibeli, vahyin bir hastalığın ürünü olamayacağını savunan Houtsma’nın (1851-1943) görüşlerine yer vermiştir. Benzer şekilde August Müller’in (1848-1892) Hz. Peygamber’in yaşamındaki intizamın, onun güzel ahlâkının ve Kur’an’ın mükemmelliğinin vahiy hakkında ileri sürülen fikirlerin reddedilmesini gerekli kıldığı ve Hz. Muhammed’in peygamberliğinin kabul edilmesini gerektirdiği şeklindeki düşüncelerine atıf yapmıştır. Hatta John William Draper (1811-1882) ve Thomas Carlyle (1795-1881) gibi filozofların da bu görüşleri paylaştıklarını ifade etmiştir.⁵²

Manastırlı da aynı şekilde Dozy’nin vahiy ve Kur’an hakkında şüphe uyandırmak için Hz. Peygamber’in sara hastalığına yakalandığı iddiasını reddetmiştir. Dünya tarihine iz bırakmış Eflatun, Aristo ve Napolyon gibi isimler hakkında hastalık anlamında hiçbir şekilde doktorlara müracaat edilmeyip Hz. Peygamber için böyle bir yola başvurulmasının çifte standart olduğunu gündeme getiren Manastırlı, Hz. Peygamber’e atılan bu tarz iftiraların tüm peygamberlere atıldığını söyledikten sonra aslında Kur’an’ın bunlara gereken cevapları verdiğini vurgulamıştır. Ona göre bütün dünyayı etkileyen bir sistem/nizam kurmuş bir insanın histeri ve sara gibi bir hastalığa müptelası söz konusu değildir. Manastırlı, sara hastalığı iftirasındaki maksadın İslam’ı tamamen yıkmak olduğunu söyledikten sonra bu tür bir teşhis için hangi tıbbî araştırmanın yapıldığı sorusunu sormuş, böyle bir tanı koymak için mutlaka Hz. Peygamber’in doğrudan muayenesinin lazım geleceğini belirtmiştir.⁵³ Bu yöndeki benzer itirazlarının ardından bazı âyetleri delil getirerek⁵⁴ meseleyi noktalamıştır.⁵⁵

Hülasa Manastırlı, Dozy dahil olmak üzere müsteşriklerin çoğunda Hz. Peygamber’in vahiy sayesinde başarı kazandığına yönelik bir inancın var olmadığını söylemiştir. Buna göre aslında onlar hem doğrudan hem de dolaylı olarak Hz. Peygamber’in vahiy almadığını söylemiş olmaktadır. Buna karşılık Manastırlı Hz. Peygamber’in başarısının temel olarak vahye dayandığını söylemiş, bu bağlamda Hz. Peygamber’in yapıp etmelerine çoğunlukla vahiy yön verdiğinin altını çizmiştir. Bu konuyla ilgili olarak Abese sûresinin ilk âyetlerini ve bu âyetlerin sebeb-i nüzûlünü zikreden Manastırlı, yine bu kapsamda Âl-i İmrân 159. âyetin bir kısmı olan “Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi.” ifadesinin Hz. Peygamber’in davranışlarının ve başarısının arkasında siyaset ve tecrübenin değil, Yüce Allah’ın yönlendirmesinin yani vahyin desteğinin mevcudiyetini vurgulamıştır.⁵⁶

⁵¹ Filibeli, *Tarih-i İslam*, 1/280.

⁵² Filibeli, *Tarih-i İslam*, 1/175-176.

⁵³ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 197-201.

⁵⁴ et-Tevbe 9/32; ez-Zâriyât 51/52-53.

⁵⁵ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 202-204.

⁵⁶ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 210-213.

5.2. Kur'an'ın Üslûbuna İlişkin Cevapları

Gerek kullandığı kelimelerin seçiminde gerekse yer verdiği cümle yapılarında Kur'an'ın kendine has bir anlatım tarzı bulunmaktadır. Kur'an'ın sahip olduğu bu özel üslubun muhtevayı sunuştaki eşsizliği, ses düzenindeki kusursuz ahengi, lafız-anlam uyumundaki benzersizliği, ifadelerinin veciz oluşu, akıl ve duygu dengesini gözetmesi gibi daha birçok karakteristik özelliği mevcuttur.⁵⁷

Filibeli, nazil olduğu dönemin dilcileri başta olmak üzere geçmişten günümüze neredeyse bütün dilcilerin Kur'an'ın sahip olduğu bu özel üslup karşısında hayranlıklarını ortaya koydukları için Dozy ve benzer düşünceye sahip kimselerin bu konudaki olumsuz kanaatlerinin kale alınmaması gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü onlar bir taraftan Kur'an'da derinlikli fikir, belagat ve fesahat bulunmadığını söylerken diğer taraftan Kur'an'ın müstesna yönlerinden birinin kendine has üslubu olduğunu söylemişlerdir. Yine onlar Kur'an'ın nazımdan nesre doğru bir geçiş olması yönünü yeni edebî bir tür olarak niteleyerek insanları etki altında bırakmasının bundan kaynakladığını iddia etmek suretiyle bir çelişkiye düşmüşlerdir. Filibeli, Kur'an'ın klasik bir nesir ya da nazım türü olmadığını belirterek müsteşriklerce ortaya konulan bu çelişkili hükmün yanlış olduğunu ifade ettikten sonra Hollandalı bir kimsenin ne kadar derin ilmi de bulursa bir Arapın kendi dilinden aldığı zevki duymasının mümkün olmadığını belirtmiştir. Bundan ötürü Hollandalı bir çobanın şiirindeki inceliklerini görebilen bir Hollandalının, Kur'an'daki zevki anlamaya gücünün yetmeyeceği doğal iken bunu gündeme getireceğine kendi yetersizliğini örtmek için Kur'an'a yönelik ithamlarda bulunmasının sağlıklı bir yaklaşım olmadığına işaret etmiştir.⁵⁸

Hız. Peygamber'in en büyük ve en hakiki mucizesinin Kur'an olduğunu söyleyen Filibeli, Kur'an'ın benzerinin getirilmesinin imkânsız olduğunu aktarmıştır. Ona göre, şayet Kur'an'ın benzerini getirmek mümkün olsaydı gerek Kureyşlilerin gerekse İslam düşmanlarının hiç vakit kaybetmeden bunu yapacaklarını fakat gerek üslup ve gerekse muhteva olarak Kur'an'ın benzerini getirmeye güçlerinin yetmediğini belirtmiş, sonuçta Kur'an'ın yüceliğini ve belagatini tasdik etmeye mecbur kaldıklarının altını çizmiştir.⁵⁹

Kur'an'ın çağdaşları tarafından belagat ve fesahatte benzerinin bulunmadığının itiraf edilmesinin tarihî bir hakikat olduğunu belirten Filibeli, bu durumu destekleyen başka bir husus olarak da Hız. Ömer gibi Arap diline vâkıf bir kimsenin birkaç âyeti iştmesi neticesinde iç dünyasının derinliklerinde büyük bir değişim ve dönüşümün meydana gelmesini Kur'an'daki belagat ve fesahatin açık bir göstergesi şeklinde yorumlamıştır.⁶⁰

Filibeli, Dozy ve benzeri oryantalistlerin farklı din ve kültüre ait çevrede büyüdükleri için farklı bir edebî zevke ve farklı bir muhakemeye sahip olduklarını, bu sebeple Kur'an'daki üstün belagat ve fesahati fark edip anlamlandırmalarının imkân dahilinde olmadığını belirtmektedir. Bu konudaki ifadeleri şöyledir: “...Hız. Nebiyi tıpkı Kureyşliler gibi muhakemeye başladılar. Kur'an'ın belagat ve fesahat-i fevkaladesini inkâra muktedir olamıyorlardı. Lakin başka bir muhitte yetişmiş, başka nevi zevk ve muhakemeye tevarüs etmiş, Arabî lisan ve kav-

⁵⁷ Kur'an üslubunun karakteristik özellikleri hakkında bk. Aydın Temizer, *Kur'an'ın Benzersiz Üslubu* (İstanbul: İfav Yayınları, 2022), 95-171.

⁵⁸ Filibeli, *Tarih-i İslam*, 1/85-86.

⁵⁹ Filibeli, *Tarih-i İslam*, 188

⁶⁰ Filibeli, *Tarih-i İslam*, 1/85-86.

miyetinin zevken ve hissen yabancısı kalmış olan Avrupa münekkidûnun bir kısmı Kur'an'da bir zevk-i edebî ve bir meziyet-i edebîye bile görmediler."⁶¹

Manastırlı ise Dozy'nin Alak sûresini bile anlamaktan aciz olduğunu itiraf ettiği halde, Kur'an'ın derin manalar ve sürükleyici bir dil gibi edebî güzelliklerden uzak olduğunu söylemesini eleştirmiş,⁶² Kur'an'ın kelimullah olmasının yanı sıra Hz. Peygamber'in en temel mucizesinin Kur'an olduğu gibi hususlarda detaylı izahlarda bulunmuştur.⁶³ Ona göre Kur'an muazzam bir kitap olup âlimler bile onu tefsirden aciz kalırken Dozy gibi bir âyetin bile anlamını vermekte yetersiz kalan birinin Kur'an'ın derin manalar içermediğini söylemesini garip karşılamıştır. Manastırlı, Dozy'nin Kur'an'ın bir şiir kitabı olmadığını bildiği halde Kur'an'da şiir sanatları aramasını da gündeme getirerek onun düştüğü tenakuza işaret etmiştir.⁶⁴ Sonuç olarak her iki isim de Dozy'nin Kur'an'ın üslubunu hakkıyla değerlendirebilecek bir yetkinlik ve birikime sahip olmadığı hususunda birleşmiştir.

5.3. Kur'an'ın Muhtevasına Yönelik Cevapları

Kur'an'ın karmaşık ve düzensiz bir kitap olduğu, çelişkiler barındırdığı ve muhteva itibarıyla kaynağının Ehl-i Kitab olduğuna dair iddialar Oryantalistlerin çoğu tarafından sıklıkla dile getirilmektedir. Söz konusu iddiaların farkında olan ve öncelikle bu konuda Hz. Peygamber'in ümmî oluşunu gündeme getiren Manastırlı, bu sebeple başka din ve kültürlerden hareketle Kur'an'ın muhtevasının Hz. Peygamber tarafından oluşturulamayacağını söylemiştir. Devamında Kur'an'dan önceki kitaplarda yer alan bazı kıssaların Kur'an'da da zikredilmesinin normal olduğunu, zaten Kur'an'ın bir özelliğinin de önceki ilahi kitapları doğrulamak ve teyit etmek olduğunu belirtmiş, haliyle şeriatlar arasında bazı benzerlikler bulunmasını normal karşılamıştır.⁶⁵ O, Dozy'nin Kur'an'ın muhtevasına yönelik iddialarının bir iftira olduğunu söyledikten sonra tıpkı pek çok İslam âliminin de altını çizdiği gibi Yahudilik ve Hristiyanlığın İslam dini ile bazı yönlerden benzeştiğini, onların tahrif olduktan sonra bile bazı hükümlerinin İslam hükümleri ile benzerlik taşıyabileceğini belirtmiş, söz konusu benzerliklerin sadece ilahi kaynaklı dinlerde değil zaman zaman diğer dinlerle de mümkün olabileceğine işaret etmiştir.⁶⁶

Filibeli ise herşeyden önce Kur'an'ın tarihî ve hakiki bir gerçeklik olduğunu söylemiştir. Kur'an'ın muhtevasının İncillerdeki gibi masal vb. şeylerden ibaret olmadığını buna karşılık Kur'an'ın İslam inancının temellerinin barındıran yegâne kaynak olduğuna dikkat çekmiştir.⁶⁷ Böylelikle o son ilahi mesaj olan Kur'an'ın muhtevasının diğer kitaplar gibi tahrif edilmediğini ve İslam'ın özünü oluşturan temel ilkeleri ihtiva ettiğini belirtmiştir.

Bize göre de Kur'an Hz. Peygamber ile son bulan vahiy sürecinin yegâne mirasçısıdır. Hal böyle olunca Kur'an'ın Eski ve Yeni Ahit'te geçen peygamber kıssalarını ve önceki ümetlere dair bilgilendirmelerde bulunmasını doğal karşılamak gerekmektedir. Aslında bu konuda tuhaf karşılanması gereken şey Kur'an'ın önceki kitaplarda ve kültürlerde geçen ve beşer tarihine mal olmuş hiçbir kişi, olay veya anlatıya yer vermemesi olacaktır. Zira vahiy zincirinin son halkası olan Kur'an'ın önceki kutsal kitaplardan veya kültürlerden hiç bahsetme-

⁶¹ Filibeli, *Tarih-i İslam*, 1/170.

⁶² Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 229-234.

⁶³ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 31-68.

⁶⁴ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 73-75.

⁶⁵ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 72-73.

⁶⁶ Manastırlı, *Hak ve Hakikat*, 72-73.

⁶⁷ Filibeli, *Tarih-i İslam*, 173.

mesi onun bu zincirden kopuk olduğunun en açık göstergesini oluşturacaktır. Bu da Kur'an'ın son ilahi kitap olduğu hakikatine gölge düşürecektir.

5.4. Garânîk Olayına İlişkin Cevapları

Temel tefsir kaynaklarında da belirtildiği üzere Garânîk olayı, Hz. Peygamber'in müşriklerle beraber olduğu ve onlara Necm sûresini okuduğu bir esnada Lât, Uzza ve Menât adlı üç putun isimlerinin zikredildiği aynı sûrenin 19-20. âyetlerinden sonra şeytanın telkini ile onlara vahiy olmayan ve müşriklerin putlarına övgü içeren birtakım kelimeler söylediği, daha sonra Cebrâil'in uyarısıyla bu durumun düzeltiliği ve Necm sûresi 19-20, İsrâ 73-74 ile Hac sûresi 52-54. âyetlerin inişi bağlamında tartışmalara konu olan bir olaydır.⁶⁸ İlgili âyetler özelinde tefsirlerde sıkça tartışma konusu olan bu olay, Kur'an'ın mevsukiyetine hâlel getirmek, Hz. Peygamber'in güvenilirliğini gölgelemek suretiyle vahyin mahiyetini tartışma adına özellikle müsteşrikler tarafından istismar maksadıyla gündeme getirilen bir mesele olmuştur.

Filibeli, eserinde Garânîk meselesine ilişkin özgün bir şeyler söylemek yerine Mahmud Esad Seydişehirî ile Dârü'l-Fünûn Dinler ve İlahiyat şubesi müdürü İsmail Hakkı Efendi'nin reddiye mahiyetindeki değerlendirmelerini aynen aktarmıştır. Ardından da Hac sûresinin elli ikinci âyetini göz önünde bulundurarak Garânîk meselesinin sonrakilerin uydurması olarak kabul edilemeyeceğini ifade etmiş, Hz. Peygamber'in içinde bulunduğu psikolojik durumdan ötürü kendi nefsinden çıkan ve vahiy kelimeleri arasına karışan bu sözleri söylemiş olduğunu belirtmiş, fakat daha sonra bu sözlerin kaynağını bilmediği için Hz. Peygamber'in Allah tarafından ikaz edildiğini ve bahsedilen bu cümlelerin zaten Kur'an'da yer almadığını söylemiştir.⁶⁹ Bu yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla Filibelinin Garânîk meselesiyle ilgili detaylı bir izaha girişmeksizin itiraz kaydıyla olayın meydana geldiğini kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Manastırlının ise Garânîk hadisesine hiç temas etmediği görülmektedir. Reddiyesinde birçok konuya değinen Manastırlının bu konuda suskun kalması dikkatleri çekmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Osmanlının son dönemlerinde ivme kazanan oryantalist metinlerin Türkçeye çevrilmesi hususuna yakından bakıldığında bu çevirilerdeki iddia ve ithamlara verilen cevaplarda farklı metotlar izlenmekle birlikte genelde savunmacı bir yaklaşım biçiminin ağır bastığı kimi araştırmacılar tarafından dile getirilmiştir. Bu kapsamda Manastırlı İsmail Hakkı ve Filibeli Ahmed Hilmi'nin eserlerini oryantalist iddialara karşı kaleme alınan savunmacı tavrın bir devamı niteliğinde değerlendirmemiz mümkündür. Aslında üslup ve yöntem açısından bakıldığında Manastırlı ve Filibeli'nin eserlerinde savunmacı bir dil ve üslubun öne çıkmasını çok da yadırgamamak gerekmektedir. Çünkü o dönemde oryantalist çalışmaların Türkçeye çevrilmesi karşısında verilen tepkilerin çoğunluğunda yeni bir şey söylemek yerine mevcudu koruma refleksi hâkim olmuştur. Zira daha yakıcı ve acil sorunlarla yüz yüze kalmış olan Osmanlı aydını batıdan gelen meydan okumalara karşı hazırlıksız yakalanmış olup bir yerde buna mecbur kalmıştır. Hatta bundan dolayı yazılan reddiyelerde ve onlardaki cevaplarda nispeten zaman zaman duygusallık ve sathilik de kendini göstermiştir.

⁶⁸ Detaylı bilgiler için bk. Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-Belhî Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: y.y., 1423/2002); Taberî, *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*, 18/663-673; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005); Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-Gâyb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 23/237-241.

⁶⁹ Filibeli, *Tarih-i İslam*, 1/282-286.

Cevaplarındaki üslubuna ve yöntemine bakıldığında Filibeli'nin eleştirilerini dile getirirken klasik manada bir İslam âlimi tarzında sunmak yerine aynı zamanda Dârü'l-Fünûn felsefe hocası olduğu için daha çok felsefeci formasyonu ile eleştirilerini sıraladığı sezilmektedir. Diğer bir ifadeyle onun Kur'an'ın ilahî vasfına itiraz eden ve Hz. Peygamber'e yalancı diyen Dozy ve benzerlerine karşı âyet ve hadislerle cevap vermek yerine hem Tarih-i İslam eserinde hem de diğer eserlerinde Batılı literatürü de işin içine katarak ve hatta onlardan atıflar da yaparak cevaplarını oluşturduğu görülmektedir.

Yukarıda da kısmen değindiğimiz gibi Filibeli'nin cevaplarında alışılmış klasik reddiye formatı görülmemektedir. Zira o, itiraz ettiği konuları sırayla ele alıp onlara aklî ve naklî cevaplar üretmek yerine, başlı başına bir İslam tarihi yazmayı tercih etmiştir. Fakat bu İslam tarihi kitabında izlediği metot klasik İslam tarihi yazıcılığına da benzememektedir. Zira o, konuları işlerken yeri geldikçe Dozy'nin iddialarını değerlendirmiştir. Bu değerlendirmeler de bazen doğrudan Dozy'nin tezini çürütmeye odaklanırken kimi zaman Dozy'nin olayı ele alış biçimini tenkit etmek şeklinde olmuştur. Yine Filibeli reddiyesinde tek tek ilgili rivayetleri sıralamaktan çok okuyucuyu düşünmeye ve muhakeme etmeye yönlendiren açıklamalar yapmıştır. Yerine göre soru sormuş, tahliller yapmış, konunun hikmet ve gaye boyutuna temas etmiştir. Zaman zaman rivayetler arasında tercihte bulunarak bazılarını red yoluna gitmiştir.

Manastırlı ise klasik bir reddiye yazarı mantığıyla hareket etmiş, Dozy'nin yazdıklarını esas alarak onlara karşı detaylı açıklamalar yapmıştır. Manastırlı bir konuyu ele alırken soru soran, sorgulayan bir üslup kullanmak yerine bir sistem çerçevesinde bütüncül/külli izahlar yapmıştır. Sık sık âyet ve hadislerden iktibaslarla bulunmuştur. Bu da onun klasik medrese formasyonuna sahip bir müderris olmasıyla doğrudan alakalıdır. O temelde rivayetlere dayanmakla birlikte bazı rivayetlerin mütevâtir olmayıp zayıflık yönüne de dikkat çekmiştir. Manastırlının hareket noktası daha çok gelenek olmuş, bunun yanında çağa uygun bir dil ve delil tarzı benimseme gayreti de sergilemiştir.

Filibeli eserini bir iki istisna dışında genel olarak doğrudan kaynak göstermeden ve gerekli atıflara yer vermeden kaleme almıştır. Detaylı olarak bakıldığında tarih ve İslam tarihi kaynağı olarak Ahmet Cevdet Paşa'nın Kısas-ı Enbiya eserinden çokça istifade etmiş, ondan uzun sayılabilecek iktibaslarla bulunmuştur. Buna karşılık İslam tarihinin ana kaynaklarına hiç temas etmemiş, benzer şekilde Kur'an'la ilgili tartışmalı hususlara verdiği cevaplarda ne tefsir tarihi ve usulü ne Kur'an tarihi ne de klasik tefsir kaynaklarına müracaat etmiştir.

Manastırlının eserinde ise kaynakların çokluğu ve çeşitliliği dikkat çekmiştir. Ne var ki o, temel kaynaklardan istifade etmek yerine son dönemlerde yazılmış eserlere ağırlık vermiştir. Manastırlı eserinde dipnotlar kullanmış, aynı zamanda kendi teliflerine ve tercümelerine atıflarda bulunmuştur.

Dozy'nin Târîh-i İslamiyyet'ine yönelik tenkitlerin geneline bakıldığında daha ziyade Doğu ve Batı kültürünü bilen, bunun yanında dönemin İslamcılık akımı içerisinde yer alanlar nezdinde yankı bulduğu görülmektedir. Dolayısıyla tartışmalara iştirak edenler genelde çağdaş Batı düşüncesinden haberdar, mektepli kimseler olup müsteşriklere karşı daha nitelikli reddiyeler medrese ulemasından daha ziyade bu kesim tarafından yapılmıştır.

Bugünkü perspektifle meseleye yaklaşıldığında, gerek Dozy'nin Târîh-i İslamiyyet'te değindiği gerekse diğer Batılı araştırmacıların İslam'a yaklaşımını gösteren birçok husus bulunmakla birlikte, reddiyelerde ancak sınırlı sayıda mesele üzerinde durulduğu söylenebilir. Netice olarak Târîh-i İslamiyyet isimli eserin tercümesi, son dönem Osmanlı Aydınlarının müsteşriklerin İslam'a yönelik tenkitlerini algılamaları ve karşılığında tepkilerini ortaya koymaları bakımından bir ilki temsil etmesi sebebiyle ayrı bir önem taşımaktadır.

Öneriler/Teklifler

Dünden bugüne Oryantalistlerin bütün ithamları ve iddiaları bilimsel yöntemlerle araştırılmalı ve etüt edilmelidir. Bunları değerlendirmeye yönelik objektif kriterler ortaya konularak sistematik cevaplar üretilmelidir. Müslüman olmayan araştırmacıların İslam, Kur'an ve Hz. Peygamber hakkındaki yaklaşımlarını tahlil etmek, Batı'ya ilişkin ve Batılı çalışmaları algılamak için onların İslam, Müslümanlar ve Hz. Peygamber ile olan münasebetlerinin tarihçesini ve pek çok alandaki oryantalist nitelikli çalışmaların tarihî sürecini objektif ve bilimsel bir şekilde araştırmak, analiz etmek ve bu konudaki çeşitli meselelere değinmek gereklidir. Bunun için de DİB bünyesinde bir alt birim kurularak burada alanın uzmanları istihdam edilmeli, dünya çapında çeşitli üniversitelerle, yayınevleriyle ve kurumlarla irtibatlı bir şekilde Batı dünyasında ve Batı literatüründe İslam'ı, Kur'an'ı ve Hz. Peygamber'i konu edinen çalışmalar izlenmeli, değerlendirilmeli ve belirli aralıklarla kamuoyuna bilgilendirmeler yapılmalıdır. Böylelikle zaman içerisinde bir birikim oluşacak, bunun üzerinden daha derinlikli ve kapsamlı çalışmalar ortaya konacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû ‘Abdullâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şu‘ayb el-‘Arna‘ût - ‘Âdil Murşid v.dğr. 50 Cilt. Beyrut: Mu‘essesetu’r-Risâle, 1421/2001.
- Bektaş, Emine. *II. Meşrutiyet Dönemi Entelektüel Hayatının Önemli bir Siması: Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Bilgin, Muharrem Samet. *Dozy’e Yazılan Türkçe Reddiyeler*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 13-38.
- Ceylan, Betül. *Reinhart Dozy’nin Tarih-i İslamiyet Adlı Eserinin Felsefi Açısından İncelenmesi (İsmail Fenni, Manastırlı İsmail Hakkı, Filibeli Ahmet Hilmi Örneği)*. Kırklareli: Kırklareli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Çimen, Fatih. “Dozy’nin Hz. Peygamber ve Hadislere Dair Bazı İddialarına İsmail Fenni Ertuğrul’un Cevapları”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 225-242.
- Dozy, Reinhart Pieter Anne. *Tarih-i İslamiyet*. çev. Abdullah Cevdet. 2 Cilt. Mısır: Matbaa-i İctihad, 1908.
- Ekici, Mehmet Zeki. *II. Meşrutiyet Dönemi Fikir Adamı Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ekiz, Necmeddin Salih. *Oryantalizm ve Kur’an: Alman-Yahudi Oryantalizminde Kur’an’a Bakış*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2023.
- Ekiz, Necmeddin Salih. “What Do Orientalist Qur’anic Studies Mean For a Muslim?” *Journal of Tafsir Studies* 7/Special Issue (2023), 305-351.
- Ertuğrul, İsmail Fenni. *Kitab-ı İzâle-i Şükûk: Dozy’nin Tarih-i İslamiyyet’i Üzerine Reddiye*. İstanbul: Orhaniye Matbaası, 1928.
- Filibeli, Şehbenderzade Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslam*. 2 Cilt. Kostantiniye: Hikmet Matbaası, 1326.
- Gökkır, Bilal. “Modern Dönemde Kur’an Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur’an’ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2012), 9-28.
- Hanioğlu, M. Şükrü. *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1981.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Osmanlı Aydınlarınca Dozy’nin Tarih-i İslamiyyet’ine Yöneltilen Tenkitler”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 3 (1999), 197-213.
- Hatip, Abdülaziz. *Kur’an ve Hz. Peygamber Aleyhindeki İddialara Cevaplar*. İstanbul: Nesil Yayınları, 1997.
- Hughes, Aaron W. *Muslim Identities-An Introduction To Islam*. Newyork: Columbia University Press, 2013.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed ‘Abdumelik b. Hişâm el-Himyerî. *es-Sîretu’n-Nebeviyye*. thk. Muştafâ es-Sakķâ v.dğr. 2 Cilt. Mısır: Mektebetu Muştafâ el-Bâbî’l-Halebî, 1375/1955.
- Jeffery, Arthur. “The Textual History of the Qur’an”. *The Journal of Middle East Society* 1/2 (1947), 35-49.
- Manastırlı, İsmail Hakkı. *Hak ve Hakikat*. Dârülhilâfetilaliyye: Sıratı Müstakim Matbaası, 1329.

- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Muḳâtil b. Suleymân, Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Suleymân el-Belhî. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 1423/2002.
- Necmettin, Gökür vd. (ed.). *Kur'an Araştırmaları ve Oryantalizm*. İstanbul: İfav Yayınları, 2023.
- Özdemir, Mehmet. "Dozy, Reinhart Pieter Anne". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/513-514. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Özervarlı, M. Sait. "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi (Fikirleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/425-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420.
- Selahattin Sönmezsoy. *Kur'an ve Oryantalistler*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Şen, Ercan. "Manastırlı İsmail Hakkı'nın Fusûlu't-teysîr fî usûli't-tefsîr Adlı Eseri ve Tefsir Usûlüne Katkısı". *İlted: İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 17-40.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân fî Te'vîli 'Âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Mu'essesetu'r-Risâle, 1420/2000.
- Ṭaberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mulûk ve Şîlatu Târîh et-Ṭaberî*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Turâs, 1387/1967.
- Temizer, Aydın. *Kur'an'ın Benzersiz Üslubu*. İstanbul: İfav Yayınları, 2022.
- Uçman, Abdullah. "Şehbenderzâde Ahmed Hilmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/424-425. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uğur, Hakan. "Avrupa'da Oryantalizmin Ortaya Çıkışı ve Dozy'nin İslam'ın Aslılığı Hakkındaki İddialarına Karşı İsmail Fenni Ertuğrul'un Savunması". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2019), 175-195.
- Uğur, Hakan. "Oryantalist Dozy'nin Kur'an Hakkındaki İddialarına İsmail Fenni Ertuğrul'un Verdiği Cevaplar". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 399-428.
- Uğur, Hakan. "Osmanlı'nın Son Döneminde Oryantalistlerin Kur'an Hakkındaki İddialarına Karşı Osmanlı Ulemasının Yapdığı Çalışmalar-İsmail Fennî Ertuğrul Örneği". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları-II*. 507-548. İstanbul: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nîsâbü'rî. *Esbâbu'n-Nuzûl*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: y.y., 1411.
- Yaşar, Naif. *Oryantalistlere Göre Kur'an'ın Kaynağı ve Metinleşmesi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yılmaz, Yasin. "Batılı Münekkittler ve Dozy'nin Kur'an-ı Kerim, Vahiy ve Hz. Muhammed'e Yönelik Tenkitlerine Müslümanların Cevabı: Filibeli Hilmi Örneği". *Dini Araştırmalar Dergisi* 22/55 (2019), 77-95.
- Yılmaz, Yasin. "Filibeli Ahmet Hilmi'nin Tarih-i İslam Adlı Eseri Özelinde Dozy ve Müsteşriklerin İddialarıyla İlgili Bazı Mülâhazalar". *Turkish Studies* 12/2 (2017), 283-300.
- Yılmaz, Yasin. "Filibeli Ahmet Hilmi'nin Tarih-i İslam Özelinde Dozy'nin Hz. Peygamber'e Yönelik İddialarına Verdiği Bazı Cevaplar". *Kesit Akademi Dergisi* 8 (2017), 37-60.
- Zerenay Avan, Canan - Akdemir, Hikmet. "Çağdaş Dönemde Kur'an Vahyinin Kaynağına Dair Görüşler". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/2 (2023), 466-485.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Kahire: İsa el-Babi el-Halebi, ts.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Tafsîr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Başarısız Bir Reddiye Olarak Shoaib Ahmed Malik'in Islam and Evolution/İslam ve Evrim Kitabı Üzerine*

On Shoaib Ahmed Malik's Islam And Evolution as an Unsuccessful Refutation

في كتاب "الإسلام والتطور" لشعيب أحمد مالك تفنيدا غير ناجح

Hasan Can ATEŞ

Dr. Arş. Gör. Ardahan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı

Dr. Research Assistant Ardahan University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences

Department of Tafsîr

Ardahan, TÜRKİYE

hasancanates@ardahan.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-5571-5941>

 <https://ror.org/042ejbk14>

Atıf / Citation

Ateş, Hasan Can. "Başarısız Bir Reddiye Olarak Shoaib Ahmed Malik'in Islam and Evolution/İslam ve Evrim Kitabı Üzerine". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 254-273.

<https://doi.org/10.31121/tader.1615881>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 08/01/2025

Kabul/Accepted: 17/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Support.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisans (CC BY-NC) ile lisanslanmıştır.

This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International

License (CC BY-NC).

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

* Makalenin hazırlanma sürecinde yorum ve değerlendirmelerde bulunan Hamza Pala, Merve Koçyiğit, Gü-lümser Ateş, Özge Kılıç, Ahmet Taha Sütcü, Sibel Arga ve Öğr. Görevlisi Nadir BULUT'a teşekkür ederim. Çalışmada İngilizce metinlerin tercümesinde üretken yapay zekâdan (ÜYZ) kısmen faydalanılmıştır.

Öz

Günümüz tefsir meselelerinden biri modern bilime nasıl yaklaşılabileceği konusudur. Bu bağlamda tefsir akademisyenlerine yöneltilen sorular arasında; Kur'an ayetlerinin bilim ile herhangi bir uyumsuzluk yaşayıp yaşamadığı, Kur'an'ı açıklama faaliyeti esnasında evrim görüşüne nasıl yaklaşılabileceği, evrimi bilimsel bir gerçek olarak sunan iddialara nasıl bakılabileceği gibi meseleler bulunmaktadır. Biyoloji bilimi adına savunulan evrim görüşü hakkında günümüz tefsir akademisyeninin sağlıklı ve doğru bilgiye ulaşması, öte yandan çarpıtılmış bilgilere ve manipülasyonlara karşı şuurulu bulunması bir ihtiyaç olarak tezahür etmektedir. İslam araştırmacılarının evrim meselesine nasıl yaklaşması gerektiğine dair yazılmış yeni çalışmalarından biri, Shoaib Ahmed Malik'in *Islam and Evolution Al-Ghazālī and the Modern Evolutionary Paradigm* (İslam ve Evrim: Gazâlî ve Modern Evrim Paradigması) adlı eseridir. Kitap, evrimin bilimsel olarak ispatlanmış bir gerçek olduğunu, evrim görüşünü tartışmalı bir konu olarak görmenin hata olacağını savunmaktadır. Kıtaba göre Müslüman araştırmacıların yapacağı en doğru hareket, evrim anlatısını tartışılmaz bir bilimsel veri olarak kabul etmek ve bu görüşü İslâm ile uzlaştırma yönünde gayret göstermektir. Evrimin neden bilimsel bir gerçek olarak görülmesi gerektiğine dair bazı biyolojik argümanlar sıralayan yazar, evrim argümanlarını ikna edici bulmayan ve bu görüşü kabul etmeyen araştırmacılara bazı ağır eleştiriler yöneltmektedir. Yaptığımız incelemelerde; söz konusu *Islam and Evolution* kitabında sunulan biyolojik bilgilerin ciddi birtakım eksik ve yanlışlar içerdiğini gördük. Yazarın evrim argümanı olarak sunduğu bilimsel verilerde hatalı bilgiler bulunmaktadır. Öte yandan bu argümanlar sadece evrim yanlılarının bakış açısıyla sunulmakta, evrimi kabul etmeyenlerin bu argümanlara karşı yaptığı biyolojik/bilimsel itirazlar çoğunlukla gündeme getirilmemektedir. Bu bağlamda; *Islam and Evolution* kitabının evrim ile ilgili olarak öne sürdüğü biyoloji anlatısının mahiyeti, makalemizin konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Günümüz Tefsir Meseleleri, Modern Bilim, Yaratılış, Evrim, Shoaib Ahmed Malik, *Islam and Evolution*.

Abstract

One of the issues of today's tafsir is how to approach the modern science. In this context, some of the questions that can be asked to tafsir scholars are; whether the verses of the Qur'an have any incompatibility with science, how to approach the view of evolution to explaining the Qur'an, and how to see the claims that present evolution as a scientific fact. It is a need for today's tafsir to have access accurate information about the view of evolution defended in the name of biological science and, on the other hand, to be aware of distorted information and manipulation. One of the recent works on how Islamic scholars should approach the issue of evolution is Shoaib Ahmed Malik's *Islam and Evolution Al-Ghazālī and the Modern Evolutionary Paradigm*. The book argues that evolution is a scientifically proven fact and that it would be a mistake to regard the view of evolution as a controversial issue. According to the book, the best course of action for Muslim researchers is to accept the evolutionary narrative as indisputable scientific fact and to endeavour to reconcile this view with Islam. The author lists some biological arguments for why evolution should be accepted as a scientific fact, and he makes some harsh criticisms of the researchers who do not find the arguments for evolution convincing and do not accept this view. In our analyses, we have found that the biological information presented in the book *Islam and Evolution* contains some serious flaws and errors. The scientific data presented by the author as arguments for evolution contain erroneous information. On the other hand, these arguments are presented only from the point of view of the proponents of evolution, and the biological objections of those who do not accept evolution to these arguments are mostly not mentioned. In this context, the nature of the biological narrative put forward by the book of *Islam and Evolution* in relation to evolution is the subject of this article.

Keywords: Tafsir, Today's Tafsir Issues, Modern Science, Creation, Evolution, Shoaib Ahmed Malik, *Islam and Evolution*.

الخلاصة

من قضايا التفسير المعاصرة كيفية الاقتراب من العلم الحديث ومن الأسئلة التي يمكن أن توجه لباحثي التفسير في هذا السياق هل القرآن يتعارض مع العلم، وكيف يمكن مقارنة رؤية التطور أثناء تفسير القرآن، وكيف يمكن النظر إلى الترويجات التي تقدم التطور كحقيقة علمية. من الضروري أن يكون لدى علماء التفسير اليوم معلومات سليمة ودقيقة حول رؤية التطور التي يتم الدفاع عنها باسم العلم البيولوجي، وأن يكونوا على وعي ضد المعلومات المشوهة والتلاعبات. من المؤلفات الجديدة التي تناولت كيفية تناول العلماء المسلمين قضية التطور كتاب شعيب أحمد مالك "الإسلام والتطور الغزالي والنموذج التطوري الحديث". يجادل الكتاب بأن التطور حقيقة مثبتة علمياً، وأنه سيكون من الخطأ اعتبار الرأي القائل بالتطور قضية خلافية. وفقاً للكتاب، فإن أفضل مسار للباحثين المسلمين هو قبول الرواية التطورية باعتبارها معطيات علمية لا تقبل الجدل، والسعي للتوفيق بين هذه الرؤية والإسلام. يسرد المؤلف بعض الحجج البيولوجية التي تبرر اعتبار التطور حقيقة علمية، ويوجه بعض الانتقادات الشديدة للباحثين الذين لا يجدون حجج التطور مقنعة ولا يقبلون هذا الرأي. وقد وجدنا من خلال تحليلاتنا أن المعلومات البيولوجية الواردة في كتاب "الإسلام والتطور" تحتوي على بعض النواقص والأخطاء الخطيرة. فالبينات العلمية التي قدمها المؤلف كحجة للتطور تحتوي على معلومات خاطئة. ومن ناحية أخرى، يعرض هذه الحجج من وجهة نظر مؤيدي التطور فقط، ولا تطرح غالباً الاعتراضات البيولوجية التي يثيرها من لا يقبلون التطور ضد هذه الحجج. وفي هذا السياق، فإن طبيعة السرد البيولوجي الذي يطرحه كتاب "الإسلام والتطور" فيما يتعلق بالتطور هو موضوع هذا المقال.

الكلمات المفتاحية: التفسير، قضايا التفسير المعاصرة، العلم الحديث، الخلق، التطور، شعيب احمد مالك، الاسلام و التطور.

Giriş

Günümüz tefsir araştırmacılarının karşısına çıkan meselelerden biri, evrim fikrine nasıl bakılacağı konusudur. Evrim çoğunlukla İngiliz tabiat bilimcisi Charles Darwin (öl. 1882) ismiyle ilişkilendirilmekle beraber günümüzde de belli bir taraftar kitlesine sahip bir canlılık tarihi görüşüdür. Tüm canlı türlerini tek bir ortak soya bağlayan bu görüş hem İslâm âleminde hem batı coğrafyasında tartışmalara sebep olmuştur.

İlgili görüşün Kur'ân-ı Kerîm ile çelişip çelişmediği irdelendiğinde karşımıza *evrimin bilimsel kıymeti* meselesi çıkmaktadır. Konu hakkındaki tartışma ve yayınlarda evrimin bilimsel olarak ispatlanmış bir teori olduğu ve ayetleri bu teori ile zıtlamayacak şekilde yorumlamak gerektiği fikri ile karşılaşmaktadır. Bu mesajı veren son çalışmalardan biri Shoaib Ahmed Malik'in *Islam and Evolution Al-Ghazālî and the Modern Evolutionary Paradigm* (İslam ve Evrim: Gazâlî ve Modern Evrim Paradigması) adlı eseridir.¹

Normalde biyoloji disiplinini ilgilendiren *evrimin bilimsel kıymeti* meselesi, artık günümüz tefsir meselelerinden biri hâline gelmiştir. Zira bir araştırmacı evrimi reddedilemez gerçek olarak görüyorsa ayetlere de bu mantık üzerinden bakacaktır. Öte yandan araştırmacı evrimin bilimsel bir değeri olmadığını düşünüyorsa, tefsir faaliyeti esnasında bu teoriyi ciddiye almayacaktır. Örnek vermek gerekirse tefsir, fıkıh ve kelâm alanında telifleri bulunan Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971) evrim teorisinin bilimsel bir kıymeti olmadığı ve böyle bir teori üzerinden dinî nasları farklı yorumlara tâbi tutmanın hata olacağı görüşündedir.² Bilmen, ilgili eserinde bu görüşünü biyoloji verileriyle gerekçelendirmekte ve kendi döneminde gün-

¹ Shoaib Ahmed Malik, *Islam and Evolution Al-Ghazālî and the Modern Evolutionary Paradigm* (New York: Routledge, 2021). Eser, yakın zamanda Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. Shoaib Ahmed Malik, *Gazzâlî ve Modern Evrim Paradigması*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024). Makale boyunca esere yaptığımız atıflarda İngilizce asıl metin kastedilmektedir. İngilizce metinden yaptığımız tercümelerde eserin Türkçe baskısından yer yer faydalanmakla beraber ihtilaf vukuunda kendi tercihlerimizi esas aldık.

² Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri Ehl-i Sünnet İtikadı* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2017), 188. Krş. İdris Sami Sümer, "Evrime Düşüncesinin Türkçe Kur'ân Meâline Yansıması 'Kur'ân'ı Hakim Meâlî' Özeline Bir İnceleme", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim 2024), 514, 532.

deme getirilen bazı evrim argümanlarını mercek altına almaktadır.³ Bu, biyoloji verilerinin yer yer tefsir ve kelâm ilmiyle ilgili hâle gelebildiğini gösteren bir örnektir.

Günümüz tefsir problemlerinden biri olarak evrim meselesi hakkında söz söyleyebilmek için öncelikle işin biyolojik/bilimsel yönünü anlamak gerekmektedir. ‘Biyoloji biliminin verileri evrimi hakikaten ispatlıyor mu?’ sorusuna cevap vermek bu noktada bir ihtiyaç hâline gelmektedir. Bu soruya isabetli ya da isabetsiz bir cevap veren ve evrimle ilgili bazı biyolojik iddiaları gerek ilahiyat camiasına gerekse genel olarak akademik camiaya arz eden *Islam and Evolution* kitabını bu açıdan incelemek faydalı olacaktır.

Makalemizin boyutları açısından *Islam and Evolution* kitabının kelâmî ve felsefî yorumlarını incelememekteyiz. Çalışmamızda odaklandığımız konu, kitabın biyoloji bilimi üzerinden evrim hakkında verdiği bilgilerin ne ölçüde doğru olduğudur. Gerek yurt içi gerekse yurt dışı literatürde odaklandığımız bu konuyu işleyen bir yayına rastlamamış olmamız bizi bu çalışmayı yapmaya sevk etmiştir. Oldukça yakın zamanda yayımlanıp Türkçeye çevrilmiş olan *Islam and Evolution* kitabı hakkında bu muhtevadaki bir araştırmanın literatüre katkı sunacağı ve araştırmacıların sağlıklı bilgiye erişimini kolaylaştıracağı kanaatindeyiz. Bu sebeple mezkûr eserde evrim argümanlarının tetkik şekli ve ispat değeri, çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır.

1. Kitabın Bir Reddiye Oluşu

Yaptığımız okumalarda *Islam and Evolution* eserinin evrim meselesinde tamamen taraflı bir duruş sergilediğini gördük. Malik bu kitabında evrim görüşünü iddialı bir şekilde savunmuş, evrimi kabul etmeyenlere de ciddi eleştiriler yöneltmiştir. Kitabın ana fikrini oluşturmada bu eleştirilerin ciddi bir yer tuttuğunu gözlemlemekteyiz. Bu açıdan, *Islam and Evolution* kitabını bir *reddiye* olarak nitelemeyi isabetli buluyoruz.

Türkçede *reddiye* kelimesi “bir düşüncüyü, bir öğretiyi çürütmek için yazılan yazı” anlamına gelir.⁴ Herhangi biri ‘falancaya reddiye yazdım’ dediğinde ‘falancanın fikrini çürütmek için bir yazı yazdım’ manası anlaşılır. Bu şekilde anladığımız takdirde *reddiye* kelimesi nötr bir kavram olmaktadır; bir eserin *reddiye* olduğunu söylemek esasen bir övgü ya da yergi değildir. “Bir düşüncüyü, bir öğretiyi çürütmek için yazılan” eserler bu eleştiri faaliyetinin hakkını verirlerse bilimsel açıdan makbul sayılırlar. Öte yandan bu eserler, eleştirdikleri tarafın görüşlerini yanlış yahut eksik anlayarak/anlatarak değerlendirirlerse bu durum elbette ilmî bir tavır sayılmayacaktır.

Islam and Evolution kitabının ilmî mahiyetini incelemeye geçmeden evvel, bu eseri neden reddiye olarak nitelendirdiğimizden bahsetmek isabetli olacaktır. Eser, evrimin İslâm inancına aykırı olup olmadığı ve evrimin dinle uzlaştırılıp uzlaştırılamayacağı sorusu etrafında yazılmış bir çalışmadır. Böyle bir uzlaştırmanın mümkün olduğunu düşünen yazar, görüşünü temellendirirken evrimi felsefî bir varsayım olarak değil bilimsel bir gerçek olarak görmekte, tabiatıyla de kitabının kurgusunu bu hüküm üzerinden oluşturmaktadır. Kitap incelendiğinde, evrim iddialarının açık bir şekilde savunulduğu görülmektedir. Taraflı duruşunu

³ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 191-201.

⁴ Türk Dil Kurumu (TDK), “Türk Dil Kurumu | Sözlük” (Erişim 23 Ağustos 2024).

muhtelif noktalarda ilan eden müellif, evrimi bir bilim olarak isimlendirmekte ve yer yer “evrim bilimi” ifadesini kullanmaktadır.⁵ Evrim görüşünün “bilimin saygın metodolojileri”ne dayandığını söyleyen⁶ Shoaib Ahmed Malik, evrimi kabul etmeyenleri ‘bilim adamları arasındaki sıradan fikir ayrılıklarını hemen kendi lehlerine bir koz olarak kullanmak’ ile suçlamaktadır.⁷ Ona göre evrim, muhtelif alanlardan gelen delillerle ispatlanmış güçlü bir teoridir.⁸

Müellife göre ilgili görüş o kadar kuvvetli delillere sahip bir teoridir ki; ilmî faaliyet esnasında evrim aleyhinde bilimsel bir veri ile karşılaşsak bile evrimi reddetmek yerine – “Bunu destekleyecek bilimsel deliller olduğu varsayılırsa”- elimizdeki veride hata olma ihtimalini araştırmak gerekmektedir. Çünkü yazara göre muhtelif deliller evrim iddiasını ispatlayarak ona büyük bir ilmî dokunulmazlık kazandırmıştır ve “evrimin önemli bir epistemik ataleti vardır”.⁹ Bu noktada Malik'in evrimi tartışılmaz ve yanlışlanamaz bir fikir olarak gördüğünü söylemek kanaatimizce mübalağa sayılmayacaktır.

Islam and Evolution kitabında evrimin defaatle bir “bilim/science” olarak sunulduğundan yukarıda bahsedilmişti. Evrim bir bilim olunca, evrimi kabul etmeyen araştırmacılar da ister istemez ‘bilim dışı’ yahut ‘bilim karşıtı’ olarak tavsif edilecektir. Hakikaten de evrimi kabul etmeyenler bu eserde bilimden anlamayan, sırf dinî sebeplerle evrimi reddeden kişiler olarak resmedilir. Kitabının hazırlanma sürecine temas eden yazar, evrime ikna olmayan Müslümanlardan bahsederken: “Ayrıca, evrimi anlaşılması zor ve/veya İslâm ile bağdaşmaz bulan Müslüman gayr-i mütehasşısın endişe ve kaygılarını dinlemek için elimden gelenin en iyisini yapmaya çalıştım”¹⁰ demektedir. Bu cümlede evrimi kabul etmeyen araştırmacılar hakkındaki ilk yorumun “evrimi anlaşılması zor bulanlar” şeklinde olması bir kenara, bu şahısların toptan bir şekilde gayr-i mütehasşıs (*laity*) kelimesi ile tanıtılması kanaatimizce gayr-i ilmî ve önyargılı bir tavidir. İngilizcede ‘din adamı olmayanlar, meslekten olmayan, uzman olmayan sıradan halk’ anlamına gelen *laity* kelimesinin Türkçede tam bir karşılığı olmadığı için biz “gayr-i mütehasşıs” diye çevirdik.¹¹ Kitabın henüz giriş kısmında evrim karşıtlarının *laity* gibi küçümseyici bir vasıfla anılması önyargılı bir tavidir.

Malik'in evrim karşıtlarını küçümseyici ifadelerle eleştirdiği başka bir yer “İtiraz 4 – Bilim adamları evrim konusunda anlaşıyor” başlığıdır. Bu başlık altında yazar, evrimi kabullenmeyenleri ‘bilim dünyasındaki sıradan ihtilafları evrim aleyhine delil olarak kullanmak-

⁵ Yazarın “evrim bilimi” ifadesini kullandığı bazı yerler için bk. Malik, *Islam and Evolution*, 2, 4, 7, 21, 49, 50, 55, 56, 78.

⁶ Malik, *Islam and Evolution*, 13.

⁷ Malik, *Islam and Evolution*, 51.

⁸ Bk. Malik, *Islam and Evolution*, 38, 45, 47, 50, 59. Krş. Malik, *Islam and Evolution*, 55-56.

⁹ Malik'in, evrim aleyhinde görünen bilimsel verilerle karşılaşılacak olsa bile bu verilerin evrim anlatısına uygun bir şekilde yorumlanmasını tavsiye eden ilgili sözleri için bk. Malik, *Islam and Evolution*, 59 (30 nolu dipnot).

¹⁰ Malik, *Islam and Evolution*, 12. İlgili cümlemin asıl metni: “I have also tried my utmost best to listen to the worries and concerns of the Muslim laity who find evolution difficult to understand and/or to be incompatible with Islam.”

¹¹ Google arama motorunun Oxford Languages kaynaklı sözlüğünde *laity* kelimesine iki mana verilmiştir: “1. ruhban sınıfından farklı olarak, meslekten olmayan insanlar. 2. profesyonellerden veya uzmanlardan farklı olarak sıradan insanlar”. Görüleceği üzere her iki tarifte de ortak nokta; uzman olmamak, bilgisiz olmaktır. Mezkûr tarifler için bk. Google, “laity meaning - Google'da Ara” (Erişim 18 Kasım 2024).

la' suçlar ve bu itham üzerinden onlara cevap verir.¹² Bu esnada evrim muhalifi anlamında kullanılan *critic* kelimesi, *scientist* (bilim adamı) kelimesinin karşıtı olarak kullanılır. Malik burada kendi görüşlerini desteklemek sadedinde "Bowler tarafından da gözlemlendiği gibi"¹³ diyerek Peter J. Bowler'dan bir iktibas yapar. Yapılan iktibasta evrimi kabul etmeyenler "bilim dünyasının dışındaki muhalifler",¹⁴ "bilimsel araştırmada aktif olarak bulunmamış kişiler",¹⁵ "Dünyayı modern haliyle doğrudan Tanrı'nın yarattığına ikna edilmiş olan ve bilim insanları arasındaki herhangi bir muhalefet belirtisini, materyalist dünya görüşünün büyük kusurları olduğunun delili olarak kullanan dinî düşünürler"¹⁶ gibi kötileyici ifadelerle anılır. Bu itham edici anlatım üslubunda evrimi kabul etmeyenler defalarca bilim dışı kişiler olarak nitelenir ve bilim adamlarının o kişilere zıt bir kampta olduğu mesajı okuyucuya ısrarlı bir şekilde sunulur.

'Evrimi sürekli bilim kavramıyla yan yana zikretmek' ve 'evrim karşıtlığını sürekli bilim dışı sebeplere bağlamak' şeklinde özetleyebileceğimiz yaklaşım, kitabın henüz 2. sayfasında kendisini göstermektedir. "Navigating Islam and science/ İslam ve bilim arasında gezinti" başlığına uzun sayılabilecek bir paragrafla başlayan yazar; bilim adamlarının evrimi savunduğunu, bazı Müslümanların dinî sebeplerden dolayı evrime karşı çıkarken diğer bazılarının bilime (yani evrime) güvenmeyi tercih ettiğini belirtir. Malik'e göre evrimi kabul edenler ya dinden uzaklaşarak bunu yapmakta ya da evrim ile İslâm'ı aynı anda kabul etmek için bir ara formül üretmektedir. Sözün özü Malik burada da evrim kavramını bilim kavramıyla eşitlemiş ve evrimi ikna edici bulmayan düşünceleri bilim hâricindeki faktörlerle ilişkilendirmiştir. Bu paragrafta da evrim muhalifleri, 'bilim adamlarına karşı çıkan bilgisiz dindarlar' portresi içinde sunulmuştur. 'Evrimi reddeden bilim adamları yok mu? Evrim karşıtlarının bilimsel argümanları/itirazları yok mu?' gibi sorular burada da cevapsız kalmıştır.

Kitabın baş tarafında "yanlış anlamalar" şeklinde bir başlık veren müellif, evrim kavramının ilgisiz konularla ilişkilendirildiği yönünde şikâyetle bulunduktan sonra "Evrim bilimini bilim insanı olmayanlara anlatmanın zorlukları da cabası. Evrimin kamuoyu ile iletişimi genellikle bilim camiası için bir zorluktur" der.¹⁷ Yukarıda bahsettiğimiz tavır burada da gösterilir; evrim sürekli bir şekilde bilim kavramı ile yan yana anılırken evrimi kabul etmeyenler bilim dışı olmakla, bilgisizlikle ve "yanlış bilgilendirilmiş"¹⁸ olmakla ilişkilendirilir. Daha işin başında meseleyi böyle sunan bir kitabın evrim hakkında tarafsız bir tavır sergilemeyeceği aşîkârdır.

¹² Malik, *Islam and Evolution*, 50-51. Malik, evrim muhaliflerine bu suçlamayı yöneltirken onlara ait herhangi bir kaynağa atıf yapmamaktadır. Dolayısıyla 'bilim dünyasında sıradan ihtilafları evrim aleyhine delil olarak kullananlar'dan bahseden yazarın tam olarak kimi kastettiği anlaşılmamaktadır.

¹³ "As observed by Bowler".

¹⁴ "The critics outside the scientific community".

¹⁵ "Not actively engaged in scientific research".

¹⁶ "Religious thinkers, convinced that God created the world directly in its modern form, exploit any sign of dissent among scientists as evidence that the materialistic worldview has major flaws".

¹⁷ Malik, *Islam and Evolution*, 4. Asıl metin: "There are the added difficulties of explaining the science of evolution to non-scientists. Public communication of evolution is generally a challenge for the scientific community".

¹⁸ Malik, *Islam and Evolution*, 4. Kullanılan kelimenin aslı: "misinformed".

Evrimi bilimsel bir gerçek olarak gören *Islam and Evolution* kitabı, bu görüşü ispatlamak için bazı argümanlar ortaya koymaktadır. Kitabın bu argümanları nasıl ele aldığını incelemek faydalı olacaktır.

2. Evrim Argümanlarının Eserde İncelenme Şekli

Evrim, tüm canlı türlerinin ortak bir atası olduğunu savunan görüşün adıdır.¹⁹ Buna göre kuşlardan balıklara, bakterilerden sürüngenlere kadar incelediğimiz tüm bu canlılar birbiriyle akrabadır. Tüm canlıları birbiriyle ilişkilendiren bu iddiaya *evrensel ortak ata tezi* diyebiliriz. Çalışmamızda konuyu daha rahat anlatmak için bu tezin İngilizce kısaltması olan LUCA ifadesini kullanacağız. LUCA (Last Universal Common Ancestor / Son Evrensel Ortak Ata) ibaresi ile evrim teorisinin evrensel ortak soy iddiasını kastedeceğiz.

Evrim teorisinin ana iddiası LUCA'dır.²⁰ Dolayısıyla evrime delil olarak sunulan verileri incelerken 'Bu veri LUCA'yı ispatlıyor mu? Tüm canlı türlerinin tek bir kökenden geldiğini gösteriyor, birden fazla köken olamayacağını söylüyor mu?' sorularını sormak gerekmektedir. Bu bağlamda *Islam and Evolution* kitabında aşağıdaki argümanların kullanıldığı görülmektedir.

2.1. Paleontoloji (Fosilbilim) Argümanı

Biyoloji verilerinin evrimi (dolayısıyla LUCA'yı) ispatladığını belirten *Islam and Evolution* kitabı, bu verilere örnek olarak fosilleri ve fosil bilimi olan paleontolojiyi göstermektedir. Evrimin delillerini konu alan "Evidence for evolution / Evrim için deliller" başlığının altındaki ilk alt başlık "Fossil record / Fosil kayıtları"dır.

Mevzubahis "Fosil kayıtları" başlığı, görüldüğü kadarıyla şu ilmî sorunlara sahiptir:

a) Fosil Kayıtlarına Genel Bakıştaki Sorun

Yazar, tüm canlıları kapsayan LUCA iddiasının fosil kayıtları tarafından ispatlandığını söylemektedir. Kitabın 32. sayfasında şöyle denmektedir:

"Fosil kayıtlarında akılda tutulması gereken iki umumi kaide vardır. Birincisi, daha eski tabakalar toprağın daha derinliklerindedir. Yani ne kadar derine inersek, zamanda o kadar geriye gideriz. İkincisi, daha eski tabakalardan daha yeni olanlara doğru ilerledikçe organizmaların karmaşıklığında geniş bir artış olduğu görülmektedir. Darwin'in zamanında fosil kayıtları nispeten zayıftı. Düzensizdi ve birçok boşluğu vardı. Bir buçuk asrı aşkın bir süre sonra fosil kayıtları biyolojik organizmaların kademeli evrimini açığa vuran önemli deliller elde etmiştir."

İktibas ettiğimiz cümlelerin akabinde, evrimi ispatlayan fosillere örnek olarak Pakicetus ve Tiktaalik fosillerinden bahsedilmekte, ardından fosiller başlığı sona ermektedir. İlgili

¹⁹ Hüseyin Allahverdi, "Biyolojide Evrim Nedir Ne Değildir?", *Evrim Nedir Ne Değildir*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 24. Krş. Thomas B. Fowler - Daniel Kuebler, *The Evolution Controversy; A survey of Competing Theories* (Birleşik Devletler: Baker Academic, 2007), 143.

²⁰ Carl R. Woese, "On the Evolution of Cells", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99/13 (Haziran 2002), 8745. Krş. Malik, *Islam and Evolution*, 47.

başlıkta ‘Fosil kayıtları LUCA’yı nasıl ispatlıyor?’ sualine cevap olarak başka bir değerlendirme yapılmamaktadır.

Yukarıda naklettiğimiz paragrafta bulunan “*daha eski tabakalardan daha yeni olanlara doğru ilerledikçe organizmaların karmaşıklığında geniş bir artış olduğu görülmektedir*” cümlesi, evrimin ispatı açısından hiçbir şey ifade etmemektedir. Çünkü evrimi reddedenlerin aksi yönde bir iddiası zaten yoktur.

Modern devrin önde gelen ilim adamlarından Ömer Nasuhi Bilmen konuyla ilgili olarak örnek verilebilir. Bilmen, günümüzden takriben yüz sene önce ilk baskısını yapan²¹ *Muvazzah İlm-i Kelâm* adlı eserinde evrim meselesini incelerken Paleontoloji argümanını da ele almıştır. Ona göre canlılık tarihinde önce gelişmemiş sonra da gelişmiş canlıların varlık meydana çıktığı, dolayısıyla bu durumun evrimi doğruladığı şeklindeki söylem yanlıştır. Zira canlılar birbirinden bağımsız bir şekilde yaratılsa bile; önce gelişmemiş olanların sonra gitgide gelişmiş olanların ve nihayet eşref-i mahlûkat olan insanın varlık sahnesine çıkması şeklindeki bir varsayım senaryosu şaşırtıcı değildir. Böyle bir senaryoda bu canlıların mutlaka birbirinden türediğini varsaymak için hiçbir sebep yoktur. Dolayısıyla ortada evrimi ispatlayan bir şey bulunmamaktadır.²²

Önceki satırlarda Şuayb Ahmed Malik’ten yapılan iktibasta ayrıca “*Bir buçuk asrı aşkın bir süre sonra fosil kayıtları biyolojik organizmaların kademeli evrimini açığa vuran önemli deliller elde etmiştir*” denmektedir. Bu cümlemin hatalı olduğunu söylemek bir gerekliliktir. Zira yazar burada; fosil kayıtlarının “*biyolojik organizmaların kademeli evrimini*” ispatladığını söylemektedir.²³ Bu ifadeye göre; bilim adamlarının elindeki fosil kayıtları incelendiğinde, canlı türlerinin varlık sahnesine yavaş yavaş, düzenli bir sıra şeklinde çıktıkları görülmelidir. Zira türler doğal yollardan ‘evriliyor’ ise, bu doğal süreçte ani dalgalanmalarla karşılaşmayı beklemeyiz. Oysa incelediğimiz kadarıyla fosil kayıtları tam da Malik’in anlatısına zıt bir tablo ortaya koymaktadır. Bu noktada *Kambriyen patlaması* meselesine temas etmek isabetli olacaktır.

Kambriyen patlamasını kısaca tanıtmak isabetli olacaktır. Şöyle ki ilk canlıdan bugüne kadar geçen müddetin 3.5 milyar sene olduğu tahmin edilmektedir.²⁴ Bu zaman diliminin takriben 3 milyar yıllık bölümü boyunca canlı çeşitliliğinde izafi bir durgunluk yaşanmış, ileri seviyede bir değişiklik görülmemiştir. Sürecin sonuna yaklaşırken günümüze yaklaşık 540 milyon yıl kaldığında ise kompleks bünyelere sahip birçok hayvan grubu bir öncüsü olmaksızın ortaya çıkmıştır, elimizdeki fosil kayıtları bunu göstermektedir. Bu meydana çıkma süreci yaklaşık 10 milyon yıl kadar sürmüştür.²⁵

²¹ Adnan Bülent Baloğlu, “Muvazzah İlm-i Kelâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/417.

²² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 191-192, 194-195. Ayrıca bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 200.

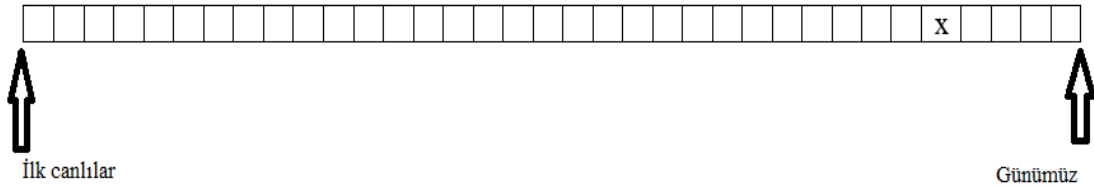
²³ “Gradual evolution of biological organisms”.

²⁴ Douglas Joel Futuyma, *Evrin*, çev. Aykut Kence vd. (Ankara: Palme Yayıncılık, 2008), 82.

²⁵ Bk. Britannica, “Cambrian explosion | Evolution, Paleontology & Geology | Britannica” (Erişim 18 Kasım 2024). Krş. Youtube, “Neo-Darwinistik Evrim ve İslam - İbrahim Çağrı Kurt” (Erişim 3 Eylül 2024).

10 milyon sene ortalama bir insan ömrü için uzundur. Ama 3.5 milyar seneye balığ olduğu söylenen canlılık tarihi için neredeyse bir an gibi kısadır. Mevzuyu daha rahat anlamak adına şu şekle bakılabilir:

Şekil 1: Canlılık Tarihi İçinde Kambriyen Patlamasının Yeri



3.5 milyar yıllık canlılık tarihini temsilen cetvelde 35 birim bulunmaktadır. “X” ile işaretlenmiş kare ise, Kambriyen patlamasının takribî yerini belirtmektedir. Fosil verilerinin çizdiği tablo yaklaşık olarak bu şekildedir.

Yukarıda ana hatlarıyla özetlenen fosil verileri, **evrim yanlısı değil evrim karşıtı mantık üzerinden daha rahat açıklanmaktadır**. Neticede evrimi reddedenler ‘canlıların kademeli/gradual meydana gelişi’ gibi bir iddiada bulunmamaktadır ve dolayısıyla ani patlamalar onlar için sorun değildir. İncelemekte olduğumuz *Islam and Evolution* kitabı ise kademeli bir evrim iddiasında bulunmaktadır. Kademeli bir evrim anlatısında da (adı üstünde) ani olmayan, aşamalı süreçler beklenir. Kambriyen patlaması gibi paleontolojik veriler bu beklentiye pek de uymamaktadır.

İlginç olan, *Islam and Evolution* yazarının Kambriyen patlaması meselesinden habersiz olmayışıdır. Kitapta canlılık tarihinin genel bir anlatımından bahsedilirken bu konudan bahsedilmiş, temsili bir şekil üzerinden Kambriyen dönemi de gösterilmiştir.²⁶ Mamafih ‘Bu zaman çizelgesi evrimi kabul eden anlatıyla mı yoksa kabul etmeyen anlatıyla mı daha rahat uyuyor, hangi anlatı bu veriyi daha iyi açıklıyor’ sorusu gündeme getirilmemiştir. Şaşırtıcı bir şekilde; evrim muhaliflerinin Kambriyen üzerinden evrime yönelttiği eleştiriler hakkında kitap boyunca tek bir satır dahi bulunmamaktadır. Oysa bu mesele, fosil bilimi olan paleontoloji ile ilgili bir konudur ve Malik bu konuda evrim muhaliflerinin itirazını içeren bir başlık²⁷ dahi yazmıştır. Fakat bu başlığı okuyan okuyucu, evrim muhaliflerinin kuvvetli itirazlarını göremeyecektir.

Yukarıda özetlediğimiz verilere istinaden; Malik’in öne sürdüğü “*fosil kayıtları biyolojik organizmaların kademeli evrimini açığa vuran önemli deliller elde etmiştir*” iddiasının bilimsel açıdan hatalı olduğunu belirtmek isabetli olacaktır.

b) LUCA ile ilgisiz verileri delil getirme sorunu:

Kitapta; evrim argümanlarını konu alan “Evidence for evolution / Evrim için deliller” başlığı altındaki ilk alt başlık “Fossil record / fosil kayıtları”dır. Bu başlığın altında “Bir bu-

²⁶ Malik, *Islam and Evolution*, 23-24.

²⁷ Malik, *Islam and Evolution*, 50.

çok asrı aşkın bir süre sonra fosil kayıtları biyolojik organizmaların kademeli evrimini açığa vuran önemli deliller elde etmiştir” diyen²⁸ Malik, hemen ardından bu “deliller”e örnek olarak Pakicetus ve Tiktaalik fosillerini örnek getirmektedir.²⁹ Bu iki vaka hakkındaki evrimci anlatıyı nakleden yazar, konu hakkında ilave bir değerlendirme yapmaksızın “fosil kayıtları” alt başlığını kapatmıştır.

Örnek olarak Pakicetus fosilini esas aldığımızda, ilgili yerde yazar şöyle bir mantık yürütme yapmaktadır:

1.Mukaddime	2.Mukaddime	Netice
Balinaların kurt benzeri bir canlıdan (Pakicetus) dönüştüğünü düşündüren fosiller bulunmaktadır.	Demek ki balinalar kurt benzeri bir canlıdan dönüşmüştür.	Demek ki tüm canlılar tek bir ortak atadan türemiştir (LUCA tezi).

Tiktaalik fosili ele alındığında ise şöyle bir çıkarım yapıldığı anlaşılmaktadır:

1.Mukaddime	2.Mukaddime	Netice
Tiktaalik fosili, evrim yanlılarının beklentilerine uygun bir zaman dilimi ve morfolojide ortaya çıkmıştır.	Demek ki bazı sucul hayvanların kara hayvanlarına dönüştüğü bir olay gerçekleşmiştir.	Demek ki tüm canlılar tek bir ortak atadan türemiştir (LUCA tezi).

Yukarıdaki her iki şekilde³⁰ iki numaralı mukaddimelerin sorunlu olduğunu düşünmekle beraber asıl sorunun “netice” başlıklarında olduğunu görüyoruz. Yazar tekil örnekler üzerinden genel bir çıkarımda bulunarak hata yapmaktadır. LUCA iddiası tüm canlı türlerini kapsayan umumi bir iddiadır. Bu teze göre, örnek olarak hayvanlarla bakteriler akraba olup ortak bir kökenden soy almışlardır. Evrimin ana iddiası bu olduğuna göre, tekil değil kapsamlı verilerle ispatlanması gerekmektedir. Oysa müellifin bahsettiği Pakicetus ve Tiktaalik fosilleri tüm canlı türlerini ilgilendiren veriler değildir.

Pakicetus ve Tiktaalik fosilleriyle ilgili yazarın tüm iddialarının doğru olduğunu **varsayıl**sa bile, bu fosiller sadece o iki canlının evrim geçirdiğini ispatlar. Oysa evrim teorisinde bu iki canlıya özel bir dönüşüm öne sürülmemekte, aksine tüm canlılık tarihini kapsayan şümulü bir ‘dönüşerek türeme’ iddiasında bulunmaktadır.

²⁸ Malik, *Islam and Evolution*, 32.

²⁹ Malik, *Islam and Evolution*, 32.

³⁰ Fikirleri bölümlere taksim edip tablolastırma hususunda bize ilham veren yorum için bk. Ahmed es-Seyyid, *Eleştirel Düşünce*, çev. Mehmet Ali Kılınç (İstanbul: Beka Yayınları, 2023), 30-32.

c) Örnek getirilen fosillerle ilgili muayyen sorunlar:

Yukarıda belirtildiği üzere; Pakicetus ve Tiktaalik hakkında yazarın verdiği tüm veriler faraza doğru kabul edilse bile LUCA ispatlanmış olmamaktadır. Mamafih bu verileri doğru kabul etmek de kolay görünmemektedir. Evrimi ikna edici bulmayan araştırmacılar, mezkûr iki fosil hakkında bir takım bilimsel itirazlarda bulunmuştur.³¹ *Islam and Evolution* kitabı ise bu itirazları okuyucuya aktarmamış, sadece evrim yanlılarının söylemlerini ön plana çıkarmıştır. Biyoloji literatürüne hâkim olmayan okuyucu kitlesini yanıltacak bu tavır kitabın akademik yetkinliğine gölge düşürmektedir.

d) Evrim muhalifi itirazın anlatılmaması sorunu:

Fosillerin LUCA'yı ispatladığını belirten Malik, evrimi reddedenlerin fosillerle ilgili görüşüne de cevap vermiştir. Kitapta “The Criticisms of Evolution and their evaluation / Evrime yönelik itirazlar ve bu itirazların değerlendirmesi” başlığı³² altında evrim karşıtlarının bazı itirazları ele alınıp reddedilmektedir. Bu başlığın alt başlıklarından biri de “Objection 3 – The fossil record is gappy / İtiraz 3 – Fosil kayıtları noksandır” şeklindedir³³ ve adından da anlaşılacağı üzere evrimi reddedenlerin fosillerle ilgili itirazını içermektedir.

Zikrettiğimiz alt başlıkta konu, Nuh Ha Mim Keller isimli bir ilahiyatçı üzerinden ele alınmaktadır. İlgili görüş; “Önde gelen bir ilahiyatçı olan Nuh Ha Mim Keller, fosil kayıtlarının eksik olduğunu ve bu nedenle birçok farklı şekilde yorumlanabileceğini savunmaktadır. Buna göre her yorum en iyi ihtimalle muhtemeldir ve asla kesin değildir” şeklinde iki cümle ile nakledilmiş, hemen ardından kendisine cevaplar sıralanmıştır.³⁴ Burada kendisine reddiye yapılan Keller'ın tam olarak ne dediği anlaşılamamaktadır. Çünkü “fosil kayıtlarının noksanlığı” ifadesi birden fazla anlamda kullanılabilir. Bu söz ile:

- Evrim sürecinde türlerin dönüşmesi esnasında ortaya çıkması gereken ara formların, fosil kayıtlarında hiç bulunamadığı,
- ara formların bulunduğu ama evrimci anlatının beklentisinin çok altında kaldığı,
- fosillerin soy ağacı çıkarma konusunda eksik kaldığı,
- ara form olarak sunulan fosillerin eksik parçalı olduğu, gerçekten ara form olup olmadığının tespit edilemediği

³¹ Bu fosiller üzerinden evrimi ispat çabalarına yönelik bazı eleştiriler için bk. Evolution News (EN), “Whale of a Webinar Debuts a Delightful ‘Long Story Short’ Video”, (24 Nisan 2020); Youtube, “What About Transitional Forms?” (Erişim 15 Aralık 2024); Youtube, “For the Sake of the Myth: The Quest for Evidence of Evolution | Ep#23 | Journey of Certainty” (Erişim 1 Ocak 2025).

³² Malik, *Islam and Evolution*, 47.

³³ Malik, *Islam and Evolution*, 50.

³⁴ Malik, *Islam and Evolution*, 50. Orijinal metin: “Nuh Ha Mim Keller, a prominent theologian, argues that the fossil is gappy, and because of this, it can be interpreted many other ways. Accordingly, each interpretation is only probable at best and never certain.”

gibi birbirinden farklı anlamlar kastedilebilir. Dolayısıyla Malik, ‘Keller tam olarak ne demek istedi’ diyen okuyucuya yeterli bilgi vermeden onu eleştirmektedir. Üstelik Keller’a yapılan bu atıfta sayfa numarası da bulunmamaktadır.³⁵

İlgili başlıkta Keller’a reddiye yapılmaktadır ama okuyucu, kendisine reddiye yapılan şahsın tam olarak ne görüşte olduğunu görememektedir. Keller dışında herhangi bir evrim muhalifinin fosillerle ilgili açıklamaları da sunulmamıştır. Yani Malik, evrim muhalifi tarafı eleştirmekte ama ilgili tarafın tam olarak ne dediğini okuyucuya aktarmamaktadır.

Evrimi kabul etmeyen araştırmacılar fosiller meselesi hakkında birtakım bilimsel veriler ortaya koymakta, bu verilerin evrimci anlatı ile uyuşmadığını söylemektedir. Makalemizin konusu doğrudan bu eleştiriler olmamakla birlikte, meselenin daha iyi anlaşılması için ilgili eleştirilere çok kısa bir şekilde temas etmemiz uygun olacaktır. Evrim muhalifleri arasında; fosil kayıtlarında görülen patlamalar/explosions şeklindeki meydana çıkış olaylarının evrimci beklentilerle uyuşmadığı, ara form olarak sunulan fosil adedinin sayısal olarak az bulunduğu, oysa Neo-Darwinist beklentiye göre sayısız ara türün ve hilkat garibesinin bulunması gerektiği, bulunan fosiller arasında kahir ekseriyetin ara form şeklinde olmasının matematiksel bir zaruret olduğu, ayrıca bir canlı türünün başka türlere benzemesinin o türün fosillerini ara form yapmayacağı gibi eleştiriler görülmektedir.³⁶ Evrim argümanları hakkında yaklaşık 3 yıl kadar devam ettirdiğimiz karşılaştırmalı okumalar esnasında; evrim yanlılarının yukarıdaki eleştirilere karşı ikna edici cevaplar verdiğine rastlamadığımızı belirtmeliyiz. Bu konuya özel bir başlık açmış olan *Islam and Evolution* kitabında da ikna edici bir cevaba rastlayamamaktayız. Fosiller evrime kuvvetli delil sunmak şöyle dursun, zayıf delil bile sunmamaktadır. Çünkü bu alandaki veriler, evrimin lehine değil aleyhine bir tablo ortaya koymaktadır. Hâl bu iken; *Islam and Evolution* kitabının LUCA’ya delil olarak fosilleri göstermesi ilmî bir tavır olmamaktadır.

³⁵ Malik, *Islam and Evolution*, 50.

³⁶ Evrim muhaliflerinin paleontoloji merkezli eleştirilerine örnek olarak bk. Fatih Buğra Sarper, *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim Felsefe ve İslam’ın Delilleriyle Eleştirisi* (İstanbul: Aktaş Yayıncılık, ts.), 58-70, 76-85; Youtube, “For the Sake of the Myth”; Youtube, “Ara form yoksa Evrim yoktur! / If there is no intermediate form, there is no Evolution!” (Erişim 15 Aralık 2024); Youtube, “رحلة اليقين ٢٨: من سرق المليون؟” (Erişim 15 Aralık 2024); Youtube, “What About Transitional Forms?”. Krş. İslam | Doğanay, “Fosiller Evrimi mi Destekliyor?” (Erişim 15 Aralık 2024).

Konuyla ilgili bir yorum olarak şu satırların naklini uygun görüyoruz:

“Fosiller somut birer nokta gibidir, bu noktaları soyut bir şekilde birleştirmek size kalmıştır. Bu noktaları evrimciler bile birbirinden farklı birleştirip farklı görüşler öne sürmüşlerdir. Örneğin bugün ayakları olan ve denizin dibinde tutunarak yürüyebilen balık türleri vardır, milyonlarca yıl sonra günümüzü araştıran bir paleontolog bu balıkların fosillerine dayanarak kara canlıların 21. yüzyılda balıklardan evrimleştiği iddiasında bulunabilir. Bugün kanatları olan ve bir miktar uçabilen “uçan balık” türü yaşamaktadır. Milyonlarca yıl sonra bir paleontolog uçan balık fosillerine dayanarak kuşların 21. yüzyılda balıklardan evrimleştiği iddiasında bulunabilir. Bu iki iddia da yanlış olur, ancak bu iddiaları çürütecek bir delil bulunamaz. Binlerce yıl sonra arkeologlar bizim zamanımızı araştırırsa bir deprem sonucu evcil köpeğiyle beraber gömülmüş bir insanın kemiklerini köpeğinkininkiyle karıştırabilir, bu iki fosili aynı canlıya ait sanarak eski devirlerde insanların köpeğe benzer özelliklere sahip olduğunu iddia edebilir. Binlerce yıl sonra bir arkeolog New York’u kazıp kalıntılarını bulsa insanlığın 21. yüzyılda çok ileri bir medeniyet olduğunu düşünür, lakin bir Afrika kabilesinin kalıntılarını bulsa insanlığın 21. yüzyılda son derece ilkel olduğunu düşünür. Görüldüğü gibi fosiller ve arkeolojik buluntular hakkında kesin yorumlar yapmak neredeyse imkânsızdır.” Bk. “Fosiller Evrimi mi Destekliyor?”. Bu linkte bulunan, yürüyebilen ve uçan balık türlerine ait fotoğrafları makalemizin yer sınırı sebebiyle iktibas edemiyoruz.

2.2. Homoloji (Benzerlikler) Argümanı

Islam and Evolution kitabı, canlı türleri arasındaki benzerliği önemli bir evrim delili olarak sunar. Farklı noktalarda³⁷ benzerlik argümanını vurgulayan eser, bu argümanı *homoloji* adıyla anar.

Evrin argümanlarını sıralayan yazar, Homology/homoloji adıyla bir başlık açmış ve ilk cümlede homolojiyi “farklı türlerde ortak bir atadan dolayı var olan ortak hususiyetlerin incelenmesidir” diye tanımlar.³⁸ Ona göre bu ortak özellikler, kendisinde bulunduğu canlı türlerinin aynı atadan geldiğini göstermektedir.³⁹ Bu konudaki evrimci söylemi kısa bir şekilde savunan Malik, evrimi kabul etmeyenlerin homoloji meselesiyle ilgili cevaplarını gündeme getirmemektedir.

Esasen sorulması gereken soru çok basittir: Benzerlikler ortak atayı ispatlar mı, ispatlamaz mı? İki canlı türü arasında yüksek seviyede bir benzerlik görülürse, bu benzerliğin mutlaka ortak atadan kaynaklandığını mı ileri sürülmelidir?

Literatür incelendiğinde evrim yanlılarının bu basit soruya çelişkili cevaplar verdiği müşahade edilmektedir. Onlara göre benzerlikler ortak atayı ispatlar. Bu yüzden evrim argümanlarından bahsedilirken muayyen canlıların el-ayak ön üyelerinin kemik yapısındaki benzerlikler örnek verilir.⁴⁰ Öte yandan yine evrimci kaynaklarda bazı benzerliklerin ortak atadan kaynaklanmadığı, başka sebeplerle oluştuğu belirtilir. Ortak atadan kaynaklanmayan bu nevi benzerliklere *analoji* (*analogy*) ve *yakınsak evrim* (*convergent evolution*) gibi isimler verilir.⁴¹ Mesela şeker planörü ile uçan sincap birbirinin neredeyse aynısı denebilecek kadar benzer beden yapılarına sahip olan iki farklı türdür. Fakat evrim anlatısına göre bunlar yakın değil uzak akraba olup benzerlikleri de ortak atadan kaynaklanmamaktadır.⁴²

Sözün özü; bizzat evrimci kaynaklarda her benzerliğin ortak atayı göstermediği kabul edilmektedir. Dolayısıyla benzerliklerin evrime delil olarak sunulması mantıksız hâle gelmektedir. Bazı benzerlikleri ortak ataya delil olarak sunarken diğer bazılarını yakınsama diye isimlendirmek ve ortak atadan bağımsız görmek çelişkili bir tavır olarak görünmektedir.

Islam and Evolution kitabı, zikredilen ağır çelişkiyi görmeksizin benzerlikleri ele almış ve evrimin güçlü bir delili olarak sunmuştur. Bunu mukabil evrim muhaliflerinin hiçbir itirazını okuyucuya aktarmamış, konuyu tamamen tek taraflı bir şekilde sunmuştur. Evrim

³⁷ Malik, *Islam and Evolution*, 35-36, 50, 59, 120.

³⁸ Malik, *Islam and Evolution*, 35. Cümlemin aslı: “Biological homology is simply the study of shared features that exist in different species due to a common ancestor.”

³⁹ Malik, *Islam and Evolution*, 35.

⁴⁰ Futuyma, *Evrin*, 48-49; Silvia S. Mader - Michael Windelspecht, *General Biology* (New York: Mc Graw Hill Education, 2016), 273; Mehmet Bulgen, “Din-Bilim İlişkisi Açısından Evrim Nedir Ne Değildir?”, *Evrin Nedir Ne Değildir*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 32, 35-36, 50, 59; Malik, *Islam and Evolution*, 36.

⁴¹ Konuyla ilgili bk. Understanding Evolution, “Squirrels and sugar gliders” (Erişim 15 Aralık 2024); Understanding Evolution, “convergent evolution” (Erişim 15 Aralık 2024); Youtube, “رحلة اليقين ٢٣: في سبيل الخرافة - رحلة” (Erişim 16 Kasım 2024); Mader - Windelspecht, *General Biology*, 273.

⁴² “Squirrels and sugar gliders” (Erişim 18 Kasım 2024).

yanlılarının bile ‘her benzerlik ortak atadan kaynaklanmaz’ dediği bir vasatta Malik’in benzerlikleri kuvvetli delil olarak sunmasını hatalı bulduğumuzu belirtmemiz gerekmektedir.

Türler arasındaki benzerlikler evrime kuvvetli delil olmak şöyle dursun, zayıf delil bile olacak veriler içermemektedir. Zira yukarıda da belirtildiği üzere benzerliklerin ortak ata dışında başka sebeplerden kaynaklanabildiği bizzat evrimciler tarafından kabul edilmektedir.⁴³ Günlük hayatımızda farklı binaların aynı inşaat malzemeleri ile yapıldığını ve birbirine çok benzediğini görürüz ama bu benzerlik, o binaların birbirinden dönüşerek oluştuğu anlamına gelmez.⁴⁴ Canlılar dünyasında da benzer yapılara sahip olmak birbirinden dönüşmüş olmayı gerektirmemektedir.

Homoloji argümanındaki başka bir sorun, farklılıkların gözden kaçırılmasıdır. Türler arasında benzerlikler görüldüğünde bu benzerlikler hızlı bir şekilde ortak ataya dayandırılacaksa, o türler arasında görülen farklılıklar neye dayandırılmalıdır? Örnek olarak insan evrimi iddialarını ele alalım. İnsan ile şempanze arasındaki göreceli benzerlikler ortak ataya delil olarak görülecekse, bu iki tür arasındaki devasa farklılıklar neye delil olmaktadır? En basitinden konuşma kabiliyeti ve akıl sahibi olmak açısından iki tür arasında uçurum denebilecek farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıklar iki türün birbirinden bağımsız olduğuna delil olarak kabul edilmiyorsa, şekli plandaki bazı göreceli benzerlikler neden ortak ataya delil sayılmaktadır?

2.3. Genetik Argümanı

Islam and Evolution kitabında LUCA argümanları sıralanırken “Genetics/Genetik” adıyla bir başlık açılmakta ve bu başlık “Genetik, evrim için en kesin delillerden biridir” cümlesiyle başlamaktadır.⁴⁵ Bu iddialı cümleyi müteakiben genetik bilimini lego oyununa benzeterek özet bir şekilde açıklayan⁴⁶ yazar, ardından evrime delil olarak ‘kromozomal füzyon’ ve ‘psödogen’ meselelerine temas etmektedir.⁴⁷

Yazar ilk olarak kromozomal füzyon (kromozomların kaynaşması) iddiasına işaret etmektedir. Orangutan, goril ve şempanzenin 24 çift kromozom taşıırken insan türünün 23 çift taşıdığını belirtmekte, bu durumu ele alırken “şempanze ve insanların daha önceki bir atasının kromozomlarından ikisinin kaynaşmış olması gerektiğine inanılmaktadır” diyerek evrimci

⁴³ Bkz. Futuyma, *Evrin*, 48-49; Silvia S. Mader - Michael Windelspecht, *General Biology* (New York: Mc Graw Hill Education, 2016), 273; Mehmet Bulgen, “Din-Bilim İlişkisi Açısından Evrim Nedir Ne Değildir?”, *Evrin Nedir Ne Değildir*, ed. Adnan Demircan (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 32, 35-36, 50, 59; Malik, *Islam and Evolution*, 36; Understanding Evolution, “Squirrels and sugar gliders” (Erişim 15 Aralık 2024); Understanding Evolution, “convergent evolution” (Erişim 15 Aralık 2024); Youtube, “رحلة اليقين ٢٣: في سبيل الخرافة - رحلة الفضل في محاولة إيجاد دليل على نظرية التطور” (Erişim 16 Kasım 2024).

⁴⁴ Benzer bir teşbih için bk. Lee Strobel, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, çev. Sare Levin Atalay - Reşit Şahin (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013), 76-77.

⁴⁵ Malik, *Islam and Evolution*, 35. Cümlemin aslı: “Genetics is one of the most definitive pieces of evidence for evolution.”

⁴⁶ Malik, *Islam and Evolution*, 35.

⁴⁷ Malik, *Islam and Evolution*, 37-38.

görüşün konuyla ilgili yorumunu aktarmaktadır.⁴⁸ Kromozomlarla ilgili kendi görüşünü de şöyle açıklamaktadır (vurgular bize ait):

*Şempanze ve insan kromozomları arasındaki fark, ikincisinin iki kromozomun füzyonuna sahip olmasıdır. Bu keşfin ilginç yanı; orangutanların, maymunların, şempanzelerin ve insanların kromozomlarındaki göreceli genetik benzerlikleri görmemizdir ki bu da aralarında ortak bir soy olduğunu gösteren önemli bir delildir.*⁴⁹

Müellifin zikrettiğimiz sözlerindeki mantığı şekillendirdiğimizde ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır:

1.Mukaddime	2.Mukaddime	Netice
Eski çağlarda insan ile şempanze kromozom sayıları eşitti. Çünkü bilimsel çalışmalar füzyonu ispatlamıştır.	Demek ki insan ile şempanze ortak bir atadan gelmektedir.	Demek ki tüm canlı türleri ortak bir atadan gelmektedir.

Anlaşılabileceği üzere Malik'e göre, insan türünde daha önce var olan iki kromozom bir-biriyle kaynaşmıştır (füzyon) ve bu da insanların şempanzelerle müşterek bir atadan geldiğine delildir. Bu delillendirmenin şu açılardan yanlış olduğu görüşündeyiz:

a) Birinci mukaddimenin doğru olduğu varsayılrsa bile evrim ispatlanmış olmamaktadır

Füzyon iddialarının kesin bir gerçek olduğu farz edilirse;

- eski çağlardaki atalarımızın kromozomlarında kaynaşma meydana geldiği ve 24 çift olan kromozom adedi 23'e indiği,
- bu füzyonun yaşandığı ilk kişi/lerin ağır genetik hastalıklara yakalanmayıp yaşayabildikleri,
- kısırlık problemiyle de karşılaşmadıkları ve nesillerinin devam ettiği varsayılmış olacaktır.
- Üstelik evrimci anlatıya göre bu füzyonlu nesillerin füzyonsuz nesiller tarafından elenmeyip bilakis onları elemesi ve böylece şuan var olan tüm insanların füzyonlu genlere sahip olması gerekecektir.

Her şeyin yolunda gittiği mezkûr senaryonun hakikaten gerçekleştiği varsayılacak olursa; böyle bir durumda evrim ispatlanmış olur mu?

Cevap hayır olacaktır. Böyle bir durumda bile evrim ispatlanmış olmamaktadır. Çünkü füzyon iddiasının ortak ata ile hiçbir ilgisi yoktur. Kromozomlar arası bir füzyon/kaynaşmanın gerçekleşmesi için insanların şempanzelerle ortak bir atadan gelmeleri ge-

⁴⁸ Malik, *Islam and Evolution*, 38.

⁴⁹ Malik, *Islam and Evolution*, 38.

rekmez. İnsanoğlu müstakil bir tür olarak varlık sahnesine çıktığında da füzyon yaşanabilir. Gerçekten böyle bir füzyon yaşanmışsa bunun ortak ata ile bir ilgisi yoktur, dolayısıyla evrim delil değildir.⁵⁰ Mevzubahis füzyon iddiasının ne kadar isabetli olduğu meselesi ise ayrı bir başlığın konusudur.

b) Birinci mukaddimenin doğru olduğu varsayılrsa bile LUCA ispatlanmış olmamaktadır

Önceki maddede ileri seviyede bir varsayımda bulunarak füzyon iddialarının doğru olduğunu farz ettik. Bu faraziyede bile insan ile şempanzenin ortak atadan geldiğinin ispatlanmadığını belirttik. Ama yine de -konu daha rahat anlaşılсын diye- varsayımları daha ileri bir seviyeye taşıyalım ve *füzyonun ortak atayı ispatladığını farz edelim*. Bu durumda LUCA ispatlanmış olmakta mıdır?

Cevap hayır olacaktır. Füzyonun kesinlikle ortak atadan kaynaklandığını farz etsek bile sadece insan-şempanze ortak atası ispatlanmış olmaktadır. Oysa evrimciler sadece insanın değil, tüm canlı türlerinin ortak bir kökenden geldiği iddiasını, yani LUCA'yı savunmaktadır. Malik de LUCA'yı net bir şekilde savunmaktadır. Böyle evrensel ve genel bir iddia ise tekil örnekler üzerinden ispatlanamaz. Evrimi savunanlar, iddia alanlarını neden bu kadar geniş tuttukları sorusuna cevap vermelidir. Böyle bir cevabı *Islam and Evolution* kitabında ya da başka bir evrim yanlısı kaynakta –tüm aramalarımıza ve mukayeseli okumalarımıza rağmen- bulamadığımızı ilmî emanet açısından belirtmek durumundayız.

c) Birinci mukaddimenin doğruluğu tartışmalıdır

Evrin yanlılarının, gerçekleştiğini iddia ettikleri füzyon olayının ortak ata ile ilgisi bulunmadığını yukarıda belirttik. Bununla beraber, gerçekten böyle bir füzyonun yaşanıp yaşanmadığı da ayrı bir tartışma konusudur. Konuyu daha iyi kavrayabilmek için evrim muhaliflerinin sunduğu bilimsel itirazların da incelenmesi gerekmektedir.⁵¹

d) Füzyon argümanından ayrı olarak psödogen argümanda da bilimsel sorunlar vardır.

Evrin yanlılarının kromozomal füzyon iddialarını nakleden *Islam and Evolution* kitabı, bunun ardından evrimi ispat için *psödogen* meselesini gündeme getirmektedir. Yazar şöyle demektedir:

Ayrıca, psödogen adı verilen ve birbirini takip eden nesillere ve türlere aktarılan işlevsel olmayan genler de vardır. Bunlar, farklı hayvanların biyolojik bir soy bo-

⁵⁰ Bk. Evolution News (EN), “Chromosomal Fusion and Correcting Mistakes” (Erişim 16 Kasım 2024). Bu noktada Hasan Tevfik Marulcu'nun yorumuna atıf yapmayı faydalı buluyoruz. Ona göre; iki farklı türde kromozom adedinin aynı olması bile ortak atadan türemeyi ve soy yakınlığını ispatlamaz. Yaban tavşanı, asya antilobu ve mastreani geyiğinin kromozom sayıları insan ile aynıdır. Nikotin tütünü bitkisinin kromozom sayısı ise maymunla aynıdır. Bk. Hasan Tevfik Marulcu, *İslâm Düşüncesinde İnsanın Yaratılışı ve Evrim İddiaları* (Isparta: Dilara Yayıncılık, 2021), 38-39.

⁵¹ Örnek için bk. Youtube, “Evrin Hezeyanları 4:Kromozom 2 Füzyonu” (Erişim 17 Kasım 2024); Youtube, “Evrincilerin Kromozomal Füzyon İddiaları” (Erişim 17 Kasım 2024). Krş. “رحلة اليقين ٢٣” (dk. 13:58 ve devamı). Krş. Evolution News (EN), “What I Said about Chromosomal Fusion and Why I Said It”, (Erişim 17 Kasım 2024).

yunca nasıl bağlandığını gösteren genlerdeki benzersiz tarihsel işaretler olarak hareket edebilir. İnsanlar ve şempanzeler çok benzer psödogenler taşımaktadır, bu da insanlar ve şempanzelerin ortak bir ataya sahip olduğu iddiasını daha da desteklemektedir. Dolayısıyla genetikten evrime dair önemli deliller bulunmaktadır.⁵²

Öncelikle, paylaştığımız alıntıda psödogenlerin *non-functional/işlevsiz* olarak nitelenmesini şaşırtıcı ve hatalı bulduğumuzu belirtmeliyiz. Kaynaklara baktığımızda psödogenlerin, protein kodlama işlevi taşımadığı belirtilen ve bu yüzden gen olarak adlandırılmak yerine “sahte gen/pseudo-gene” olarak isimlendirilen genler olarak tanıtıldığını görürüz.⁵³ İşlevini henüz keşfetmediğimiz bir yapıyı işlevsiz ilan etmek yerine, o yapıda bulunabilecek muhtemel fonksiyonlar üzerine araştırma yapmak daha bilimsel bir tavır olacaktır. Üstelik psödogen olarak adlandırılan genlerde işlevler keşfedildiğine dair söylemler de literatürde mevcuttur.⁵⁴

Psödogenlere işlevsiz demenin yanlışlığı bir tarafa, bu gen parçaları gerçekten ‘sahte’ ve ‘işlevsiz’ olsaydı bile evrime delil olmamaktadır. İşlevini kaybeden gen parçalarının psödogen olarak isimlendirildiği varsayımını doğru kabul ettiğimizde bile bu, insan genomunu alâkadar eden bir olaydır. Böyle bir olayın şempanze yahut diğer bir canlı türü ile akrabalığı ispatlayan bir tarafı yoktur.⁵⁵

Diğer bir noktadan bakıldığında, canlılar arasındaki benzerliklerin ortak ataya delil olmayacağı konusunda yukarıda açıklamalar yapılmıştı. Gen seviyesindeki bir benzerliğin de bu noktada herhangi bir argüman değeri yoktur.

Sözün özü; *Islam and Evolution* kitabının genetik başlığında da ilmî ciddiyetten uzak bir tavır görülmektedir. Genetik ile ilgili başlığında “Genetik, evrim için en kesin delillerden biridir” gibi iddialı bir cümle ile başlayan⁵⁶ müellifin LUCA ile ilgisi olmayan verileri sonraki satırlarda delil olarak getirmesi, bu esnada evrimci yorumları tek taraflı bir şekilde sunması, konuyla ilgili aksi yöndeki bilimsel verileri okuyucuya nakletmemesi gibi durumlar akademik ciddiyet ile bağdaşmamaktadır.

Sonuç

Kur’ân-ı Kerîm ışığında evrime nasıl yaklaşılacağı meselesi, modern çağda din-bilim ilişkilerinin münakaşa konusu olduğu noktalardan biridir. Bu mesele ile ilgili olarak Shoaib Ahmed Malik'in *Islam and Evolution Al-Ghazâlî and the Modern Evolutionary Paradigm* (İslam ve Evrim: Gazâlî ve Modern Evrim Paradigması) adlı eseri, yakın dönemde literatüre girmiş çalışmalardan biridir.

⁵² Malik, *Islam and Evolution*, 38.

⁵³ National Human Genome Research Institute (NIH), “Pseudogene” (Erişim 17 Kasım 2024); Dilara Sönmez vd., “Sahte İsmi Haketmeyen Genler; Psödogenler”, *The Medical Journal of Mustafa Kemal University* 7/25 (30 Mart 2016), 50.

⁵⁴ Sönmez vd., “Psödogenler”, 50. Bu makalenin son cümlesi şu şekildedir (sayfa 55): “Sonuç olarak (...) sahte olarak tanımlanan ve ‘Psödo’ sıfatını alan bu genlere, gerçek fonksiyonlarını tanımlayan yeni bir isim verilmesi gerekliliği bilim insanları tarafından tartışılmaktadır.”

⁵⁵ Mevzu hakkında bir yorum için bk. Caner Taslaman, *Evrime Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007), 183.

⁵⁶ Malik, *Islam and Evolution*, 35. Cümlemin aslı: “Genetics is one of the most definitive pieces of evidence for evolution.”

İlgili kitapta evrim ispatlanmış bir gerçek olarak sunulmaktadır. Yazara göre evrime karşı çıkmak bilime karşı çıkmak demektir ve nasslar yorumlanırken bu esas göz önüne alınmalıdır. Yazar, İslam dünyasında evrim görüşünü ikna edici bulmayan kişi ve kesimlere de ağır eleştiriler yöneltmektedir.

Evrime lehine sunduğu argümanlar incelendiğinde *Islam and Evolution* kitabının hatalı ve eksik bilgilere dayandığı görülmektedir. Kitap, evrim iddiasını temellendirme çabası esnasında bilimsel verilere tek taraflı bakmış, evrimi kabul etmeyenlerin bu veriler hakkındaki karşı iddialarını gündeme getirmemiştir. Akademik mantıkla uyuşması mümkün görünmeyen bu tavır, evrim görüşünün yanlış anlaşılıp anlatılmasına sebep olacaktır.

Kitap, evrimi zayıf bir şekilde bile ispatlamayan verileri delil olarak sunmuştur. Sunulan bu argümanların kuvvetli delil olmak şöyle dursun, zayıf delil olarak bile nitelenmesi isabetli değildir. Akademik ve etik değerler açısından bu tavrın sorunlu olduğunu belirtmek isabetli olacaktır.

Islam and Evolution kitabı; özelde tefsir genelde ise ilahiyat araştırmacıları için evrim hakkında bilgi verebilecek ve ufuk kazandırabilecek bir kaynak hüviyetinden mahrum durumdadır. Dolayısıyla eserin yetkin bir kaynak olarak nitelenmesi okuru yanıltıcı bir tavır olacaktır. Konuyla ilgili söz söylemek isteyen araştırmacıların daha mukayeseli ve tahkik merkezli okumalar yapması isabetli olacaktır. Öte yandan *Islam and Evolution* kitabının ilerleyen baskılarında tek taraflı biyoloji anlatımının terk edilip mukayeseli ve bilimsel bir tavrın geliştirilmesi faydalı olacaktır.

Kaynakça

- Allahverdi, Hüseyin. “Biyolojide Evrim Nedir Ne Değildir?” *Evrım Nedir Ne Değildir*. ed. Adnan Demircan. 11-46. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlm-i Kelâm Dersleri Ehl-i Sünnet İtikadı*. İstanbul: Ravza Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Britannica. “Cambrian explosion | Evolution, Paleontology & Geology | Britannica”. Erişim 18 Kasım 2024. <https://www.britannica.com/science/Cambrian-explosion>
- Bulgen, Mehmet. “Din-Bilim İlişkisi Açısından Evrim Nedir Ne Değildir?” *Evrım Nedir Ne Değildir*. 151-188. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- EN, Evolution News. “Chromosomal Fusion and Correcting Mistakes”. Erişim 16 Kasım 2024. <https://evolutionnews.org/2022/01/chromosomal-fusion-and-correcting-mistakes-a-retrospective-on-an-old-debate/>
- EN, Evolution News. “Whale of a Webinar Debuts a Delightful ‘Long Story Short’ Video”. Erişim 15 Aralık 2024. <https://evolutionnews.org/2020/04/whale-of-a-webinar-debuts-a-delightful-long-story-short-video/>
- EN, Evolution News. “What I Said about Chromosomal Fusion and Why I Said It”. Erişim 17 Kasım 2024. https://evolutionnews.org/2012/07/what_i_said_abo_1/
- Fowler, Thomas B. - Kuebler, Daniel. *The Evolution Controversy; A survey of Competing Theories*. Birleşik Devletler: Baker Academic, 2007.
- Futuyma, Douglas Joel. *Evrım*. çev. Aykut Kence vd. Ankara: Palme Yayıncılık, 2008.
- Google. “laity meaning - Google’da Ara”. Erişim 18 Kasım 2024. https://www.google.com/search?q=laity+meaning&rlz=1C1GCEA_enTR977TR977&oq=laity+meaning&gs_lcrp=EgZjaHJvbWUyCggAEEUYFhgeGDkyCQgBEAAAYDRiAB-DIICAIQABgNGB4yCAGDEAAYFhgeMggIBBAAGBYHjIICAUQABgWGB4yCAGGEAAYFhgeMggIBxAAGBYHjIICA-gQABgWGB4yCAGJEAAYFhge0gEIMjY5MmowajeoAgCwAgA&sourceid=chrome&ie=UTF-8
- Hasan Tevfik Marulcu. *İslâm Düşüncesinde İnsanın Yaratılışı ve Evrim İddiaları*. Isparta: Dilara Yayıncılık, 2021.
- İslam | Doğanay. “Fosiller Evrimi mi Destekliyor? | Doğanay”. Erişim 15 Aralık 2024. <https://www.ummetedoganay.com/fosiller-evrimi-mi-destekliyor>
- Mader, Silvia S. - Windelspecht, Michael. *General Biology*. New York: Mc Graw Hill Education, 12. Basım, 2016.
- Malik, Shoaib Ahmed. *Gazzâlî ve Modern Evrim Paradigması*. çev. Mehmet Bulgen. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024.
- Malik, Shoaib Ahmed. *Islam and Evolution Al-Ghazâlî and the Modern Evolutionary Paradigm*. New York: Routledge, 2021.
- NIH, National Human Genome Research Institute. “Pseudogene”. Erişim 17 Kasım 2024. <https://www.genome.gov/genetics-glossary/Pseudogene>
- Sarper, Fatih Buğra. *Teistik Evrim Düşüncesinin Bilim Felsefe ve İslam’ın Delilleriyle Eleştirisi*. İstanbul: Aktaş Yayıncılık, ts.

- Seyyid, Ahmed. *Eleştirel Düşünce*. çev. Mehmet Ali Kılınç. İstanbul: Beka Yayınları, 2023.
- Sönmez, Dilara vd. “Sahte İsmi Haketmeyen Genler; Psödogenler”. *The Medical Journal of Mustafa Kemal University* 7/25 (30 Mart 2016), 50-55. <https://doi.org/10.17944/mkutfd.62254>
- Strobel, Lee. *Hani Tanrı Ölmüştü?*. çev. Sare Levin Atalay - Reşit Şahin. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2013.
- Sümer, İdris Sami. “EvrİM Düşüncesinin Türkçe Kur’ân Meâline Yansıması ‘Kur’ân’ı Hakim Meâli’ Özelinde Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Ekim 2024), 513-538. <https://doi.org/10.31121/tader.1489383>
- Taslaman, Caner. *EvrİM Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2007.
- TDK, Türk Dil Kurumu. “Türk Dil Kurumu | Sözlük”. Erişim 23 Ağustos 2024. <https://sozluk.gov.tr/>
- Understanding Evolution. “convergent evolution”. Erişim 15 Aralık 2024. <https://evolution.berkeley.edu/glossary/convergent-evolution/>
- Understanding Evolution. “Squirrels and sugar gliders”. Erişim 18 Kasım 2024. <https://evolution.berkeley.edu/examples-of-analogies/squirrels-and-sugar-gliders/>
- Woese, Carl R. “On the Evolution of Cells”. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 99/13 (Haziran 2002), 8742-8747. <https://doi.org/10.1073/pnas.132266999>
- Youtube. “Ara form yoksa Evrim yoktur! / If there is no intermediate form, there is no Evolution!”. Erişim 15 Aralık 2024. https://www.youtube.com/watch?v=_fjX_myWd8s
- Youtube. “EvrİM Hezayanları 4:Kromozom 2 Füzyonu”. Erişim 17 Kasım 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=po2U09iCAyw>
- Youtube. “Evrİmcilerin Kromozomal Füzyon İddiaları”. Erişim 17 Kasım 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=rhIswi69UdU>
- Youtube. “For the Sake of the Myth: The Quest for Evidence of Evolution | Ep#23 | Journey of Certainty”. Erişim 1 Ocak 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=H4cogva1mOU>
- Youtube. “Neo-Darwinistik Evrim ve İslam - İbrahim Çağrı Kurt”. Erişim 3 Eylül 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=eQnSdocnUXk>
- Youtube. “What About Transitional Forms?”. Erişim 15 Aralık 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=xh21-K91V3c>
- Youtube. “رحلة اليقين ٢٣: في سبيل الخرافة - رحلة الفشل في محاولة إيجاد دليل على نظرية التطور”. Erişim 16 Kasım 2024. https://www.youtube.com/watch?v=syJw8TjFi_U
- Youtube, “رحلة اليقين ٢٨: من سرق المليون؟”. Erişim 15 Aralık 2024. <https://www.youtube.com/watch?v=4-8hu6Tmi4k>

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Tafsîr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Zilzâl Sûresi'nin Yedi ve Sekizinci Âyetlerinin Anlamı Üzerinde Bir Değerlendirme

An Evaluation on the Meaning of the Seventh and Eighth Verses of Surah Zilzal

تقييم معاني الآيتين السابعة والثامنة من سورة الزلزلة

İsmail KARAGÖZ

Prof. Dr. Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı
Professor Duzce University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences Department of Tafsîr

Düzce, TÜRKİYE

ismailkaragoz1954@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-3105-3554>

 <https://ror.org/04175wc52>

Atıf / Citation

Karagöz, İsmail. "Zilzâl Sûresi'nin Yedi ve Sekizinci Âyetlerinin Anlamı Üzerinde Bir Değerlendirme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 274-292.

<https://doi.org/10.31121/tader.1584170>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 13/11/2024

Kabul/Accepted: 19/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Yüce Allah, hayır ve şerri işleyebilecek yetenekte yarattığı insana akıl vermek, peygamber göndermek ve kitap indirmek suretiyle yol göstermiş, iman edip etmemeyi, iyi ve kötü işleri yapıp yapmayı irade-sine bırakmıştır. Bununla birlikte ahirette cehennem olduğunu bildirerek insanları inkâr ve isyandan sakındırmıştır. Cennet vaat etmek suretiyle iman, itaat ve ibadetlere teşvik etmiş, insanın dünyada küçük veya büyük, az veya çok yaptığı iyi veya kötü işlerinin kaybolmayacağını ve ahirette bunun hesabının verileceğini bildirmiştir. Bu âyetlerden biri de Zilzâl sûresinin yedi ve sekizinci âyetleridir: “Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse onu görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onu da görür.” Âyette geçen “kimse”, mümin mi kâfir mi? Her ikisi mi? “Zerre” kadar iyi işin mükâfatı, “zerre” kadar kötü işin cezası dünyada mı ahirette mi olacak? Ahirette ise kâfir zerre kadar iyi işin mükâfatını, mümin zerre kadar kötü işin cezasını görecektir mi? Bütün bunlar âyette açık değildir. Bu sebeple sahabe döneminden itibaren müfessirler âyeti anlamada ittifak edememişlerdir. Makalemizde âyetteki “amel, hayır ve şer” kavramları, “kimse” ismi ve “onu görür” cümlesi ile ne kast edildiği, bunun dünyada mı ahirette mi olduğu hususları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur’ân, Amel, Hayır, Şer, Mükâfat, Ceza.

Abstract

Almighty Allah has guided man, whom He created with the ability to do good and evil, by giving him wisdom, sending prophets and sending down books, and left it to his will to believe or not to believe, to do good and bad deeds or not. However, he warned people against denial and rebellion by declaring that there would be hell in the afterlife. At the same time, He warned of Hell in the afterlife to deter disbelief and rebellion, and promised Paradise to encourage faith, obedience, and worship. He also made clear that no deed—whether good or bad, small or great—will be lost, and that every person will be held accountable for their actions in the Hereafter. One of these verses is the seventh and eighth verses of the Sûrat al-Zilzâl: “Whoever does a good deed equal to the weight of an atom, he will see it. “Whoever commits an atom's weight of evil and sin will see it too.” Is the “person” mentioned in the verse a believer or an unbeliever? Both? Will the reward or punishment for an atom’s weight of good or evil be experienced in this world or in the Hereafter? In the afterlife, will the unbeliever be rewarded for even an iota of good deeds, and will the believer be punished for even an iota of bad deeds? These questions are not explicitly answered in the verse, which has led to differing interpretations among exegetes since the time of the Companions. In our article, the concepts of “deed, good and evil” in the verse, what is meant by the noun “nobody” and the sentence “he sees it”, and whether this is in this world or the hereafter are discussed.

Keywords: Tafsîr, Qur’ân, Action, Goodness, Evil, Reward, Punishment.

ملخص

هدى الله تعالى الإنسان الذي خلقه قادرًا على الخير والشر، بأن منحه العقل، وأرسل إليه الأنبياء، وأنزل الكتب، وترك له حرية الإرادة في أن يؤمن أو لا يؤمن، وأن يفعل الخير أو الشر أو يتركهما. ولكنه حذر الناس من الإنكار والعصيان بإخباره بوجود جهنم في الآخرة، وببشارته بالجنة، حثَّ على الإيمان والطاعة والعبادة. وبيّن أن الإنسان، مهما عمل من خير أو شر، كبيرًا كان أو صغيرًا، فإن عمله لا يضيع، وسيحاسب عليه في الآخرة. ومن هذه الآيات، الآيتان السابعة والثامنة من سورة الزلزلة: «فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره. ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره». فهل الشخص المذكور في الآية هو المؤمن أم الكافر؟ أم كلاهما؟ وهل يكون ثواب العمل الصالح وعقاب العمل السيئ في الدنيا أم في الآخرة؟ وهل يُثاب الكافر في الآخرة على مثقال ذرة من الحسنات؟ وهل يُعاقب المؤمن على مثقال ذرة من السيئات؟ كل هذا ليس واضحًا تمامًا في الآية. ولهذا السبب، لم يتفق المفسرون على فهمها منذ عهد الصحابة. في هذه المقالة نناقش مفاهيم “العمل، والخير، والشر” في الآية، وما المقصود من اسم الشرط “من”، وجملة “يره”، وهل المقصود بها الدنيا أم الآخرة

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، العمل، الخير، الشر، الثواب، العقاب.

Giriş

İslam inancına göre insan, dünyaya günahsız olarak ve İslam fitratı üzere gelir. “Yüzünü Allah’ı birleyen olarak dine, Allah’ın dinine çevir ki Allah insanları o din üzerine yaratmıştır. Allah’ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.”¹ anlamındaki âyet ile “Doğan hiçbir çocuk yoktur ki İslam fitratı üzerine doğmuş olmasın, daha sonra anası ve babası çocuğu Yahudi, Hristiyan veya Mecusi yapar.”² anlamındaki hadis, insanın doğuştan dinsiz, kâfir, zalim ve isyankâr olmadığını, hak din İslam’ı kabul edebilecek yetenekte yaratıldığını ifade eder. Bununla birlikte yüce Allah, insana akıl vermek, peygamber göndermek ve kitap indirmek suretiyle doğru yolu göstermiş, iman veya inkâr, iyi veya kötü iş yapmaya zorlamamış, bu hususları insanın iradesine bırakılmıştır. “Ey Peygamberim! De ki: Hak olan Kur’ân, Rabbinizden gelmiştir, artık isteyen kimse iman etsin, isteyen kimse inkâr etsin.”³ “Şüphesiz biz, insana hidayet ve dalalet yolunu gösterdik. O ya iman edip şükreden ya da inkâr edip nankörlük eden olur.”⁴ “Kim şirk, inkâr ve isyandan arınırsa kendi nefsi için arınmış olur. Rabbin kullarına zerre kadar zulmedici değildir.”⁵ “Kim salih amel işlerse kendi lehine, kim de kötü amel işlerse kendi aleyhine işlemiş olur.”⁶ anlamındaki âyetler, bunun açık delilidir. Bununla birlikte yüce Allah, âyetlerde ahirette cehennem olduğunu bildirerek insanları inkâr ve isyandan sakındırmış, cennet vaat etmek suretiyle iman, itaat ve ibadetlere teşvik etmiş,⁷ insanın dünyada küçük veya büyük, az veya çok yaptığı iyi veya kötü işlerinin kaybolmayacağını⁸ ve âhirette bunun hesabının sorulacağını⁹ bildirmiştir. Bu âyetlerden biri de Zilzâl Sûresi’nin yedi ve sekizinci âyetleridir: *كَمْ يَعْمَلُ مَثْقَالَ دَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مَثْقَالَ دَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ* “Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse onu görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onu da görür.”¹⁰ Makalemizde bu âyetler, özellikle âyetlerdeki “amel, hayır ve şer” kavramları, “men/kimse” ismi ve “onu görür” cümlesi ile ne kast edildiği, bunun dünyada mı ahirette mi olduğu hususları değerlendirilecektir.

Konu ile ilgili Ali Bakkal, Sûre’nin son âyeti ile ilgili bir makale hazırlamıştır.¹¹ Makalede ağırlıklı olarak Sûre’nin tefsiri ve son ayetteki *يَرَهُ* “onu görür” cümlesini çeşitli meâller üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Biz son iki âyetin sahabe döneminden günümüze kadar ne şekilde anlaşıldığını ve nasıl anlaşılması gerektiğini Kur’ân ve Sünnet bütünlüğü içinde değerlendirmeye çalıştık.

¹ İsmail Karagöz, *Allah Kelamı Kur’ân’ın Anlamı ve Tefsiri, Açıklamalı ve Kırık Meali* (Ankara: Kar Yayınları, 2020), er-Rûm 30/30.

² مَا مِنْ مَوْلُودٍ إِلَّا يُولَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصْرَانِهِ أَوْ يُمَجْسِنَانِهِ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul Çağrı Yayınları, 1981) “Cenâiz”, 80 (No: 213).

³ el-Kehf 18/29.

⁴ el-İnsan 76/3.

⁵ Fâtır 35/18.

⁶ Fussilet 41/46.

⁷ el-Kehf 18/29-31.

⁸ el-Kamer 54/52-53.

⁹ el-Bakara 2/284.

¹⁰ ez-Zilzâl 99/7-8.

¹¹ Ali Bakkal, “Her kötülüğün cezası verilecek mi? Zilzâl sûresi’nin son âyeti bağlamında bir değerlendirme”, *Kur’ân ve Sünnet Araştırmaları Dergisi* 2/1 (Mart 2022), 37-50.

1. Kavramsal Çerçeve

1.1. Amel Kelimesinin Anlamı

"Amel", niyet ve iradeye bağlı olarak yapılan bilinçli fiildir.¹² Amel, salih amel ve kötü amel olmak üzere iki kısımdır. "Salih amel" sözlükte iyi, doğru, düzgün, yararlı ve hayırlı amel, "kötü amel" ise yanlış, faydasız ve şer olan amel demektir. Şu âyette salih ve kötü amel birbirinin zıddı olarak kullanılmıştır: "*Ve diğerleri, Tebük savaşına katılmayan müminler, günahlarını itiraf ettiler. Onlar, salih amel ile kötü ameli birbirine karıştırdılar. Umulur ki Allah, bunların tövbelerini kabul eder. Çünkü Allah çok bağışlayan çok merhametli olan-dır.*"¹³

Salih amelifadesine iman, ibadet, Allah ve Resûlü'nün emir ve yasaklarına riayet etmek dâhildir. Nitekim Hz. Nûh'un, iman etmeyen ve gemiye binmeyip dalgalar arasında boğulan, zalim ve kâfir olan oğlunun bu davranışına Yüce Allah Kur'ân'da "salih olmayan amel" demiştir.¹⁴ İman, kalbin amelidir. Şu hadis bunun delilidir: "Amelin hangisi daha faziletlidir" diye bir soru üzerine Hz. Peygamber, (s.a.s.), "Allah'a ve Resûlüne iman etmektir."¹⁵ şeklinde verdiği cevapta iman, amel olarak ifade edilmiştir.

1.2. Zerre Kelimesinin Anlamı

Sözlükte "saçmak, yaymak, dağıtmak" anlamındaki zerr veya zer' kökünden türeyen "zerre" son derece küçük nesneleri ifade eder. 100 tanesi yaklaşık bir arpa ağırlığında olan ve toz gibi çabucak etrafa dağılan çok küçük karıncalara, yine pencereden süzülen ışık hüzmelerinde görülen toz parçacıklarına da zerre denilmiştir.¹⁶ Zerre, çıplak gözle görülmeyecek kadar gayet küçük ve atom gibi madenin en küçük parçasıdır. Abdullah b. Abbas (ö.67/687), elini toprağa sokup kaldırmış, sonra üflemiş ve "işte bunlardan her biri bir miskal zerredir."¹⁷ demiştir.

1.3. Hayır Kelimesinin Anlamı

Sözlükte "iyi olmak, iyilik etmek, üstün olmak, üstün kılmak, bir şeyi diğerine tercih etmek" anlamına gelen "hayır" kelimesi isim olarak "iyi ve faydalı; daha iyi, en iyi ve daha faydalı" anlamlarına gelir.¹⁸ "Hayır" kelimesi, övülen ve rağbet edilen her iyi şeyin ismidir.¹⁹ Hayır kelimesi Kur'ân'da şu anlamlarda kullanılmıştır:

- Mal, servet, bolluk, zenginlik, refah, hayırlı evlat ve mali yardım gibi²⁰ maddî nimetler, dünyevî faydalar.²¹

- Kur'ân, İslam, hikmet, sağlık, mükâfat, zafer ve fayda gibi manevî nimetler.²²

¹² Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk.M.S. Keylânî (Mısır: y.y., 1961) 348; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: y.y., 1956), 11/475.

¹³ et-Tevbe 9/102.

¹⁴ Hûd 11/43-46.

¹⁵ Buhârî, , *el-Câmi 'us-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "İman", 18 (No: 26).

¹⁶ Osman Demir, "Zerre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopadisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 295-296.

¹⁷ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 20/151.

¹⁸ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Beyrut: İttihâdü'l-Kitâbi'l-Arab, 2002), 2/232.

¹⁹ Âişe Abdurrahman et-Tefsirü'l-beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts), 1/98.

²⁰ el-Bakara 2/180, 215; en-Nisâ 4/19; el-Kasas 28/24; Sâd 38/32; ed-Duhan 44/37.

²¹ Âl-i İmrân 3/26.

- İman, salih amel, takva, maruf, ahlâk, iyi tutum ve davranış gibi insana ahirette faydası olacak her türlü güzel ameller.²³

Hayır kelimesi şer, kötü, kötülük, günah, zarar, bela ve en değersiz kelimelerinin zıddıdır.²⁴“*Hayır*” kelimesi maddî ve manevî, dünyevî ve uhrevî her türlü nimeti, iyi ve güzel olan inanç, söz, eylem ve davranışları ifade etmektedir. Mesela maddî imkânlar *hayır* olduğu gibi iman, namaz, oruç, hac, zekât ve kurban gibi ibadetler de hayırdır. Haramlardan ve kötülüklerden sakınmak, salih amelleri en güzel biçimde yapmak, fert ve toplumun yararına harcama yapmak, İslam’ın bilinmesi, tanınması ve yaşanması için çalışmak, sözle ve örneklik ederek dini anlatmak da hayırdır.²⁵

1.4. Şer Kelimesinin Anlamı

Sözlükte “kötü olmak, kötülüğe meyletmek, kötülük yapmak, zarar, musibet, fitne ve fesat, günah, kötü iş” ve “kötü, en kötü, çirkin ve zararlı” anlamlarına len²⁶ “şer” kelimesi “hayır” kelimesin karşıtı olup din dilinde Allah tarafından yasaklanıp karşılığında ceza terettüp edilen inanç, söz, eylem, davranış ve günah anlamındadır. Kötü ve zararı olan her şey şerdir.²⁷

1.5. Yerâ Fiilinin Anlamı

“Yerâ” fiili sözlükte “gözle görür” ve “bilir” anlamındadır.²⁸ يَرُ “onu” zamirinin mercii مَقَالٌ دَرَّ حَيْرًا “Zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel” مَقَالٌ دَرَّ شَرًّا “Zerre ağırlığınca kötülük ve kötü amel/günah” terkipleridir. Buna göre âyetteki يَرُ cümlesi üç anlama gelebilir: (1) Onu yani zerre ağırlığınca amelinini bilir, (2) ahirette zerre ağırlığınca amelinini kitabında görür, (3) zerre ağırlığınca amelinin hayrını veya şerrini görür.²⁹

يَوْمَ يُجَدُّ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ cümleleri Âl-i İmrân sûresinin “Her insan, kıyamet günü yaptıkları hayır ve sevap olan şeyleri, işledikleri kötü ve günah olan şeyleri, yazılıp hazırlanmış olarak bulur” anlamındaki 30. âyeti ile Kehf Sûresi’nin 49.Âyetinin ve وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا “Yaptıklarını kitaplarında hazır bulurlar” cümlesi ile aynı anlamdadır. Zilzâl Sûresi’ndeki يَرَهُ “onugörür” cümlesi, insanlarâhirette iyi veya kötü, hayır veya şer yaptıklarını amel defterinde yazılı olarak bulur ve görür.

Hayrı da şerri de yaratan yüce Allah,³⁰ neyin hayır, neyin şer olduğunu peygamber ve indirdiği kitap vasıtasıyla insanlara bildirip onlara hayır ve iyi olan şeyleri emretmiş, şer ve kötü olan şeyleri yasaklamıştır.³¹

Zilzâl sûresinin 7 ve 8. âyetlerinde geçen “*hayır*” kelimesi iyi ve salih amel, Kur’ân ve Sünnete uygun olan söz, eylem ve davranış; “*şer*” kelimesi ise kötü amel, Kur’ân ve Sünnete aykırı olan söz, eylem ve davranış anlamındadır. Bir sahâbî Hz. Peygambere “*insanların ha-*

²² el-Bakara 2/105, 269; Âl-i İmrân 3/104; el-A'râf 7/188; el-En'âm 6/17; el-Hac 22/36; el-Ahzâb 33/25.

²³ en-Nisâ 4/170; el-Bakara 2/110; Âl-i İmrân 3/30.

²⁴ bk. el-Bakara 2/61, 216; Âl-i İmrân 3/30, 178; el-A'râf 6/17; el-Hac 22/11; el-Kasas 28/84.

²⁵ et-Tevbe 9/88–89.

²⁶ İbn Fâris, *Mu'ce mü mekâyisi'l-lüqa*, 3/180.

²⁷ Aîşe Abdurrahman, *et-Tefsirü 'l-beyânî*, 1/98.

²⁸ Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârû's-sihâh* (Beyrut: Dâru'l-Besâir, 1987) 226.

²⁹ Mâverdi, *Tefsirü'l-Kur'an: İhtisarü'n-nüket li'l-Mâverdi*. thk. Abdullah b. İbrâhim Vehibi (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1416/1996), 6/321; Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülâzîz b. Abdüsselam, *Tefsîru'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1996), 3/478; İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl* (Beirut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, 1416), 2/504.

³⁰ en-Nisâ 4/78-79.

³¹ el-Bakara 2/168-169; Âl-i İmrân 3/114-115; el-Hac 22/77.

yırlısı hangisidir” diye sormuş, Hz. Peygamber, “Ömrü uzun, işleri iyi olanlarıdır” cevabını vermiştir. Sahâbî, “insanların hangileri şerlidir” diye sormuş, Hz. Peygamber, “ömrü uzun, işleri kötü olanlarıdır” buyurmuştur.³² Çünkü ömrü uzun olan salih ve muttaki müminler, daha çok hayır işlemiş olur ve âhirette amel defterinde daha çok sevabı olur. Ömrü uzun olan kâfir, zalim ve fasıklar ise daha fazla şer kazanır ve günahı ve vebali daha çok olur.

2. Müfessirlerin Zilzâl Sûresinin Yedi ve Sekizinci Âyetlerine Verdikleri Anlam

“Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onu görür. Kim de zerre ağırlığınca bir şer işlerse onu da görür” anlamındaki âyetlerde sözü edilen “kimse”, mümin mi kâfir mi? Veya her ikisi mi? “Zerre” kadar iyi işin mükâfatı, “zerre” kadar kötü işin cezası dünyada mı ahirette mi olacak? Ahirette ise kâfir zerre kadar iyi işin mükâfatını, mümin zerre kadar kötü işin cezasını görecektir mi? Bütün bunlar âyetle açık değildir. Bu sebeple sahabe döneminden itibaren müfessirler âyeti anlamada ittifak edememişler, bazıları âyetin dünya hayatı ile ilgili, bazıları ahiret hayatı ile ilgili olduğunu beyan etmişlerdir. Âyetin ahiret hayatı ile ilgili olduğunu söyleyenlerden bir kısmı herkesin iyi veya kötü amelini amel defterinde göreceğini, bir kısmı iyi veya kötü amelin mükâfat veya cezasını göreceğini söylemiştir. Bu konudaki görüşleri dört maddede toplayabiliriz:

1-Mümin, zerre ağırlığınca yaptığı iyi işin mükâfatını dünya ve âhirette, zerre kadar kötü işin cezasını dünyada görür. Kâfir, zerre ağırlığınca yaptığı iyi işin mükâfatını dünyada, zerre kadar kötü işin cezasını ahirette görür.³³ Bu görüş, Abdullah b. Abbas ve Muhammed b. Ka'b el-Kurazî'ye (öl.108/726) aittir. Âyeti şöyle yorumlamışlardır:

- “Kâfirlerden kim zerre kadar iyi iş yaparsa bunun mükâfatını dünyada görür, âhirette bu iyi işi için sevap verilmez. Kâfirlerden kim zerre kadar kötü iş yaparsa bu sebeple şirk ve inkârın cezası ile birlikte âhirette cezalandırılır. Müminlerden kim zerre kadar kötü iş yaparsa bunun cezasını dünyada görür, öldüğü zaman âhirette bununla cezalandırılmaz, affedilir. Eğer zerre kadar iyi iş yaparsa kabul edilir ve âhirette kendisine kat kat sevap verilir.”³⁴

- Bir kâfir zerre kadar iyi bir iş yaparsa, bunun mükâfatını dünyada kendisi, malı, ailesi ve çocuğu üzerinde görür. Bu durum ölünceye kadar devam eder. Kâfir olarak ölünce onun Allah katında hiçbir hayrı olmaz. Bir mümin zerre kadar kötü bir iş yaparsa bunun cezasını dünyada kendisi, malı, ailesi ve çocuğu üzerinde görür. Bu durum ölünceye kadar devam eder. Mümin olarak ölünce onun Allah katında hiçbir şerri kalmaz.³⁵

Bu yorumlara göre kâfir insan, bir fakire yardım etmek gibi iyi ve hayır olan işlerinin karşılığını bu dünyada alır, ancak imanı olmadığı için hiçbir hayrı ve iyi ameli ahirette olmaz.³⁶ Çünkü “Kim iman esaslarını inkâr ederse iyi ameli boşa gider. Bu kimse ahirette, zi-

³² Tirmizî, es-Sünen (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981) “Zühd”, 18 (No: 2431).

³³ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/598; Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts), 6/321.

³⁴ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/151.

³⁵ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/151; bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân an tefsiri âyi'l-Kurân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 25/563; Ali b. Muhammed el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 4/459; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed, *es-Siracü'l-münir fi'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'âni kelâmi Rabbine'l-Hakîm'il-Habîr* (Kâhire: Matbatü Bulak, 1285), 4/575; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414), 5/585; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb (et-Tefsîru'l-kebîr)* (Beyrut: Dâru ihyâü't-türâsiyyi, 1420), 32/257;

³⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 10/598.

yana uğrayanlardan olur.”³⁷ Kâfir insan yalan gibi kötü bir söz söyler veya cana kıymak gibi kötü bir iş yaparsa bunun cezasını âhirette çeker. Mümin insan, bir fakire yardım etmek gibi iyi ve hayır olan bir iş yaparsa bunun mükâfatını dünyada da ahirette de görür.³⁸ Yalan söylemek gibi bir günah işlerse bunun karşılığını dünyada görebilir. “Ey müminler! Başınıza her ne musibet gelirse kendi elleriniz ile yaptığınız hatalı işler ve günahlar sebebiyledir. Allah, yine de günah ve hataların çoğunu affediyor da musibetler vermiyor.”³⁹ anlamındaki âyet, bunun delilidir. Eğer müminin büyük günahı yoksa veya olur fakat Allah affederse zerre kadar kötü işi sebebi ile ahirette cezalandırılmaz: “Ey müminler! Eğer siz, size yasaklananların büyüklerinden sakınırsanız, biz sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi ikramı çok olan güzel bir yere, cennete koyarız.”⁴⁰ ve “İçinizdeki şeyleri ister açıklayın ister onu gizleyin, Allah onunla sizi hesaba çeker. Allah, dilediğini bağışlar, dilediğini de cezalandırır.”⁴¹ anlamındaki âyetler, bunun delilidir. Aşağıdaki âyetler ve hadisler de Abdullah b. Abbas ve Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’nin yorumuna delildir:

“Kim dünya hayatını ve ziynetini isterse, biz onlara dünyada yaptıklarının karşılığını tam veririz. Onlar, dünyada hiçbir eksikliğe uğratılmazlar.”⁴²

“Kıyamet günü inkâr edenler, cehennem ateşine sunulur ve onlara şöyle denir: Siz dünya hayatınızda iyi, temiz ve güzel nimetlerinizi tükettiniz, ömrünüzü isyan ile geçirdiniz, dünya nimetlerinden faydalandınız, çalışmanızın karşılığını aldınız ve ahirete bir şey bırakmadınız. Bugün yeryüzünde haksız yere kibirlenmeniz, inkâr ve isyan ederek doğru yoldan çıkmanız sebebiyle alçaltıcı ve aşağılayıcı azapla cezalandırılacaksınız.”⁴³

“Kim iman etmeden sadece geçici dünya nimetlerini isterse, dünyada dilediğimiz kimseye, dilediğimiz kadar nimet veririz. Sonra ona cehennemi mekân yaparız. O, cehenneme kınanmış ve Allah’ın rahmetinden kovulmuş olarak girer. Mümin olarak ahireti isteyen ve ona ulaşmak için gereği gibi çalışan kimselere gelince bu kimselere çalışmalarının karşılığı verilir.”⁴⁴

“Şüphesiz Allah'a verdikleri sözü ve yeminlerini, az bir bedelle satan kimseler var ya, işte onların ahirette hiçbir nasibi yoktur. Allah, kıyamet günü onlarla konuşmayacak, onlara merhamet nazarı ile bakmayacak ve onları affedip temize çıkarmayacaktır. Onlar için elem veren bir azap vardır.”⁴⁵

“Kim iman edip salih ameller işleyerek ahiret kazancını ve sevabını isterse, onun kazancını artırırız. Kim iman etmez, çalışması ile sadece dünya kazancını isterse, ona da çalışmasının karşılığını veririz, fakat onun ahirette hiçbir nimeti yoktur.”⁴⁶

“Rabbimiz! Bize dünyada ve ahirette iyilik, güzellik ve nimetler ver ve bizi cehennem azabından koru diyen mümin kimselerin kazandıklarından dünya ve ahirette nasipleri vardır.”⁴⁷

³⁷ el-Mâide 5/5.

³⁸ Mâtürîdî, *Te’vilâtü ehli’s-sünne* 10/598.

³⁹ eş-Şûrâ 42/30; bk. er-Rûm 30/41.

⁴⁰ en-Nisâ 4/31.

⁴¹ el-Bakara 2/284.

⁴² Hûd 11/15.

⁴³ el-Ahkâf 46/20.

⁴⁴ el-İsrâ 17/17-18.

⁴⁵ Âl-i İmrân 3/77.

⁴⁶ eş-Şûrâ 42/20.

⁴⁷ el-Bakara 2/200-201-202.

“Şüphesiz Allah, hiç kimseye zerre kadar zulmetmez. Eğer müminin yaptığı küçük iyi bir iş olsa ona sevabını kat kat artırır ve kendi katından da büyük bir mükâfat verir.”⁴⁸

“Şüphesiz Allah, mümine zulmetmez. Mümin iyi bir iş yaparsa bu sebeple o dünyada rızıklandırılır ve bu iyi ameli sebebiyle ahirette ödüllendirilir. Kâfire gelince iyi amelleri ve iyilikleri sebebiyle dünyada rızık verilir. Kıyamet günü Allah’a kavuştuğu zaman sevap verecek iyi bir ameli olamaz.”⁴⁹

Bu âyetler ve hadis, Abdullah b. Abbas ve Muhammed b. Ka’b el-Kurazî’nin yorumunu açık seçik ifade etmektedir.

Enes b. Mâlik (öl.93/711) diyor ki: Ebû Bekir Hz. Peygamber (s.a.s) ile birlikte iken “Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse onu görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onu da görür” âyeti nazil oldu. Ebû Bekir elini kaldırdı ve şöyle dedi: Ey Allah’ın Elçisi! Biz zerre ağırlığınca işlediğimiz şer ile kesinlikle cezalandırılacak mıyız? Resûlullah (s.a.s) ona şu cevabı verdi: “Ey Ebû Bekir! Sana ne oluyor? Sen dünyada hoşuna gitmeyen şeylerle karşılaştığını görmedin mi? Bunlar, zerre kadar işlenen şer sebebiyledir. Allah senin için zerre kadar işlenen iyi amelleri korur, kıyamet günü bunların mükâfatını tam verir.”⁵⁰

Müfessir Vehbe Zühaylî (öl.2015),⁵¹ kâfirin iyi amelinin dünyada fayda vermesi, Allah’ın dilemesi halinde olur demiş ve “Kim iman etmeden sadece geçici dünya nimetlerini isterse, dünyada dilediğimiz kimseye, dilediğimiz kadar nimet veririz. Sonra ona cehennemi mekân yaparız. O, cehenneme kınanmış ve Allah’ın rahmetinden kovulmuş olarak girer” âyetini delil olarak zikretmiştir.⁵²

Zerre ağırlığınca kötü iş yapan kâfir, cezasını; zerre kadar iyi iş yapan mümin, mükâfatını âhirette görür, ancak zerre kadar kötü iş yapan mümin, affedilir ve ahirette ceza görmez.⁵³

Abdullah b. Abbas, “Zerre kadar hayır ve şer amellerin görülmesi âhrette olur demiş” ve şu açıklamayı yapmıştır: “Mümin hayırlı işlerin mükâfatını ahirette görür, kâfir ahirette iyi işlerin mükâfatını göremez. Çünkü kâfir, iyi işlerinin karşılığını dünyada alır. Mümine küçük günahlarının karşılığı dünyada musibetler, hastalıklar ve benzeri şeklinde verilir.”⁵⁴

⁴⁸ en-Nisâ 4/40.

⁴⁹ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ الْمُؤْمِنَ حَسَنَةً يُثَابُ عَلَيْهَا الرِّزْقُ فِي الدُّنْيَا وَيُجْزَى بِهَا فِي الْآخِرَةِ وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيُطْعَمُ بِحَسَنَاتِهِ فِي الدُّنْيَا فَإِذَا لَقِيَ اللَّهَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ لَمْ عَنْ أَنَسٍ قَالَ بَيْنَا أَبُو بَكْرٍ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فَمَنْ يَعْمَلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ فَرَفَعَ أَبُو بَكْرٍ يَدَهُ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لَرَأٍ مَا عَمِلْتُ مِنْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ مِنْ شَرٍّ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا لَكَ يَا أَبَا بَكْرٍ أَرَأَيْتَ مَا تَرَى

⁵⁰ فِي الدُّنْيَا مِمَّا تَكْرَهُ فَمِثْقَالَ ذَرَّةٍ الشَّرِّ وَيَذْخُرُ اللَّهُ لَكَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ الْخَيْرِ حَتَّى تُؤَافِقَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ Ahmed b. el-Huseyin el-Beyhakî, Şu’abü’l-İman (Bombay: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 12/249 (No: 9351); Kurtubî, el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân, 20/151.

⁵¹ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, et-Tesîru’l-münîr (Dimaşk: Dâru’l-Fikri’l-Mu’âsir, 1418), 10/251.

⁵² el-İsrâ 17/18.

⁵³ Mâtürîdî, Te’vîlâtü ehli’s-sünne, 10/599; ibn Atıyye, el-Muharraru’l-vecîz fî tefsîri kitâbi’l-azîz (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422), 5/511; Sa’lebî, el-Keşfü ve’l-beyân an tefsîri’l-Kur’ân (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, 2002), 30/152; Muhammed Emin eş-Şinkîû, Edvâü’l-beyân fî îzâhi’l-Kur’ân’i bi’l-Kur’ân (Lübnan: Dâru’l-Fikri, 1995) 9/59; Râzî, Mefâtihu’l-gayb, 32/257;

⁵⁴ Mücîruddîn b. Muhammed, Fethu’r-Rahman fî tefsîri’l-Kur’ân (Dâru’n-Nevâdir, 2009), 7/42; Ebû Hayyan Muhammed b. Yusuf, Bahru’l-muhîr fî tefsîri’l-Kur’ân (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1420), 10/524; bk. Ebû’s-Su’ud Ebüssuûd Efendi, İrşâdü’l-akli’s-selîm ilâ mezâya’l-Kitâbi’l-Kerîm (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türësîl-Arabiyyi, ts), 9/189; Ebû’l-Abba Ahmed b. Muhammed, Bahru’l-medîd fî tefsîri Kur’ân’l-Mecîd, (Kâhire: 1419) 7/339; Âişe Abdurrahman, et-Tefsîrû’l-beyânî, 1/98.

Zerre kadar bile olsa kâfirlerin âhirette ceza göreceklerinde hiçbir şüphe ve ihtilaf yoktur.⁵⁵ Şu âyetler buna delilidir:

“Şüphesiz inkâr edenler ve kâfir olarak ölenler var ya işte Allah'ın, meleklerin ve bütün insanların laneti onların üzerinedir. Kâfir olarak ölenler, ebedî olarak lanet ve cehennem içerisinde kalacak olanlardır. Onlardan azap hafifletilmez ve onlara merhamet nazarı ile bakılmaz, özür beyan etmelerine fırsat verilmez.”⁵⁶

“Şüphesiz inkâr edenler ve kâfir olarak ölen kimseler var ya, bunlar, dünya dolusu altı-nı fidye olarak verseler hiçbirisinden asla kabul edilmez. Onlar için elem veren bir azap vardır. Onların yardımcıları da yoktur.”⁵⁷

“İnkâr eden ve âyetlerimizi yalanlayan kimseler var ya işte onlar, cehennem halklarıdır. Onlar, cehennemde ebedî kalıcıdırlar.”⁵⁸

Büyük günah işleyip tövbe etmeden ölen müminlerin hali Allah'a kalır. Allah, bu kimseleri dilerse affeder, dilerse cezalandırır.⁵⁹ Büyük günah işlemeyenlerin küçük günahlarını yüce Allah'ın affedeceği şu âyet ve hadislerde açıkça bildirilmektedir:

“Ey müminler! Eğer siz, size yasaklananların büyüklerinden sakınırsanız, biz sizin küçük günahlarınızı örteriz ve sizi ikramı çok olan güzel bir yere, cennete koyarız.”⁶⁰

“Ey Peygamberim! Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namazı dosdoğru kıl. Şüphesiz namaz gibi iyi ameller küçük günahları giderir.”⁶¹

“İman eden ve salih ameller işleyen kimseler var ya biz onların daha önceki günahlarını ve kötülüklerini kesinlikle örtüp affederiz ve onları, kesinlikle yaptıkları salih amellerini daha iyisiyle ödüllendiririz.”⁶²

“Beş vakit namaz ve cuma namazı diğer cuma namazına kadar büyük günahlardan kaçındığın sürece aralarında işlenen küçük günahlara kefarettir.”⁶³

“Umre, diğer Umreye kadar yapılan günahlara kefarettir. Makbul bir Haccın karşılığı da Cennetten başka bir şey değildir.”⁶⁴

“Mümin kişiye bir ağrı, bir yorgunluk, bir hastalık, bir üzüntü hatta küçük bir tasa hâli isabet edecek olsa, bunlar müminin bir bölüm günahlarına kefarettir.”⁶⁵

“Mümin erkek ve kadının canına, çocuklarına ve malına ölünceye kadar musibetler gelmeye devam eder, ta ki Allah'ın huzuruna hatasız olarak gitsin.”⁶⁶

⁵⁵ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 24/550.

⁵⁶ el-Bakara 2/161-162

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/91.

⁵⁸ el-Bakara 2/39.

⁵⁹ el-Bakara 2/284.

⁶⁰ en-Nisâ 4/31.

⁶¹ Hûd 11/114. Bu âyet nüzul sebebi bir hadiste şöyle bildirilmektedir: أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ فَذَكَرَ أَنَّهُ أَصَابَ مِنْ امْرَأَةٍ إِمَّا قُبْلَةً “Bir kimse Hz. Peygambere geldi ve kendisinin bir kadından bir öpücük veya el ile dokunma veya herhangi bir şeye nail olduğunu zikretti. Bu kimse yaptığının kefarettir soruyordu. Bunun üzerine Allah, “Ey Peygamberim! Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın vakitlerinde namaz kıl. Çünkü iyi ameller kötü amelleri giderir.” Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmi 'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Tövbe” 7 (No: 39–42)

⁶² el-Ankebût 29/7.

⁶³ الصَّلَاةُ الْخَمْسُ وَالْجُمُعَةُ إِلَى الْجُمُعَةِ كَفَّارَاتٌ لِمَا بَيْنَهُنَّ مَا لَمْ تُغَشَّ الْكِبَائِرُ Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “Tahâre”, 4 (No: 14–15).

⁶⁴ الْغُمْرَةُ إِلَى الْغُمْرَةِ كَفَّارَةٌ لِمَا بَيْنَهُمَا وَالْحَجُّ الْمَبْرُورُ لَيْسَ لَهُ جَزَاءٌ إِلَّا الْجَنَّةُ Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “Hac”, 77 (No: 437)

⁶⁵ مَا يُصِيبُ الْمُؤْمِنَ مِنْ وَصَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَلَا سَقَمٍ وَلَا حَزَنٍ حَتَّى الْهَمِّ يَهْمُهُ إِلَّا كُفِّرَ بِهِ مِنْ سَيِّئَاتِهِ Müslim, *el-Câmi 'u's-sahîh*, “Birr”, 14 (No: 52)

“Müslüman'a bir diken batması hatta daha küçük bir şey isabet etmez ki bu sebeple ona bir derece yazılmış ve bir günahı silinmiş olmasın.”⁶⁷

Yukarıdaki âyet ve bu hadisler, her müminin zerre kadar kötü işi için ahirette ceza görmeyeceğini ifade eder. Buna göre Zilzâl sûresinin 7. âyeti müminlerle, 8. âyeti kâfirlerle ilgili olur.⁶⁸ Çünkü kâfirin iyi amelleri inkârı sebebiyle boşa gider,⁶⁹ müminin küçük günahları, büyük günahlardan sakınmış olması sebebiyle⁷⁰ veya Allah lütfu ile affedebilir.⁷¹

Müminlerin küçük günahları sebebiyle cezalandırılabilmesi için altı şartın bulunması gerekir:⁷²

- (1) Müminin büyük günahının bulunması.⁷³
- (2) Büyük günahına tövbe etmeden ölmüş olması.⁷⁴
- (3) Mizanda günahlarına ağır basacak iyi amellerinin olmaması.⁷⁵
- (4) Günahlarına şefaât edecek birinin bulunmaması.⁷⁶
- (5) Bedir ehli gibi bağışlanmayı⁷⁷ hak edecek bir amelinin olmaması.⁷⁸
- (6) Allah'ın günah işleyen mümini affetmemesi.⁷⁹

Mümin, dünyada tövbe etmişse⁸⁰ veya tövbe etmese bile Allah lütfu ile günahını bağışlamışsa⁸¹ veya günahının affına vesile olacak salih bir ameli varsa⁸² veya bir musibete maruz kalmışsa⁸³ küçük veya büyük her günahı sebebiyle⁸⁴ ahirette cezalandırılmaz.⁸⁵ Hatta Allah'ın cehennem müminlere haram kıldığını, dolayısıyla müminin âhirette ceza görmeyeceğini beyan eden hadisler vardır. Mesela şu hadis bunlardan biridir: “Kim Allah'tan başka hiçbir ilah

⁶⁶ مَا يَزَالُ الْبَلَاءُ بِالْمُؤْمِنِ وَالْمُؤْمِنَةِ فِي نَفْسِهِ وَوَلَدِهِ وَمَالِهِ حَتَّى يَلْقَى اللَّهَ وَمَا عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ Tirmizî, *es-Sünen*, “Zühd”, 45 (No: 2510).

⁶⁷ مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُشَاكُ شَوْكَةً فَمَا فَوْقَهَا إِلَّا كَتَبَتْ لَهُ بِهَا دَرَجَةً وَ مُجِئَتْ عَنْهُ بِهَا خَطِيئَةٌ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Birr”, 14 (No: 46-47).

⁶⁸ Ebû'l-Berakât en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/670.

⁶⁹ el-Mâide 5/5.

⁷⁰ Aîşe Abdurrahman, *et-Tefsîrü'l-beyânî*, 1/98.

⁷¹ el-Bakara 2/284.

⁷² İbn Cüzey, *et-Teshîl li ulûmi't-tenzîl*, 2/504.

⁷³ en-Nisâ 4/31.

⁷⁴ en-Nisâ 4/18.

⁷⁵ el-Kâri'a 101/6-11.

⁷⁶ Tâhâ 20/109; en-Necm 53/26; Meryem 19/87.

⁷⁷ لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ شَهِيدٌ بَذْرًا وَالْحَدِيثُ “Hudeybiye’de ağacın altında Hz. Peygamber ile biat eden hiçbir kimse cehennem ateşine girmez.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/93 (No: 14778); لَا يَدْخُلُ النَّارَ أَحَدٌ شَهِيدٌ بَذْرًا وَالْحَدِيثُ “Sedir savaşına katılan ve Hudeybiye’de bulunan hiçbir kimse cehennem ateşine girmez.” Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/590 (No: 27042).

⁷⁸ el-Fetih 48/18.

⁷⁹ el-Fetih 48/14.

⁸⁰ et-Tahrîm 66/8.

⁸¹ el-Bakara 2/284.

⁸² “Eğer siz Allah’a güzel bir borç verirsiniz Allah onu size, kat kat öder ve sizi bağışlar.” et-Teğâbün 64/17.

⁸³ “Müslüman'a fenalık, hastalık, keder, hüzn, eza, can sıkıntısı arız olmaz, hatta vücuduna bir diken batırılmaz ki, Allah bu musibetler sebebiyle onun hatalarını ve günahlarını bağışlamış olmasın.” Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “Birr”, 14 (No:45-47).

⁸⁴ eş-Şûrâ 42/30.

⁸⁵ Muhammed Senâüllah el-Muzhirî, *et-Tefsîr* (Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412) 10/323; Şinkîfî, *Edvâi'l-beyân*, 9/58.

olmadığına ve şüphesiz Muhammed'in Allah'ın Elçisi olduğuna tanıklık ederse Allah bu kimseye cehennem ateşini haram kılar.”⁸⁶

Müminlerden cehenneme girip çıkacağını bildiren hadisler de vardır: “Allah'tan başka hiçbir ilah yoktur diyen ve kalbinde arpa ağırlığınca hayır olan kimse cehennemden çıkar.”⁸⁷

Bu hadisler ve benzerlerini müminlerin günahı olsa bile cehenneme girmeyeceği, ancak affedilmezse gireceği, fakat cehennemde ebedi kalmayacağı şeklinde anlamamız gerekir. Çünkü Kur'an'da haksız yere yetim malı yemek⁸⁸ ve cana kıymak⁸⁹ gibi günahlar sebebiyle müminin cehennem ile cezalandırılacağı bildirilmektedir.

Kâfirlerinküçük veya büyük, az veya çok iyi işleri sebebiyle yaptıklarının mükâfatını dünyada, kötü işleri sebebiyle cezasını âhirette görecekleri, imanları olmadığı için âhirette iyi işleri sebebiyle mükâfat görmeyecekleri⁹⁰ konusunda ihtilaf ve şüphe yoktur. Şu âyetler de bunun açık delilidir:

*“İnkâr eden kimseler var ya onların amelleri susayan kimsenin, çöllerde uzaktan görüp su zannettiği serap gibidir. Su sandığı yere vardığı zaman orada hiçbir şey bulamaz. Tıpkı bunun gibi kâfir, yaptığı iyi amellerin faydasını göreceğini zanneder, ancak ahirette amellerinin hiçbir faydasını bulamaz, mahşer yerinde Allah'ı bulur. Allah, onun hesabını tam görür. Allah, hesabı çabuk görendir.”*⁹¹

*“İnkâr eden ve âyetlerimizi yalanlayan kimseler var ya işte onlar, cehennem halklarıdır. Onlar, cehennemde ebedi kalıcıdırlar.”*⁹²

Kâfirleriniyi amellerinin âhirette kendilerine hiçbir faydası olmayacak mı? Müfessir Ebû's-Suûd (öl.982/1574) “Biz kâfirlerin yaptıkları amellerine yöneldik ve biz onların amellerini savrulup giden toz haline getirdik.”⁹³ âyetini delil alarak faydası olmayacağını söylerken,⁹⁴ müfessir Muhammed Cemâlüddîn el-Kâsımî (1866-1914) “Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız, kimseye hiçbir şekilde zulmedilmez. Dünyada yapılan iş, bir hardal tanesi ağırlığı kadar bile olsa, biz onu tartıya getiririz. Sorgulayanlar olarak biz insanlara yeteriz.”⁹⁵ âyetini delil alarak faydası olacağını, âyetteki “Kimseye hiçbir şekilde zulmedilmez” cümlesinin mümin ve kâfir hakkında eşit olduğunu, kâfirin iyi amelî sebebiyle azabının hafifletileceğini, iyi amelinin ahirette hiçbir faydasının olmayacağı ve azabının hafifletilmeyeceği görüşünün aslının olmadığını, kâfirlerin yaptıklarına göre cezalandırılacağını, Ebû Tâlip ile Ebû Cehil'in azabının aynı olmayacağını söylemiştir.⁹⁶ Müfessir ve fakih Vehbe Zühaylî konu ile ilgili olarak, “Kâfirler, yakınları ile bağını sürdürmek ve musibete uğrayanlara yardım etmek gibi iyi işleri sebebiyle dünyada bir zararı ve kötülüğü giderilme şeklinde fayda görür, fakat iyi işlerine sevap verilmez ve bu iyi işlerinin ahirette bir faydası olmaz”⁹⁷ demiş ve şu hadisi delil olarak zikretmiştir: Hz. Aişe (öl.58/678) diyor ki: Ey Allah'ın Elçisi! İbn Ced'an, cahiliye döneminde akrabasını görüp gözetir ve fakirlere yemek yedirirdi, bunun âhirette ken-

⁸⁶ Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, “İman”, 14 (No: 47)

⁸⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/198 (No:12153).

⁸⁸ en-Nisâ 4/10.

⁸⁹ el-Mâide 5/28-29.

⁹⁰ Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 24/550; 25/263.

⁹¹ en-Nur 24/39.

⁹² el-Bakara 2/39.

⁹³ el-Furkân 25/23

⁹⁴ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9/189.

⁹⁵ el-Enbiyâ 21/47.

⁹⁶ Cemâlüddîn el-Kâsımî, *Mehâsinü't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1418),9/527; bk. Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, 32/257.

⁹⁷ Zühaylî, *et-Tefsîru'l-münîr*, 10/251.

disine faydası olacak mı? Dedim. Hz. Peygamber, “Hayır Aişe! Çünkü o hiçbir gün “Rabbim! Günahımı kıyamet gününde bağışla demedi” buyurdu.⁹⁸ Kanaatimizce imanı olmadığı için kâfirlerin iyi âmelleri boşa gider,⁹⁹ dolayısıyla âhirette mükâfatları olmaz.¹⁰⁰ Âhirette kâfirlerin hiçbir dost ve yardımcılarının olmayacağı,¹⁰¹ mazeretlerinin kabul edilmeyeceği,¹⁰² azaplarının hafifletilmeyeceği ve merhamet nazarı ile yüzlerine bakılmayacağı¹⁰³ ve ebedî olarak lânet ve azap içinde kalacakları¹⁰⁴ Kur’ân’da açıkça bildirilmektedir. Şu örnekleri verebiliriz:

“Cehennem ateşinde olanlar, cehennem bekçilerine şöyle derler: Rabbinize dua edin de hiç olmazsa bir gün bizden azabı hafifletsin. Cehennem bekçileri, şöyle cevap veririler: Size peygamberleriniz açık deliller ve mucizeler getirmede mi? Cehennemdekiler, evet getirdi derler. Bunun üzerine melekler, öyleyse kendiniz dua edin, biz size şefaet etmeyiz karşılığını verirler. Allah şöyle buyurur: Dua etseler bile şüphesiz kâfirlerin duası boşunadır, kabul olmaz.”¹⁰⁵

“İnkâr eden kimseler var ya eğer yerde bulunan her şey ve bir o kadarı daha onların ol-
sa, kıyamet gününün azabından kurtulmak için bunları fidye olarak verseler, yine de onlardan kabul edilmez. Onlar için elem verici bir azap vardır. İnkâr edenler, cehennem ateşinden çık-
mak isterler ancak onlar, cehennem ateşinden çıkacak kimseler değildir. Onlar için sürekli
bir azap vardır.”¹⁰⁶

Mümin veya kâfir, zerre ağırlığınca yaptığı iyi veya kötü işlerini âhirette amel defterin-
de yazılı olarak görecektir.¹⁰⁷ Mümin veya kâfir insanların dünya hayatında bütün yaptıkları
yazıcı melekler tarafından kayıt altına alınmaktadır. Bu hususu ifade eden birçok âyet-i
kerîme vardır. Şu örnekleri verebiliriz:

“Ey insanlar! Şu gerçeği aklınızda tutun ve hiç unutmayın: Biri insanın sağ tarafında,
diğeri sol tarafında oturan görevli iki alıcı melek, insanın iyi veya kötü bütün yaptıklarını alıp
kaydeder.” İnsan herhangi bir söz söylemez ki onun yanında söylediklerini ve yaptıklarını çok
iyi gözetleyen ve kaydeden hazır bir melek bulunmasın.”¹⁰⁸

“Yoksa müşrikler, bizim kendilerinin sırlarını ve gizli konuşmalarını duymadığımızı mı
zann ediyorlar? Zannetmesinler, yanlarındaki melek elçilerimiz onların söylediklerini yazıyor-
lar.”¹⁰⁹ “Biz yaptıklarınızı kaydediyorduk.”¹¹⁰

⁹⁸ عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ جُدْعَانَ كَانَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ يَصِلُ الرَّجْمَ وَيُطْعِمُ الْمَسَاكِينَ فَهَلْ ذَاكَ نَافِعُهُ قَالَ لَا يَا عَائِشَةُ إِنَّهُ لَمْ يَقُلْ يَوْمًا رَبِّ
أَغْفِرْ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ Ahmed b Hanbel, el-Müsned, 41/170 (No: 24622).

⁹⁹ “Kim imanı, iman esaslarını inkâr ederse iyi ameli boşa gider. Bu kimse ahirette, ziyana uğrayanlardan
olur.” el-Mâide 5/5.

¹⁰⁰ “Kıyamet günü inkâr edenler cehennem ateşine sunulur ve onlara şöyle denir: Siz dünya hayatınızda iyi,
temiz ve güzel nimetlerinizi tükettiniz, ömrünüzü isyan ile geçirdiniz, dünya nimetlerinden faydalandınız, ça-
lışmanızın karşılığını aldınız ve ahirete bir şey bırakmadınız. Bugün yeryüzünde haksız yere kibirlenmeniz,
inkâr ve isyan ederek doğru yoldan çıkmanız sebebiyle alçaltıcı ve aşağılayıcı azapla cezalandırılacaksınız.” el-Ahkâf 46/20.

¹⁰¹ el-Ahzâb 33/64-65.

¹⁰² el-Mü’min 40/52.

¹⁰³ el-Bakara 2/161-162.

¹⁰⁴ et-Tevbe 68.

¹⁰⁵ el-Mü’min 40/49-50.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/36-37.

¹⁰⁷ Mâtürîdî, Te’vilâtü ehli’s-sünne, 10/599.

¹⁰⁸ Kâf 50/17-18.

¹⁰⁹ ez-Zuhruf 43/80.

¹¹⁰ el-Câsiye 45/29.

“Ey insanlar! O gün siz diriltilip mahşer yerinde hesap için Allah’a arz edilirsiniz. Sizin hiçbir sırrınız gizli kalmaz.”¹¹¹ “Biz kıyamet günü insan için, açılmış olarak bulacağı bir kitap çıkaracağız.”¹¹²

“İnsanların yaptıkları her şey, yazıcı meleklerin yazdığı kitaplardadır. Küçük ve büyük yapılan her şey kitapta yazılmıştır.”¹¹³

Yazıcı meleklerin kayıt altına aldığı bu kitap, müminlere sağ ellerine, kâfirlere arka tarafından sol ellerine verilir¹¹⁴ ve insanlara “Oku kitabını, bugün hesap sorucu olarak sana nefsin yeter” denir.¹¹⁵ İnsanlar bu kitaba bakar, küçük veya büyük dünyada yaptıklarının hepsini görür ve hazır bulurlar ve bu kitap gerçekleri konuşur:

“Her toplum kendi kitabına çağrılır ve onlara şöyle denir: Bugün siz dünyada yaptıklarınızın karşılığını göreceksiniz. İşte iyi veya kötü yaptıklarınızın kayıtlı olduğu bu kitabımız, size karşı gerçeği konuşur. Çünkü biz dünyada yaptıklarınızı kaydediyorduk.”¹¹⁶

“O gün kişi önceden elleriyle yaptıkları amellerine bakar ve kâfir, “Keşke toprak olaydım!” der.”¹¹⁷

“Mahşer yerinde insanların iman veya inkârlarının, iyi veya kötü söz ve amellerinin yazılı olduğu kitap mutlaka ortaya konur, sen, kâfirlerin kitabın içindekilerden korktuklarını görürsün. Onlar, “Eyvah bize! Bu nasıl bir kitaptır? Ne küçük ne büyük hiçbir şey bırakmamış, hepsini sayıp dökmüş” derler ve bütün yaptıklarını kitaplarında hazır bulurlar. Rabbin hiçbir kimseye zulmetmez.”¹¹⁸

“Her insan, kıyamet günü yaptıkları hayır ve sevap olan şeyleri, işledikleri kötü ve günah olan şeyleri, yazılıp hazırlanmış olarak bulur ve günahları ile kendi arasında uzak bir mesafe olmasını ister.”¹¹⁹

Bu âyetler, Zilzâl sûresinin 7 ve 8. âyetleri ile aynı hususları ifade etmektedir. Sahâbî Abdullah b. Abbas,¹²⁰ Kur’ân’ı baştan sona kadar ilk tefsir eden Mukâtil b. Süleyman (öl.150/767) ve müfessir İbn Kesîr (öl.774/1373)¹²¹ zerre ağırlığınca işlenen iyi ve kötü iş yapan kimsenin bunu ahirette kitabında göreceğini beyan etmiştir.¹²² Abdullah b. Abbas, şöyle demiştir: “Âyet, iyi ve kötü iş yapan mümin ve kâfirin dünyada cezalandırılması ile ilgili değildir. Mümine gelince Allah ahirette ona iyi ve kötü amellerini gösterir, kötü amellerini bağışlar, iyi amellerine sevap verir. Kâfire gelince ona iyi ve kötü amellerini gösterir, iyi amellerini reddeder ve onu kötü amelleri sebebiyle cezalandırır.”¹²³ Mukâtil b. Süleyman, şöyle demiştir: “Kim dünyada zerre kadar salih amel işlerse kıyamet gününde onu kitabında görür ve

¹¹¹ el-Hâkka 69/18.

¹¹² el-İsrâ 17/13.

¹¹³ el-Kamer 54/52-53.

¹¹⁴ el-Hâkka 69/19, 25; el-İnşikâk 84/10-15.

¹¹⁵ el-İsrâ 17/14.

¹¹⁶ el-Câsiye 45/28-29.

¹¹⁷ en-Nebe’ 78/40.

¹¹⁸ el-Kehf 18/49.

¹¹⁹ Âl-i İmrân 3/30.

¹²⁰ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru’l-mikbâs min tefsîri İbn Abbas* (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts), 517.

¹²¹ Ebû’l-Fidâ İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm* (Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999) 8/464.

¹²² Mukâtil b. Süleyman, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, (Beyrut: Dâru İhyâü’t-Türâs, 1423), 4/791.

¹²³ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلِهِ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ قَالَ «لَيْسَ مُؤْمِنٌ وَلَا كَافِرٌ عَمِلَ خَيْرًا وَلَا شَرًّا فِي الدُّنْيَا إِلَّا أَرَاهُ اللَّهُ إِثْمًا وَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَيَرِيهِ حَسَنَاتِهِ وَسَيِّئَاتِهِ فَيَغْفِرُ لَهُ مِنْ سَيِّئَاتِهِ وَيُنَبِّئُهُ بِحَسَنَاتِهِ وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيَرِيهِ حَسَنَاتِهِ، وَسَيِّئَاتِهِ فَيَزِدُّ عَلَيْهِ حَسَنَاتِهِ وَيُعَذِّبُهُ بِسَيِّئَاتِهِ» Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *el-Ba’sü ve’n-nüşûr* (Beyrut: Merkezü’l-Hademât ve’l-Ebhâsi’s-Sekafât, 1986), 81 (No: 55); bk. Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûrfi’t-tefsîri bi’l-me’sûr*. (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 8/595; Taberî, *Câmi’ul-beyân*, 25/263; Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl*, 4/459.

bununla sevinir. Yine kim zerre kadar kötü bir iş yaparsa bunu kıyamet gününde görür ve bu onu üzer.”¹²⁴ Çağdaş müfessirlerden Ebû'l-A'lâ el-Mevdûdî, konu ile ilgili olarak “İnsan, yaptığı zerre kadar iyiliği veya zerre kadar kötülüğü ahirette amel defterinde kayıtlı olarak bulacak ve görecektir” demiştir.¹²⁵

Kâfirler, inkâr ve isyanları, az veya çok, küçük veya büyük günahlarının cezasını âhirette çekerler. Müminler, iman ve itaatlerinin, az veya çok, küçük veya büyük iyi amellerinin mükâfatını görürler, az veya çok, küçük veya büyük kötü amellerinin cezasını ancak “2.2” maddesinde zikrettiğimiz 6 şart gerçekleştiği zaman görürler.

2.4. Mümin veya Kâfir, Zerre Ağırlığınca Yaptığı İyi veya Kötü İşlerinin Karşılığını Ahirette Görür.¹²⁶

Bazı müfessirler, mümin veya kâfir, zerre kadar iyi amelin sevabının, kötü amelin cezasının ahirette görüleceğini söylemiştir.¹²⁷

Konu ile ilgili olarak tabiîn müfessirlerinden Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713) şöyle demiştir: “Bazı Müslümanlar basit bir şeye sevap verilmeyeceğini, bazı Müslümanlar da yalan söylemek, namahrem birine şehvetle bakmak, gıybet etmek ve benzeri kolayca işlenen günahlar sebebiyle kınanmayacaklarını düşünüyorlardı. Allah, Müslümanları az bile olsa hayra teşvik etti ve az ve küçük bile olsa şerden sakındırdı. “Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse onu görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onu da görür” âyeti nazil oldu.”¹²⁸

Müfessir Merâgî (1881-1945) şöyle demiştir: “Kim en küçük bile olsa iyi bir amel işlese bunun mükâfatını bulur. Kim azıcık bile olsa kötü bir iş yaparsa bunun da cezasının bulur. Bu konuda mümin ve kâfir arasında fark yoktur.”¹²⁹

Kâfirler, küçük veya büyük yaptıkları kötü işlerin cezasını âhirette çekerler, ancak imanları olmadığı için iyi amellerinin âhirette mükâfatları olmaz.¹³⁰ Müminler, zerre kadar bile olsa iyi amellerin karşılığını âhirette alırlar, ancak her mümin âhirette her kötü amelinin cezasını görmez, çünkü Allah, affedebilir.¹³¹ Dolayısıyla “Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse bunun sevabını ahirette görür” cümlesi müminler için geçerli, kâfirler için geçerli değildir.¹³² “Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük yapar ve günah işlerse bunun cezasını ahirette görür” cümlesi kâfirler için geçerli, bütün müminler için geçerli değildir.¹³³ Mümin, eğer günahı affedilmezse o zaman cezalandırılır.¹³⁴ Allah dilerse mümini küçük bile olsa günahı sebebiyle cezalandırır, dilerse lütfu ile bağışlar ve cezalandırmaz.¹³⁵ Âyetle yüce Al-

¹²⁴ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414), 5/585.

¹²⁵ Mevdûdî, *Tefhimu'il-Kurân*, çev. Muhammed Han Kayanî vd, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 7/203-205.

¹²⁶ Mâverîdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn*, 6/321; Kâsimî, *Mehâsinü't-te'vîl*, 2/243.

¹²⁷ Muhammed b. Abdurrahman el-Îcî, *Câmi'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2024) 4/52; Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 3/364 (b.y., y.y., ts), 3/607; Abdülkerîm Yunus el-Hatîb, *et-tefsîru'l-Kur'ânî lil-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts), 16/1652.

¹²⁸ Îcî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/52.

¹²⁹ Ahmed b. Mustafa el-Merâgî, *Tefsîr* (Mısır: Şirketü Mektebe, 1946), 30/220.

¹³⁰ el-Ahkâf, 46/20; Şinkîtî, *Edvâü'l-beyân*, 9/58.

¹³¹ el-Bakara 2/284.

¹³² Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed, *Bahru'l-medîd*, 7/339.

¹³³ Ebû's-Su'ûdEbüssuuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 9/189; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/585 Zamahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki an gavâmizi't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabiyyi, 1407), 4/785; Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 32/257.

¹³⁴ el-Bakara 2/284.

¹³⁵ Muzhirî, *et-Tefsîr*, 10/324.

lah, وَمَنْ يَفْعَلْ يَفْعَلْ بِحَرِّهِ *“Kim zerre kadar hayır işlerse onu görür”* buyurmuş, *“onun karşılığını görür”* dememiştir.”¹³⁶

Âyetlerin öncesi âhiret hayatı ile ilgilidir. Bir ve ikinci âyetler, kıyametin kopacağı, üçüncü âyette kıyamet kopunca insanın *“Yerküreye ne oluyor”* diyeceği, dört ve beşinci âyetlerde Allah’ın emri ile *“yerkürenin, üzerinde iyi veya kötü, hayır veya şer işlenen haberlerini konuşup anlatacağı”*, altıncı âyette ahirette *“insanların, iyi veya kötü amellerinin kendilerine gösterilmesi için gruplar halinde kabirlerinden çıkacakları”* bildirilmektedir. Kıyamet kopunca insanların diriltirme sebebi olarak لِيُرَوْا أَعْمَالَهُمْ *“insanların amellerinin gösterilmesi”* zikredildikten sonra *“Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onu görür. Kim de zerre ağırlığınca bir şer işlerse onu da görür”* denilmektedir. Âyetteki مَنْ *“Onu görür”* cümlesi, لَهُ *“ona gösterilir”* şeklinde de okunmuştur. İnsana amelini gösterecek olan Allah’tır.¹³⁷ Demek ki mümin veya kâfir her insana dünyada iyi veya kötü, az veya çok yaptıkları gösterilecektir. Herkes amelini yazıcı meleklerin tuttuğu kitapta yazılı olarak görecektir.¹³⁸

Mümin veya kâfir her insanın dünya hayatında ergenlik çağından ölünceye kadar küçük veya büyük, az veya çok bütün yaptıkları yazıcı melekler tarafından kayıt altına alınmaktadır. Bununla amaç, insanların âhirette hesaba çekilmeleri, itiraz ve inkâr etmelerine imkân verilmemesi, her insana iman veya inkâr, itaat veya isyan olan amellerine göre mükâfat veya ceza verilmesidir. Âyetler, hem müminler hem kâfirler için söz konusudur. Metin içerisinde zikrettiğimiz âyet ve hadislerde bildirildiği üzere kâfirler, iyi işlerinin karşılığını dünyada alırlar, imanları olmadığı için âhirette mükâfatları olmaz ve zerre kadar bile olsa kötü işlerinin cezasını çekerler. Müminler ise zerre kadar bile olsa iyi işlerinin karşılığını dünyada da âhirette alırlar. Eğer Allah affetmezse kötü işleri sebebiyle dünyada belâ ve musibete maruz kalabilirler. Âhirette zerre kadar bile olsa iyi ve kötü bütün yaptıklarını amel defterinde görürler, ancak her mümin bunların cezasını görmez. Çünkü *“Kim kötü bir iş ve kötülük yapar veya kendine zulmeder, sonra da Allah'tan mağfiret dilerse, Allah'ı çok bağışlayan ve çok merhamet eden olarak bulur.”*¹³⁹ âyetinde beyan edildiği gibi kötü işlerine dünyada tövbe etmiş ve bağışlanmış olabilir veya *“Allah, dilediği kimseyi bağışlar, dilediği kimseyi de cezalandırır.”*¹⁴⁰ âyetinde bildirdiği gibi âhirette Allah bağışlayabilir.

Anlamaya çalıştığımız Zilzâl sûresinin 7 ve 8. âyetleri, *“Ey müminler! Namazı dosdoğru kılın ve zekâtı verin. Dünyada iken kendiniz için hayır olarak ne yaparsanız, onu Allah katında bulursunuz. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı, çok iyi görendir”*¹⁴¹ ve *“Şüphesiz kıyamet gelecektir. Her insana dünyada iyi veya kötü çalışmasının karşılığının ödül veya ceza olarak verilmesi için ben kıyametin ne zaman kopacağını insanlardan gizlemeyi istedim.”*¹⁴² *“Şüphesiz Allah, hiçbir kimseye zerre kadar zulmetmez. Eğer müminin yaptığı küçük bir iyilik, iyi bir iş olsa ona sevabını kat kat artırır ve kendi katından da büyük bir mükâfat verir.”*¹⁴³ âyetleri gibi zerre ağırlığınca bile olsa insanları hayır işlemeye teşvik, şer işlemekten men etmeye yöneliktir. Abdullah b. Abbas, bu âyetlerin, bazı insanların, azıcık hayır olan şeylere sevap verilme-

¹³⁶ Ebû'l-Abbâ Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf, *Umdetü'l-huffaz fî tefsîri eşrâfi'l-huffaz* (Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 1/292.

¹³⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 20/151.

¹³⁸ el-Kehf 18/49.

¹³⁹ en-Nisâ 4/110.

¹⁴⁰ el-Fetih 48/14.

¹⁴¹ el-Bakara 2/110.

¹⁴² Tâhâ 20/15.

¹⁴³ en-Nisâ 4/40.

yeceği, azıcık şer olan şeylerle günah işlenmiş olunmayacağı kanaatinde olanlar hakkında nazil olduğunu, Allah'ın azıcık da olsa hayır işlemeye teşvik ettiğini, azıcık da olsa şer işlemekten sakındırdığını söylemiştir.¹⁴⁴ Hz. Peygamberin, “Bir yarım hurma veya bir güzel sözle olsun ateşten korunun.”¹⁴⁵ ve “Küçük diye önemsenmeyen günahlardan sakının. Çünkü onlar bir kişide birleşir ve nihâyet onu helâke götürür.”¹⁴⁶ buyrukları da buna yöneliktir.

3. Türkçe Meâllerde Âyetlere Verilen Anlam

Baktığımız Türkçe Kur'ân meâllerinde خَيْرًا يَرَهُ ve شَرًّا يَرَهُ cümlelerine; (a) “Onu görür”¹⁴⁷ ve “onu görecektir”¹⁴⁸ şeklinde yorumsuz, (b) “Onu (karşılığını) görür.”¹⁴⁹ “Onun karşılığını görecektir” ve “onun cezasını görecektir”¹⁵⁰ (c) “O iyiliği amel defterinde görecektir” ve “o kötülüğü amel defterinde görecektir”¹⁵¹ şeklinde açıklamalı olarak anlam verilmiştir.

“Onu görür” ve “onu görecektir” şeklinde verilen meâller, âyetin lafzına uygun, ancak bununla ne kastedildiği, dünyada mı görecektir, ahirette mi görecektir ve neyi göreceği anlaşılmamaktadır. “Onun karşılığını görecektir” ve “onun cezasını görecektir” şeklinde verilen meâller ise sorunludur. Çünkü kâfir iyi amelinin karşılığını dünyada alacak, âhirette mükâfatı olmayacaktır. Kâfir kötü amelinin cezasını âhirette mutlaka görür, mümin zerre kadar kötü işinin cezasını ancak Allah affetmezse görür.

Âyetlere “Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse onun mükâfatını görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onun da cezasını görür” veya “Mümin veya kâfir, zerre ağırlığınca yaptığı iyi veya kötü işlerinin karşılığını ahirette görür” şeklinde meâl verildiği zaman sorun çıkmaktadır. Çünkü böyle bir anlamda mükâfat veya cezayı gören mümin mi, kâfir mi? Mükâfat veya ceza dünyada mı ahirette mi? belli olmamaktadır. Âyetlerin hükmünün ahirette söz konusu olduğunu düşündüğümüz zaman yedinci âyet, müminler için geçerli, kâfirler için geçerli olmaz.¹⁵² Sekizinci âyet, kâfirler için geçerli, ancak her mümin için geçerli değildir. Konu ile ilgili olarak hadis ve fıkıh âlimi Beyhakî (öl.458/1066) şöyle demiştir: “Allah Kur'ân'da¹⁵³ itaatlere sevap, isyanlara ceza vaat etmektedir. Bu, herkes için söz konusu değildir. Her günah işleyen ceza görmeyecek, fakat her itaat işleyen mümin sevap görecektir.”¹⁵⁴ 8. âyete “Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onun da cezasını görür” şeklinde verilen anlam, “Kıyamet günü amellerin tartılması

¹⁴⁴ Fîrûzâbâdî, *Tenvîru'l-mikbas*, 517.

¹⁴⁵ Buhârî, “Edeb”, 34 (No:567).

¹⁴⁶ إِيَّاكُمْ وَمُحَقَّرَاتِ الذُّنُوبِ فَإِنَّهُنَّ يَجْتَمِعْنَ عَلَى الرَّجُلِ حَتَّى يُهْلِكَهُ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 37/467 (No: 22809).

¹⁴⁷ Mehmet Yaşar Kandemir, vd, *Âyet ve hadislerle açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm meâli* (İstanbul: İfav Yayınları, 2010) 2/2086; Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*, (Ankara: Kılıç Kitabevi, ts); Arif Aytekin, *Açıklamalı Yeni Meâl*, (İstanbul: Miraç Yayınları, 2019) 2/594.

¹⁴⁸ Talat Koçyiğit, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe meâli* (Ankara: Kılıç Kitabevi, ts).

¹⁴⁹ Hayrettin Karaman, Mustafa Çağrı, İbrahim Kâfi Dönmez, Sadrettin Gümüş, *Kur'an-ı Kerim ve Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayını, 2015).

¹⁵⁰ Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâl* (İzmir: 2009); Mahmut Kısa, *Kısa Açıklamalı Kur'ân-ı Kerim Meali* (Konya, Armağan Kitaplar, 2012).

¹⁵¹ Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. (İstanbul: Düşünce Yayıncılık, 2011).

¹⁵² Sahabeden Muhammed b. Ka'b el-Kurazî şöyle demiştir: فِي حَسَنَاتِهِ فِي الْآخِرَةِ وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيَرَى حَسَنَاتِهِ فِي الدُّنْيَا “Mümin iyi amellerinin mükâfatını ahirette görür. Kâfirler, iyi amellerinin mükâfatını ahirette görür.” Ebû Bekir Abdürrazzak b. Hemmâm, *Tefsîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419), 3/449.

¹⁵³ et-Tevbe 9/67-68, 71-72.

¹⁵⁴ وَعَذَّ عَلَى الطَّاعَاتِ ثَوَابًا وَعَلَى الْمَعَاصِي عِقَابًا فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَقُولَ يَرَى مَا عَمِلَ مِنَ الْمَعَاصِي دُونَ مَا عَمِلَ مِنَ الطَّاعَاتِ Ahmed b. Hüseyin el-Beyahkî, *Şu'abü'l-İman* (Bombay: Mektebetü'Rüşd, 2003), 1/471 (No:294).

haktır. Kimlerin tartıları/sevapları ağır gelirse işte onlar, kurtuluşa erenlerdir."¹⁵⁵ ve "Kimin tartıları, imanı olup sevapları günahlarından ağır gelirse, o, cennette hoşnut olacağı bir hayyat içinde olur."¹⁵⁶ âyetleri ile çelişmiş olur. Dolayısıyla âyetlere "Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse onu amel defterinde görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onu da amel defterinde görür." şeklinde verilen meâl daha isabetlidir.¹⁵⁷

Sonuç

Zilzâl sûresinin "Kim zerre ağırlığınca bir hayır işlerse onu görür. Kim de zerre ağırlığınca bir şer işlerse onu da görür" anlamındaki 7 ve 8. âyetlerinde sözü edilen "kimse", mümin mi kâfir mi? Her ikisi mi? "Zerre" kadar iyi işin mükâfatı, "zerre" kadar kötü işin cezası dünyada mı âhirette mi olacak? Âhirette ise kâfir zerre kadar iyi işin mükâfatını, mümin zerre kadar kötü işin cezasını görecektir mi? Bütün bunlar âyette açık değildir. Bu sebeple sahabe döneminden itibaren müfessirler âyeti anlamada ittifak edememişler, bazıları âyetin dünya hayatı ile ilgili, bazıları âhiret hayatı ile ilgili olduğunu beyan etmişlerdir. Âyetinâ hayatı ile ilgili olduğunu söyleyenlerden bir kısmı herkesin iyi veya kötü amelinin amel defterinde göreceğini, bir kısmı ise iyi veya kötü amelin mükâfat veya cezasını göreceğini söylemiştir.

Âyet ve hadislerde bildirildiğine göre âhirette insanlar hesaba çekilecek, dünya hayatında melekler tarafından kayıt altına alınan amel defterleri ellerine verilecek, hak teraziler kurulup iyi veya kötü amelleri değerlendirilecek, bu değerlendirme sonucunda insanlar cennet veya cehenneme gideceklerdir.

Zilzâl sûresinin 7 ve 8. âyetlerinin, öncesindeki âyetler dikkate alındığında âhiret hayatı ile ilgili olduğu anlaşılır. Dolayısıyla konumuz olan âyetlerde mümin veya kâfir her insanın küçük veya büyük, iyi veya kötü yaptıklarını âhirette amel defterinde göreceği, hesap ve mizan sonrası ödül veya cezanın söz konusu olacağı, kâfirler için af ve mağfiret söz konusu olmamasına karşılık müminler için af ve mağfiretin olabileceği, dolayısıyla mümin, zerre kadar günahını amel defterinde görse bile cezalandırılmayabileceği beyan edilmektedir. Dolayısıyla âyetlerin, "Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse onun mükâfatını görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onun da cezasını görür" şeklinde değil, "Kim zerre ağırlığınca bir hayır ve salih amel işlerse onu amel defterinde görür. Kim de zerre ağırlığınca bir kötülük ve günah işlerse onu da amel defterinde görür." şeklinde anlaşılması gerekir.

¹⁵⁵ el-A'râf, 7/8.

¹⁵⁶ el-Kâri'a 101/6-7.

¹⁵⁷ İsmail Karagöz, *Allah Kelamı Kur'an'ın Anlamı*, 8/595.

Kaynakça

- Abdülkerîm Yunus el-Hatîb. *et-Tefsîru'l-Kur'ânî lil-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Abdürrezzak b. Hemmâm. *Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- Âişe Abdurrahman. *et-Tefsîrü'l-Beyânî li'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, 1983.
- Aytekin, Arif. *Açıklamalı Yeni Meâl*. İstanbul: Miraç Yayınları, 2019.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Huseyn. *Şu'abü'l-Îmân*. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Huseyn. *el-Ba'sü ve'n-Nüşûr*. Beyrut: Merkezü'l-Hademât ve'l-Ebhâsi's-Sekafât, 1986.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'us-Sahih*. İstanbul: Çağrı yayınları, 1981.
- Râzî, Ebû Bekir. *Muhtârü's-Suhâh*. Beyrut: Dâru'l-Besâir, 1987.
- Ebû Hayyan, Muhammed b. Yusuf. *Bahru'l-Muhîr fî't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdüsselam. *Tefsîru'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Bahru'l-Medîd fî Tefsîri Kur'ân'l-Mecîd*. Kâhire: 1419.
- Ebû'l-Abbâ Şihâbüddîn Ahmed b. Yusuf. *Umdetü'l-Huffaz fî Tefsî Eşrâfi'l-Huffaz*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türêsîl-Arabiyyi, ts.
- Fîrûzâbâdî. *Tenvîru'l-Mikbâs min Tefsîri İbn Abbas*. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hâzin, Ali b. Muhammed. *Lübâbü't-Te'vîl fî Me'âni't-Tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Atıyye. *el-Muharraru'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi'l-Azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cüzey. *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*. Beyrut: Şirketü Dâri'l-Erkâm, 1416.
- İbn Fâris. *Mu'cemü mekâyîsi'l-lüga*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârun. Beyrut: İttihâdü'l-Kitâbi'l-Arab, 2002.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ. *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*. Beyrut: Dâru Tayyibe, 1999.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: 1956.
- Îcî, Munammed b. Abdurrahman. *Câmi'u'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2024.
- Karagöz, İsmail. *Allah Kelamı Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri, Açıklamalı ve Kırık Meali*. Ankara: Kar Yayınları, 2020.
- Karaman, Hayrettin, Çağrı, Mustafa, Dönmez, İbrahim Kâfi, Gümüş, Sadrettin. *Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kâsimî, Cemâlüddîn. *Mehâsinü't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418.
- Kısa, Mahmut. *Kısa Açıklamalı Kur'an-ı Kerim Meali*. Konya, Armağan Kitaplar, 2012.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Meâli*. Ankara: Kılıç Kitabevi, ts.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru Kütübi'l-Mısıryye, 1964.

- Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünneti*. Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, *en-Nüketü ve'l-uyûn* (Beyrut: Dâru Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mâverdi, *Tefsirü'l-Kur'ân: İhtisarü'n-nüket li'l-Maverdi*. thk. Abdullah b. İbrâhim Vehibi, Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.
- Mevdûdî, Ebûl A'lâ. *Tefhimu'il-Kurân*. çev. Muhammed Han Kayanî vd., İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Kandemir, Mehmet Yaşar vd. *Âyet ve Hadislerle Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: İfav Yayınları, 2010.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîr*. Mısır: Şirketü Mektebe, 1946.
- Muzhirî, Muhammed Senâüllah. *et-Tefsîr*. Pakistan: Mektebetü'r-Rüşdiyye, 1412.
- Mücîru'd-Dîn b. Muhammed. *Fethu'r-Rahman fî Tefsîri'l-Kur'ân*. (b.y., Dâru'n-Nevâdir, 2009.
- Mukatil b. Süleyman. *Tefsîr*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâs, 1423.
- Müslim b. el-Haccâc. *es-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982.
- Nesefî, Ebû'l-Berakât. *Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Düşünce Yayıncılık, 2011.
- Râgîb el-İsfahânî. *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. M.S. Keylânî, Mısır: y.y., 1961.
- Râzî, Fahrüddîn,. *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. Beyrut: Dâru İhyâü't-türâsîyyi, 1420.
- Sa'lebî,. *el-Keşfü ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsî'l-Arabî, 2002.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys,. *Bahru'l-Ulûm*. b.y, y.y, ts.
- Süyûtî,. *ed-Dürrü'l-Mensûrfî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1983.
- Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Siracü'l-Münir fî'l-Î'âneti Alâ Ma'rifeti Ba'dı Me'ânî Kelâmi Rabbine'l-Hakîm'il-Habîr*. Kâhire: Matbatü Bulak, 1285.
- Şener, Abdülkadir, Sofuoğlu, Cemal, Yıldırım, Mustafa. *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâl*. İzmir: 2009.
- Şevkânî,. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şevkânî,. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1414.
- Şinkîtî, Muhammed el-Emîn. *Edvâü'l-Beyân fî İzâhi'l-Kur'ân'ı bi'l-Kur'ân*, Lübnan: Dâru'l-Fikri, 1995.
- Taberî,Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân an Tefsîri Âyi'l-Kurân*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki an gavâmizi't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-arabiyyi, 1407.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tesîru'l-Münîr*. Dimaşk: Dâru'l-Fikri'l-Mu'âsır, 1418.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Tafsîr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Ebû Hanîfe'nin Osmanlı Tefsir Anlayışına Etkisi: İrşâdü'l-akli's-selîm ve Rûhu'l-beyân Tefsirleri Özelinde

The Effect of Abû Hanîfah on The Ottoman Tafsîr Understanding: In Private of Irshād al- 'Aql al-Salîm and Rûh al-Bayân tafsîrs

تأثير أبي حنيفة على منهج التفسير في العهد العثماني: دراسة في تفسير إرشاد العقل السليم وروح البيان

Mehmet KAYA

Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir Ana Bilim Dalı

Assoc. Professor Selcuk University University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences

Department of Tafsîr

Konya, TÜRKİYE

kayamehmet1453@hotmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-0066-5232>

 <https://ror.org/045hgzm75>

Atıf / Citation

Kaya, Mehmet. "Ebû Hanîfe'nin Osmanlı Tefsir Anlayışına Etkisi: İrşâdü'l-akli's-selîm ve Rûhu'l-beyân Tefsirleri Özelinde". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 293-320.

<https://doi.org/10.31121/tader.16039681>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 19/12/2024

Kabul/Accepted: 17/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Ebû Hanîfe (öl. 150/767) fıkıh alanında otorite olması sebebiyle Hanefilik mezhebinin kurucusu olarak öne çıkmakla birlikte kelim, hadis ve edebiyat alanlarında da söz sahibi bir âlimdir. Sahip olduğu bu ilimler sonucunda ulaştığı hukuki düşünce ve icthad yetisi onun görüşlerinin çoğunun günümüze kadar geçerliliğini korumasında rol oynamıştır. Bu çok yönlü birikimi ve ileri görüşlülüğü sebebiyle Ebû Hanîfe'nin görüşlerine farklı bilim dallarında da başvurulmuştur. Onun görüşlerine yer verilen bilim dallarından biri de Tefsirdir. Bu ilimde de hukukçu kimliği diğer alanlardaki birikiminin önüne geçmekle birlikte tefsir eserlerinde yer yer farklı alanlarda onun yorum ve görüşlerine değinildiği görülmektedir. Ülkemizin yetiştirdiği Osmanlı dönemi önemli müfessirlerinden Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) ve İsmâil Hakkı Bursevî (öl. 1137/1725) de tefsirlerinde Ebû Hanîfe'nin fıkıh başta olmak üzere kelim, kıraat, tasavvuf ve dilbilim alanındaki görüşlerinden yararlanmaktadır. Bu iki müfessirin eserlerinde yer yer Ebû Hanîfe'nin fezaili ve menakıbı hakkında bilgi vermesi ile bazı görüşlerini savunması onun Osmanlı dönemi tefsirinde ne kadar etkin olduğunu göstermektedir. "Sultânü'l-müfessirîn, hatîbü'l-müfessirîn, hâtimetü'l-müfessirîn" unvanları ile anılan Ebüssuûd Efendi'nin Hanefî fıkıh eserleri üzerine çok sayıda şerh ve ta'lik yazmış olması onun "Ebû Hanîfe-i Sâni" olarak anılmasına neden olmuştur. Ebüssuûd'un, tefsirinde Ebû Hanîfe'nin fezailine sıkça yer vermesi ve bazı görüşlerini savunması ona olan bağlılığının boyutunu göstermesi bakımından önemlidir. Osmanlı döneminin önde gelen müfessirlerinden Bursevî, Hanefilik ile ilgili müstakil bir eser yazmamasına rağmen onun tefsirinin daha kapsamlı olması, temelde halka yönelik vaazlardan oluşması ve müfessirinin çok boyutlu bir âlim olması sebebiyle tefsirinde Ebû Hanîfe'nin görüşlerine Ebüssuûd Efendi'den fazla yer vermektedir. Ebüssuûd, tefsirinde yaklaşık kırk yerde doğrudan Ebû Hanîfe'nin görüş ve rivayetlerine atıfta bulunurken Bursevî ise iki yüzden fazla yerde Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunur. Bu durum Osmanlı tefsir anlayışında zaman geçtikçe Ebû Hanîfe ve görüşlerine olan ilginin arttığını göstermektedir. Bu iki tefsir incelendiğinde fıkıh âlimi ve mezhep imamı olması sebebiyle bu eserlerde çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin fikhî yorumlarına yer yerildiği görülmektedir. Bunların yanı sıra bu iki tefsirde Ebû Hanîfe'nin fikhî, dilbilimsel ve kelami yorumlarının yanı sıra kıraat ve tasavvuf alanındaki görüşlerine yer verilmektedir. Ebû Hanîfe'ye yönelik bu bağlılık yer yer bu iki tefsirde ona ve görüşlerine yönelik ideolojik yaklaşıma da neden olmaktadır. Nitel araştırma yönteminin doküman analizine dayalı olarak hazırlanan bu çalışmada Ebüssuûd Efendi'nin *İrşâdü'l-akli's-selîm* ve Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* tefsirleri örneklemine Ebû Hanîfe'nin Osmanlı tefsir anlayışına etkisi incelenerek literatüre katkı sunulması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı, Ebû Hanîfe, Hanefilik, Ebüssuûd, Bursevî, Etki.

Abstract

Abû Hanîfah (d. 150/767) stands out as the founder of the Hanafî sect, as he is an authority in the field of fiqh and is also an influential scholar in the fields of theology, hadith and literature. The legal thought and ijthad ability he acquired as a result of these sciences played a role in preserving the validity of most of his views until today. His views, with his versatile knowledge and foresight, have been used in different branches of science. One of the branches of science in which his views are included is Tafsîr. Although his identity as a jurist in this science overrides his knowledge in other fields, it is seen that his comments and opinions in different fields are occasionally mentioned in his exegetical works. Ebussuud Efendi (d. 982/1574) and Ismâ'il Haqqî al-Brūsawî (d. 1137/1725) who are important commentators of the Ottoman period produced by our country, also benefit from Abû Hanîfah's views in the fields of fiqh, theology, recitation, sufizm and linguistics in their commentaries. The fact that these two commentators occasionally provide information about Abû Hanîfah's merits and legends and defend some of his views in their works shows how effective he was in the interpretation of the Ottoman period. Ebussuud Efendi who is known with the titles of "Sultân al-mufasssîrîn, hatîb al-mufessirîn, hâtîme al-mufessirîn", wrote many commentaries and explanation on Hanafî fiqh works, which caused him to be called "Abû Hanîfah Sâni" has happened. Although Brūsawî, one of the leading commentators of the Ottoman period, did not write a separate work on Hanafism, he gives more space to the views of Abû Hanîfah than Ebussuud Efendi in his commentary, since his commentary is more comprehensive, consists mainly of sermons for the public, and the commentator is a multidimensional scholar. While Ebussuud directly refers to Abû Hanîfah's views and narrations in nearly forty places in his commentary, Brūsawî refers to Abû Hanîfah in more than two hundred places. This

shows that the interest in Abû Hanîfah and his views increased over time in the Ottoman understanding of tafsîr. When these two tafsîr are examined, it is seen that these works mostly include Abû Hanîfah's fiqh interpretations, since he was a fiqh scholar and sect imam. In addition, these two tafsîr include Abû Hanîfah's fiqh, linguistic and theological interpretations, as well as his views on recitation and Sufism. This devotion to Abû Hanîfah sometimes causes the ideological approach towards him and his views in these two commentaries. In this study, prepared based on document analysis of the qualitative research method, it is aimed to contribute to the literature by examining Abû Hanîfah's influence on the understanding of Ottoman tafsîr in the sample of Ebussuud Efendi's al *Irshâd al- 'Aql al-Salîm* and Brûsawî's *Rûh al-Bayân* tafsîr.

Keywords: Tafsîr, Ottoman, Abû Hanîfah, Hanîfism, Ebussuud, Brûsawî, Influence.

الخلاصة

يُعدُّ أبو حنيفة (ت. 767/150) مؤسس المذهب الحنفي، ومرجعاً في الفقه، كما أنه كان عالماً بارزاً في أصول الدين والحديث والأدب. وقد أسهمت أفكاره الشرعية وقدرته على الاجتهاد، التي اكتسبها من خلال هذه العلوم، في بقاء كثير من آرائه صالحة حتى يومنا هذا. ونظراً لتنوع معارفه وعمق بصيرته، استُخدمت آراؤه في مختلف فروع العلوم، ومنها علم التفسير. ورغم أن هويته كفقيه تطغى في هذا المجال على معارفه الأخرى، إلا أنه يلاحظ أن تعليقاته وآراءه في مجالات متعددة تُذكر أحياناً في كتب التفسير. ومن بين كبار مفسري العصر العثماني الذين أنجبهم بلادنا: أبو السعود أفندي (ت. 1574/982) وإسماعيل حقي البروسوي (ت. 1725/1137)، وكلاهما استفاد من آراء أبي حنيفة في مجالات الفقه، وعلم الكلام، والقراءات، والتصوف، واللغويات. وكون هذين المفسرين يذكران فضائل أبي حنيفة ومناقبه، ويدافعان عن بعض آرائه، يدل على مدى تأثيره في تفسير العصر العثماني كتب أبو السعود أفندي، المعروف باللقاب "سلطان المفسرين، خطيب المفسرين، خاتمة المفسرين"، العديد من الشروح والتعليقات على كتب الفقه الحنفي، مما جعله يُلقَّب بـ"أبي حنيفة الثاني". ويُعدُّ إيراد فضائل أبي حنيفة ودفاعه عن بعض آرائه في تفسيره دليلاً على عمق إخلاصه له. أما البروسوي، فرغم عدم كتابته مؤلفاً مستقلاً في الحنفية، فإنه خصَّص مساحة أوسع لآراء أبي حنيفة في تفسيره، نظراً لشموليته واعتماده على المواظ العامة، بالإضافة إلى كونه عالماً متعدد الجوانب. ففي حين أشار أبو السعود إلى آراء أبي حنيفة في نحو أربعين موضعاً، ذكره البروسوي في أكثر من مئتي موضع، مما يدل على ازدياد الاهتمام بأبي حنيفة وآرائه في الفهم العثماني لعلم التفسير. وتُظهر دراسة هذين التفسيرين أن أبا حنيفة قد حظي بحضور ملحوظ من خلال تفسيراته الفقهية بالدرجة الأولى، إلى جانب مشاركاته في مجالات اللغة، والعقيدة، والقراءات، والتصوف. وقد أدَّى هذا الولاء له أحياناً إلى بروز توجهات أيديولوجية نحو شخصه وآرائه. وتهدف هذه الدراسة، المعتمدة على تحليل الوثائق وفق منهج البحث النوعي، إلى الإسهام في إثراء الأدبيات من خلال دراسة تأثير أبي حنيفة في الفهم العثماني للتفسير، من خلال تفسير "إرشاد العقل السليم" لأبي السعود، و"روح البيان" للبروسوي.

الكلمات المفتاحية: التفسير، العثماني، أبو حنيفة، الحنفية، أبو السعود، البروسوي، التأثير.

Giriş

Bu makalede fikihî mezhep kurucusu ve çok yönlü bir âlim olan Ebû Hanîfe'nin Osmanlı Tefsir anlayışına etkisi incelenecektir. Bununla birlikte döneme ilişkin tüm Tefsir eserleri incelenemeyeceğinden konu bu dönemde yaşamış olan iki önemli müfessirin eserleri üzerinden ele alınacaktır. Bu eserler Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i ve Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân*'ıdır. Bu eserler hem bu dönemde ilk akla gelen tefsirler olması hem de Ebû Hanîfe'nin görüşlerine sıklıkla atıfta bulunulması sebebiyle seçilmiştir. Ebû Hanîfe gerek şahsiyeti gerek görüşleri ve İslam düşünce sistemindeki yeri açısından önemli bir âlimdir. Dört fıkhî mezhebinden birinin kurucusu olan Ebû Hanîfe Fıkıh ilminde uzman olmasının yanı sıra Kelam, Kıraat ve Tasavvuf ilimlerinde de yetkinlik sahibi bir âlimdir. Zamanının en bilgili kişisi olarak ifade edilen Ebû Hanîfe'nin¹ bu çok boyutlu âlim profili kendisinin "İmâm-ı A'zâm" olarak anılmasına sebep olmuştur. Ebû Hanîfe, İslam'ın zuhurundan yaklaşık bir asır sonra Havaric, Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Müşebbihe ve Mürchie gibi itikadî mezheplerin oluşum sürecine şahitlik etmiş, itikadî alanda oluşan bilgi, fikir ve düşünceleri yeterli görmemiş, bu konudaki eksikliği gidermek için Kur'an ve sünnetin ortaya koyduğu temel prensipleri

¹ Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Menâkibu Ebî Hanîfe ve Sâhibeyh*, thk. Muahmmmed Zahid Kevserî - Ebu'l-Vefâ Afğânî (Haydarabad: Lecnetü l'İhyâ'i'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1408), 33.

sistemli bir hale getirerek Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına zemin hazırlamıştır.² Hanefî Mezhebi'nde nasların bıraktığı boşlukların doldurulmasında ve özellikle istihsan metoduyla çözüme gidilmesinde örf ve âdetin önemli bir etkiye sahip olması, toplumsal ihtiyaçlar kaşşısında çözüm odaklı ve kolaylaştırıcı tavrı ve Ebû HJânîfe'nin benimsediği devlet anlayışının Türklerin benimsediği devlet anlayışı ile uyumlu olması Türklerin ağırlıklı olarak bu mezhebe mensubiyetinde etkili olmuştur.³ Aynı zamanda bir tüccar olan Ebû Hanîfe'nin sosyal ve ekonomik hayat hakkındaki bilgi ve tecrübesi de verdiği fetvaların yaşamda karşılık bulmasına ve mezhebinin günümüze dek yaşamasına neden olmuştur.

Ebû Hanîfe'nin çok yönlü bir âlim olması⁴ kendisinden sonra kaleme alınan Fıkıh başta olmak üzere, Kelam, Tefsir, Kıraat ve Tasavvufa ilişkin eserlerde fikirlerine sıkça yer verilmesinde etkili olmuştur. Ebû Hanîfe ilminin yanı sıra kişiliği ile de insanlara örnek olmuştur. O, sahip olduğu kanaatkâr, cömert, güvenilir, âbid ve zâhid kişiliği⁵ ile mutasavvıflar tarafından da örnek alınan bir şahıs olmuştur.⁶

Ebû Hanîfe fıkıhçı kimliği ile öne çıkmakla birlikte tefsirde de yetkin ve etkin bir âlimdir.⁷ Onun hüküm istinbatında ortaya koyduğu usulü aynı zamanda Kur'an'ı anlama ve yorumlama metodunun da temelini oluşturmaktadır. Kur'an'dan hüküm istinbat ederken öncelikle Allah'ın kitabına bakacağını belirten Ebû Hanîfe Kur'an'daki mücmel, müşkil, mübhem veya mutlak bir ifadenin yorumunda da ilk olarak Kur'an'a müracaat etmektedir. Âyetleri Kur'an'ın yanı sıra sünnetle, sahabe kavilleriyle, kıraatlerle ve kendi reyî ile de tefsir eden Ebû Hanîfe⁸ bu yöntemini şöyle dile getirmektedir:

*“Bir konuya ilişkin hükmü Allah'ın kitabında bulursam onu alırım. Eğer onda bulamazsam Resulullah'ın sünnetine ve onun hakkında güvenilir insanların arasında yaygın biçimde aktarılan aracılığıyla sahih rivayetlere bakarım. Allah'ın kitabı ve resulünün sünnetinde bulamazsam ahabının görüşlerinden dilediğimi alır, dilediğimi ise bırakırım. Onların sözünü bırakıp bir başkasına itibar da etmem. İş İbrahim (en-Nehaî), Şa'bî, Hasan (el-Basrî), İbn Sîrîn ve Sa'd b. el-Müseyyeb gibi kişilerin görüşlerine dayanırsa onlar içtihat etikleri gibi ben de içtihat edebilirim”.*⁹

Ebû Hanîfe'nin bu ifadeleri onun, bir konu hakkındaki araştırmasında yaşadığı dönemdeki genel anlayış olan nakli esas aldığı, bununla birlikte naklin yeterli olmadığı durum-

² Mustafa Göregen, “Ebu Hanifenin Sünnî İslam Kelâmının Oluşumuna Etkisi”, *IV. Uluslararası Şeyh Şa'bânî Velî Sempozyumu-Hanefîlik-Mâturîdîlik*, ed. Cengiz Çuhadar (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017), 1/29.

³ Muhammed Fatih Turan, “Türklerin Hanefî Mezhebini Benimsemesini Kolaylaştıran Faktörler”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (30 Ekim 2020), 321-328.

⁴ Mustafa Uzunpostalıcı, “Ebû Hanîfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/132-133.

⁵ Uzunpostalıcı, “Ebû Hanîfe”, 10/131-138.

⁶ Abdülkerim Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* (Kahire: Dârü'l-Meârif, 2010), 1/53, 230.

⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. ez-Zübeyr Sâlih Muhammed el-Vasâbî, *el-İmâm Ebû Hanîfe Müfessiran* (Sudan: Câmî'âtü Ümmi Dermân el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1432); bu çalışmaya erişim izni olmadığı için eserden doğrudan alıntı yapılamamıştır.

⁸ Fatih Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 229-286; Mehmet Ali Durur, “Kur'an Tefsirinde Ebû Hanîfe Ekolünün Rolü”, *Sosyal Bilimler Dergisi (SOBİDER)* 6/43 (2019), 481-484.

⁹ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali Saymerî, *Ahbâru Ebû Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 24.

larda aklın devreye sokulması gerektiği görüşünde olduğunu göstermektedir. Ebû Hanîfe'nin, sahâbenin ilgilenmemesi sebebiyle sonraki nesillerin de müteşabihâtla ilgilenmemeleri gerektiğini belirtenleri büyük nehirde boğulmakta olup kurtuluş yeri aramayan kimselere benzetmesi¹⁰ de bu düşünceyi desteklemektedir. Naslara ilişkin bu yaklaşımı sebebiyle Ehl-i Re'y ekolünün en önemli temsilcisi kabul edilen Ebû Hanîfe'nin¹¹ uygulamada Allah'ın sıfatları ve gayba ilişkin konulardaki bu anlayışı Selef âlimlerinin görüşleriyle büyük oranda örtüşmektedir. Ebû Hanîfe müteşabihât konusunda rivayetle yetinilmemesi; aklın işlevsel kılınması gerektiğini belirtmiştir. Bununla birlikte o, bu konularda mutlak anlamdan aklın işlevsel olduğu düşüncesinde olmamış, bu yöndeki çıkarımlarını nasların delalet ettiği anlamlar ile sınırlandırmıştır.¹² Kur'an'da belirtildiği şekliyle Allah'ın yedi,¹³ vechi¹⁴ ve nefsi¹⁵ olduğunu bununla birlikte bunların Allah'ın keyfiyetsiz sıfatları olduğunu, bu sıfatların "kudret ve nimet" şeklinde tevil edilmesinin ta'tile yol açtığını, bu sıfatların keyfiyetine ve künhüne de vakıf olunamayacağını belirten Ebû Hanîfe¹⁶ bu konular üzerinde imal-i fikirde bulunulmasını bununla birlikte bu çabanın âyetlerde verilen bilgi ile sınırlı tutulması gerektiği düşüncesindedir.

Ebû Hanîfe hocası Âsım (öl. 127/745) kanalıyla hem İbn Mes'ûd'un hem de Hz. Ali'nin kıraatlerine vakıf olmuştur. Öte yandan gelen rivayetler Ebû Hanîfe'nin belirli bir kıraat imamına bağlı kalmayıp diğer imamlardan da yararlandığını göstermektedir. Örnekler incelendiğinde Ebû Hanîfe âlimlerin okuyuşlarını bilip nakletmekle yetinmemiş¹⁷ bazı âyetlerde kendine has bir okuma tarzı geliştirmiş ve bu kıraatlerin tefsirle ilişkisini kurmuştur. O, Kur'an'ın güzel okunması gerektiğini belirttiği gibi okuyanın okuduğunu anlaması ve okuyuşun dinleyenlerin kalplerinde Allah korkusu hissini uyandırması gerektiğini belirterek kıraat ile anlam ilişkisine dikkat çekmiştir.¹⁸

Ebû Hanîfe fikirleri ile hem yaşadığı çağı hem de sonraki çağları aydınlattığı gibi Kur'an yorumunda da bir ekol oluşturmıştır. Ebû Hanîfe'nin görüşleri tefsirlerde çeşitli vesilelerle yer alırken âyetleri onun ortaya koyduğu anlayış çerçevesinde yorumlayan çok sayıda müfessire de ilham kaynağı olmuştur.¹⁹ Ebû Hanîfe'nin Osmanlı dönemi tefsirinde de ayrı bir yeri bulunmaktadır. Zira Selçukluların amelî konularda mensubu olduğu Hanefî mezhebi

¹⁰ Nu'mân b. Sâbit Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Evsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*, haz. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017), 13-14.

¹¹ Murat Şimşek, "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 45-67.

¹² Hasan Keskin, "Ebû Hanîfe'nin Beş Risâlesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı", *İslâmî Araştırmalar* (Ebû Hanîfe Özel Sayısı) 15/1-2 (2002), 230-232; Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 194-202.

¹³ Âl-i İmrân 3/26; el-Mâide 5/64; el-Mü'minûn 23/88; Yâsîn 36/71, 83; Sâd 38/75; el-Fetih 48/10; el-Hadîd; 57/29; el-Mülk 67/1.

¹⁴ el-Bakara 2/115; el-En'âm 6/52; Ra'd 13/22; el-Kasas 28/88; er-Rûm 30/38, 39; er-Rahmân 55/27; el-İnsân 76/9; el-Leyl 92/20.

¹⁵ Âl-i İmrân 3/28, 30; el-En'âm 6/12, 54.

¹⁶ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 63, 71-72.

¹⁷ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 164-176.

¹⁸ Muhammed b. el-Hasen Şeybânî, *Kitâbü'l-Âsâr*, thk. Hâlid Avvâd (Kuvayt: Dârü'n-Nevâdir, 2008), 1/278, 282; konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 126-132.

¹⁹ Durur, "Kur'an Tefsirinde Ebû Hanîfe Ekolünün Rolü", 484-488.

Anadolu’da yerleşik bir hal alarak Osmanlı ile birlikte devletin resmi mezhebi haline gelmiştir.²⁰ Osmanlı toplumunun çoğunun ameli açıdan Hanefî mezhebine mensup olması bu dönemde kaleme alınan tefsirlerin büyük oranda bu mezhebe mensup müfessirlerce ve bu bakış açısıyla yazılmasına neden olmuştur. Daha önce kaleme alınmış tefsirler üzerine şerh ve haşiye türü eser yazan Teftâzânî (öl. 792/1390) ve Cürçânî (öl. 816/1413) gibi Hanefî mezhebine mensup âlimlerin de Osmanlı dönemi Tefsir anlayışında Hanefî düşüncesinin yerleşmesinde katkısı olduğunu belirtmek gerekir.²¹ Bu âlimlerin, tefsirinde Hanefî mezhebinin görüşlerini öne çıkaran Zemahşerî’nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*’ını²² şerh eden eserler yazması ve Osmanlı dönemindeki tefsirlerin temel kaynağını da bu eserin oluşturması bu dönemde Hanefî düşüncesinin ve bakış açısının yer etmesine etki eden diğer unsurlardır.

Ebû Hanîfe’nin görüş ve yorumlarından etkin biçimde yararlananlardan ikisi Osmanlı dönemi müfessirlerinden Ebüssuûd Efendi ve Bursevî’dir. “Müftilenâm, şeyhülislâm, sultânü’l-müfessirîn, hâtimetü’l-müfessirîn, muallim-i sâni, allâme-i küll,” ünvanlarıyla anılan Ebüssuûd, tefsirinde Hanefî anlayışı temelinde âyetleri yorumlamanın ötesinde Hanefî mezhebi içindeki yerleşik ve sahih görüşle amel etmesi gerektiği yönünde fetva vererek Şâfiîler’in kendilerine Şâfiî fıkhnın uygulanması yönündeki özel ve ferdî taleplerini ve kadıların da bu yönde hüküm vermelerini doğru bulmaması veya Şâfiî kavliyle amel etmenin yasaklandığını belirtmesi ülkede Hanefilik mezhebinin güçlenmesine sebep olmuştur. Ebüssuûd, Hanefî mezhebine bu bağlılığı sebebiyle “Ebû Hanîfe-i Sâni” olarak anılmıştır.²³ Onun, Ebû Hanîfe ve görüşlerine bu bağlılığı tefsirine de yansımıştır. Ebüssuûd’un özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde bağlı bulunduğu Hanefî mezhebinin görüşlerini öne çıkardığı görülmektedir.²⁴ Kâtib Çelebi’nin (öl. 1067/1657) bu tefsiri tanıtırken ilk olarak “Nu’mân’ın mezhebi üzere kaleme alınmıştır” ifadesine yer vermesi onun Hanefî mezhebine bağlılığını ve bu anlayışın tefsirindeki etkisini göstermesi açısından önemlidir.²⁵ Onun, tefsirinde Hanefî mezhebini bu denli öne çıkarmasının arkasında *İrşâdü’l-akli’s-selîm* tefsirinin temel iki kaynağından biri olan *el-Keşşâf* tefsirinin²⁶ müellifi Zemahşerî’nin taassub derecesinde Hanefî mezhebine bağlı olması²⁷ sebebiyle eserinde çoğunlukla ilk olarak Ebû Hanîfe’nin görüşlerine yer vermesinin²⁸ de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen Zemahşerî’nin *el-Keşşâf*’ı ve Beyzâvî’nin (öl.

²⁰ Rudolph Peters, “Resmi Bir Mezhep Olmak Ne Anlama Gelir? Hanefilik ve Osmanlı Devleti”, çev. Tuğrul Kütükcü, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (30 Ekim 2021), 400-408.

²¹ Ziya Demir, XIII. XVI y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 93.

²² Mehmet Kaya, *İrâb Değerlendirmelerinin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği* (Çorum: Bir Medya, 2014), 124; Abdülkadir Tekin, “Zemahşerî’nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 238.

²³ Ahmet Akgündüz, “Ebüssuûd Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/365-368; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 142-143.

²⁴ Süleyman Ateş, “İrşâdü’l-Akli’s-Selîm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/457.

²⁵ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 1/65.

²⁶ Muhammed b. Muhammed b. Mustafa Ebüssuûd, *Tefsîru Ebi’s-Su’ûd-İrşâdü’l-‘akli’s-selîm ilâ mezâye’l-kitâbi’l-kerîm* (Beyrut: Dârü İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 1/4.

²⁷ Zemahşerî’nin Hanefilik mezhebini ve bu mezhebe bağlılığını öven şiirleri için bk. Ebû’l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *Dîvânü Cârillâh ez-Zemahşerî* (Beyrut: Dârü Sâdır, 2008), 371.

²⁸ Kaya, *İrâb Değerlendirmelerinin Kur’an’ın Anlaşılmasındaki Rolü*, 124; Tekin, “Zemahşerî’nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği”, 238.

685/1286) *Envârü't-tenzîl*'inden sonra üçüncü sırada zikredilen Ebüssuûd'un tefsiri hak ettiği şöhrete ulaşamamıştır.²⁹

Osmanlı dönemi önemli müfessirlerinden biri olan İsmâil Bursevî de Bursa Ulu Camii'nde verdiği vaazların kayıt altına alınmasıyla oluşturulan tefsirinde³⁰ muhatabı olan ve ağırlıklı olarak Hanefî mezhebine mensup halka mesaj verme amacını güttüğü için birçok alanda Ebû Hanîfe ve görüşlerine değinmektedir. Ebüssuûd'un tefsiri gibi temel kaynaklarından birini Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ının oluşturması³¹ sebebiyle *Rûhu'l-beyân* tefsirinde Ebû Hanîfe'nin yorumlarına sıklıkla yer verilmesine neden olmuştur. Bursevî ve tefsiri hakkında yapılan çalışmalarda onun Hanefî mezhebine mensubiyetine Ebüssuûd gibi doğrudan dikkat çekilmemekle birlikte onun, tefsirinde Ebû Hanîfe ve görüşlerine Ebüssuûd'dan daha fazla yer verdiği görülmektedir. Bu durum onun, tefsirinin *İrşâdü'l-akli's-selîm*'den daha geniş olması ve bu eserdeki yorumların kâhir ekseriyetinin Hanefî olan topluluğa yapılan vaazlardan oluşmuş olmasıyla açıklanabilir. Bu durum ayrıca onun, tefsirinde Ebû Hanîfe'den *İrşâdü'l-akli's-selîm* tefsirindekinden daha geniş bir alanda nakilde bulunmasına da neden olmuştur. Bursevî'nin tefsiri incelendiğinde onun, kelam, fıkıh, tasavvuf ve kıraat alanlarındaki yorumlarında Ebû Hanîfe'nin menkıbelerine ve görüşlerine değindiği görülmektedir.

Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-akli's-selîm* adlı tefsiri hakkında ülkemizde Abdullah Aydemir³² ve Mahmut Sönmez³³ birer kitap yazmış olup esere ilişkin tez çalışmalarında müfessirin tefsir yöntemi,³⁴ tefsir usulü konularına³⁵ ve fikhî konulara yaklaşımına;³⁶ makalelerde ise eserin tanıtımı,³⁷ kıraat,³⁸ belâgat³⁹ konuları ile Ebüssuûd'un kelâmî görüşlerine⁴⁰ yoğunlaşıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu tefsirdeki etkisini ele alan bir çalışma yapılmamıştır.

²⁹ Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/65; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 150-151.

³⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.), 1-2; Ömer Başkan, “Halkı İrşâd Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi: Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (Nisan 2008), 137.

³¹ Ali Namlı, “İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (01 Eylül 2011), 372.

³² Abdullah Aydemir, *Büyük Türk Bilgini Şeyhülislam Ebussuud Efendi ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993).

³³ Mahmut Sönmez, *Ebussuud Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usulü Açısından İncelenmesi* (İstanbul: Hiperlink Yayınları, 2019).

³⁴ Adem Gerlegiz, *Ebussuud Efendi'nin Kur'an'ı Kur'an'la Tefsiri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2018); Halil Şimşek, *The Missing Link in the History of Quranic Commentary: The Ottoman Period and the Quranic Commentary of Ebussuud/Abū alSu'ūd al-'Imādī (d. 1574 CE) Irshād al-'aql al-salīm ilā mazāyā al-Kitāb al-Karīm* (Toronto: University of Toronto, Doktora Tezi, 2018); Shuruq Naguib, “Guiding the Sound Mind: Ebu's-su'ūd's Tafsir and Rhetorical Interpretation of the Qur'an in the Post-Classical Period”, *Osmanlı Araştırmaları* 42/42 (2013), 1-52.

³⁵ Arslan Durmuş, *Ebussuud Tefsiri'nde Kur'an İlimleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2015); Hamza Tayyip Cıgal, “Ebussuud Efendi Tefsiri'nin Tefsir Usulü Açısından İncelenmesi”, *Usul İslam Araştırmaları* 39/39 (30 Haziran 2023), 179-182.

³⁶ Aykut Avcı, *Ebussuud Efendi'nin Ahkâm Ayetlerini Yorum Metodu* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008); Abdullah Akhmad Mughzı, *Ebussuud Tefsirini Sosyokültürel Bağlamında Okumak (Zekât, nikâh ve hac ayetleri bağlamında)* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022).

³⁷ Adem Yerinde, “Ebussuud Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm'i”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 337-363.

Araştırmalarda mutasavvıf olması sebebiyle işârî yorumlara yoğunlaştığı görülen Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* tefsiri hakkında ise ülkemizde bir kitap kaleme alınmış⁴¹ olup esere ilişkin tez çalışmalarında müfessirin yorum yöntemi,⁴² Kur'an ilimleri,⁴³ tasavvuf kavramları⁴⁴ ve kıraat⁴⁵ konularına yaklaşımına odaklanıldığı; makalelerde ise bu tefsirin yorum yöntemi,⁴⁶ Osmanlı Tefsir anlayışındaki yeri,⁴⁷ işârî tefsir yöntemi,⁴⁸ dilbilimsel tefsir yöntemi⁴⁹ ile Bursevî'nin kelâmî görüşlerine⁵⁰ yönelik konulara yoğunlaştığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin, Bursevî'nin tefsirine etkisini konu alan müstakil bir çalışma yapılmamıştır. Bu iki önemli eser özelinde Ebû Hanîfe'nin Osmanlı Tefsir anlayışını yansıtan bir çalışma yapılması bu çalışmanın kaleme alınmasındaki temel gerekçeyi oluşturmaktadır.

1. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ve Rûhu'l-beyân* Tefsirlerinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi

Ebüs-suûd, tefsirinde yaklaşık kırk yerde Ebû Hanîfe'den Fıkıh, Kelâm, Kur'an ve yorumu hakkında nakilde bulunurken Bursevî, tefsirinde iki yüzden fazla yerde Fıkıh, Kelâm, Kur'an ilimleri, kıraat, tasavvuf; sihir, çocuğun annesinin karnında kaldığı süre gibi spiritüel ve tıbbî konularla bazı dilbilimsel çıkarımlarında onun görüş ve menkıbelerine başvurur. Bu açıdan bakıldığında Bursevî'nin, Ebû Hanîfe'den yararlandığı konu skalasının Ebüsuûd'dan daha geniş olduğu görülmektedir. Her iki müfessir ağırlıklı olarak fikhî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine atıfta bulunurken yer yer her iki tefsirde aynı örneklerle de rastlanıl-

³⁸ Elayyan Farah Ahmad Hussein - Elhosry Samir Said, "Menhecü'l-İmâm Ebi's-Suûd el-İmâdî fi'l-Kırâât fi't-Tefsîr (İrşâdî'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ Kitâbî'l-Kerîm) min Hilâli'l-Kırââti'l-Vârîde fi Sûrati'r-Rûm Dirâse İstikrâiyye Tahlîliyye", *Mecelletü'l-Ulûmî'l-İslâmiyye'd-Devliyye* 7/3 (2023), 1-35.

³⁹ Âdem Yerinde, "Dil ve Belâgat Yönüyle Ebüsuûd Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbî'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-", *Usul İslam Araştırmaları* 26/26 (01 Temmuz 2016), 241-276.

⁴⁰ Özden Kanter, "Ebüsuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri", *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 191-218.

⁴¹ Nurullah Denizler, *Kur'an'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği* (Ankara: TDV Yayınları, 2019).

⁴² Derviş Dokgöz, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân tefsirindeki Usûlî ve Fikhî Görüşleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020); Ahmet Gökhan Öztürk, "Bazı Ahkâm Ayetlerinin İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhu'l-Beyan Adlı Tefsirinde İşari Yorumlanması", *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/2 (31 Aralık 2021), 62-69.

⁴³ Sıla İskeceli, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirinin Kur'an İlimleri Bağlamında Değerlendirilmesi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023); Süleyman Mollaibrahimoğlu - İskeçeli, "Bursevî'nin Nesih Konusunu Değerlendirmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54 (30 Haziran 2023), 147-162.

⁴⁴ Merve Şahin, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Ruhu'l Beyan İsimli Tefsirinde Muhabbet* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Abdurrahman Halil Can - Güldane Gündüzöz, "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirinde Tefekkür Kavramına Yaklaşımı", *JSHSR: Uluslararası Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırma Dergisi* 8/72 (2021), 1635-1650.

⁴⁵ Ömer Özbek, *Bursevî'nin Ruhu'l-Beyan Adlı Tefsirinde "Usul-i Aşere"* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

⁴⁶ Başkan, "Halkı İrşâd Çabasının Tefsire Yansıması Biçimi", 137-144.

⁴⁷ Mohamad Anas Sarmını - Muhammed Sıddık, "İtticâhâtü Medârisi'l-Usmâniyye fi Mukârabeti's-Sünne ve'r-Rivâye: el-Burûsevî ve'l-Gûrânî Enmûzecen", *Bilimname* 2020/43 (30 Kasım 2020), 461-499.

⁴⁸ Mahyuddin Hashim vd., "et-Tefsîru's-Sûfî el-İşârî fi Bidâyeti's-Sâlikîn: Dirâse Nakdiyye fi Rûhi'l-Beyân li'l-Burûsevî", *Ma'âlim Al-Qur'ân Wa al-Sunnah* 11/12 (2016), 36-62; Nurullah Denizler, "İşârî Tefsirlerdeki Kıssa ve Mesel Yorumlarında İtibâr / Analoji Yöntemi: İsmail Hakkı Bursevî Örneği", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (15 Ocak 2017), 92-114.

⁴⁹ Ilyas Ezial, "Al-Dawr Al-Lughawi fi Al-Tafsir (Dirasah Manhajiyah fi Tafsir Ruh Al-Bayan)", *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 14/2 (2022), 101-115.

⁵⁰ Cağfer Karadaş, "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadı Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (01 Ocak 1999), 266-276.

maktadır. Bu girişin ardından her iki tefsir örnekleminde Ebû Hanîfe'nin Osmanlı tefsir anlayışına etkisine geçebiliriz.

1.1. İrşâdü'l-Akli's-Selîm Tefsiri'nde Ebû Hanîfe'nin Etkisi

Ebüssuûd, tefsirinde yaklaşık kırk yerde Ebû Hanîfe'ye atıfta bulunur. Ebû Hanîfe'ye duyduğu saygıyı belirtmek amacıyla adını zikrederken radiyallahu anh⁵¹ ve rahimehullah⁵² dualarına yer verir. Ebüsuûd Şeyhülislam olması sebebiyle tefsirinde Ebû Hanîfe'den çoğunlukla fikhî konularda nakilde bulunur. Müfessir, Fıkıh ilminin dışında Kelâm, Kıraat, Tasavvuf gibi ilim dallarına ilişkin yorumlarında da Ebû Hanîfe'nin görüşlerine atıfta bulunur.

1.1.1. Fikhî Konulara İlişkin Nakilleri

Ebüsuûd, tefsirinde Ebû Hanîfe'den çoğunlukla fikhî konularda nakilde bulunur. Müfessir, çoğu zaman Ebû Hanîfe'nin görüşünü müstakil olarak naklederken bazen de onun görüşlerini sahabe ve tabiun âlimleriyle⁵³ bazen de Ebû Hanîfe'nin öğrencileriyle birlikte zikreder.⁵⁴ Ebüsuûd, tefsirinde diğer mezhep imamlarıyla birlikte zikrettiği durumlarda her zaman tercihte bulunmamakla birlikte çoğu zaman Ebû Hanîfe'nin görüşünü ilk sırada nakleder.⁵⁵

Ebüsuûd, tefsirinde yer yer Ebû Hanîfe'nin fikhî konudaki görüşünün arka planı hakkında bilgi verir. Örneğin “Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin” âyetinde⁵⁶ tesmiyenin kasten ya da unutarak terk edilmesinin haram kılındığının anlaşıldığını belirten Ebüsuûd, Dâvûd ez-Zâhirî (öl. 270/884) ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) bu görüşte olduklarını, İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) “Hz. Peygamberin “Müslüman'ın kestiğinin helal olduğu”⁵⁷ şeklindeki hadisi sebebiyle ikisinin aksi yönde düşündüğünü belirtir. Ardından Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin görüşünü değerlendiren Ebüsuûd, onun kasıt ve unutmayı ayrı değerlendirdiğini ve âyetteki “O fısıktır” ifadesi sebebiyle kasıtlı olarak Allah'ın adının tesmiye edilmediği hayvanları meyte ya da Allah'ın dışındaki varlıklar için kesilen hayvanlar olarak değerlendirerek bu hayvanların helal olmadığı sonucuna vardığını belirtir.⁵⁸

Ebüsuûd'un, tefsirinde yer yer Ebû Hanîfe'nin fikhî delil çıkardığı âyete de değindiği görülmektedir. Örneğin insanın yaratılış aşamalarından bahseden el-Mü'minûn Sûresi 14. âyetteki “Nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz” ifadesinden Ebû Hanîfe'nin, bir yumurtadan onu gasp eden kişinin yanındayken civciv çıkması durumunda o civcivin yeni bir varlık olması sebebiyle tazminini gerektirmediği, sadece tavuğun tazmin edilmesi gerektiği sonucuna ulaştığını belirtir.⁵⁹

⁵¹ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/206; 3/9.

⁵² Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/61, 85, 166, 211; 3/79, 81; 7/72, 93.

⁵³ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/82.

⁵⁴ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/79, 81; 6/159.

⁵⁵ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 2/181.

⁵⁶ el-En'âm 6/121.

⁵⁷ Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebîr*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y: Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, ts.), 19/186.

⁵⁸ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 3/180.

⁵⁹ Ebüsuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 6/126.

Ebüs-suûd'un bazen bir konuda sadece Hanefî mezhebinin görüşüne yer verdiği görülmektedir. Örneğin yeterli fikri olgunluğa ulaşan yetimlere mallarının verilmesinin emredildiği âyette⁶⁰ israfa dikkat edemeyeceği ya da malda tasarrufta bulunamayacağı için fikri olgunluğa ulaşmayan kişilere mallarının asla verilmeyeceği görüşünde olan Ebü-s-suûd, Ebû Yusuf (öl. 182/798) ve Muhammed'in (öl. 189/805) bu görüşte olduklarını belirtir. Ardından Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamberin hadisi⁶¹ sebebiyle yetimin yirmi beş yaşına geldikten sonra mallarının teslim edilmesi gerektiği; zira on sekiz yaşında bülüğe erse de davranışların oturması için yetimin yedi sene daha beklemesi gerektiği yönündeki görüşünü nakleder.⁶² Ebü-s-suûd'un bu konuda sadece Hanefî mezhebinin görüşlerine yer vermesi bu hususta mezhebin görüşünü benimsediğinin yanı sıra bu mezhebe olan bağlılığını da göstermektedir.

Ebüs-suûd, tefsirinde çoğunlukla Ebû Hanîfe'nin görüşlerini tercih etmekle birlikte yer yer bir karine sebebiyle diğer mezhep imamlarının görüşlerini de tercih etmektedir. Örneğin müfessir, *“وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ”* *“Temizlenene kadar eşlerinize yaklaşmayın!”*⁶³ âyetinde bedensel yakınlığın değil, cinsel birleşmenin kastedildiği ve bu konudaki sınırın beyan edildiği düşüncesindedir. Ebü-s-suûd, Ebû Hanîfe'ye göre bu sürenin kanın kesilmesiyle dolduğu; âdetin azami süresi dolduktan sonra bunun mümkün olduğu, aksi takdirde gusül gerektiği ya da kanın kesilmesi üzerinden bir namaz vaktinin geçmesi gerektiği yönündeki görüşünü naklettikten sonra İmam Şâfiî'nin, kanın kesilmesinden sonra mutlaka guslün gerektiği yönündeki görüşünü şeddeli kıraatin *(يَطْهَرْنَ)* ortaya koyduğunu belirtir. Bir sonraki âyette fiilin *تَطْهَرْنَ* şeklinde şeddeli olarak gelmesi sebebiyle Ebü-s-suûd'un bu âyeti gusül olarak tefsir ettiği, dolayısıyla bu konuda İmam Şâfiî'nin görüşünü tercih ettiği görülmektedir.⁶⁴ Bu örnekte onun bu âyetin siyakına karine olarak başvurduğu ve âyetin devamındaki fiilin formuna uygun kıraati tercih ettiği görülmektedir.

Ebüs-suûd bazen de ilk sırada Ebû Hanîfe'nin görüşünü naklettikten sonra o konuda kendi görüşünü belirtir. Örneğin dinden çıkan kişinin feyden hakkı olup olmaması meselesinde ilk olarak Ebû Hanîfe'nin bu kişilerin feyden hakları olmadığı yönündeki görüşüne değindikten sonra İmam Şâfiî'nin, onların diğer mallarında da hakları olmadığı yönündeki görüşü nakleden Ebü-s-suûd, ardından o malların varislere ait olduğu yönündeki görüşü ortaya koyar.⁶⁵

Ebüs-suûd, tefsirinde yer yer bazı fikhî konularda Ebû Hanîfe'nin yorumlarına da yer verir. Onlardan bazıları şunlardır:

⁶⁰ en-Nisâ 4/6.

⁶¹ Ebül-Kâsım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Ebû Mu'âz Tarık b. 'Avdillâh b. Muhamme (Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995), 3/256.

⁶² Ebü-s-suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/222.

⁶³ el-Bakara 2/222.

⁶⁴ Ebü-s-suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/222.

⁶⁵ Ebü-s-suûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 1/268; 2/61, 166, 173, 225; 3/9; 8/217; 9/134.

1.1.1.1. Namazda “Âmin” Denilmesi

Tefsirinde isim fiil olan el-Fâtiha Sûresinden sonra okunan “âmîn” kelimesine⁶⁶ ilişkin bazı konulara değinen Ebüssuûd, bu kelimenin namazda okunması konusunda doğrudan Ebû Hanîfe'nin görüşüne değinir. Ebû Hanîfe'den, namaz kılan kişinin gizliden okuyacağı yönündeki görüşünün meşhur olduğunu belirten Ebüssuûd, davetçi olması açısından imamın bu kelimeyi okumayacağı yönünde kendisinden bir görüş daha nakledildiğini belirtir. Hasan-ı Basrî'nin de aynı görüşte olduğunu belirten Ebû Hanîfe ardından Abdullah b. Mugaffel (öl. 59/679) ve Enes b. Mâlik'in (öl. 179/795) de Hz. Peygamber'in bu kelimeyi gizli okuduğu yönde rivayette bulunduklarını nakleder.⁶⁷ Ebüssuûd'un Ebû Hanîfe'nin bu konudaki görüşünün temelinde Hz. Peygamber ve sahabenin uygulaması yatmakta olup bunu tefsirinde belirtmekle birlikte Ebû Hanîfe'yi ilk sırada zikretmesi onun görüşlerine ne denli önem verdiğini göstermesi açısından önemlidir.⁶⁸

1.1.1.2. Ehl-i Kitabın Mescitlere Girmesi

Ebüssuûd “Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasına engel olan ve onların harap olması için çalışandan daha zalim kim olabilir? Aslında bunların oralara ancak korka korka girmeleri gerekir”⁶⁹ âyetinde mescitlere girilip ibadet edilmesine mâni olanların tehdit edildiğini, âyitin bu yönüyle inananlara yönelik de bir yardım vaadi içerdiğini belirtir. Ardından âyete ilişkin Beyt-i Makdis'e Hristiyan birisinin ancak korkarak hırsız gibi girebileceği yönünde bir görüş belirtildiğini ve bu yönüyle âyetteki yasağın bütün mescitleri kapsadığına ilişkin bir görüşün daha olduğunu belirtir. Ebüssuûd bununla birlikte bu konuda ihtilaf edildiğini, Ebû Hanîfe'nin ise Ehl-i Kitab'ın mescitlere girmesine mutlak cevaz verdiğini, İmam Mâlik'in bu konuda mutlak yasağı benimsediğini ve İmam Şâfi'nin ise bu yasağı Mescid-i Haram ile sınırlandırıdığını belirtir.⁷⁰ Ebüssuûd, bu konuda net olarak bir tercihte bulunmakla birlikte onun, Hanefî mezhebine mensubiyeti sebebiyle Ebû Hanîfe'nin görüşünü ilk sırada naklettiği görülmektedir.

1.1.1.3. Muhrimin Avı

Ebüssuûd اَحْلَلْ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَطَعَامَهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَنَاءِ ۖ وَحَرَّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرَمًا ۖ âyetinin⁷¹ tefsirinde muhrimin denizde yakaladığı avın yenmesiyle ilgili olarak da Ebû Hanîfe'nin görüşüne başvurur. Ebû Hureyre (öl. 58/678), Atâ (b. Ebû Rebâh) (öl. 114/732), Mücahid (öl. 103/721) ve Saîd b. Cübeyr'in (öl. 94/713 [?]) muhrimin avcıya göstermeyip kendisi için yakaladığı ile ihramdan önce yakaladığı avının helal olduğu yönünde görüş bildirdiklerini belirtmektedir. Bununla birlikte Ebüssuûd'un değindiği bu görüşlerde kara mı yahut deniz avının helal olduğu konusu açık değildir. Ardındaki ifadelerde helal olanla kara avının kastedildiği anlaşılmaktadır. Ebüssuûd, Ebû Hanîfe'nin de aynı görüşte olduğunu, hitabın muhrimlere

⁶⁶ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sargon Erdem, “Âmin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (TDV Yayınları, 1991), 3/62-63.

⁶⁷ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/20.

⁶⁸ Ebüssuûd'un kıraatlere yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Halil Şimşek, “Fluidity of Reading the Qur'an into Late Middle Ages between the Readers and the Exegetes: The Case of Abû al-Su'ûd (Ebüssuûd, d. 982/1574).”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/Özel Sayı (2023), 89-96.

⁶⁹ el-Bakara 2/114.

⁷⁰ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/149.

⁷¹ el-Mâide 5/96.

yönelik olup anlamın “*Karada kendiniz için tuttuğunuz size haram kılınmıştır. Oradan başkalarının avı çıkar*” şeklinde olup buradan kara dışında tutulan avın helal olduğu anlamına ulaştığı, İmam Mâlik, Şafî ve Ahmed b. Hanbel’in ise muhrimin bu avı da yemesini helal görmelerini belirtir.⁷² Bu örnekte Ebüssûd’un, sahabe ve tâbiün âlimlerinin görüşünün hemen ardından Ebû Hanîfe’nin görüşüne yer vermesinden onun Ebû Hanîfe’nin görüşünün isabetli olduğuna yönelik bir mesaj verme düşüncesinde olduğu akla gelmektedir.

1.1.2. Kelâmî Konulara İlişkin Nakilleri

Tefsirinde kelâmî konulara da değinen Ebüssûd,⁷³ fıkıhçı kimliğinin yanı sıra Kelâm alanında da uzman olan Ebû Hanîfe’nin bu konudaki görüşlerine az da olsa değinmiştir. Onlarda biri de imanda ikrarın gerekliliği konusudur. Ebüssûd tasdik olmadan imanın gerçekleşmeyeceğini belirttikten sonra mezheplerin imanda dil ile ikrarın gerekli olup olmaması konusundaki görüşlerine değinir. İlk olarak Ebû Musâ el-Eş’arî (öl. 42/662-63) ve ona uyanların bu konudaki görüşüne değinen Ebüssûd, ona göre ahkâmın o kişi hakkında uygulanması için imanın temel olduğunu belirtir. Ardından hak olduğunu belirttiği Ebû Hanîfe ve ona uyanların bu konudaki görüşüne değinen Ebüssûd, onun imanı iki kısımda incelediğini; ilkinin ikrar olup onun da ikrah gibi zaruret durumunda gerekli olmadığını belirtir.⁷⁴ Ebüssûd’un Ebû Hanîfe’nin konuya ilişkin aynı minvaldeki görüşüne yer vermeden önce âyeti aynı şekilde tefsir ettiği göz önünde bulundurduğunda onun Ebû Hanîfe’nin görüşüne kendi yorumunu desteklemek için başvurduğu adüşüncesi akla gelmektedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe imanı Ebüssûd’un belirttiğinden daha geniş bir perspektifte ele almakta olup; imanın tasdik, marifet, yakîn, ikrar ve İslam olmak üzere beş aşamadan oluştuğunu, isimler farklı olsa da anlamsal karşılıklarının aynı olduğu görüşündedir.⁷⁵

1.1.3. Kur’an ve Yorumu Hakkındaki Nakilleri

Ebüssûd, tefsirinde az da olsa Kur’an ve yorumuna ilişkin Ebû Hanîfe’nin görüşlerine değinir. Ebüssûd bazı âyetlerin konumuna ilişkin bilgi verirken Ebû Hanîfe’nin görüşüne başvurur. Örneğin Ebû Hanîfe’nin “*Kafirler için hazırlanmış olan ateşten sakının*”⁷⁶ âyetinin Kur’an’ın en korkutucu âyeti olduğu, zira bu âyette inananların kafirler için hazırlanan ateşle tehdit edildiği yönündeki ifadesini nakleder.⁷⁷

Ebüssûd bazen Ebû Hanîfe’nin âyetin delaletinden çıkardığı anlama da değinir. Örneğin o, “*Mekke vadisinde size onları yenmeyi nasip ettikten sonra onların ellerini sizin üzerinizden, sizin ellerinizi de onların üzerinden çeken de odur. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir*”⁷⁸ âyetinden Ebû Hanîfe’nin Mekke’nin savaşıyla değil barışla alındığı sonucunu çı-

⁷² Ebüssûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 3/82; Ögüt, “İhram”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/61.

⁷³ Karadaş, “İsmail Hakkı Bursevi’nin İtikadı Görüşleri”, 266-276; Kanter, “Ebüssûd Efendi’nin Kelâmî Görüşleri”, 194-217.

⁷⁴ Ebüssûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 1/30.

⁷⁵ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A’zam’ın Beş Eseri*, 18-19.

⁷⁶ Âl-İ İmrân 3/131.

⁷⁷ Ebüssûd, *İrşâdü’l-‘akli’s-selîm*, 2/84-85; Ebû’l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavâmidi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*, thk. Mustafa Hüseyin Ahmed (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘Arabî, 1987), 1/414.

⁷⁸ el-Feth 48/24.

kardığını belirtir.⁷⁹ Tarihi bir vakıa olan bu olayın sadece âyete ilişkin dilbilimsel analiz ile açıklanması eksik bir yaklaşım olur. Mekke'nin fethini on bin kişilik bir ordunun gerçekleştirmesi, Hz. Peygamberin gerekmedikçe savaşılmamasını emretmesine rağmen Mekkelilerden yirmi sekiz kişinin öldüğü ve Müslümanlardan ise üç kişinin şehit olduğu bilgisi⁸⁰ göz önünde bulundurulduğunda bu çıkarımın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Ebüssuûd'un, sûrenin başında iki grup arasında şiddetli bir çatışma olmamakla birlikte karşılıklı ok atışı olduğunu belirtmesi⁸¹ onun, bu ufak çatışmayı savaş olarak değerlendirmedigini göstermektedir.

Ebüssuûd yer yer âyetteki çıkarımını Ebû Hanîfe'nin bir sözüyle destekler. Bu meyan-da o, “*Her iki cennette türlü meyveler, hurma ve nar var*” âyetinde⁸² hurma ve narın meyve olmakla birlikte üstünlükleri sebebiyle ayrıca zikredildiğini; hurmanın hem gıda hem meyve, narın ise hem meyve hem de şifa olduğunu belirttikten sonra Ebû Hanîfe'nin, meyve yemeyeceğine yemin edip nar ve kuru hurma yiyen kişinin yemininden dönmüş sayılmayacağına ilişkin görüşünü nakleder.⁸³ Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin bu konudaki ifadesine kendi yorumuna destek olması amacıyla değinen Ebüssuûd'dan farklı düşündüğü; onun atfın mufarakât ifade etmesi kuralından⁸⁴ hareketle nar ve hurmayı meyve olarak değerlendirmedigini anlaşılmaktadır.

1.2. Rûhu'l-beyân Tefsirinde Ebû Hanîfe'nin Etkisi

Bursevî'nin vaaz ve irşad faaliyetleri münasebetiyle başta tefsirler olmak üzere çeşitli kaynaklardan faydalananarak meydana getirdiği *Rûhu'l-beyân* tefsiri bu sebeple çoğunlukla halka yönelik mesaj içeren bir eser hüviyetindedir. Halkı irşat çabasının tefsire yansımış biçimi olan bu eserde⁸⁵ halkın ihtiyacı olan birçok konuya değinilmiştir. Bu yönüyle eserde fıkıh, kelam, tasavvuf, kıraat ilimlerinin yanı sıra sosyal hayat ve siyasetle ilgili bilgi ve yorumlara da yer verilmiştir.⁸⁶ Eserde özellikle ahkâm âyetlerinin tefsirinde Hanefî mezhebinin görüşleri temel alınmıştır.⁸⁷ Oldukça geniş bir hacme sahip olan *Rûhu'l-beyân* tefsirinde Ebû Hanîfe'nin etkisi derinden hissedilmektedir. Bu minvalde eserde fikhî, kelâmî, tasavvufî yorumların yanı sıra Kıraat, Kur'an ilimleri ve farklı alanlara ilişkin bilgi ve yorumlarda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden ve özellikle de halka mesaj verilmek istenen konularda ise menkıbelerinden yararlanılmaktadır. Ebüssuûd, kendisine bağlılığı sebebiyle her ne kadar Ebû Hanîfe-i Sâni olarak anılsa da Bursevî'nin Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığının ondan daha ileri boyutta olduğu görülmektedir. Bu çerçevede onun Ebû Hanîfe'nin görüşlerine değinirken yer yer el-

⁷⁹ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 8/111.

⁸⁰ Nebi Bozkurt - Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Mekke”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/557-558.

⁸¹ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 8/103.

⁸² er-Rahmân 55/68.

⁸³ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 8/186.

⁸⁴ Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî Ebû Hayyân, *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*, thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-Attâr vd. (Beyrut: Dârü'l-Fîkr, 2000), 1/158.

⁸⁵ Başkan, “Halkı İrşad Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi”, 137-144.

⁸⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 713-714.

⁸⁷ Başkan, “Halkı İrşad Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi”, 138.

İmam,⁸⁸ İmâm-ı A‘zam,⁸⁹ İmâmüna‘l-A‘zam⁹⁰ ifadelerine yer verdiği görülmektedir. Onun Hasan-ı Basrî’yi (öl. 110/728) tasavvufun kaynağı olması açısından Hızır’a, Ebû Hanîfe’yi ise zahir ilimlerin kaynağı olması açısından Hz. Mûsâ’ya benzetmesi⁹¹ kendisine duyduğu sevginin yanı sıra şer‘î ilimlerde yerleştirdiği konumunun büyüklüğünü göstermesi açısından da önemlidir. Bu çerçevede Bursevî’nin “*Her kim kendini iyiliğe adanmış olarak özünü Allah’a teslim ederse...*” âyetindeki⁹² “Hanîf” kelimesi üzerinden yaptığı dil oyunu ile “Din ve ilim Hanîfî’dir. Hanîfî yani “cömertlik” Hatem et-Tâî’ye, hilm Ahnef b. Kays’a mensuptur. Dinin Hz. İbrahim’e ve ilmin Ebû Hanîfe’ye nispet edildiği gibi...” ifadeleriyle Ebû Hanîfe’yi övmesi⁹³ ona olan bağlılığının boyutunu göstermektedir. Bursevî bu sebeple kendisinden rahmetullah,⁹⁴ rahimehullah,⁹⁵ radiyallahu anh⁹⁶ gibi dua ifadeleriyle bahsetmeye özen gösterdiği gibi halka mesaj verme adına yer yer onun menkıbelerine de değinmektedir.⁹⁷ Bu çerçevede onun, tefsirinde yer yer gerçekliği tartışılır rivayetlere yer verdiği de görülmektedir. Örneğin Ebû Hanîfe’nin insanları kendi mezhebine rüya yoluyla gelen nebevî bir işarete dayalı olarak davet ettiğini, bunun, onun kemaline yönelik en doğru delil olduğunu, çünkü geceyi kıyamla geçirip Kâbe’de Allah’tan “Ey Ebû Hanîfe! Hizmetimi tamamladın. Beni tam olarak tanıdın. Ben de seni ve sana tabi olanları kıyamete kadar bağışladım” sözünü işittiğini belirtir.⁹⁸ Ebû Hanîfe’nin rüyasında Allah’ı gördüğünü ifade eden Bursevî⁹⁹ tefsirinde Ebû Hanîfe’nin emanet olarak verdiği malını almak için Mecûsî’nin evine gittiği sırada ayakkabısına pislik bulaştığı, bu pisliğin ayakkabısından sökülüp Mecûsî’nin duvarına düştüğü, onun bu duruma şaşırıldığı ve bu durumu Mecûsî’ye anlattığında Müslüman olduğu şeklinde¹⁰⁰ ilginç hikayelere yer verir. Onun bu hikayeleri nakletmekteki amacının Ebû Hanîfe üzerinden hitap ettiği halk kitlesinin dini motivasyonunu artırmak olduğu ifade edilebilir. Onun bu amacı zulme karşı direniş ve takva konularında kendisini daha net hissettirmektedir. Bu girişin ardından Bursevî’nin, tefsirinde Ebû Hanîfe’den naklettiği bilgi ve yorumları incelemeye geçebiliriz.

1.2.1. Fıkḥî Konulara İlişkin Nakilleri

Bursevî, sûfî kimliğiyle tanınmakla birlikte *Rûhu’l-beyân* tefsirinde çok sayıda âyeti fıkḥî açıdan da yorumlar. Bunda Osmanlı toplumunda şekil merkezli din anlayışına sahip olması etkilidir.¹⁰¹ Ebûsûûd gibi Bursevî de tefsirinde Ebû Hanîfe’den çoğunlukla fıkḥî konularda nakiller yapar. Hanefî mezhebi ve Ebû Hanîfe’nin görüşlerinin hak olduğunu belirten

⁸⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/123; 8/396; 9/115.

⁸⁹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/303; 2/433; 3/19, 95, 348, 410;6/64; 8/88; 9/4030 vd.

⁹⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/15; 6/398; 9/525.

⁹¹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/272.

⁹² Lokmân 31/22.

⁹³ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/30, 363.

⁹⁴ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/253; 9/393, 525.

⁹⁵ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/12, 150, 193; 6/123, 299.

⁹⁶ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 6/149; 9/350; 10/380.

⁹⁷ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1, 31; 3/15; 8/120, 175, 240; 9-23-24.

⁹⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/213; 8/88.

⁹⁹ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 3/80.

¹⁰⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/303.

¹⁰¹ Öztürk Ahmet Gökhan, *İsmâil Hakkı Bursevî’nin Rûhu’l-beyân Adlı Tefsirinde Ahkâmu’l-Kur’ân* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023), 55-283.

Bursevî¹⁰² yer yer Ebû Hanîfe'nin âyetten yaptığı fikhî istidlali hakkında bilgi verir. Örneğin “*Tevrat'ta İsrâiloğulları'na, 'Cana can, göze göz, burna burun, kulağa kulak, dişe diş... yazdık*” âyetindeki¹⁰³ genel/âm ifade dolayısıyla Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778) ve Ebû Hanîfe'nin hür insanın köle, Müminin ise kâfir karşılığında kısas amaçlı öldürülebileceği görüşünde olduğunu belirtir.¹⁰⁴

Bursevî'nin fikhî konularda aynı görüşe sahip âlimlerin yorumlarını toplu olarak zikrederken Ebû Hanîfe'yi özellikle zikrettiği görülür. Örneğin âlimlerin çoğunun av için eğitilmiş hayvanların yediklerinden geri kalanlarının köpek haricindekilerin yiyebileceğini belirttiğini ifade eden Bursevî bunlar arasında sadece Ebû Hanîfe'nin ismini nakleder.¹⁰⁵ Bu da onu diğer âlimlerden farklı bir yere konumlandığını göstermektedir.

Bursevî bazı fikhî görüşlerini desteklemek amacıyla da Ebû Hanîfe'nin menkıbelerine başvurur. Örneğin “*Allah alım satımı helâl, faizi ise haram kılmıştır*”¹⁰⁶ âyetini tefsir ederken borç veren kişinin ödemeyi verilenden daha iyi bir malla yapacağı şartını koşmasının menfaat elde etme amaçlı bir borç olduğunu belirttikten sonra bunun faiz olduğunu belirtir. Bursevî bu görüşü Ebû Hanîfe'nin başından geçen bir olayla bunu destekler. Buna göre Ebû Hanîfe bir adama bin siyah dirhem borç vermiş adam da kendisine bu borcu bin beyaz dirhem olarak ödemek isteyince faiz olabileceği endişesiyle kabul etmemiş ve adamdan kendisine verdiği dirhemlerin aynısını almıştır.¹⁰⁷

Bursevî bazı ibadetlerin diğerlerinden faziletli olduğuna ilişkin görüşü desteklemek için Ebû Hanîfe'nin hayatından örnekler verir. Bu bağlamda tefsirinde hac ibadetinin önemine değinen Bursevî, Ebû Hanîfe'nin haccetmeden önce ibadetlerin faziletleri hakkında değerlendirmeleri olduğunu haccettikten sonra ise haccı diğer ibadetlerden üstün tuttuğunu belirtir.¹⁰⁸

Bursevî, tefsirinde Ebüssuûd ile aynı fikhî konulara da temas eder. Bu durum iki müfessirin aynı kültürden beslenmesi ile ilgilidir. Bursevî de Ebüssuûd gibi el-Mü'minûn suresi 14. âyetteki “*Nihayet onu bambaşka bir varlık halinde inşa ediyoruz*” ifadesinden bir yumurtadan onu gasp eden kişinin yanındayken civciv çıkması durumunda Ebû Hanîfe'nin o civcivin yeni bir varlık olması sebebiyle tazminini gerektirmediği, sadece tavuğun tazmin edilmesi gerektiği görüşünde olduğunu ve onun bu âyeti delil gösterdiğini belirtir.¹⁰⁹ Âyetin hırsızlıkla bir ilişkisi bulunmamasından her iki müfessirin yaşadıkları dönemde hırsızlık olaylarının fazla olması sebebiyle halka bu âyet üzerinden mesaj vermeyi amaçladıkları akla gelmektedir. Bir diğer örnekte ise Bursevî “*Her iki cennette türlü meyveler, hurma ve nar var*” âyetinde¹¹⁰ hurma ve narın meyve olmakla birlikte üstünlükleri sebebiyle ayrıca zikredildiğini; hurmanın hem gıda hem meyve, narın ise hem meyve hem de şifa olduğunu belirttikten sonra Ebû

¹⁰² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/32.

¹⁰³ el-Mâide 5/45.

¹⁰⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/284; diğer örnekler için bk. Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 2/336; 7/39; 8/18; 9/48, 531; 10/382 vd.

¹⁰⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/346.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/275.

¹⁰⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/437; bir diğer örnek için bk. Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 3/154.

¹⁰⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/25-26.

¹⁰⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/71.

¹¹⁰ er-Rahmân 55/68.

Hanîfe'nin, meyve yemeyeceğine yemin edip nar ve kuru hurma yiyen kişinin yemininden dönmediğine ilişkin görüşünü nakleder.¹¹¹ Ardından her iki meyve lûgat ve örf açısından meyve sayılsa da lezzet ve nimet açısından diğer meyvelerden üstün oldukları için ayrıca zikredildiği şeklinde bir rivayet nakleder.¹¹² Ebüssuûd'un da tefsirinde eyer verdiği bu yorum bize her iki müfessirin aynı kaynaktan beslendiklerini göstermesi açısından önemlidir. Bu girişin ardından Bursevî'nin bazı fikhî konularda Ebû Hanîfe'den yaptığı nakillerinden örneklerle geçebiliriz. Bu bağlamda Bursevî'nin kadının ve erkeğin avreti, hırsızın elinin kesilmesinde nisap miktarı ile Türk toplumunda yer kendine yer bulan hîle-i şer'îye konuları başta olmak üzere çeşitli fikhî konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden yararlandığı görülmektedir.

1.2.1.1. Kadının ve Erkeğin Avreti

Sûfî kişiliğiyle öne çıkan Bursevî erkeğin kadına bakması konusunu fikhî açıdan değil tasavvufî açıdan ele alır. Erkeğin mahremi olan kadına bakmaması gerektiği hususuna hadislerle değinen Bursevî¹¹³ *“Mümin kadınlara da söyle, gözlerini haramdan sakınsınlar ve iffetlerini korusunlar. Dışarıda kalanlardan başka ziynetlerini göstermesinler. Başörtülerini yakalarının üzerinden bağlasınlar”* âyetinde¹¹⁴ mahrem kadına göre erkeğin avret mahalli konusunu ele alırken mezheplerin ve Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşlerine değinir. Öncelikle Ebû Hanîfe, Ahmed b. Hanbel ve İmam Mâlik'in, mahrem kadının, erkeğin sadece yüz ve gözlerine bakabileceği görüşünde olduklarını belirten Bursevî doğru olanın her iki cinsin birbirine bakmaması şeklindeki İmam Şâfiî'nin görüşü olduğunu belirtir. Ardından erkeklerin birbirine yönelik avreti konusuna değinen Bursevî, Ebû Hanîfe'nin erkeğin avretinin göbeği ile diz kapağının altı olduğu görüşünde olduğunu, İmam Mâlik'in cinsel bölgeler ve dizler, İmam Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel'in ise göbek ve diz kapağı arasının avret olduğu görüşünde olduklarını belirtir.¹¹⁵ Onun erkeğin avreti konusunda ilk sırada zikretmesinden Ebû Hanîfe'nin görüşünü tercih ettiği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte onun bu konuyu özellikle bayanlar konusunda fıkıhtan çok tasavvuf çerçevesinde ele aldığı ve bu yöntemiyle halka mesaj verme amacını güttüğü anlaşılmaktadır.

1.2.1.2. El Kesme Cezasında Nisap Miktarı

Bursevî *“Onlar büyük günahlardan ve hayâsızlıklardan kaçınırlar, öfkelenediklerinde dahi bağışlarlar”* âyetinin¹¹⁶ tefsirinde hırsızlık için el kesmenin nisap miktarına değinir ve konuya ilişkin Ebû Hanîfe'nin görüşüne yer verir. Cahiliyye döneminde Arapların biri Kâbe'yi imardan insanları engellemek ve hacıların yollarını kesmek olmak üzere iki büyük günahı olduğunu belirten Bursevî, Ebû Hanîfe'ye göre yol kesmek suretiyle gasp edilen malın ayni ya da kıymet açısından on dirhem olduğunu belirten Bursevî, onun ayıplı malın bilerek satılmasını da bu kapsamda değerlendirdiğini ve bu tür hırsızlıkta nisabı on dirhemden az olarak belirlediğini ifade eder.¹¹⁷ Bursevî'nin, en-Nûr Sûresinin ilk âyetlerini tefsir ederken de-

¹¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/186.

¹¹² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/75; ayrıca bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/312.

¹¹³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/140.

¹¹⁴ en-Nûr 24/31.

¹¹⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/141.

¹¹⁶ eş-Şûrâ 42/37.

¹¹⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/368.

ğindiği bu konuya¹¹⁸ bu âyette de değinmesi halka mesaj verme amacı güttüğünü göstermektedir. Zira Bursevî'nin yaşadığı dönemde taşradan şehre göçün fazlalığı işsizlik sorununu ortaya çıkarmış bu da Osmanlı Devleti'nde hırsızlık suçunun artmasına neden olmuştur.¹¹⁹

1.2.1.3. Hîle-i Şer'iyye

Bursevî, “Şekil bakımından hukuka uygun bir işlemi vasıta kılarak yasaklanmış bir sonucu elde etmek amacıyla yapılan muamele” şeklinde tanımlanan hîle-i şer'iyye¹²⁰ konusunda da Ebû Hanîfe'nin uygulamasına yer verir. Bu bağlamda “*Allah size (belli durumlarda) yeminlerinizi çözmeyi meşrû kılmıştır*” âyetinin¹²¹ tefsirinde bu hafifletmenin Allah'tan bir rahmet olduğunu belirten Bursevî, hadlerde de hîle-i şer'iyye uygulanabileceğini belirtmek amacıyla el-Leys b. Sa'd'ın Ebû Hanîfe'yi döveceğine yemin ettiğini ancak pişman olup yemininden dönmek istediğini, Ebû Hanîfe'nin bir kılıç alıp geniş yüzüyle kendisine vurmasını istediğini ve böylelikle yeminini gerçekleştirmiş olacağını belirttiği şeklindeki rivayeti aktarır.¹²² Onun tefsirinde bu konuya değinmesinin arka planında 17. yüzyılda Osmanlı'nın içinde bulunduğu sosyal ve ekonomik problemleri aşmak için bu yola sıklıkla başvurulması yatmaktadır.¹²³ Bu örnek müfessirin yaşadığı toplumdaki uygulamaların tefsire yansması bakımından önemlidir.

1.2.2. Kelâmî Konulara İlişkin Nakilleri

Bursevî, tefsirinde Ebû Hanîfe'den yer yer bazı kelâmî konularda nakillerde bulunur. Bu konuların arasında imanın mahiyeti, artıp eksilmesi, halku'l-Kur'an, cinlerin ahiretteki durumu gelmektedir.

1.2.2.1. İmanın Mahiyeti

Bursevî, tefsirinde imanın mahiyeti konusunda Ebû Hanîfe ve diğer mezhep imamlarının görüşüne değinir. Bu çerçevede “*Bedevîler 'İman ettik' dediler. (Sen de şunu söyle:) 'Henüz iman gönüllerinize yerleşmediğine göre sadece boyun eğdiniz'*” âyetinde¹²⁴ imanın mahiyeti konusuna değinen Bursevî, Ebû Hanîfe'nin imanı kalp ile tasdik, dil ile ikrar; diğer üç imamın ise kalp ile tasdik dil ile ikrar ve organlarla amel olarak tanımladıklarını ifade ettikten sonra esasında imanın temelini kalple ikrar olup diğer iki unsurun imanın göstergesi olduğunu belirtir.¹²⁵ Bu ifadelerine bakıldığında Bursevî'nin dört mezhep imamının konuya ilişkin görüşlerine katılmadığı anlaşılmaktadır. Bursevî'nin bu âyetin yorumunda imanın mekânı

¹¹⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/391.

¹¹⁹ Suha Oğuz Baytimur, “Osmanlı Devleti'nde Hırsızlık Suçları ve Uygulanan Cezalar (1789-1839)”, *Osmanlı Hakimiyet Sahası Çalışmaları* 8/15 (Ağustos 2018), 100.

¹²⁰ Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/170-178.

¹²¹ et-Tahrîm 66/2.

¹²² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/44; Bursevî'nin Ebû Hanîfe'nin görüşlerine başvurduğu diğer fıkhi konular için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/291, 302, 310, 321, 436; 2/67, 166, 191, 273, 440; 3/95, 305; 4/357; 5/51; 6/114; 7/17; 8/369, 423; 9/393, 430; 10/35 vd.

¹²³ Salih Korkmaz, “İslam Hukukunda Hîle-i Şer'iyye Meselesi ve Buna Dair Bir Osmanlı Hukuku Tatbikatı”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2024), 570.

¹²⁴ el-Hucurât 49/14.

¹²⁵ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/94.

meselesini de tartışmaya açtığı ve Ebû Hanîfe'nin, imanın karar kıldığı yerin kalp, bedenine ise bu imanın tezahür ettiği mekân olduğu, bedenden bir organın eksilmesi durumunda imanın kalbe döneceği yönündeki görüşünü¹²⁶ benimsediği görülmektedir.

1.2.2.2. İmanın Artıp Eksilmesi

Bursevî, tefsirinde imanın artıp eksilmesi hususuna değinirken de Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin görüşünü nakletmektedir. O, “*Allah'ı ve peygamberlerini inkâr edenler, Allah ile peygamberlerini birbirinden ayırmak isteyenler, 'Bir kısmına inanırız ama bir kısmına inanmayız' diyenler ve bunlar arasında bir yol tutmak isteyenler yok mu, işte gerçek kâfirler bunlardır ve biz kâfirlere alçaltıcı bir azap hazırlamışızdır*” âyetini¹²⁷ tefsir ederken iman ve tevhidin dine ilişkin her şeyin aslı olduğunu ve İmâm-ı Âzam'a göre azalıp eksilmese de nurunun taatlerle arttığı ve seyyiat ile azaldığını ifade eder. Ardından tasavvuf yolunda süluk etmek isteyen talibin şeriatin ahkâmı ve tarikatın adabına uyması gerektiğini belirtir.¹²⁸ Bursevî Ebû Hanîfe gibi imanın kendisinin olmasa da nurunun arttığı düşüncesindedir. Sîfî kişiliği de olan Bursevî iman, şariat ve tasavvuf arasında bir bağ olduğu, bu iki unsurun imanın nurunun artıp eksilmesinde etkili olduğu görüşündedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin konuya ilişkin görüşü incelendiğinde onun, imanın yakîn ve tasdik açısından artıp eksilebileceğini¹²⁹ yani imanın eksilmesinin küfrün artması, imanın artmasının da küfrün eksilmesi sebebiyle olacağı görüşünde olduğu, fakire zekâtın farz olmaması gibi çoğu zaman inanlardan amel zorunluluğunun sakıt olması sebebiyle iman ile amel arasında ontolojik bir ilişki olmadığını belirttiği görülmektedir.¹³⁰ Bu örnekte Bursevî'nin insanlara tasavvufi mesaj vermek ve onları ibadetlere yöneltmek amacıyla Ebû Hanîfe'nin bu görüşünü farklı aksettirdiği görülmektedir.

1.2.2.3. Kabir Azabı

Bursevî, *Rûhu'l beyân* tefsirinde kabir azabının mahiyetine ilişkin Ebû Hanîfe'nin görüşüne değinir. Kabir azabının sadece ruhani olacağını görüşünde olan Bursevî kabirdeki sualin hem ruh hem de bedene yapılacağı yönünde görüş bildiren İmâm-ı Âzam'ın bu görüşle her iki unsurun birbiri ile olan sıkı ilişkisine işaret etmek istediğini belirterek¹³¹ dolaylı olarak kendi görüşünü desteklemeye çalışmaktadır. Ebû Hanîfe kabirdeki ruh ve bedeni iki farklı unsur olarak değerlendirirken Bursevî'nin azabın sadece ruha yapılacağını açıkça belirten Ebû Hanîfe'nin bu görüşünde bedeni de kastettiğine yönelik ifadeleri zorlama bir çıkarımdan ibarettir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin eserleri incelendiğinde onun sadece kabir azabının olacağını belirttiği, mahiyeti hakkında bir görüş belirtmediği görülmektedir.¹³²

1.2.2.4. Cinlerin Ahiretteki Durumu

Bursevî, tefsirinde cinlerin ahiretteki durumuna ilişkin Ebû Hanîfe'nin görüşüne de değinir. Ebû Hanîfe'nin, “*Âlemlere uyarıcı olsun diye kuluna Furkân'ı indiren Allah aşkındır;*

¹²⁶ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 64.

¹²⁷ en-Nisâ 4/150-151.

¹²⁸ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/315.

¹²⁹ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 74-75.

¹³⁰ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 87.

¹³¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/412.

¹³² Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 90.

cömerttir” âyetinden¹³³ hareketle Allah resulüne itaat etmeleri durumunda ahirette cinlere azaptan kurtuluş dışında bir mükâfat olmayacağı, bununla birlikte isyan etmeleri durumunda onlara azap edileceği görüşünde olduğunu belirtir. Çünkü âyette peygamberin uyarıcılık vasfı zikredilmiş, müjdeleyici vasfı zikredilmemiştir.¹³⁴ Ebû Hanîfe'nin bu görüşte olduğu hususu doğru ise onun âyeti lafız odaklı ve parçacı bir yaklaşımla yorumladığı görülmektedir. Zira Hz. Peygamberin her iki özelliğinin zikredildiği “*Doğrusu (ey peygamber), biz seni hak ile desteklenmiş bir müjdeci ve uyarıcı olarak gönderdik*” âyetinde¹³⁵ belli bir topluluğun zikredilmemesi, “*Ben cinleri ve insanları, başka değil, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım*” âyetinde¹³⁶ cinlerin de sorumlu olduğunun ifade edilerek cennet ile müjdelenmesi¹³⁷ bu görüşümüzü desteklemektedir.

1.2.2.5. Halku'l-Kur'an

Bursevî, Mu'tezilenin ortaya attığı ve Kur'an'ın yaratılmış olup olmadığı konusundaki tartışmaları ifade eden bir terim olan halku'l-Kur'an¹³⁸ konusuna da değinir ve bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşüne atıfta bulunur. Ebû Hanîfe'nin konu hakkındaki düşüncesine ilişkin farklı görüşler olmakla birlikte kabul gören görüşe o Kur'an'ın mahlûk olmadığını savunmaktadır.¹³⁹ Eserlerindeki ifadeler de bu görüşü desteklemektedir. Ebû Hanîfe, Kur'an'ın yazıya dökülmesinin, okunmasının mahlûk olup kendisinin mahlûk olmadığı, Allah'ın kadim kelamı olduğu görüşündedir.¹⁴⁰ Kur'an'ın Allah'ın sıfatı olması, Allah'ın sıfatlarının tümünün de ezeli olması yönüyle yaratılmadığı görüşünde olan Bursevî, Ebû Hanîfe'nin de Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia eden, bu konuda tartışan yahut da bu konuda şüpheye düşen kişinin Allah'ı inkâr ettiği görüşünde¹⁴¹ olduğunu belirtir. Bu konuların Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerinde tartışmaya kapalı olduğunu belirten Bursevî'nin¹⁴² bu konuya konjonktür gereği değinmek zorunda kaldığı, bu sebeple sadece Ehl-i sünnetin görüşüne yer verip bu görüşü ortaya atan Mı'tezilenin görüşüne atıfta bulunmadığı görülmektedir.

1.2.3. Kur'an İlimlerine İlişkin Nakilleri

Rûhu'l-beyân tefsirinde âyetleri yorumlarken Kur'an ilimlerine başvuran Bursevî¹⁴³ dolaylı olarak bu konuda Ebû Hanîfe'ye de atıfta bulunur. Kur'an kıssalarına ilişkin bir yorumunda Ebû Hanîfe'nin bir menkıbesine başvurur. Bursevî'nin bu konuda Ebû Hanîfe'nin görüşüne değil de menkıbesine başvurmuş olmasında tefsirinin vaazlardan oluşturulmuş olması-

¹³³ el-Furkân 25/1.

¹³⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/188; ayr. bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/490-491.

¹³⁵ el-Bakara 2/119.

¹³⁶ ez-Zâriyât 51/56.

¹³⁷ er-Rahmân 55/60-74.

¹³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Halku'l-Kur'an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

¹³⁹ Tok, *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*, 147-150.

¹⁴⁰ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 88.

¹⁴¹ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 88.

¹⁴² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/502; Ebû Hanîfe'nin halku'l-Kur'an konusundaki görüşü hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Faruk Beşer, “Ebu Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı”, *Usûl* 1/1 (2004), 25-30.

¹⁴³ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İskeceli, *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirinin Kur'an İlimleri Bağlamında Değerlendirilmesi*, 29-169.

nın etkisi vardır. O, bu anlatılarla hem konuyu ilgi çekici hale getirmekte hem de hitap ettiği Hanefî toplulukta mesajın yer etmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Örneğin “*Ey Mûsâ, artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadede, Tuvâ’dasın*” âyetinin¹⁴⁴ tefsirinde esasen tevazuun emredildiğini, mütevazı insanların çıplak ayak gezdiklerini belirten Bursevî, Ebû Hanîfe’nin de dönemin halifesini ziyarete gittiğinde halifenin kendisinden bineğinden inmesini istediğini, elbisesini onun ayaklarına serdiğini, ayakkabıları tabaklanmamış eşek derisinden olduğu için böyle yaptığını belirten bir rivayet aktarır.¹⁴⁵ Bursevî’nin bu rivayetle hal- kın yöneticilere karşı saygılı olması yönünde bir mesaj vermeyi amaçladığı akla gelmektedir.

Bursevî bazı âyetlerin içerikleri hakkında bilgi verirken Ebû Hanîfe’nin tanımlamalara başvurur. Örneğin Ebû Hanîfe’nin “*Kâfirler için hazırlanmış ateşten sakının!*” âyetini¹⁴⁶ kâfirler için hazırlanmış olmasına rağmen inananların tehdit edilmesi açısından Kur’an’daki en korkutucu âyet olduğunu ifade ettiğini belirtir.¹⁴⁷ Bursevî, Ebû Hanîfe’nin “*Yedi göğü ve yerden de onların benzerlerini yaratan Allah’tır. Allah’ın gücünün her şeye yettiğini ve yine Allah’ın ilminin her şeyi kuşattığını bilesiniz diye onun buyruğu gelip, bunlar arasında (bütün evrende) sürekli gerçekleşir*” âyetini de Kur’an’ın en korkutucu âyetlerinden biri olduğunu belirttiğini ifade eder. Bununla birlikte bu konuda bir gerekçe zikretmez.¹⁴⁸ Bursevî’nin bu hususta müjdeleyici âyetlere değil de korkutucu âyetlere odaklanması yine tefsirin vaazlardan bir araya getirilmiş olmasıyla ilgilidir. Zira vaaz edebiyatında müjdeleyici dilden çok korkutucu bir dil hâkimdir. Dikkat çekilen âyetler farklı olsa da daha önce geçtiği gibi Ebüssuûd’un da tefsirinde Kur’an’daki en korkutucu âyetten bahsetmesi her iki müfessirin aynı kaynaktan beslenmesinin bir sonucudur.

1.2.4. Kıraatlere İlişkin Nakilleri

Ebû Hanîfe’nin bu birikimine vâkıf olan Bursevî, tefsirinde az da olsa onun bazı âyetlere yönelik kıraatine değinir. Örneğin *إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ* âyetinde¹⁴⁹ mef’ûl takdim edilerek “*Allah’tan ancak âlim kullarından bir kısmı korkar*” anlamının öne çıkarıldığını belirten Bursevî, Ebû Hanîfe, Ömer b. Abdülazîz (öl. 101/720) ve İbn Sîrîn’in (öl. 110/729) lafzatullah’ı merfû ve *الْعُلَمَاءُ* kelimesini mansûb olarak okuduklarını, bu durumda âyetteki haşyetin tazim amaçlı istiare ifade ettiğini belirtir. Buna göre mansûb kıraattteki anlam “*Allah kendisinden korkan âlimleri yüceltir*” şeklinde olmaktadır. Bu kıraatin şâz olmakla birlikte faydalı olduğunu belirten Bursevî, bu faydanın ne olduğundan bahsetmemektedir. Onun, Ömer b. Abdülazîz’in, “haşyet” kelimesine “ihtiyar/seçme” anlamı verdiğinden bahsetmesi¹⁵⁰ bu kıraate değinen âlimlerin ve Bursevî’nin yöneticiye itaat bağlamında halka yönelik bir mesajı hedeflediğini akla getirmektedir.

Bursevî, Ebû Hanîfe’nin âyetteki bir kelimeye ilişkin kıraatine ve bu kıraatin anlamsal karşılığına da değinmektedir. Örneğin Yâsîn suresi 76. âyetteki *فَلَا يَخْزُكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ* ifadesinde yer alan *إِنَّا* ifadesinin hemzesinin ta’lîl anlamı kastedilmeksizin fethayla okunmasının caiz

¹⁴⁴ Tâhâ 20/12.

¹⁴⁵ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/370; bir başka örnek için bk. Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/188.

¹⁴⁶ Âl-İ İmrân 3/131.

¹⁴⁷ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/93.

¹⁴⁸ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 10/46.

¹⁴⁹ el-Fâtır 35/28

¹⁵⁰ Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 7/344.

olmadığını, kesra ile okuyuşun vakfa işaret ettiğini belirten Bursevî, Ebû Hanîfe'nin hemzeyi kesrayla, İmam Şâfiî'nin ise fethayla okuduğunu, her iki okuyuşun lââm'ın hazfedildiği kabul edilerek ta'lîl anlamında olduğunu belirtir.¹⁵¹ Kur'an tefsirinde esasında takdire gidilmeden yapılan yorum ve okuyuşlara itibar edilmelidir. Takdire gidilmeden bu âyette Allah'ın müşriklerin Hz. Peygambere yönelik incitici sözlerinden haberdar olduğu anlamına ulaşılırken Bursevî'nin, Ebû Hanîfe'nin takdir gerektiren kıraatine yer vermesi ona olan bağlılık ile açıklanabilir.

Bursevî, kıraate ilişkin mukadder bir soruya da Ebû Hanîfe'nin görüşünü naklederek cevap verir. Müfessir, bir kelimeyi telaffuz edemeyen bir kimsenin eş anlamlı bir başka kelimeyi okumasının caiz olup olmaması hususunda Ebû Hanîfe'nin anlam tam olarak yerine geldiği takdirde Farsça ile kıraate cevaz verdiği bilgisini naklederek dolaylı olarak bu okuyuş biçiminin cevazını ifade eder.¹⁵²

Bursevî toplumdaki Kur'an okuma hatalarını (lahn) dile getirirken konuya ilişkin Ebû Hanîfe ve diğer âlimlerin görüşlerinden yararlanır. Bu bağlamda halkın çoğunun iki harf arasındaki farkı ayırt edemediğini, ayırt etmeye çalıştıklarında da hata ettiklerini, örnek olarak "Zı" harfi yerine "Dâd" harfini ya da tam tersini telaffuz ettiklerini, Ebû Hanîfe, Muhammed ve âlimlerin çoğunluğuna göre böyle bir kıraatin namazın bozduğu görüşünde olduklarını belirtir.¹⁵³ Bu örnek Bursevî'nin, tefsirinde toplumsal problemlere de yer verdiğini göstermesi açısından önemlidir.¹⁵⁴

1.2.5. Tasavvufî Konulara İlişkin Nakilleri

Bursevî *Rûhu'l-beyân* tefsirinde tasavvufî yorumlara sıklıkla yer vermektedir.¹⁵⁵ Bunda yaşadığı toplumda tasavvufun geniş kabul görmesi etkilidir. Bursevî, tefsirinde bu tür yorumları kendisi yaptığı gibi başka âlim ve mutasavvıfların yaptığı yorumları da nakletmektedir. Bu âlimlerin arasında Ebû Hanîfe de yer almaktadır. Ebû Hanîfe'nin zahidane bir yaşam sürdüğüne yönelik anlatımlar¹⁵⁶ Bursevî'nin tefsirinde takip ettiği bu yöntem için veri oluşturmaktadır. Bursevî tasavvufî mesajlar verirken yer yer Ebû Hanîfe'nin menkıbelerine değinmektedir. Örneğin insanın diğer insanlara yardım ettiği müddetçe Allah'ın o kimseye destek olacağını ve onu aç bırakmayacağını belirten Bursevî aksi durumda kişinin dünya ve ahirette sıkıntı çekeceğini belirtir. İnsanlara zulmün ölüm anında imanın kaybolmasına neden olacağını ifade eden Bursevî bu sebeple kişinin ebedi azaba düşer olacağını belirttikten sonra mutasavvıf Ebûbekr el-Varrâk'tan (öl. 280/893) Ebû Hanîfe'nin insanlara zulmetmenin ölüm anında en hızlı ve en çok şekilde imanın kaybolmasına sebep olan günah olduğunu belirttiği

¹⁵¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/435.

¹⁵² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/426; konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaşif Hamdi Okur, "Ebû Hanîfe'nin Kur'an ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı", *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı Azam Sempozyumu* (Eskişehir, 2015), 139-145.

¹⁵³ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/358.

¹⁵⁴ Ebû Hanîfe'nin kıraatlere yaklaşımı konusunda bk. Fatih Tok, "Ebû Hanîfe'nin Kur'an Kıraâtlerine Yaklaşımı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 130-142.

¹⁵⁵ Denizler, *Kur'an'ın Süfî Yorumu Bursevî Örneği*, 155-270.

¹⁵⁶ Eyyup Karadağ, "Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) Hayatı ve Zühd Anlayışı", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2018), 180-192.

yönündeki rivayetini nakleder.¹⁵⁷ Ebû Hanîfe'nin bu düşüncede olmasının arka planında Hali-fe Mansûr'un (öl. 158/775) Bağdat kadılığı teklifini kabul etmemesi sebebiyle hapse atılıp işkenceye uğramasının¹⁵⁸ da etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bursevî'nin de bu yorumunda Ebû Hanîfe üzerinden siyasilere insanlara zulmetmemeleri yönünde mesaj verdiği anlaşılmaktadır.

Bursevî tasavvufî mesaj vermek amacıyla da Ebû Hanîfe'nin menkıbelerinden yararlanır. Örneğin ilim talebesinin kendisine bilgili ve takva sahibi hoca seçmesi gerektiğini belirten müfessir, Ebû Hanîfe'nin, Hammâd'ı (öl. 120/738) hoca seçtiğini Basra'ya geldiğinde kendisine sorulan her soruya cevap verebileceğini düşündüğünü fakat insanların kendisine cevabını veremeyeceği sorular sorduğunu görünce Hammâd'dan ayrılmamaya yemine ettiğini ve yirmi yıl boyunca onun yanında kaldığını belirten bir bilgi aktarır.¹⁵⁹

Bursevî tasavvufî mesajlarında Ebû Hanîfe hakkındaki şiirlere de başvurmuştur. Bu çerçevede o, kutub ve gavsın evliya arasındaki makamının dairenin merkez noktası gibi olduğunu, bu makama çokça oruç, namaz ve huşu ile eriştiklerini ve Allah'ın bu sayede kendilerini seçtiğini belirttikten sonra Ebû Hanîfe hakkındaki şu şiiri nakleder:

أبو حنيفة قضا نكرد وبمرد ... تو بمیری اگر قضا بکنی
*"Ebû Hanîfe kadılığı kabul etmedi ve öldü
 Sen ise kadı olursan ölürsün".*¹⁶⁰

Bursevî, tefsirinde içlerinde Ebû Hanîfe'nin de bulunduğu dört mezhep imamı hakkında ilginç bir işârî yoruma da yer verir. *"O gün rabbinin arşını bunların da üstünde olan sekiz (melek) yüklenir"* âyetinde¹⁶¹ lafzın zahirinden kıyamet günü arşı sekiz meleğin taşıyacağını anlaşıldığını, bugün o meleklerin sayısının dört olduğunu (dört büyük meleği kastediyor), kıyamette onlara katılacak dört ile de bazı âlimlerin Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel'e işaret edildiğini belirttiklerini ifade eder. Bu dört imam dünyada şeriatı taşıırken kıyamet günü şeriat arşa inkılap edeceğinden o gün de arşı taşıyacaktır.¹⁶² Bu yorumda Bursevî'nin, Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığının ve sûfî kişiliğinin kendisini bu tarz ilginç yorumları nakletmeye ittiği görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin bu yorumuyla hitap ettiği kitleyi Ehl-i sünnet çizgisinde tutmayı istemiş olması ihtimal dâhilindedir. Bununla birlikte Ebû Hanîfe'nin, arşı Allah'ın koruduğu şeklindeki ifadesi¹⁶³ göz önünde bulundurulduğunda Bursevî'nin, Ebû Hanîfe'nin tüm görüşlerine vakıf olmadığı ya da bazılarını görmezden geldiği düşüncesi akla gelmektedir.

1.2.6. Diğer Konulardaki Nakilleri

Ebû Hanîfe mezkûr konuların dışındaki bazı meselelerde de Ebû Hanîfe'nin görüşlerine değinir. Bu konular arasında sihrin mahiyeti, çocuğun anne karnında kaldığı süre ve bazı dilbilimsel çıkarımlar yer almaktadır.

¹⁵⁷ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/94; bir başka örnek için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 2/295.

¹⁵⁸ Saymerî, *Ahbârü Ebî Hanîfe ve ashâbih*, 69; Uzunpostalcı, "Ebû Hanîfe", 10/133.

¹⁵⁹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/535.

¹⁶⁰ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/286-287; Bursevî'nin bu şiiri tefsirinin bir başka yerinde daha nakletmesi hem konuya yönelik hassasiyetini hem de Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığını göstermesi açısından önemlidir. bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/253; 8/120.

¹⁶¹ el-Hâkka 69/17.

¹⁶² Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/139.

¹⁶³ Ebû Hanîfe, *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, 88.

1.2.6.1. Sihrin Mahiyeti

Bursevî yer yer spiritüel konularda da Ebû Hanîfe'nin görüşlerine yer verir. Örneğin “Onlara gökten bir kapı açsak da oradan yukarı çıksalar, yine de “Herhalde gözlerimiz perdelendi, hatta bize büyü yapılmış olmalı!” derler” âyetlerini¹⁶⁴ tefsir ederken sihrin mahiyetine değinen Bursevî sihrin harikulade bir olay olup fıtraten güçlü insanların elinde meydana geldiğini, bu işle uğraşanların fasıklar olduğunu ve evliyanın kerametinin bu olguya karşılık geldiğini belirttikten sonra üç imamın sihrin insana etki ettiği düşüncesinde olduğunu, Ebû Hanîfe'nin ise sihrin aslının ve bedene bir etki gücünün olmadığı düşüncesinde olduğunu belirtir. Bununla birlikte Bursevî sihrin bedene ve kalbe etkili olup insanı öldürme gücüne bile sahip olduğu düşüncesini belirterek¹⁶⁵ bu konuda Ebû Hanîfe'den ayrılır. Bursevî, tefsirinin başka bir yerinde de sihir yapan kişiden bu işten dönmesi için tevbe etmesinin istenmesi gerektiğini, o kişinin sihirle uğraştığını ikrar etmeden tevbesinin kabul edilmemesi gerektiğini; aksi halde öldürüleceği yönündeki görüşü nakleder.¹⁶⁶ Bu örnek Bursevî'nin, Ebû Hanîfe'nin her görüşünü mutlak olarak kabul etmediğini göstermesi bakımından önemlidir.

1.2.6.2. Çocuğun Anne Karnında Kaldığı Süre

Bursevî, tefsirinde yer yer tıbbî konularda da Ebû Hanîfe'nin görüşüne değinir. Bu bağlamda “Biz dilediğimizin rahimlerde belirli bir vakte kadar kalmasını sağlarız” âyetinin¹⁶⁷ tefsirinde çocuğun anne rahminde kalabileceği azami süre hakkında âlimlerin görüşlerine değinen Bursevî tüm âlimlerin hamilelikteki asgari sürenin 6 ay olduğunu belirttiklerini, azami süre için Ebû Hanîfe'nin 2 yıl, İmam Şâfiî'nin dört yıl ve İmam Mâlik'in 5 yıl görüşünde olduğunu belirttikten sonra Dahhâk b. Müzâhim'in (öl. 105/723) 2 yıl, İmam Mâlik'in ise 3 yıl anne karnında kaldığına ilişkin bilgileri nakleder.¹⁶⁸ Bununla birlikte güncelliğini koruyan bu konunun bilimsel bir yönü olmadığı açıktır. Bursevî'nin halk arasında yer etmesi sebebiyle bu konuya tefsirinde yer verdiği anlaşılmaktadır.

1.2.6.3. Dilbilimsel Çıkarımlar

Rûhu'l-beyân tefsirinde dilbilimsel yoruma sıklıkla yer veren Bursevî,¹⁶⁹ tefsirinde yer yer dilbilimsel çıkarımlar da yapar. Onun, bazı dilbilimsel çıkarımları desteklemek için Ebû Hanîfe'nin görüşüne başvurduğu görülür. Bu çerçevede Bursevî, “Nihayet Karınca vadisine geldiklerinde, bir karınca şöyle dedi: ‘Ey karıncalar! Yuvalarınıza girin; aman, Süleyman ve ordusu farkına varmadan sizi ezmesin!’”¹⁷⁰ âyetinde zikredilen “en-Nemle” kelimesi ile dişi mi yahut erkek karıncanın mı kastedildiği yönündeki soruya âyetteki fiile te'nîs alameti gelmesi sebebiyle karıncanın hakiki müennes olduğunun anlaşıldığını, bununla birlikte “nemle” kelimesinin erkek ve dişi karınca için ortak kullanıldığını bunun için harici bir delilin olması

¹⁶⁴ el-Hicr 15/14-15.

¹⁶⁵ Bursevî, 4/447; ayr bk. Bursevî, Rûhu'l-beyân, 5/404.

¹⁶⁶ Bursevî, Rûhu'l-beyân, 5/403.

¹⁶⁷ el-Hac 22/5.

¹⁶⁸ Bursevî, Rûhu'l-beyân, 6/6.

¹⁶⁹ Ezial, “Al-Dawr Al-Lughawî fi Al-Tafsir (Dirasah Manhajiyah fi Tafsir Ruh Al-Bayan)”, 107-112; İskeceli, Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirinin Kur'an İlimleri Bağlamında Değerlendirilmesi, 29-69.

¹⁷⁰ en-Neml 27/18.

gerektiğini belirtir. Ardından Ebû Hanîfe'ye de bu sorunun sorulduğunu, onun da fiilin müennes geldiğini aksi durumda müzekker gelmesi gerektiğini ve bu kelimenin iki cins için ortak kullanıldığını belirttiğini nakleder.¹⁷¹ Önemsiz gibi görünen bu naklin arkasında da Bursevî'nin, Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığını ve onun gibi düşündüğü fikrini izhar etme amacının yattığı anlaşılmaktadır.

Bursevî Ebüssuûd gibi tefsirinde Ebû Hanîfe'nin “*Mekke vadisinde size onları yenmeyi nasip ettikten sonra onların ellerini sizin üzerinizden, sizin ellerinizi de onların üzerinden çeken de odur. Allah bütün yaptıklarınızı görmektedir*” âyetinden¹⁷² hareketle Mekke'nin savaş değil, barışla fethedildiği yönündeki yorumuna değinir. Bu çerçevede diğer âlimlerin de yorumlarına değinen Bursevî genel kabul görmekle birlikte Mekke'nin barış ile fethedildiğine ilişkin bir âyet bulunmadığı, bilakis en-Nasr suresinde fethin Allah'ın yardımı yani insani bir çaba ile olacağının belirtildiğini ifade eder. Ardından Hz. Peygamberin Mekkelileri kılıçla öldürme emrini vermekle¹⁷³ birlikte mutlak anlamda fetih olarak da değerlendirilemeyeceğini; bu sebeple bu fethin mücadele içeren bir fetih olarak nitelenmesinin daha doğru olduğunu belirtir.¹⁷⁴ Bursevî'nin bu yorumu Ebüssuûd'un yorumu ile karşılaştırıldığında tarihi gerçekliğe ve Kur'an bütünlüğüne daha uygun görünmektedir. Bu örnek ayrıca her iki müfessirin aynı kaynaktan beslenmekle birlikte farklı düşüncüklerini göstermesi bakımından da önemlidir.

Sonuç

Ebû Hanîfe gerek şahsiyeti gerek görüşleri ve İslam düşünce sistemindeki yeri açısından önemli bir âlimdir. Dört fıkhi mezhepten birinin kurucusu olan Ebû Hanîfe fıkıh ilminde öne çıkmasının yanı sıra kelim, kıraat ve tasavvuf konularında da yetkin bir âlimdir. Onun bu çok boyutlu âlim profili kendisinin “İmâm-ı A'zâm” olarak anılmasına sebep olmuştur. Ebû Hanîfe, İslam'ın zuhurundan yaklaşık bir asır sonra Havaric, Cehmiyye, Kaderiyye, Mu'tezile, Müşebbihe ve Mürcie gibi itikadî mezheplerin oluşum sürecine şahitlik etmiş, Ehl-i sünnet kelâmının oluşmasına zemin hazırlamıştır. Ebû Hanîfe kendi fikirleri ile hem yaşadığı çağı hem de sonraki çağları aydınlatmış gibi Kur'an yorumunda da etkinliğini ortaya koymuştur. Müfessirlerin, Ebû Hanîfe'nin görüşlerine tefsirlerinde çeşitli vesilelerle yer verdiği görülmektedir. Onlardan ikisi de Osmanlı dönemi müfessirlerinden Ebüssuûd Efendi ve Bursevî'dir. Osmanlı toplumunun amelde Hanefî mezhebine tabi olması bu iki müfessirin eserlerinde Ebû Hanîfe ve görüşlerine sıklıkla yer verilmesine neden olmuştur. Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm* tefsirinde yaklaşık kırk yerde, Bursevî ise *Rûhu'l-beyân* tefsirinde iki yüzden fazla yerde Ebû Hanîfe ve görüşlerine değinmektedir. Bu sayısal farklılığın arkasında Bursevî'nin tefsirinin daha hacimli olması ve eserin, çoğunluğu Hanefî mezhebine mensup topluluğa yapılan vaazlardan oluşması yatmaktadır. Bu sayısal farklılık ve eserde değinilen konuların çeşitlenmesi zamanın ilerlemesiyle Osmanlı toplumunda yeni konuların tartışıldığını ve Bursevî'nin bu konularda muhataplarına cevap verme zorunluluğu hissettiğini de göstermek-

¹⁷¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/333.

¹⁷² el-Fetih 48/24.

¹⁷³ Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî bişerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muahmmmed Fuat Abdülbâkî (Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390), 8/10.

¹⁷⁴ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 9/44.

tedir. Ayrıca Bursevî, bu vaazlarında hitap ettiği topluluğa mensubu oldukları Hanefî mezhebi üzerinden çeşitli mesajlar vermeyi amaçlamaktadır. Her ne kadar Ebüssuûd, Hanefî mezhebine bağlılığı sebebiyle Ebû Hanîfe-i Sâni olarak nitelendirilse de tefsiri incelendiğinde Bursevî'nin Ebû Hanîfe'ye bağlılığının ondan daha ileri boyutta olduğu görülmektedir.

Ebû Hanîfe çoğunlukla fikhî görüşleri ve Hanefilik mezhebi ile öne çıktığından her iki müfessirin, tefsirlerinde fikhî konulara ağırlık verdiği görülmektedir. Ebüssuûd fikhî yorumların yanı sıra az da olsa kelâmî konular ile Kur'an ve yorumuna ilişkin konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden yararlanmaktadır. Ebüssuûd'un fikhî açıdan değindiği konular Osmanlı toplumunun farklı etnik ve dini yapısını daha iyi yansıtırken Bursevî'nin nakil sayısının fazlalığına bağlı olarak Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden çok çeşitli konularda yararlandığı görülmektedir. Bunda Bursevî'nin Ebüssuûd'dan bir buçuk asır sonra yaşamış olması da etkilidir. Zira bu süre zarfında Osmanlı Devleti'nin yükselme dönemi sona ermiş, devlet gerileme dönemine girmiştir. Osmanlı Devleti'nde problemlerin aşılması konusunda başvurulacak hîle-i şer'iyeye uygulamasının Bursevî'nin yaşadığı dönemde yaygınlık kazanması ve *Rûhu'l-beyân* tefsirinde yer alması toplumsal gelişmelerin tefsire yansımaları göstermesi bakımından önemlidir.

Bursevî fikhî yorumlar başta olmak üzere Kelâm, Kur'an ilimleri, kıraat, tasavvuf ve bunların dışındaki bazı konularda Ebû Hanîfe'nin görüşlerine atıfta bulunur. Bu noktada dikkat çeken bir husus kelâmî açıdan her iki müfessirin iman konularına yoğunlaşmasıdır. Bunun sebebinin dinin temelini imanın oluşturması ve her iki müfessirin okuyucunun doğru bir dini inanca sahip olmasını hedeflemesi olduğu ifade edilebilir.

Bursevî'nin Bursa Ulu Camii'nde verdiği vaazlardan oluşturulan bir tefsir olmasıyla *Rûhu'l-beyân* tefsirinde Ebû Hanîfe hakkında çokça menkıbeye yer verildiği, bu menkıbelerle Ebû Hanîfe'nin hitap edilen toplum üzerindeki etkisi göz önünde bulundurularak okuyucuya siyasi, sosyal ve ahlaki mesajlar verildiği görülmektedir. Bununla birlikte sûfî kişiliği de olan Bursevî'nin insanlara özellikle tasavvufî mesaj vermek ve onları ibadetlere yönlendirmek amacıyla Ebû Hanîfe'nin bazı görüşlerini tefsirinde farklı aksettirdiği görülmektedir. Bu bakış açısı onu zaman zaman Ebû Hanîfe hakkında gerçek dışı yorum yapmaya da sevk etmiştir. Bununla birlikte Bursevî'nin Ebû Hanîfe hakkında tefsirinde yer verdiği bu bilgi ve yorumlar Osmanlı toplumunun Ebû Hanîfe'ye yönelik yaklaşımı ile Bursevî'nin yaşadığı dönemde yaşanan ahlaki ve toplumsal sorunlara da ışık tutmaktadır. Bu yönüyle Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân* tefsirinin, Ebüssuûd'un *İrşâdü'l-akli's-selîm* tefsirinden daha etkin olduğu görülmektedir. Bu da onun halk ile daha iç içe olması sebebiyle toplumun problemlerini daha yakından görmesiyle ilgilidir.

Her iki eser Osmanlı Tefsir anlayışı ve yazıldıkları dönemin siyasi, sosyal ve ahlaki durumunu yansıtan birer ayna mesabesinde. Her iki müfessirin yer yer aynı konularda Ebû Hanîfe'nin görüş ve menkıbelerinden yararlanması aynı kaynaktan beslendiklerini de göstermektedir. Bu sebeple her iki esere yönelik yapılacak akademik çalışmalarda bu eserlerin kaleme alındıkları dönemin özelliklerini yansıtmaları ve Osmanlı toplumundaki sorunlara yönelik sundukları çözüm önerileri incelenebilir.

Kaynakça

- Ahmet Gökhan, Öztürk. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân Adlı Tefsirinde Ahkâmu'l-Kur'ân*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/365-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Askalânî, Ahmed b. Ali İbn Hacer el-. *Fethu'l-Bârî bişerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muahmmmed Fuat Abdülbâkî. 13 Cilt. Mısır: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1390.
- Ateş, Süleyman. "İrşâdü'l-Akli's-Selîm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/456-458. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Başkan, Ömer. "Halkı İrşâd Çabasının Tefsire Yansımış Biçimi: Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân'ı ve Tefsir Yöntemine Dair Bir Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (Nisan 2008), 127-144.
- Baytimur, Suha Oğuz. "Osmanlı Devleti'nde Hırsızlık Suçları ve Uygulanan Cezalar (1789-1839)". *Osmanlı Hakimiyet Sahası Çalışmaları* 8/15 (Ağustos 2018), 91-108. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ohsc/issue/38999/456830>
- Beşer, Faruk. "Ebu Hanîfe'nin Kur'ân Anlayışı". *Usûl* 1/1 (2004), 7-34.
- Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kebîr*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 23 Cilt. b.y: Merkezü Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, ts.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Bozkurt, Nebi - Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Demir, Ziya. *XIII. XVI y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Denizer, Nurullah. *Kur'ân'ın Sûfî Yorumu Bursevî Örneği*. Ankara: TDV Yayınları, 2019.
- Durur, Mehmet Ali. "Kur'an Tefsirinde Ebû Hanife Ekolünün Rolü". *SOBİDER: Sosyal Bilimler Dergisi* 6/43 (2019), 476-490. <http://dx.doi.org/10.29228/SOBIDER.39693>
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri el-Âlim ve'l-Müteallim, el-Fıkhu'l-Evsat, el-Fıkhu'l-Ekber, Risâletü Ebî Hanîfe, el-Vasiyye*. haz. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2017.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endelûsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl el-'Attâr vd. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa. *Tefsîru Ebi's-Su'ûd-İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Erdem, Sargon. "Âmin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/62-63. TDV Yayınları, 1991.
- Eziz, İlyas. "Al-Dawr Al-Lughawi fi Al-Tafsir (Dirasah Manhajiyah fi Tafsir Ruh Al-Bayan)". *Diwan: Jurnal Bahasa dan Sastra Arab* 14/2 (2022), 101-115.
- Göregen, Mustafa. "Ebu Hanifenin Sünnî İslam Kelâmının Oluşumuna Etkisi". IV. *Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu-Haneflik-Mâturîdîlik*. ed. Cengiz Çuhadar. 1/27-32. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, 2017.
- İskeceli, Sıla. *Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirinin Kur'an İlimleri Bağlamında Değer-*

- lendirilmesi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.
- Kanter, Özden. "Ebussuûd Efendi'nin Kelâmî Görüşleri". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 15/1 (2017), 191-218. <https://doi.org/10.18317/kader.03058>
- Karadağ, Eyyup. "Ebû Hanîfe'nin (ö.150/767) Hayatı ve Zühd Anlayışı". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (Aralık 2018), 169-200. <https://doi.org/10.18498/amaufd.503940>
- Karadağ, Çağfer. "İsmail Hakkı Bursevi'nin İtikadî Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (01 Ocak 1999), 266-276. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/uluifd/issue/13500/163193>
- Kâtib Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Kaya, Mehmet. *İ'râb Değerlendirmelerinin Kur'an'ın Anlaşılmasındaki Rolü-Zemahşerî Örneği*. Çorum: Bir Medya, 2014.
- Keskin, Hasan. "Ebû Hanîfe'nin Beş Risâlesinde Bazı Tefsir Problemlerine Yaklaşımı". *İslâmî Araştırmalar(Ebû Hanîfe Özel Sayısı)*, 15/1-2, (2002), 221-239.
- Korkmaz, Salih. "İslam Hukukunda Hile-i Şer'iyye Meselesi ve Buna Dair Bir Osmanlı Hukuku Tatbikatı". *Süleyman Demirel Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/1 (Haziran 2024), 513-570. <https://doi.org/10.52273/sduhfd..1462764>
- Köse, Saffet. "Hiyel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm Hevâzin b. Abdîmelik. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l-Meârif, 2010.
- Namlı, Ali. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18 (01 Eylül 2011), 365-385. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/talid/issue/43416/529236>
- Okur, Kaşif Hamdi. "Ebû Hanîfe'nin Kur'ân ve Ana Dilde İbâdet Anlayışı". *Devirleri Aydınlatan Meş'ale İmâm-ı Azam Sempozyumu*. 139-147. Eskişehir, 2015.
- Öğüt, Salim. "İhram". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Peters, Rudolph. "Resmi Bir Mezhep Olmak Ne Anlama Gelir? Hanefilik ve Osmanlı Devleti". çev. Tuğrul Kütükcü. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 38 (30 Ekim 2021), 395-410. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihad/issue/71522/1150892>
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ali. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasen. *Kitâbü'l-Âsâr*. thk. Hâlid Avvâd. 2 Cilt. Kuveyt: Dârü'n-Nevâdir, 2008.
- Şimşek, Halil. "Fluidity of Reading the Qur'ân into Late Middle Ages between the Readers and the Exegetes: The Case of Abû al-Su'ûd (Ebussuud, d. 982/1574)." *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/Özel Sayı (2023), 72-102. <https://doi.org/10.31121/tader.1313942>
- Şimşek, Murat. "Ehl-i Re'y Fıkıh Ekolünün Temsilcisi Ebû Hanîfe (v. 150/767)". *İslam*

- Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 45-67.
- Taberânî, Ebûl-Kâsım Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Ebû Mu'âz Tarık b. 'Avdillâh b. Muhamme. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1995.
- Tekin, Abdülkadir. "Zemahşerî'nin Ahkâm Âyetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği -el-Keşşâf Örneği-". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/10 (2018), 213-230. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/amauidf/issue/37323/405306>
- Tok, Fatih. "Ebû Hanîfe'nin Kur'an Kıraâtlerine Yaklaşımı". *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/6 (2017), 123-144.
- Tok, Fatih. *İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin Kur'an Anlayışı*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Turan, Muhammed Fatih. "Türklerin Hanefî Mezhebini Benimsemesini Kolaylaştıran Faktörler". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 36 (30 Ekim 2020), 311-334. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/ihad/issue/71622/1151989>
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Ebû Hanîfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/131-138. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/371-375. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yerinde, Âdem. "Dil ve Belâgat Yönüyle Ebüssuûd Efendi'nin Tefsiri İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm -Müşâkele Sanatı Örneğinde-". *Usul İslam Araştırmaları* 26/26 (01 Temmuz 2016), 241-276. <https://doi.org/10.56361/usul.310501>
- Yerinde, Âdem. "Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm'i". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 337-363.
- Zehebî, Şemseddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Menâkibu Ebî Hanîfe ve Sâhibeyh*. thk. Muahmmmed Zahid Kevserî - Ebu'l-Vefâ Afğânî. Haydarabad: Lecnetü İhyâi'l-Ma'ârifî'n-Nu'mâniyye, 1408.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kasım Carullah Mahmud b Ömer b Muhammed. *Dîvânü Cârillâh ez-Zemahşerî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2008.
- Zemahşeri, Ebû'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücihi't-te'vîl*. thk. Mustafa Hüseyin Ahmed. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1987.

Tefsir ve Tarih Materyali Arasında Velîd b. Ukbe'nin (öl. 61/680-81) Fasıklığı Tartışması: Hucurât Sûresi 6. Ayetin İniş Sebebi Hakkındaki Rivayetlerin Analizi*The Debate on the Wickedness of Walid b. 'Uqba (d. 61/680-81) in Tafsîr and Historical Sources: An Analysis of the Narrations on the Occasion of Verse 6 of Sûrat al-Hujurât*

مناقشة فسق الوليد بن عقبة في ضوء مواد التفسير والتاريخ: دراسة وتحليل الروايات حول سبب نزول الآية السادسة من سورة الحجرات

Ahmet Şehit TUNA

Arş. Gör. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Tefsir Ana Bilim Dalı
Research Assistant Ankara Yıldırım Beyazıt
University Faculty of Theology
Basic Islamic Sciences Department of Tafsîr
Ankara, TÜRKİYE
astuna@aybu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-7365-4596> <https://ror.org/05ryemn72>**Muhsin DÜĞEROĞLU**

Arş. Gör. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İla-
hiyat Fakültesi İslam Tarihi ve Sanatları
İslam Tarihi Ana Bilim Dalı
Research Assistant Ankara Social Sciences Univer-
sity Faculty of Theology Islamic History and Arts
Department of History of Islam
Ankara, TÜRKİYE

muhsin.dugeroğlu@asbu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-3975-6230> <https://ror.org/025y36b60>**Yazar Katkı Oranları/Author Contributions**

Tasarlanması/Conceiving the Study
Veri Toplanması/Data Collection
Veri Analizi/Data Analysis
Makalenin Yazımı/Writing up

AŞT (%50), MD (%50)
AEA (%50), MD (%50)
AEA (%50), MD (%50)
AEA (%50), MD (%50)

Atıf / Citation

Tuna, Ahmet Şehit - Düğeroğlu, Muhsin. "Tefsir ve Tarih Materyali Arasında Velîd b. Ukbe'nin (öl.61/680-81) Fasıklığı Tartışması: Hucurât Sûresi 6. Ayetin İniş Sebebi Hakkındaki Rivayetlerin Analizi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 321-342.

<https://doi.org/10.31121/tader.1588324>**Bilgi/ Information****Makale Türü:** Araştırma Makalesi**Article Type:** Research Article**Geliş/Received:** 19/11/2024**Kabul/Accepted:** 17/04/2025**Yayın/Publication:** 30/04/2025**Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement**

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).**Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi:** Üretilmemiştir.**Production from Postgraduate Theses:** Not Produced.**Lisans / License**

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Ayetlerin inme sebebi olarak tanımlayabileceğimiz sebep-i nüzûl rivayetleri kimi zaman çeşitlilik göstermektedir. Bir ayet hakkında farklı iniş sebeplerinden bahsedilebilmekte, böylece söz konusu durum ayetin iniş sebebi hakkında muğlaklığa sebep olmaktadır. Başka bir zamanda ve mekânda yaşanmış bir olay, ilgili ayetin iniş sebebi olarak sunulabilmekte ya da ayetin iniş sebebi olan olay tarihi süreç içerisinde muhteva değişikliklerine uğrayabilmektedir. Bu makalede Hucurât Sûresi altıncı ayetin iniş sebebi hakkındaki rivayetlerin muhteva analizi yapılmaktadır. Temel amaç Hucurât Sûresi altıncı ayette bahsedilen fâsıklığın Velîd b. Ukbe'ye (öl. 61/680-81) atfedilme imkanını sorgulamaktır. Nitekim ayette geçen "fâsık" nitelemesinin Velîd'e atfedildiği ifade edilmektedir. Ancak konuyla ilgili rivayetler ve ayetin inmesinden sonra gerçekleşen tarihi olaylar bu nitelendirmeyi sorgulamamıza sebep olmuştur. Zekât âmilliği esnasında yaptığı hatadan dolayı fâsık olduğu iddia edilen Velîd b. Ukbe'nin Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) ve Hz. Ömer (öl. 23/644) döneminde tekrar zekât âmili olarak görevlendirilmesinin yanı sıra Hz. Osman (öl. 35/656) döneminde Kûfe valiliği gibi önemli bir görevi icra etmesi dikkat çekmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in ve ashabın, ayetle fâsıklığı sabit olduğu iddia edilen birine yönelik eleştirilerinin bulunmaması kayda değerdir. Velîd'e ilişkin fâsıklık iddialarının Hz. Osman'ın kendisini Kûfe valisi olarak atamasının akabinde dillendirilmeye başlandığı görülmektedir. Elinizdeki makale mezkûr ayet hakkındaki genel kanının arka planını irdelemekte, Velîd b. Ukbe'nin gerçekten fâsık olup olmadığı hakkında farklı bir bakış açısı sunmayı hedeflemektedir. Bu hedefe ulaşmak için kronolojik bir sırayla konu hakkında elimize ulaşan en erken tefsir, esbâb-ı nüzûl ve siyer kaynakları incelenmiş, rivayetler arasındaki farklılıklar ifade edilmiştir. Netice itibarıyla söz konusu ayet indikten sonraki tarihi süreç ve rivayetlerdeki muğlaklıklar, Velîd'e atfedilen fâsıklık iddialarını yeniden gözden geçirmeyi kaçınılmaz kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Velîd b. Ukbe, Siyer, Sebeb-i Nüzûl, Fâsık, Benî Mustalik.

Abstract

The narrations regarding the reasons for the revelation of verses, often referred to as the "al-asbâb al-nuzûl," can exhibit a degree of diversity. Different explanations may be provided for the revelation of a verse, leading to ambiguity surrounding its rationale. Historical events associated with the revelation may undergo changes over time, further complicating the matter. This article undertakes an analysis of the narrations concerning the reason for the revelation of the sixth verse of Surat al-Ḥujurât. The main purpose of this study is to question the attribution of the label *fâsiq* mentioned in the sixth verse of Surat al-Ḥujurât to al-Walîd b. 'Uqba (d. 61/680-81). While it has been suggested that the characterization of "fâsiq" in the verse is attributed to Walîd b. 'Uqba (d. 61/680-81), the narrations on this subject, coupled with subsequent historical events, prompt a reevaluation of this characterization. It's significant to highlight that although he was accused of being a *fâsiq* due to an error made while serving as a zakat collector, Walîd b. 'Uqba was subsequently reinstated in the same position during the reigns of both Abû Bakr and 'Umar and held an important position such as the governorship of Kûfa during the reign of Uthman. It is also noteworthy that the Prophet and the Companions allegedly did not criticize a person whose *fâsiq* was established by the verse. It is seen that the allegations of *fâsiq* regarding Walid started to be voiced after 'Uthman appointed him as the governor of Kûfa. This article delves into the background of the prevailing opinion regarding this verse and endeavors to present an alternative perspective on whether Walîd b. 'Uqba was indeed a *fâsiq* or not. In order to achieve this purpose, the earliest available exegetical and sîra sources on the subject are analyzed in chronological order. Differences between the narrations have been expressed. As a result, the historical process after the verse in question was revealed and the ambiguities in the narrations necessitate a reconsideration of the allegations of *fâsiq* status attributed to Walîd b. 'Uqba.

Keywords: Tafsîr, al-Walîd b. 'Uqba, Sîra, al-Asbâb al-nuzûl, Fâsiq, Banî Mustaliq.

الخلاصة

إن روايات التي تحدث عن أسباب نزول الآيات، والتي يطلق عليها اسم أسباب النزول، تختلف أحياناً. فقد تُذكر أسباب نزول مختلفة للآية الواحدة، مما يسبب غموضاً حول سبب نزول تلك الآية. وقد يُعرض حدث ما وقع في زمان ومكان مختلفين على أنه هو السبب لنزول الآية المعنية، أو قد يتغير محتوى الحدث الذي كان سبب نزول الآية بمرور الزمن في مسيرته التاريخية. تهدف هذه المقالة إلى تحليل مضمون الروايات المتعلقة بسبب نزول الآية السادسة من سورة الحجرات. والهدف الأساسي هو التساؤل في إمكانية نسبة الفسق المذكور في تلك الآية إلى الوليد بن عقبة رضي الله عنه (ت 61-680/81). وقد قيل إن صفة "الفاسق" المذكورة في الآية أطلقت في بعض المصادر على الوليد بن عقبة. ولكن الروايات المتعلقة بهذا الموضوع والأحداث التاريخية التي وقعت بعد نزول الآية دفعتنا إلى التشكيك في هذا التوصيف. فبالرغم من ادعاء فسق الوليد بن عقبة من جراء خطأ ارتكبه أثناء عمله كعامل للزكاة، فقد عُين عاملاً للزكاة مرة أخرى في عهدي أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وشغل منصب والي الكوفة -وهو منصب مهم- في عهد عثمان رضي الله عنه. ومن الجدير بالذكر أيضاً أنه لم يرد أي نقد من النبي ﷺ أو الصحابة رضوان الله عليهم موجهاً إليه، أي إلى شخص ثبت فسقه وفقاً للآية حسب الادعاء. ومما يُرى أن ادعاء فسق الوليد قد بدأ بعد أن عينه عثمان والياً على الكوفة. تهدف المقالة التي بين أيديكم إلى استكشاف خلفية الرأي العام حول هذه الآية، وتقديم وجهة نظر مختلفة حول رأي فسق الوليد بن عقبة أو عدم فسقه. وللوصول إلى هذا الهدف، تم دراسة أقدم مصادر التفسير والسيرة المتاحة التي وصلت إلى عصرنا، بشكل متسلسل زمني، و من ثم تم توضيح الاختلافات الواقعة بين الروايات. ونتيجة لذلك كله، فإن الوثيرة التاريخية بعد نزول الآية والغموض في الروايات يجعلان إعادة النظر في ادعاء فسق الوليد بن عقبة ضرورياً.

الكلمات المفتاحية: التفسير، الوليد بن عقبة، السيرة، سبب النزول، فاسق، بنو المصطلق.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm ayetlerinin iniş sebepleri ile ilgili olayları açıklayan esbâb-ı nüzûl rivayetleri, ilgili ayetlerin anlaşılmasında oldukça önemli rol oynamaktadır. Söz konusu olaylar, başta tefsir, esbâb-ı nüzul ve siyer kitapları olmak üzere birçok kaynakta geçmektedir. Kaynaklarda ayetin inme sebebi olarak zikredilen olaylar kimi zaman örtüşebilirken, bazen de farklılaşabilmektedir. Bu farklılık zaman zaman müfessirlerin tercihlerinden kaynaklanabilirken bazen de olaylar bağlamından kopartılıp, yeni bir formata büründürülebilmektedir. Ancak esbâb-ı nüzûl ve tarihi arka plan bilgisi olmaksızın Kur'an ayetlerinin tam manası ile anlaşılması mümkün gözükmemektedir.*

Konumuzla ilgili literatür taraması yaptığımızda Velîd b. Ukbe ve Hucurât Sûresi 6. ayet arasındaki ilişkiyi sorgulayan herhangi bir çalışmaya rastlanılamamıştır. Adil Dölek'in sahâbenin adeleti bağlamında Velîd b. Ukbe'nin rivayetlerinin sıhhatini inceleyen "El-Velîd B. Ukbe'nin Hayatı ve Sahâbe Adâleti Açısından Değerlendirilmesi"¹ çalışması bu anlamda Velîd ile ilgili Türkçe literatürde yapılan tek çalışmadır. I Wen Su ise Velîd b. Ukbe'nin Kûfe valiliği döneminde yaşadığı hadiseleri Taberî'nin *Târih*'i üzerinden "Commanding Right and Forbidding Wrong? Al-Tabari's Representation of Al-Walid b. 'Uqba as Criticism of the Hanbalis"² adlı çalışmasında ele almaktadır. Ancak her iki çalışma da farklı konuları merkeze alarak Velîd b. Ukbe'yi inceleme konusu yapmışlardır.

Elinizdeki çalışma ise Hucurât Sûresinin altıncı ayeti ile Velîd b. Ukbe (öl. 61/680-81) arasındaki ilişkinin izini sürmektedir. Tefsir ve siyer kaynaklarının bazısında açıkça, ayette zikredilen "fâsik" ifadesi ile kastolunan kişinin Velîd b. Ukbe olduğu belirtilmiştir. Kimi kaynaklar ise ayetin iniş sebebi olan olayı nakletmekte ancak herhangi bir yorum yapmamaktadır. Bazı kaynaklar ise Velîd'in fâsik olamayacağını ifade etmektedir. Bu makalede bahsi geçen nitelemenin imkânı sorgulanmaktadır. Bunu yaparken hem tefsir ve siyer ulehasının yorum-

* Makale konusunun belirlenmesinde ufuk açıcı yönlendirmeleri ve teşviklerinden ötürü hocamız Prof. Dr. Mehmet Halil ÇİÇEK'e şükranlarımızı arz ediyoruz.

¹ Adem Dölek, "El-Velîd B. Ukbe'nin Hayatı ve Sahâbe Adâleti Açısından Değerlendirilmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2002), 93-112.

² I-Wen Su, "Commanding right and forbidding wrong? Al-Tabari's representation of Al-Walid b. 'Uqba as criticism of the Hanbalis", *Jurnal Antarabangsa Kajian Asia Barat* 10/1 (2018), 46-59.

ları ve rivayetleri incelenecek hem de tarihi gerçeklikler göz önünde bulundurularak ayetin nasıl anlaşılabilceği hususunda değerlendirmeler yapılacaktır. Böylece ilgili ayetin iniş sebebi hakkında muğlaklığın giderilmesine katkı sunulmaya çalışılacaktır.

1. Velîd b. Ukbe'nin Hayatı ve Müslüman Oluşu

Velîd b. Ukbe'nin hayatı hakkında kaynaklarda detaylı bilgi bulunmamaktadır. Mekke'de doğmuştur. İslam öncesi hayatına ilişkin bilgiler kendisinden ziyade babası hakkındadır. Velîd'in babası Ukbe b. Ebî Muayt, Hz. Peygamber'e en çok işkence eden müşriklerden birisidir. Annesi ise, Hz. Peygamber'in halasının kızı aynı zamanda Hz. Osman'ın da annesi olan Erva bnt. Kureyz'dir.³ Babası Ukbe b. Ebî Muayt Bedir savaşında esir alınmış ve Hz. Peygamber'in emriyle öldürülmüştür.⁴

Velîd'in ne zaman Müslüman olduğu hususunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Rivayetlerin kimisinde çocuk yaşta Müslüman olduğu ifade edilirken kimisinde ise daha sonra İslam'a girdiği kaydedilmektedir. Genel kabul onun Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olduğudur. Çalışmanın amacı ve sınırlarını aşacağından bu kadarıyla iktifa edeceğiz.⁵ Ancak Velîd b. Ukbe'nin Müslüman oluş tarihi ile Benî Mustalik'e gönderilmesi arasında çok az bir zaman dilimi olsa gerektir. Kaynaklar, Velîd'in miladi 629 veya 630 yılında Benî Mustalik'e gönderildiğini belirtmektedirler.⁶ Velîd'in Mekke'nin fethinden sonra Müslüman olduğu kabul edildiğinde, hemen Müslüman olmasının akabinde gönlünü İslam'a ısındırmak için Hz. Peygamber'in kendisine zekât âmilliği görevinin verildiğini söylemek mümkündür. Söz konusu durum kaynaklarda Velîd'in Mekke'nin fethi esnasında çocuk olduğu iddiasını da çürütmektedir. Nitekim çocuk yaşta bir kimsenin zekât âmili olarak görevlendirilmesi imkân dahilinde değildir.

Hz. Peygamber döneminde zekât âmilliği yapan Velîd, aynı görevi Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer döneminde de devam ettirmiştir. Zekât âmilliği görevinin yanı sıra birçok savaşta değişik kademelerde ordu komutanlığı yapmıştır. Hz. Osman'ın halifeliği sırasında Kûfe, Muâviye döneminde ise Medine valiliği görevlerini icra etmiştir.⁷ Hz. Ali ile Muaviye arasındaki mücadelede tarafsız kaldığı nakledilse de Muaviye'yi kışkırtıcı şiirlerinin bulunduğu nakledilmektedir.⁸ Bu anlamda Velîd'in erken dönem İslam tarihinin önemli bürokratlarından olduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir. Velîd'in dini ve siyasi hayatıyla ilgili olarak bu kadarıyla iktifa edilecektir. Çalışmada, temel odak noktası olan Hucurât Sûresi'nin altıncı ayeti ile Velîd arasındaki ilişki detaylarıyla ele alınacaktır.

³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. 'Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn 'Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4/114; Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kebîr* (Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 2001), 6/101.

⁴ Ahmed b. 'Alî b. Hucr Ebu'l-Fadl el-'Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 6/322.

⁵ Velîd'in Müslüman olma yaşıyla ilgili detaylı bilgi için bk. Yûsuf b. 'Abdurrahman el-Mizzî, *Tehzîbu'l-Kemâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 31/53-61.

⁶ Mizzî, *Tehzîbu'l-kemâl*, 31/54.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Ma'ârif, 1979), 3/390; Ahmed b. 'Alî b. Hucr Ebu'l-Fadl el-'Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbu'l-tehzîb* (Haydarabad: Dâiratü'l-Ma'ârifî'n-Nizâmiyye, 1907), 92.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 6/101.

2. Hucurât Sûresi 6. Ayetin İniş Sebebi Bağlamında Velîd b. Ukbe

Bu başlık altında tefsir, siyer ve tabakât-terâcîm kaynaklarında Hucurât Sûresinin altıncı ayeti ile Velîd b. Ukbe arasındaki ilişki incelenecektir. Olayın bir ayetin nüzûl sebebi olması hasebiyle ilk etapta tefsir kaynaklarında konuya ilişkin rivayetler verilecek akabinde de siyer kaynaklarının meseleye yaklaşımına dair nakil ve yorumlar ele alınacaktır.⁹

Hucurât Sûresinin Medine'de indiği konusunda müfessirler arasında görüş ayrılığı bulunmamaktadır.¹⁰ Sûrenin ilk ayetleri, müminlere Hz. Peygamber ile iletişimlerinde dikkat etmeleri gereken hususlara değinmekte ve bedevilerin davranışlarını eleştirmektedir.¹¹ Altıncı ayette ise kendilerine ulaşan herhangi bir haberin doğruluğunu araştırma konusunda müminlere yönelik Allah Teâlâ'nın emri bulunmaktadır. Ayet metni şu şekildedir:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ¹²

“Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.”¹³

Tefsirlerin kahir ekseriyetinde bu ayetin iniş sebebi mahiyetinde, Velîd b. Ukbe'nin Benî Mustalik'e (Mustalikoğulları'na) zekât âmili olarak gönderilmesi hadisesi zikredilir.¹⁴

⁹ Bu bağlamda esbâb-ı nüzûl kaynakları da incelenmiş olup belirgin farklılıklar olmaması sebebiyle bunların arasından sadece Vâhidî'nin Esbâbu'n-nuzûl adlı eseriyle yetinilmiştir.

¹⁰ Kurtubî bu hususta icmaın varlığından bahseder. Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim İtfiyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Misriyye, 1964), 300; Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Garîbu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakr (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1978), 415; Burhânuddîn ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1957), 1/194; Mecduddîn el-Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz*, thk. 'Alî en-Neccâr (Kahire: el-Meclisu'l-A'lâ li's-şu'ûni'l-İslâmiyye-Lecnetu İhyâ'i't-Turâsi'l-İslâmî, 1996), 1/100; Celâluddîn es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etu'l-Misriyyetu'l-Âmme li'l-Kutub, 1974), 1/149.

¹¹ el-Hucurât 49/1-5.

¹² el-Hucurât 49/6.

¹³ *Kur'ân Yolu* (Erişim 30 Kasım 2024) el-Hucurât 49/6.

¹⁴ Bazı örnekler için bk. Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed 'Abdusselâm Ebu'n-Neyl (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989), 610; Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.), 4/92-93; 'Abdurrezzâk b. Hemmâm, *Tefsîru 'Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed 'Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), 3/220; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001) 21/350-354; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988) 5/33-34; Ebû Muhammed 'Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs et-Temîmî İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm* (Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998), 10/3303; Ebû Mansûr El-Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sunne*, thk. Mecdî Baslum (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 9/326-327; Ebû Bekr er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-turâsi'l-'Arabî, 1984), 5/278-279; Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed el-Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. 'Abdalmaksûd b. 'Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/329; Ebu'l-Muzaffer es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm – Guneym b. 'Abbâs b. Guneym (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997), 5/217; Celâluddîn es-Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl* (Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2002), 240. Bunların dışında tefsir ya da Kur'ân ilimleri eserlerinde yer veren isimler içerisinde şunlar sayılabilir: İbn Vehb (öl. 197/813), İbn Ebî Zemenîn (öl. 399/1008), Ebû İshâk es-Sa'lebî (öl. 427/1035), Mekki b. Ebî Tâlib (öl. 437/1045), Vâhidî (öl. 468/1076), Tâcu'l-Kurrâ' el-Kirmânî (öl. 500/1106'dan sonra), Muhiyî's-Sunne Ferrâ' el-Begavî (öl. 516/1122), Cârullâh ez-Zemahşerî (öl. 538/1144),

Bununla birlikte İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) *Ahkâmu'l-Kur'ân*'ında ve Tusterî (öl. 283/896), Kuşeyrî (öl. 465/1072) gibi bazı müfessirlerin işârî tefsirlerinde bu konuya değinilmediği tespit edilmiştir. Yine nispeten geç dönem âlimlerinden Semîn el-Halebî de (öl. 756/1355) nahvî bir tefsir kaleme almasından ötürü bu hadiseye değinmemiş gözükmektedir. Ayetin iniş sebebi hakkında görebildiğimiz kadarıyla mütekaddim sayılabilecek müfessirlerden sadece Tabersî (öl. 548/1154) “kîle” sigasıyla¹⁵ vermek suretiyle ikinci bir görüşe değinir. Buna göre ayet müminlerin annesi Mâriye'nin yanına bir akrabasının geldiğini söyleyerek ona zina iftirasında bulunan kişi hakkında inmiştir.¹⁶ Onun bu verdiği olay, bazı hadis kitaplarında yer alsa da ayetle bağlantısı müfessirler tarafından kurulmamıştır. Neseî (öl. 710/1310) ve Neysâbü'rî (öl. 730/1329) gibi bazı müfessirler ise ayetin Velîd b. Ukbe hakkında nâzil olduğunda müfessirlerin icmaı bulunduğunu belirtmişlerdir.¹⁷ Müfessirlerin genel tutumu ve verilen rivayetlerden ayetin Benî Mustalik'in zekâtlarının toplanması hususunda olduğu bilgisi müsellemlerle görülmektedir. Şu var ki tefsirlerde bu olayla alakalı verilen rivayetler birbirlerinden farklılık göstermektedir.¹⁸ Bu konudaki belli başlı rivayetleri vermek adına erken dönemde en geniş rivayet havuzuna sahip olan iki müfessirin; Taberî (öl. 310/923) ve İbn Ebî Hâtim'in (öl. 327/938) yer verdiği birkaç rivayeti serdedeceğiz. Taberî'nin rivayetleri şu şekildedir:

- a) Ebû Kureyb'in bize, Ca'fer b. Avn, Musa b. Ubeyde, Ümmü Seleme'nin azatlısı Sâbit aracılığıyla rivayet ettiğine göre Ümmü Seleme şöyle demiştir: “Rasûlullah (s.a.v) (kendileriyle yapılan) savaştan sonra Benî Mustalik'in zekâtlarını toplamak üzere bir adam gönderdi. O topluluk bunu duydu ve Rasûlullah'ın konumunu tazim amacıyla onu karşılamaya çıktılar. (Râvî dedi ki:)¹⁹ Şeytan onların kendisini öldürmek istediklerine dair ona vesvese verdi. (Ümmü Seleme dedi ki:) O da Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına döndü ve ‘Benî Mustalik zekâtlarını vermedi’ dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) ve Müslümanlar kızdı. (Mustalikoğulları'na) onun döndüğü bilgisi ulaştı, onlar da Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına geldiler ve öğle namazını kılarken saf oldular. Dediler ki: ‘Allah'ın ve Rasûlü'nün öfkesinden Allah'a sığınırız. Bize bir zekât âmili yolladın. Biz de bu yüzden sevindik, gözlerimiz aydınlandı. Sonra o yolun bir kısmından geri döndü. Biz de bunun Allah ve Rasûlünün öfkesinden kaynaklanmasından korktuk.’ Mustalikoğulları, Rasûlullah ile konuşmaya, Bilal gelip ikindi ezanını okuyana kadar devam ettiler. (Râvî dedi

İbn 'Atiyye (öl. 541/1147), Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî (öl. 543/1148), İbnu'l-Cevzî (ö. 597/1201), Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210), İbn Cuzeyy el-Kelbî (öl. 741/1340).

¹⁵ Bir rivayetin zayıflığına işaret etmek için kullanılan “ruviye, kîle, nukile” gibi terimlerdir. Erdinç Ahatlı, “Temriz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 433-434.

¹⁶ Ebû Ali Fadl b. Hasen et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân* (Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 2006), 9/168-169.

¹⁷ Ebu'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*, thk. Yusuf 'Alî Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/350; Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Huseyn Neysâbü'rî, *Garâ'ibu'l-Kur'ân ve ragâ'ibu'l-Furkân* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 6/160.

¹⁸ Mâturîdî, müfessirlerin ayetin Velîd b. Ukbe hakkında indığı hususunda icmâının ya da genel bir kanaatinin bulunduğunu belirtmekle birlikte ayetten yaptığı istinbat ve aklî delillendirmeye birlikte, mezkûr ayetin bahsi geçen kişi hakkında inmediğini, müfessirlerin sözlerinde vehim olduğunu ifade eder. Bk. Mâturîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sunne*, 9/326-327.

¹⁹ Metinde “kîle” ifadesi geçmektedir. Bu kişinin rivayet silsilesindeki Ebû Kureyb ya da Sâbit olma ihtimali vardır.

ki:) Ve (bundan sonra) *'Ey iman edenler, size bir fâsık bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın, yoksa bilmeden bir topluluğa zarar verirsiniz de sonra yaptığınızı pişman olursunuz'* ayeti indi.”²⁰

- b) Muhammed b. Sa'd'ın bana, babası (Sa'd b. Muhammed), onun amcası (Hüseyin b. Hasan), onun babası (Hasan b. Atiyye), onun da babası (Atiyye b. Sa'd) tarikiyle aktardığına göre İbn Abbâs *"Ey iman edenler, size bir fâsık bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın"* ayeti hakkında şöyle demiştir: *"Rasûlullah (s.a.v) Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt'ı, Amr b. Ümeyyeoğulları'ndan birini ve Ebû Muayt'ın oğullarından birini Benî Mustalik'in zekâtını toplamak üzere göndermişti. Onlar (Benî Mustalik) bu haber kendilerine ulaşınca sevindiler ve Allah'ın Rasûlünün elçisini karşılamak üzere (yola) çıktılar. Velîd'e onların kendisini karşılamak için çıktığı haber verilince Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına geri döndü ve 'Ey Allah'ın Rasûlü, Mustalikoğulları zekâtlarını vermedi' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) çok kızdı. Kendi kendine onlarla savaşmaktan bahsediyordu. Ta ki heyet geldi ve dediler ki: 'Ey Allah'ın Rasûlü! Bize elçinin yolun yarısından döndüğü söylendi. Bu durumun bize yönelik bir öfkenden ötürü senden gelen bir mektup sebebiyle olmasından endişe ettik. Biz Allah'ın ve Rasûlünün gazabından Allah'a sığınırız.'* Rasûlullah (s.a.v) onların (kendini) aldatmaya çalıştığını düşündü ve onlarla (çarşımaya) niyet etti.”²¹ Allah Teâlâ bu olay üzerine onların mazeretini Kitâb'ında indirdi ve buyurdu ki: *'Ey iman edenler, size bir fâsık bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın.'*”²²
- c) Muhammed b. Amr'ın bana, Ebû Âsım, İsa tarikiyle ve Hâris'in, Hasan, Verkâ tarikiyle Ebû Necih'ten rivayet ettiklerine göre Mücâhid, Allah Teâlâ'nın *"Size bir fâsık bir haber getirirse"* buyruğu hakkında *"O, Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt'tır. Rasûlullah (s.a.v) onu zekâtlarını toplaması için Benî Mustalik'e göndermiş, onlar da onu hediyelerle karşılamıştı. O ise Muhammed'e (s.a.v) döndü ve 'Benî Mustalik seninle savaşmak için adam toplamış' dedi."*²³
- d) Bişr'in bize, Yezîd, Saîd tarikiyle aktardığına göre Katâde *"Ey iman edenler, size bir fâsık bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın, yoksa bilmeden bir topluluğa zarar verirsiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz"*²⁴ ayeti hakkında şöyle dedi: *"O Ebû Muayt'ın oğlu Velîd b. Ukbe'dir. Allah'ın Peygamberi (s.a.v) onu zekât memuru olarak Benî Mustalik'e gönderdi. Onu gördüklerinde ona doğru yö-neldiler. O da onlardan korkarak Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına döndü. Onların İslam'dan irtidat ettiklerini haber verdi. Allah'ın Peygamberi (s.a.v) bunun üzerine Hâlid b. Velîd'i (r.a) onlara gönderdi ve acele etmeyerek durumun iç yüzünü araş-*

²⁰ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/350.

²¹ Metinde geçen *هم بهم* ifadesi onlara karşı, aleyhlerine bir fiile niyet etmek anlamında olup, bağlamda çarpışmak, savaşmak geçtiği için bu ifade tercih edilmiştir.

²² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/350-351.

²³ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/351.

²⁴ el-Hucurât 49/6.

tırmasını emretti. (Hâlid) gece vakti onların yaşadığı yere geldi ve gözcülerini gönderdi. Onlar geldiklerinde Hâlid'e kavmin İslam'a bağlı olduğunu, ezan ve namazlarını duyduklarını bildirdiler. Sabah olduğunda Hâlid, onların (Benî Mustalik'in) yanına geldi ve gördükleri hoşuna gitti. Rasûlullah'a (s.a.v) dönüp bu bilgiyi verdi. Allah azze ve celle bu işittiğiniz (ayeti) indirdi. Allah'ın peygamberi şöyle derdi: *'Bir olayın doğruluğunu araştırmak Allah'tan, acele ise şeytandandır.'*²⁵

- e) İbn Humeyd'in bize, Seleme, Muhammed b. İshâk, Yezîd b. Rûmân tarikiyle rivayet ettiğine göre Rasûlullah (s.a.v) Müslüman olmalarından sonra Benî Mustalik'e Velîd b. Ukbe'yi gönderdi. Onun haberini aldıklarında ona doğru (binekleriyle) yola çıktılar.²⁶ O ise onların haberini aldığı anda korktu ve Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına döndü. O kavmin kendisini öldürmeye niyetli olduğunu, üzerlerine düşen zekâtlarını vermekten kaçındıklarını bildirdi. Müslümanlar onlarla savaşma hususunda çokça konuşmaya başladılar. Ta ki Rasûlullah (s.a.v) onlarla savaşmaya niyetlendi. Onlar bu hal üzereyken (Benî Mustalik'in) heyeti Allah'ın Rasûlünün (s.a.v) yanına vardı ve şöyle dediler: "Ey Allah'ın Rasûlü! Bize gönderdiğin elçinin haberini işittik. Ona ikram edip üzerimize düşen zekâtı verelim diye ona doğru yola çıkmıştık. O da hızlıca geri döndü. Onun Rasûlullah'a bizim onu öldürmek üzere yola çıktığımızı iddia ettiği haberi bize ulaştı. Vallahi biz bunun için gelmedik." Allah Teâlâ Velîd b. Ukbe ve onlar hakkında *"Ey iman edenler, size bir fâsık bir haber getirirse onun iç yüzünü araştırın"* ayetini indirdi.²⁷
- f) Bana Hüseyin'den aktarıldığına göre Ebû Muâz, Ubeyd'den Dahhâk'ın *"Ey iman edenler, size bir fâsık bir haber getirirse..."* ayeti hakkında şöyle dediğini aktarmıştır: "Rasûlullah (s.a.v) ashabından bir adamı zekât toplamak üzere bir kavme gönderdi. Adam onların yanına geldi. Aralarında ise cahiliye döneminde bir düşmanlık vardı. Onların yanına geldiğinde onu güzelce karşıladılar, zekâtlarını ikrar ederek üzerlerine düşeni verdiler. O kişi Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına döndü ve 'Ey Allah'ın Rasûlü! Falanca oğulları zekâtı vermedi ve İslam'dan döndü' dedi. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) kızdı ve onlara (haber) gönderdi. Onlar da yanına geldiler. Buyurdu ki: 'Zekâtı vermeyip elçimi mi kovdunuz?' Dediler ki: 'Vallahi böyle bir şey yapmadık. Biz biliyoruz ki sen Allah'ın Rasûlüsün. Biz dinimizi de değiştirmedik, mallarımızdaki Allah'ın hakkını da engellemedik.' Ancak Rasûlullah (s.a.v) onlara inanmadı, bunun üzerine bu ayet indi ve onların mazeretini belirtti.²⁸

Taberî'de geçip konumuz açısından önemli gördüğümüz rivayetler bunlardır. İbn Ebî Hâtim ise tefsirinde sadece şu rivayete yer vermektedir: Muhammed b. Sâbık'ın, İsa b. Dînâr'dan, onun da babasından aktardığına göre o, Hâris b. Dîrâr el-Huzâî'yi şöyle derken işitmiştir: "Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına geldim ve beni İslam'a davet etti. Ben de İslam'a gir-

²⁵ Taberî, İbn 'Abdi'l-A'lâ, İbn Sûr, Ma'mer, Katâde tarikiyle benzer bir rivayet daha olduğunu belirtmektedir. Bk. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/351-352.

²⁶ Metinde geçen *ركبوا إليه* ifadesi onların binekleriyle yola çıktıklarını ifade ediyor görünmektedir. Bundan anlaşılan, Velîd daha uzaktayken yola çıktıkları ya da binekli çıkmalarının ardında farklı bir amaç olmasıdır ki bu hususa daha sonra değinilecektir.

²⁷ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/352-353.

²⁸ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 21/353.

dim ve onu kabul ettim. Beni zekât vermeye davet etti, ben de kabul ettim ve dedim ki: Ey Allah'ın Rasûlü, onların (kavmimin) yanına döneyim de onları İslam'a ve zekât vermeye çağırayım. Benim bu çağırma icabet edenin zekâtını toplayım. Rasûlullah da bana falan vakitte bir elçi göndersin ki, (bu elçi) topladığım zekâtı sana ulaştırsın." Hâris çağrısına icabet edenlerden zekâtı topladığı ve Rasûlullah'dan (s.a.v) kendisine elçi göndermesini istediği vakit geldiği zaman, elçi gelmedi. Hâris de Allah ve Rasûlünden kendisine yönelik bir kızgınlık olduğuna dair zanna kapıldı. Kavminin önde gelenlerini çağırdı ve onlara 'Rasûlullah (s.a.v) bana yanımda bulunan zekâtları teslim almak için bir elçi göndermek üzere vakit tayin etmişti. Rasûlullah verdiği sözden caymaz. Elçisinin gelmemesinin Peygamberin bir kızgınlığından ötürü olduğunu düşünüyorum. Hadi yola çıkın da Rasûlullah'ın yanına gidelim' dedi. Rasûlullah (s.a.v) ise Hâris'in yanındaki zekâtları toplamak üzere Velîd b. Ukbe'yi göndermişti. Velîd yola çıkıp da bir yere kadar gelince korktu ve dönüp Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına geldi. Dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü! Hâris zekâtı bana vermekten kaçındı ve beni öldürmek istedi. Rasûlullah (s.a.v) Hâris'e birilerini gönderdi. Hâris arkadaşlarıyla birlikte bunlarla Medine'den ayrıldıklarında karşılaştı. 'Bu Hâris' dediler. Onlarla karşılaşıncı 'Kime gönderildiniz' diye sordu. Onlar da 'sana' dediler. 'Neden' dedi. Dediler ki: 'Rasûlullah (s.a.v) sana Velîd b. Ukbe'yi göndermişti. O senin zekâtı vermeyip onu öldürmek istediğini iddia etti.' Dedi ki: 'Hayır, Muhammed'i hak ile gönderene yemin olsun ki, onu ne gördüm ne de yanıma geldi.' Hâris Rasûlullah'ın (s.a.v) yanına girince Allah Rasûlü buyurdu ki: 'Zekâtı vermeyip elçimi öldürmek mi istedin?' Dedi ki: 'Hayır, Seni hak ile gönderene yemin olsun ki, onu ne gördüm ne de yanıma geldi. Şu var ki Rasûlullah (s.a.v) bana elçi göndermeyince bunun Allah ve Rasûlünün kızgınlığı sebebiyle olmasından endişe ettim.' Dedi ki: Bunun üzerine Hucurât Sûresinden "*Ey iman edenler, size bir fâsık bir haber getirirse...*" ayetinden "*(Allah, alim ve) hakîmdir*" buyruğuna kadar olan kısım indi.²⁹

Yukarıda verdiğimiz yedi rivayetin aynısı ya da genel manada benzerleri tefsir kitaplarında geçmektedir.³⁰ Bazı tefsirlerde bu olay, haber-i vâhidin kabulü bağlamında değerlendirilmiş, buna bağlı hükümler çıkarılmaya çalışılmıştır.³¹ Tefsirlerin geneline bakıldığında mezkûr hadiseyi farklı ifadelerle aktardıkları müşahade edilmekte, bunun sebep olduğu zorluklarla karşılaşmaktadır. Ele aldığımız ve diğer tefsirlerde bu anlamda geçen rivayetlerin genelini zayıf olduğu dikkat çekmektedir.³²

Siyer kaynaklarında Velîd b. Ukbe'nin en öne çıktığı olay tefsir kaynaklarında olduğu gibi Hucurât Sûresinin altıncı ayetinin iniş sebebiyle alakalı gözükmektedir. Konuyla ilgili

²⁹ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 10/3303.

³⁰ Örnekler için 14. dipnotta işaret edilen kaynaklara bakınız.

³¹ Bazı örnekler için bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sunne*, 9/326-237; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 5/278-279; Mâverîdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 5/329.

³² Bazı rivayetler Ümmü Seleme ve İbn Abbas gibi sahabenin büyüklerinden aktarılıyor olsa da senetlerinin zayıf olduğu belirtilmiştir. Örneğin Ümmü Seleme rivayetinde Musa b. Ubeyde zayıf sayılmış, İbn Abbas rivayetinde ise, Taberî'de çokça geçen ve "Avfî tariki" olarak bilinen bu silsilenin zayıflığı ulema tarafından belirtilmiştir. Bu konudaki belli başlı rivayetlerin özet değerlendirmesi için bk. 'Abdurrahmân b. 'Arrâc, "en-Nakdu't-târîhî li-mervîyyâti sebebi nuzûli âyeti'l-Hucurât 'ale'l-Velîd b. 'Ukbe", *el-Hakika (the Truth)* 22/2 (2023), 295-307.

erken dönem kaynaklarından örnekler sunmanın rivayetler arasındaki farklılıkları göstermesi açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu bağlamda elimize ulaşan en eski kaynaklardan Vâkıdî (öl. 207/823) ve İbn Hişâm'ın (öl. 218/833) konuyla ilgili rivayetlerine yer vermek istiyoruz. Velîd b. Ukbe ve Hucurât Sûresi altıncı ayet arasındaki ilişkiye ilk yer veren siyer müellifi Vâkıdî'dir. Vâkıdî konuyu “*Velîd b. Ukbe'nin Benî Mustalik'e Gönderilmesi*” başlığında ele almaktadır. Bu rivayet nakledilmiş ancak senede yer verilmemiştir. Vâkıdî'nin konuyla ilgili rivayeti şu şekildedir:

“Dediler ki: Hz. Peygamber Benî Mustalik'e Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt'ı zekâtlarını toplamak için gönderdi. Benî Müstâlik o dönemde İslam'a girmiş ve memleketlerinde bir mescit inşa etmişlerdi. Velîd yola çıktığında Benî Mustalik onun kendilerine geldiğini duydu ve yirmi adamla onu karşılamak için çıktılar. Ancak kimseyi göremediler. Velîd, onları görünce Medine'ye geri döndü ve onlara yaklaşmadı. Hz. Peygamber'e gelip, onlara yaklaştığında silahlı adamlar gördüğünü, kendisi ile zekât arasına girdiklerini haber verdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlara karşı gazve yapmak istedi. Durumdan Benî Mustalik haberdar oldu. Velîd'i karşılamak üzere çıkan grup Medine'ye geldi ve Hz. Peygamber'e durumu anlatıldılar: “Ya Rasûlallah, onunla konuşmuş muyuz? Sor ona” dediler. Biz Hz. Peygamber'e özrümüzü ve mazeretimizi beyan ederken ayet indi. Hz. Peygamber “*Ey iman edenler bir fâsık size haber getirdiği zaman...*” ayetini okudu ve bize mazur olduğumuzu, ayetin bizim arkadaşımız hakkında inmediğini ifade etti.³³ Daha sonra kimi zekât âmili olarak istiyorsanız onu göndereyim dedi. Bize Abbâd b. Bişr'i göndermesini istedik.”³⁴

Bir diğer erken dönem siyer müellifi İbn Hişâm meseleyi “*Velîd b. Ukbe ve Benî Mustalik ve Konu Hakkında Kur'an'da İnenler*” başlığında ele almaktadır. Şimdi de onun rivayetini aktarmak istiyoruz: “...Hz. Peygamber Benî Mustalik'e Velîd'i gönderdi. Benî Mustalik onun geleceğini duyunca karşılamak için çıktılar. Velîd onların çıktığını duyunca korktu ve Hz. Peygamber'in yanına geri dönüp Benî Mustalik'in kendini öldürmeye niyet edip, sadakalarını vermediklerini söyledi. Bunun üzerine Müslümanlar Benî Mustalik'e karşı gazve yapmak istediler. Hz. Peygamber de aynı istekteydi. Tam bu sırada Benî Mustalik olayı öğrenip Hz. Peygamber'e geldiler ve şöyle dediler: ‘Ey Allah'ın Rasûlü, senin bize elçini gönderdiğini duyduk ve ona ikram da bulunmak ve zekâtı ona teslim etmek için çıktık. Daha sonra onun sana geldiğini ve onu öldürmek için çıktığımızı sana söylediğini duyduk. Vallahi biz bunun için çıkmadık’. Bunun üzerine Allah onlar (Benî Mustalik) ve o (Velîd b. Ukbe) hakkında, ‘*Ey iman edenler bir fâsık size haber getirdiği zaman...*’ ayetini indirdi.”³⁵

Siyer kaynaklarında olduğu gibi Tabakat-Terâcim eserlerinde de Velîd b. Ukbe ile Benî Mustalik arasında yaşananlar Hucurât Sûresi altıncı ayet bağlamında ele alınmıştır. Ör-

³³ Râvinin “bizim arkadaşımız hakkında inmediğini ifade etti” cümlesi muğlak kalmakla birlikte, ileride vereceğimiz İbn Âşûr'un açıklamalarıyla birlikte netlik kazanması umulmaktadır.

³⁴ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî, *el-Meğâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Dâru'l-A'lemî, 1989), 3/981.

³⁵ Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî el-Basrî el-Mısırî İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Ömer 'Abdüsselâm et-Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1990), 2/292.

neğin, İbn Sa'd (öl. 230/845) konuyla ilgili iki rivayeti nakletmekle beraber her iki rivayet de Vâkıdî'nin rivayetinin aynısıdır.³⁶

Tabakât-Terâcim kitapları arasında İbn Ebî Hâtim'in konuya ilişkin rivayeti diğer rivayetlerden daha farklıdır. Onun rivayeti şu şekildedir: "Hz. Peygamber ashabından bir kimseyi bir kavmin zekâtını toplaması için göndermişti. Adam ile kavim arasında cahiliyeden kalan bir husumet bulunmaktaydı. Adam onlara gittiğinde onu karşıladılar ve vermeleri gereken zekâtı verdiler. Adam Hz. Peygamber'in yanına geri döndü. Akabinde kavmin zekâtı vermediğini ve irtidat ettiklerini söyledi. Hz. Peygamber buna çok sinirlendi. Durum böyleyken kavim Hz. Peygamber'e geldi. Hz. Peygamber onlara 'Zekâtı vermediniz ve elçimi engellediniz mi' diye sordu. Onlar 'Biz senin Allah'ın elçisi olduğunu biliyoruz. Allah'ın mallarımızdaki hakkı olan zekâtta ne bir değişiklik yaptık ne de engelledik' dediler. Bunun üzerine Allah '*Ey iman edenler bir fâsık size geldiği zaman...*' ayetini indirdi ve onları mazur gördü."³⁷

Tabakât-Terâcim kitaplarında Velîd ile Hucurât Sûresi altıncı ayet arasındaki ilişki haricinde bilhassa Hz. Osman döneminde Kûfe valiliği yaptığı esnada yaşadıklarına da değinilmektedir.³⁸ Çalışmanın sınırları dışarısına çıkacağından söz konusu rivayetlere burada değinilmeyecektir.

3. Velîd'e Yöneltilen Fâsıklık İddialarının Değerlendirilmesi

Tefsir ve Siyer kaynaklarında ayetin sebab-i nüzûlu hakkındaki genel çerçeveyi serdettikten sonra rivayetlerdeki dikkat çeken noktaları sırasıyla inceleyeceğiz. Naklettiğimiz rivayetler ışığında Benî Mustalik'e gönderilen elçinin Velîd b. Ukbe olduğu hususunda genel bir kanının olduğunu ifade etmemiz mümkün gözükmemektedir. Ancak Taberî'nin Ümmü Seleme'den aktardığı birkaç rivayette gönderilen elçinin adı geçmemekte, Dahhâk'tan gelen rivayette ise ne gönderilen kavmin ne de elçinin adı geçmektedir.

Velîd b. Ukbe'nin Medine'ye ne zaman döndüğü ve dönme sebebinin ne olduğu konusunda tefsir rivayetlerinde dört farklı bilginin nakledildiği görülmektedir: İlk olarak şeytanın Velîd'e gitmek üzere olduğu kabilenin kendini öldüreceği vesvesesini verdiği, ikinci olarak kavmin kendisine geldiği haber verilince korktuğu,³⁹ üçüncü olarak yolda bir yere kadar gittikten sonra korkup geri döndüğü, son olarak da kavim kendisini hediyelerle ve zekâtla karşılamasına rağmen Velîd'in geri dönüp, zekât vermediklerini belirttiği ifade edilmektedir. İlk üç ihtimalin birbiriyle bağdaştırılması mümkün olup bir sebepten ötürü Velîd'in korkup geri döndüğü söylenilebilir. Ancak son ihtimale göre Velîd yalancı durumuna düşmektedir ki bu

³⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/122.

³⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 1952), 5/6.

³⁸ İbn Abdülberr en-Nemeri, *el-İstiâb fî ma'rifeti'l-Ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Celîl, 1992), 4/1556; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 168.

³⁹ Ele aldığımız tefsir rivayetlerinde Velîd'in neden korktuğunun sebebi söylenmezken Semerkândî'nin (öl. 373/983) verdiği rivayet bu konuda ipucu sunmaktadır. Zira o, Benî Mustalik'in silahlarıyla çıktıkları ifade sine yer vermektedir (Ebu'l-Leys es-Semerkandî, *Bahru'l-'ulûm*, thk. 'Alî Muhammed Mu'avvid vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 1993), 3/262.

ağır bir ithamdır. Bu durumu müfessirlerin tutumu sonrasında değerlendirmek uygun olacaktır.

Velîd b. Ukbe Medine'ye döndüğünde Hz. Peygamber'e verdiği bilgi neydi? Bu soru karşısında da birkaç farklı cevaba ulaşmaktayız. Bunları Benî Mustalik'in zekâtlarını vermediği, zekâtı vermeyip/engelleyip kendisini öldürmek istedikleri, savaşmak için adam topladıkları ya da İslam'dan irtidat ettikleri veya zekâtı vermeyip İslam'dan döndükleri şeklinde dört farklı cevapta özetleyebiliriz.⁴⁰

Bir diğer mesele ise Hz. Peygamber'in verilen haber karşısındaki tutumunun ne olduğudur. Velîd'in haber vermesi üzerine Hz. Peygamber'in öfkelenildiği bilgisi genel bir bilgi olmakla birlikte, sonrasında farklılıklar mevcuttur. Şöyle ki, bazı rivayetler savaş hazırlığından bahsederken, bazıları Hâlid b. Velîd'in araştırma için gönderilmesinden bahseder. Diğer bazıları Velîd'in akabinde Mustalikoğulları heyetinin Medine'ye gelip Allah'ın Rasûlü ile görüştüğünü ifade ederken, son verdiğimiz rivayette heyet ilk önce kendilerine gönderilenlerle karşılaşmış, sonrasında Hz. Peygamber'in yanına gelmiştir. İlgili rivayetler karşılaştırıldığında birbirlerinin eksik bıraktığı noktalar tamamlanmaya çalışılsa da bu pek mümkün gözükmemektedir. Zira bazı rivayetlerde Halid'in konuyu araştırmak üzere Benî Mustalik'in belde-sine gittiği ifade edilirken, bazılarında ise Hâris ve heyetinin olayın hemen akabinde Medine'ye geldikleri belirtilmektedir. İbn Ebî Hâtim'in rivayetine göre ise Hz. Peygamber'in gönderdiği araştırma ekibiyle Hâris ve yanındakiler Medine dışında karşılaşmıştır. Bu sebeptendir ki, rivayetlerden bazılarında hatalı bilgi olduğu kabul edilmek durumundadır.

Verilen rivayetlerin farklılıklarına işaret ettikten sonra, örnek teşkil etmesi adına bazı müfessirlerin konuya yaklaşım biçimini ele alalım. İlk dönemlerde dikkat çekilmeyen kimi duruma sonraki müfessirler yer verebilmekte, bu hususlar olaya ışık tutma adına yardımcı olmaktadır.

İlk olarak rivayetlerini aldığımız Taberî ve İbn Ebî Hâtim hakkında bazı hususlara dikkat çekmek istiyoruz. Taberî'nin kitabının başından beri sürdürdüğü tefsirci nosyonunu koruyarak kendisine gelen rivayetleri vermesi önemlidir. Bununla birlikte o, aralarında farklılıklar bulunan rivayetler arasında bir tercihe gitmemiş, bazı müfessirlerin saraheten yaptığı gibi "Fâsık Velîd'dir" gibi bir söze de yer vermemiştir.⁴¹ Onun bu olaydaki bakış açısı ve tercihi, *Târîh*'indeki tutumu üzerinden aydınlatılmaya çalışılacaktır. İbn Ebî Hâtim ise - kendisinden çok sonra İbn Kesîr'in konu hakkındaki tercihe şayan bulduğu- tek bir rivayet vermekle yetinmiş, daha temkinli davranmış görünmektedir.

⁴⁰ İrtidat bilgisi ya da savaşmak için adam topladıklarına dair rivayet Katâde ve Mücâhid'den gelmektedir. Bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/351-352.

⁴¹ Velîd b. Ukbe hakkında bu tarz sarîh cümleler kullanan bazı yerler için bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*, thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-'Arabî, 2002), 4/92-93; 'İzz b. 'Abdisselâm, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996), 3/213; İbn Cuzeyy el-Kelbî, *et-Teshîl li-'ulumi't-tenzîl*, thk. 'Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1995), 2/295.

ancak onda İbn Atiyye benzeri bir değerlendirmeye rastlanılmamaktadır.⁴⁷ Hatırlanacağı üzere bazı rivayetlerde Velîd'e haberin ulaştığı bilgisi verilmekteydi. Hatta Taberî'deki bir rivayette “kendisine haber verilince” şeklinde bir ifade bulunmaktaydı ki Velîd'e bu bilginin özellikle verilmiş olma ihtimaline ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

Müfessirler içerisinde son asra gelinene kadar en ihtiyatlı tutumu sergileyip Velîd b. Ukbe hakkında fâsık nitelemesini açıkça reddeden isim Fahreddîn Râzî'dir (öl. 606/1210). O, Velîd'in kendisine gelenleri *Mukâtîlîn* (savaşçılar) sandığını ve bu sebeple geri döndüğünü belirtir. Râzî'nin Velîd'den aktardığı “Onlar kaçındılar ve engellediler” şeklindeki cümlesi de gayet temkinli olup o bu bağlamda irtidat ya da küfür nitelemesine yer vermemektedir. Müfessir daha sonra şöyle der: “Rasûlullah onları cezalandırmaya niyet etti de (akabinde) bu ayet indi. Peygamber'e (a.s) onların böyle yapmadıkları bilgisi verildi.” Râzî bu görüşün ayetin tarihlendirilmesi açısından kabul edilebileceğini ancak sebep-i nüzûl olarak addedilemeyeceğini düşünmektedir. Bundan maksadı da ayetin mevzu bahis olaya hasredilmesidir. O, ayetin genel manada olayların iç yüzünü araştırmak adına indiği şeklinde beyanatta bulunarak fâsık lafzının Velîd için kullanılmasını uzak ve kötü görür. Onun ifadesine göre Velîd “tevehhüm etmiş, zanda bulunmuş ve hata etmiştir. Hata eden ise fâsık olarak isimlendirilmez!”⁴⁸ Râzî sonrasındaki müfessirlerin genel anlamda rivayetlere bağlı kaldığı ve tarihi okumaya çoğunlukla girmedığı görülse de zaman zaman Râzî'nin tevcihini ek bir görüş olarak verdikleri görülmektedir.⁴⁹ Bu itibarla onun kendisinden sonra gelenleri etkilediği söylenebilir.

Çalışmanın başında bazı işârî tefsirlerde bu hususa değinilmediğine kısaca temas edilmişti. 13. yüzyıl tasavvuf âlimlerinden İbn Acîbe (öl. 1224/1809) ise farklı bir yorum getirmektedir. Velîd b. Ukbe'nin sahabenin faziletliyelerinden olduğunu ifadesinden sonra sebep-i nüzûle değinmiş, Velîd'in onların kendisiyle çarpışmak için geldiğini sandığına yer vermiş ve şöyle demiştir: “Velîd adem-i tessebbütünden (durumu araştırmamasından) ötürü fâsık olarak nitelendi ve böylece kemâl-i taatten çıkmış oldu. Onun bu şekilde isimlendirilmesinde başkalarını engelleme, onu ise tevbe etmeye teşvik amacı vardır. Allah Teâlâ onun gaybını (insanlara saklı hâlini) en iyi bilendir. Bazıları ise demiştir ki: Bu (ayet) Velîd'in imanının tahakkukundan ötürü müteşabihlerdendir...”⁵⁰

Çağımızın önemli müfessirlerinden Muhammed et-Tâhir b. Âşûr'un (1879/1973) tefsirindeki açıklamaların da oldukça önemli olduğunu düşünmekteyiz. İbn Âşûr, Râzî benzeri müfessirler gibi ihtiyatlı davranmış, dahası onları aşarak kendinden önceki bir tefsirde rastla-

⁴⁷ Zeccâc, senedsiz bir şekilde hikâye üslubuyla olaya değinmekte ve Mustalikoğulları'nın birbirlerine “Aramızda bu adamla olan durumu (düşmanlığı) biliyorsunuz. O halde zekâtlarınızı ona vermeyin” dediklerini aktarmaktadır. Bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/34.

⁴⁸ Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1996), 28/98.

⁴⁹ 'Alâuddîn 'Alî b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin, *Lubâbu't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 4/178; Neysâbü'rî, *Garâ'ibu'l-Kur'ân ve ragâ'ibu'l-Furkân*, 6/160; Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcu'l-munîr fî'l-i'âneti 'alâ ma'rifeti ba'di me'ânî Kelâmî Rabbine'l-Hakîmu'l-Habîr* (Kahire: Bulak Matbaası, 1868), 4/64.

⁵⁰ Ebu'l-'Abbâs Ahmed b. Muhammed b. 'Acîbe, *el-Bahru'l-medîd fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Ahmed 'Abdullâh el-Kuraşî (Kahire: Tubi'a 'alâ nafakati Dr. Hasan 'Abbâs Zekî, 1424/2000), 5/420.

madığımız yorum ve tevcihte bulunmuştur.⁵¹ Onun bu husustaki sözlerini olduğu gibi aktarıyoruz:

Müfessirlerce Ümmü Seleme, İbn Abbâs ve Hâris b. Dırâra el-Huzâî'den aktarılan rivayetlerde, bu ayetin bir olay hakkında indiği bilgisi birbirini destekler şekilde gelmiştir. Bu olay da şudur: Peygamber (s.a.v) Velîd b. Ukbe b. Ebî Muayt'ı zekâtlarını toplayıp getirmek üzere Huzâa kabilesinden Benî Mustalik'e gönderdi. Onlara onun geliş haberi ulaşınca ya da gelmekte geç kaldığını düşündüklerinde onu karşılamak ya da zekâtlarını kendileri teslim etmek üzere yola çıktılar. Üzerlerinde de silahları vardı. Velîd'e onların bu halde çıktıkları haberi ulaşınca –ki bu zekât vermek isteyenlerde alışılmış bir durum değildi-, rivayetlerin farklılaşmasına göre ya içinden onların kendisini öldürmek istediklerini düşündü ya da onların kendisine yönelmiş şekilde geldiklerini gördüğünde kendisini öldürmeyi istiyor olmalarından korktu. Zira aralarında Cahiliye döneminden kalma bir kin ve düşmanlık vardı. Bunun üzerine Medine'ye geri döndü.

Bu dört farklı rivayette de onların ona doğru yola çıkışlarının vasfı hakkında birlik söz konusudur. Bununla birlikte hangi sebebin onları yola çıkmaya sevk ettiği hususunda ihtilaf vardır. Yine Velîd'in onların yola çıkışlarından haberdar edilmesi ya da onları görmesi veya korkuya kapılmasında da farklılık bulunmaktadır. Velîd Hz. Peygamber'e gelmiş ve şöyle demiştir: 'Benî Mustalik beni öldürmek istedi ve zekâtlarını vermedi/engelledi.' Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v) kızmış ve Hâlid b. Velîd'i onların durumuna bakması için göndermeye niyet etmiştir. Bir rivayete göre ise Hâlid'i gönderip onların durumunun iç yüzünü öğrenmeden onlarla savaşmamasını emretmiştir. Hâlid o kavmin yurduna geldiğinde gözcüsünü onları izlemek üzere yollamıştır. O da ona ezan okuyup namaz kıldıkları bilgisini vermiştir. Hâlid onlara Rasûlullah'a ulaşan haberi bildirmiş, zekâtlarını alıp geri dönmüştür. Bir diğer rivayette onlar Velîd'in geri dönmesinden ötürü zekâtlarını vermekten kaçındıklarının sanılacağını düşünerek Hâlid henüz yola çıkmadan Hz. Peygamber'e gelmişler ve zekâtтан kaçınma ya da Velîd b. Ukbe'yi öldürme niyetinden beri olduklarını bildirmişlerdir. Başka bir rivayette ise Medine'ye vardıklarında orduyu kendileriyle savaşmak için yola çıkmış buldukları geçmektedir. Bütün bunlar bu rivayetlerin özetidir ki onların hiçbirisi sahih senedlerle gelmemektedir.

Bu ayetin sebab-i nüzûlünün farklı iki olay olduğu rivayet edilmiş olsa da en meşhuru budur. Şimdi bu ayetin önceki ayetin hemen akabinde gelmesinin tevcihiyle

⁵¹ Anadolu coğrafyasının son dönem önemli müfessirlerinden Elmalılı Hamdi Yazır (1878/1942) *Hâk Dini Kur'an Dili* adlı eserinde Velîd ile Benî Mustalik arasında bir kin bulunduğu ve Velîd'in karşısına gelen atlılardan korkup geri döndüğü ile alakalı rivayeti nakletmekte ve ek bir yorum yapmamaktadır. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Kitap Dağıtım, 2014), 7/213-214. Çağdaş araştırmacılar Mehmet Sait Şimşek ise erken dönem tefsir kaynaklarında bulunan bazı rivayetleri birleştirmiş gözükmektedir. Ancak ayette geçen durumu umuma teşmil etmektedir. Bk. Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/30.

meşgul olalım. Çünkü ondan buna geçilmesi aralarında bir münasebetin olmasını gerektirir. Bu iki olay birbirleriyle benzerdir. Zira önceki ayetin kendileri hakkında indiği Benî Temîm heyeti, daha önce de geçtiği üzere Hz. Peygamber'in Temîmli Beni'l-Anber'in zekâtını toplamak üzere gönderdiği zekât âmilini geri çevirmelerine özür mahiyetinde gelmişlerdi. Benî Mustalik de zekât (toplanması) engelledikleri haberinden beri olduklarını ifade etmişlerdi. (Aradaki bu münasebeti) iki olay arasındaki zaman farkının çok olması zorlaştırmaktadır. Şu var ki Benî Temîm'in heyetinin geliş senesinin tayini meselesinde bir yanlış varsa (bu zorluk ortadan kalkmaktadır.)⁵²

Bu açıklamalardan sonra bazı dil bilimsel açıklamalar yapan İbn Âşûr, sonrasında konuya devam etmektedir. Ayetin Benî Mustalik ya da Velîd b. Ukbe hakkında hüküm belirtmediğini, çünkü aralarında yaşananın olup bitmiş bir hadise olduğunu belirtir. Ayette sarahaten ya da işaret yoluyla Velîd'in fâsıklıkla nitelenmesini gerektiren bir şey olmadığını ifade etmekte, müfessirlerin *-el-İsâbe*'de de İbn Abdilberr'den rivayet edildiği üzere- Velîd'in burada zan ile hareket ettiği hususunda görüş birliğinde olduğunu ve rivayetlerde onun kasten yalan söylediğine delalet eden bir şey olmadığını söylemektedir. Akabinde Râzî'nin yorumuna yer veren müfessir şu cümleleri sarf eder:

“Derim ki: Velîd fâsık olsaydı Peygamber (a.s) onu şiddetle kınar ve tövbe etmesini talep ederdi. Oysa onun sadece ‘Bir işin iç yüzünü araştırmak Allah’tan, acele ise şeytandır’ dediği ve bunun üzerine bir şey ekmediği rivayet olunmaktadır. Çünkü Velîd’in süratle dönüşü (hadisteki) ‘acele’ (kısma girer). (Benî Mustalik) kavminin Velîd’i o şekilde karşılamaya çıkmaları sandığı şeyin doğru olduğunu düşünmesine yol açmıştır. Zira kabilelerin kendilerine gönderilen zekât âmillerini böyle karşılamaları bilinen bir durum değildi. Ben onların bu yaptıklarının Velîd’in kendi yaşadıkları yere girmemesini sağlamak adına büyükle-
rinin tertip ettiği bir hilesi olduğunu sanıyorum. Onlar toplumun genel kesimi tarafından ayıplanmaktan çekindiler. Çünkü onun (Velîd’in) mahallelerine girmesiyle toplumun genel kesimi düşmanları olan bir adamın topraklarına girip zekâtlarını toplayacağı ve bu yüzden de düşmanları tarafından ayıplanacakları düşüncesini taşıyacak, halk onlara içerleyecekti. Bu yüzden ki bir rivayete göre zekâtlarını kendileri götürdüler ya da diğer rivayete göre Hâlid b. Velîd onların yanına gelmeden özür dileyerek geldiler.⁵³ Bunu bazı rivayetlerde Velîd’e kavmin kendisine doğru geldiğinin bilgisinin verilmesi de destekler. Belki de bu bilgi onun korkup dönmesini sağlamak için verilmiş, ona (böyle yapması) telkin edilmişti. Velîd b. Ukbe’nin tercemesini yazanlar onun cesur, cömert, ahlaklı ve şahsiyetli biri olduğunda görüş birliğindedir.”⁵⁴

Tâhir b. Âşûr bu sözlerinden sonra ashabın ‘*udûl* (adalet sahibi) oluşuyla alakalı şerh düşmüştür. O, Velîd hakkındaki bu rivayetler hakkında şunları söylemektedir:

⁵² Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 224-227.

⁵³ Vâkidî’de geçen rivayette görüleceği üzere Benî Mustalik, Velîd yerine zekât âmili olarak Abbâd b. Bişr’i istemişlerdir ki bu bilgi İbn Âşûr’un yorumunu destekler niteliktedir.

⁵⁴ İbn Âşûr, *et-Tahrir ve't-tenvîr*, 26/229-230.

“Bu haberleri Hz. Osman'dan intikam almak isteyenler almış ve hıfzetmiştir. (تلقف). Zira onların bâtil kin ve intikam arzularından biri de onun Velîd b. Ukbe'yi Kûfe valiliğine getirmiş olmasıdır. Böylece ayeti yanlış şekilde yorumlayıp Velîd'i –haşa- fâsık vasfıyla damgaladılar ki böylece onun vali tayini bâtil olsun. Ayetin belli bir fâsığa işaret ettiği kabul edilecek olursa, neden Velîd'i topraklarına gelmekten vazgeçirip geri döndürmek amacıyla kavmin ona doğru yola çıktığını haber veren kişiye hamledilmesin... Ey iman edenler hitabıyla Peygamber (s.a.v) ve yanındakiler murat olunmuştur. Bu Velîd b. Ukbe'yi de kapsar. Çünkü o Benî Mustalik'in ona kötülük yapmayı istediklerini söyleyen kişiye inanmıştır...”⁵⁵

İnceleyebildiğimiz eserler arasında İbn Âşûr gibi konuyu etraflıca ele alıp rivayetler arasındaki farkları inceleyen ve bu denli tevcihte bulunan bir müfessir çıkmamıştır. Onun altıncı ayeti önceki ayetle bağlayarak aralarındaki uyum cihetinden açıklamaya gitmesi, bu maddada bağlamı kendisine destekçi kılması dikkat çekmektedir. Yine rivayetlerin zayıflığını belirtmekle birlikte, onlarda geçen malumat ve detayları kullanması, kavmin silahlı oluşu, Velîd'in haklı korku sebebi, Rasûlullah'ın ona yönelik kınama haberinin olmayışının ek delil getirilmesi gibi meseleler ince çıkarımlardır. Dikkatimizi çeken diğer bir husus, İbn Âşûr'un Mücâhid ve Katâde'den gelen ve ifadelerin abartıldığını düşündüğümüz “onlar dinden döndüler ve İslam'a girmelerinden sonra inkâr ettiler” benzeri rivayetlere hiç yer vermeyişidir. Onun, sahabeye dayanmayışı ya da metin-senetteki zayıflık gibi bir sebepten ötürü bu tarz rivayetlere değinmemiş olması muhtemeldir. Nitekim bu isimler Velîd'in fâsık olduğu hususunda ısrar eden kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır.

İbn Âşûr'un kendisinden önceki bir müfessirde rastlayamadığımız, Benî Mustalik'in hilesine dair tevcihlerinden sonra en önemli yorumu belki de diğer müfessirlerde gözden kaçırılan tarihî gerçeklerdir. O, Hz. Osman'ın hilafeti sırasındaki düşmanlıklardan ötürü ayetin yanlış yorumlandığını düşünmektedir ki bu konuya tarih eserleri incelenirken değinilecektir.

Burada üzerinde değinmek istediğimiz bir diğer nokta ise erken dönem rivayetlerini derleme noktasında ön plana çıkan Taberî'nin *Târîh*'inde bu konuya hiç değinmemiş olmasıdır. Nitekim tefsirinde de Velîd'e fâsıklık ithamında bulunan rivayetleri nakletmediği belirtilmişti. Taberî, konuya hiç değinmemekle beraber Velîd'in Hz. Osman döneminde icra ettiği Kufe valiliği esnasında içki içtiği iddiaları üzerinde özellikle durmakta ve söz konusu iddiaların Velîd'e yapılmış bir komplo olduğunu uzun uzun anlatmaktadır.⁵⁶ Taberî'nin tavrı ile Vakıdî ve İbn Hişam'ın ayette geçen “fâsık” nitelemesini doğrudan Velîd'e atfetmemeleri kayda değerdir. İleride ele alacağımız üzere Hz. Peygamber'in vefatından sonra Velîd'e tekrar zekât âmilliği görevlerinin verilmesi ve bu hususa hiçbir itirazın dillendirilmemesi kayda değerdir.

Vakıdî'nin söz konusu rivayetinde bir takım dikkat çekici hususlar bulunmaktadır. Zekât amili olarak kendilerine gelen bir kişiyi yirmi silahlı adamla karşılamak için çıkmak çok mantıklı gözükmemektedir. Dönemin şartlarında kendisini karşılamak için yirmi kişinin silahlı şekilde çıktığını gören Velîd'in korkup Medine'ye kaçması anormal değildir. Rivayetin son kısmına baktığımız da kaynağın Benî Mustalik'ten bir isim olduğu izlenimi uyanmakta-

⁵⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 26/230-231.

⁵⁶ Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, 4/303-307.

dır. Nitekim olayı anlatan kişi ayetin kendileri hakkında inmediğini öğrendiklerini ifade etmektedir. Dikkat çeken bir diğer nokta ise Benî Mustalik'den Medine'ye gelen grubun Hz. Peygamber'e sordukları sorudur. “Sor onunla konuştuk mu?” ifadesi sanki Velid'in yanlış anlamasına hak vermekte ancak kendilerinin o niyette olmadığını göstermektedir. Öyle ki rivayette Hz. Peygamber'den mazeret beyan ettikleri ifade edilmektedir. Demek ki kendileri de böyle bir ihtimalin varlığından korkmuşlardır.⁵⁷

Siyer, tefsir ve tabakat-terâcim kitaplarında Velîd b. Ukbe'nin Hucurât Sûresi altıncı ayet ile olan bağlantısına ilişkin rivayetler ve bunların değerlendirilmesi yapıldı. Ancak bu değerlendirmelerden daha önemli olan husus zekât âmiliği esnasında bilerek veya bilmeyerek hata yaptığından dolayı “fâsık” olduğu iddia edilen Velîd'in, bilhassa ayet indikten ve Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu ithamla karşılaşp karşılaşmadığıdır. Nitekim zekât âmiliği esnasında güven problemi oluşturan kimseye bir daha bu görevin verilmemesi beklenmektedir.

Hiz. Peygamber'in hayattayken Benî Mustalik'in zekâtlarını toplamaya görevlendirdiği Velîd'in, kendisinin vefatından sonra Müslüman toplum içerisindeki konumunun izlerini sürmek Velîd ile ona atfedilen “fâsıklık” arasındaki ilişkiyi daha net görmemize vesile olacaktır. Böylece söz konusu iddiaların tarihi gerçeklikle uyuşup uyuşmadığının da görülme imkânı doğacaktır.

Hiz. Peygamber'in vefatına kadar Mekke'de kalmaya devam eden Velîd b. Ukbe, Hiz. Ebû Bekir'in halifelik görevine gelmesiyle birlikte Kudâa kabilesine zekât âmili olarak görevlendirilmiştir. Zekât âmiliğine görevlendirilmekle kalmadı aynı zamanda bazı birliklerin komutanı olarak Irak cephesinde görevlendirilmiştir. Görevini başarıyla yerine getirmesi üzerine Ürdün cephesine gönderilmiştir.⁵⁸

Velîd, Hiz. Ömer döneminde de kamu görevleri icra etmeye devam etmiştir. Şam cephesi komutanı Ebu Ubeyde b. Cerrâh'ın emrine verilmiş, el-Cezire ve Kınnesirin'in fetihlerinde önemli katkılar sunmuştur.⁵⁹ Komutanlığının yanı sıra Hiz. Ömer onu Benî Tağlîb ve Rebiâ kabilelerine zekât âmili olarak gönderilmiştir.⁶⁰

Hiz. Osman'ın halifeliği Velîd b. Ukbe'nin kariyerinde zirveye ulaştığı dönemi ifade etmektedir. Kûfe valisi Sa'd b. Ebî Vakkâs'ın azledilmesi üzerine 25/645 yılında Kufe valisi olarak tayin edilmiştir. Kaynaklarda dikkat çeken husus Hiz. Osman'ın bu atamasına gelen itirazlar noktasındadır. Nitekim itirazların odağı “fâsık” bir kimseyi vali yapması değil, anne bir kardeşini vali yapması üzerine yoğunlaşmıştır. Hiz. Osman'ı eleştirmek için hazır bir halde bekleyen muhaliflerinin “Kur'an'ın” ifadesiyle fâsık olan bir kimseyi atadığını dillendirmeleri dikkat çekicidir.⁶¹

⁵⁷ Burada değinilmesi gereken bir diğer hususta ne Velîd'i tezkiye eden Râzi ve İbn Âşûr ne de diğer ulemânın rivayet Benî Mustalik'li birinden gelmesine rağmen sahâbî olmaları hasebiyle onlara bir eleştiri de bulunmamalarıdır.

⁵⁸ Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*, 3/390.

⁵⁹ Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, 4/252.

⁶⁰ Taberî, *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*, 4/246.

⁶¹ Hiz. Osman'a yönelik eleştiriler için bk. Adnan Demircan, “Üçüncü Halife Osman'a Yöneltilen Bazi Eleştirilere Bâkillânî'nin Cevapları”, *İstem* 8 (2006), 9-20.

Sonuç

Tefsir ve siyer kaynaklarında Hucurât Sûresi altıncı ayetin iniş sebebi olarak zikredilen rivayetler göz önüne alındığında Velîd b. Ukbe ve Benî Mustalik kabilesinin merkezde olduğu görülmektedir. Ancak olayın detaylarında çelişkiye varan farklılıklar bulunmaktadır. Görebildiğimiz kadarıyla alimlerin birçoğu söz konusu farklılıkları incelememiş, meseleyi muğlak bırakmışlardır. Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1262), ve İbn-i Cüzeyy (öl. 741/1340) gibi az sayıda müfessir ise ayetteki fâsığın Velîd olduğunu söylemişlerdir. Dikkat edilirse kaynaklarda söz konusu ayet indikten sonra, ayette geçen “fâsık” nitelemesinin doğrudan Velîd’e atfedildiğine dair sahih bir rivayet ya da olaydan sonra Hz. Peygamber tarafından Velîd’e yöneltilen bir kınama bilgisine rastlanmamıştır. Bize göre Râzi ve İbn Âşûr’un dediği şekilde ayetin umuma binaen inmiş olma ihtimali daha kuvvetli gözükmemektedir. Ayette geçen “fâsık” kişinin doğrudan Velîd olması oldukça düşük bir ihtimaldir. Aksi halde hem Hz. Ebubekir hem de Hz. Ömer’in -kaldı ki Hz. Ömer bu konuda oldukça titiz olmasıyla bilinmektedir- bir fâsıkı görevlendirdiği söylenecektir. Şayet Velîd b. Ukbe’nin Ümeyye ailesine mensup olmasından dolayı bir çekinceden bahsedilecek olursa Velid b. Muğîre gibi Mekke eşrafının önde gelenlerinden birinin oğlu olup Hz. Peygamber tarafından “Seyfullâh” lakabını alan Hâlid b. Velîd’in Hz. Ömer tarafından görevden alınması izahtan varestedir.

Bu bilgiler ışığında, bir ayet ya da ayetler hakkında esbâb-ı nüzûl rivayetleri çoğaldığında, araştırmacı bunlarda manen rivayet olgusunu göz önünde bulundurmalı, rivayetlerde geçen her bir kelimeyi nâss konumuna oturtup kutsallık atfettiğinde yanlış düşebileceğini bilmelidir. Kaynaklarda geçen rivayetlerin doğru anlaşılabilmesi için salt metinle yetinilmeli, olayın meydana geldiği tarihi arka plan göz önünde bulundurulmalıdır. Nitekim, makalede görüldüğü gibi rivayetlerin bazılarında Velîd b. Ukbe ile Benî Mustalik arasında düşmanlık bulunduğu ve Velîd’i karşılamak üzere silahlı ve atlı çıktıkları bilgisi meselenin anlaşılmasında oldukça önemlidir. Ayrıca makalede Taberî örneğinde görüldüğü gibi, farklı rivayetlere yer veren müfessirlerin bunları tercih ettiği ya da içlerinde geçen bilgileri bilcümle kabul ettiği yanılışına da kapılmamak gerekmektedir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. “Temrîz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40/433-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru ‘Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed ‘Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998.
- ‘Arrâc, ‘Abdurrahmân b. “En-Nakdu’t-târîhî li-merviyyâti sebebi nuzûli âyeti’l-Hucurât ‘ale’l-Velîd b. ‘Ukbe”. *el-Hakika (the Truth)* 22/ 2 (2023), 295-307.
- ‘Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed *et-Tâhir b. et-Tahrir ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnisiyye, 1984.
- Cessâs, Ahmed b. ‘Alî Ebû Bekr er-Râzî. *Ahkâmu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Sadık el-Kamhâvî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-turâsi’l-‘Arabî, 1984.
- Demircan, Adnan. “Üçüncü Halife Osman’a Yöneltilen Bazı Eleştirilere Bâkillânî’nin Cevapları”. *İstem*, sayı 8 (2006), 9-20.
- en-Nemerî, İbn Abdülberr, *el-İstiâb fî ma’rifeti’l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 cilt. Beyrut: Dâru’l-Celîl, 1992.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn. *Besâ’iru zevi’t-temyîz*. thk. ‘Alî en-Neccâr. Kahire: el-Meclisu’l-A’lâ li’ş-şu’ûni’l-İslâmiyye-Lecnetu İhyâ’i’t-Turâsi’l-İslâmî, 1996.
- Hatîb eş-Şîrbînî, Şemsuddîn Muhammed b. Ahmed. *es-Sirâcu’l-munîr fî’l-i’âneti ‘alâ ma’rifeti ba’di me’ânî Kelâmi Rabbine’l-Hakîmu’l-Habîr*. 4 Cilt. Kahire: Bulak Matbaası, 1868.
- Hâzin, ‘Alâuddîn ‘Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lubâbu’t-te’vîl fî me’âni’t-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1994.
- İbn ‘Abdîlber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. ‘Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstiâb fî ma’rifeti’l-ashâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l Kutubi’l-‘İlmiyye, 1994.
- İbn Ebî Hâtîm, ‘Abdurrahman. *el-Cerh ve’t-ta’dîl*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1952.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed ‘Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs et-Temîmî. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1998.
- İbn Ebî Zemenîn. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîz*. thk. Huseyn b. ‘Ukkâşe-Muhammed b. Mustafâ el-Kenz Ebû ‘Abdillâh. 4. Cilt. Kahire: el-Farûk el-Hadîse, 2002.
- İbn Hacer, Ahmed b. ‘Alî b. Hucr Ebu’l-Fadl el-‘Askâlânî. *el-İsâbe fî temyîzi’s-sahâbe*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1995.
- İbn Hacer, Ahmed b. ‘Alî b. Hucr Ebu’l-Fadl el-Askâlânî. *Tehzîbu’t-Tehzîb*. 6 Cilt. Haydarabad: Dâiratü’l-Ma’ârifî’n-Nizâmiyye, 1907.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn ‘Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me’âfirî el-Basrî el-Mısırî. *es-Sîretü’n-Nebeviyye*. thk. Ömer ‘Abdüsselâm et-Tedmûrî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1990.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed ‘Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbu’l-Kur’ân*. thk. Ahmed Sakr. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1978.
- İbn Sa’d, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Kitâbu’t-Tabakâtî’l-Kebîr*. 11. Cilt. Mısır: Mektebetü’l-Hancı, 2001.
- ‘İzz b. ‘Abdisselâm. *Tefsîru’l-Kur’ân*. thk. ‘Abdullah b. İbrâhîm el-Vehbî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1996.

- Kelbî, İbn Cuzeyy. *et-Teshîl li- 'ulumi't-tenzîl*. thk. 'Abdullâh el-Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Şirketu Dâri'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1995.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtûrîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü ehli's-sunne*. thk. Mecdî Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Basrî el-Bağdâdî. *en-Nuket ve'l-Uyûn*. thk. Es-Seyyid b. 'Abdilmaksûd b. 'Abdirrahîm. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahman. *Tehzîbu'l-Kemâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mucâhid b. Cebr. *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed 'Abdusselâm Ebu'n-Neyl. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî el-Hadîse, 1989.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, 2002.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât 'Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâ'iku't-te'vîl*. thk. Yusuf 'Alî Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Neysâbûrî, Nizâmuddîn Hasan b. Muhammed b. Huseyn. *Garâ'ibu'l-Kur'ân ve ragâ'ibu'l-Furkân*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995.
- Râzî, Fahrreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 28 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-'Arabî, 1996.
- Sa'lebî, Ebû İshâk. *el-Keşfu ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Cidde: Dâru't-Tefsîr, 2015.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer. *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrâhîm – Guneym b. 'Abbâs b. Guneym. 6 cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Sûfî, Muhammed. *Cuhûdu'l-Hâfiz İbn 'Abdi'l-Berr fi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Suyûtî, Celâluddîn. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Mısır: el-Hey'etu'l-Mısriyyetu'l-'Âmme li'l-Kutub, 1974.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Lubâbu'n-nukûl fi esbâbi'n-nuzûl*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 2002.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 2. basım. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Ma'ârif, 1960.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû 'Alî Fadl b. Hasen. *Mecma'u'l-Beyân*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 2006.
- Tûsî, Ebû Cafer. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Habîb. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsi'l-'Arabî, t.y.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasen. *Esbâbu'n-Nüzûl*. thk. Safvân 'Adnân Dâvûdî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1994.
- Vâkıdî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıdî. *el-Meğâzî*. Editör Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l- 'Âlemî, 1989.
- Zeccâc, Ebû İshâk. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhu*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî. 5 cilt. Bey-

rut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1988.

Zehebî, *Siyeru a ‘lâmi’ n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1985.

Zerkeşî, Burhânuddîn. *el-Burhân fî ‘ulûmi’ Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim. Mısır: Dâru İhyâ’i’l-Kutubi’l-‘Arabiyye, 1957.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

Erkeklerin Kadınlardan Üstün Olduğuna Kur'an Perspektifinden Bir Eleştiri: İbn Hazm Örneği

A Critique of the Superiority of Men over Women from the Qur'ānic Perspective: The Case of Ibn Hazm

نقد فوقية الرجال على النساء من منظور القرآن: ابن حزم أنموذجاً

Kerim YILMAZ

Dr. Öğr. Üyesi Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri
Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor Niğde Ömer Halisdemir University Faculty of Islamic Science

Basic Islamic Sciences Department of Tafsir

Niğde, TÜRKİYE

yilmazkerim@ohu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-0712-6725>

 <https://ror.org/03ejnre35>

Atıf / Citation

Yılmaz, Kerim. "Erkeklerin Kadınlardan Üstün Olduğuna Kur'an Perspektifinden Bir Eleştiri: İbn Hazm Örneği". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 343-361.

<https://doi.org/10.31121/tader.1585030>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 13/11/2024

Kabul/Accepted: 17/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

Öz

Erkeklerin kadınlardan üstün olduğu düşüncesi farklı kültür ve medeniyet çevrelerinde dillendirilen bir olgudur. İslam'ın yayılmasıyla birlikte bu olgunun zaman zaman dillendirildiği görülmektedir. İslam ilim, kültür ve medeniyetinde önemli bir yeri olan Endülüs'te de erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu düşünenlerin var olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm'ın dini ve dünyevi alanda kadının konumu konusunda dönemin insanlarından ayrıldığı müşahede edilmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, Endülüs ilim geleneği içinde yetişmiş olan İbn Hazm'ın erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delil olarak kullanılan âyetlere yaklaşımını tespit etmeye çalışmaktır. Bu amaç doğrultusunda İbn Hazm'ın hayatı ve ilmî kişiliğine, kadın tasavvuruna yer verildikten sonra İbn Hazm'ın erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delil olabilecek âyetlere yaklaşımını ortaya koyan örnekler üzerine yoğunlaşılacaktır. Verilerin tespitinde İbn Hazm'ın kendi eserlerine ek olarak günümüzde yapılan çalışmalardan da istifade edilerek onun fikirlerini belirlemek için betimleyici bir yöntem kullanılacaktır. İbn Hazm'ın yaşadığı dönemde Endülüs'te erkeklerin kadınlardan fazilet bakımından üstün olduğu düşüncesinin var olduğu müşahade edilmektedir. İbn Hazm erkeklerin kadınlardan üstün olduğu tezini âyetlerden hareketle çürütmeye çalışan ve kadınların haklarını savunan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Hazm'ın kadın tasavvurunun Kur'an'ın verilerinden destek alınarak kadınlara dini ve dünyevi açıdan haklarını teslim etmek üzere bina edildiğini ifade etmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, İbn Hazm, Erkek, Kadın, Üstünlük, Endülüs.

Abstract

The idea that men are superior to women is a phenomenon expressed in various cultures and civilizations. With the spread of Islam, this phenomenon has occasionally been voiced. It is understood that in al-Andalus, which has an important place in Islamic science, culture and civilization, some thought that men were superior to women. It is observed that Ibn Hazm differed from the people of his time regarding the status of women in both religiously and worldly matters. In this context, this study aims to determine Ibn Hazm's approach to the verses used as evidence for the superiority of men over women. In line with this purpose, Ibn Hazm's life, his scholarly personality and his conception of women will be discussed, followed by examples that reveal Ibn Hazm's approach to the verses that may prove that men are superior to women. In addition to Ibn Hazm's own works, a descriptive method will be used to determine Ibn Hazm's ideas by making use of contemporary studies. In al-Andalus during Ibn Hazm's time, the idea that men were superior to women in terms of virtue is observed to have existed. Ibn Hazm appears as someone who refutes the idea that men are superior to women based on verses and advocates for women's rights. It is possible to state that Ibn Hazm's conception of women is based on the Qur'anic data to give women their religious and spiritual rights.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Ibn Hazm, Man, Woman, Superiority, al-Andalus.

الخلاصة

تُعَدُّ فكرة تفوق الرجال على النساء من القضايا التي طُرحت في سياقات ثقافية وحضارية متعددة، وقد لوحظ استمرار تداولها في بعض الفترات بعد انتشار الإسلام. ومن المعلوم أن الأندلس، التي شكَّلتُ مركزاً علمياً وثقافياً بارزاً في الحضارة الإسلامية، لم تكن استثناءً من هذه الظاهرة، حيث وُجِدَ فيها من يعتقد بفوقية الرجال على النساء. وفي هذا السياق، يُلاحظ أن ابن حزم الأندلسي تبَنَّى موقفاً مغايراً لموقف العديد من معاصريه فيما يتعلق بمكانة المرأة في المجالين الديني والدنيوي. ومن هنا، يسعى هذا البحث إلى دراسة منهج ابن حزم، بوصفه أحد أعلام التقليد العلمي في الأندلس، في تفسير الآيات التي يُستدل بها على تفوق الرجال على النساء، وتحليل مقارنته النقدية لهذه الاستدلالات. ولتحقيق هذا الهدف، سيتم تناول السيرة العلمية لابن حزم، ثم استعراض رؤيته لمكانة المرأة، قبل التعمق في تحليل النماذج التفسيرية التي طرحها فيما يتعلق بالآيات المستخدمة كأدلة على تفوق الرجال. مصنَّفات ابن حزم إلى جانب الدراسات الحديثة، بغية تقديم رؤية متكاملة حول موقفه. وتُشير المعطيات التاريخية إلى أن الاعتقاد بتفوق الرجال على النساء من حيث الفضيلة كان سائداً في الأندلس خلال عصر ابن حزم. ومع ذلك، يبرز ابن حزم بوصفه أحد المفكرين وتعتمد الدراسة على منهج وصفي تحليلي، حيث سيتم الرجوع إلى الذين تصدَّوا لهذه الفكرة، مستنداً في ذلك إلى النصوص القرآنية، ومُحاولاً دحض هذه الأطروحة من خلال قراءة نقدية للآيات المعنية، مع التأكيد على حقوق المرأة في المجالين الديني والدنيوي. وعليه، يمكن القول إن تصوُّره للمرأة بُني على أسس قرآنية، بهدف ترسيخ مبدأ العدالة في منحها حقوقها الدينية والاجتماعية.

الكلمات المفتاحية: التفسير، القرآن، ابن حزم، الرجل، المرأة، الفوقية، الأندلس.

Giriş

Kadın konusu geçmişten günümüze hemen hemen bütün toplumlarda tartışılmış, halen de tartışılmaktadır.¹ Bu konunun merkezinde yer alan tartışmalardan biri de erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna dönük yaklaşımlardan kaynaklanmaktadır. Temelinin cinsiyet ayrımcılığına dayandığı anlaşılan bu düşünce; farklı uygarlıklarda, kültür ve medeniyet çevrelerinde dillendirilen bir olgudur. Örneğin ataerkil yapıya sahip olan Yunan, Roma, Mısır, Çin, Hint ve İslam öncesi Arap kültüründe bu olgunun tezahürlerini görmek mümkündür. İslamiyet'in yayılmasıyla birlikte de İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an ve Sünnet referans alınarak erkeklerin kadınlardan üstün olduğu düşüncesinin zaman zaman farklı çevrelerde dillendirildiği müşahade edilmektedir.² İslam ilim, kültür ve medeniyetinde önemli bir yeri olan Endülüs'te³ İslami ilimlerde yeni anlayışlar ve bakış açıları geliştirilmeye çalışılsa da⁴ erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu düşünenlerin var olduğu anlaşılmaktadır.⁵ Örneğin İbn Hazm'la (öl. 456/1064) aynı yıllarda Endülüste yaşayan Mekkî b. Ebî Tâlib⁶ (öl. 437/1045), erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu savunmaktadır.⁷ Endülüs ilim geleneğinin önemli yapı taşlarından birisi olan İbn Hazm'ın gençlik yıllarını kadınların çoğunlukta olduğu bir çevrede yetişmesine

¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Abdulkadir Karakuş, "Kur'an Perspektifinden Kadın", *Şarkiyat* 11/2 (Ağustos 2019), 841-855.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Talip Özdeş – Sema Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 9-209. Ayrıca günümüzde feministler, Kur'an dilinin erkek merkezli bir yapıya sahip olmasının cinsiyet ayrımcılığına sebep olduğu iddia etmektedir. Geçmişte ataerkil yapıya sahip toplumların dilinin, dini metinlere yansıdığı; bu durumun günümüzde feministler tarafından eleştirildiği ve bu bağlamda dini metinlerin çevirilerinde yeni yöntemler denendiği ifade edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Rim Hassen, "Kur'an'ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil Vasıtasıyla 'Cinsiyet Dengesini' Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar", çev. Feyza Çelik, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 632-652.

³ Endülüs, İbn Hazm'ın dünyaya geldiği 4. asırda ilmi anlamda en parlak dönemlerinden birini yaşamıştır. Söz gelimi bu asırda devleti yöneten II. Hakem'in (öl. 366/976) Kahire, Şam, Bağdat, Mekke, Medine ve Kayrevan gibi ilmin geliştiği şehirlerde kitap toplamakla görevlendirdiği memurları sayesinde Kurtuba'da kurulan kütüphanedeki kitap sayısının dört yüz bine ulaştığı rivayet edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Özdemir, "II. Hakem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/174. İbn Hazm'ın gençlik yıllarından itibaren Endülüs'te siyasi anlamda iç çatışmalar başlasa da ilmi çalışmalar devam etmiş, başta İbn Hazm'ın çalışmaları olmak üzere birçok eser telif edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Şahabettin Ergüven, "X. ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış", *İS-TEM* 15 (Aralık 2010), 19-27. Endülüs'te Kur'an'ı anlamak ve yorumlamak için birçok eser telif edildiği görülmektedir. Ancak bunlar arasında İbn Hazm'ın ismi doğrudan geçmemektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsîr Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/21 (Haziran 2012), 53-72; Arslan Karaoğlu, "Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış", *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2017), 7-32.

⁴ Bu konuya İbn Hazm'ın Zâhirîliği yeniden yorumlaması ve farklı bir bakış açısıyla değerlendirmesi örnek olarak verilebilir. Ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 341-354.

⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmet Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 3/82-85.

⁶ Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Mekkî b. Ebû Tâlib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/575-576.

⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye* (Şârika: Külliyyetü'd-Dirâseti'l-'Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî Câmîati'ş-Şârika, 2008), 2/371; Erkeklerin kadınlardan üstün olduğu düşüncesini birçok müfessirin savunduğu tespit edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Gökhan Atmaca, "Müfessirlere Göre Kāvâm Kelimesi -Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 218-220.

ve birçok konuda ilköğrenimini kadınlardan tahsil etmiş olmasına⁸ ek olarak erkek ve kadınlara eşit olarak hitap eden Kur'an âyetlerinin olması sebebiyle kadınlara bakışında dönemin insanlarından ayrıldığı müşahade edilmektedir.⁹ Bu bağlamda çalışmanın amacı, Endülüs ilim geleneği içinde yetişmiş olan İbn Hazm'ın erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delil olarak kullanılan âyetlere yaklaşımını tespit etmektir. Bu amaç doğrultusunda İbn Hazm'ın hayatı ve ilmî kişiliği ile kadın tasavvurunu oluşturan etkenlerden sonra konunun odak noktasını oluşturan İbn Hazm'ın erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delil olabilecek âyetlere yaklaşımını örnekler üzerinden tespit etmek çalışmanın sınırlarını oluşturmaktadır.

Endülüs'ün önemli âlimleri arasında yer alan İbn Hazm, birçok eser kaleme alsa da bunların çoğu günümüze ulaşamamıştır.¹⁰ Günümüze ulaşanlar arasında doğrudan tefsir ilmiyle ilişkili bir eser bulunmasa da edebiyat, fıkıh, dinler tarihi ve kelam gibi alanlarla ilgili eserlerin satır aralarında kadınlarla ilgili konuları ve bu konudaki âyetleri ele alması ve yorumlaması çalışmamız açısından önem arz etmektedir. Verilerin tespitinde İbn Hazm'ın kendi eserlerine ek olarak günümüzde yapılan çalışmalardan da istifade edilerek onun fikirlerinin arka planını tespit etmek için betimleyici/deskriptif bir yöntem kullanılacaktır.

İbn Hazm üzerine birçok çalışma yapıldığı görülmektedir.¹¹ Ancak onun erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna delil olarak kullanılan âyetlere yaklaşımına dair bir çalışmaya ulaşılamamış olması bu çalışmayı önemli kılmaktadır. Bu çalışma günümüzde güncelliğini koruyan kadın hakları konusunda Endülüslü İbn Hazm üzerinden veriler sunması açısından da önemlidir. Ayrıca Kur'an'ı anlamaya çalışan birinin yetiştiği ortamın ve fikri arka planının Kur'an'ı anlamaya etkisi konusunda veriler sunması bu çalışmayı tefsir açısından önemli kılan bir diğer husustur. Konumuza yakın olarak *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi* isimli doktora çalışması bulunmaktadır.¹² Özellikle İbn Hazm'ın ilmî kişiliğini tespit etme konusunda yararlandığımız bu çalışmada isminden de anlaşılacağı gibi İbn Hazm'ın Kur'an'ı yorumlama metodolojisi üzerinde durulmaktadır. Ayrıca *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu* isimli bir doktora tezi daha bulunmaktadır.¹³ Ancak bu çalışmada onun kadınlarla ilgili yorumuna yer verilmediği görülmektedir. Bunlara ek olarak İbn Hazm üzerine 2007 yılında uluslararası bir sempozyum düzenlendiği,¹⁴ ancak bildiriler incelendiğinde konumuzla ilgili bir sunuma yer verilmediği müşahade edilmektedir. Zikredilen bu çalışmalar İbn Hazm'ın hayatı ve ilmî kişiliği bakımından konumuzla benzerlik göstermektedir. Bizim çalışmamız İbn Hazm'ın kadın tasavvurunu oluşturan etkenler ve erkeklerin kadınlar-

⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme fi'l-ülfeti ve'l-üllâf* (Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2016), 69.

⁹ Roger Garaudy, *Endülüs'te İslâm Düşüncenin Başkenti Kurtuba*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 89.

¹⁰ Mehmet Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi* (İstanbul: Doktora Tezi, 2020), 37-40; H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 20/49-52.

¹¹ Bu çalışmalardan konumuzla ilgili olanlara kaynakçada yer verilmiştir.

¹² Mehmet Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

¹³ Nuh Savaş, *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001).

¹⁴ Bu sempozyum 26-28 Ekim 2007 yılında Bursa'da düzenlenmiş, bildiri ve müzakerelerin basımı ise 2010 yılında olmuştur.

dan üstün olduğuna delil olarak kullanılan âyetlere yaklaşımını tespit etmeye çalışması bakımından bu çalışmalardan ayrılmaktadır.

1. İbn Hazm'ın Hayatı ve İlmî Kişiliği

Endülüslü İbn Hazm'ın (384/994)¹⁵ yılında Kurtuba'da doğmuş, 456/1064 yılında Neble'de (Niebla) vefat etmiştir.¹⁶ Onun aslı konusunda farklı yorumlar olsa da mevlâlık yoluyla Kureyş'e bağlandığı; nesep olarak da Fars asıllı olduğu bildirilmektedir.¹⁷ İbn Hazm'ın, babasının vezirlik görevi sırasında sarayda doğduğu ve ilmî birikiminin alt yapısını burada aldığı anlaşılmaktadır. O, okuma yazmayı saraydaki mürebbiyelerden öğrendiğini ve Kur'an'ı onların nezaretinde ezberlediğini dile getirmektedir.¹⁸ Onun, nisbesinden anlaşılabileceği üzere Kurtuba başta olmak üzere Endülüs'ün farklı şehirlerinde bulunduğu; Abdurrahman b. Ebû Yezîd el-Ezdî'den hadis, kelâm ve dil; İbnü'l-Kettânî'den (öl. 420/1030) mantık; Abdullah b. Yahyâ b. Dehhûn (öl. ?) ve Ahmed b. Cesûr'dan (öl. 400/1009) fıkıh dersleri aldığı ifade edilmektedir.¹⁹

Endülüs tarihi dikkate alındığında İbn Hazm'ın, gençlik yıllarından itibaren Endülüs Emevî devletinin zayıflayıp yıkıldığı asırda siyasi çalkantıların ve huzursuzlukların olduğu bir dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır.²⁰ Bu iç karışıklık dönemlerinde siyasi konumunun yönetimde olanların durumuna göre değiştiği müşahade edilmektedir. Onun kısa da olsa birkaç defa vezirlik görevi yaptığı;²¹ bazen de hapse atıldığı; siyasi alanda başarısız olunca kendini ilme adanmışlığı ifade edilmektedir.²²

İbn Hazm dört yüz cilt civarında eser yazmış²³ olsa da bunların çoğunun günümüze ulaşmadığı daha önce ifade edilmişti.²⁴ Bunlar arasında doğrudan tefsir ilmiyle ilişkili bir eser bulunmasa da özellikle edebiyat alanında kadına verdiği değerin apaçık gözlemlenebildiği; kadının vefasının yanında sevgi ve sadakatini edebi bir şekilde ele aldığı *Tavku'l-Hamâme* konumuz açısından önemli ipuçları vermektedir. Fıkıh ve usulü alanında *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm* ile *el-Muhallâ*; kelam, dinler tarihi ve felsefe ile ilgili *el-Faslile et-Takrîb li-Haddi'l-Mantık* gibi eserlerde onun Kur'an'a yaklaşım biçiminin net bir şekilde görüldüğü tespit edil-

¹⁵ Ebû 'Abdillâh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf – Muhammed Beşşâr 'Avvâd (Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008), 449-450.

¹⁶ İbn Başkuvâl, *es-Sıla*, thk. İbrahim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî – Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1989), 2/606.

¹⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 449-450; Muhammed Ebû Zehre, *İbn Hazm: Hayâtühû ve 'asruhû - ârâühû ve fıkruhû* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1978), 23-24.

¹⁸ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, 69.

¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu Hayatı Görüşleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 19-23.

²⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Zehre, *İbn Hazm*, 17.

²¹ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ' irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsân 'Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1651.

²² İhsân 'Abbâs, *Târihu'l-edebi'l-Endülüsi*, *'asru sıyâdeti Kurtuba* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1969), 309-310; Ayrıntılı bilgi için bk. Apaydın, *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyonu Hayatı Görüşleri*, 17-18.

²³ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1651.

²⁴ Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi*, 37-40; Apaydın, "İbn Hazm", 20/49-52.

miştir.²⁵ Ayrıca bu ve diğer eserlerinin²⁶ satır aralarında kadınlarla ilgili konulara ve bu konudaki ilgili âyetlere yer vermesi çalışmamız açısından önem arz etmektedir.

İbn Hazm'ın Endülüs'ün inanç mozaigini oluşturan Yahudi ve Hristiyan gruplarına ek olarak İslam mezhepleri mensuplarıyla çeşitli konular üzerine münazara yapması onun tartışmacı yönünü ortaya koymaktadır.²⁷ İbn Hazm'ın yazdığı *el-Fasl* gibi kitaplarda kullandığı yöntem de bunu kanıtlar niteliktedir. Onun bu eserde “Eğer şöyle dersiniz, şu şekilde cevap verilir” gibi ifadeleri çokça kullandığı görülmektedir.²⁸ İbn Hazm münazaralardaki sert tavırları sebebiyle sevilen biri değildir.²⁹ Onun münazaradaki bu tutumunun, erkekleri kadınlardan üstün gören bir ortamda kadın haklarını savunurken görüşlerini korkmadan dile getirmesinde etkili olduğu söylenebilir. Bununla birlikte münazaralarda sert tavır sergilemesine rağmen onun doğru bilginin peşinde olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm, biriyle münazara yapmış ve onu yenmiş, yenilen kişi yenilginin etkisiyle münazara meclisini terk etmiştir. İbn Hazm eve geldiğinde konuyla ilgili aklına şüphe düşmesi üzerine meseleyi kitaplardan araştırmış ve delillerden hareketle münazarada yenilen kişinin haklı olduğu kanaatine ulaşmıştır. Münazara meclisinde bulunan birine konuyu açmış ve yenilen kişinin görüşüne rucû ettiğini kendisine iletceğini söylemiştir. Konuyu anlattığı kişi bunu garipseince “Bunu o anda söylemem mümkün olsaydı, yarına ertelemezdim.” şeklinde cevap vermiştir.³⁰ Kendisinin bizzat bahsettiği bu olay onun doğru bilginin peşinde olduğunu ortaya koyan bir örnektir.

İbn Hazm'a göre insanların âyet ve hadisleri nasıl anladığı ve yorumladığı önemli değildir. Önemli olan bu nasların ne söylediğidir. Bu bağlamda o, geleneğin savunduğu görüş ve düşünceleri her zaman bağlayıcı kabul etmemiş; olaylara bakış açısını ve İslamî düşüncesini Kur'an ve sünnet perspektifiyle inşa etmeye çalışmıştır.³¹

İbn Hazm'ın ilmî kişiliğinde lafzın mefhumu olan delilin/karinenin önemli bir yeri vardır. O, delili, Kur'an, sünnet ve icmâdan sonra İslam'ın dördüncü kaynağı olarak kabul etmektedir. Ancak delil, Kur'an, sünnet ve icmâdan bağımsız olarak düşünülemez.³² Onun kullandığı delil kıyastaki illetten farklıdır. O, delili illet, illeti de delil kabul ettikleri için kıyas ehlinin hata ettiğini söylemektedir.³³

İbn Hazm, herhangi bir konuda Kur'an, sünnet, icma ve delili öncelediği için keyfi rey uygulamalarına ve mezhebî taassuba karşı çıkmıştır. İbn Hazm üzerine yapılan bir araştırmada “onun reye değil, reyin din olarak sunulmasına ve reyle bir şeyin haram kılınmasına karşı

²⁵ Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi*, 8-11.

²⁶ İbn Hazm'ın eserleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Apaydın, “İbn Hazm”, 49-52; Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi*, 8-11, 37-40.

²⁷ Yâkut el-Hamevi, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 3/1657.

²⁸ Örnekleri için bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal/Dinler ve mezhepler tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 3/50-51, 68-73, 106-107, 260-261, 286-287, 292-297, 300-301.

²⁹ Onun münazaralardaki sert tavrı Haccâc'ın (öl. 95/714) kılıcına benzetilmiştir. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve ebnâ ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân 'Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 3/328.

³⁰ İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye*, thk. 'Abdülhak Molla Hakkî et-Türkânî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 599.

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 7/49-50; Mehmet Yaşar, “İbn Hazm'ın Yorum Anlayışında Kur'an-Sünnet Bütünlüğü”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 6/2 (2020), 291.

³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/68.

³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 5/107-108.

olduğu; taklitçilerin bazen nassa uyumlu fetvaları esas alsalar da taklidin doğru olmadığını; taklitçilikten ziyade delilin desteklenmesi gerektiğini savunduğu” sonucuna ulaşılmıştır.³⁴ Bununla birlikte İbn Hazm’ın zaman zaman kendi bakış açısını ve ideolojisini naslara söyletirme çabası içerisinde girdiği, ele aldığı konuyla ilgili âyetlerde zorlama tevillerde bulunduğu da tespit edilmiştir.³⁵

İbn Hazm’ın “Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olmasının yanında usulcü, fakih, muhaddis, tarihçi, edip ve şair” kimliğine de dikkat çekilmektedir.³⁶ Dâvûd ez-Zâhirî’nin (öl. 270/884) kurduğu Zâhirî mezhebinde önemli bir yeri olan İbn Hazm, “şeriat, akaid ve dil alanında İslam düşüncesine hâkim olan dinamikleri sorgulayan ve ona yön vermeye çalışan biri olarak” kabul edilmektedir.³⁷ Onun Zâhirî olmasının arka planında “Fâtîmîlerin ve Abbâsîlerin ideolojilerine alternatif bir ideoloji oluşturma çabası olduğu; bunu yaparken de irfanı dışlayarak beyan ve burhan³⁸ arasındaki ilişkileri yeniden düzenlemeye çalışarak felsefi boyutları olan düşünsel bir proje kurmak istediği” ifade edilmektedir.³⁹

İbn Hazm’a göre Kur’an, anlamları bilinen Arapça lafızlarla indirilmiştir. Bir kimsenin Kur’an lafzını dilde vazedildiği anlamdan başka bir manaya hamletmesi delilsiz caiz değildir. O, “Kur’an lafzının başka bir manaya hamledilebilmesi için Kur’an’dan bir âyete, Hz. Peygamberden bir hadise, ulemanın icmâına, duyusal zorunluluğa dayanan bir bilgiye ihtiyaç olduğunu” ifade etmektedir.⁴⁰ Bu açıklamalardan onun Kur’an tasavvurunda asıl olanın hakikat olduğu, mecazın ise delille bilinebileceği ortaya çıkmaktadır.⁴¹ Yine o, Kur’an ve sünnette mecazın olabilirliği için çok ağır şartlar ileri sürse de sonuç olarak onun mecazı kabul ettiği ifade edilmektedir.⁴² İbn Hazm’ın Zâhirîlik anlayışının Kur’an’a yansımalarının özünün Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki Arapçayla anlaşılması çabası olduğuna dikkat çekilmektedir.⁴³

³⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Yaşar, *İbn Hazm’ın Kur’an’ı Yorumlama Metodolojisi*, 44-56.

³⁵ Yaşar, *İbn Hazm’ın Kur’an’ı Yorumlama Metodolojisi*, 57.

³⁶ Apaydın, “İbn Hazm”, 39.

³⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Câbirî, *Arap-İslam Aklinin Oluşumu*, 341-354; M. Emin Maşalı, “İbn Hazm’ın Dini Düşünce Sisteminde Kur’ân ve Yorum”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2008), 332.

³⁸ Câbirî, İslam kültürünün akıl yapısını beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç temelde değerlendirmektedir. Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 17-599.

³⁹ Câbirî, *Arap-İslam Aklinin Oluşumu*, 353.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 1/374-375, 2/364-365; Ayrıca bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/48, 3/83, 4/28; Câbirî, *Arap İslam Aklinin Oluşumu*, 345.

⁴¹ Yaşar, *İbn Hazm’ın Kur’an’ı Yorumlama Metodolojisi*, 99.

⁴² Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Yaşar, “İbn Hazm’ın Kur’ân’ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı”, *Mütefekkir* 8/15 (2021), 173-174; İbn Hazm’ın mecaz anlayışı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Abdulluttalip Arpa, “Zâhirîlik ve Mecâz: İbn Hazm Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (Haziran 2012), 54-64.

⁴³ Câbirî, *Arap İslam Aklinin Oluşumu*, 353.

2. İbn Hazm'ın Kadın Tasavvurunu Oluşturan Etkenler

İbn Hazm'ın kadın konusunda hassas olduğu, eserlerinde kadınların hak ve özgürlüklerine yer verdiği ve bu anlamda onlara geniş haklar tanıdığı ifade edilmektedir.⁴⁴ Bu konuda İbn Hazm'ın gençlik dönemini kadınların himayesinde geçirmesinin ve ilköğrenimini onlardan tahsil etmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. O, “kadınları gözlemlene fırsatı bulduğundan, kadınların odalarında eğitildiği için kendisinin dışında neredeyse hiç kimsenin bilmediği sırlarına vakıf olduğundan bahsetmektedir. Kadınların ellerinde büyüdüğünü, erkeklerle ergenlik döneminden sonra oturmaya başladığını ifade etmektedir. Bunlara ek olarak Kur'an'ı kadınlardan öğrendiğini, şiiri onlar vesilesiyle özümlediğini ve hat sanatını onlar aracılığıyla tâlim ettiğini bizzat belirtmektedir. Ayrıca onlardan gördüğü bir şeyi unutmadığını da vurgulamaktadır.”⁴⁵

İbn Hazm'ın yaptığı açıklamalardan yaşadığı dönemde erkeklerin kadınlardan dini ve dünyevi açıdan üstün olduğunu savunanların olduğu anlaşılmaktadır. Bu kimselerin bu iddialarını kanıtlamak için âyetleri ve hadisleri delil olarak kullandıkları görülmektedir. İbn Hazm bunlara karşı bazı âyetleri örnek göstererek Kur'an'da erkek ve kadına eşit bir şekilde hitap edildiğini savunmaktadır.⁴⁶ Ona göre Allah, kulları arasında erkek veya kadın ayrımı yapmaz; sadece iman edip iyi işler veya inkâr edip kötü işler yapanlara amelinin karşılığını verecektir.⁴⁷ İbn Hazm'ın sorumluluk bakımından kadın erkek eşitliği konusunda Kur'an'da erkek ve kadınlara ortak hitap eden bazı âyetlerden etkilendiği anlaşılmaktadır. Bu konuya örnek olarak “*Ey insanlar*” şeklinde erkek kadın ayrımı yapılmadan insanlara hitap edilen âyetlerde “Allah'a karşı gelmekten sakındırılmasının”⁴⁸ yanında “erkek veya kadın fark etmeksizin dünya ve ahiret için yararlı ve iyi işler yapanların karşılığını göreceğini”⁴⁹ vurgulayan âyetlere dikkat çektiği müşahade edilmektedir.⁵⁰

Ümmü Seleme (öl. 62/681) validemizin de aralarında bulunduğu Hz. Peygamber'in eşlerinin Allah Rasulüne “kendilerinin Kur'an'da erkeklerle birlikte anılmamasının” sebebini sorarak duygularını ifade etmeleri üzerine “*Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar, mü'min erkekler ve mü'min kadınlar*” gibi erkek ve kadınların olumlu özelliklerinin ayrı ayrı zikredildiği Ahzâb sûresi 35. âyetin nâzil olduğu rivayet edilmektedir.⁵¹ İbn Hazm, bu olayı ve âyeti sorumluluk bakımından kadın erkek eşitliğine delil olarak kullanmaktadır.⁵² Ayrıca

⁴⁴ Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi*, 69-70.

⁴⁵ İbn Hazm, *Tavku'l-hamâme*, 69.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/82-85.

⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/83-85; Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, 96.

⁴⁸ *Kur'an Yolu* (Erişim 10 Temmuz 2024); el-Hacc 22/1; Lokmân 31/33.

⁴⁹ Âl-i 'İmrân 3/195; el-Ahzâb 33/35; Benzer âyetler için ayrıca bk. Âl-i 'İmrân 3/92; en-Nisâ 4/124; er-Ra'd 13/23; el-İsrâ 17/40; el-Mü'min 40/40; ez-Zuhuruf 43/16; Muhammed 47/17; el-Hucurât 49/13.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/82-85; Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, 96.

⁵¹ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî - Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'an*, thk. İslam Mansur 'Abdulhamid (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010), 9/237-238.

⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/84; Başka bir yerde de İbn Hazm'ın kadının sadaka vermesi konusunda bu âyetin sadaka ile ilgili kısmını zikretmesi de ilgili âyetin onun sorumluluk bakımından kadın erkek eşitliği görüşünü desteklediğini kanıtlar niteliktedir. Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Muhallâ*, thk. Muhammed Munîr Dımeşkî vd. (Mısır: İdâretu't-Tibâati'l-Munîriyye, 1348-1352), 8/317, 10/73.

O, özellikle cemi olarak sadece erkeklere hitap ediyor gibi görünen âyetlerin aksi bir karine bulunmadıkça kadınları da kapsadığını ifade etmektedir.⁵³

İbn Hazm kadın ve erkeğin fazilet bakımından birbirinden üstün olmadığını ifade ederken sahabeden örnek vermektedir. O, sahabenin faziletinden bahsederken ilk muhacir kadınların fazilet konusunda erkek sahabeyle müşterek olduklarını, muhacir kadınlar içinde erkeklerin birçoğundan üstün olanların bulunduğunu, erkek sahabe içinde de bu kadınlardan üstün olanların olabileceğini ifade etmektedir. O, erkelerin kadınlara üstünlüğünün sadece cihat konusunda olduğunu dile getirmektedir.⁵⁴ Zira o, erkek ve kadınların ayrı ayrı zikredildiği bazı âyetlerde “*Müslüman erkekler ve Müslüman kadınlar...*”⁵⁵ gibi ifadelere yer verilmesine vurgu yapmaktadır.⁵⁶

İbn Hazm'ın hadis kitaplarındaki kadınlarla ilgili olumsuz yorumlara sebep olabilecek ifadelere yanıt vermeye çalıştığı görülmektedir. Örneğin o, bir kimsenin erkeklerin kadınlardan üstünlüğünü ispatlamak için Hz. Peygamber'in kadınlara hitaben “...*Tam akıllı ve dinine bağlı bir kimsenin aklını, sizin kadar eksik akıllı, eksik dinli hiçbir kimsenin çelebileceğini görmedim...*”⁵⁷ hadisini delil getirebileceğini ifade etmektedir. İbn Hazm, hadisin zahiriyle amel edildiğinde bu iddia sahibinin Kur'an'da haberleri nakledilen Hz. Meryem ve Hz. Mûsâ ile Hz. İshâk'ın annelerinden daha faziletli olacağını, dolayısıyla bunun batıl olduğunu söylemektedir. Ona göre bu hadiste anlatılmak istenen kadının şahitliğinin erkeklerin şahitliğinin yarısı olması ve kadınların hayız sebebiyle namaz kılamaması ve oruç tutamamasıdır. Bütün bunlar fazilette eksikliği ve dinde noksanlığını gerekli kılmaz. Çünkü kadınlar içinde erkeklerden fazilet bakımından üstün olanların bulunduğu kesin olarak bilinmektedir.⁵⁸ İbn Hazm'ın bu yorumda Kur'an'ın verilerinden hareketle akli muhakemesini kullanarak bazı tespitlerde bulunduğu anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalardan hareketle İbn Hazm'ın kadın tasavvurunun oluşmasında yetiştiği saray ortamına ek olarak erkek ve kadınlara eşit olarak hitap eden Kur'an âyetlerinin etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Bunların yanı sıra Zâhirî mezhebine mensubiyetinin etkisinden de bahsedilmektedir.⁵⁹ Şöyle ki; Zâhirî mezhebinin delilsiz tahsisten uzak duran yaklaşımları sebebiyle İbn Hazm'ın da umum anlamdaki hitapları erkek ve kadınların eşitliği bağlamında irdelemesinde etkili olmuştur. Bu durumda İbn Hazm'ın, erkek ve kadınlara umum olarak hitap eden ayetlerin yanı sıra yetiştiği ortamın ve mezhebi aidiyetinin onun kadın tasavvurunu oluşturduğunu söylemek mümkündür.

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/80-86.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/276-277.

⁵⁵ *el-Ahzâb* 33/35.

⁵⁶ İbn Hazm *el-Fasl*, 3/276.

⁵⁷ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Hayz”, 6 (No. 304), “Zekat”, 44 (No. 1462).

⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/294-295. Bu hadisin değerlendirmesi hakkında ayrıntılı bir bilgi için bk. İbrahim Hilmi Karşlı, *Kadınlara Dair Ayetler Özelinde Tefsir ve Sosyokültürel Çevre İlişkisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023), 161-165.

⁵⁹ Garaudy, *Endülü's'te İslâm*, 96.

3. İbn Hazm'ın Erkeklerin Kadınlardan Üstün Olduğuna Delil Olarak Kullanılan Âyetlere Yaklaşımı

İbn Hazm'ın eserlerine bakıldığında yaşadığı dönemde toplumda erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna dair bir algının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Onun bu algıya karşı çıkarak âyetlerden hareketle erkeklerin kadınlardan üstün olduğunu iddia edenlere karşı cevap vermeye çalıştığı görülmektedir. O, kendi döneminde yaşayan muasırlardan birinin Hz. Meryem'in annesi onu doğurduğunda söylediği sözlerden olan "...*Erkek de kız gibi değildir...*"⁶⁰ âyetinden hareketle erkeğin kızıdan üstün olduğunu savunmasına karşı çıkmaktadır. Ona göre eğer böyle bir şey kabul edilirse bu erkeğin Hz. Meryem ve Hz. Âişe'den (öl. 58/678) fazilet bakımından üstün olması gerektiği ortaya çıkar, bu da mümkün değildir. Ona göre âyet zâhiri üzerine anlaşılmalıdır. Burada nasıl kırmızı ile yeşil renk birbirinden farklı ise kız ve erkeğin de birbirinden farklı olmasına dikkat çekilmektedir.⁶¹ Bu yoruma bakıldığında İbn Hazm'ın söz konusu iddiaya Kur'an ve tarihi verilerden hareketle akli muhakeme yoluyla cevap vermeye çalıştığı müşahade edilmektedir.

İbn Hazm, erkeklerin kadınlardan fazilet bakımından üstünlüğüne delil olarak kullanılabilecek âyetleri zikrederek iddialara cevap vermeye çalışmıştır. Bu yöntemle onun, dönemin sosyal sorunlarına çözüm üretmeye çalıştığı söylenebilir. Örneğin ona göre bir kimsenin fazilet bakımından erkeklerin kadınlardan üstün olduğuna "...*Erkeklerin ise onların üzerinde bir dereceleri mevcuttur.*"⁶² âyetini delil getirmesi durumunda onlara şu şekilde cevap verilir: "Bu âyet erkeklerin eşleri üzerindeki hakları ile ilgilidir. Çünkü bu âyet fazilet bakımından değerlendirilecek olursa Yahudi, Mecûsî veya fâsık erkeklerin Hz. Mûsâ'nın annesinden, Hz. İsâ'nın annesinden, Hz. Peygamber'in eşleri ve kızlarından üstün olduğu sonucu çıkar ki bu da kabul edilemez."⁶³ Böylelikle İbn Hazm, mutlak anlamda erkeklerin kadınlardan üstünlüğünün savunulması halinde faziletleriyle meşhur kadınların da buna dâhil olması gibi bir problemin mevcudiyeti üzerinden bu algının yanlışlığını mukayeseli bir okumayla somutlaştırmaktadır.

İbn Hazm, (الرَّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) "*Allah'ın, (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...*"⁶⁴ âyetinden hareketle erkeklerin, eşlerinin malından sorumlu olduğunu ve ondan istediği gibi tasarruf edebileceğini savunan yorumlara⁶⁵ şiddetle karşı çıkmaktadır. Ona göre âyet, onların iddia ettiklerinin aksine erkeklerin, kadınların giyim kuşam ve nafakasından sorumlu olmasını konu-
dur.⁶⁶ Bu yorumdan, geçmişte olduğu gibi o dönemde de erkeklerin, eşlerinin malından sorum-

⁶⁰ Âl-i 'İmrân 3/36.

⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/288-289.

⁶² el-Bakara 2/228.

⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/288-291.

⁶⁴ en-Nisâ' 4/34.

⁶⁵ Tefsirlerde bu yorumu destekler nitelikte bilgi bulunmaktadır. Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullah Mahmûd Şehâte (Beyrut: Müessesetü't-Târihi'l-'Arabî, 2002) 1/370; Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/795-796; Ebu'l-Hasan el-Mâverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn/Tefsîru'l-Mâverdî*, thk. es-Seyyid 'Abdulsûd b. 'Abdurrahim (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, ts.), 1/480.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/315-317, 9/508; Tefsirlerde de buna yakın yorumlar bulunmaktadır. Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 3/797; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*,

lu olduğunu, onların malını istediği gibi kullanabileceğini savunanların bulunduğu sonucu çıkmaktadır. Böylelikle İbn Hazm, erkeğin kadından mutlak üstünlüğünü savunmanın muhtemel fıkhi sorunlara da yol açacağını örneklendirmiştir. O bu yaklaşımıyla erkeğin kadın üzerinde bir üstünlüğünün olmadığını ortaya koymakla kalmamakta aynı zamanda bu algıdan kaynaklanan erkek ve kadının fıkhi tasarruflarına dair yanlış çıktıları da itiraz etmektedir.

İbn Hazm, Müşriklerden bir kısmının Allah'a isnat ettiği kız çocuklarını kendi eşleri doğurduğu esnada yüzünü ekşitmesini konu edinen “*Mücadelede başarısız olarak ömrünü süslenmekle geçirecek olan kız çocuğu mu? diye öfkeyle sorar.*”⁶⁷ âyetinden hareketle erkeklerin kadınlardan üstün olduğunun savunulmasına karşı çıkmaktadır. O, bu âyetin fazilet bakımından olmayıp sadece kadınların cesaretinin azlığına işaret ettiğini belirtmektedir.⁶⁸ Onun bu yaklaşımı son derece isabetlidir. Zira bu âyette, müşriklerin kız çocukları olduğunda gösterdikleri olumsuz tepkiler kınanmaktadır.⁶⁹ Dolayısıyla da âyetin erkeklerin kadınlara üstünlüğü konusunda delil olarak kullanılmasının anlamsız olduğu sonucu çıkmaktadır. Müşriklerin kadınlara dair sergiledikleri olumsuz tavrı, Ku'an'ın yaklaşımı olarak sunmak doğru değildir.

Kur'an'da borçların yazılması esnasında erkeklerden iki şahit bulunmadığı takdirde bir erkek yerine iki kadının şahit olabileceği ifade edilmektedir.⁷⁰ İbn Hazm, âyette şahitlerin sayısındaki hükmü fazilet bakımından değerlendirmenin yanlış olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634), Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Hz. Osman (öl. 35/656) gibi sahabenin ileri gelenlerinden üç kişi zina suçuna şahitlik etseler sayıları dört olmadığı için şahitlikleri kabul edilmez.⁷¹ Ancak sıradan adalet sahibi dört kişi böyle bir olaya şahitlik etse şahitliği kabul edilir. Bu durumda o, sıradan adalet sahibi dört kişinin, bahsedilen üç sahabeden daha faziletli olduğu anlamına gelmeyeceğini vurgulamaktadır.⁷² Ayrıca İslam hukukçularının çoğunluğu zina suçunun sabit olabilmesi için dört erkek şahit olması gerektiğini savunurken⁷³ İbn Hazm kadınların da şahitliğinin kabul edileceğini ifade etmektedir. Ancak borç âyetindeki bir erkek iki kadından hareketle kadınların sayısının sekiz olması gerektiğini savunmaktadır.⁷⁴ İbn Hazm'ın “bazı mezheplerin âyetlerde kadına yer verilmemesinden hareketle mefhumun dışında tutulmasını kabul etmeyerek kadını dışlamaya çalışan ve onların hak-

thk. Muhammed ‘Abdusselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015), 1/495; Bu ayetteki kadın ve erkeğin sorumlulukları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. SümeYYeSevinç, “Nisâ 4/34. Ayetine Göre Sorumluluklar”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023), 206-226.

⁶⁷ ez-Zuhurf 43/15-18.

⁶⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/290-291.

⁶⁹ Taberî, *Câmi 'u'l-beyân*, 10/16; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/235-237.

⁷⁰ el-Bakara 2/282.

⁷¹ Âyette zina suçunun hukuken sabit olabilmesi için dört şahit olması gerektiği ifade edilmektedir. en-Nisâ' 4/15. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Nihat Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (Ağustos 2005), 9-11.

⁷² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/294-295.

⁷³ Klasik dönemde imamlarının çoğunluğunun hadler ve kısas konusunda kadının şahitliğini kabul etmediği anlaşılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Bekir el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. ‘Abdusselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013) 1/608-609; Ebû ‘Abdillah el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Hıfî - Mahmud Osman (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010) 2/336-337.

⁷⁴ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 9/395-396; Dalgın, “Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme”, 10-11.

larını kısıtlayıcı yorumlara karşı çıkmasının”⁷⁵ tespit edilmesi onun kadın hakları konusundaki hassasiyetini göstermektedir.

İbn Hazm, kadının kocasına karşı sorumluluklarından bahsettiği bölümde “...*Eğer size itaat ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın.*”⁷⁶ âyetinden hareketle kadınların kocalarına her koşulda itaat etmesi ve ev işlerinde kocalarına yardımcı olması gerektiği savunulursa bunun yanlış olacağını ifade etmektedir. Zira ona göre âyet bağlamıyla değerlendirildiğinde âyetteki itaat etmenin cima konusunda olduğu açıktır.⁷⁷ Ancak onun bu yorumu, umum ifade eden bir âyet te’vil edilerek tahsise hamledildiği için eleştirilmektedir.⁷⁸ Âyetteki itaat konusu cima olarak anlaşılrsa da erkeğe itaatsizlik veya isyan şeklinde genele hamledildiği de müşahade edilmektedir.⁷⁹

İbn Hazm, erkeklerin kadınlardan fazilet bakımından üstün olduğu konusunu biraz özelleştirip “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ülü’l-emre de...*”⁸⁰ âyeti sebebiyle hulafâ-yi râşidîn Hz. Peygamber’in hanımlarından daha faziletli olduğunu iddia edilse bunun geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber’in eşleri de itaat edilmesi gerekenler arasındadır. Sahabeden olan imamlar ile Hz. Peygamber’in eşleri arasında hiçbir fark yoktur. Yine ona göre hilafet sadece insanın dini faziletiyle sınırlı değildir. Emirlikte olduğu gibi itaat kendisine vacip olana yani hak edene gerekli olur. Örneğin ona göre Hz. Peygamber, Hâlid b. Velid (öl. 21/642) ve Amr b. As’ı (öl. 43/664) komutan tayin etmiş, fakat Ebû Zer’i (öl. 32/653) komutan olarak atamamıştır. Hâlbuki Ebû Zer, bu iki sahabeden daha faziletlidir.⁸¹

İbn Hazm, “...*Guslünüzü edinceye kadar da cünüp iken (namaza yaklaşmayın).*”⁸² âyetinden hareketle Zeyd b. Eslem (öl. 136/754) ve İmam Şâfiî’nin (öl. 204/820) hayızlı kadınların mescide yaklaşmalarını câiz görmeyen yorumlarını kabul etmemektedir. Ona göre eğer Allah bunu dileseydi (لَا تَقْرُبُوا مَوَاضِعَ الصَّلَاةِ) “namazın mahalline yaklaşmayın” şeklinde açıkça ifade ederdi. Ayrıca o, Hz. Ali ve İbn Abbâs gibi sahabelerin âyeti namaz kılmak şeklinde anlamasını delil olarak kullanmaktadır.⁸³ Bu açıklamadan onun hayızlı kadınların mescide girebileceğini savunduğu ortaya çıkmaktadır. Bu görüşte olmasında onun âyetlere zahirî yaklaşımı odak noktayı oluştursa da kadınların cami ve mescitlerin ilmi ve manevi atmosferinden geri kalmasına engel olmayı düşünmesinin etkili olduğu söylenebilir.

⁷⁵ Yaşar, *İbn Hazm’ın Kur’an’ı Yorumlama Metodolojisi*, 338.

⁷⁶ en-Nisâ’ 4/34.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 10/74.

⁷⁸ Yaşar, *İbn Hazm’ın Kur’an’ı Yorumlama Metodolojisi*, 96.

⁷⁹ Taberî, *Câmi u’l-beyân*, 3/812-813; Konuyla ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Abdulkadir Karakuş, “Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34’üncü Ayetin Anlamı”, *Şarkiyat* 11/3 (Aralık 2019), 1353-1371.

⁸⁰ en-Nisâ’ 4/59.

⁸¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/290-291.

⁸² en-Nisâ’ 4/43.

⁸³ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 2/184; Yaşar, *İbn Hazm’ın Kur’an’ı Yorumlama Metodolojisi*, 174; Hayızlı kadınların mescitlere girip giremeyeceği konusundaki tartışmalar hakkında ayrıntılı malumat için bk. Tuba Erkoç Baydar, “An Analysis of the Legal Provisions of Entering the Mosque for Menstruated Women”, *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57 (Haziran 2022), 64-79.

İbn Hazm döneminde Endülüs'te kadınların nübüvveti konusunun tartışıldığı müşahade edilmektedir. Kalam ilminin tartışılmalı konuları arasında yer alan bu meselede⁸⁴ Eş'arîler erkeklerin dışında kadınlardan da peygamber gönderilebileceğini savunurken Mâturidîler ise peygamberlik müessesesini sadece erkelere has kılmaktadır.⁸⁵ İbn Hazm döneminde Endülüs'te kadınların nübüvveti konusunda üç farklı tutum olduğu, bazı kimselerin kadınlardan peygamber olamayacağını savunduğu, bazılarının kadınlardan peygamber olabileceğini kabul ettiği, bazılarının da bu konuda kararsız kaldığı (tevakkuf ettiği) ifade edilmektedir.⁸⁶ Bu tartışmanın aslının (وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمُ) “Senden önce de ancak kendilerine vahyettiğimiz kimseleri (erkekleri) peygamber olarak gönderdik...” âyeti⁸⁷ ve buna benzer âyetlere⁸⁸ dayandığı anlaşılmaktadır.⁸⁹ İbn Hazm ise bu ve benzeri âyetlerin erkeklerin peygamberliğine mutlak anlamda delil olamayacağını savunmaktadır. O, peygamberlik konusunda risâlet ve nübüvvet ayrımına⁹⁰ giderek kadınlar hakkında risâlet olmadığını ama nübüvvetin olabileceğini ifade etmektedir.⁹¹ Çünkü ona göre bu tür âyetlerde kadınlardan resul gelmediği kastedilmektedir.⁹² Onun bu görüşü savunmasında nübüvvet kelimesinin bildirmek anlamındaki inba'/haber vermek kökünden gelmesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Allah'ın olmadan önce meydana geleceğini haber verdiği veya herhangi bir şeyi kendisine vahiy yoluyla bildirdiği kimse şüphe götürmez bir şekilde nebîdir. Ancak buradaki vahiy, “*Rabbin bal arısına şöyle ilham etti...*”⁹³ âyetinde olduğu gibi tabiatın/içgüdünün kastedildiği ilham anlamında değildir. Yine mecnunların inandığı zan ve tevehhüm veya şeytanların göğü dinlemek suretiyle ulaştığı ve bir birlerine fısıldadığı kehanet gibi bir şey de⁹⁴ değildir.⁹⁵

İbn Hazm'a göre meleklerin Hz. İbrahim'in karısına Allah'tan gelen bir vahiyle Hz. İshak'ı ve ardından Hz. Yâkub'u müjdelemesi nübüvvetin örneği olarak zikredilebilir. Çünkü Kur'an, meleklerin Allah'tan gelen vahiyle Hz. İbrahim'in karısıyla birebir muhatap olduğunu ve ona Hz. İshak'ı ve ardından Hz. Yâkub'u müjdelediğini haber vermektedir.⁹⁶ Yine Kur'an'da meleklerin Hz. Meryem ile doğrudan iletişime geçtiğinden ve ona Hz. İsa'yı müj-

⁸⁴ Kalam ilminde kadının peygamber olup olamayacağı tartışmaları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Selim Özarslan, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 107-118. Recep Ardoğan, “Kelamcılara Göre Nübüvvette Erkeklik Şartı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Mart 2012), 77-100.

⁸⁵ Özarslan, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, 111-121.

⁸⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/644.

⁸⁷ en-Nahl 16/43.

⁸⁸ Yûsuf 12/109; el-Enbiyâ 21/7.

⁸⁹ Özarslan, “Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri”, 113-114.

⁹⁰ Kur'an'da resul – nebî ayrımı üzerine yapılan bir çalışmada İslam düşüncesinde yer alan “Her resul nebîdir, fakat her nebî resul değildir.” şeklinde bir ifade bulunduğu; ancak Kur'an'a göre her resulün nebî, her nebînin de resul olmasından hareketle bu iki kavramın peygamberlerin iki ayrı niteliği olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Zülfikar Durmuş, “İslâm Düşüncesinde Resul-Nebî Ayrımı – Kur'an Bağlamında Eleştirel bir Yaklaşım-”, *Diyanet İlmi Dergi* 44/3 (2008), 49-72; Ayrıca bk. Abdulkadir Karakuş, *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 83-100.

⁹¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/644.

⁹² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/644.

⁹³ en-Nahl 16/68.

⁹⁴ el-En'âm 6/112.

⁹⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/644-647.

⁹⁶ Hûd 11/71-73.

delediğinden bahsedilmektedir.⁹⁷ Ona göre insanlar arasında meleğin hitabının nebîler dışında başka birine gelmesinin mümkün olmaması, Hz. Meryem ve Hz. İshak'ın annesinin nebî olduğunu kanıtlamaktadır. Bunlara ek olarak Hz. Mûsâ'nın annesinin Allah'tan gelen vahiyyle Hz. Mûsâ'yı Nil nehrine bırakması, onun kendisine geri döndürüleceği ve daha sonra da peygamber olacağı anlatılmaktadır.⁹⁸ İbn Hazm'a göre Hz. Mûsâ'nın annesinin gördüğü bir rüya veya aklına gelen bir düşünceyle çocuğunu Nil nehrine bırakması deliliğin en ileri noktasıdır. O, annesinin Hz. Mûsâ'yı Allah'ın kendisine haber vermesiyle (nübüvvetle) Nil nehrine bıraktığını savunmaktadır. İbn Hazm Hz. Mûsâ'nın annesine Allah tarafından vahyedilmesi konusunu, Hz. İbrahim'in oğlunu gördüğü rüya üzerine kurban etmeye kalkmasıyla kanıtlamaya çalışmaktadır. Ona göre Hz. İbrahim'e rüyasında bildirilen vahiy olduğu gibi Hz. Mûsâ'nın annesine bildirilen de vahiydir. Çünkü bir peygamberin Allah'tan gelen vahiy olmadan sadece rüyaya veya zanna itimat ederek oğlunu kurban etmesi nebîlik makamının çok ötesinde fâsıklığın veya deliliğin en uç noktasıdır.⁹⁹

Meryem sûresinin başından itibaren inananların ibret alması için Hz. Meryem'e ek olarak bazı peygamberlerin hayatlarından kesitler sunulmaktadır.¹⁰⁰ 58. âyete gelindiğinde ise sûrenin başında bahsedilenlerin Hz. Âdem'in ve Hz. Nûh ile birlikte gemiye binenlerin soyundan gelenlerden nimet verilen nebîler olduğu ifade edilmektedir.¹⁰¹ İbn Hazm'a göre Hz. Meryem'in ismi de bu ayetlerde bahsedilen peygamberler arasında zikredildiği için onu da nebîlerden kabul etmek gerekir. Çünkü bu âyette Hz. Meryem'in nebîlerden olmasına engel olacak bir bilgi bulunmamaktadır.¹⁰² İbn Hazm, "*Erkeklerden kemale erişenler çoktur. Kadınlardan ise İmran'ın kızı Meryem ve Firavun'un karısı Asiye hariç kemale erişenler.*"¹⁰³ hadisini gerekçe göstererek Firavun'un karısının da nebîlerden olduğunu kabul etmektedir.¹⁰⁴ Onun kadınların nebî olabileceğini savunmasının, Allah'ın sadece erkekleri peygamber seçmesiyle kadınlardan üstün kıldığı tezini çürütmeye yönelik bir görüş olduğu söylenebilir.

İbn Hazm, kadının kocasından izin almadan kendi malının üçte birinden fazlasını veya kocasının malından sadaka vermesinin caiz olmadığını savunan görüşleri doğru bulmamaktadır. O, "...*Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır...*"¹⁰⁵ âyetinin erkeğin kadının malında hak sahibi olduğu anlamına gelmediği savunmaktadır. Yukarıda da geçtiği gibi ona göre bu âyet, erkeklerin kadınların giyim kuşam ve nafakasından sorumlu olması hakkında-

⁹⁷ Meryem 19/19; Ayrıca bk. Âl-i 'İmrân 3/45.

⁹⁸ el-Kasas 28/7.

⁹⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/647-651.

¹⁰⁰ Meryem 19/2-57.

¹⁰¹ Meryem 19/58.

¹⁰² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/650-651.

¹⁰³ Müslim b. Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (Riyad: Mektebetü't-Tayyibe, 2006), "Fedâilus-Sahâbe", 70; Tirmizî, *Sunenu't-Tirmizî*, nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.), "Et'ime", 31 (No. 1834).

¹⁰⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/296-297; İbn Hazm'ın Kadınların peygamberliği ile ilgili görüşü ve bu görüşün eleştirel değerlendirilmesi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Zakyi İbrahim, "İbn Hazm's Theory of Prophecy of Women: Literalism, Logic and Perfection", *Intellectual Discourse* 23/1 (June 2015), 75-100; İbn Hazm'ın Kadınların peygamberliği ile ilgili görüşü hakkında ayrıca bk. Ulvi Murat Kılavuz, "İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ekim 2015), 1-31.

¹⁰⁵ en-Nisâ' 4/34.

dır.¹⁰⁶ O, Allah'ın Kur'an'da sadaka verme konusunda kadın erkek ayrımı yapmadığı gerekçesiyle¹⁰⁷ sadaka verme konusunda kadına yönelik herhangi bir sınırlandırmayı kabul etmemektedir.¹⁰⁸

Garaudy (öl. 2012), İbn Hazm'ın bazı tespitlerinden yola çıkarak kadının statüsünü kutsadığını iddia etse de¹⁰⁹ esasında durumun böyle olmadığını, İbn Hazm'ın gayesini "kadına hakkını teslim etme" şeklinde değerlendirmek mümkündür.

Sonuç

İbn Hazm Endülüs'ün ilmî anlamda en parlak dönemlerinden birini yaşadığı zamanda dünyaya gelmesinin yanında babasının görevi gereği ilk tahsilini sarayda alması onun ilmî gelişiminde etkili olmuştur. Çalışmada onun gençlik yıllarından itibaren Endülüs'ün siyasi anlamda çalkantılı döneminde yaşamasına rağmen ilmî anlamda kendini geliştirerek ilimde münazara yöntemini benimsediği müşahade edilmiştir. Zâhirî mezhebini benimsemekle birlikte mezhebi taassuptan uzak bir şekilde doğru bilginin peşinde olduğu, ilmî birikiminde dönemin sosyokültürel olaylarının etkili olduğu söylenebilir.

İbn Hazm'ın yaptığı açıklamalardan yaşadığı dönemde Endülüs'te Müslüman erkeklerin Müslüman kadınlardan dini ve dünyevi işlerde fazilet bakımından üstün olduğu düşüncesinin var olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. İbn Hazm'ın erkeklerin kadınlardan üstün olduğu tezinin karşısında yer alarak âyetlerden hareketle kadınların haklarını savunan biri olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca onun kadınların haklarını savunurken münazara yöntemini iyi bir şekilde kullandığı görülmüştür. Onun "Eğer şöyle dersiniz, şu şekilde cevap verilir" gibi ifadeleri çokça kullanması bunu kanıtlar niteliktedir.

İbn Hazm'ın kadın tasavvurunda yetiştiği sosyokültürel ortamın yanında mezhebi aidiyetinin etkili olduğu ve bunun sonucunda da âyetlerden hareketle bazı çıkarımlarda bulunduğu anlaşılmıştır. Bu durum onun içinde yetiştiği kültürel ortamın, sosyolojik çevresinin ve mezhebi aidiyetinin Kur'an'a yaklaşımında etkili olduğu ortaya koyduğu örnekler üzerinden tespit edilmiştir.

İbn Hazm'ın, bazı kimselerin bir takım âyetlere dayanarak erkeklerin kadınlardan üstün olduğu görüşünü, yine âyetlerden hareketle çürütmeye çalışan biri olduğu anlaşılmıştır. O, bu konularda muhataplarına cevap verirken görüşünü destekleyen âyetlerin yanında akli muhakeme gücünü çok iyi kullandığı tespit edilmiştir. Örneğin o, erkeklerin kadınlardan üstünlüğünü savunan kimselere Kur'an'da övgüyle bahsedilen Hz. Meryem'i örnek olarak vermektedir. Böyle bir iddia kabul edildiğinde vasat bir Müslüman erkeğin Hz. Meryem'den üstün olduğu sonucu ortaya çıkar ki bunun anlamsızlığı ortadadır. Ayrıca İbn Hazm peygamberlikte risâlet-nübüvvet ayrımına giderek Kur'an'ın verilerinden hareketle kadınlarda nübüvvetin olabileceğini savunmaktadır. Onun kadınlarda nübüvvetin olabileceğini kabul etmesi, Al-

¹⁰⁶ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/315-317, 9/508; Tefsirlerde de buna yakın yorumlar bulunmaktadır. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 3/797; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/495.

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. el-Ahzâb, 35/33; el-Münâfikûn, 63/10.

¹⁰⁸ İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 8/315-317, 10/73; Yaşar, *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi*, 258-259.

¹⁰⁹ Garaudy, *Endülüs'te İslâm*, 99.

lah'ın sadece erkekleri peygamber olarak seçmesiyle kadınlardan üstün kıldığı tezini çürütme-yi hedeflemesi çalışmada ortaya konan tespitler arasındadır.

Sonuç olarak İbn Hazm'ın Endülüs'te kadınların haklarını savunan biri olarak karşımıza çıkmasından hareketle onun kadın tasavvurunun kadınlara dini ve dünyevi açıdan haklarını teslim etmek üzere bina edildiğini ifade etmek mümkündür. İbn Hazm'ın çağımız insanları için feminizme kaçmayan kadın hakları savunucularına örnek bir şahsiyet ve görüşlerinin kadın hakları konusunda günümüz Müslümanlarına ilham kaynağı olabilecek konumda olduğu söylenebilir. Son olarak ise İbn Hazm'ın kadın haklarına yönelik olumlu tavrının, hukukî ve sosyolojik açıdan müstakil şekilde çalışılabileceğini ifade etmek mümkündür.

Kaynakça

- Altıkulaç, Tayyar. "Mekkî b. Ebû Tâlib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28/575-576. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Apaydın, H. Yunus. *İbn Hazm Zahirilik Düşüncesinin Teorisyeni Hayatı Görüşleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Apaydın, H. Yunus. "İbn Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/39-52. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Ardoğan, Recep. "Kelamcılara Göre Nübüvvetle Erkeklik Şartı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Mart 2012), 75-104.
- Arpa, Abdulmuttalip. "Zâhirîlik ve Mecâz: İbn Hazm Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (Haziran 2012), 43-67. <https://doi.org/10.17335/suifd.80771>
- Atmaca, Gökhan. "Müfessirlere Göre Kavvâm Kelimesi -Nisâ Sûresi 34. Ayet Bağlamında-". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2013), 215-231.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Koroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 3. Baskı, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekir. *Ahkâmu'l-Kur'an*. thk. 'Abdusselam Muhammed Ali Şahin. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013.
- Dalgın, Nihat. "Kadın ve Erkeğin Şahitliği ile İlgili Naslardaki Düzenlemelerin İslam Hukukuna Yansımaları Üzerine Değerlendirme". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (Ağustos 2005), 7-38.
- Durmuş, Zülfikar. "İslâm Düşüncesinde Resul-Nebi Ayrımı – Kur'an Bağlamında Eleştirel bir Yaklaşım-". *Diyanet İlmi Dergi* 44/3, (2008), 49-72.
- Ebû Zehre, Muhammed. *İbn Hazm: Hayâtühû ve 'asruhû - ârâühû ve fıkhuühû*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, 1978.
- Ergüven, Şahabettin. "X. ve XI. Yüzyıllarda Endülüs'ün İlmî ve Edebî Panoramasına Genel Bir Bakış". *İSTEM* 15 (Aralık 2010), 19-27.
- Erkoç Baydar, Tuba. "An Analysis of the Legal Provisions of Entering the Mosque for Menstruated Women". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 57 (Haziran 2022), 63-70. <https://doi.org/10.5152/ilted.2022.2243108>
- Garaudy, Roger. *Endülüs'te İslâm Düşüncesinin Başkenti Kurtuba*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 5. Baskı, 2019.
- Hassen, Rim. "Kur'an'ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil Vasıtasıyla 'Cinsiyet Dengesini' Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar". çev. Feyza Çelik. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim 2020), 631-654. <https://doi.org/10.31121/tader.778500>
- Humeydî, Ebû 'Abdillâh. *Cezvetü'l-muktebis fî zikri vülâti'l-Endelüs*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf – Muhammed Beşşâr 'Avvâd. Tunus: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2008.
- İbn Başkuvâl. *es-Sıla*. thk. İbrahim el-Ebyârî. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Mısırî – Beyrut:

- Dâru'l-Kitâbi'l-Lübânî, 1989.
- İbn Hallikân. *Vefeyâtu'l-a'yân ve ebnâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân 'Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Hazm. *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal/Dinler ve mezhepler tarihi*. trc. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- İbn Hazm. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmet Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- İbn Hazm. *el-Muhallâ*. thk. Muhammed Munîr Dimeşkî vd. 11. Cilt. Mısır: İdâretu't-Tıbâati'l-Munîriyye, 1348-1352.
- İbn Hazm. *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emsileti'l-fikhiyye*. thk. 'Abdulahak Molla Hakkî et-Türkmânî. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007.
- İbn Hazm. *Tavku'l-hamâme fî'l-ülfeti ve'l-üllâf*. Kahire: Müessesetu Hindâvî, 2016.
- Ibrahim, M. Zakıy. "İbn Hazm's Theory of Prophecy of Women: Literalism, Logic and Perfection". *Intellectual Discourse* 23/1 (June 2015), 75-100.
- İhsân 'Abbâs. *Târihu'l-edebi'l-Endülüsi 'asru sıyâdeti Kurtuba*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1969.
- Karakuş, Abdulkadir. "Çokanlamlı Kelimeler İçeren Ayetlerde Bağlam ve Anlam İlişkisi: Nisâ Suresi 34'üncü Ayetin Anlamı". *Şarkiyat* 11/3 (Aralık 2019), 1353-1371. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.620699>
- Karakuş, Abdulkadir. "Kur'an Perspektifinden Kadın". *Şarkiyat* 11/2 (Ağustos 2019), 841-859. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.561769>
- Karakuş, Abdulkadir. *İman Esaslarıyla İlgili Kur'an Kavramları*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020.
- Karaoğlu, Arslan. "Endülüs Tefsir Mirasına Panoramik Bir Bakış". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (Haziran 2017), 5-35.
- Karşı, İbrahim Hilmi. *Kadınlara Dair Ayetler Özelinde Tefsir ve Sosyokültürel Çevre İlişkisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2023.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "İbn Hazm'da Nübüvvet Tasavvuru". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (Ekim 2015), 1-31.
- Kur'an Yolu*. Erişim 10 Temmuz 2024. <https://kuran.diyanet.gov.tr/Tefsir/>.
- Kurtubî, Ebû 'Abdillâh. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Hıfî - Mahmud Osman. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2010.
- Maşalı, M. Emin. "İbn Hazm'ın Dinî Düşünce Sisteminde Kur'ân ve Yorum". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (Haziran 2008), 331-358.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasan. *en-Nuket ve'l-'uyûn/Tefsiru'l-Mâverdî*. thk. es-Seyyid 'Abdulsûd b. 'Abdurrahim. 6. Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-Hidâye ilâ bülûgi'n-nihâye*. 13 Cilt. Şârika: Külliyyetü'd-Dirâseti'l-'Ulyâ ve'l-Bahsi'l-İlmî Câmîatü's-Şârika, 2008.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. 'Abdullah Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Riyad: Mektebetü't-Tayyibe, 2006.
- Özarlan, Selim. "Peygamberlerin Özelliklerinden Erkek Olmak ve Düşündürdükleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Aralık 2006), 107-118.

- Özdemir, Mehmet. "II. Hakem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/174-175. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Özdeş, Talip – Özdeş, Sema. *Kur'an ve Cinsiyet Ayrımcılığı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Baskı, 2017.
- Savaş, Nuh. *İbn Hazm'ın Kur'an'a Bakışı ve Ayetleri Yorumlama Metodu*. Ankara: Doktora Tezi, 2001.
- Şentürk, Mustafa. "Endülüs Tefsîr Kültürü". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (Haziran 2012), 53-72. <https://doi.org/10.14395/jdiv81>
- Sevinç, Sümeyye. "Nisâ 4/34. Ayetine Göre Sorumluluklar". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 23/1 (Mart 2023), 203-228. <https://doi.org/10.33415/daad.1213352>
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tefsîru't-Taberî - Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. İslam Mansur 'Abdulhamid. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2010.
- Tirmizî. *Sunenu't-Tirmizî*. nşr. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, ts.
- Yâkut el-Hamevî. *Mu'cemu'l-udebâ' irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*. thk. İhsân 'Abbâs. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.
- Yaşar, Mehmet. "İbn Hazm'ın Kur'an'ın Dil ve Üslûp Özelliklerine Yaklaşımı". *Mütefekkir* 8/15 (2021), 165-187. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.939288>
- Yaşar, Mehmet. "İbn Hazm'ın Yorum Anlayışında Kur'an-Sünnet Bütünlüğü". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 6/2 (2020), 289-315.
- Yaşar, Mehmet. *İbn Hazm'ın Kur'an'ı Yorumlama Metodolojisi*. İstanbul: Doktora Tezi, 2020.
- Zemahşerî. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmidi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed 'Abdusselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015.

Ş-n-‘a ile ‘A-m-l ve H-b-ṭ ile B-ṭ-l Köklerinin Semantik ve Etimolojik Tahlili: Hûd Suresi’nin 16. Ayeti Bağlamında Bir İnceleme*

Semantic and Etymological Analysis of the Roots Ş-n-‘a, ‘A-m-l, H-b-ṭ, and B-ṭ-l: A Study in the Context of Verse 16 of Sūrat Hūd

التحليل الدلالي والاشتقاقي لجذور صنع وعمل وحبط وبطل: دراسة في سياق الآية 16 من سورة هود

Ahmet GÜR

Öğr. Gör. Dr. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri

Arap Dili ve Belâğati Bilim Dalı

Lecturer Dr. Kilis 7 Aralık University of Kilis Faculty of Theology Basic Islamic Sciences

Department of Arabic Language and Rhetoric

Kilis, TÜRKİYE

ahmet.gur@kilis.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0003-4273-4742>

 <https://ror.org/048b6qs33>

Atıf / Citation

Gür, Ahmet. “Ş-n-‘a ile ‘A-m-l ve H-b-ṭ ile B-ṭ-l Köklerinin Semantik ve Etimolojik Tahlili: Hûd Suresi’nin 16. Ayeti Bağlamında Bir İnceleme”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 362-378.

<https://doi.org/10.31121/tader.1640939>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Article Type: Research Article

Geliş/Received: 16/02/2025

Kabul/Accepted: 17/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

* Bu makale, 24-25 Ekim 2024 tarihlerinde Uluslararası Saraybosna Üniversitesi ev sahipliğinde düzenlenen VI. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresinde sözlü olarak sunulan ancak tam metni yayımlanmayan “Ş-n-‘a ile ‘A-m-l ve H-b-ṭ ile B-ṭ-l Köklerinin Dilsel Tahlili: Hûd Suresi 16. Ayet Özelinde Bir İnceleme” adlı tebliğden genişletilerek yazılmıştır.

Öz

Kur'an-ı Kerim hem içerdiği ilahi mesajlar hem de olağanüstü dilsel yapısı ile dikkat çeken kutsal bir kitaptır. Onu anlamaya çalışmak, yalnızca yüzeysel bir okuma ile değil, içerdiği kelimelerin kökenlerini, tarihsel bağlamlarını ve dil içindeki kullanım çeşitliliğini detaylı bir şekilde incelemekle mümkündür. Zira Kur'an'daki kelimeler, kökenleri ve bağlamlarıyla birlikte ele alındığında çok daha derin bir anlam kazancaktır. Bu nedenle Kur'an'da geçen kelimelerin etimolojik analizini yapmak, onların morfolojik yapısını, semantik gelişimini ve diğer kelimelerle olan ilişkisini tahlil ederek Arap dili içindeki konumunu belirlemek ve tarihsel süreçte nasıl kullanıldığını incelemek ilahi mesajın daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Bu çalışma, Hûd suresi 16. ayetinde geçen ş-n-‘a ile ‘a-m-l ve h-b-t ile b-t-l köklerini dilbilimsel bir perspektiften ele alarak bu kelimelerin etimolojisini, kullanım tarihçesini ve Kur'an bağlamındaki anlamlarını detaylı bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Bu bağlamda, öncelikle ş-n-‘a, ‘a-m-l, h-b-t ve b-t-l köklerinin erken dönem Arap sözlüklerinde nasıl tanımlandığı incelenecek, kelimelerin sözlük anlamları ile Kur'an'da kazandıkları anlamlar karşılaştırılacaktır. Bu bağlamda h-b-t kökünün, “hayvanların zehirli ot yemesi sonucu hastalanarak ölmesi” anlamından, soyut olarak “bir şeyin boşa çıkması” anlamına nasıl evrildiği detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Benzer şekilde, ş-n-‘a ve ‘a-m-l köklerinin tarihsel kullanımları araştırılarak iş yapmak, üretmek ve eyleme geçmek bağlamlarından nasıl farklılaştıkları tespit edilecektir. Ayrıca, ilk dönem Kur'an tefsirleri incelenerek sahabe ve tabiin neslinin bu köklere yüklediği anlamlar ortaya konulacaktır. Bu nedenle, sahabe ve tabiin dönemi tefsirlerinde söz konusu kelimelere nasıl anlamlar verildiği, hangi bağlamlarda nasıl yorumlandığı ve kelime köklerinin hangi anlam genişlemelerine uğradığı tespit edilecektir. Bu çalışma, Kur'an'daki kelimelerin yalnızca sözlük anlamlarıyla sınırlı kalmadan onların Cahiliye ve Muhadram dönemi şiirleri özelinde tarihî süreçteki kullanımlarını ve tefsir geleneğindeki yorumlarıyla birlikte ele alınması gerektiğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Hûd suresi 16. ayeti bağlamında yapılan bu detaylı analiz, ş-n-‘a ile ‘a-m-l ve h-b-t ile b-t-l köklerini daha iyi kavramaya ve Kur'an'ın dilsel zenginliğini anlamaya katkı sunacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kur'an-ı Kerim, Hûd suresi, Semantik, Etimoloji

Abstract

The Qur'an, a sacred text, stands out not only for its divine revelations but also for its re-markable linguistic structure. A comprehensive understanding of the Qur'an goes beyond a superficial reading; it requires meticulous examination of the etymology of its vocabulary, their historical contexts, and their semantic range within the Arabic language. The words of the Qur'an gain deeper meaning when analyzed in light of their origins and contextual usage. Therefore, conducting an etymological analysis of Qur'anic terms—investigating their morphological structure, semantic evolution, and relationships within the Arabic lexicon, alongside their historical applications—will enrich our comprehension of the divine message. This study aims to provide a detailed analysis of the etymology, historical usage, and meanings of specific words in Qur'anic context, focusing on the roots ş-n-‘a, ‘a-m-l, h-b-t, and b-t-l as they appear in Verse 16 of Sûrat Hûd from a linguistic perspective. First, it will examine the definitions of these roots in classical Arabic lexicographical works, comparing dictionary entries with the semantic nuances they acquire in the Qur'an. The semantic evolution of the root h-b-t, for instance, will be explored in detail—from its original denotation of “animals succumbing to illness and death after consuming poisonous plants” to its abstract connotation of “futility.” Similarly, the study will clarify the distinctions between ş-n-‘a and ‘a-m-l in contexts of labor, production, and intentional action. Additionally, the study will analyze early Qur'anic exegesis (tafsir) to identify how the Companions (Şahāba) and Successors (Tabi'in) interpreted these roots. It will assess the semantic meanings assigned to them in classical commentaries, the interpretive frameworks employed, and the expansions in their usage over time. Ultimately, this study seeks to demonstrate that interpreting Qur'anic vocabulary should not be limited to dictionary definitions but must also account for their historical usage during the Jahiliyyah and Muhadram periods, as well as their theological and linguistic treatment in the exegetical tradition. By conducting this in-depth analysis of Sûrat Hûd 16, the study will offer a nuanced understanding of the roots ş-n-‘a, ‘a-m-l, h-b-t, and b-t-l, highlighting the Qur'an's inherent linguistic richness.

ness. This study employs a root-based philological approach and is original in its focused analysis of lexical, poetic, and exegetical layers of four key roots in Sûrat Hûd 16.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, The Holy Qur'an, Sûrat Hûd, Semantic, Etymology.

الخلاصة

القرآن الكريم كتاب مقدس يلتفت الانتباه ليس فقط لما يحتويه من رسائل إلهية، ولكن أيضًا لبنينته اللغوية الفريدة. إن محاولة فهمه لا تتم من خلال قراءة سطحية فحسب، بل من خلال دراسة أصول كلماته وسياقاتها التاريخية وتعدد استعمالاتها داخل اللغة بشكل تفصيلي. ذلك لأن الكلمات في القرآن لا تكتسب معانيها فقط من خلال دلالاتها القاموسية البسيطة، بل تكتسب معاني أعمق عندما تُفهم في ضوء أصولها وسياقاتها التاريخية. ولذلك، فإن تحليل أصول الكلمات الواردة في القرآن، وتحديد موقعها داخل اللغة العربية، ودراسة كيفية استخدامها عبر التاريخ يسهم في فهم الرسالة الإلهية بشكل أفضل. يهدف هذا البحث إلى تحليل جذور ص-ن-ع و ع-م-ل و ح-ب-ط و ب-ط-ل من منظور لغوي في سياق الآية 16 من سورة هود، وذلك من خلال دراسة أصول هذه الكلمات، وسجل استخدامها التاريخي، ومعانيها في سياق القرآن. وفي هذا الإطار، سيتم أولاً فحص كيفية تعريف جذور ص-ن-ع و ع-م-ل و ح-ب-ط و ب-ط-ل في المعاجم العربية المبكرة، ثم مقارنة معانيها القاموسية بالمعاني التي اكتسبتها في القرآن الكريم. على وجه الخصوص، سيتم تحليل تطور معنى الجذر ح-ب-ط من دلالاته الأصلية، التي تعني "مرض وموت الحيوان نتيجة أكله لنباتات سامة"، إلى دلالاته المجردة التي تدل على "بطلان الشيء وفقدانه لقيمه". وبالمثل، سيتم البحث في الاستخدامات التاريخية لجذري ص-ن-ع و ع-م-ل لتحديد الفروق بينهما في سياقات العمل والإنتاج والفعل. بالإضافة إلى ذلك، سيتم الاستشهاد بأمثلة من شعراء العصر الجاهلي والمخضرمين لدراسة المعاني التي حملتها هذه الجذور في تلك الفترة والسياقات التي وردت فيها. كما سيتم تحليل تفاسير القرآن المبكرة لتوضيح الفهم الذي قدمه الصحابة والتابعون لهذه الجذور، وكيف تم تفسيرها، وما التوسع الدلالي الذي خضعت له عبر الزمن. بناءً على ما سبق، تسعى هذه الدراسة إلى إظهار أن الكلمات في القرآن لا ينبغي تحليلها بناءً على معانيها القاموسية فحسب، بل يجب تناولها في سياقاتها التاريخية والشعرية والتفسيرية. إن التحليل المفصل لجذور ص-ن-ع و ع-م-ل و ح-ب-ط و ب-ط-ل في سياق الآية 16 من سورة هود سيساعد على فهم أعمق لدلالاتها اللغوية، كما سيسهم في كشف الثراء اللغوي للقرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية والبلاغة، القرآن الكريم، سورة هود، علم الدلالة، علم الاشتقاق.

Giriş

Kur'an-ı Kerim, yalnızca inanç, amel ve ahlak ilkelerini belirleyen bir kitap olmanın ötesinde, aynı zamanda üstün belagati ve eşsiz dil yapısıyla dikkat çeken tüm insanlığa gönderilmiş ilahi bir hitaptır. Arap dilinin en incelikli yönlerini içeren bu kitap, kelime ve kavram seçimlerinde büyük bir hassasiyet göstermiştir. Kur'an ayetlerinde geçen kelimelerin kök anlamları, semantik alanları ve bağlamsal kullanımları, metnin anlam derinliğini ortaya koymada önemli bir rol oynamaktadır. Bu bağlamda dilbilimsel analizler, Kur'an'da kullanılan kelimelerin içerdiği anlam katmanlarını keşfetmek açısından büyük bir öneme sahiptir.

Bu çalışmada Hûd Suresi 16. ayetinin seçilmesinin temel nedeni, ş-n-‘a, ‘a-m-l, ĥ-b-ţ ve b-ţ-l köklerinin anlam açısından birbirine oldukça yakın olmasıdır. Aynı ayet içinde bu kadar benzer anlamlara sahip köklerin bir arada kullanılmasının dilsel ve anlamsal gerekçelerini incelemek amacıyla, bu kelimelerin Kur'an'daki kullanımı, bağlamsal farklılıkları ve semantik derinlikleri analiz edilmiştir. Çalışmanın temel sorularından biri, inceleme konusu yapılan bu kökler arasındaki anlamsal farkların neler olduğu üzerinedir. Zira ĥ-b-ţ ve b-ţ-l köklerine genellikle “eylemlerin boşa çıkması” şeklinde anlam verilmekle birlikte ĥ-b-ţ kökü, geri dönüşü olmayan, tamamen sonuçsuz kalan bir süreci ifade ederken; b-ţ-l kökü ise en baştan itibaren geçersiz ve hükümsüz olan bir durumu tanımlamaktadır. Benzer şekilde, ş-n-‘a ve ‘a-m-l kökleri, “yapmak, işlemek” anlamlarında kullanılsa da ş-n-‘a kökü, yapımı ustalık gerektiren bir fiili ifade ederken, ‘a-m-l kökü daha genel bir anlam taşımakta ve iyi veya kötü herhangi bir eylemi gerçekleştirme anlamını içermektedir.

Bu çalışmada, ilgili köklerin etimolojik kökenleri, Cahiliye ve Muhadram dönemleri şiirlerindeki kullanımları ve erken dönem Kur'an tefsirlerinde nasıl yorumlandıkları detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Çalışmanın temel yöntemi, klasik Arap dili sözlükleri, Cahiliye ve Muhadram şairlerinin ilgili kökleri kullandıkları beyitleri ve erken dönem tefsir eserleri üzerinden kapsamlı bir analiz yapmak olacaktır. Ayrıca kelimelerin semantik gelişimi, bağlamsal kullanımları ve Kur'an'ın dil yapısının derinliği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu araştırmanın amacı, sahabe ve tabiin dönemi tefsirlerinde ele alınan köklere verilen manaları, Cahiliye ve Muhadram dönemi şiirlerinden örneklerle ve erken dönem lügatlerle destekleyerek Hûd suresi 16. ayet özelinde yeniden değerlendirmek

ve anlam farklılıklarını sistematik bir şekilde ortaya koymaktır. Bu bağlamda kelime analizleri, Kur'an'ın mesajının iyi bir şekilde anlaşılmasını destekleyecek bir araç olarak değerlendirilecektir.

Makalede ele alınan konuyla ilgili olarak, M. Sami Çöllüoğlu'nun “Kur'an-ı Kerim'de KDY Kökünün Semantik Yapısı ve Türkçeye Aktarımı”,¹ Mustafa Keskin'in “Kur'an'da HKM Kökünden Türeyen Kelimelerin Semantik Tahlili”,² Abdulhalim Başal ve İbrahim Uludaş'ın “Kur'an Bağlamında Dâr Kelimesi”,³ Ahmet Tekin'in “M-K-N Kavramının Etimolojik Yapısı, Semantik Analizi ve Kur'an'daki Kullanımı”,⁴ Yavuz Kurt'un “Kur'an'da Ümidi İfade Eden Kelimelerin Semantik Tahlili”⁵ ve Esra Erdoğan Şamlıoğlu'nun “Kur'an'daki Rab ve İlâh Kavramlarının Etimolojik Kökenleri”⁶ adlı çalışmaları örnek olarak gösterilebilir. Bu çalışmalar, Kur'an'da geçen belirli kelime köklerinin anlam katmanlarını ve semantik yapılarını inceleyerek önemli katkılar sunmuştur.

Bu çalışma ise, ele aldığı konu bakımından mevcut literatürden ayrılmaktadır. Zira literatürdeki diğer çalışmalar ilgili kökleri, Kur'an'ın genelinde ele alarak geniş bir analiz sunarken bu araştırma, sadece Hûd Suresi 16. ayetiyle sınırlı bir inceleme yaparak daha spesifik ve derinlemesine bir anlam çözümlemesi gerçekleştirmektedir. Böylece, ilgili köklerin anlamlarına dayanarak kelimelerin Kur'an'ın genelinde değil, belirli bir ayet içindeki işlevselliği ve anlam örgüsü üzerinde yoğunlaşarak bağlamsal ve semantik katmanlarını daha ayrıntılı bir şekilde ortaya koymaktadır. Yani bu çalışmada inceleme konusu yapılan köklerin anlamları, ayetin genel mesajına olan katkısı ve taşıdıkları özel manalarla birlikte detaylı olarak tahlil edilmektedir. Kur'an'ın tamamını değil, yalnızca ilgili ayetini kapsayan bu inceleme, kelimelerin ayet içindeki anlam çeşitliliği ve zenginliğini ortaya koyma çabasını yansıtmaktadır. Bu yaklaşımın ilgili ayetin anlaşılmasına yönelik özgün bir katkı sağlayacağı ve gelecekte benzer konularda daha kapsamlı çalışmalar için bir temel oluşturabileceği düşünülmektedir.

1. Kelimelerin Etimolojisi

1.1. Ş-n-‘a Kökü

Ş-n-‘a kökünde “bir şeyi güzel ve kaliteli yapmak, yetiştirmek, becerikli olmak, edinmek, seçmek, dalkavukluk yapmak” gibi temel anlamlar vardır. Bir eylemi kendi elleriyle yapanlar için (صَنَعَ), kişinin kendisi dışında başkalarına yaptığı iyilik (صَنِيعَة), görüş ve üslubunu açıkça ortaya koymadan gizli bir şekilde güzel bir yol takip etmek (تَصَنَّع), bir işi yapmakta becerikli ve uzman olan kişiye (صَنَّع), suyun tutulduğu yer, bina, kale veya şehirlere (مَصْنَع), bir kimseyi düğün, ziyafet vb. yerlere davet etmek (مَصْنَعَة), içerisinde suyun tutulmasını ve düzenli durmasını sağlamak için edinilen tahtaya (صِنَاعَة), yaranmaya çalışmak ve yağcılık yapmak (مُصَانَعَة), bir kimsenin yaptığı işte tarzının güzel olması (تَصَنَّع), bir kimsenin geçimi sağlamak için iş yapması (صِنَاعَة) ve bir şeyi seçmek veya edinmek (اسْتَصْنَاع) bu kökten türemiş kelimelerle ifade edilmektedir.⁷

¹ M. Sami Çöllüoğlu, “Kur'an-ı Kerim'de KDY Kökünün Semantik Yapısı ve Türkçeye Aktarımı”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 67-97.

² Mustafa Keskin, “Kur'an'da 'hkm' Kökünden Türeyen Kelimelerin Semantik Tahlili”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 431-462.

³ Abdulhalim Başal- İbrahim Uludaş, “Kur'an Bağlamında Dâr Kelimesi”, *Diyanet İlmi Dergi* 58 (2022), 453-478.

⁴ Ahmet Tekin, “M-k-n Kavramının Etimolojik Yapısı, Semantik Analizi ve Kur'an'daki Kullanımı”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 727-741.

⁵ Yavuz Kurt, “Kur'an'da Ümidi İfade Eden Kelimelerin Semantik Tahlili”, *Ordu İlahiyat* 3 (2024), 38-56.

⁶ Esra Erdoğan Şamlıoğlu, “Kur'an'daki Rab ve İlâh Kavramlarının Etimolojik Kökenleri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2024), 498-512.

⁷ el-Halîl b. Aḥmed, *Kitābu'l- 'Ayn*, thk. 'Abdulḥamîd Hindāwî (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), II, 417; İbn Dureyd, *Cemheratu'l-Luḡa*, thk. Remzi Munîr Be'albekî (Beyrut: Dāru'l-İlmi li'l-Melāyîn, 1987), 888; Muḥammed b. Aḥmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luḡa*, thk. 'Abdusselām Muḥammed Hārūn (Kahire: Dāru'l-Kavmiyyeti'l-'Arabiyye, 1964), II, 37-38; Şāhib b.

İnce işçilik gereken şeyleri eliyle yapan kadın için *فَلَانٌ* *فَرَسٌ صَنِيعٌ* terkihi kullanılmaktadır. *فَلَانٌ* *صَنِيعَتِي* ifadesi, “Ona iyilik yaptım veya onu yetiştirip eğittim.” demektir. *فَرَسٌ* sahibinin bakımını güzel yaptığı ve iyi bir şekilde yetiştirdiği at için söylenmektedir. *صَنَّعَ* *رَجُلٌ* eline aldığı işi güzel yapan adam için kullanılmaktadır. *صَنَّعَ الرَّجُلُ* ifadesi bir kimsenin hünerli olduğunu belirtmektedir. *صَنَّعَ* kalitesi denenmiş ve tecrübe edilmiş kılıç demektir. *صَنَّعَ* *فَلَانٌ* *جَارِيَّتَهُ* ifadesi, bir kimsenin cariyesini eğitip terbiye etmesi için kullanılmaktadır. *صَنَّعَ* *رَأَيْتُ عَلَيْهِ صِنْعًا جَيِّدًا* cümlesi, “Onun üzerinde kaliteli bir elbise gördüm.” demektir. *صَنَّعَ الرَّجُلُ* “Adam, bir kimseye yardımcı oldu.” manasına gelmektedir. Şair için *صَنَّعَ* *لِسَانٌ* terkihi kullanılmıştır. Arapçada *صَنَّعَ* *مَنْ طَلَبَ* (Bir kimseye işinin görülmesi için) dalkavukluk yapan (o kimseden) ihtiyacını istemede utanmaz.” şeklinde bir darbı mesel vardır. Yine başka bir darbı meselde ise *لَا تَعْدُمُ صِنَاعَ ثَلَّةٍ* “Koyun ve keçi sürüsüne sahip mahir kimse yün, tüy, post vb. gibi şeylerden mahrum olmaz.” denmiştir.⁸ *الصَّنْعُ* (üretim) lafzı, bir eylemi mükemmel yapmak için kullanılmaktadır. Bu nedenle her üretim, bir fiil kapsamına girmesine rağmen her fiil, üretim olmamaktadır. Bu bağlamda hayvanlara ve cansız varlıklara *الصَّنْعُ* (üretim) lafzı değil, *الْفِعْلُ* (eylem) lafzı nispet edilmektedir. Ayette *وَاصْطَلَعْتُكَ لِنَفْسِي* buyrulmuştur.⁹ Burada “Gözetimim altında seni yetiştirdim.” manası vardır. Zira bazı hikmet ehlerinden şöyle bir söz nakledilmiştir: *إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى إِذَا أَحَبَّ عَبْدًا تَقَفَّدَهُ كَمَا يَتَقَفَّدُ الصَّدِيقُ صَدِيقَهُ* “Şüphe yok ki Allah Teâlâ, bir kulu sevdiğinde onu dostun dostunu denetlediği gibi denetler.”¹⁰ Diğer yandan *الصَّنْعُ* (üretim) lafzı, ancak övgüye değer uzmanlık gerektiren işler için kullanılmaktadır. Bu nedenle acemiliğin zıddı olarak söylenmektedir. Konu ile ilgili Hz. Peygamber’in halası Âtike bint Abdilmuttalib’den (ö. [?]) şöyle bir söz nakledilmiştir: *إِنِّي صِنَاعٌ فَلَا أَعْلَمُ وَإِنِّي حَصَانٌ فَلَا أَكْلِمُ* “Muhakkak ben yaptığı işi maharetle yapan bir kimseyim bu yüzden bana bir şey öğretilemez ve iffetli bir kadını bu nedenle hakkımda ileri geri konuşulmaz.” Bu kökten türeyen *صَنِيعَةً* lafzı, iyilik ve ihsan için kullanılmıştır. Zira konu ile ilgili şöyle bir söz vardır: *الصَّنِيعَةُ تَذْهَبُ الْقَطِيعَةَ* “İyilik, (eş, dost, akraba arasında meydana gelen) husumeti giderir.”¹¹ Bu kökte, bir işi güzel ve kaliteli yapmak, bir eylemi özenerek yerine getirmek anlamlarının öne çıktığı görülmektedir.

1.2. ‘A-m-l Kökü

‘A-m-l kökünde, “çalışmak, işi sağlam ve sabırla yapmak, çalıştırmak ve yorgun hale getirmek, bir vazifeyi üstlenmek, kendisine iş istemek, muamele etmek, çok gayret sarf etmek, bir şeyi ortaya çıkarmak, kullanmak, sevk etmek ve işçiye verilen ücret” gibi temel anlamlar bulunmaktadır. Kendi hesabına çalışmak (*اِغْتَمَلَ*), işçiye verilen ücret (*الْإِعْمَالُ*), kerpiç koymak veya çukur kazmak gibi eylemleri yapanlara (*الْعَمَلَةُ*), başka birisinden kendisi için çalışmasını istemek (*اسْتِغْمَالَ*), çok çalışkan ve hızlı hareket eden dişi deve (*الْيَعْمَلَةُ*) bu kökten türemiş kelimelerle ifade edilmektedir.¹²

⁸ ‘Abbād, *el-Muḥīṭ fi’l-Luġa*, thk. Şeyh Muḥammed Ḥasan (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kütüb, 1994), I, 337; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luġa*, thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hârûn (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1979), III, 313; el-Cevherî İsmâ‘îl b. Ḥammâd, *eş-Şihâh*, thk. Aḥmed ‘Abdulġafûr ‘Atṭâr (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyîn, 1984), 658-659; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve’l-Muḥīṭu’l-A‘zam*, thk. ‘Abdulḥamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2000), I, 442-443-444; ez-Zemaḥşerî, *Esâsu’l-Belâġa*, thk. Muḥammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sevd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1998), I, 560-561; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, thk. ‘Abdullâh ‘Alî el-Kebîr-Muḥammed Aḥmed Ḥasbullâh-Hâşim Muḥammed eş-Şâzelî (Kahire: Dâru’l-Ma‘ârif, ts.), 2508-2509; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muḥīṭ*, thk. Muḥammed Na‘îm el-‘Arksûsî (Beyrut: Mü‘essesetü’r-Risâle, 2005), 739.

⁹ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu’l-Ayn*, II, 417; İbn Dureyd, *Cemheratu’l-Luġa*, 888; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, II, 37-38; Şâhib b. ‘Abbād, *el-Muḥīṭ fi’l-Luġa*, I, 337; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luġa*, III, 313; el-Cevherî, *eş-Şihâh*, 658-659; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve’l-Muḥīṭu’l-A‘zam*, I, 442-443-444; ez-Zemaḥşerî, *Esâsu’l-Belâġa*, I, 560-561; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, 2508-2509; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu’l-Muḥīṭ*, 739.

¹⁰ Tâhâ, 20/41

¹¹ er-Râġib el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Garîbi’l-Kur‘ân*, thk. Muḥammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru’l-Ma‘rife, ts.), 286-287.

¹² es-Semîn el-Halebî, *‘Umdetü’l-ḥuffâz*, thk. Muḥammed Bâsil ‘Uyûnu’s-sûr (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1996), II, 355.

¹³ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu’l-Ayn*, III, 230-231; el-Ezherî, *Tehzîbu’l-Luġa*, II, 421-422; Şâhib b. ‘Abbād, *el-Muḥīṭ fi’l-Luġa*, II, 60; İbn Fâris, *Mu‘cemu Mekâyisi’l-Luġa*, IV, 145; İsmâ‘îl b. Ḥammâd, *eş-Şihâh*, 812; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve’l-Muḥīṭu’l-A‘zam*,

اعْمَلِ الرَّجُلُ ifadesi, “işini sağlam yapan adam” anlamında kullanılan bir terkiptir. اَعْمَلَ فَلَانٌ ذَهْنَهُ فِي كَذَا و كَذَا cümlesi kişinin bir kimşenin kendi hesabına çalışmasına denmektedir. اَعْمَلْتُ الرَّجُلَ cümlesi ise “Adamla alış-veriş vb. konularda muamelede bulundum.” demektir. عَمَلٌ رَجُلٌ veya رَجُلٌ عَمَلٌ “karakteri iş yapmaya yatkın adam” anlamındadır. عَمَلْتُ فَلَانًا عَلَى الْبَصْرَةِ ifadesi, “Falancayı Basra’ya idareci olarak görevlendirdim.” manasına gelmektedir. اَعْمَلَ رَأْيَهُ وَاللَّهَ وَلِسَانَهُ “Düşüncesini, aletini ve dilini çalıştırdı/işletti.” demektir. İç dünyasında kötülük besleyen kişi için عَمَلَةُ الرَّجُلِ tabiri kullanılmaktadır. اَعْطِ الْعَامِلَ عَمَلَتَهُ وَوَفِّهِ جُعَالَتَهُ ifadesi, “İşçiye ücretini öde ve onun mükafatını tastamam ver!” demektir. رَجُلٌ خَبِيثٌ الْعَمَلَةِ ifadesi ise kazancında hile yapan adam için kullanılmaktadır. Ayrıca bu kök, “iyi veya kötü bir şeyi yapmak” anlamına gelen fiillerin en genel halidir.¹³ Yani ister hayır ister şer olsun bir eylemi yerine getirmek için bu kökten türeyen bir lafız kullanılabilmektedir. Hadisi şerifte bu kök, “sevk etmek” manasında kullanılmıştır:

لَا تَعْمَلُ الْمَطِيَّ إِلَّا إِلَى ثَلَاثَةِ مَسَاجِدَ....

“Binek, (ibadet için) şu üç mescitten başkasına sevk edilmez (İbadet için şu üç mescitten başkasına yolculuk edilmez):...”¹⁴ Diğer yandan ‘a-m-l kökünün “yapmak” anlamına gelen diğer bir kök olan f- ‘a-l kökünden daha özel bir anlamı vardır. Zira ‘a-m-l kökü, f- ‘a-l köküne göre daha fazla meşakkat içermektedir. Bu nedenle bu kök, Allah’a nispet edilmemektedir.¹⁵ Amel kelimesi, kalp ve diğer organların işlerinden olduğu için daha geneldir. Bu konuya konuşma eylemi dil ile gerçekleştiği için onun da dâhil olması gerekir. اَلْعَمَلُ (amel) lafzı, اَلْفِعْلُ (eylem) lafzından daha özel bir anlam taşımaktadır. Zira amel lafzı, herhangi bir amacı yerine getirmek için yapılan bir fiildir. Diğer yandan bu lafız hem iyi hem kötü işler için kullanılmaktadır.¹⁶

Ş-n-‘a kökünün bir işi gerçekleştirme konusunda ‘a-m-l köküne kıyasla daha fazla özen ve kaliteyi vurguladığı görülmektedir.

1.3. H-b-ṭ Kökü

H-b-ṭ kökünde, “hayvanların çok yemekten dolayı şişmelerine ve karınlarında hissettikleri ölümlerine sebep olan acı, kuyu suyunun kuruması, bir işin boşa gitmesi veya bir işten acı duyulması, yara iyileştikten sonra izinin kalması veya yaranın tekrar nüksetmesi, kanın heder olması ve bir kimseden yüz çevirmek” gibi temel manalar bulunmaktadır.¹⁷

حَبَطَ الْإِبِلُ “Devenin karnı (yediği ottan dolayı neredeyse onu öldürecek kadar) ağrıdı.” anlamında söylenmiştir. حَبَطَ عَمَلُهُ ise “Ameli bozuldu.” demektir. حَبَطَ بَطْنُهُ cümlesi, hayvanların çok yemekten dolayı karınlarında meydana gelen ve onları ölüme götüren şişmeye denmektedir. حَبَطَ دَمُ الْقَتِيلِ ifadesi, öldürülen kişinin kanı heder edildiğinde söylenmektedir. حَبَطَ مَاءُ الْبُئْرِ حَبَطًا ifadesi ise kuyu suyunun kurumasını ifade etmektedir. Yaranın iyileştikten sonra izinin kalmasını ifade etmek için حَبَطَ الْجُرْحُ sözü söylenmiştir. حَبَطَ الْجُلْدُ ise yara iyileştikten sonra izinin kalması demektir. الصَّرَبُ بَطْلٌ ثَوَابُهُ و أَحْبَطَهُ اللَّهُ “Aldığı darbe onda yara izi bıraktı.” manasına gelen bir ifadedir. “Sevabı

II, 178-179-180; ez-Zemaşşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 678; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 3107-3108; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, 1036.

¹³ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, IV, 145.

¹⁴ Buhârî, *Enbiyâ*, 8; Müslim, *Mesâcid*, 2

¹⁵ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Maṭba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), XXX, 55-56.

¹⁶ er-Râğib el-İşfehânî, *el-Mufredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 348; es-Semîn el-Ḥalebî, *Umdetü'l-huffâz*, III, 124.

¹⁷ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitâbu'l-'Ayn*, I, 280-281; Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, 281; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, IV, 395-396-397; Şâhib b. 'Abbâd, *el-Muḥîṭ fî'l-Luğa*, III, 28-29; İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*, II, 129-130; İsmâ'îl b. Hammâd, *eş-Şihâh*, 220; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-Muḥîṭu'l-'A'zam*, III, 246; ez-Zemaşşerî, *Esâsu'l-Belâğa*, I, 165; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 755-756-757; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muḥîṭ*, 662; ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'Arûs*, XIX, 192-193-194.

zayı oldu ve Allah da onun sevabını geçersiz kıldı.” anlamında söylenmiş bir sözdür.¹⁸ el-Ezherî (ö. 370/980) bu konuda şunları söylemiştir:

“حَبِطَ بَطْنُهُ cümlesi, hayvanların çok yemekten dolayı karınlarında meydana gelen ve onları ölüme götüren şişmeye denmektedir. Bu nedenle amelin boşa gitmesini ifade eden حَبِطَ الْعَمَلْ ifadesinin hayvanların karınlarının şişerek onları ölüme götürmesi eyleminden alındığını düşünüyorum. Aynı şekilde münafık kimsenin de amelinin akıbeti buna benzemektedir.” demiştir.¹⁹

Yine o, bu kökün “acı verme” anlamında kullanıldığı أَوْ يُلِّمُ حَبِطًا، أو يُقْتَلُ حَبِطًا، “Dere-nin yetiştirdiği her bitki ya öldürür yahut acı verir (ölüme yaklaştırır.)”²⁰ hadisi şerifi hakkında şun-ları söylemiştir:

“Tıpkı dere kenarında kendiliğinden büyüyen otların büyük ve küçükbaş hayvanlara cazip gelmesi ve onların bu otları aşırı yemeleri sonucunda karınlarının şişip ölmelerine sebep olması gibi, bir insanın dün-yalık mal biriktirme hırsı ve bu malı ihtiyaç sahiplerine vermemek konusunda aşırı cimrilik yapması da onu cehenneme sürükleyecektir.”²¹

Semîn el-Halebî (ö. 756/1355) ise bu kökten türeyen حَبِط fiili ile alakalı şunları söylemiştir:

“Bu fiilde dünyevî işlere aşırı hırs göstermenin zararı ile koyun, keçi, deve gibi hayvanların aşırı ot yemelerinden kaynaklı karınlarının şişerek ölmeleri arasında dolaylı bir bağlantı vardır.”²²

Görüldüğü üzere bu kökte, bir şeyin geri dönüşü mümkün olmayacak şekilde heder olması anlamı öne çıkmaktadır.

1.4. B-ṭ-l Kökü

B-ṭ-l kökünde “hakikate karşı ve ona muhalif olmak, bir işten alıkoymak, kişinin heva, he-ves ve cehalete tabi olması, telef olmak, boşa çıkarmak, bir şeyi sonuçsuz bırakmak, işsiz kalmak, sözünde ciddiyetsiz olmak, bir şeyin zayı olması veya zarara uğraması, ifsat etmek ve kahramanlık” gibi temel anlamlar vardır. Cesur bir kişinin savaş vb. durumlarda aldığı yaranın varlığını yalanla-mayıp yani onun varlığını kabul edip onu önemsememesi (بَطَلَ), davaları hakikate karşı olmasından dolayı sihirbazlar (بَطْلَةٌ) ve palavra, beyhude ve abes söz (بَطْلَةٌ) bu kökten türemiş kelimelerle ifade edilmektedir.²³

بَطَلْتُ الشَّيْءَ cümlesi, “Falanca kişi, beni işimden alıkoydu.” demektir. بَطَلَ الشَّيْءَ cümlesi, “Bir şey telef oldu.” anlamına gelen bir ifadedir. بَطَلَ الرَّجُلُ بَطْلَةً cümlesi ise “Adam, işini iyi yapamaz oldu.” manasındadır. أَبْطَلْتُ الشَّيْءَ “Onu sonuçsuz bıraktım/onu boşa çıkardım.” demektir. “Falan kişi (bir şeyi) gerçeğe aykırı olarak ileri sürdü ve yalanı getirdi.” anlamında أَبْطَلَ فَلَانٌ cümlesi kullanıl-maktadır. Cesur bir kimsenin kendisini yaralanma, ölüm vb. zorluklara maruz bırakmasından dolayı بَطَلَ الشَّيْءَ ifadesi kullanılmıştır. رَجُلٌ بَطَالٌ ifadesi ise öldürülen bir adamın kanının heder olması an-lamında gelmiş bir terkiptir. Araplar arasında darbı mesel olmuş لَا بَطْلَ أَخُوكَ cümlesi, “Kardeşin öldürülüp de kanı heder olmasın diye buna mecbur kaldı.” anlamında bir sözdür. دَهَبَ دَمُهُ بَطْلًا “Öldü-

¹⁸ el-Halîl b. Aḥmed, *Kitābu'l-‘Ayn*, I, 280-281; Dureyd, *Cemheratu'l-Luḡa*, 281; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luḡa*, IV, 395-396-397; Şāhib b. ‘Abbād, *el-Muḥīṭ fi'l-Luḡa*, III, 28-29; İbn Fāris, *Mu‘cemu Mekâyisi'l-Luḡa*, II, 129-130; İsmā‘îl b. Ḥammād, *eş-Şihāh*, 220; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-Muḥīṭu'l-A‘zam*, III, 246; ez-Zemaḥşerî, *Esāsu'l-Belāḡa*, I, 165; İbn Manzûr, *Lisānu'l-‘Arab*, 755-756-757; el-Fîrüzâbâdî, *el-Ḳāmûsu'l-Muḥīṭ*, 662; ez-Zebîdî, *Tācu'l-‘Arûs*, XIX, 192-193-194.

¹⁹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luḡa*, IV, 395.

²⁰ Muslim b. Ḥaccâc, *Şahîḥ Muslim* (Riyad: Dāru’t-Ṭayyibe, 2006), “Zekât”, 121 (No. 2421).

²¹ el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luḡa*, IV, 396.

²² es-Semîn el-Halebî, *‘Umdetü'l-ḥuffāz*, I, 367.

²³ el-Halîl b. Aḥmed, *Kitābu'l-‘Ayn*, I, 145; Dureyd, *Cemheratu'l-Luḡa*, 359; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luḡa*, XIII, 354; Şāhib b. ‘Abbād, *el-Muḥīṭ fi'l-Luḡa*, IX, 181; İsmā‘îl b. Ḥammād, *eş-Şihāh*, 99; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-Muḥīṭu'l-A‘zam*, IX, 177-178; ez-Zemaḥşerî, *Esāsu'l-Belāḡa*, I, 65; İbn Manzûr, *Lisānu'l-‘Arab*, 302; el-Fîrüzâbâdî, *el-Ḳāmûsu'l-Muḥīṭ*, 966-967; ez-Zebîdî, *Tācu'l-‘Arûs*, XXVIII, 89-90-91.

rülen bir kimsenin kanı heder oldu.” demektir. *بَطُلَ الْأَجِيرُ* ifadesi, “İşçi, işsiz kaldı.” anlamındadır. *بَطُلَ فِي حَدِيثِهِ بَطَالَةً* “Sözü zayıf kaldı veya ciddiye alınmadı.” demektir. *تَبَطَّلُوا بَيْنَهُمْ* ifadesi, “Aralarında batıl olan şeyleri konuştular.” manasında kullanılan bir cümledir.²⁴ Ayette *قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِي الْبَاطِلُ* “De ki: “Hak geldi. Artık batıl yeni bir şey ortaya çıkaramaz, eskiyi de geri getiremez.” buyrulmuştur.²⁵ Burada geçen *الْبَاطِلُ* için “iblis” denmiştir.²⁶ Benzer şekilde ayette *لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ* “Ona ne önünden ne de ardından batıl gelemez. O, hüküm ve hikmet sahibi, övülmeye lâyık olan Allah tarafından indirilmiştir.” buyrulmuştur.²⁷ Müfessir tâbîlerden Kâtâde (ö. 117/735), burada geçen batılın “iblis” olduğunu söylemiştir. “Zira o, Kuran’da bulunan ayetleri ne artırır ne de azaltabilir.” demiştir.²⁸

es-Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), bir şeyin batıl olması hakkında şöyle demiştir:

“Bir şeyin batıl olması, onun geçici yani sürekli olmaması demektir. Zira batılın üzerinde inceleme yapılacak sağlam bir zemin bulunmamaktadır. O, bu nedenle hakkın karşısındadır. Yani hak kalıcı, batıl ise geçicidir. Bir şeyin batıl olması aynı zamanda, onun bozulması ve ortadan kalkması anlamına gelmektedir.”²⁹

Sonuç olarak b-ṭ-l kökü, bir şeyin hakikat şartlarına aykırı olması demektir. Ancak ḥ-b-ṭ kökü ise bir şeyin hem sonuçlanmaması hem geri dönüşü olmaması anlamına gelmektedir.³⁰ Kur'an'daki farklı kullanımları ayrıntılı olarak incelenmeden yapılan her iki kök arasındaki bu ilk ayırım, söz konusu köklerin taşıdığı temel semantik farklılıkları ve potansiyel anlam alanlarını belirlemeye yöneliktir. Ayrıca bu ayırım, onların temel anlamlarıyla da doğrudan ilişkilidir.

2. Cahiliye ve Muhadram Şairlerin Şiirlerinden Örnekler

Kur'an'ın dilsel zenginliğini ve kelime köklerinin derin anlam katmanlarını anlamak için, bu köklerin Kur'an öncesi Arap şiirindeki kullanımlarını incelemek büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda Cahiliye ve Muhadram dönemi şiirleri, Kur'an'daki kelimelerin anlam alanlarını ve kullanım bağlamlarını daha iyi anlamamızı sağlayan en önemli edebi kaynaklardır. Zira Kur'an, Arap toplumuna onların dil ve üslup anlayışı doğrultusunda hitap etmiş ve kullandığı kelimeler, dönemin Arapları için belirli çağrışımlara sahip olmuştur. Bu nedenle Hûd suresi 16. ayetinde geçen ş-n-‘a, ‘a-m-l, ḥ-b-ṭ ve b-ṭ-l köklerinin anlam dünyasını daha iyi kavrayabilmek için bu köklerin Cahiliye ve Muhadram dönemi şiirlerinde nasıl kullanıldığını incelemek önem arz etmektedir. Aşağıda söz konusu köklerin erken dönem şiirlerde nasıl geçtiği örnek beyitlerle ele alınmaktadır.³¹

Muhadram şairlerden, sahâbî en-Nâbiğa el-Ca‘dî (ö. 65/685 [?]) atını vafettiği bir beytinde ḥ-b-ṭ köküne “hayvanın karnındaki şişkinlik” anlamı vermiştir:

فَلْيَقُ النَّسَاءَ، حَبَطَ الْمُؤَقِّفَ ————— نِ، يَسْتَنْ، كَالْتَّيْسِ، فِي الْخَلْبِ

²⁴ el-Halîl b. Aḥmed, *Kitābu'l- 'Ayn*, I, 145; Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, 359; el-Ezherî, *Tehzîbu'l-Luğa*, XIII, 354; Şāhib b. 'Abbād, *el-Muḥīṭ fî'l-Luğa*, IX, 181; İbn Fāris, *Mu'cemu Mekāyisi'l-Luğa*, I, 258-259; İsmā'îl b. Ḥammād, *eş-Şihāh*, 99; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-Muḥīṭu'l-A'zam*, IX, 177-178; ez-Zemaḥşerî, *Esāsu'l-Belāğa*, I, 65; İbn Manzûr, *Lisānu'l- 'Arab*, 302; el-Firūzâbâdî, *el-Kāmûsu'l-Muḥīṭ*, 966-967; ez-Zebîdî, *Tācu'l- 'Arūs*, XXVIII, 89-90-91.

²⁵ Sebe', 34/49

²⁶ İbn Manzûr, *Lisānu'l- 'Arab*, 302.

²⁷ Fuṣṣilet, 41/42

²⁸ Aḥmed b. Muḥammed el-Herevî, *el-Ğaribeyn fî'l-Kur'ān ve'l-Ḥadîs*, thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî (Riyâd: Mektebetu Nizâr Muṣṭafâ el-Bâz, 1999), 189.

²⁹ es-Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-ḥuffâz*, I, 198.

³⁰ Ḥasen el-Muṣṭafavî, *et-Taḥkîk fî Kelimâti'l-Kur'āni'l-Kerîm* (Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l- 'İlmiyye, 2009), II, 185.

³¹ Bu kökler, ayrı başlıklar altında incelenmeyecek; bunun yerine, her kökün farklı anlamları, o anlamı kullanan şairlerin vefat tarihlerine göre sıralanarak ele alınacaktır. Eğer bir kökün yalnızca tek bir anlamı varsa veya aynı anlamı ifade eden birden fazla beyit bulunuyorsa, kronolojik olarak en eski beyit tercih edilerek yalnızca o kısım verilecektir.

“Atın karnının her iki yanındaki *şişkinlik* ve (bedenindeki) çıkıntılı damar,

(Onun hızlı koşması) tekeden süt sağmaya çalışmak gibi imkânsızlığa yol açar.”³²

Bu beyitte ĥ-b-ṭ kökünün, Kur’an’daki “boşa çıkma, hükümsüz olma” anlamından farklı olarak fiziksel bir durum için kullanıldığı görülmektedir. Kelimenin bu anlam katmanını bilmek, Kur’an’daki kullanımını daha derinlemesine anlamamıza katkı sağlayacaktır. Zira şairin beyitteki ĥ-b-ṭ köküne “hayvanın karnındaki şişkinlik” manası verdiği bu fiziksel kullanım örneği, Kur’an’da geçen “amellerin boşa çıkması, hükümsüz olması” gibi soyut ‘ĥ-b-ṭ’ kökünden türeyen kelime kullanımlarının arkasında tarihî ve somut bir anlam zemini olabileceğini düşündürmektedir. Bu da Kur’an’daki kelime tercihlerinin anlam derinliğini daha iyi idrak etmemize fayda sağlamaktadır.

Cahili şairlerden Küleyb b. Rabī‘a et-Tağlibī (ö. 494) ş-n-‘a kökünü “niyetlendiği bir şeyi yapmak” anlamında kullanmıştır. Aşağıdaki beyitlerinde, bir işi gerçekleştirme kararlılığını, eylemin niyet ve azimle ilişkisini vurgulayan ifadeler şu şekilde yer almaktadır:

سَأْمُضِي لَهُ قَدْماً وَلَوْ شَابَ فِي الَّذِي أَهْمُ بِهِ، فِيمَا صَنَعْتُ، الْمَقَادِمُ
مَخَافَةَ قَوْلٍ أَنْ يُخَالَفَ فِعْلُهُ وَأَنْ يَهْدِمَ الْعِزَّ الْمُشْتَرِيَّ هَادِمُ

“Ona doğru ilerleyeceğim, ön saflar bozulsa bile,

Kararlıyım *yapmaya* niyetlendiğim işte.

Korkarım ki söz, eyleme ters düşer,

Ve yıkıcı olan, sağlam onuru yerle bir eder.”³³

Burada ş-n-‘a kökü, bilinçli ve amaçlı bir eylemi ifade etmektedir. Bu kullanım, kelimenin Kur’an’daki bağlamlarını incelerken göz önünde bulundurulması gereken önemli bir anlam katmanını ortaya koymaktadır.

Ş-n-‘a köküne Beşâme b. ‘Amr ez-Zübyânî (ö. 609) şu beyitlerde “sanatında mahir olmak” anlamı vermiştir:

أَنْضِي الرِّكَابَ عَلَى مَكَارِهِهَا بِزَفِيرٍ بَيْنَ الْمَشْيِ وَالْوَضْعِ
وَبَقَاءِ مَطَرٍ زُرَّ نَحْيَ رَهْ صَنَعٌ لَطُولِ السَّيْرِ وَالْوَقْعِ

“Zorluklar içinde develerimi zayıflatırım,

(Develerin) Adımları devekuşu gibi birbirine yakın ve süratli.

Mahir bir ustanın seçtiği keskin bir kılıcı geriye kalan,

Uzun yıllar kullanılsın ve darbelerden etkilenmesin diye.”³⁴

Burada ş-n-‘a kökünün, ustalık ve yetkinlik gerektiren bir beceri anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu bağlam, kelimenin Kur’an’da geçtiği yerlerde hangi anlamı taşıyabileceği konusunda ipuçları vermektedir. Zira ş-n-‘a kökünün yalnızca bir üretim fiilini değil, aynı zamanda beceri, marifet ve ustalık gibi anlam alanlarını da kapsadığı görülmektedir. Bu anlam çerçevesi, mesela “...صُنْعَ اللَّهِ

³² en-Nābiġa el-Ca’dî, *Şi’rū’n-Nābiġa el-Ca’dî*, thk. Abdülazîz Rebbâh (Dimeşk: Menşûratü’l-Mektebeti’l-İslâmî, 1964), 18.

³³ Ali Ebu Zeyd, *Şu’arâu Tağlib fi’l-Câhiliyye Ahbârahum ve Eş’ârahum* (Kuveyt: el-Mecclisu’l-vatanî li’s-sekâfeti ve’l-fünûn ve’l-edeb, 2000), II, 129.

³⁴ Selâme Abdullah es-Süveydî, *Şi’ru Kabîleti Zübyân fi’l-Câhiliyye*. (Doha: Matbûâtü Câmîati Katar, 1987), 269.

”...الَّذِي أَنْقَضَ كُلَّ شَيْءٍ“ (Bu, her şeyi sapasağlam yapan Allah’ın sanatıdır.)³⁵ ayetinde olduğu gibi, Kur’an’da bu kökten türeyen şun’a kelimesinde görüldüğü üzere sıradan bir üretim sürecinden ziyade maharet ve titizlikle gerçekleşen bir yapıyı ifade eden bağlamlarda da kendini göstermektedir.

Muhadram şairlerden Adî b. Vedâ’ el-Ezdî (ö. 10/631) ş-n-‘a kökünü “fasih ve akıcı söz” anlamında kullanmıştır:

أَرْوَعُ وَشَوَاشٌ ، قَلِيلُ الْخَنَاءِ صُنْأَبٌ مُشَاشِي ، صَنْعٌ مَقُولِي

“Fısıltının güzel oluşu ve anlaşılmaz sözlerin azlığı,

Karakterimin sağlamlığından ve sözümün *fasih* olmasındandır.”³⁶

Bu beyitte, ş-n-‘a kökünden türeyen صَنْعَ lafzı, kişinin dili etkili ve düzgün kullanması anlamında kullanılmıştır. Bu bağlamda kelimenin yalnızca fiziksel bir üretim eylemini değil, aynı zamanda soyut becerileri de ifade edebildiği görülmektedir.

Mâlik b. Fehm el-Ezdî (ö. 476) b-ṭ-l köküne şu beytinde “cesur kahraman” anlamı vermiştir:

لَقَيْنَا خَيْلَهُمْ عِنْدَ التَّغَادِي بِأَبْطَالِ الْمَرَاذِبَةِ الدِّعَانِ

“Düşman atlılarıyla yüzleştik çatışma anında,

Fars beldelerinin *cesur kahramanlarıyla*.”³⁷

Beyitte geçen “ebṭāl” kelimesi, kahraman ve cesur savaşçılar için kullanılan yerleşik bir ifadedir. Bu kullanım, yukarıda b-ṭ-l kökünün etimolojisine dair açıklamada da belirtildiği üzere savaşta aldığı yarayı önemsemeyen, o yarayı yalanlamayan ve cesaretle hareket eden kişiye atıfta bulunmaktır. Bu noktadan hareketle kahramanlık, kişinin hayatını ve bedenini tehlikeye atarak varlığını “geçersiz kılması” yönünden bu kökün asli manasıyla ilişkilendirilmektedir.³⁸

Aşağıdaki beyitlerde Cähiliye döneminin cömertliğiyle tanınan ünlü şairi Hâtım et-Tâi (ö. 578 [?]) ise b-ṭ-l kökünü “yalan söz” anlamında kullanmıştır:

أُيْلِعُ بَنِي ثَعْلٍ عَنِّي مُغْلَغَلَةً جَهْدَ الرِّسَالَةِ لَا مَحْكَأَ ، وَلَا بُطْلَا
اغْرُؤُوا بَنِي ثَعْلٍ ، فَالْغَرُّ حَظُّكُمْ غُرُّوا الرِّوَايَا ، وَلَا تَبْكُوا لِمَنْ نَكَلَا

“Sual Oğullarının yurduna gidip benden mesaj iletin,

Mücadeleye girmeden ve *yalan söz* söylemeden.

(Eğer size karşı gelirlerse) Sual Oğullarına savaş açın! Zira savaş, sizin nasibinizdir.

Atlarınızı hazırlayın ve (savaşta) öldürülenler için de ağlamayın!”³⁹

Burada b-ṭ-l kelimesi, gerçek olmayan ve asılsız söz anlamında kullanılmıştır. Bu kullanım, lügatlerdeki b-ṭ-l kökünün asıl manası olan “boş, değersiz” anlamıyla örtüşmektedir.

³⁵ en-Neml, 27/88

³⁶ Ahmed Muhammed Ubeyd, *Şuara Umman fi'l-Cähiliyye ve Sadru'l-İslâm*. (Abu Dabi: el-Mecmau's-sekâfi, 2000), 71.

³⁷ *Şuara Umman fi'l-Cähiliyye ve Sadru'l-İslâm*, 85.

³⁸ el-Ḥalîl b. Aḥmed, *Kitābu'l- 'Ayn*, I, 145; Dureyd, *Cemheratu'l-Luğa*, 359; el-Ezherî, *Tehzibu'l-Luğa*, XIII, 354; Şāhib b. 'Abbād, *el-Muḥīṭ fi'l-Luğa*, IX, 181; İsmā'îl b. Ḥammād, *eş-Şihāh*, 99; İbn Sîde, *el-Muḥkem ve'l-Muḥīṭu'l-A'zam*, IX, 177-178; ez-Zemaḥşerî, *Esāsu'l-Belāğa*, I, 65; İbn Manzûr, *Lisānu'l- 'Arab*, 302; el-Fîrûzâbâdî, *el-Kāmûsu'l-Muḥīṭ*, 966-967; ez-Zebîdî, *Tācu'l- 'Arûs*, XXVIII, 89-90-91.

³⁹ Hâtım et-Tâi, *Dîvanu şî'ri Hâtım b. Abdullah et-Tâi ve ahbaruhu*, thk. Adil Süleyman Cemal (Kahire: Matbaatu'l-medenî, ts.), 201-202.

Cahili kadın şairlerden Hind bintü’l- Ĥuss el-Iyādiyye (ö. 476) şu beyitlerde ‘a-m-l köküne “amacı olan bir eylem yapmak” anlamı vermiştir:

وَكَمْ مِنْ مُرَاءٍ، ذِي صَلاَحٍ وَ عَفَاةٍ
يُخَاتِلُ بِالتَّقْوَى، هُوَ الذِّئْبُ الْأَمْلَسُ
وَأَخَرِ ذِي طَمَرَيْنِ، صَاحِبِ نِيَّةٍ
يَجُودُ بِأَعْمَالِ النَّفَى، ثُمَّ يَنْفُسُ

“Nice iffet ve dürüstlük sahibi gösteriş ehli vardır ki,

O, takva ile aldatan tam bir kurttur.

Diğeri ise eski elbiseli bir kimsedir ki;

Niyetini güzel eyler, takvalı *amelleri*yle değerli olur.”⁴⁰

Burada ‘a-m-l, bilinçli bir eylemi ifade etmektedir. Bu kullanım, Kur’an’daki ‘a-m-l kökünün “amel, fiil” anlamında nasıl kullanıldığını anlamamız açısından önemli bir referans niteliğindedir.

Netice itibariyle Cahiliye ve Muhadram dönemi şairlerinde ş-n-‘a, ‘a-m-l, ĥ-b-ṭ ve b-ṭ-l köklerinin farklı anlam ve bağlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Söz konusu tahliller, Kur’an’daki bu kelimelerin anlam katmanlarını daha iyi kavrayabilmemizi mümkün kılmaktadır. Nitekim ĥ-b-ṭ kökü, en-Nābiğa el-Ca’di’nin beytinde “hayvanın karnındaki şişkinlik” gibi fiziksel bir anlamda kullanılırken Kur’an’da bu kökün soyut bir mana kazandığı görülmektedir. Örnek olarak şu ayeti vermek mümkündür: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ (Ey iman edenler! Seslerinizi Peygamber’in sesinin üstüne çıkarmayın! Birbirinize bağırdığınız gibi, Peygamber’e yüksek sesle bağırmayın! Siz farkına varmadan amelleriniz boşa gidiverir.)⁴¹ Aynı şekilde Beşâme b. ‘Amr ez-Zübyânî’nin beytinde ustalık ve beceri vurgusu taşıyan ş-n-‘a kökü, Kur’an’da da bu anlamda kullanılmıştır. Mesela şu ayet, konuya uygun bir örnek olacaktır: (Sağ elindekini at) وَأَلْقِ مَا فِي يَمِينِكَ تَلْقَفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سَاجِرٌ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَى (Sağ elindekini at da onların -göz aldatma ustalığı ile- yaptıklarını yutsun. Onların -göz aldatma ustalığı ile- yaptığı sihirbaz hilesinden ibarettir. Sihirbaz ise nereye varırsa varsın başarıya ulaşamaz.)⁴² Burada ustalıkla yapılan ama aldatmaya yönelik bir eylem söz konusudur. Benzer şekilde b-ṭ-l kökü, Ĥātim et-Tāi’nin beytinde “boş, değersiz, yalan söz” anlamında kullanılırken Kur’an’da da bu anlamı korumaktadır. Örneğin konuya ışık tutması açısından şu ayeti vermek yerinde olacaktır: وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذَا لَزَأْتَ ابْنَ الْمُبِطِ لَوْ (Sen daha önce bir kitaptan okumuş ve elinle de onu yazmış değildin. Öyle olması durumunda batıl söze uyanlar şüpheye düşerlerdi.)⁴³ Son olarak Hind bintü’l- Ĥuss el-Iyādiyye’nin beytinde “amacı olan bir eylem yapmak” anlamında geçen ‘a-m-l kökü, Kur’an’da da bu yönüyle kullanılmaktadır. Nitekim ayette şöyle geçmektedir: وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ (Namazı kılın! Zekâtı verin! Kendiniz için önceden gönderdiğiniz her hayrı, Allah katında bulacaksınız. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızı görmektedir.)⁴⁴

3. Ş-n-‘a, ‘A-m-l, Ĥ-b-ṭ ve B-ṭ-l Köklerinin Kur’ân İçi Bağlamları

⁴⁰ İbn Ebî Tâhir Tayfûr, *Belâğâtü’n-nisâ*, thk. Ahmed el-Elfi (Kahire: Maba’attü Medraseti Vâlideti ‘Abbâs el-Evvel, 1908), 63.

⁴¹ el-Ĥucurât, 49/2

⁴² Tâhâ, 20/69

⁴³ el-‘Ankebût, 29/48

⁴⁴ el-Bakara, 2/110

Kur'ân-ı Kerîm'de kelime köklerinin kullanım bağlamı, onların anlamını daha iyi kavramamızı sağlamaktadır. Bu noktadan hareketle aynı kökten türeyen kelimeler, farklı ayetlerde değişik manalar üstlenerek Kur'ân'ın mesajını çeşitlendirmesi mümkün olmaktadır. “‘A-m-l”, “‘ş-n-‘a”, “‘b-‘t-l” ve “‘h-b-‘t” kökleri de bu bağlamda ele alındığında, belirli bir anlam örgüsü içerisinde kullanıldıkları görülmektedir. Her bir kökün anlam derinliğini ve Kur'ân içi bağlamlarındaki işlevini incelemek, bu kelimelerin içerdiği anlam katmanlarını daha iyi anlamamıza yardım edecektir.

‘A-m-l kökü, Kur'ân'da 321 ayette ve 359 yerde bulunmaktadır.⁴⁵ Bu ayetlerin 175 tanesi Mekki, 146 tanesi de Medeni'dir. Bu kök, Kur'ân'da ilk olarak nüzul tertibine göre 13. sırada bulunan el-'Aşr suresinde ziyanda olan insanlar içinde kimlerin bu kapsama girmediklerinin sıralandığı bir bağlamda geçmektedir: *إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصُوا بِالْحَقِّ وَتَوَّصُوا بِالصَّبْرِ*.⁴⁶ ‘A-m-l kökü, ayetlerde hem fiil hem de isim formlarında gelmiştir. Bu kökün lügat manası verilirken onun iyi ve kötü işler için kullanıldığına değinilmişti. Bu noktadan hareketle ayetlerde bu kökten türeyen kelimelerde eğer “iyi amel” kastedilirse çoğunlukla “şâlih” kelimesiyle; “kötü amel” kastedilirse “seyyie” kelimesi ile kullanılmıştır.⁴⁷ Bazı ayetlerde bu kökten türeyen kelimeler, yapılan eylemin iyi veya kötü olduğuna değinilmeden doğrudan “yapmak, davranmak, işlemek” anlamlarında zikredilmiştir.⁴⁸

‘Ş-n-‘a kökü, Kur'ân'da 19 ayette ve 20 yerde geçmektedir.⁴⁹ Bu ayetlerin 14 tanesi Mekki, 5 tanesi de Medeni'dir. Bu kök, Kur'ân'da ilk olarak nüzul tertibine göre 39. sırada bulunan el-A'râf suresinde Firavun'un yaptırdığı binalar, bahçeler vb. şeylerin⁵⁰ anlatıldığı bir bağlamda zikredilmiştir: *وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَتَمَثَّلَ لَكُمْ الْخُسْفَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ*.⁵¹ Ayrıca bu kökten türeyen kelimeler “bilinçli eylem”,⁵² “hüner”,⁵³ “sanat”,⁵⁴ “üretim”⁵⁵ ve “yetiştirmek”⁵⁶ manalarında da kullanılmıştır.

B-‘t-l kökü, Kur'ân'da 36 ayette geçmiştir. Bu ayetlerin 22 tanesi Mekki, 14 tanesi de Medeni'dir. Bu kök, Kur'ân'da ilk olarak nüzul tertibine göre 38. sırada bulunan Şâd suresinde göğün, yeryüzünün ve ikisinin arasındakilerin boş yere yaratılmadığına vurgu yapılan bir bağlamda gelmiştir: *وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ*.⁵⁷ B-‘t-l kökü, Kur'ân'da “yalan, yalanlamak ve yalancı”,⁵⁸ “boşa gitmek, sonuçsuz kalmak”,⁵⁹ “şirk”,⁶⁰ ve “zulüm”⁶¹ anlamlarında da kullanılmaktadır.⁶²

⁴⁵ Bu kökün aynı ayet içinde birden fazla geçtiği örnekler için bk. el-Âl-i 'İmrân, 3/30; Mâ'ide, 5/93; el-A'râf, 7/53; Fâtır, 35/37; el-Mu'min, 40/40 vd.

⁴⁶ el-'Aşr, 103/3

⁴⁷ Bu kökün “şâlih” lafzıyla beraber kullanıldığı ayetler için bk. el-Mâ'ide, 5/69; en-Nahl, 16/97; Meryem, 19/60 vd.; “seyyie” lafzıyla beraber kullanıldığı ayetler için bk. el-A'râf, 7/153; el-Şâsâs, 28/84; Mu'min, 40/40 vd.

⁴⁸ Bk. el-Bakara, 2/110; Mâ'ide, 5/105; et-Tevbe, 9/16 vd.

⁴⁹ ‘Ş-n-‘a kökü, Tâhâ suresinin 69. ayetinde iki yerde geçmektedir.

⁵⁰ et-Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), X, 407.

⁵¹ el-A'râf, 7/137

⁵² Fâtır, 35/8

⁵³ Tâhâ, 20/69

⁵⁴ en-Neml, 27/88

⁵⁵ Hüd, 11/38

⁵⁶ Tâhâ, 20/39 ve 41

⁵⁷ Şâd, 38/27

⁵⁸ el-'Ankebût, 29/48; el-Mu'min, 40/78; el-Câşiye, 45/27

Ĥ-b-ṭ kökü, Kur’ân’da 16 ayette geçmiştir. Bu ayetlerin 11 tanesi Medenî ve 5 tanesi Mekki’dir. Bu kökü ilk olarak nüzul tertibine göre 39. sırada bulunan el-A‘râf suresinde ayetleri ve ahirete kavuşmayı yalanlayan kimselerin amellerinin boşa gideceği bir bağlamda kullanılmıştır: *وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَلِقَاءِ الْآخِرَةِ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ هَلْ يُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ*.⁶³ Diğer yandan bu kökten türeyen kelimelerin tümü fiil formunda gelmiş ve Hûd suresinin 16. ayeti dışında daima ‘a-m-l kökünden türeyen kelimelerle; Hûd suresinin 16. ayetinde ise ş-n-‘a kökünden türeyen mazi bir fiille birlikte kullanılmıştır. Ĥ-b-ṭ kökü, geçtiği 16 ayette de “yapılan amellerin geçersiz olması”⁶⁴ anlamında kullanılmıştır.

Kur’ân’da kullanılan bu dört kök, farklı bağlamlarda anlam çeşitliliği sergilemektedir. ‘A-m-l kökü, genel olarak yapılan iyi veya kötü fiilleri kapsarken ş-n-‘a kökü daha çok beceri ve sanat-sal üretime işaret etmektedir. B-ṭ-l kökü, bir şeyin en başından itibaren hükümsüz olmasına vurgu yaparken ĥ-b-ṭ kökü, bir fiilin geçersiz hale gelmesini ve tamamen sonuçsuz kalmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda ‘A-m-l kökü, ş-n-‘a kökünden; b-ṭ-l kökü de ĥ-b-ṭ kökünden daha geneldir. Başka bir ifade ile ş-n-‘a kökü, ‘a-m-l kökünün; ĥ-b-ṭ kökü de b-ṭ-l kökünün kapsamına girmektedir. Bu kelimelerin anlam derinliklerini kavramak, Kur’ân’ın dilsel yapısını daha iyi anlamamıza yardımcı olmakta ve ayetlerin mesajlarını daha iyi yorumlamamıza imkân tanımaktadır.

4. Hûd Suresi 16. Ayetinde Geçen Ş-n-‘a ile ‘A-m-l ve Ĥ-b-ṭ ile B-ṭ-l Köklerinin İncelenmesi

Dilbilimsel açıdan incelendiğinde, “ş-n-‘a” ve “‘a-m-l” köklerinin her ikisi de “yapmak veya icra etmek” anlamına gelse de “ş-n-‘a” kökü daha çok ustalık, beceri ve bilinçli bir üretimi vurgularken “‘a-m-l” kökü, genel olarak iş, faaliyet ve eylemi kapsayan bir anlam alanına sahiptir. Bu bağlamda, “ş-n-‘a” kökünün, bir eylemin öznel niteliği ve kasıtlı olarak gerçekleştirilmesiyle bağlantılı olduğu, “‘a-m-l” kökünün ise daha genel anlamda herhangi bir fiili içeren bir kullanıma sahip olduğu görülmektedir. Benzer şekilde, “ĥ-b-ṭ” ve “b-ṭ-l” kökleri de birbirine yakın anlamlar taşısa da bu iki kök incelendiğinde belirgin bir anlam ayrımına sahip oldukları anlaşılabacaktır. Zira “ĥ-b-ṭ” kökü, yapılan işin sonuçsuz kalmasını ve faydasız olmasını ifade ederken bu kelimenin kökeni, bir hayvanın zehirli ot yemesi sonucu şişerek ölmesi gibi geri dönüşü olmayan bir sürece işaret etmektedir. Buna karşılık, “b-ṭ-l” kökü, bir şeyin en baştan itibaren hükümsüz ve değersiz olduğunu belirtmek için kullanılmaktadır. Bu bağlamda, “ĥ-b-ṭ” kökü amellerin sonradan boşa çıkmasını, “b-ṭ-l” kökü ise yapılan işin en baştan geçersiz olmasını ifade etmektedir.

Hûd Suresi 16. ayetinde geçen “ş-n-‘a”, “‘a-m-l”, “ĥ-b-ṭ” ve “b-ṭ-l” kökleri, Kur’ân’ın semantik yapısı içinde farklı bağlamlara işaret eden kelimeler olarak dikkat çekmektedir. Söz konusu ayet, dünya hayatında gerçekleştirilen amellerin ahiret bağlamında taşıdığı anlamı ele almakta ve bu kelime kökleri, eylemlerin geçerliliği veya geçersizliği yönünden belirleyici bir rol üstlenmektedir.

⁵⁹ el-Bakara, 2/264; Muhammed, 47/33

⁶⁰ el-İsrâ’, 17/81; el-‘Ankebût, 29/52; en-Nahl, 16/72

⁶¹ el-Bakara, 2/188; en-Nisâ’, 4/29

⁶² Mukâtil b. Suleymân, *el-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Hâtim Şâlih ed-Ḍâmin (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2011), 298-299.

⁶³ el-A‘râf, 7/147

⁶⁴ Bk. Âl-i ‘İmrân, 3/22; el-En‘âm, 6/88; el-Kehf, 18/105; ez-Zümer, 39/65 vd.

İlk dönem Arap dili sözlükleri, Cahiliye ve Muhadram dönemi şiirleri ve erken dönem tefsir kaynakları⁶⁵ tarandığında, bu köklerin kullanım alanları ve bağlamsal farklılıkları daha net ortaya çıkmaktadır. Sahabe ve tabiin müfessirleri, bu kelimelerin anlamlarını açıklarken özellikle amellerin ahirette karşılık bulup bulmaması çerçevesinde değerlendirmeler yapmışlardır. Ayetin metnine geçmeden bir önceki ayeti burada vermek yerinde olacaktır. 15. ayette Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزَيَّنَّتْهَا نُوفًا لِيَوْمٍ أَعْمَالُهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُنْجَسُونَ

“Kim yalnız dünya hayatını ve onun güzelliklerini isterse, biz onlara yaptıklarının karşılığını orada tastamam veririz. Orada onlar hiçbir zarara uğratılmazlar.”

Çalışmamızın ana eksenini oluşturan 16. ayette ise Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Tefsir ilminde otorite kabul edilen sahâbî İbn ‘Abbâs (ö. 68/687-88), ayette h-b-t ve ş-n-‘a köklerinin geçtiği kısma “Dünya kazançları elde etmek için yaptıkları ameller heba oldu.” anlamı verirken b-t-l ve ‘a-m-l köklerinin geçtiği kısma ise “dünyada yapıp ettikleri” manası vermiştir.⁶⁶ Söz konusu ayetle ilgili müfessir tabiilerden es-Süddî (ö. 127/745), ayette geçen h-b-t kökü ile b-t-l köküne aralarında herhangi bir mana ayrımı yapmadan aynı anlamı vermiştir. Yine o, ayetteki ş-n-‘a kökü için “iyilik namına yapıp ettikleri” manası vermiştir.⁶⁷ Kur’an’ı baştan sona kadar tefsir eden ilk müfessir olan Mukâtil b. Suleymân (ö. 150/767), bu ayette h-b-t ve ş-n-‘a köklerinin geçtiği kısma “Dünyada yaptıkları ahirette batıl oldu.” anlamı vermiştir. B-t-l ve ‘a-m-l köklerinin geçtiği kısmın ise “Dünya için çalıştıklarından dolayı amelleri kabul edilmedi ve bu ameller onlara fayda vermedi.” manasında kullanıldığını ifade etmiştir.⁶⁸ Müfessir et-Taberî (ö. 310/923), ayette h-b-t ve ş-n-‘a köklerinin geçtiği kısım için “Dünyada yapıp ettikleri geçip gitti.” demiştir. B-t-l ve ‘a-m-l köklerinin geçtiği kısma ise “Bu amelleri Allah’ın rızası dışında yaptıkları için Allah, yaptıklarını iptal etmiş ve yapan kişinin de ecrini boşa çıkarmıştır.” anlamı vermiştir.⁶⁹

İlgili köklerin sözlük anlamları incelenirken ilk olarak ş-n-‘a kökünün, bir işi gerçekleştirme konusunda ‘a-m-l köküne nazaran daha fazla özen ve kaliteye vurgu yaptığından bahsedilmiştir. İkinci olarak h-b-t kökünde bir işin hem sonuçlanmaması hem de geri dönüşünün olmaması anlamının öne çıktığı ancak b-t-l kökünde ise bir şeyin başlangıçtan itibaren hakikat zemininde kendisine yer bulamadığı ve onun bir hükmünün olmadığı manasına vurgu yapıldığı görülmüştü. Bu bağlamda ilgili ayetin şu şekilde anlaşılması kanaatimizce uygun olacaktır:

أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“İşte onlar, kendileri için ahirette ateşten başka bir nasipleri olmayan kimselerdir. Dünyada özenerek ürettikleri şeyler geri dönüşü mümkün olmayacak şekilde boşa gitmiştir. Zaten bütün yapmakta oldukları da geçersizdir.”

⁶⁵ et-Taberî’nin (ö. 310/923) Cāmi‘u’l-Beyān adlı tefsiri ağırlıklı olarak bir rivayet tefsiridir. Yer verdiği rivayetlerin isnatlarını ise tam olarak ve titizlikle zikretmektedir. Bu nedenle erken dönem tefsirlerde bu tefsirden sonraki eserlere müracaat edilmemiştir.

⁶⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’āni’l-‘Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Riyad: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 1997), 2013.

⁶⁷ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’āni’l-‘Azîm*, 2012.

⁶⁸ Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, thk. ‘Abdullâh Maḥmūd Şehâte (Beyrut: Mu’essesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002), II, 275.

⁶⁹ et-Taberî, *Cāmi‘u’l-Beyān*, XII, 353.

Sonuç

Hûd Suresi 16. ayetinde geçen ş-n-‘a, ‘a-m-l, ĥ-b-ţ ve b-ţ-l kökleri üzerinden yapılan analiz, kelimelerin yüzeysel anlamlarının ötesine geçerek etimolojik ve semantik bağlamda nasıl farklı anlamlar taşıdığını göstermiştir. Kur’an’ın bazı kelimeleri birbirine yakın anlamlarla kullanılsa da kelime seçiminde gösterilen hassasiyet, metnin anlam dünyasının katmanlı yapısını gözler önüne sermektedir.

Araştırma sürecinde ş-n-‘a ve ‘a-m-l kökleri arasındaki anlam farklılıkları belirginleşmiştir. Ş-n-‘a kökü, bilinçli ve maharet gerektiren bir eylemi ifade ederken, ‘a-m-l kökü daha genel ve herhangi bir fiili kapsayan bir anlama sahiptir. Bu iki kelimenin Kur’an’daki kullanımına bakıldığında, bağlamlarının dikkatle ele alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde, ĥ-b-ţ ve b-ţ-l köklerinin karşılaştırılması da kelimelerin ince anlam ayrımlarını göstermiştir. Ĥ-b-ţ kökü, bir eylemin sonuçsuz kalmasını ve geri dönüşü olmayan bir kayba uğramasını ifade ederken, b-ţ-l kökü en baştan itibaren hükümsüz ve değersiz olanı anlatmaktadır. Bu anlam farklılıkları, Kur’an’ın kelime seçiminde ne kadar titiz olduğunu ve her bir kelimenin özel olarak seçildiğini göstermektedir.

Cahiliye ve Muhadram dönemi şiirlerinin incelenmesi, bu kelime köklerinin tarihsel bağlamda nasıl kullanıldığını anlamak açısından önemli bir kaynak olmuştur. Kur’an’ın Arap toplumunun aşına olduğu kelimeleri, onların zihnindeki anlamlarını dönüştürerek nasıl yeniden yorumladığı görülmektedir. Aynı zamanda erken dönem tefsir eserleri, sahabe ve tabiin neslinin bu kelimelere hangi anlamlar yüklediğini ve onları nasıl anladıklarını ortaya koyarak Kur’ân’ın kelime seçimindeki titizliğini gün yüzüne çıkarmaktadır. Bu bağlamda yapılan dilbilimsel analizler, Kur’an’ın yalnızca sözlük anlamlarıyla ele alınamayacağını, metnin anlamını kavrayabilmek için tarihsel, edebi ve semantik bağlamların dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Böylelikle Kur’an’daki kelimelerin anlam dünyası daha derinlemesine keşfedilebilecektir. Zira anlamları birbirine yakın gibi görünen kelimelerin etimolojik ve semantik analizlerinin yapılması, Kur’an’ın daha iyi anlaşılmasına ve ayetlerdeki anlam inceliklerinin ortaya çıkmasına yardımcı olacaktır. Sonuç olarak bu çalışma, Kur’an’daki dilsel inceliklerin anlaşılmasına ve meallerdeki kelime seçimlerinin daha hassas bir şekilde yapılmasına katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- ‘Abbād, Şāhib b.. *el-Muḥīṭ fī’l-Luġa*. thk. Şeyh Muḥammed Ḥasan. Beyrut: ‘Ālemu’l-Kütüb, 1994.
- Aḥmed, el-Ḥalīl b.. *Kitābu’l- ‘Ayn*. thk. ‘Abdulḥamīd Hindāwī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2003.
- Başal, Abdulhalim- Uludaş, İbrahim. “Kur’ân Bağlamında Dâr Kelimesi”. *Diyanet İlmî Dergi* 58 (2022), 453-478.
- el-Ca’dî, en-Nābiġa. *Şi’rū’n-Nābiġa el-Ca’dî*. thk. Abdülazîz Rebbâh. Dimeşk: Menşûratü’l-Mektebeti’l-İslâmî, 1964.
- el-Cevherî, İsmâ’îl b. Hammād. *eş-Şihâh*. thk. Aḥmed ‘Abdulġafûr ‘Atţār. Beyrut: Dāru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1984.
- Çöllüoğlu, M. Sami. “Kur’an’-ı Kerim’de KDY Kökünün Semantik Yapısı ve Türkçe’ye Aktarımı”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/4 (2012), 67-97.
- Dureyd, İbn. *Cemheratu’l-Luġa*. thk. Remzi Munîr Be’albekî. Beyrut: Dāru’l-‘İlmi li’l-Melâyîn, 1987.
- el-Ezherî, Muḥammed b. Aḥmed. *Tehzîbu’l-Luġa*. thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hārûn. Kahire: Dāru’l-Ḳavmiyyeti’l-‘Arabiyye, 1964.
- el-Fîrûzâbâdî. *el-Kāmûsu’l-Muḥīṭ*. thk. Muḥammed Na’îm el-‘Arksûsî. Beyrut: Mü’essesetü’r-Risâle, 2005.
- el-Halebî, es-Semîn. *‘Umdetü’l-ḥuffâz*. thk. Muḥammed Bâsil ‘Uyûnu’s-sûr. Beyrut: Dāru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, 1996.
- el-Herevî, Aḥmed b. Muḥammed. *el-Ġarîbeyn fî’l-Ḳur’ân ve’l-Ḥadîs*. thk. Aḥmed Ferîd el-Mezîdî. Riyâd: Mektebetu Nizâr Muştâfâ el-Bâz, 1999.
- İbn Ebî Ḥâtim. *Tefsîru’l-Ḳur’âni’l-‘Azîm*. thk. Es’ad Muḥammed et-Ṭayyib. Riyad: Mektebetu Nezzâr el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris. *Mu’cemu Mekâyîsi’l-Luġa*. thk. ‘Abdusselâm Muḥammed Hārûn. Dimeşk: Dāru’l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr. *Lisānu’l-‘Arab*. thk. ‘Abdullāh ‘Alî el-Kebîr-Muḥammed Aḥmed Ḥasbullāh-Hâşim Muḥammed eş-Şâzelî. Kahire: Dāru’l-Ma’ârif, ts.
- İbn Sîde. *el-Muḥkem ve’l-Muḥīṭu’l-‘Azam*. thk. ‘Abdulḥamīd Hindāwī. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2000.
- el-İşfehânî, er-Râġib. *el-Mufredât fî Ġarîbi’l-Ḳur’ân*. thk. Muḥammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dāru’l-Ma’rife, ts.
- Keskin, Mustafa. “Kur’an’da ‘hkm’ Kökünden Türeyen Kelimelerin Semantik Tahlili”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018), 431-462.
- Kurt, Yavuz. “Kur’ân’da Ümidi İfade Eden Kelimelerin Semantik Tahlili”. *Ordu İlahiyat* 3 (2024), 38-56.
- el-Muştafavî, Ḥasen. *et-Taḥkîk fî Kelimâti’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2009.
- Suleymân, Muḳâtil b. *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*. thk. ‘Abdullāh Maḥmûd Şehâte. Beyrut: Mu’essesetu’t-Târîhi’l-‘Arabî, 2002.
- Suleymân, Muḳâtil b. *el-Eşbâh ve’n-Nezâ’ir fî’l-Ḳur’âni’l-Kerîm*. thk. Ḥâtim Şâlih eş-Dâmin. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 2011.
- es-Süveydî, Selâme Abdullah. *Şi’ru Kabîleti Zübyân fî’l-Câhiliyye*. Doha: Matbûātu Câmiati Katar, 1987.
- Şamlıoğlu, Esra Erdoğan. “Kur’an’daki Rab ve İlâh Kavramlarının Etimolojik Kökenleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2024), 498-512. <https://doi.org/10.31121/tader.1530813>
- et-Tâî, Hâtim. *Dîvanu şî’ri Hâtim b. Abdullah et-Tâî ve ahbaruhu*. thk. Adil Süleyman Cemal. Kahire: Matbaatu’l-medenî, ts.

- et-Ṭaberī. *Cāmi‘u’l-Beyān*. thk. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin et-Turkī. Kahire: Dāru Hecr, 2001.
- Tayfūr, İbn Ebī Tāhir. *Belāġātü’n-nisā’*. thk. Ahmed el-Elfī. Kahire: Maba‘atü Medraseti Vālideti ‘Abbās el-Evvel, 1908.
- Tekin, Ahmet. “M-k-n Kavramının Etimolojik Yapısı, Semantik Analizi ve Kur’an’daki Kullanımı”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (2024), 727-741. <https://doi.org/10.51702/esoguifd.1470699>
- Ubeyd, Ahmed Muhammed. *Şuara Umman fi’l-Cāhiliyye ve Sadru’l-İslām*. Abu Dabi: el-Mecmau’s-sekâfî, 2000.
- Zeyd, Ali Ebu. *Şu‘arāu Taġlib fi’l-Cāhiliyye Aḥbārahum ve Eş‘ārahum*. Kuveyt: el-Meclisu’l-vatanî li’s-sekâfeti ve’l-fünûn ve’l-edeb, 2000.
- ez-Zebīdī. *Tācu’l-‘Arūs*. thk. Heyet. Kuveyt: Maṭba‘atu Hukūmeti’l-Kuveyt, 1965.
- ez-Zemaḥşerī. *Esāsu’l-Belāġa*. thk. Muḥammed Bāsil ‘Uyūnu’s-Sevd. Beyrut: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1998.

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

Journal of Tafsīr Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

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

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1, Yıl/Year: 2025 (Nisan/April)

دراسة فلولوجية للقوالب القرآنية ودلالاتها: "أم" مع "سواء"، و"أؤ" مع "هل"، نموذجًا
*Kur'anî İfadelerin Filolojik İncelemesi ve Anlamsal Değeri: "Sevā'un" Bağlamında "Em" ve
"Hel" Bağlamında "Ev" Örneği*
A Philological Study of Qur'anic Structures and Their Semantic Implications:
"Am" with "Sawā'", and "Aw" with "Hal" as a Model

Müncid EBUBEKİR

Dr. Öğr. Üyesi İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Tefsir
Anabilim Dalı

Assistant Professor Istanbul 29 Mayıs University Faculty of Islamic Science Basic Islamic
Sciences Department of Tafsīr
İstanbul, TÜRKİYE
dr.monjed78@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4950-909X>
 <https://ror.org/014bh1q35>

Atıf / Citation

Ebubekir, Müncid. "دراسة فلولوجية للقوالب القرآنية ودلالاتها: "أم" مع "سواء"، و"أؤ" مع "هل"، نموذجًا". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 9/1 (Nisan/April, 2025), 379-397.
<https://doi.org/10.31121/tader.1599017>

Bilgi/ Information

Makale Türü: Araştırma Makalesi
Article Type: Research Article

Geliş/Received: 10/12/2024

Kabul/Accepted: 22/04/2025

Yayın/Publication: 30/04/2025

Etik, Çıkar Çatışması ve Fon Desteği Beyanı/Ethics, Conflict of Interest and Funding Statement

Etik kurallara uyulduğu beyan edilmiştir/It was declared that ethical rules were complied with.

Yazar(lar)ın bir çıkar çatışması yoktur ve yazarlar herhangi bir dış fon almamışlardır.

The author(s) has no conflict of interest to declare and received no external funding in Sup-port.

İntihal: Tespit edilmemiştir/ No plagiarism detected. (intihal.net).

Lisansüstü Tezlerden Üretilmesi: Üretilmemiştir.

Production from Postgraduate Theses: Not Produced.

Lisans / License

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

Yayımcı / Published by Ali KARATAŞ / TÜRKİYE

المخلص

هي دراسة لفقه اللغة العربية عمومًا والقرآنية على الخصوص -وهو ما يسمى بالدراسات الفلولوجية- لتعليل انتخاب القرآن لبعض الألفاظ دون بعض، وأسباب ذلك ودلالاته، وهل كان ذلك الانتخاب اضطرارًا لا يصح غيره، أو اختيارًا من بدائل ممكنة وصحيحة ليصل للتعبير البليغ عن المعاني الدقيقة التي يقصدها ويريدها، وليمنع الوهم واللبس والخلط، وقد اختصت الدراسة بأسلوب "سَوَاءٌ" للتسوية وانتخابه للحرف "أَمْ"، وأسلوب "هَلْ" الاستفهامية وانتخابها للحرف "أَوْ"، وبعد دراسة استقصائية وتحليلية استنتج الباحث أنها اضطرابات لا يصح غيرها، للفساد الذي يعرض للكلام إن استعاض بالحرف "أَوْ" عن "أَمْ" في قالب التسوية، للتعاقد الكائن بينهما لأن "أَوْ" يدل على ترجيح الاختيار الذي قبله، فيكون بإبراده في سياق التسوية إحالة ينزعه عنها النظم المعجز، وإن جاز مثل ذلك تساهلًا في الكلام المصنوع، ويكون مثل تلك الإحالة إن أقحمت "أَمْ" في الاستفهام بكلمة "هَلْ"، لأن تسلط الاستفهام على الاختيار الأول يشير لأهميته وأن السائل به أعنى، والحرف "أَمْ" للتسوية ولا بد أن يردّ بعده المعادل، وفي ذلك إحالة يمكن التسامح بها في الكلام الدارج على الألسنة، لكن البيان المعجز ناء عنها وبعيد. وهي دراسة لنموذجين من كثير، وغيرها ينتظر البحث والدراسة والتحليل، وتجدر الإشارة إلى أن دراستي جديدة في بابها؛ فبعد البحث الكثير لم أجد من كتب في هذه القضية الدقيقة، لذا فهي -فيما أحسب- إضافة علمية مهمة في باب الدراسات البلاغية واللغوية القرآنية لما في ذلك من المزيد من الإبانة عن عظمة القرآن وإعجاز نظمها، فضلًا عن استخراج الكثير من معانيه الدقيقة ونكاته الخفية، وما يلزم عنه من تعيين المقاصد وتحديد الغايات وترجيح أصح المعاني وأقوم الدلالات.

الكلمات المفتاحية: التفسير، فقه اللغة، القوالب القرآنية، أسلوب سواء، أسلوب هل، سواء وأم، هل وأو.

Öz

Bu çalışma, genel olarak Arap dili ve özelde Kur'an Filolojisine odaklanmakta, Kur'an'ın bazı ifadeleri diğerlerine tercih etmesinin gerekçelerini ve bundan hasıl olan anlamları incelemektedir. Kur'an'daki bu seçimler zaruri bir durum nedeniyle mi yoksa muhtemel alternatifler arasından ihtiyari bir seçimle mi gerçekleştirilmiştir? Çalışmada örneklem olarak *sevā'un* (eşitleme) üslubu ve burada *em* (yoksa) harfinin seçilmesi ile *hel* (soru edatı) üslubu ve burada *ev* (veya) harfinin seçilmesi belirlenmiştir. Kapsamlı ve mukayeseli bir inceleme neticesinde, bu tercihlerin zaruri olduğu ve bunların yerini başka kelimelerin alamayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü *ev* harfinin bir önceki seçimi öne çıkarması ve bu yüzden eşitleme bağlamında kullanılması çelişki oluşturmaktadır. Aynı şekilde, *hel* sorusu bağlamında *em* harfinin kullanılması da benzer bir çelişkiye yol açar. Çünkü soru edatının birinci seçeneğe odaklanması, bu seçeneğin önemini vurgular ve soranın ona daha çok ilgi duyduğunu gösterir. Oysa *em* harfi, mutlak eşitleme gerektirir ve ardından mutlaka eşit düzeydeki bir karşılığın gelmesi zorunludur. Bu tür kullanımlar, beşerî dilde bir kolaylık olarak kabul edilebilse de ilahi bir tabiata sahip olan Kur'an böyle bir çelişkidenden münezzehtir. Bu çalışma, birçok örnekten yalnızca iki tanesini ele alarak, benzer örneklemelerin daha kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. Bu tür araştırmalar, Kur'an'ın eşsiz üslubunu ortaya koymakla kalmaz; aynı zamanda derin anlamlarını açığa çıkararak maksatlarının belirlenmesine katkı sağlar. Böylelikle, anlam katmanlarının tespit edilmesi, delaletler arasındaki tercihlerin açıklığa kavuşturulması ve metnin bütünsel mesajının daha doğru anlaşılması mümkün hale gelir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fıkhu'l-luga, Kur'anî İfadeler, Sevā'un, Em, Hel, Ev.

Abstract

This comprehensive philological analysis of the Qur'anic text delves into the underlying principles governing lexical selection in divine revelation. As a foundational contribution to Qur'anic philology (al-dirāsāt al-filūlūjiyya), it explores the mechanisms by which the Qur'an chooses specific lexical forms over semantically related alternatives. A central question guides the inquiry: are these lexical choices dictated by linguistic necessity, excluding all other options, or are they deliberate rhetorical selections from among equally valid expressions—each carefully chosen to achieve utmost precision, eloquence, and clarity? The analysis centers on two paradigmatic structures that illustrate the Qur'an's linguistic sophistication. Firstly, the study explores the "Sawā'un" construction, which aligns exclusively with the particle "Am" ("or" used to equate both options before and after it). This pairing ensures semantic balance. Secondly, it examines "Hal", the interrogative word commonly used in Arabic for yes or no questions. It also explores the necessary connection between "Hal" and "aw", an Arabic expression meaning "or that overweighs the probability of the first choice". This combination maintains the rhetorical force of inquiry. The research concludes that these pairings are not merely stylistic preferences but linguistic necessities; substituting "am" for "aw" in an equivalence context would violate logical coherence, just as inserting "am" in a "hal"-based interrogative would disrupt the semantic structure. The study asserts that while colloquial Arabic might permit more flexibility, the Qur'an operates with unparalleled precision, where each lexical element fulfills multiple rhetorical and semantic roles. These two examples represent a broader phenomenon within the Qur'anic discourse—one that invites continued philological scrutiny. As a pioneering effort, this research contributes significantly to

Qur'anic philology, Islamic rhetorical studies, and translation theory, and underscores the Qur'an's linguistic inimitability (i'jāz) through its precise and purposeful lexical architecture.

Keywords: Tafsīr, Qur'anic Philology, Qur'anic Structures, Sawā, Hal, Aw, Em.

المدخل

للقرآن الكريم قوالب لغوية ثابتة لا تتبدل عند التعبير عن مراداته، يطلق عليها لدى كثير من الباحثين مصطلح "أساليب القرآن" أو فقه اللغة القرآنية - وهو ما يسمى بالدراسات الفلولوجية⁽¹⁾ - والأساليب جمع أسلوب ويقصد به المنهج والطريقة، فنجدته يجمع بين ألفاظ محددة في سياقات محددة وبصورة مطردة، مع أن ظاهر اللغة يأذن بتغيير تلك الألفاظ واستبدالها بنظائر لها تؤدي معناها وتسد مسدها، ومع ذلك فقد حرص القرآن على لزوم طريقة واحدة فيها بما يوحي بوجود علل لغوية أو نكات بلاغية وبيانية لتلك الاختيارات والانتخابات، ومن تلك القوالب الثابتة أسلوب "سواء"، وأسلوب السؤال بالأداة "هل"، والتعبير بمصطلح "أسلوب سواء" ليس من إنشائي، بل هو تعبير مطروق ومعروف، وهو صحيح وفصيح يطلق للدلالة على الأنماط اللغوية الثابتة التي تستعملها العرب في كلامهما شعراً ونثراً، فإذا أرادت العرب التعبير عن التسوية بين الآثار والنتائج المتوقعة من شيئين غلب على الظن عدم استوائهما في إنتاج ذات الآثار لدى فريق من الناس، فإنها تعبر بأسلوب "سواء"، وإذا أرادت العرب الاستفهام عن شيئين أو أكثر على سبيل البدلية والتخيير لا الاجتماع والاتحاد فإنها تستعمل أسلوب الاستفهام بالأداة "هل"، وهو المهيغ ذاته الذي التزمه القرآن الكريم في سياقاته، فجاءت نصوصه موافقةً لطرائق العرب وأساليبهم.

في أسلوب "سواء" ترد كلمة "سواء" ومعها الحرف "أم" فاصلاً بين الشيئين المراد التسوية بينهما، أو بين نتائجهما، وجائز في ذلك حضور همزة التسوية أو غيابها، والحضور أشهر، والقالب الثاني أو الأسلوب الثاني الذي اعتنت دراستي به هو أسلوب الاستفهام بالأداة "هل" وفيه يكون التلازم بين أداة الاستفهام والحرف "أو" وذلك حين يكون الاستفهام مسلط على أمرين لا يراد الجمع بينهما، اكتفاءً بالأداة الأولى أو بتقدير أداة ثانية، ويكون الحرف "أو" فيه للتخيير. وقد استعمل مصطلح "أسلوب" للدلالة على النمط اللغوي والقالب اللفظي كما بينته سابقاً كثيرون من أهمهم مجمع اللغة العربية في القاهرة⁽²⁾.

وبعد بحث طويل فإنني لم أجد من درس هذه القضية من قبل خصوصاً في كتب التفسير والبلاغة على الرغم من كونها نموذجين كاشفين عن الدقة العالية في لغة القرآن على مستوى مفرداتها وتراكيبها، ثم ما ينتج عن ذلك من النظم العالي، فإن للغة العربية مساحات واسعة من الأحرف واللهجات الفصيحة والمعتبرة والمشهورة في الجزيرة الواسعة الناطقة بها، ومن مجموع تلك الممكنات صنع القرآن الكريم فقهه اللغوي الخاص به عبر جملة من الأمور، من أهمها أنه اصطفى من بين الحروف العربية لسان قريش؛ فنزل أكثره بلسانهم لأنه أفصح لغات العرب، ويمكن الاستدلال لذلك بعدد من الآثار، منها ما ورد عن النبي ﷺ أنه قال: "أنا النبي لا كذب، أنا ابن عبد المطلب، أنا أعربُ العرب، ولدتي قريشاً، ونشأت في بني سعد بن بكر، فأني يأتيني اللحن"⁽³⁾، وروى الواحدي بسنده في الوسيط قال: نزل القرآن على لغة أعرب العرب، فقال النبي ﷺ: "أيُّ العرب أعرب؟" فقيل: هوازن. هوازن أعرب الناس قوم لا يلحنون. قال: فأنثني عرب هوازن، فوجد بنو سعد بن بكر بن هوازن أعرب هوازن، فنزل القرآن على لغتهم⁽⁴⁾.

وقد نقل ابن فارس الإجماع على ذلك؛ فقال: أجمع علمائنا بكلام العرب، والزواة لأشعارهم، والعلماء بلغاتهم وأيامهم ومحلهم أن قريشاً أفصح العرب ألسنةً وأصنافهم لغةً⁽⁵⁾. وقد نقل ابن نور الدين ذات الإجماع وأقره⁽⁶⁾.

(1) استعملت هذا المصطلح في العنوان فقط ليكون أكثر مناسبة للدراسات المعاصرة، وإن كنت تركته في ثانيا الدراسة اكتفاءً بتوظيفه وتنزيله فيها بصورة عملية، معبراً بفقه اللغة وأساليبها، وهو التعبير الأشهر في الدراسات العربية.

(2) استعمل هذا المصطلح مجمع اللغة العربية في القاهرة في ص 227 من كتابه الذي أخرجه سنة 1969 باسم: "كتاب في أصول اللغة". انظر: عمر، أحمد مختار، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م، ص 174/1. وسيرد النص بلفظه لاحقاً. كما استعمله الباحث هاني محمد عبد الرازق القزاز في رسالة علمية نال بها درجة الماجستير بعنوان "المسائل النحوية والصرفية في شرح أبي العلاء المعري على ديوان ابن أبي حصينة"، في جامعة الأزهر - كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدسوق، ص 101. كما استعمله الأستاذ يوسف الصيداوي في كتابه "قواعد اللغة العربية" الصادر عن دار الفكر، دمشق، عام 1999م، في مجلد واحد، ص 243.

(3) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، المعجم الكبير، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الريان، مكتبة الأصالة والتراث الشارقة، ط1، 2010م، ص 277/5.

(4) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ت: عادل عبد الموجود، علي معوض، أحمد صيرة، أحمد الجمل، عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994، ص 9/1.

(5) ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون، ط1، 1997م، ص 28.

(6) ابن نور الدين، محمد بن علي بن عبد الله بن الخطيب الشافعي، تيسير البيان لأحكام القرآن، ت: عبد المعين الحرش، دار النوادر، سوريا، ط1، 2012م، ص 9/1.

وفي ذلك يقول الخطّابي: اعلم أن الله لما وضع رسوله ﷺ موضع البلاغ من وحيه ونصّبهُ مُنْصِبَ البيان لدينه اختار له من اللغات أعرّبها ومن الألسن أفصحها وأبينها ثم أمده بجوامع الكلم⁽⁷⁾. وهو ما يمكن أن يفهم من عنوان البخاري في صحيحه: "باب نزل القرآن بلسان قريش". وروى في أول الباب عن عثمان أنه قال للثلاثة القرشيين الذين اشتغلوا مع زيد بن ثابت في نسخ القرآن: إن اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء فاكتبوه بلسان قريش فإنما نزل القرآن بلسانهم. ففعلوا⁽⁸⁾.

وفي شرح الحديث أشار ابن بطال إلى أن قول عثمان رضي الله عنه يدل على تشريف لغة قريش على سائر اللغات، لكنه لا يدل على أن القرآن كله نزل بحرف قريش، بل الثابت أنه نزل بلسان قريش وغيرهم من طوائف العرب كلها؛ فلا يمتنع أن ينزل بلغة أفصح العرب وبلغه من هو دونهم في الفصاحة؛ إذ كانت فصاحتهم غير متفاوتة، وقد جاءت الروايات بأن النبي ﷺ كان يقرأ بلغة قريش وغيرها، ثم نقل ابن بطال عن أبي بكر بن الطيب قوله: ومعنى قول عثمان: فإنه نزل بلسان قريش، يريد معظمه وأكثره، ولم تقم دلالة قاطعة على أن القرآن بأسره منزل بلغة قريش فقط، وأنه لا شيء فيه من لغة غيرهم⁽⁹⁾. وقال ابن عبد البر: قول من قال: إن القرآن نزل بلغة قريش معناه عندي: في الأغلب، والله سبحانه أعلم؛ لأنّ غير لغة قريش موجود في صحيح القراءات⁽¹⁰⁾.

ومن أسباب تفوق لغة القرآن الانتقاء الدقيق لبعض القوالب الاستعمالية والتزمها في كل المواضع وعدم الخروج عنها، وكما يتضح مقصودي من دراستي سأضرب بعض الأمثلة التي تعين في التمهيد للفكرة وتقريبها، ومن تلك الأمثلة تعرية خبر كاد من "أن" في كل مواضع وروده في القرآن وعددها (20) موضعاً، وإن أجازت اللغة ذكرها، قال سيبويه: وأما كاد فإنهم لا يذكرون فيها أن، وقد جاء في الشعر كاد أن يفعل، شبهوه بعسى⁽¹¹⁾. وقال ابن الأنباري: عسى تشابه كاد في حذف أن معها، وكاد تشابه عسى في الإثبات⁽¹²⁾. وتبعهم ابن هشام: خبر كاد جملة فعلية، والفعل مضارع من غير "أن" وحكم مجيئه مجرداً منها الجواز، مع التغليب⁽¹³⁾. ومع ذلك فقد التزم القرآن تجريد الخبر من "أن"، وهو موضع محتاج للتعليل والتأمل فضلاً عما قيل فيه، كما أنه التزم بإثبات "أن" في خبر عسى في (30) موضعاً وردت في كتاب الله، ومن ذلك التزام القرآن بأداة الشرط غير الجازم "إذا" مع الأخبار اليقينية كعلامات الساعة، ولم يستعمل "إن" في مثلها البتة، مع أنّ "إن" و"إذا"، للشرط في الاستقبال، لكنهما يفترقان في أن الأصل في "إن" ألا يكون الشرط فيها مقطوعاً بحدوثه، والأصل في "إذا" أن يكون شرطها مقطوعاً به⁽¹⁴⁾. وعن ابن عابدين: "إن" للشك مع كونها جازمة، و"إذا" للجزم في الخبر مع كونها لا تجزم، وقد ألغز الزمخشري قائلاً:

أنا إن شككت وجذمتوني جازماً ... وإذا جزمت فإنني لم أجزم⁽¹⁵⁾.

ومما سكت العلماء عن مناقشته أسرار انتخاب أداة الاستفهام "هل" للعاطف "أو" دون "أم"، مع كونهم ناقشوا امتناع "أم" المتصلة والمعادل بعدها مع "هل"، للتدافع الذي بينهما⁽¹⁶⁾. والإشكال في الحقيقة لا في حضور "أم"، بل المعادل التالي لها،

(7) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، المزهرة في علوم اللغة وأنواعها، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ص165/1.

(8) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع الصحيح، ت: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، ط3، 1987م، رقم الحديث (3315)، ص 1291/3. والثلاثة هم: سعيد بن العاص، وعبد الله بن الزبير، وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام.

(9) ابن بطال، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2003م، ص 219/10.

(10) الهرري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الشافعي، تفسير حقائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 2001م، ص 75/1.

(11) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م، ص 209.

(12) ابن الأنباري، أسرار العربية، ص 127.

(13) ابن هشام الأنصاري، جمال الدين، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر، ص 306/1.

(14) الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر، الإيضاح في علوم البلاغة، ت: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجبل، بيروت، ط3، 2009م، ص 217/2.

(15) ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م، ص 92/1. وانظر: السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الألفاظ النحوية وهو الكتاب المسمى (الطراز في الألفاظ)، ت المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2002م، ص 46. ولم ينسبه السيوطي لأحد، وبدايته قوله:

سَلِمَ عَلَى شَيْخِ النَّسَاحَةِ وَقَالَ لَهُ ... عِنْدِي سَوَالٌ مِنْ يَجِبُهُ يَعْظُمُ
وَنَقَلَ الْجَوَابَ عَنْ اللَّغْزِ دُونَ نَسَبِهِ لِقَائِلٍ:

هَذَا سَوَالٌ غَامُضٌ فِي كَلِمَةٍ ... شَرْطٌ، وَإِنْ وَإِذَا مُرَادُ مَكْلَمِي
(إِنْ) إِنْ نَطَقْتُ بِهَا فَإِنَّكَ جَازِمٌ ... (وَإِذَا) إِذَا تَأْتَتْ بِهَا لَمْ تَجْزَمْ

وَإِذَا لَمْ ... جَزَمْ الْفَتَى بِوَقُوعِهِ ... بِخِلَافِ إِنْ فَافْهَمَ أَخِي وَفْهَمَ

بدليل بقاء ذات المشكلة قائمة لو استعاض المتكلم بالعاطف "أو" عن "أم"، لأن الجمهور على أنَّ "أم" عاطفة⁽¹⁷⁾، وليس ثمة فرق بينهما من هذه الجهة، ليبقى سؤال البحث: ما علة انتخاب أداة الاستفهام "هل" للحرف "أو" في كل مواضعها في القرآن الكريم؟ كما سكتوا عن علة التلازم بين كلمة التسوية "سواء" والحرف "أم" في كل مواردھا في القرآن الكريم، ولمْ لمْ يرد معها "أو" البتة؟ وهو كذلك سؤال للبحث، ستعتني دراستي بالإجابة عنه وعن السؤال قبله، ولهذه الغاية جاء البحث كما يلي:

المبحث الأول: تعليل التلازم بين "سواء" و"أم"

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أمثلة قرآنية كاشفة عن دلالات حرف التخيير "أو"

المطلب الثاني: المواضع الخمسة التي ورد فيها أسلوب "سواء" ودلالاته

وفيه فرعان:

الفرع الأول: معنى "سواء" في اللغة

الفرع الثاني: مناقشة المواضع التي ورد فيها أسلوب "سواء" في القرآن الكريم

المطلب الثالث: نماذج قرآنية لحضور الحرف "أم" مستقلاً عن أسلوب "سواء"

خلاصة المبحث الأول

المبحث الثاني: تعليل التلازم بين "هل" و"أو"

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بأداة الإستفهام "هل"

المطلب الثاني: المواضع التي تلازم فيها الإستفهام "هل" مع الحرف "أو" في القرآن الكريم

خلاصة المبحث الثاني

الخاتمة والنتائج

المصادر

المبحث الأول: تعليل التلازم بين "سواء" و"أم"

وردت كلمة "سواء" للتسوية بين شيئين في (5) مواضع في القرآن⁽¹⁸⁾، وفي كلها انتخبت معها حرف التسوية "أم"، متجنبةً الحرف "أو"، وهما في الكتب المعنوية بمعاني الحروف صالحان للدلالة على التسوية ومنها تنتج الإباحة والتخيير⁽¹⁹⁾، ويكون بعدهما المُعادل في سؤال التَّصور الذي لا تصح الإجابة عنه بـ "نعم" أو "لا"، قال سيبويه: وقولك: أعمرو عندك أم زيد؟ وأعمراً رأيت أم بشر؟ ادعاءً منك أن أحدهما عنده، إلا أنَّ العلم لديك قد استوى فيهما⁽²⁰⁾. ويستدل سيبويه على أنَّ "أم" هنا للتسوية بأن السؤال بقولنا: أعليّ جاءك أم زيد. بمنزلة قولنا: أيهما جاءك. وفي كليهما لو أجاب المسؤول بقوله: لا. فقد أحال.

(16) الكوراني، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، ت: سعيد بن غالب كامل المجدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، ٢٠٠٨م، ص 176/2.

(17) المرادي، الحسن بن قاسم بن عبد الله، ابن أم قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، ت: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م، ص 34. وانظر: ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، مغني اللبيب، ت: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 2017م، ص 63/1.

(18) سترد المواضع الخمسة لاحقاً.

(19) الإباحة كقولنا: جالس الحسن أو الحسين. والتخيير كقولنا: اجلس جهة اليمين أو اليسار، والفرق بينهما في جواز الجمع مع الإباحة وامتناعه عند التخيير. انظر: المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص 34.

(20) سيبويه، الكتاب، ص 209.

ولم يُفرق كثير من الفصحاء بين الحرفين في أسلوب "سواء" في مكتوباتهم التي أرادوها لتصحيح أخطاء المتكلمين، كالحريري في درة الغواص، ومن مواضع استعماله "أم" قوله: ومن ذلك توهمهم أن معنى بات فلان، أي نام. وليس كذلك بل معنى بات أظلة المبيت، وأجنه الليل، سواء نام أم لم ينم.

وفي موضع آخر انتخب "أو": ويقولون: أنجبت زوجة فلان توأماً فيغلطون، ذلك أن التوأم هو كل جنين ولد مع غيره من بطن واحد، في الإنسان كما في الحيوان، سواء أكانا اثنين أو أكثر⁽²¹⁾.

ولهذا الشاهد وغيره قرر مجمع اللغة العربية بمصر جواز استعمال "أم" في أسلوب "سواء" مع "الهمزة" وبغيرها؛ وفقاً لما قرره جماهير السلف والخلف من النحاة، وفي نصّ القرار: واستعمال "أو" مع "الهمزة" وبغيرها كذلك على نحو التعبيرات الآتية: سواء عندي أحضرت أم غبت، سواء عندي حضرت أم غبت، سواء عندي حضرت أو غبت، سواء عندي حضرت أو غبت. مع التأكيد على أن الأكثر الفصح: استعمال "الهمزة" و"أم" في أسلوب "سواء"⁽²²⁾. ولشدة الصلة بين الحرفين جعلهما سيبويه في باب واحد قال: هذا باب أم وأو⁽²³⁾. وحين فرّق بينهما صاحب الكتاب لم يشر لعلّة انتخاب القرآن للحرف "أم" وتركه للحرف "أو"، ومما قال رحمه الله: وتقول: ما أدري أقعد أم قام. إذا ما دريت أي الأمرين كان. وتقول: ما أدري أقعد أم قام. إذا أردت أنه لم يكن بين القيام والقعود شيء، كأنه قال: لا أزم أنه كان منه قعود ولا قيام، أي لم أعدّ قعوداً قعوداً، ولم يستبين قيامه لي بعد قعوده، وهو كقول رجل لك: تكلمت. ولم تكلم⁽²⁴⁾. قال ابن هشام: ومعنى "أم" المنقطعة الذي لا يفارقها الإضراب. ثم تارة تكون له مجرداً وتارة تتضمن مع ذلك استفهاماً إنكارياً أو استفهاماً طلبياً⁽²⁵⁾.

وبعد، فإن "أم" لا تخرج عن معنيين في كل أحوالها الأول حين تكون متصلة فهي للتسوية، والثاني الإضراب حال كونها منقطعة. وهما معنيان لا ينفكان عنها، خلافاً للحرف "أو"، الذي يرد لعدد من المعاني، جعلها المرادي ثمانية، الشك والإبهام والتخيير والإباحة والإضراب وبمعنى الواو والتقسيم والثامن: معنى "ولا"، واشترط ابن مالك للثامن أن تكون الجملة منفية⁽²⁶⁾. واقتصر المالقي على خمسة منها حال كونها عاطفة، مستبعداً معنى "الواو" و"الإضراب" و"ولا"، وأمّا المعنى السادس تخرج فيه عن معنى العطف وتكون ناصبة بإضمار "أن"، فتكون بمعنى "إلا" مع "أن"، كما في قولنا: لأسيرن في الديار أو أستغني⁽²⁷⁾.

وقد أشار سيبويه لبعض معاني "أو"، ومن ذلك: وقولنا: مررت برجل راعع أو ساجد، فإنما هي بمنزلة إمّا وإمّا، إلا أن إمّا يجاء بها ليعلم أنه يريد أحد الأمرين، وإذا قال "أو" ساجد فقد يجوز أن يقتصر عليه⁽²⁸⁾.

وعند تحقيق القول في معاني "أو" واستعمالاتها في القرآن الكريم نجد أنه انتخب لها استعمالاً خاصاً به ليس منها معنى التسوية الناتج عن التخيير والإباحة كما مرّ بنا، واعتقاد هذه النتيجة هو الذي دفع الكثير من السلف لتجوز استعمال "أو" عوضاً عن "أم" في أسلوب "سواء"، وهو ما أعتقد أنه غير دقيق ومعوز لمزيد من البحث والدراسة، وأنا في ذلك تبع لابن هشام في ضرورة التفريق بين استعمال الحرفين: "إذا عطف بعد الهمزة بـ"أو" فإن كانت همزة التسوية لم يجز قياساً، ولقد أولع كثير من الفقهاء بأن يقولوا: سواء كان كذا أو كذا. وفي الصحاح تقول: سواء عندي قمت أو قعدت. ولم يذكر غير ذلك، وهو سهو⁽²⁹⁾.

غير أن ابن هشام لم يعلل اختياره، ولعله اكتفى بالغرف القرآني في الاستعمال وأنه لزم طريقة واحدة في صوغ القالب اللغوي "سواء"، وغايتي من هذه الدراسة هو تحليل هذا الانتخاب، وهو ما لم أجده في كتب القوم، لا سيما في كتب البلاغة، حيث

(21) الحريري، القاسم بن علي، درة الغواص في أوام الخواص، ت: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1998م، الموضعان بالترتيب في ص 260 و241.

(22) حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط5، 15، 2015م، ص 588/3. وقد سجل المجمع قراره في ص(227) من كتابه الذي أخرجه سنة 1969م باسم: (كتاب في أصول اللغة) ونص قراره تحت عنوان (استعمال سواء مع أم ومع أو بالهمزة وبغيرها).

(23) سيبويه، الكتاب، ص 211.

(24) سيبويه، الكتاب، ص 209. بتصرف.

(25) ابن هشام الأنصاري، جمال الدين، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر، ص 66/1.

(26) المرادي، الحسن بن قاسم بن عبد الله، ابن أم قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، ت: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م، ص 38.

(27) المالقي، أحمد بن عبد النور، رصف المباني في حروف المعاني، ت: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط4، 2014م، ص 212. وفي هذا المعنى قال النابغة الجعدي: فبئر في بلاد الله والتمس الغنى ... تعيش ذا يسار أو تموت فقيراً

(28) سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م، ص 88/1.

(29) ابن هشام الأنصاري، جمال الدين، أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ت: يوسف البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ص 306/1. انظر: الدماطي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ت: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ص 65.

نظرت في دلائل الجرجاني ومفتاح السكاكي ونهاية الإيجاز للرازي وتلخيص القزويني وشروحاته فلم أجد من بحث المسألة أو فرّق بينهما، والكل يرى ما يراه أهل اللغة في معانيها، وما درسه العلماء في باب الفصل والوصل متعلق بالحرف "الواو" حصراً، ولا يبحثون في غيره من حروف العطف لأنه متمحض للعطف وغيره يحمل دلالات سوى ذلك⁽³⁰⁾، وبعد بحث طويل جداً تَرَجَّح لي أن للحرف "أو" دلالة خاصة، تفرقه عما يظن أنه مرادف له؛ فقد قمت باستقراء مواطن الحرف "أو" في القرآن الكريم وذلك في (168) موضعاً؛ فتوصلت لنتيجة تكاد تطرد في كل المواضع، وهي أن الحرف "أو" يومئ لأحسنية انتخاب الخيار الأول الذي قبله، وأنه راجح على الاختيار التالي له، سواء أكان حقيقاً بالاختيار بالقوة أم بالفعل، أي بحكم الواقع والطبيعة التكوينية للأشياء، أو بحكم العقل الرشيد والميل الفطري الصحيح، أو لأحقيته بالذكر والتقدم في الترتيب كما وكيفاً وزماناً، وبالتالي فإن ذكر ما بعده للتيسير والتوسعة على المخاطبين وعدم قصرهم على رأي واحد، وللتأكيد على قوة الأول واستحقاقه أن يكون موضعاً للاختيار، فإن حبس حابساً دونه، ولم يكن ثمة إمكان أو قدرة للمصير إليه يصار لما بعد الحرف "أو"، ومن ذلك:

المطلب الأول: أمثلة قرآنية كاشفة عن دلالات حرف التخيير "أو"

1. قوله تعالى: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (التوبة: 80)، ولطالما أشكلت عليّ هذه الآية، فالظاهر والمتبادر أن مقصود الآية هو النهي عن الاستغفار لهم، وهو ما أدركه عمر بن الخطاب منها، حتى أنه حين قام النبي ﷺ ليصلي على عبد الله بن أبيّ، أخذ بثوبه ليمنعه، وقال: تصلي عليه وهو منافق، وقد نهاك الله عن الاستغفار! ⁽³¹⁾ فكيف استجاز النبي ﷺ الاستغفار للمنافقين مع هذه التسوية بين استغفاره لهم وتركه في استحالة المغفرة في استحالة تحقق التوبة؟

والجواب عندي في استعمال الآية للحرف "أو"، في جملة التخيير: ﴿اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ﴾، حينها أدرك النبي ﷺ أنه مأذون ومخير، وأن الآية تتوافق مع الأصل القرآني المشهور الذي يحض على الاستغفار للمذنبين عموماً، وهي رحمة وضعها الله تعالى في قلب النبي ﷺ لأتمته، نقل البخاري أن عمر بن الخطاب حين أكثر على رسول الله في استغفاره لعبد الله بن أبيّ، قال له ﷺ: "أَجَزْ عَنِّي يَا عُمَرُ إِنِّي خُيِّرْتُ فَأَخْتَرْتُ"⁽³²⁾. ومقتضى استعمال الحرف "أو" التوسعة في الخيار الثاني لا التفضيل له، فالعرب تقدم ما تهتم به وتحرص عليه، بدليل أن الجملة تصح بإسقاط "أو" وما بعدها، لا سيما أن بعدها جملة شرطية: ﴿إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾، والتقدير: استغفر لهم، إلا فريئاً منهم لن أغفر لهم لو استغفرت لهم سبعين مرة. وأخذ النبي ﷺ النص على ظاهره، وله الحق في ذلك، فقال كما في رواية البخاري الأنفة: "لَا زَيْدَنَّ فِي الْإِسْتِغْفَارِ لَهُمْ عَلَى سَبْعِينَ مَرَّةً رَجَاءٌ مِنْهُ ﷺ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ، وفي رواية الطبري قال ﷺ: "أَسْمِعْ رَبِّي قَدْ رَخَّصَ لِي فِيهِمْ، فَوَاللَّهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً، فَلَعَلَّ اللَّهَ أَنْ يَغْفِرَ لَهُمْ"، وبقي النبي ﷺ على تلك الحال حتى نزل قوله: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (المنافقون: 6)⁽³³⁾، ومثلها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذَرْتُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: 6)، ونلاحظ آية النهي المطلق نزلت بأسلوب التسوية مجتنبية حضور الحرف "أو"، لعدم المناسبة بين دلالاته وبين معنى التسوية، لما بينهما من الإحالة التي يتنزه عنها النظم المعجز، أما الحرف "أَمْ" فهو مناسب لمعنى التسوية لذلك لزم أسلوب "سواء"، ولا شك فإن فرقاً كبيراً بين آية سورة التوبة وآية سورة المنافقون، فقد فعل بعض الصحابة⁽³⁴⁾ فعلاً يشبه فعل المنافقين دون اعتقاد. وتخلفوا عن الغزو، فعاقبهم الله تعالى ورسوله، ثم بعد حين غفر لهم، وليس كذلك سياق سورة المنافقون، فهي في المنافقين الخُلص المنتهين في النفاق الذين لا يرجى لهم توبة أو مغفرة. وفي رواية البخاري أن القرآن الناهي عن الاستغفار لهم هو قوله تعالى: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾ (التوبة: 84)، وهي كذلك تخصص المنافقين الذين ماتوا على نفاقهم.

والنتيجة أن حضور الحرف "أو" أشعر النبي بالتخيير، بل وبأن الأصل هو الاستغفار، لكن بما يتجاوز شرط السبعين مرة، وبذا يزول الإشكال تماماً.

(30) عباس، حسن فضل، أساليب البيان في علوم البلاغة، دار النفائس، عمّان، ط2، 2009م، ص188.
(31) البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ت: مصطفى ديب البغا، مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، ط3، 1987م، سورة براءة، باب: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ}، ص 1715/4.
(32) البخاري، الجامع المسند الصحيح المختصر، سورة براءة، باب: {وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ}، ص 1715/4.
(33) الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م، ص 511/5.
(34) وهم: كعب بن مالك ومرارة بن ربيع وهلال ابن أبي أمية. انظر الصحيحين، ومنهما: مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري، الصحيح الجامع، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1998، باب: حديث توبة كعب بن مالك وصاحبيه، ص 105/8.

وهناك احتمال آخر في توجيه الآية، وهو أنها للمبالغة في بيان استواء الحاليين في النتيجة والعاقبة، والتي هي أنه تعالى لن يغفر لهم، فانتخب القرآن الحرف "أو" في هذا الموضع تحضيضاً للنبي ﷺ ليحرب الحال بنفسه، وذلك بأن يستغفر لهم تارة، ويمتنع عن الاستغفار تارة أخرى ليظهر له التساوي بين الحاليين في امتناع المغفرة لهم، وهو ما لن يظهر لو ترك الاستغفار بالكلية، وبالتالي فإن الاستغفار لهم في هذا التوجيه أيضاً هو المقدم وهو المقصود لذا حضر قبل الحرف (أو) وجاء ترك الاستغفار تالياً له.

2. ومن الوادي ذاته قوله تعالى: ﴿قُلْ أَنْفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَنْ يُتَقَبَلَ مِنْكُمْ﴾ (التوبة: 53).

فإن عدم القبول من المنفق كرهاً أمر معلوم لا شبهة فيه فإله تعالى لا يقبل إلا ما كان بطيب نفس، وصدق وإخلاص، فكيف حين تكون النفقة كرهاً من المنافقين فهي أجدر بالأ تقبل، وقد أراد القرآن الكريم تقرير هذه الحقيقة المهمة بل والمبالغة في تقريرها فقدم النفقة طوعاً في الذكر والتي هي مظنة القبول في العادة، فحين كانت غير مقبولة منهم، فإن نفقتهم حال الإكراه أبعد عن القبول وأمنع من مراتب الرضى عند الله.

3. ومن الآيات التي لا يظهر فيها ما أدعيه من عمل الحرف "أو" إلا بعد إنعام نظر وإمعانه قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخْطَفُهُ الطَّيْرُ أَوْ تَهْوِي بِهِ الرِّيحُ فِي مَكَانٍ سَحِيقٍ﴾ (الحج: 31).

يشير البيهقي لتشبيه حال المشرك بربه بحال هاول من جهة السماء بجامع أنه لا يملك حيلة لنفسه، حتى ينتهي أمره حيث تسقطه الريح، وأنه لا محالة هالك فإما باستلاب الطيور والوحش لجسده، وإما أن يسقط في مكان بعيد سحيق لا يصله شيء حتى الطير والوحش⁽³⁵⁾. ولا شك فإن الاحتمال الأول هو الأكثر. ويحتمل أنه تشبيه لحال المشرك، وهو في ذلك بين أمرين: الأول: بحال من تنقادفه الآراء الساقطة وتستحوذ عليه الخرافات المنكرة فيعيش محتاراً تنتازعه المذاهب الفاسدة؛ فينتقل كل حين من فكر إلى غيره دون أن يستقر على حال. والثاني: أن ينفذ عنه الناس ويهجره لغرابه أفكاره ومذهبه، كأنه يعيش معتزلاً في مكان بعيد سحيق. وقد أشار الزمخشري لشيء قريب من هذا فقال: شبه الإيمان في علوه بالسماء، والذي ترك الإيمان وأشرك بالله بالساقط من السماء، والأهواء التي تتوزع أفكاره بالطير المختطفة، والشيطان الذي يطوح به في وادي الضلالة بالريح التي تهوي بما عصفت به في بعض المهالوي المتلفة⁽³⁶⁾. ولابن المنير تعقيب يجلي المسألة، قال: حال الكافر قسمان ولا ثالث، الأول: المتذبذب والمتماذي على الشك وعدم التصميم على ضلالة واحدة، فهذا القسم من المشركين مشبه بمن اختطفته الطير وتوزعته فلا يستولى طائر على مزعة منه إلا انتهبها منه آخر، وذلك حال المذبذب لا يلوح له خيال إلا اتبعه ونزل عما كان عليه. والثاني: مشرك مصمم على معتقد باطل، لو نشر بالمناشير لم يرجع، ولا سبيل لتشكيكه ولا مطمع بنقله عما هو عليه، لأنه مبتهج فرح بضلالته، وهذا يشبه في لزومه لكفره واستقراره عليه باستقرار من هوت به الريح إلى واد سافل فاستقر فيه⁽³⁷⁾. وعلى كل حال فالحالة الأولى هي الأكثر، فجُلَّ المشركين لا يعرفون لأي شيء يشركون، ولا يدركون علّة معقولة لعبادتهم لما يعبدون، وهم مختلطون مختلفون مشوشون.

4. ومثله قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطْع مِنْهُمْ آثِمًا أَوْ كَفُورًا﴾ (الإنسان: 24).

الإثم عام، والكفر أحد أفرادها، ولما كان التوقي من الكفر أسهل وأوضح اعتنى بالإثم أولاً صيانة لقدر النبي ﷺ، ثم ذكر الكفر على طريقة ذكر الخاص بعد العام، وبحسب مقتضى الظاهر أن يقول: ولا تطعمهم، أو ولا تطع منهم أحدًا، لكن النهي عن طاعة كل واحد منهما منفرداً أبلى من النهي عن طاعتها معاً، فلو قال: ولا تطع منهم آثماً وكفوراً، لأوهم اشتراط اجتماع الوصفين ليلزم منع الطاعة، فليس كل إثم كفراً، كقولنا: أكرم الطالب الناجح، فالشرط أن يجتمع الوصفان معاً؛ أنه طالب وأنه ناجح ليستحق الإكرام، والآية تريد خلاف ذلك إذ تكفي واحدة منهما لتحريم الطاعة، ولو قال: ولا تطع آثماً وكفوراً، لأوهم جواز طاعة واحد منهما وأن الممنوع حصولها لكليهما معاً، كقولنا: لا تضرب زيداً وعمراً، يكون نهياً عن ضربهما جميعاً، لا عن ضرب أحدهما⁽³⁸⁾.

(35) البيهقي، محيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، ت: محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط4، 1989م، ص 383/5.

(36) الزمخشري، أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر بن محمد، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، ص 154/3.

(37) الزمخشري، الكشف، من حاشية ابن المنير، ص 154/3.

(38) الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 2001م، ص 143/14، ونسب القول للزجاج، ونقله عنه أكثر المحققين، بحسب الرازي، وقد تصرف بالعبارة وزدت عليها شيئاً يسيراً.

والنماذج القرآنية كثيرة جداً منها: قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَاِمْسَاكِ بِمَعْرِوْفٍ اَوْ تَسْرِجِي بِاِحْسَانٍ﴾ (البقرة: 229)، وغير خاف أن الاختيار الأول هو المرجح والمفضل في أدبيات الشريعة الحكيمة، ومن ذات الوادي قوله تعالى: ﴿فَاِذَا بَلَغْنَ اَجَلَهُنَّ فَاُمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرِوْفٍ اَوْ فَارْقُوهُنَّ بِمَعْرِوْفٍ﴾ (الطلاق: 2).

المطلب الثاني: المواضع الخمسة التي ورد فيها أسلوب "سواء" ودلالاته

الفرع الأول: معنى "سواء" في اللغة

بحسب ابن فارس: فإن مادة (سوي) أصلٌ يدلُّ على الاستقامة والاعتدال بين شيئين. وقول العرب: هذا لا يساوي هذا، يعني لا يعادله. وفلانٌ وعلانٌ على سويةٍ من هذا الأمر، أي سواء. ومكان سُوءٍ، أي مَعْلَمٌ ومعروف وفيه معنى الاستقامة. والسِّي: المِثْل. وقولهم سِيَّان، أي مثْلان. ومن ذلك قولهم: لا سِيَّما، أي لا مثْل ما. هُو من السَّيْن والواو والياء، كما يقال ولا سَوَاء. ومن الباب قولهم عن وسط الدار وغيرها السَّوَاء لاستوائه. قال تعالى: ﴿فَاطْلَعْ قَرَأَةً فِي سَوَاءِ الْجَحِيمِ﴾ (الصافات: 55)، كما تدل على الغير، فقولهم: هذا سِوَى ذلك، أي غيرُهُ، وهو من الباب ذاته؛ لأنَّه إذا كان سِوَاهُ فهما كُلُّ واحدٍ منهما في حَيْزِهِ على سواء ⁽³⁹⁾.

وفي القاموس المحيط: السَّوَاء يدلُّ على العَدْل والوسط والغَيْر، والمُسْتَوِي من النهار مُتَسَّعُهُ، ومن الجَبَلِ ذِرْوَتُهُ ⁽⁴⁰⁾.

والتعبير بكلمة سواء يصلح للتسوية بين شيئين وأكثر تذكيراً وتأنياً، فيقال: هما سواء، وهم سواء، وهنَّ سواء ⁽⁴¹⁾. ومع المفرد يخرج المتكلم عن أسلوب "سواء" الذي نبحث فيه، كما تتغير دلالة الكلمة لتصير إلى معنى العدل أو الاستقامة.

ويكثر دخول همزة التسوية في أسلوب "سواء" أو ما يدل على التسوية وفيه دلالة على أن الطرفين المذكورين بعده متساويان في حكم المتكلم وتقديره ولا فرق عنده بينها، ولا تفضيل لأحدهما على الآخر؛ نحو قولنا: لن أخون وطني سواء عليّ أقتلت أم سجننت. ومن ذلك قول عباس بن مرداس:

أَكُـرُّ عَلَى الْكُتَيْبَةِ لَا أَبَالِي ... أَحْتَفِي كَانَ فِيهَا أَم سَوَاهَا ⁽⁴²⁾.

فكلمة "أم" توسطت بين جملتين معناهما مختلف، وقبلهما همزة التسوية التي تدل على أن المعنيين المختلفين منزلتهما واحدة عند المتكلم، ومما تجب ملاحظته أنها لا تحتاج إلى جواب، ومن الجائز أن يكون لها جواب أحياناً في تفصيل ليس هذا موضعه، "ومن المهم أن يكون معلوماً أن التسوية مستفادة من كلمة "سواء" أو مما يدل دلالتها وليست من الهمزة، وإنما فائدة الهمزة هي تقوية التسوية، وتأكيدها. ويصح الاستغناء عن هذه الهمزة بقرينة تدل عليها" ⁽⁴³⁾.

الفرع الثاني: مناقشة المواضع التي ورد فيها أسلوب "سواء" في القرآن الكريم

1. ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: 6).

2. ﴿وَإِنْ تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُمُوهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ (الأعراف: 193).

وللتشابه بين موضعي البقرة والأعراف في التسوية في عدم انتفاع طوائف من الناس بدعوة الأنبياء والمصلحين جمعت بينهما في هذا الموضع، وفي كليهما حضر الحرف "أم" لمناسبته للمقام، مع التأكيد على الفارق بين الموضعين في بعض الأشياء؛ فموضع البقرة في المنافقين، وموضع الأعراف في المشركين؛ لذا عبّر في موضع البقرة بالإنذار وهي مرحلة متقدمة عن الدعوة وتالية لها وتكون لمن أنكر وأعرض ونافق، والدعوة ما يكون ابتداء وهي بلا شك سابقة على النذارة، لذا فهي تناسب عموم الكافرين والمشركين، ولما كان المنافقون ممن عرفوا الإسلام ولو في الظاهر واختلطوا بالمسلمين وشاركوهم في صلاتهم ولقاءاتهم جاء التعبير بما يدل على أن عاقبة عدم قبول النذارة تعود عليهم: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ﴾، أما في آية الأعراف فالنتيجة المهمة هي ذلك الأثر

⁽³⁹⁾ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1979م، ص 112/3.

⁽⁴⁰⁾ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005م، ص 1673.

⁽⁴¹⁾ ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، ت: عامر حيدر وعبد المنعم إبراهيم، دارالكتب العلمية، بيروت، ط2، 2013م، ص 386/8. بتصرف.

⁽⁴²⁾ الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، ت: مجموعة من الباحثين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 2007م، ص 159/5.

⁽⁴³⁾ حسن، النحو الوافي، ص 588/3.

العائد على المسلمين من دعوة عموم الناس، فقال مخاطبًا المسلمين: ﴿سَوَاءَ عَلَيْكُمْ﴾، ثم غاير في أسلوبه بالتعبير عن احتمال دعوتهم واحتمال تركهم بلا دعوة، فجعل الأولى جملة فعلية، والثانية اسمية: ﴿أَدْعَوْهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَائِمُونَ﴾، ليدل على ضرورة الثبات على ترك دعوتهم وعدم الانشغال بها للانشغال بما هو أنفع للأمة والدولة. وقريب من ذلك آية الشعراء:

3. ﴿قَالُوا سَوَاءَ عَلَيْنَا أَوْ عَظُتْ أَمْ لَمْ تَكُنْ مِنَ الْوَاعِظِينَ﴾ (الشعراء: 136).

ولهذه الآية خصوصية؛ فحين كانت آية البقرة والأعراف بتوجيه من القرآن فإن آية الشعراء حكاية عن حال عاد مع أخيهام ونيهم هود عليه السلام، والتعبير بالوعظ متناسب مع التصريح بكونه أخاهم، وهو اعتراف منهم بصدقه في الدعوة، فالموعظة لا تكون إلا من القريب الحبيب ذي الشفقة الظاهرة لمدعويه، ومع ذلك فقد أرادوا تينيس النبي من استجابتهم وكأنهم يشفقون عليه ويريدون له الاستراحة من عناء الدعوة وكبد الوعظ، دون إظهار منهم لشيء يؤدي النبي في خاصة نفسه، حتى قالوا له: ﴿إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرَاكَ بَعْضُ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ﴾ (هود: 54)، أما نحن فلا نتعرض لك بما يؤديك، لذلك وجدنا أنه النبي الوحيد الذي قال لقومه: ﴿فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونِ﴾ (هود: 55)، في تحدٍ لهم، وهم لا يبادرون له بالأذى أو الشتم وغير ذلك، ثقة منه بأنهم يراعون حق القرابة والأخوة، وفي ذلك تضيق عليهم لا يخفى على خبير.

4. الموضع الرابع ينقل لنا مشهدًا من مشاهد أهل النار: ﴿قَالُوا لَوْ هَدَانَا اللَّهُ لَهْدَيْنَاكُمْ سَوَاءَ عَلَيْنَا أَجْرُنَا أَمْ صَبْرُنَا مَا لَنَا مِنْ مَّحِصٍ﴾ (إبراهيم: 21). وهي تسوية منطقية بين الجزع وعدمه، فكلاهما لن يجديهم تخفيفًا لما نزل بهم من العذاب.

5. الموضع الخامس وهو قوله تعالى: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ أَمْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ﴾ (المنافقون: 6). عرضت له في ثنايا نقاشي للنموذج الأول من المطلب الأول.

والنتيجة أن أسلوب "سواء" في كل المواضع انتخب الحرف "أم"، لمناسبته لمعنى التسوية، حتى في مواضع انفرادها عن "سواء" كانت تدل على معنى المعادلة والتسوية، علمًا أن مجموع حضور الحرف "أم" في القرآن الكريم هو (129) مرة، متصلة ومنقطعة، وهي معوزة لدراسة تفصيلية، سأكتفي هنا ببعض النماذج للتمثيل:

المطلب الثالث: نماذج قرآنية لحضور الحرف "أم" مستقلة عن أسلوب "سواء"

1. في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُجَادِلِ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا﴾ (النساء: 109). يدل الحرف "أم" على التسوية التامة بين الاحتمالين في امتناع انتفاع أهل النار وانتفائه؛ فكلما الحاليين يستويان في الاستحالة، ولا يمكن تصور أحدهما راجعًا على الآخر خلافاً لدلالة الحرف "أو".

2. ومن ذلك قوله تعالى يصف آلهتهم التي يعبدونها من دون الله: ﴿أَلَهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَيْدٍ يَبْطِشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ كِيدُوا فَلَا تُنْظِرُونَ﴾ (الأعراف: 195)، فلا فرق بين الأعضاء المذكورة في استحالة تصورها لأصنامهم ومعبوداتهم.

3. ومن الوادي ذاته قوله: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ﴾ (الرعد: 16). وهي كذلك في تصوير الاختلاف بين حال المؤمنين والكافرين، وليس لأحد المثاليين بأحق من أخيه بالذكر، فلكليهما ذات القدرة الكاشفة عن الفرق بين الفتنين.

4. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدُودَ أَمْ كَانَتْ مِنَ الْغَائِبِينَ﴾ (النمل: 20). وهنا "أم"، تحتمل أنها متصلة للتسوية، على اعتبار أن عدم رؤيته منضبطاً بوظيفته وفي موضعه، أو غيابه بالكلية عن الجيش سيان بالنسبة للملك النبي عليه السلام، ومما يقوي هذا الوجه أن صيغة التفعّل تدل على التكلف في طلب الشيء، واشتقاقها من الفقد يعني أنها لطلب شيء مفقود. ويمكن أنها لطلب معرفة سبب الفقد، أي معرفة ما أحدثه الفقد لشيء في شيء، فالتفقد: البحث عن مفقود ولو كان الفقد معنويًا في الذهن لا في الحقيقة، ليعرف أنه موجود⁽⁴⁴⁾. وتحتمل أنها منقطعة للإضراب، وحينها فهي خارج محل بحثنا⁽⁴⁵⁾. ولا يصلح "أو" في أيٍّ من هذه المواضع وأضرابها.

ولأن معنى التسوية والمعادلة حاضر في "أم" انتخبت لهزمة الاستفهام تمهيداً لذكر المعادل، كما في قوله: ﴿قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ﴾ (النمل: 27). فالاحتمالان مستويان لدى النبي عليه السلام لا سيما قبل أن يستمع لخبر الطير وادعائه،

(44) ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2000م، ص 245/19. بتصرف.

(45) سانشيز فريبًا دراسة للتفريق بين أم المنقطعة التي لا يغادرها معنى الإضراب، و"بل" الأصلية في الإضراب وهي أم الباب، و"أو" التي ترد للإضراب، مفرقًا بين دلالة كل منها، بإذن الله تعالى.

وقبل التأكد من صدقه بالأدلة والقرائن. ومن ذلك: ﴿قُلِ الذَّكَّرِينَ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثِيَيْنِ﴾ في حديثه عن الضأن والمعز، ثم الإبل والبقر، ونفي تحريم أي جنس منها على السواء، وهنا لا تصلح "أو" في موضع "أم". ومن ذلك قوله: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾ (75)، وكلا الأمرين لن يبرر عصيانه لأمر الله المباشر، والنتيجة على كل حال هي الطرد من رحمة الله، وليس ثمة فرق.

خلاصة المبحث الأول

وبعد فقد حضر الحرف "أم" في أسلوب "سواء" في (5) مواضع في القرآن الكريم وذلك لقوته المفضية للدلالة على التسوية، لأن فيه حمولات كبيرة من الدلالة على الإضراب، وهي دلالة أصيلة فيه ولازمة كما أشرنا سابقاً لقول ابن هشام، وكأنه بتلك الدلالة على الإضراب يرجح الاختيار الذي بعده، كي يخلق نوعاً من التوازن بين الخيارين في قوتها وتمثلها في استحقاق انتخابهما، أو استحقاق تركهما، فالأصل في الاختيار المتقدم أن يحوز على أفضلية حضوره في أول الكلام، ومعلوم أن من فقه اللغة العربية وما جرى عليه العرب الفصحاء كما أشار سيبويه في الكتاب- أنهم يقدمون من الكلام ما هو أولى، وما هم ببيانه أعنى، وإن كان المقدم والمؤخر يعنيناهم ويهمانهم⁽⁴⁶⁾. فالتقديم للخيار الأول يقويه ويجعله حرياً بالانتخاب، لكن معنى التسوية المركز في كلمة "سواء" يخفف من قوة استحقاقه للانتخاب، ثم يكون التعادل الكامل في معنى الإضراب الملازم للحرف "أم"؛ فيقوي الخيار الثاني ويجعله هو الآخر حرياً بذلك الانتخاب، فيكون بذلك التوازن بين الخيارين والتسوية بينهما في الأهلية للاختيار، وحينها يكون التناسب بين كلمة التسوية "سواء" وحرف التخيير "أم"، أما الحرف "أو" فهو غير قادر على صناعة مثل هذه الموازنة الدقيقة، فاستبعد في أسلوب "سواء".

المبحث الثاني: تعليل التلازم بين "هل" و"أو"

حضر الاستفهام بالحرف "هل" في القرآن الكريم منتخباً معه الحرف "أو" في ستة مواضع، وكما أسلفت في المبحث الماضي امتنع حضور "أو" في أسلوب "سواء" لما فيه من الدلالة الأصيلة على عدم التسوية، ولما في حضوره من الإحالة، إلا لمن تساهل في الكلام وأدخل "أو" في درج حديثه على معهوده وعرف زمانه، وهو كثير في كلام الناس فضلاً عن بلغاتهم، ولا غضاضة في ذلك في الكلام المصنوع، وليس كذلك في الطبقة العليا منه فضلاً عن أم يكون في كتاب الله المعجز، لذا فقد التزم القرآن قوالب ثابتة لم يتحول عنها كما أسلفنا، ومنها انتخاب الحرف "أو" في أسلوب الاستفهام بالأداة "هل"، ومعلوم أنه لا يُعقل أن يصدر النطق بأبعض الكلام وأجزائه دفعة واحدة، وأنه لا بد من تقديم بعضه وتأخير بعض آخر، وليس شيء منها أولى بالتقدم على غيره لذاته؛ لاشتراكها جميعاً من حيث كونها ألفاظاً بدرجة التقدير والاعتبار، لذا فإنه لا بد لتقديم شيء منها على نظائره من دواع توجب ذلك التقديم⁽⁴⁷⁾، ومن تلك الدواعي الاهتمام كما مرّ آنفاً، ومنها أنه الأجدر بالاختيار، ومنها أنه الأكثر والأعم، ومنها أن يكون الأشهر والأعرف، ومنها أن يكون الأحوج والألزم، وغيرها من الدواعي، وسنعرض للمواضع كلها بالنقاش لبيان جليلة الأمر وعلّة حضور الحرف "أو"، فيها، وقبل ذلك لابد من التعريف بأداة الإستفهام "هل".

المطلب الأول: التعريف بأداة الإستفهام "هل"

قال الكفوي: "هل" لطلب التصديق الإيجابي، أي الحكم بالثبوت أو الانتفاء، ويُجاب عنها بـ "نعم" أو "لا"، ودخول الاستفهام على المضارع يخصّصه للاستقبال، وقد كان الكفوي كوفيّاً في مذهبه النحوي فأداة الاستفهام "هل" عنده ليست علم الاستفهام، بل لا بد من ملاحظة أداة الاستفهام قبلها إما ملفوظة أو مقدرة، وهي الهمزة، وأن "هل" تقوي الاستفهام وتؤكد، وإذا انفردت الأداة أفادت معنى التمني على سبيل المجاز، وإذا رُكبت مع "لا" التزمت معنى التمني لا لإفادته بل ليتولد منه التقديم في الماضي والتقديم في المستقبل. وتكون اسم فعل في "حَيْهَل" ووفعل أمر في نحو "وهل، يهل، وهلاً"⁽⁴⁸⁾. ويرى جمهور النحاة، وخاصة البصريون، أن "هل" هي أداة الاستفهام بنفسها، ولا تحتاج إلى تقدير أداة أخرى معها، وتأتي "هل" بمعنى "قد" كما في

(46) سيبويه، الكتاب، ص 6/1.

(47) انظر: باب التقديم والتأخير لدى الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، ط3، 1992م، ص 31.

(48) الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2018م، ص 806.

قوله: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ﴾ (الإنسان:1) وبمعنى "ألا" في قوله: ﴿هَلْ أَذْكَمٌ﴾ (الصف:10)، وبمعنى "إن" نحو: ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حُجْرٍ﴾ (الفجر:5)، وبمعنى "ما" النافية نحو: ﴿هَلْ جَزَاءُ الْإِحْسَانِ إِلَّا الْإِحْسَانُ﴾ (الرحمن:60)⁽⁴⁹⁾.

ولا يبتعد البلاغيون في تعريفها؛ فهي أداة يستفهم بها في سؤال التصديق فقط، ولا يجوز أن يذكر مع المستفهم عنه معادل، بخلاف الاستفهام بالهمزة، وهي كذلك مخالفة في هذا لأسلوب "سواء"، واختلف البلاغيون⁽⁵⁰⁾ في الجملة التي تدخل عليها أفعلية تكون أم اسمية، فعند الأكثرين الأصل فيها أن تدخل على الجمل الفعلية، فليها فعل لفظاً أو تقديرًا، كما في قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ﴾ (البقرة:210)، فإن عدل المتكلم عن الجملة الفعلية وأولاهها جملة اسمية فذلك لنكتة بلاغية، وهي أن يجعل ما سيحصل في المستقبل كأنه حاصل وموجود في الواقع، وذلك للاهتمام بشأنه، أو لتأكيد الرغبة بتحقيق وقوعه، وقد تكرر مثل ذلك في كتاب الله تعالى كما في قوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾ (المائدة:91)، والمعنى فهل ستنتهون؟ أو هو استفهام غير حقيقي يتضمن معنى الحضّ على الطاعة والتشجيع عليها.

والمهم أن الاستفهام يتسلط على المذكور بعد أداة الإستفهام، وهو المقصود والمعتنى به، والجملة صحيحة إن اكتفي بها دون العروج إلى مستفهم عنه ثانٍ، لذا فإن دخول حرف العطف والتخيير "أو" لا ضرورة له في الكلام كي يتم، خلافاً لأسلوب التسوية الذي لا بد فيه من طرفين على الأقل، سواء ذكر الثاني صراحة أم بقي في التقدي

المطلب الثاني: المواضع التي تلازم فيها الاستفهام "هل" مع الحرف "أو" في القرآن الكريم

1. ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ (الأنعام:158).

عند النظر في كتب التفسير سجد أنهم تركوا تحليل حضور "أو" و"أم" سواء أكان ذلك في أسلوب "سواء" أم في أسلوب الاستفهام بالأداة "هل" وأنتخب منهم -مثلاً- شيخ البلاغيين وأهل البيان بعد الزمخشري وهو القاضي البيضاوي، حيث يقول في تفسير آيتنا: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ﴾ أي ما ينتظر أهل مكة. وهم لم يكونوا لذلك منتظرين، لكنهم حين كان يلحقهم كما يلحق المنتظرين شهباء بهم، ﴿إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ﴾، ملائكة الموت أو ملائكة العذاب، ﴿أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ﴾، أي أمره بالعذاب أو آيات من آيات القيامة والهلاك العام لقوله: ﴿أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾، أي أشراط الساعة⁽⁵¹⁾. وعبارة البيضاوي واضحة في أنه إخبار من الله تعالى عن الاحتمالات التي ستلحق بهؤلاء الكفار، لكنه رحمه الله كغيره من المفسرين ترك الإشارة لعل الترتيب والغرض المعنوي والبلاغي للعطف بالحرف "أو"، وهو ما سأعتني ببيانه للكشف عن قيمة دراستي وعلّة انتخاب العاطف "أو" دون "أم"، وأثره في إبراز حسن الترتيب ومعقوليته، والجواب عندي أنّ حضور حرف العطف والتخيير "أو" لأنه تعالى في الكلام قدم الاحتمال الأكيد للجميع وهو إتيان ملائكة الموت، وهو ما لا يغادر أحداً من خلق الله فكل من عليها فإن، وحين كان الأكثر الذي ليس له استثناء كان حقه التقديم، ثم كان الخيار الثاني إتيان سؤال الله أو عذابه، وكلاهما ممكن لكنه لعدد من الناس أقل من أصحاب الاحتمال الأول، فبعض الناس لا يناقش الحساب ولا يُسأل، ومن باب الأولى لن يعذب، وذلك لرحمة من الله ابتداء أو لشافعة أحد الشافعين أو لغير ذلك من الأسباب الجالبة لعفو الله تعالى وكرمه، ثم يكون الخيار الأخير والاحتمال الثالث الذي سيكون لأقل فئة من الفئتين السابقتين وهم الذين يكونون أحياء حين تظهر علامات الساعة الكبرى وأشراتها، لذا فإنه حين اختلفت الفئات في أعدادها وأحوالها تتالت في السياق بالعاطف "أو" المنبئ عن هذه الفئات من جهة أحقية الذكر والتّقدّم، ومعلوم أنه يمكن أن يغير الترتيب أو يعكسه لغرض بلاغي آخر ونكتة بيانية، لكنه حينها سيغير طريقة النظم والحرف العاطف، وقد أشرت في المبحث السابق أن التخيير بالحرف "أو" يلزم عليه أن الخيار المتقدم عليه أقوى في الظهور وأجدر بالانتخاب وأحق بالذكر مما يكون متأخراً عنه، وهو ما يظهر جلياً في آيتنا، وبالتالي كان حضور هذا العاطف المنبئ عن التخيير أليق بمقتضى الحال ومناسب للمعنى المقصود، وهو ما لا يمكن أن يكون لو استعيص عنه بالحرف "أم".

2. قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ (النحل:33).

(49) المرادي، الجنى الداني في حروف المعاني، ص 57.

(50) انظر: التفّزّاني، سعد الدين مسعود بن عمر، المطول شرح تلخيص المفتاح، ت: أحمد عناية، دار إحياء التراث، ط1، 2004م، ص 404. ومن المتأخرين: حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط4، 2013م، ص 261/1.

(51) البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: ماهر حيوش ومحمد عبد الله ومحمد بعاج، دار الباب، إسطنبول ط1، 2023م، ص 396/3.

وهي قريبة في فكرتها من الآية السابقة غير أنه في هذه الآية اكتفى باحتمالين فقط وسكت عن الثالث المذكور هناك، أما الاحتمال الأول فهو الموت وهو ما لا يمكن أن يستعاض عنه ببديل، فكل نفس ذائقة الموت وهو أمر عام لا استثناء فيه، ثم كان الخيار الثاني بعده وهو إتيان أمر الله تعالى، وهو يحتمل ثلاثة وجوه من المعاني: فإما أنه العذاب المستأصل للكافرين كعاد وثمود وفرعون، أو أنه علامات الساعة بين يدي يوم القيامة، أو السؤال والحساب يوم القيامة بين يدي الله تعالى، ورَجَّحَ الزمخشري أنه العذاب المستأصل في الدنيا⁽⁵²⁾. وما روجه جار الله أدنى للصواب، والمهم أن الترتيب جاء على النسق المعقول والمتبادر، وساهم العاطف "أو" بتكريس أحقية المتقدم بالتقديم، وأحقية الثاني بالتأخير، وكان في هذا السياق القرآني على بابه الذي هو له، وهو أنه يرد حين يكون الاختيار الذي يسبقه حقيق بالتقديم على الاختيار الذي يأتي بعده.

3. ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ﴾ (الأعراف:53).

لم يفرق المفسرون بين الخيارين المسؤول عنهما أو الأمرين المطلوبين، ولم يعللوا الترتيب على نحو ما كان في الآيتين الأوليين، ومن ذلك قول الواحدي في بسيطه: "كأنه قيل: هل يشفع لنا أحد الشافعين، أو هل نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ؟ فنوح الله ونترك الشرك". وقال المحقق في الهامش معقياً: وهذا هو المشهور من قول الجمهور، وجملة: ﴿أَوْ نُرَدُّ﴾ معطوفة على: ﴿فَهَلْ لَنَا مِنْ شُفْعَاءَ﴾ داخلة في حيز الاستفهام⁽⁵³⁾. وفي الحقيقة عند إنعام النظر نجد أنه لم يرد أهل النار بسؤالهم التسوية بين الاختيارين، أي: بين أن يشفع فيهم أحد الشفعاء عند الله فيغفر لهم ويدخلهم الجنة، وبين أن يردهم للدنيا لحياة جديدة وامتحان جديد، إذ الأول سهل ويسير، والثاني صعب وعسير، لكنه على الرغم من المشقة الكائنة فيه خيرٌ لهم وأرحم بهم من العذاب المستطير في النار، حينها كان من المناسب أن ينتخب الحرف "أو" دون "أَمْ"، إذ الأخير للتسوية، ولو استعملها في هكذا موضع لوقع التمانع، وفَسَدَ الكلام، وفُهِمَ غير المقصود، أما حرف التخيير "أو" فهو على بابه من حيث المعنى، إذ فيه الدلالة على أن الخيار الذي قبله هو ما يتمناه أهل النار، وما يأملون من الله أن يكتبه عليهم، وأنهم لا يرجون المصير للخيار الثاني إلا إذا استحال عليهم أن يكونوا من أهل الأول.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن من حكمة السائل أن يتسلط سؤاله على ما ينفعه أكثر وما يهتم به ويحرص عليه، فإن غلب على ظنه أنه لن يُعطاه؛ فتح لنفسه فرجة لاختيار ثانٍ هو أقل رغبة به لكنه خير مما ينتظره ويتوقعه من مشقة إذا لم يتحصل عليه، ومثل هذا المعنى يناسبه أن يعبر بالحرف "أو"، وفي ذلك تحنين للمسؤول وتحضيض له ليشفق على السائل، فلا يخرج عن أحد الاحتمالات المذكورة في الكلام، مع ترجيح الأول على الثاني.

ويدل لذلك أنهم حين أدركوا أنهم داخلون للنار لا محالة وأن احتمال الشفيع ممتنع ومستحيل لم يجدوا لأنفسهم بداً من أفراد الاختيار الثاني بالذكر، وأسقطوا من حساباتهم إمكان الشفاعة والشافعين، لأن آخر العلاج الكي: ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَعُوا عَلَى النَّارِ فَقَالُوا يَا لَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبُ بآيَاتِ رَبِّنَا وَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (الأنعام:27)، كما أنهم يدركون أنهم لو رُدوا حقيقة إلى الدنيا فإنهم على خطر شديد، وغالباً لن يفلحوا: ﴿وَلَوْ رُدُّوا لَعَادُوا لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ﴾ (الأنعام:28)، وبالتالي فسؤالهم للشفعاء مقدّم وهو الأهم، ولا يبلغ سؤال الرد للدنيا مبلغه في الرتبة والأهمية، لذا فإنه كان يجب أن يحضر العاطف "أو" ليؤكد الميل الجامح لديهم لنيل المطلوب الأول.

4. ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ (مريم:98).

قال ابن كثير: وقوله: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ﴾ أي: من أمة كفروا بآيات وربهم وأنبيائه، ﴿هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾ فهل ترى أحداً منهم، أو تسمع لهم صوتاً. وعن ابن عباس، وأبي العالية وغيرهما، ركزاً: يعني صوتاً خفياً خافتاً⁽⁵⁴⁾. "ومنه الرِّكَاز وهو المال المدفون المخفي في الأرض، والرمح ركازٌ إذا غُرَزَ في التراب وغاب رأسه فيه، وفي هذا التعبير الدلالة على فنائهم وانقراضهم بالكلية"⁽⁵⁵⁾، لكن المهم أنه بدأ بما يدرك بعدد من الملكات والحواس، فالإحساس بالشيء يكون برويته بالبصرة وبشمه بالأنف وبلمسه باليد وغيرها وبسماعه، وأهمها الإبصار، وبنفي الإحساس بهم نفي لرؤيتهم وما يتبع

(52) الزمخشري، الكشف، ص 603/2.

(53) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، التفسير البسيط، ت: محمد الفوزان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1430هـ، ص 9/165. بتصرف يسير. وانظر: معاني الفراء (380/1)، والأخفش (300/2)، والطبري (105/12)، والبحر المحيط، (306/4).

(54) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م، ص 270/5. وانظر: الزمخشري، ص 48/3.

(55) الرازي، ص 568/7. بتصرف.

ذلك من أداوت الإحساس والإدراك، وفي ذلك دلالة على فناء ذواتهم، ثم انتقل لما هو أكد في فنائهم عبر نفي سماع صوتهم حتى لو كان خافتاً وخفياً وفي ذلك الدلالة على فناء لوازم الذات، والذوات مُقَدَّمةً على لوازمها، وكذلك جاء ترتيب الآية الكريمة فتقدم الأوثق قبل "أو"، وتأخر ما دونه رتبةً في التوثيق.

كما أن الإدراك بالبصر واللمس مقدم على الإدراك بالسمع في تحقيق اليقين بالحسوس، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُم بِإِذْنِهِ﴾ (آل عمران: 152)، قال النسفي: تحسونهم تعني أنكم تقتلون خصومكم قتلاً ذريعاً⁽⁵⁶⁾. ويلزم على المبالغة في التقتيل الرؤية والمواجهة والتلامس ولا شك فهو أوثق وأكد من سماع الصوت الخافت، فتقدم الأكيد على ما يكون دونه في التوثيق، ومعلوم في الفقه الإسلامي أن الأصل في الشاهد أن يكون معائناً وإلا فلا تقبل إفادته كما في الشهادة التي تثبت حد الزنى والقصاص، الأصل في الشهادة أن تكون بالمشاهدة المباشرة لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (الزخرف: 86)، أي يجب أن يكون الشاهد متيقناً مما يشهد عليه، وقد يُقبل الاكتفاء بالسمع في بعض الحالات، إذا كان متواتراً أو مدعوماً بقرائن قوية.

ومن جهة أخرى فإن الإحساس بالشيء عبر البصر واللمس يكشف عن ماهيته بصورة قطعية، فيتعين بأوصافه وحجمه ولونه ورسمة وحده، وليس كذلك ما يدرك بالسمع لا سيما إن كان صوته خافتاً، ولما كان المقصود من الآية الإشارة إلى فنائهم بالكلية وأنهم هلكوا وبادوا وخوت منازلهم وأوحشت دورهم، ليستيقن غيرهم بأنهم صائرون للذي صار إليه سلفهم من الكافرين إن لم يتداركوا بالتوبة، حينها وجب أن يتقدم الأدل على هذه الحقيقة، ومما يزيد التأكيد على أنه الخيار المتقد على كل شيء سواه أنه ورد في الكلام سابقاً العاطف "أو".

5. ﴿قَالَ هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ (72) أَوْ يَنْفَعُونَكُمْ أَوْ يَضُرُّونَ﴾ (الشعراء).
6. ﴿وَقِيلَ لَهُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ (91) مِنْ دُونِ اللَّهِ هَلْ يَنْصُرُونَكُمْ أَوْ يَنْتَصِرُونَ﴾ (الشعراء).

وأخيراً يبقى هذان الموضعان في سورة الشعراء في سياق واحد كاشف عن ضعف آلهة المشركين التي اتخذوها من دون الله، وأنها لا تعني عن أتباعها شيئاً، فقد "اعترفوا بأن آلهتهم بمعزل عما ذكر من القدرة على السمع والمنفعة فالمضرة بالمرء، فاضطروا لإظهار أنهم لا سند لهم في عبادتهم إياها سوى التقليد لأسلافهم"⁽⁵⁷⁾، ولا شك فإن نفي القدرة على السماع يلزم عليه النفي المطلق لنفعهم أو مضرتهم، فالعاجز عن سماع صوت من يناديه هو عن نصرته وغوئه أعجز، وبالضرورة امتناع مضرته وأذيته، ولمثل هذا المعنى فقد ثبت أن النبي ﷺ استعاذ من دعاء لا يسمع⁽⁵⁸⁾. لهذا كان تقديم السؤال عن سماع الدعاء أجدر وأولى من السؤال عن المنفعة والمضرة، فتقدم لأهميته ولأن انتفاء النفع والضرر كالنتيجة اللازمة له.

وفي الموضع الثاني نفى نصر الآلهة لأتباعها ثم نفى نصرها لذواتها، وهو ترتيب منطقي فالأتباع العابدون معتنون بأن ينجوا بأنفسهم من عذاب يوم القيامة، وقطعاً فهم بهذا الاختيار أرغب وعليه أحرص، وفي الرتبة الثانية أن تتجوا الآلهة التي يعبدونها من دخول نار الله يوم القيامة، والاستفهام بهل للنفي، فلا هي تتجي أتباعها ولا هي تمنع نفسها من الدخول في النار وذلك للتشديد في عذاب المشركين⁽⁵⁹⁾. وليبان هذا الترتيب المعقول كان لا بد من حضور العاطف "أو" في الموضعين ليكشف عن ذلك الشعور الخبيء في نفوس الكافرين، فهم لا يخافون إلا على أنفسهم، ويقدمون حبهم لذواتهم على حبهم لآلهتهم التي يعبدونها، وهو فساد مُرَكَّبٌ في عقائدهم، أما المؤمنون بالله تعالى فيحبونه أكثر من حبهم لأنفسهم، ويؤثرون مراده على مراداتهم، ويقدمون أمره على محبوباتهم، كما أخبرنا تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ (البقرة: 165).

خلاصة المبحث الثاني

وبعد هذا الاستعراض للمواضع التي حضر فيها الاستفهام بالأداة "هل" ومعها حرف التخيير "أو" والبالغ عددها (6) مواضع في القرآن الكريم تبين لي أنه قالب قرآني ثابت حرص القرآن على لزومه بصورة دائمة لأنه الأليق بالمقام والسياق، وهو الموافق لمقتضى الحال، ذلك أننا لو استبدلنا حرف العطف والتخيير بالحرف "أم" وهو البديل المتوقع والأقرب فإنه سيكون إحالة في الكلام وشيء قريب من التناقض غير الظاهر، إذ تسلط السؤال على المسؤول عنه الأول يشير لعناية المتكلم به وأنه أجدر

(56) أبو البركات النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ت: يوسف بدوي ومحبي الدين متو، دار ابن كثير، بيروت، ط7، 2017م، ص 300/1.

(57) أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ت: مجموعة، منشورات الشؤون الدينية التركية (إيصام)، إسطنبول، ط1، 2021م، ص 144/5.

(58) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، بتعليق الألباني وحكمه، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 2011، باب في الاستعاذة، ص 61/1. قال الألباني: صحيح.

(59) أبو حفص النسفي، نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد، التيسير في التفسير، ت: ماهر حبوش، دار اللباب، إسطنبول، ط1، 2023م، ص 284/11.

وأولى بأن يسأل عنه السائلون، كما أنه ليس في أداة الاستفهام "هل" ما يشير لمعنى التسوية الحاضر في كلمة "سواء"، لذا فإن التخيير بالحرف "أو" يكون على بابه، ومناسب لتقديم المتقدم وإظهار المزيد من العناية به وأنه حقيق بالاهتمام، إلى درجة أنه يصح للمتكلم أن يسقط من كلامه البديل الثاني المسؤول عنه، أي التالي لحرف التخيير، وحينها لا يكون نقص أو خلل في تركيب الجملة، ولن يكون من واجب المستمع إضمار الساقط أصلاً لأنه غير لازم في إتمام سياق الكلام، وإنما يذكره المتكلم -إن ذكره- لغرض جديد وغاية مستقلة وهو أن يُعْلَمَ المُسْتَمِعُ أنه يسأل عن المسؤول عنه الثاني ويحرص عليه وعلى بيان أمر خفي فيه أو من خلاله، لكن رتبته من العناية والأهمية دون المسؤول عنه الأول، لذا تأخر حضوره في درج الكلام.

الخاتمة والنتائج

1. تبين للباحث أن للقرآن الكريم أساليبه الخاصة به ومنها تلك القوالب اللغوية والسبائك اللفظية التي يحرص على لزومها ولا يخرج عليها، التزاماً منه بضرورات اللغة وطبيعتها التي تساهم في صناعة وتكوين فقه اللغوي وإعجازه وتفوقه على كل كلام، وذلك بحسب خصائص اللغة والدلالات المعنوية للألفاظ والحروف، ليكون قادراً على التعبير عن الأفكار التي يدعو إليها بوضوح ودقة وبلا لباس، ومنها التزامه بانتخاب الحرف "أم" في أسلوب "سواء"، والتزامه بانتخاب الحرف "أو" في أسلوب الاستفهام بالأداة "هل"، وذلك مطرد في كل المواضع.
2. الحرف "أم" مناسب لأسلوب "سواء" لما فيه من الدلالة الثابتة على الأضراب سواء أكانت متصلة أم منفصلة، وهو الذي يقوي الاختيار الذي بعده، فيتوازن بتلك القوة بالإضافة لمعنى التسوية الراسخ في كلمة "سواء" مع القوة الحاصلة من تقديم الاختيار الأول، ليكون للخيارين ذات المقدار من الأهمية والعناية والتقدير.
3. الحرف "أو" مناسب لأسلوب "هل" في الاستفهام الحقيقي وغير الحقيقي، سواء كان للتقرير أم للتوبيخ أم التمني أم غيرها، إذ السؤال يتسلط على الأهم، والعرب تقدم ما تعتني به وتهتم له، ومن جهة أخرى فإنه يصح حذف "أو" وما بعدها دون أن تفسد الجملة أو يسقط الاستفهام.
4. الإدراك للأسلوب القرآني والفقه اللغوي الخاص به يعين على حسن الفهم لمقاصده، كما يساعد في ترجيح المعنى الصحيح وتقديره على سواه من الاحتمالات الممكنة.
5. لا يلزم من اختيار القرآن الكريم لبعض القوالب اللغوية تغليب سواها، فقد ترك القرآن الكريم الكثير من التعبيرات الفصيحة مستأثراً بالأفصح لنفسه ليتحقق له التفوق والإعجاز والعلو على كل كلام سواه.
6. لا بد من العناية بالفقه اللغوي الخاص بالقرآن الكريم وإفراد العديد من الدراسات ذات العناية به على مستوى اختياراته للحروف والكلمات والجمل فضلاً عن القوالب القرآنية الثابتة، ولا شك فإن تحت هذه الدراسات علم عظيم خبيء ينتظر من يميظ اللثام عنه.

المصادر

- ابن بطل، أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك، شرح صحيح البخاري، ت: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، ط2، 2003م، ص 219/10.
- ابن عابدين، محمد أمين، حاشية رد المحتار، على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، ط2، 1966م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر التونسي، التحرير والتنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط1، 2000م.
- ابن فارس، أبو الحسن أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، الناشر: محمد علي بيضون، ط1، 1997م.
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، القاهرة، ط1، 1979م.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، تح: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ط2، 1999م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي، لسان العرب، ت: عامر حيدر وعبد المنعم إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2013م.
- ابن نور الدين، محمد بن علي بن عبد الله بن الخطيب الشافعي، تيسير البيان لأحكام القرآن، ت: عبد المعين الحرش، دار النوادر، سوريا، ط1، 2012م.
- ابن هشام، عبد الله جمال الدين بن يوسف، مغني اللبيب، ت: محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، 2017م.
- أبو البركات ابن الأنباري، عبد الرحمن بن أبي الوفاء محمد بن عبيد الله بن أبي سعيد، أسرار العربية، ت: فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ط3، 1995م.
- أبو البركات النسفي، عبد الله بن أحمد بن محمود، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، ت: يوسف بدوي ومحيي الدين متو، دار ابن كثير، بيروت، ط7، 2017م، ص 300/1.
- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى العمادي، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، ت: مجموعة، منشورات الشؤون الدينية التركية (إيصام)، إسطنبول، ط1، 2021م، ص 144/5.
- أبو حفص النسفي، نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد، التيسير في التفسير، ت: ماهر حبوش، دار اللباب، إسطنبول، ط1، 2023م.
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، ت: صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، السنن، بتعليق الألباني وحكمه، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 2011م.
- الأخفش، علي بن سليمان بن الفضل، الاختيارين، ت: فخر الدين قباوة، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط1، 1999م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ت: مصطفى ديب البغا، مركز الرسالة للدراسات وتحقيق التراث، ط3، 1987م.
- البغوي، محيي السنة أبو محمد الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، ت: محمد النمر وعثمان ضميرية وسليمان الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع، دمشق، ط4، 1989م.
- البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت: ماهر حبوش ومحمد عبد الله ومحمد بعاج، دار اللباب، إسطنبول، ط1، 2023م.
- التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر، المطول شرح تلخيص المفتاح، ت: أحمد عناية، دار إحياء التراث، ط1، 2004م.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دلائل الإعجاز، ت: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، ودار المدني بجدة، ط3، 1992م، ص 31.
- حبنكة الميداني، عبد الرحمن حسن، البلاغة العربية، أسسها وعلومها وفنونها، دار القلم، دمشق، ط4، 2013م.
- الحريري، القاسم بن علي، درة الغواص في أوهام الخواص، ت: عرفات مطرجي، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1998م.
- حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، القاهرة، ط15.
- الخطيب القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن بن عمر، الإيضاح في علوم البلاغة، ت: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل، بيروت، ط3، 2009م.
- الديمياطي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد الغني، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ت: أنس مهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
- الزمخشري، أبو القاسم جاد الله محمود بن عمر بن محمد، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م.
- سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، ت: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الألغاز النحوية وهو الكتاب المسمى (الطراز في الألغاز)، ت المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2002م.

- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، ت: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.
- الصيداوي، يوسف، قواعد اللغة العربية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1999م.
- الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى، المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية (شرح ألفية ابن مالك)، ت: مجموعة من الباحثين، معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، ط1، 2007م.
- الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير، المعجم الكبير، ت: حمدي عبد المجيد السلفي، مؤسسة الريان، مكتبة الأصالة والتراث الشارقة، ط1، 2010م.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ت: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2001م.
- عباس، حسن فضل، أساليب البيان في علوم البلاغة، دار النفائس، عمان، ط2، 2009م.
- عمر، أحمد مختار، معجم الصواب اللغوي دليل المثقف العربي، عالم الكتب، القاهرة، ط1، 2008م.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 2001م.
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، ت: أحمد نجاتي ومحمد نجار وعبد الفتاح شلبي، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط2، 1998م.
- الفيروز آبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، ت: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط8، 2005م، ص 1673.
- الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات، ت: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2018م، ص 806.
- الكوراني، شهاب الدين أحمد بن إسماعيل، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، ت: سعيد بن غالب كامل المجيدي، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، ط1، 2008م.
- المالقي، أحمد بن عبد النور، رصف المباني في حروف المعاني، ت: أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط4، 2014م.
- المرادي، الحسن بن قاسم بن عبد الله، ابن أم قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، ت: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.
- المرادي، الحسن بن قاسم بن عبد الله، ابن أم قاسم، الجنى الداني في حروف المعاني، ت: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1992م.
- مسلم، أبو الحسين بن الحجاج بن مسلم القشيري، الصحيح الجامع، دار الجيل ودار الأفاق الجديدة، بيروت، ط2، 1998م.
- الهريري، محمد الأمين بن عبد الله الأرمي العلوي الشافعي، تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، إشراف ومراجعة: الدكتور هاشم محمد علي بن حسين مهدي، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 2001م.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ت: عادل عبد الموجود، علي معوض، أحمد صيرة، أحمد الجمل، عبد الرحمن عويس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1994م.
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد، التفسير البسيط، ت: محمد الفوزان، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط1، 1430هـ.

Kaynakça

- İbn Battâl, Ebü'l-Hasan Ali b. Halef b. Abdü'l-Melik, Şerhu Sahîhi'l-Buhârî, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhim, Mekketebu'r-Rüşd, Riyad, 2. bs., 2003, c. 10, s. 219.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, Hâşiyetü Reddîl-Muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr: Şerhu Tenvîri'l-Ebsâr, Şirket-i Mektebe ve Matbaatü Mustafa'l-Bâbî el-Halebî ve Evlâdih, Mısır, 2. bs., 1966.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir et-Tûnisî, et-Tahrîr ve't-Tenvîr, Müessesetü't-Târîh el-Arabî, Beyrut, 1. bs., 2000.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ el-Kazvînî er-Râzî, es-Sâhibî fî Fıkhi'l-Luğati'l-Arabiyye ve Mesâilihâ ve Süneni'l-Arabî fî Kelâmihâ, nşr. Muhammed Ali Baydûn, 1. bs., 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ, Mu'cem Makâyisi'l-Luğa, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Dâru'l-Fikr, Kahire, 1. bs., 1979.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Ömer el-Kureşî ed-Dimeşkî, Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme, Dâr Taybe, Riyad, 2. bs., 1999.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mekrem el-İfrîkî, Lisânü'l-Arab, thk. Âmir Haydar ve Abdu'l-

- Mun'im İbrâhîm, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 2. bs., 2013.
- İbn Nûruddîn, Muhammed b. Ali b. Abdillâh b. el-Hatîb eş-Şâfiî, Teyisirü'l-Beyân li-Ahkâmî'l-Kur'ân, thk. Abdu'l-Muîn el-Harş, Dârü'n-Nevâdir, Suriye, 1. bs., 2012.
- İbn Hişâm, Abdullâh Cemâlüddîn b. Yûsuf, Muğni'l-Lebîb, thk. Muhyiddin Abdulhamîd, el-Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut, 2017.
- Ebü'l-Berakât İbnü'l-Enbârî, Abdurrahman b. Ebî'l-Vefâ Muhammed b. Ubeydullah b. Ebî Saîd, Esrâru'l-Arabiyye, thk. Fehr Sâlih Kadâre, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 3. bs., 1995.
- Ebü'l-Berakât en-Nesefî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd, Medâriku't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, thk. Yûsuf Bedavî ve Muhyiddin Meto, Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 7. bs., 2017, c. 1, s. 300.
- Ebü's-Suûd, Muhammed b. Muhammed b. Mustafa el-İmâdî, İrşâdu'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm, thk. Heyet, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (İSAM), İstanbul, 1. bs., 2021, c. 5, s. 144.
- Ebü Hafs en-Nesefî, Necmeddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed, et-Teyisîr fî't-Tefsîr, thk. Mâhir Habbûş, Dârü'l-Lübâb, İstanbul, 1. bs., 2023.
- Ebü Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, el-Bahru'l-Muhîr, thk. Sadkî Cemîl, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1420/1999.
- Ebü Dâvûd, Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, es-Sünen, ta'lik: Elbânî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2. bs., 2011.
- el-Ahfeş, Ali b. Süleymân b. el-Fazl, el-İhtiyârayn, thk. Fehruddîn Kabâve, Dâru'l-Fikr el-Muâsır, Beyrut, 1. bs., 1999.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl, el-Câmi'u's-Sahîh el-Müsned el-Muhtasar min Umûri Resûlillâh ﷺ ve Sünenihî ve Eyyâmihî, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ, Merkezü'r-Resâle, 3. bs., 1987.
- Begavî, Muhyis-Sünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd, Me'âlimü't-Tenzîl, thk. Muhammed en-Nemr, Osman Damiriye, Süleymân el-Harş, Dâr Taybe, Dımaşk, 4. bs., 1989.
- Beydâvî, Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer, Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, thk. Mâhir Habbûş, Muhammed Abdullâh, Muhammed Bâcâc, Dârü'l-Lübâb, İstanbul, 1. bs., 2023.
- et-Teftâzânî, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, el-Mutavvel Şerhu Telhîsi'l-Miftâh, thk. Ahmed İ'nâye, Dâr İhyâi't-Türâs, 1. bs., 2004.
- Cürcânî, Ebû Bekir Abdülkâhir b. Abdurrahmân b. Muhammed, Delâilü'l-İ'câz, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir, Matbaatü'l-Medenî, Kahire; Dârü'l-Medenî, Cidde, 3. bs., 1992, s. 31.
- Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasan, el-Belâğatü'l-Arabiyye: Usûsuhâ ve Ulûmuhâ ve Funûnuhâ, Dâru'l-Kalem, Dımaşk, 4. bs., 2013.
- Harîrî, Kâsım b. Ali, Durratu'l-Gavvâs fî Evhâmi'l-Havâs, thk. Arefât Matracî, Müessesetü'l-Kutub el-Şarkiyye, Beyrut, 1998.
- Hasan, Abbas, en-Nahvu'l-Vâfi, Dâru'l-Maârif, Kahire, 15. bs.
- Hatîb el-Kazvînî, Celâleddîn Muhammed b. Abdurrahmân b. Ömer, el-İdâh fî Ulûmi'l-Belâğa, thk. Muhammed Abdülmun'im Hafâcî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 3. bs., 2009.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdi'l-Ganî, İthâfü Fudalâi'l-Beşer fî'l-Kırâati'l-Arbaati Aşr, thk. Enes Mehreh, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1. bs., 1998.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki Gavâmıdî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1. bs., 1995.
- Sîbeveyh, Amr b. Osmân b. Kınber, el-Kitâb, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn, Mektebetü'l-Hâncî, Kahire, 3. bs., 1988.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr, el-Elgâz en-Nahviyye (el-Tırâz fî'l-Elgâz), thk. el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, Kahire, 1. bs., 2002.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr, Celâleddîn, el-Mezher fî Ulûmi'l-Luğa ve Envâ'ihâ, thk. Fevâd Ali

- Mansûr, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1. bs., 1998.
- Sıydvî, Yûsuf, Kavâ'idü'l-Luğati'l-Arabiyye, Dâru'l-Fikr, Dimaşk, 1. bs., 1999.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ, el-Makâsîdüş-Şâfiye fî Şerhi'l-Hulâsati'l-Kâfiye (Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik), thk. Heyet, Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye ve İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî bi-Câmiati Ümmü'l-Kurâ, Mekke, 1. bs., 2007.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb b. Mutayr, el-Mu'cemü'l-Kebîr, thk. Hamdî Abdu'l-Mecîd es-Selefi, Müessesetü'r-Rayyân, Mektebetü'l-Üsûle ve't-Türâs, Şârîka, 1. bs., 2010.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân, thk. Mahmûd Şâkir, Dâr İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut, 1. bs., 2001.
- Abbâs, Hasan Fadl, Esâlîbü'l-Beyân fî Ulûmi'l-Belâğa, Dâru'n-Nefâis, Amman, 2. bs., 2009.
- Ömer, Ahmed Muhtâr, Mu'cemu's-Savâbi'l-Luğavî Delîlu'l-Müsekkef el-Arabî, Âlemü'l-Kutub, Kahirre, 1. bs., 2008.
- Fahru'r-Râzî, Muhammed b. Ömer, et-Tefsîru'l-Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb, Dâr İhyâi't-Türâs el-Arabî, Beyrut, 4. bs., 2001.
- Farrâ', Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd, Me'ânî'l-Kur'ân, thk. Ahmed Necâtî, Muhammed Neccâr, Abdu'l-Fettâh Şelebî, ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-Ta'lîf ve't-Terceme, Mısır, 2. bs., 1998.
- Feyrûzâbâdî, Mecdüddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb, el-Kâmûsu'l-Muhîr, thk. Mektebü Tahkîki't-Türâs fî Müesseseti'r-Resâle, Müessesetü'r-Resâle, Beyrut, 8. bs., 2005, s. 1673.
- Kefevî, Ebû'l-Bekâ Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî, el-Küllıyyât, thk. Adnân Dervîş ve Muhammed el-Mısıri, Müessesetü'r-Resâle, Beyrut, 2. bs., 2018, s. 806.
- Kûrânî, Şihâbüddîn Ahmed b. İsmâil, ed-Dürerü'l-Levâmi' fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi', thk. Sa'id b. Gâlib el-Mecîdî, el-Câmiatu'l-İslâmiyye, Medîne, 1. bs., 2008.
- Mâlikî, Ahmed b. Abdi'n-Nûr, Rasfu'l-Mebânî fî Hurûfi'l-Ma'ânî, thk. Ahmed el-Harrât, Dâru'l-Kalem, Dimaşk, 4. bs., 2014.
- Murâdî, el-Hasen b. Kâsım b. Abdullah, İbn Umm-i Kâsım, el-Cenâ'd-Dânî fî Hurûfi'l-Ma'ânî, thk. Fehrüddîn Kabâve ve Muhammed Nedîm Fâzıl, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1. bs., 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, es-Sahîhu'l-Câmi', Dâru'l-Cîl ve Dâru'l-Âfâk el-Cedîde, Beyrut, 2. bs., 1998.
- el-Harrârî, Muhammed el-Emîn b. Abdillâh el-Ermî el-Alâvî eş-Şâfi'î, Tefsîru Hadâiki'r-Rûhi ve'r-Rayhân fî Revâbi' Ulûmi'l-Kur'ân, nâzır: Hâşim Muhammed Ali b. Hüseyin Mehdî, Dâru Tavki'n-Necât, Beyrut, 1. bs., 2001.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Ali en-Nîsâbü'rî, el-Vesît fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Mecîd, thk. Âdil Abdulmevcûd, Ali Muavvad, Ahmed Sîre, Ahmed Cemel, Abdurrahman Avays, Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, Beyrut, 1. bs., 1994.
- el-Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed, et-Tefsîru'l-Besît, thk. Muhammed el-Fevzân, el-Câmiatu'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Suudi Arabistan, 1. bs., 1430/2009.