

NEVŞEHİR
HACI BEKTAŞ VELİ
ÜNİVERSİTESİ

JOURNAL OF RELIGIOUS INQUIRIES



İLAHİYAT FAKÜLTESİ

UMDE
DİNİ
TETKİKLER
DERGİSİ

UMDE

Dini Tetkikler Dergisi

UMDE Journal of Religious Inquires

e-ISSN: 2667-4939

Cilt / Volume: 8, Sayı / Issue: 1 (Temmuz/July 2025)

UMDE Dini Tetkikler Dergisi, uluslararası hakemli bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır. Makaleler, Türkçe öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram); İngilizce başlık, abstract, keywords (en az 5 kavram) ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

UMDE Journal of Religious Inquires, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles contain Turkish abstract (minimum 150 words), keywords (minimum 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

KAPSAM: Dini Araştırmalar, İslam Araştırmaları / **SCOPE:** Religious Studies Islamic Studies
PERİYOT: Yılda 2 Sayı (31 Temmuz & 31 Aralık) / **PERIOD:** Biannually (31 July & 31 December)
YAYIN DİLİ: Türkçe & İngilizce & Arapça / **L. PUBLICATION:** Turkish & English & Arabic

UMDE'nin tüm giderleri Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi tarafından karşılanmaktadır. Dergimiz yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara herhangi bir ücret ödenmemektedir.

All expenses of UMDE are covered by the Nevsehir Hacı Bektas Veli University. Our journal does not charge any fee from the authors for the article evaluation and publication process. No fee is paid to the authors whose articles are published in the journal.

Yazarlar, UMDE'de yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler. Fakat yazıların hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir. *Authors publishing with UMDE retain the copyright to their work. But the legal responsibility of the articles belongs to the authors.*

Umde Dini Tetkikler Dergisi **TÜBİTAK ULAKBİM TR Dizin** ayrıca **DOAJ, EBSCO (Central & Eastern European Academic Source)** ve **Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest** uluslararası indeksleri tarafından taranmaktadır.

Umde Journal of Religious Studies is indexed by TUBITAK ULAKBIM TR Index as well as DOAJ, EBSCO (Central & Eastern European Academic Source) and Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest international indexes.



&



Umde Dini Tetkikler Dergisi aşağıdaki dijital platformlarda yer almaktadır.
Umde Journal of Religious Studies is available on the following digital platforms

ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources

INTERNET ARCHIVE

Eurasian Scientific Journal Index

İSAM

ASOS İNDEKS

RESEARCH BIB: Academic Resource Index

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

İdealonline

YAYINCI / PUBLISHER

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Nevşehir, 50300,
Türkiye Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, 50300, Türkiye

SAHİBİ / OWNER

Prof. Dr. Semih AKTEKİN (Rektör/Rector)
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Nevşehir, Türkiye
semih.aktekin@gmail.com

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
zulfikardurmus@nevsehir.edu.tr

İNGİLİZCE DİL EDİTÖRİ / ENGLISH LANGUAGE EDITOR

Arş. Gör. Dr. Abdussamet ÖZKAN

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Nevşehir, Türkiye abdussametoalkan@nevsehir.edu.tr

YAZIM EDİTÖRLERİ / SPELLING EDITORS

Arş. Gör. Hasan AYDEMİR

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
hasanaydemir@gmail.com

Arş. Gör. Salih İŞGÜZAR

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
salih.isguzar@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Ayşe YILMAZ

Nevşehir Hacı Bektaş Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
yilmazayse13@hotmail.com

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa SAĞLAM
Nevşehir Hacı Bektas Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences
Nevşehir, Türkiye
mustafasaglam@nevsehir.edu.tr

Doç. Dr. Süleyman DOĞANAY
Niğde Ömer Halisdemir University,
Faculty of Islamic Sciences,
Philosophy and Religious Sciences,
Niğde, Türkiye
suleymandoganay@ohu.edu.tr

Öğr. Gör. Dr. İsmail ARAS
Nevşehir Hacı Bektas Veli University,
Faculty of Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
ismailaras_@hotmail.com

Öğr. Gör. Dr. Recep ÇELİK
Nevşehir Hacı Bektas Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
recepcelik@nevsehir.edu.tr

Arş. Gör. Dr. Alime ÇELİK
Nevşehir Hacı Bektas Veli University,
Faculty of Theology Basic Islamic Sciences
Nevşehir, Türkiye
alimecelik@hotmail.com

Arş. Gör. Dr. Hatice Nur DALKILIÇ
Nevşehir Hacı Bektas Veli University,
Faculty of Theology Basic Islamic Sciences
Nevşehir, Türkiye
haticenurdalkilic@nevsehir.edu.tr

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Şefaettin SEVERCAN
Nevşehir Hacı Bektas Veli University,
Faculty of Theology, Islamic History and Arts,
Nevşehir, Türkiye
severcan@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Yusuf DOĞAN
Cumhuriyet University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Sivas, Türkiye
doganyusuf58@hotmail.com

Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK
Hitit University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences
Corum, Türkiye
abdullahcolak@hitit.edu.tr

Prof. Dr. Ömer ACAR
Ankara University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Ankara, Türkiye
oacar@ankara.edu.tr

Doç. Dr. Recep UÇAR
Inonu University,
Faculty of Theology, Philosophy and Religious Sciences,
Malatya, Türkiye
recep.ucar@gmail.com

Doç. Dr. Salih AYDEMİR
Ankara Hacı Bayram Veli University,
Faculty of Theology, Philosophy and Religious
Sciences,
Ankara, Türkiye
salih.aydemir@hbv.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi Havva ÖZATA
Nevşehir Hacı Bektas Veli University,
Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Nevşehir, Türkiye
hozata@nevsehir.edu.tr

İÇİNDEKİLER / CONTENTS
ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

- 1. Revelation Behind the Veil: An Intertextual Analysis** 1-13
Örtü Arkasından Vahiy: Metinlerarası Bir Analiz
Arş. Gör. Dr. Merve Kurt Palancı
- 2. Tabarsî'nin Mecme'u'l-Beyân Adlı Tefsirinde Şâz Kıraatlere Yaklaşım Metodunun İncelenmesi** 14-26
An Analysis of the Methodological Approach to Shâdh Qirâ'ât in Tabarsî's Tafsîr Majma' al-Bayân
Doç. Dr. Nesrişah Saylan
- 3. Hucurât Sûresi 6. Âyeti'ndeki 'Fâsık': Sahâbî Kimliği ve Leâli Ahmed Çelebi'nin Risâlesi Işığında Tefsîrî İnceleme** 27-44
The Concept of 'Fâsiq' In Hucurât 6: An Exegetical Analysis In Light of Companionship Identity and Le'âlî Ahmed Çelebi's Risâla
Doç. Dr. Harun Abacı
- 4. Ahmed b. Ahmezi ve Merâkî'l-evvâh ilâ Tedubbûri Kitâbillâh Adlı Manzûm Tefsiri** 45-65
Ahmed b. Ahmezi and His Verse Commentary on the Book Merâkî'l-evvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh
Doç. Dr. Mehmet Altın
- 5. Musa Cârullah Bigiyef'in Vahyin Nüzûlü' ve Metinleşme Süreci Hakkındaki Görüşlerini Temellendirdiği Âyetlere Yaklaşımı Üzerine Bazı Mülâhazalar** 66-82
Some Observations on Musa Jârullâh Bigiyef's Approach to the Verses He Relied Upon to Support His Views on the Revelation and Compilation of the Qur'ân
Doç. Dr. Süleyman Narol
- 6. سمات الخطاب الديني المرئي (الرقمي) مع تحليل ميداني** 83-107
Görsel (Dijital) Dini Hitabetin Özellikleri ve Bir Saha Analizi
The Characteristics of Visual (Digital) Religious Discourse: A Field Analysis
Dr. Öğr. Üyesi Ahmed Derviş Müezzîn
- 7. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde İşitme Engelli Öğrencilere Yönelik Değer Eğitimi Uygulamaları: Bir Eylem Araştırması** 108-126
Values Education Practices for Hearing-Impaired Students in Religious Culture and Moral Knowledge Course: An Action Research Study
Dr. Öğr. Üyesi Rahime Çelik

8. Osmanlı Vakıf Hukukunda İstibdâl Kavramı	127-143
<i>The Concept of Istibdâl in Ottoman Waqf Law</i>	
Dr. Öğr. Üyesi Yasin Erden	
9. Zâhirî Usulcü İbn Hazm'ın Beyân'ın Tehiri Meselesine Yaklaşımı	144-161
<i>The Approach of Ibn Hazm, a Zâhirî Legal Theorist, to the Issue of Deferring the Bayân (Clarification)</i>	
Arş. Gör. Dr. Yasin Akan	
10. Manevi Zekâ Kavramına Nefs Psikolojisi Bağlamında Bir Değerlendirme	162-180
<i>An Evaluation of the Concept of Spiritual Intelligence in the Context of Self-Psychology</i>	
Dr. Zeynep Karlık	

Revelation Behind the Veil: An Intertextual Analysis

Örtü Arkasından Vahiy: Metinlerarası Bir Analiz

Merve Kurt Palancı*

Abstract

This article delineates Mosaic revelation in the Qur'an with special focus on the prepositional phrase *min warā'i hijāb*^m in al-Shūrā 42/51 through an intertextual analysis method with the biblical material in Exodus 34:33-35. The analysis is primarily based on the theophanic passages in the biblical tradition which are subsequently juxtaposed with the aforementioned Qur'anic phrase. In the exegetical tradition, the verse in question is a featured excerpt for classifying the types of revelation, a classification also traceable in classical methodological works. Amongst the other Qur'anic verses refuting theophany, is the verse under discussion deemed a testimonial against *visio Dei* potential of non-celestial prophets before the Divine. When classical exegetical works revisited panoramically, however, there appears a discernable tendency to correlate vocable *hijāb*, the veil, in the verse metaphorically with the burning bush on Sinai narrative and bestowal of the first ten commandments. Conversely, in the mainstream Judaism, the outline of Mosaic narrative in Exodus 34:33-35 is deemed as a clear manifestation of revelatory theophany, setting a *masveh* (veil) pattern that is believed to be on Moses' face after he left the Tabernacle. Accordingly, whenever Moses enters the Lord's presence in the Tabernacle, he removes the veil off until he comes out to inform his folk about divine commandments –after which he covers his radiant face again with the same veil. He is believed to have seen Yahweh by naked eye. Hence, in biblical tradition, the Mosaic veil comes to the fore as Moses' authority during the grant of second ten commandments, not the first one. The veil pattern is, par excellence, a matter of theophanic course. The main arguments of the paper are twofold. Firstly, I argue that Qur'an's references to Mosaic revelation are not limited to Sinaitic fire narrative and the bestowal of the first Covenant. Instead, it seems to deconstruct both the *visio Dei* credo and role of Mosaic veil in the Tabernacle, as described in Exodus 34:33-35, through an indirect reference to Mosaic veil in al-Shūrā 42/51. I argue that the historical context of the verse, *inter alia* the concurrent passages in Exodus 34:33-35, rarifies to designate a metaphorical connotation for the vocable veil and Sinaitic burning bush. Rather, it seems eligible for getting comprehended literally as a Qur'anic deconstruction of veil's role in the Tabernacle in due course of the second ten commandments grant, namely covenant renewal. I also enounce that, in order to appreciate the phenomena of intertextuality between the former and latter in full, para-scriptural material is

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Merve Kurt Palancı).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Arş. Gör. Dr. Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Dr., Res. Assist., Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Exegesis Mardin, Türkiye
mervepalanci@artuklu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-0257-1830>

Atıf / Citation: Palancı, Merve Kurt. "Revelation Behind the Veil: An Intertextual Analysis". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025), 1-13, <https://doi.org/10.54122/umde.1685849>

of great importance as it sheds light on Qur'an's indirect references and deconstruction of biblical themes. While the Qur'an occasionally applies to a dogmatic re-articulation to its preceding scriptural tradition through lingua franca of the epoch it deployed, it is not always the case for each theological verbum it embodies. Instead, Qur'an seems to deconstruct biblical themes which were familiar to Judeo-Christian community of its time, who used to speak Arabic in everyday encounters. The semantic irrelevancy of *masveh* and *hijab* are ensampled in this regard. To this end, subsequent to a critical analysis of the salient literature on the intertextuality between the Qur'an and the Bible regarding Moses as introductory remarks, the paper revisits revelatory theophany in the Hebrew Bible and elucidates the role of Mosaic veil in due course of *visio Dei* in Exod. 34:33-35. It then briefly peruses Mosaic revelation through the lenses of the Qur'an and the Muslim exegetical tradition, as well as extra-Qur'anic material. Consequentially, it seems safe to argue that Qur'an deconstructs the veil pattern of Judaic tradition as it existed in the sectarian milieu.

Keywords: Exegesis, Mosaic Revelation, Covenant Renewal, Sinai, Burning Bush, Mosaic Veil, *Visio Dei*.

Öz

Bu çalışma Kur'an'daki Hz. Musa'ya verilen vahiy anlatısını eş-Şûrâ 42/51 ayetinde geçen *min verâi hicâbⁱⁿ* ifadesi çerçevesinde, Eski Ahid'in Çıkış 34: 33-35 pasajları ile metinlerarası analiz yöntemiyle ele almaktadır. Çalışma ağırlıklı olarak Kitab-ı Mukaddes geleneğinde teofani pasajlarını merkeze almakta, ardından bu pasajları eş-Şûrâ 42/51 ayetinde geçen örtü arkasından vahiy tanımına arz etmektedir. İlgili ayete hem usul hem de tefsir geleneğinde müfessirlerin ekseriyetle vahiy türlerini tasnif etmek üzere başvurduğu görülmektedir. Bunun yanı sıra ru'yetullâhın imkan dahilinde olmadığını belirten diğer ayet gruplarıyla birlikte eş-Şûrâ 42/51, beşer hüviyetindeki peygamberlerin ilâhi olamı doğrudan müşahade edemeyeceğini anlatmak üzere sıklıkla kendisine başvuru ayettir. Öte yandan klasik tefsir geleneğinde ayete ilişkin ortaya koyulan yorumlar panoramik biçimde gözden geçirildiğinde ayetteki *hicâb* kelimesinin ilk On Emir'in verilişi esnasında Allah tarafından Hz. Mûsa'ya kendisi yoluyla hitap edilen ateş ile ilişkilendirildiği, böylelikle kelimenin mecaza hamledildiği görülür. Yahudi geleneğinde ise Eski Ahid'in Çıkış 34:33-35 pasajlarında aktarılan hadise, Mûsa'nın Yahve'yi çıplak gözle gördüğünün bir kanıtı olarak kabul görmüştür. İlgili pasajlarda öne çıkan unsur *masveh* (peçe) kelimesidir. Buna göre Hz. Mûsa Mişkan'a (toplanma çadırı) girerek Yahve ile yüz yüze konuşur ancak onun huzurundan ayrıldıktan hemen sonra, ru'yetullâhtan neş'et eden ve yüzüne yerleşen ışıdamayı kapatmak için yüzünü bir peçeyle örter, kendisine verilen emirleri İsrailoğulları'na yüzü peçeyle kapalı hâlde iletir. Bu anlatıya göre Hz. Musa Yahve ile çıplak göz ile konuşmuştur ve Eski Ahid'in metin içi kronolojisine göre bu hadise ilk On Emir'in verilişinde değil, ahidin yenilenmesi esnasında vuku bulmuştur. Bu sebeple pasajlardaki peçe motifi, Hz. Musa'nın kavmi önündeki otoritesinin yanı sıra ru'yetullahın getirdiği bir sonuç olarak tebarüz eder. Bu çalışma iki temel argümana dayanır. İlk olarak Kur'an'ın Sina vahyine yaptığı metinlerarası göndermelerin ilk On Emir'in verilişi ve yanan çalılık teması ile sınırlı olmadığı öne sürülmektedir. eş-Şûrâ 42/51 ayetine dair esbâb-ı nüzul rivayetleri göz önünde bulundurulduğunda ayetteki "örtü arkasından vahiy" ibaresi mecaza başvurulmaksızın anlaşılır hale gelir. Böylelikle Hz. Musa'ya verilen ikinci on emir esnasında Hz. Musa'nın yüzünde bulunan peçenin rolünün Kur'an tarafından yapışöküme tabi tutulduğu sonucuna ulaşılabılır. İlgili ayet ilk on emirin verilişine değil, ahidin yenilenmesine dair pasaja yönelik bir tashih olarak anlaşılmaya elverişli görülmektedir. Bu doğrultuda çalışma Kur'an ile diğer kitâbi gelenekler arasındaki metinlerarasılık ilişkisinin ve Kur'an'ın diğer kitâbi geleneklere yaptığı dolaylı göndermelerin metindışı kaynaklar yardımıyla daha net şekilde ortaya konabileceği öne sürülmektedir. Zira Kur'an'ın nüzul periyodunda kendisinin çağdaşı olan ve gündelik hayatlarında Arapça konuşan ehl-i kitapla ilişkisinde; dönemin liturji dili Aramca'nın kayda değer bir yeri olsa da Kur'an'ın kendisine özgü temalar geliştirdiği, kitâbi gelenek üzerinde kendisini bir düzeltici otorite olarak sunduğu bilinmektedir. *Hicâb* ve *masveh* kelimeleri bu konuda birer örnektir. Çalışmanın dayandığı bu argümanların temellendirilmesi amacıyla ilk olarak Hz. Mûsa'ya verilen vahye dair çalışmalar içerisinde metinlerarasılık yöntemini kullanan literatür analiz edilmiştir. Ardından Eski Ahid'deki teofani pasajları ile Çıkış 34: 33-35 anlatısındaki teofani tecrübesi ve bu tecrübeye Hz. Musa'nın yüzündeki peçenin yeri ele alınmıştır. Çalışma son olarak Hz. Mûsa'nın yaşadığı vahiy tecrübesi Kur'an ve klasik tefsir eserleri bağlamında muhtasar şekilde yeniden değerlendirmiştir. Sonuç olarak Kur'an'ın örtü arkasından vahiy tanımlamasını yaparken Hz. Mûsa'nın peçesine dair Yahudi geleneğinde geç antik çağda var olan inancı yapışöküme uğrattığı söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Musa, İkinci On Emir, Sina, Çıkış 34, Musa'nın Peçesi, Ru'yetullah.

Introduction: Moses in Intertextuality Between the Bible and the Qur'ân

Within the Qur'ân, there exist many narratives that link the Qur'ân, both linguistically and structurally, to wider and deeper semiotics of the meaning. The Qur'anic proclamations clearly address an intimate audience who is familiar with Judeo-Christian lore, particularly on such themes as eschatological resurrection and the Day of Judgement. Indicating a substantial cultural contact with the Late Antique Judaism and Christianity, the Aramaic imprint on the Qur'ân's religious lexicon¹ and the Qur'ân's self-acknowledgements regarding its continuity with the biblical tradition are self-evident features of the intertextuality phenomena. Biblical figures like Noah, Abraham, Moses or Jesus are all palpable manifestations of this scriptural intertextuality.² The intertextuality³ between the biblical and the Qur'anic content has long been revalorized by critical scholarship. Indeed, the Qur'anic high saturation with the biblical narratives seems to have ignited critical scholarship dedicated to a long-phased survey for sources of the Qur'ân within earlier Jewish and Christian corpus. In a broader sense, Qur'anic content is often organized and analyzed according to one of the two competing methodologies, which, for lack of better nomenclature, can be bisected as orientalist and apologetic methodologies.⁴ These methodologies find concrete expression in their way of dealing with sources of tradition and the evolving process of the Qur'anic corpus. For the most part, the scholars contributing to this tradition through the intertextuality method took for granted the premise that biography of Muhammad and the Qur'anic content share an intrinsic link. In their search for sources, they tended to ask where, when and how Muhammed learned biblical literature. In other words, such research assumes that the Prophet stood somewhere between the Bible and the Qur'ân.⁵ As Moses pericopes in the Qur'ân constitutes the main part of biblical narratives, Mosaic revelation has been attracted by many academics embarking on similar premises.

The dominance of this approach is remarkably salient in the works of Horovitz. In his monograph titled *Koranische Untersuchungen*, he probes into some of the Mosaic narratives, but his focus is mostly on genre, examining them through the lens of Qur'anic prophetology, or penal legends *Straflegenden*⁶, and ultimately applying this to what Muhammad was trying to achieve through the use of these texts. According to him, the Qur'ân's verses on God's speaking with Moses demonstrate Muhammad's gradual formulation of theophany. He only wanted to accept the *visio Dei*⁷ experienced by Moses in a limited sense. It could only take place as an inspiration or "behind the veil."⁸ An intertextual analysis of Mosaic revelation in the Qur'ân is available in Heinrich Speyer's *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Speyer revisits biblical narratives

1 For a comprehensive analysis of Aramaic as lingua franca of Qur'ân's epoch, see: Emran Iqbal El-Badawi, *The Qur'ân and the Aramaic Gospel Traditions* (New York: Routledge, 2014). Some of the vocables extant in the Qur'ân's Arabic register which were claimed to be of Aramaic origin are found in the Ugaritic inscriptions (XIV-XII Centuries BC) as well, and these inscriptions are older than the first attestation of the Aramaic language for centuries. For details see: Naif Yaşar, *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an: A Comparative Study Based on Semitic Languages* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023), 1/69-72

2 Nicolai Sinai, *The Qur'an: A Historical-Critical Introduction* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 138.

3 The term intertextuality suggests that no text exists in isolation—every piece of writing, speech, art, or even everyday communication is connected to other texts through references, influences, shared ideas, or cultural contexts. It was first coined and theorized by Julia Kristeva. Drawing upon Mikhail Bakhtin's (d.1975) concepts of the 'dialogic text' and 'polyphony,' Kristeva argues that every text is inherently interconnected with other texts through a web of references, citations, and transformations. This idea was later expanded by Roland Barthes (d.1980), who emphasized the 'death of the author' and the plurality of textual meaning. For further theoretical framework of intertextuality phenomena, see: Megan Becker-Leckrone, *Julia Kristeva and Literary Theory* (England: Palgrave Macmillan, 2005). This idea, rooted in literary theory (notably Julia Kristeva's work in the 1960s), builds on earlier concepts like T. S. Eliot's view of tradition as a network of influences. Although the term intertextuality became prominent in literary studies decades after T. S. Eliot's 1919 essay "Tradition and the Individual Talent," the concept can arguably be traced back to his work. While Eliot's ideas are often associated with modernism, they also align with intertextual thinking. Intertextuality suggests that all texts are interconnected, and these relationships shape a text's meaning. Eliot's view—that texts exist in a synchronous relationship with one another, forming a tradition or cultural network—was groundbreaking for its time, offering a fresh perspective on how texts relate to each other and generate meaning. Mevlüde Zengin, "An Introduction to Intertextuality as a Literary Theory: Definitions, Axioms and the Originators", *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 25/1 (2016), 303.

4 Aaron Hughes, "The Stranger at the Sea: Mythopoesis in the Qur'ân and Early Tafsîr", *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 32/3 (2003), 262.

5 Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and Its Biblical Subtext* (London; New York: Routledge, 2010), 3.

6 Kate Tinson, *The Development of Mosaic Narratives in the Hebrew Bible, Jewish Sources and the Qur'an: Research Question and Argument* (Cardiff University, Phd Thesis, 2021), 12.

7 The term "Visio Dei" is Latin for vision of God. It refers to the experience of seeing or sensing the Divine, which is often described in biblical and theological traditions as a deep, mystical, or eschatological encounter with God. In the Bible, these kinds of visions are usually mediated, partial, or symbolic because people in their mortal state can't see God's full glory directly (Exod. 33:20). But some people are given special glimpses of God, usually through theophanies, dreams, or prophetic revelations.

8 Josef Horovitz, *Koranische Untersuchungen* (Berlin: De Gruyter, 1926), 42-50.

that have equivalents in the Qur'ān and devotes a remarkable amount of content to the Mosaic narratives. However, he pairs theophany refusal by the Qur'ān with Exod. 33: 11 and Deut. 5:4;34,10 and Num. 12, that cover passages on the first bestowal of the Covenant, not the second one. For him, al-Shūrā 42/51 is a clear rejection of theophany in biblical narratives.⁹ Geiger identifies common grounds between the Qur'ān and biblical and rabbinic writings that could be reliably dated before the seventh century C.E. Parallels in language, literature, and thought were regarded as evidence that the later content was taken from the earlier. According to Geiger, direct borrowing occurs, intermediaries are rarely assumed, and discrepancies are ascribed to mistakes, typically made by the recipients but occasionally also by the lenders (the illiterate Jews of Medina). He ascribed some of the discrepancies to deliberate misrepresentation by the new Muslim owners of the religious heritage and mythology.¹⁰ Geiger delineates the verse al-Shūrā 42/51 in the context of Qur'ānic angelology and relates it with Sanhedrin 44. Despite his comments on the polemics with Jewish apologetics of the prophet's time, he abstains from making further comments on the pattern of veil in the verse.¹¹ Likewise, Weil refers to Moses narrative in the Qur'ān in a life-story, chronology order. But he refers to the grant of the first Covenant and doesn't touch upon the veil's role and probable reference of the Qur'ān to the covenant renewal in the Tabernacle upon which this article is based.¹²

In more recent scholarly literature, there exist some other works probing into Mosaic revelation in the Qur'ān and the Bible in an intertextual manner. Devoting his work to the stories of biblical prophets in the Qur'ān and Muslim literature, Tottoli compares the Qur'ānic material with Judeo-Christian scriptures without emphasizing any dependence of the Qur'ān on the earlier scriptures or suggesting presumed inexactitude of the Qur'ān in its relation to biblical material.¹³ Evaluating the Qur'ānic content within literary fashion of Late Antiquity, Neuwirth emphasizes that Qur'ān is not a premeditated compilation, but rather a proclamation in progress, and the literary genre it bears is a clear proof for the fact that Qur'ānic narratives are not intended to be assessed as historical accounts; instead, they revolve around one central plot and highlight a key figure in each narrative. Accordingly, the purpose of narratives in the Qur'ān is profoundly different from their purpose in Hebrew Bible. Qur'ānic characters are portrayed within dynamic moral paradigms. Taking the Moses narrative as a vantage point, Neuwirth surveys the ongoing interaction between the prophet and the community surrounding him,¹⁴ characterizing the narratives as a mirror of changing perspectives throughout the development of Qur'ānic content. The Moses narratives are assigned to a particular stage of canonization process as per her idiosyncratic chronology on the basis of intertextual references within the Qur'ānic text in its own *Sitz im leben*.¹⁵ While there exist a salient literature intertextually probing into Mosaic revelation in the Bible and the Qur'ān, I depart from the previous scholarship by questioning the Qur'ānic reference to the role of the Mosaic veil in due course of the second set of ten commandments. To this end, I will first revisit the theme of revelatory theophany in the Hebrew Bible and the role of the Mosaic veil in Exod. 34:33–35 in the proper sequence of *visio Dei*. After that, I will critically analyze Mosaic revelation and theophany through the lenses of the Qur'ān, drawing on Muslim exegetical tradition, cross-references within the Qur'ān inter alia extra-Qur'ānic sources. To this end, some initial comments on the Hebrew Bible's concept of revelation and *visio Dei* (vision of God) would be in order.

1. Revelation and Theophany in the Hebrew Bible

As recent scholarly literature demonstrates, there exist no exclusive term reserved for “revelation” in the Hebrew Bible. Verbal expressions that are employed to describe the regular occurrences of God's might, will, or manifestation also appear in secular usage: *R'h* (“see” and “be seen”); *glh* (“uncover, disclose”); *niphal* and

9 Heinrich Speyer, *Die Biblischen Erzählungen Im Quran* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961), 299-300.

10 Reuven Firestone, “The Qur'ān and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship”, *Bible and Qur'ān: Essays in Scriptural Intertextuality* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003), 1-23.

11 Abraham Geiger, *Judaism and Islam* (Vepery: M.D.C.S.P.K. Press, 1898), 10, 18.

12 Gustav Weil, *The Bible, the Koran, and the Talmud, or, Biblical legends of the Mussulmans* (New York: Harper & Brothers Publishers, 1846), 125-129.

13 Roberto Tottoli, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature* (London New York: Routledge, 2011).

14 Angelika Neuwirth, *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur'an as a Literary Text* (Oxford: Oxford University Press, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2014), 277-278.

15 Neuwirth, , *Scripture, Poetry, and the Making of a Community*, 282.

hiphil of *yd'* ("make oneself known," "make known"); *hiphil* of *ngd* ("make known, tell"). Moreover, there is the vital formula for divine self-presentation, '*ani YHWH*' ("I am Yahweh"), and the phrase *kebôd YHWH* ("the glory of Yahweh"). In the chapters dating back to late period of Hebrew Bible, divine disclosures regarding eschatological matters are available, as well.¹⁶ So, it would be impossible to identify a consistent idea of revelation underlying all the instances of divine activity in the Hebrew Bible, however, given how frequently these and related phrases appear. Furthermore, it would be methodologically erroneous for us to limit Old Testament revelation to the texts that include these phrases. This becomes even more evident when we take into account the various ways in which Yahweh communicates his will and authority, including through the sacred lot, divination, dreams, natural events, and even nature itself, as well as through historical events, the written or spoken word of his messengers, his name, his covenant, his promises, various cultic organizations, and more. Given this variation, it would seem reasonable to contend that revelation in ancient Israel –and more broadly in the other parts of the ancient Near East (and arguably even in the modern West)– was not merely a theological issue but also an ontological, epistemological, and cosmological one. To put it simply, the people's basic understanding of reality –and thus their ability to comprehend it– were what conditioned their quick propensity to see God's presence in a wide array of phenomena.¹⁷ The concept of revelation in the Hebrew Bible seems far from being a full-fledged doctrine, but rather a previously-known phenomenon carried through tradition functioning in polemics and self-appraisal to turn people from false gods and to lead to the true one.¹⁸

Among the rich tapestry of revelation types in the Hebrew Bible, is theophany which refers to visible manifestation of God to human beings, constituting the fundamental tenet of all biblical studies. In a general manner, theophany¹⁹ is understood as a "transient manifestation of deity, and, as such to be distinguished from the continuous revelation of Him in all nature."²⁰ In line with the biblical content, God makes himself known in a variety of ways, not solely through the written word. In the form of self-disclosures by the divine,²¹ denoting some empirical perception of God, even if veiled, through Angel of the Lord,²² public revelation,²³ unique media²⁴ or dreams and visions.²⁵ Applying a form-critical analysis to representative passages in the Hebrew Bible, Kuntz elucidates the common elements that the overall content of the text embodies and defines theophany as "a temporal, partial and intentionally allusive self-discourse initiated by the sovereign deity at a particular place."²⁶

In a theophany, the prophet Isaiah sees the Lord seated on a throne, lofty and exalted. He is surrounded by Seraphim who proclaim His holiness. This vision not only demonstrates the majesty of God but also results in Isaiah's commissioning as a prophet.²⁷ The chapter in question highlights the call to serve and

16 Salime Leyla Gürkan, "Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik", *Vahiy ve Peygamberlik* (İstanbul: Kuramer, 2018), 41.

17 Douglas A. Knight, "Revelation through Tradition", *Tradition and Theology in the Old Testament* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 146-147.

18 James Barr, *Old and New in Interpretation* (Suffolk: SCM Press, 1982), 89-90.

19 It is etymologically derived from *theos* ("god"), and *phainein* ("to appear"). Therefore, the term "theophany" describes a divine apparition. In fact, the Greek phrase was used to describe the exhibition of godlike figures at a festival at Delphi in nonbiblical literature. The OT often uses the *niphal* of the verb *r'h* ("to see"), in conjunction with a theophany that means "to appear". Bradley Green, "Revelation-Theophany", *The Encyclopedia of Christian Civilization*, ed. George Thomas Kurian (Malden, MA: Blackwell, 2011).

20 H. Wheeler Robinson, *Inspiration and Revelation in the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1946), 39.

21 M.F. Rooker, "Theophany", *Dictionary of The Old Testament: Pentateuch*, ed. T.Desmond Alexander (Downers Grove: InterVarsity Press, 2008), 859.

22 The Angel of the Lord appears in: Gen. 16:7 (to Hagar), Gen. 18, 19, 22:11, 12 (to Abraham and Lot), Gen. 32:29-31 (to Jacob), Exod. 3:2-6, (to Moses), Num. 22:22 (to Balaam), Josh. 5:14 -15 (to Joshua), Judg. 13 (to Manoah and his wife), 1 Chr. 21:15, 18, 27 (to David).

23 In Gen. 2:15-16, God "took" the man and "commanded him", cf. Gen. 3:8 the man and woman "hear" God "walking" in the garden, and the God "calls" to them; Gen. 6-9 in the context of Noah and on Abraham in Gen. 12, 15, 17, 18, 22; etc. In Gen. 18:1 "the Lord appears", then "three men" appear (18:1), whom Abram addresses as "Lord" (18:3). The Lord addresses Moses (4:1ff., 6:1ff., 7:1ff., etc.).

24 The Lord of the Hebrew Bible at times makes himself known in a unique form, or as present in a created form. To illustrate, God leads the Israelites via a pillar of cloud and pillar of fire (Exod. 13:21-22; 14:19, 24; 33:9, 10; Num. 12:5; 14:14; Deut. 31:15). Smoke and fire are present when God descends on Mount Sinai (Exod. 19:18ff.; cf. Exod. 34:5ff. and Deut. 4:11).

25 God reveals himself through dreams and/or visions. Abram experiences a sleepy/dreamy state, and God appears (apparently) in the form of a "smoking fire pot" and "a flaming torch" in Gen. 15:17, cf. Joseph's dreams in Gen. 37:40;41.

26 John Kenneth Kuntz, *The Self-Revelation of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1967), 45.

27 Isa.6:1-8.

the life-changing effects of meeting the divine.²⁸ The chapters 38-40 of the Book of Job in the Hebrew Bible host another clear manifestation of the divine. God addresses Job from within a whirlwind, delivering a theophany that confronts Job's perceptions of divine justice and the nature of human suffering. Through a series of probing questions, God underscores His supreme authority and the inherent limitations of human capacity to comprehend the complexities of His divine will. This interaction exemplifies a distinct form of theophany, one characterized not by visual manifestations but by a profound and revelatory dialogue. The theophany depicted in Job 38–41 follows the foundational structure of theophanic narratives: Job is distinctly isolated from his companions and society in the chapters leading up to this divine encounter. The vision is marked by a constrained visual element, represented by the whirlwind, which aligns with earlier biblical descriptions of theophanies. However, YHWH's discourse in this instance is notably more extensive and intricate than in any other theophanic account. Job's reaction to this overwhelming divine revelation is one of utter humility and self-abasement, signifying his profound recognition of God's sovereignty and the limits of human understanding.²⁹

Likewise, the opening chapter of the Book of Ezekiel portrays a profound and complex vision of God experienced by the prophet Ezekiel during his exile in Babylon. Elisha witnesses Elijah being carried upward to heaven by a whirlwind (*sa'arah*), a powerful natural phenomenon that also serves as the source of significant visionary experiences in two other biblical instances. Notably, Ezekiel's enigmatic "Vision of the Chariot," the most vivid and elaborate depiction of the divine realm in the Bible, originates from a similar whirlwind: "As I looked, behold, a stormy wind came out of the north" Ezek. 1:4. This recurring motif of the whirlwind underscores its role as a conduit for profound spiritual revelations and divine encounters.³⁰

Using dream reports, mythic depictions of theophany and natural upheaval, promises of divine guidance, and prophetic oracles, the literary genius of the biblical narrative developed a new way of discussing the interaction between the human and the divine, in a way which reflected the biblical concern with the special relationship between YHWH and Israel. In order to accomplish this, the writers had to negotiate the tension between divine transcendence and anthropomorphism. On the one hand, the Deity's autonomy was carefully preserved through the suddenness and unpredictability of the Deity's action, as well as the absolute nature of the Deity's decisions. The theophany was most often left to the Deity's discretion regarding place, time, and the form of manifestation. There developed a number of unique strategies as well for the depiction of the visual presence of the Deity, reflecting a religious sensibility which abhorred graven images yet clung to the idea of divine immanence.³¹ In summary, the theophanic narratives present in the Hebrew Bible, including those found in the books Isaiah, Job and Ezekiel, collectively demonstrate the complex and multifaceted nature of divine revelation. By offering insight into the character of God and divine guidance, it is fair to say that each theophanic passage contributes to shaping theological and ethical framework of the Hebrew Bible.

1.1. Theophany at Mount Sinai and Mosaic Veil

The pivotal moment in Jewish history is the incident that took place at Mount Sinai around three months after the Exodus. The experience at Sinai shaped the blending of religion and ethnicity that we now refer to as Judaism more than the deliverance of the Land of Israel, the rescue from slavery, or the choice of Abraham and Sarah. According to the Jewish credo, it was at Sinai that God gave the the Torah to the Jewish people. *Pirkei Avot*, the Musdom tractate of the Mishna, starts with Moses receiving the Torah and passing it on, therefore creating a tradition. The stenographic view of revelation, in which God spoke, Moses took word-for-word dictation, and the Five Books precisely record God's pronouncements.³²

One of the most notable *visio Dei* experiences by Moses is found in Exod. 3, where he encounters God in the form of a burning bush. This event marks an unmatched moment in which Yahweh reveals his name and

28 Wim Beuken, "The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah: Isaiah 6 Read against the Background of Isaiah 1", *Calvin Theological Journal (Calvin Theological Seminary)* 39/1 (2004), 74; For further theological implications of the passage, see: Bogdan Şopterean, "The Theological Message of the Opening Vision of Isaiah 6", *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 11/1 (20 Augustos 2024), 84-99.

29 George W. Savran, *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative* (London: T & T Clark international, 2005), 232.

30 James A. Diamond, *Naming an Unnamable God* (Oxford University Press, 2018), 1/149-150.

31 Savran, *Encountering the Divine*, 2.

32 Sommer, Benjamin D., "Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology", *The Journal of Religion* 79/3 (1999), 425.

mission to Moses, and this unique sense is further divided into the spoken word and the incarnate word, the climax of divine revelation in the Bible.³³ Exod. 3:1-6 narrates the encounter of Moses with Yahweh at the burning bush, an iconic theme among the theophanic passages in the Hebrew Bible. In this passage, Yahweh reveals himself to Moses, commissioning him to lead the Israelites out of Egypt. God's holiness and the transformational power of divine revelation are symbolized by the bush, which is said to be on fire but not consumed. God makes Himself known as "I am Who I am,"³⁴ establishing His eternal nature and authority.³⁵

The Israelites are given a glimpse of God during the theophany at Mount Sinai. Thunder, lightning, and smoke envelop the mountain as God descends to deliver the Ten Commandments. In this theatrical performance, God's might and the gravity of the covenant He is establishing with His people are emphasized. The sanctity of God and the necessity of reverence are demanded when the Israelites are told to prepare themselves for this encounter.³⁶ It should be noted that such encounters highlight both God's holiness and the transformative nature of divine revelation in the semantic domain of the Hebrew Bible.³⁷

Niehaus uses the term "Sinai theology" to describe this theophany, given its central importance to God's covenant with His people and His progressive revelation. When Yahweh appears to His believers, He comes to save. God's self-disclosure in the Hebrew Bible is referred as *Heilsgeschichte* (salvation history), which entails theophany and culminates in the final discourses seem to have been laid down through Moses's remarks in Deut. 4: 33-35. Another aspect of Yahweh's theophany is non-celestial, human reaction to His holiness in Exod. 3:6. Likewise, Israel was "afraid of fire and did not go up the mountain" Deut. 5:5.³⁸

Similarly, one might compare Moses' revelation at the burning bush in Exod. 3 with his subsequent encounters with the Deity at Sinai in Exod. 19-24, and again in Exod. 33. These theophanies help to give shape to our understanding of Moses' development and play an important role in the overall structure of the Book of Exodus. Moreover, the interrelationship among Moses' encounters with the divine in Exod. 3, Exod. 19-20, 24, and 33-34 offer some insights into the dynamics of public/private revelation. In addition to the presence of the usual phenomena associated with the numinous –fire, fear of seeing, the use of mediating elements to reflect the presence of the divine, a communal focus on Moses' relationship to the Israelites– all three encounters take place at 'the mountain of God at Sinai, which lend a spatial focus to this cluster of encounters. While Moses is initially afraid to look directly at YHWH (Exod. 3.6), in Exod. 33.19-23 YHWH refuses to let Moses' look upon his face. Notably, in contrast to Moses' hesitation in Exod. 3, he appears far more aggressive in the third encounter, leveraging his relationship with YHWH to persuade him to continue accompanying the people. In these two encounters, it is the people's fear (of hearing YHWH's voice) which stands at the center of the theophany at Sinai. Taken together, the texts offer a reflection on the impossibility of direct encounter with the divine³⁹, the need for some restraining element offered by one of the parties involved, and the development of strategies for dealing with this indirection.

33 Aku S. Antombikums, "Are Religious Experiences Immediate Revelations? A Study of Pentecostal Hermeneutics", *Verbum et Ecclesia* 45/1 (20 Ocak 2024), 1.

34 In Q 20:11, God's announcement to Moses may be a declaration of his proper names and Q 20: 9-16 is eligible for getting comprehended as the Qur'an's development of "the call of Moses" scene in Exod. 3. It is noteworthy that Qur'an's divine predict on the approaching Hour of Judgement in the same sura (v.15) is not available in Ex. Gabriel Said Reynolds, *The Qur'an and the Bible: Text and Commentary* (New Haven, CT: Yale University Press, 2018), 488.

35 Kathy Beach-Verhey, "Exodus 3:1-12", *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 59/2 (Nisan 2005), 180-182.

36 Exod.19: 16-25.

37 For the transformative nature of theophanies, see: Lydia Gore-Jones, "Torah as Wisdom in 4 Ezra and 2 Baruch", *Journal for the Study of Judaism* 52/3 (23 Şubat 2021), 388-416.

38 Jeffrey Jay Niehaus, *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East* (Michigan: Zondervan Publishing, 1995), 21-26.

39 It should be noted here that characterization of Judaism as a religion devaluing the experience of *visio Dei* and relegating it to the exercise of idolatry is a common but an unexamined axiom. The idea that "Hebraic impulses" must be directed toward an unseen God who does not reveal Himself to humanity and only speaks for them to hear is a completely unquestioned concept. It casually equates a "taboo on graven images or seeing the face of God" with an argument that God is invisible and talks but does not show Himself to mankind. But as Boyarin explicitly posits through reversal of the roles "hebraic" and "hellenic", one might make a compelling argument that the tradition of Judaism exhibits a clear anxiety about visibility or corporeality of God only under the influence of Greek Hellenic culture dating back to the Middle Ages. In other words, preceding the Hellenic impact on Judaism, the rabbinic and biblical Judaism was quite free of the idea of suppressing the God's visibility. See: Daniel Boyarin, "The Eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic", *Critical Inquiry* 16/3 (1990), 533; Indeed, a brief comparison between medieval Judaism and biblical Judaism can make a sense here. To illustrate, Maimonides (d.1204) builds Jewish tenets of credo, eliminating or metaphorically interpreting the anthropomorphic passages in the Hebrew Bible. To extract a transcendent God from the biblical content, he applies to Deut.4:15: "You saw no form of any kind the day the Lord spoke to you at Horeb out of the fire". Yasin Meral, *Yahudi*

These texts also present a spectrum of possibilities concerning individual and communal experience. If the first encounter is Moses' private theophany –in which his aloneness is clear– then in Exod. 19-24 the communal aspect of the experience dominates, even during Moses' private conversations with YHWH. In Exod. 19.9,19, the very fact of verbal intercourse between Moses and YHWH serves not as a vehicle for any private message, but rather as a sign of public recognition of Moses' role. By contrast, the third theophany in Exod. 33-34 contains both private and public elements. While Moses begins in 33.12-17 by invoking his favored status in YHWH's eyes for the benefit of the people, the concern of 33.18-23 becomes entirely private, centering on what Moses may or may not be privy to.⁴⁰

Following the public revelation shared by Moses and his folk, Moses experiences a private theophany in Exod.34, wherein the pattern of "veil" and covenant renewal comes to the fore. Underscoring the transformative nature of the communication with God, Exod. 34:33-35 describes Moses' face as radiant after speaking with God on Mount Sinai. When Moses communicated with the Israelites, he would wear a veil over his face after delivering God's commandments. However, when entering the presence of the Lord to speak with Him, Moses would remove the veil. Serving to shield the Israelites from the divine radiance and also highlighting the unique and intimate nature of Moses' relationship with God, the veil *מסכה* *masveh* represents some kind of camouflage, a mask, a medium that intervenes between the viewer and the seen.⁴¹ Only in these essential encounters, withdrawn within himself and in communion with others, will he be "face to face," bare-skinned.⁴²

As noted by Dozeman, the subject biblical passages in Exod. 33-34 repeats the sequence of public and private revelation from Exod. 19-24 and builds on the themes of covenant and leadership that were introduced in the previous episode. While Exod. 33:1-11 is a public revelation, establishing the cultic setting of the Tent of Meeting,⁴³ Exod.34:33-35 is an account of private revelation to Moses, founding his authority as covenant mediator in the Tent of Meeting through the account of his shining skin and veil. The veiling of Moses is regarded as the culmination of theophany at the Mount of God as it follows the idolatry of the golden calf⁴⁴ and the covenant renewal succeeding the subject idolatry.⁴⁵

In a similar vein, Philpot contends that, in contrast to other interpretations, Moses' radiant face serves to represent God's kindness and grace toward the Israelites rather than wrath and punishment. Moses' radiant face is a clear indication of his intimate relationship with God. When Moses comes down from the mountain, his face is glowing because he has communicated with God. This brightness reflects the holiness and beauty of God that Moses has encountered, and it represents the transformative impact of divine revelation upon him. The veil allows Moses to address the people without overwhelming them, as it serves to moderate the intensity of this holy radiance. Not to be confused with the veil of the tabernacle, the attendant "veil" is more like a head scarf. The veil serves a straightforward purpose: in Exod. 34:30, Moses wears it to hide his face while he is not acting as a mediator, in response to the Israelites' anxiety.⁴⁶ All in all, the pattern of veil and Moses' glowing face represent the continuing bond between God and His people in the Hebrew Bible. It can be said that the veil is the reminder of the sanctity of the law and the need to approach the divine with reverence. Exod.34: 33-35, which narrates the bestowal of second ten commandments, portrays the Mosaic veil as an outcome of Moses' theophanic experience.

Kaynakları Işığında Yahudilik (İstanbul: MiletNihal, 2021), 77; For the philosophical background of transcendent-omnipotent god dichotomy preceding canonization process of the Hebrew Bible, also see: Aynur Çınar, *Antik Dünyada Kutsal Ruh'un Öncüsü Külli Ruh* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2022).

40 Savran, *Encountering the Divine*, 205-206.

41 Joshua Matthew Philpot, *The Shining Face of Moses: The Interpretation of Exodus 34:29–35 and Its Use in The Old and New Testaments* (Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2013), 92.

42 Avivah Gottlieb Zornberg, *Moses: A Human Life* (New Haven and London: Yale University Press, 2020) , 27.

43 For a comprehensive analysis of the Tabernacle in biblical pericopes please see: Ömer Faruk Araz, *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa* (İstanbul: İFAV, 2022), 190-206.

44 Exod. 32: 1-6, cf. Q 20:83-98. For the etymological insights into the word Samiri in Qur'anic account of golden calf, see: Yasin Meral, "Senin Derdin Neydi Ey Sâmiri? (20/Ta-Ha:95)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVIII/2 (2017), 183-192.

45 Thomas B. Dozeman, "Masking Moses and Mosaic Authority in Torah", *Journal of Biblical Literature* 119/1 (ts.), 33-34.

46 Philpot, *The Shining Face Of Moses: The Interpretation Of Exodus 34:29–35 And Its Use in The Old And New Testaments*, 81-91.

2. Mosaic Revelation and the Revelation Behind the “Veil” in the Qur’ān: A De-Construction

Since the narrative content of the Qur’ān does not follow chronological order –unlike the Bible–direct references to Mosaic revelation at Sinai are in a dispersed form, profoundly across Sūrahs al-Baqara, al-A‘rāf and Tā Hā. Nonetheless, the content in the these three Sūrahs complements each other.⁴⁷ In order to shed light on Moses’ encounter with the divine and refusal of theophany by the Qur’ān, I will first focus on al-Baqarah 2/253, al-Nisā’ 4/164, and al-A‘rāf 7/143, and examine the relationship of the subject verses with al-Shūrā 42/51, which refers to a revelation type “behind the veil” (*min warā’i hijābⁱⁿ*).⁴⁸ The burning bush pattern in Tā Hā 20/ 9-14 constitutes an intra-textual reference to abovementioned verses. For this reason, I will revisit the subject verse regarding the concept of auditory revelation.

Al-Shūrā 42/51 is a renowned verse for classification of revelation in both methodological works on Qur’anic exegesis and in exegetical treatises penned by Muslim exegetes. Al-Shūrā 42/51 remarks that *it is not possible for a human being to have Allah communicate with them, except through inspiration* *والا وحيا*, or *from behind a veil* *من وراء حجاب*, or *by sending a messenger-angel to reveal whatever He wills by His permission. He is surely Most High, All-Wise.*

Animating the historical context of the Qur’anic excerpt herein, the occasions of revelation narratives recorded in exegetical works reminds the reader of an encounter between a group of Jewish interlocutors and the prophet. According to these accounts, Jewish authorities rejected the authenticity of the proclamations by the Prophet and challenge him that experiencing *visio Dei* was essential for being a righteous prophet, as exemplified by Moses. Upon such a daring and confrontational demand posed by Jewish apologetics, the verse in question is believed to have been revealed.⁴⁹

It is particularly notable that all of the exegetes, indeed, affiliated the propositional phrase *min warā’i hijābⁱⁿ* in the verse with the mode of revelation granted to Moses. According to this interpretation, Moses heard God during revelation but didn’t see Him. al-Ṭabarī (d.310/923) construes his interpretation of the verse by cross-reference to al-An‘ām 6/ 103, which states, “Vision perceives Him not, but He perceives all vision” in a great effort to ground impossibility of *visio Dei*.⁵⁰

While the term *hijāb* is taken in a full metaphorical sense⁵¹ by some of the exegetes, the majority, without making further comments, explain that Moses didn’t see God, as the revelation occurred behind the burning bush through a divine sound.⁵² They relate the verse in question to al-Baqarah 2/253, al-Nisā’ 4/164, and al-A‘rāf 7/143, all of which refer God’s speech with Moses. Whereas the content of Exod. 3 speaks of both visual and auditory form of divine communication, Tā Hā 20/ 9-13 portrays a communication type that is exclusively auditory. The verse group reads:

Has the story of Moses come to you? When he saw a fire and said to his people, ‘Stay here, for I can see a fire. Maybe I can bring you a flaming brand from it or find some guidance there. When he came to it, he was called: “Moses!” I am your Lord. Take off your sandals, for you are in the sacred valley of Ṭuwā.

47 Mustafa Sinanoğlu, “Eski Ahid ve Kur’ân-ı Kerim’de Sina Vahyi”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 14.

48 The same propositional phrase is available in 33/ al-Aḥzāb:53 setting a range of rules targeted for personal relationships with the Prophet and his wives. The passage is known as “the verse of veil”. According to Bukhari’s account of Anas’ authority, Umar had repeatedly suggested the Prophet telling “O Messenger of God, all kinds of fellows, whether evil or not, come for visiting you. Would you order your wife to wear hijab?”. Another version of the narrative states that Umar once told the prophet’s wives: “My eyes should never see you if what I say is accepted”. However, the Prophet needed divine revelation because he lacked the authority to make laws on his own. Finally, it was decreed that no men is allowed to enter the homes of the Prophet, and if anyone needed to ask a wife something, he should do so from behind a veil/curtain which hinders visuality of the women. Bukhari, “Tafsir”, 2. Cf. Abū l-Qāsim Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad al-Khwarazmī al-Zamakhsharī, *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzil wa-‘uyūn al-aqāwīl fī wujūh alta ‘wīl* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1407), 3/555.

49 Muqātil b. Sulaymān, *al-Tafsīr*, ed. ‘Abdallāh Maḥmūd Shihāta, 5 vols. (Beirut: 1423/2002), 3/ 775; Sufyān al-Thawrī, *Tafsīr al-Thawrī*, ed. Abū Ja‘far Muḥammad (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403/1983), 264; al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta‘wīl Āy al-Qur’ān*, ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, 24 vols. (Beirut: Mu‘assasat al-Risāla, 1420/2000), 7/689; al-Zajjāj, *Ma‘āni al-Qur’ān wa l-rābūhu*, ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, 5 vols. (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1408/1988), 2/373.

50 al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, 20/540-541.

51 al-Qummi, *Tafsīr al-Qummi*, ed. al-Sayyid Tayyib al-Mūsawī, 2 vols. (Qum: Dār al-Kitāb, 1387 AH), 1/51,16.

52 For burning bush pattern in Mosaic narrative, cf. Tā Hā 20/9-14; al-Naml 27/7-12; al-Qaṣaṣ 28/29-35.

According to a narration dating back to the second generation, God's speech with Moses did not involve any visual manifestation, but took the form of an auditory communication *مشافهة*. Such a communication is believed to have occurred in each language spoken by human-beings. But Moses reportedly told God that he could not understand those languages. Then, God resumes speaking in Moses' mother tongue. Upon Moses' query of whether this language was God's own divine language, God replied that it is impossible for a divine language to be heard by the non-divine.⁵³

At this juncture, I wish to draw attention to the following observation: the intra-textual references established by exegetes⁵⁴ among various Qur'anic verse groups narrating the story of Moses demonstrate that the burning bush pattern played a decisive role in the rejection of theophany, as well as their observations on *min warā'i hijābⁱⁿ* in al-Shūrā 42/51. According to these interpretations, Moses did not see God; he only heard a voice, and this auditory revelation was initially transmitted to him through the medium of the burning bush. Upon examining the Qur'anic verse groups that refer to the burning bush, it becomes evident that all of them constitute a deconstruction of the biblical passages describing the initial revelation of the Ten Commandments, rather than the Covenant renewal.

Exegetical tradition tends to correlate the burning bush with the vocable *hijābⁱⁿ* as bestowal of the first Ten Commandments occurred in an auditory form. The direct correlation drawn by exegetes between the term *hijāb* in in al-Shūrā 42/51 and Mosaic revelation –despite the absence of any explicit elaboration on the essence of *hijāb*– suggests that the word is perceived as a mediating barrier between Moses and God, specifically identified with the burning bush. By inferring from the auditory mode of this revelatory encounter, commentators have associated the *hijāb* mentioned in the verse with the burning bush. Thus, *the hijāb* assumes the role of a barrier as burning bush, acquiring a metaphorical sense. However, this does not necessitate interpreting the vocable *ijāb* in al-Shūrā as a metaphor for fire. Indeed, the biblical text in Exod. 34: 33-35 explicitly mentions the Mosaic veil and its role in Covenant renewal, namely, the second set of the Ten Commandments. When we return to the *asbāb al-nuzūl* narratives, one may infer that the Jewish group engaged in polemics with the Prophet likely invoked the motif of the Mosaic veil –rather than the motif of fire– in their expectation of a *visio Dei*. Thus, it seems inevitable to trace a possible literal sense for the phrase *min warā'i hijābⁱⁿ*.

It should be noted that classical exegetical works of the Qur'an host a great deal of tendency to interpret the verses under influence of theological debates on divine attributes, thereby overlooking any probable Qur'anic reference to the Mosaic veil. In this vein, al-Māturidī (d.333/944) asserts that Moses didn't experience a *visio Dei*, but rather heard a voice created by God.⁵⁵ As the verses al-Baqarah 2/253, al-Nisā' 4/164 and al-A'rāf 7/143 tell about God's speaking with Moses, the exegetical focus seems to shift away from the nature of Mosaic revelation or the role of burning bush at Sinai. Instead, the semantic domain of the verses seems to gravitate toward the ontology and nature of God's speech, a subject which carries the chief part in theoretical efforts in Muslim theology.⁵⁶

At this point, it may suffice to bring the following postulate: The Qur'an's characterization of Mosaic revelation as occurring "from behind a veil" is eligible for a literal reading, particularly as it can be viewed as a deconstruction of biblical account regarding the role of Mosaic veil following the Covenant renewal. To say in Derridean terms, restoring the shards of an original text and establishing a semiotic universe is one of the idiosyncrasies of scriptural-based religions.⁵⁷ And the Qur'an, albeit being discreet in elaborating the nature of the veil in related verse, seems to nullify theophany expectations of its interlocutors through a

53 Ibn Abī Hātim, 'Abd al-Rahmān ibn Muḥammad al-Rāzi, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ed. As'ad Muḥammad al-Ṭayyib, 10 vols. (Riyadh: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1419/1997), 4:1119, ḥadīth nos. 6286-6288.

54 For the overall historical stages of intra-textual referencing method employed by the exegetes, see: Ersin Kabakçı, "Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsiru Mukâtil Örneği", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 420-442.

55 Abū Maṣṣūr Muḥammad ibn Muḥammad al-Māturidī, *Ta'wīlāt Ahl al-Sunnah: Tafsīr al-Māturidī*, ed. Majdi Bāsalūm, 10 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 3:215.

56 For a comprehensive analysis of theological efforts on the ontological nature of the divine, see: Mehmet Aktaş, "Kelâmcılar Teorileri Neden Bağdaştırır?", *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi*, (28 Eylül 2023), 445-447.

57 Jacques Derrida, *Writing and Difference*, trans. Alan Bass (London: Routledge, 1978), 67.

deconstruction of veil pattern. The Prophet's encounters with the Jewish community who speaks Arabic in daily-life instead of liturgical language⁵⁸ clearly explain the reason why the two different vocables -*masveh* and *hijāb* - are extant in the Qur'an and the Bible but denoting the same sense, "veil".

In the very beginning of the Jew's refusals to the Prophet's proclamations, is the expectation of revelatory theophany. The Qur'an responds to the theophany expectation by reminding the community the real role of Mosaic veil. In other words, Qur'an prefers deconstructing the veil pattern instead of eliminating it out of the context wherein Mosaic theophany occurs. Through an indirect reference to the revelation type accompanied by the veil, namely behind the veil, the Qur'an seems to imply that Mosaic veil is not an outcome of theophany as assumed by the opponent Jewish community, but still available on Moses' face in due course of the Covenant bestowal.

Conclusion

Intertextuality between the Bible and the Qur'an is a mined terrain, having ignited a long-phased scholarly-efforts. A multitude of narratives within the Qur'an connect the text to deeper and broader semiotics of meaning, both linguistically and structurally. Furthermore, the Qur'anic declarations, particularly those pertaining to eschatological resurrection and the Day of Judgment, are obviously addressed to an audience that is familiar with Judeo-Christian doctrine. The Qur'anic self-acknowledgments about its continuity with the biblical tradition and non-Arabic stamp on its religious lexicon are self-evident aspects of the intertextuality phenomenon, indicating a significant cultural contact with Late Antique Judaism and Christianity. Scriptural intertextuality is evident in the revelatory experiences of the prophets like Moses. Depicted in Exod. 34:33-35, the veil pattern and Moses' radiant face stand up for the ongoing relationship between God and His people. It serves as a reminder of the importance of approaching the Divine with reverence and the purity of the law. The passages in relation have an intrinsic link with *visio Dei* experienced by Moses in the Hebrew Bible. Al-Shūrā 42/51, on the other hand, clearly rejects the idea of *visio Dei*, formulating a revelation type as behind the veil. This type of revelation is regarded as Mosaic revelation in exegetical treatises, having both the status of metaphorical, literal and theological senses through interpretation. The expectation of revelatory theophany is present from the very beginning of the Jewish people's rejection of the Prophet's declarations. Additionally, the Qur'an reminds the community of the true function of the Mosaic veil in response to the theophany anticipation. To put it another way, the Qur'an favors dissecting the veil design rather than removing it from the context of mosaic theophany. The Qur'an seems to suggest that the Mosaic veil is not a result of theophany as the opposing Jewish community believes, but rather that it is still available on Moses' face in due process of the Covenant bestowal, by making an oblique reference to the revelation type that goes along with the veil, namely behind the veil. Building an intertextual link between Exod. 34: 33-35 and al-Shūrā 42/51, it is concluded that the Qur'an's definition of "the revelation behind the veil" is eligible for getting comprehended as an indirect reference to biblical content in bestowal of second Covenant.

The Qur'an's intertextual operations exemplify a form of theological deconstruction, preserving the structural integrity of common patterns but recalibrating their doctrinal implications. Future studies examining intertextuality between the Qur'an and biblical traditions should not limit their scope to shared etymological roots of words or akin narratives alone. In other words, vocables with distinct etymological origins may nevertheless acquire divergent functional roles within the respective textual universes of both scriptures. Intertextual investigations must transcend etymological reductionism to account for the semantic resignification of terms within each tradition's hermeneutical sphere. Consequently, I contend that research frameworks structured around common patterns between the two –rather than mere lexical or narrative overlaps– would yield more fruitful analyses. Such an approach would prove particularly conducive to elucidating the Qur'an's distinctive deconstructive methodology in its engagement with preceding scriptural traditions, thereby offering deeper insights into the phenomenon of intertextuality within the Islamic revelatory paradigm.

58 Nuh Arslantaş, "Hz. Peygamber'in Çağdaş Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler", *İSTEM* 11 (2008), 20.

References

- Aktaş, Mehmet. “Kelâmcılar Teorileri Neden Bağdaştırır?”. *Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi* Ö1 – İslami İlimler Özel Sayısı (October 2023), 429-455. <https://doi.org/10.56720/mevzu.1343580>.
- Antombikums, Aku S. “Are Religious Experiences Immediate Revelations? A Study of Pentecostal Hermeneutics”. *Verbum et Ecclesia* 45/1 (20 January 2024). <https://doi.org/10.4102/ve.v45i1.2915>
- Araz, Ömer Faruk. *Yahudi Kaynaklarına Göre Hz. Musa*. İstanbul: İFAV, 2022.
- Arslantaş, Nuh. “Hz. Peygamber’in Çağdaşı Yahudilerin Sosyo-Kültürel Hayatlarına Dair Bazı Tespitler”. *İSTEM* 11 (2008), 9-46.
- Barr, James. *Old and New in Interpretation*. Suffolk: SCM Press, 1982.
- Beach-Verhey, Kathy. “Exodus 3:1–12”. *Interpretation: A Journal of Bible and Theology* 59/2 (April 2005), 180-182. <https://doi.org/10.1177/002096430505900208>
- Becker-Leckrone, Megan. *Julia Kristeva and Literary Theory*. England: Palgrave Macmillan, 2005.
- Beuken, Wim. “The Manifestation of Yahweh and the Commission of Isaiah: Isaiah 6 Read against the Background of Isaiah 1”. *Calvin Theological Journal (Calvin Theological Seminary)* 39/1 (2004), 72-87.
- Boyarin, Daniel. “The Eye in the Torah: Ocular Desire in Midrashic Hermeneutic”. *Critical Inquiry* 16/3 (1990), 532-550.
- Çınar, Aynur. *Antik Dünyada Kutsal Ruh’un Öncüsü Külli Ruh*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2022.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. trans. Alan Bass. London: Routledge, 1978.
- Diamond, James A. *Naming an Unnamable God*. Oxford University Press, 2018. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198805694.003.0004>
- Dozeman, Thomas B. “Masking Moses and Mosaic Authority in Torah”. *Journal of Biblical Literature* 119/1 (2000).
- El-Badawi, Emran Iqbal. *The Qur’an and the Aramaic Gospel Traditions*. New York: Routledge, 2014.
- Firestone, Reuven. “The Qur’an and the Bible: Some Modern Studies of Their Relationship”. *Bible and Qur’an: Essays in Scriptural Intertextuality*. 1-23. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2003.
- Geiger, Abraham. *Judaism and Islam*. Vepery: M.D.C.S.P.K. Press, 1898.
- Gore-Jones, Lydia. “Torah as Wisdom in 4 Ezra and 2 Baruch”. *Journal for the Study of Judaism* 52/3 (23 February 2021), 388-416. <https://doi.org/10.1163/15700631-BJA10005>
- Green, Bradley. “Revelation-Theophany”. *The Encyclopedia of Christian Civilization*. ed. George Thomas Kurian. Malden, MA: Blackwell, 2011.
- Gürkan, Salime Leyla. “Yahudi Geleneğinde Vahiy ve Peygamberlik”. *Vahiy ve Peygamberlik*. 41-57. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Horovitz, Josef. *Koranische Untersuchungen*. Berlin: De Gruyter, 1926.
- Hughes, Aaron. “The Stranger at the Sea: Mythopoesis in the Qur’an and Early Tafsir”. *Studies in Religion/Sciences Religieuses* 32/3 (2003), 261-279. <https://doi.org/10.1177/000842980303200302>
- Ibn Abi Hâtim, ‘Abd al-Rahmân ibn Muḥammad al-Râzî. *Tafsîr al-Qur’ân al-‘Aẓîm*. Edited by As‘ad Muḥammad al-Ṭayyib. 10 volumes. Riyadh: Maktabat Nizâr MuşṬafâ al-Bâz, 1419 AH/1997 CE.
- Kabakçı, Ersin. “Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihi Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği”. *Tefsîr Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 420-442. <https://doi.org/10.31121/tader.763761>
- Knight, Douglas A. “Revelation through Tradition”. *Tradition and Theology in the Old Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.
- Kuntz, John Kenneth. *The Self-Revelation of God*. Philadelphia: Westminster Press, 1967.
- al-Mâturîdî, Abû Manşûr Muḥammad ibn Muḥammad. *Ta’wîlât Ahl al-Sunnah: Tafsîr al-Mâturîdî*. ed. Majdî Bâsalûm. 10 vols. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Meral, Yasin. “‘Senin Derdin Neydi Ey Sâmirî?’ (20/Ta-Ha:95)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* LVIII/2 (2017), 183-192.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: Milel Nihal, Birinci Baskı. 2021.
- Muqâtil ibn Sulaymân. *al-Tafsîr*. ed. ‘Abdallâh Maḥmûd Shihâta. 5 vols. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1423/2002.
- Neuwirth, Angelika. *Scripture, Poetry, and the Making of a Community: Reading the Qur’an as a Literary Text*. Oxford: Oxford University Press, in association with the Institute of Ismaili Studies, 2014.
- Nieahus, Jeffrey Jay. *God at Sinai: Covenant and Theophany in the Bible and Ancient Near East*. Michigan: Zondervan Publishing, 1995.
- Philpot, Joshua Matthew. *The Shining Face of Moses: The Interpretation of Exodus 34:29–35 And Its Use in the Old And New Testaments*. Louisville: The Southern Baptist Theological Seminary, 2013.
- al-Qummî, ‘Alî ibn İbrâhîm. *Tafsîr al-Qummî*. ed. al-Sayyid Ṭayyib al-Mûsawî al-Jazâ’iri. 2 vols. Qum: Dâr al-Kitâb, 1387/1967.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qur’an and Its Biblical Subtext*. London ; New York: Routledge, 2010.
- Reynolds, Gabriel Said. *The Qur’an and the Bible: Text and Commentary*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018.
- Robinson, H. Wheeler. *Inspiration and Revelation in the Old Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1946.
- Rooker, M.F. “Theophany”. *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. ed. T.Desmond Alexander. Downers Grove: InterVarsity Press, 2008.
- Savran, George W. *Encountering the Divine: Theophany in Biblical Narrative*. London: T & T Clark international, 2005.
- Sinai, Nicolai. *The Qur’an: A Historical-Critical Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022. <https://doi.org/10.1515/9780748695782>

- Sinanoğlu, Mustafa. "Eski Ahid ve Kur'an-ı Kerim'de Sina Vahyi". *İslam Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 1-22.
- Sommer, Benjamin D. "Revelation at Sinai in the Hebrew Bible and in Jewish Theology". *The Journal of Religion* 79/3 (1999), 422-451.
- Sufyân al-Thawri. *Tafsir al-Thawri*. Edited by Abû Ja'far Muḥammad. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1403/1983.
- Şopterean, Bogdan. "The Theological Message of the Opening Vision of Isaiah 6". *Romanian Orthodox Old Testament Studies* 11/1 (20 August 2024), 84-99. <https://doi.org/10.24193/ROOTS.2024.1.6>
- Speyer, Heinrich. *Die biblischen Erzählungen im Qoran*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- al-Ṭabarî, Abû Ja'far Muḥammad ibn Jarîr. *Jâmi' al-bayân 'an ta'wîl ây al-Qur'ân*. ed. Aḥmad Muḥammad Şâkir. 24 vols. Beirut: Mu'assasat al-Risâla, 1420/2000.
- Tinson, Kate. *The Development of Mosaic Narratives in the Hebrew Bible, Jewish Sources and the Qur'an: Research Question and Argument*. Cardiff University, Ph.D. Thesis, 2021.
- Tottoli, Roberto. *Biblical Prophets in the Qur'an and Muslim Literature*. London & New York: Routledge, Nachdr. 2011.
- Yaşar, Naif. *A Semantic Study of Vocabulary of the Qur'an: A comparative Study Based on Semitic Languages*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.
- Weil, Gustav. *The Bible, the Koran, and the Talmud, or, Biblical Legends of the Mussulmans*. New York: Harper & Brothers Publishers, 1846.
- al-Zajjâj, Abû Işhâq İbrâhîm ibn al-Sarî. *Ma'ânî al-Qur'ân wa-i'râbuhu*. ed. 'Abd al-Jalîl 'Abduh Şalabî. 5 vols. Beirut: 'Âlam al-Kutub, 1408/1988.
- al-Zamakhsharî, Abû l-Qâsim Maḥmûd ibn 'Umar ibn Muḥammad al-Khwârazmî. *al-Kashshâf 'an ḥaqâ'iq ghawâmiḍ al-tanzîl wa-'uyûn al-aqâwîl fî wujûh al-ta'wîl*. 4 vols. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1407/1987.
- Zengin, Mevlüde. "An Introduction to Intertextuality as a Literary Theory: Definitions, Axioms and the Originators". *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 25/1 (2016): 299-326.
- Zornberg, Avivah Gottlieb. *Moses: A Human Life*. New Haven & London: Yale University Press, Paperback edition. 2020.

Tabersî'nin Mecme'ü'l-Beyân Adlı Tefsirinde Şâz Kıraatlere Yaklaşım Metodunun İncelenmesi

An Analysis of the Methodological Approach to Shâdh Qirâ'ât in Tabarsî's Tafsîr Majma' al-Bayân

Nesrişah Saylan*

Öz

Şâz kıraatler içerdiği anlam farklılıkları sebebiyle tefsir ilmi açısından önemli bir yere sahiptir. Bu durum şâz kıraatlerin tefsirlerde nasıl değerlendirildiği sorusunu gündeme getirmekte ve özellikle müfessirlerin bu tür okuyuşlara bakış açısını anlamayı gerekli kılmaktadır. Çalışmada şii tefsir geleneğinin önde gelen isimlerinden olan Tabersî'nin (öl. 548/1153) kaleme aldığı *Mecme'ü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserinde şâz kıraatlere yaklaşım metodu incelenmiştir. Araştırmanın temel problemi Tabersî'nin tefsirinde şâz kıraatleri ne ölçüde ve nasıl değerlendirdiği, naklettiği kıraatlere hangi metotlarla yaklaştığı ve onları hangi ilmi ölçütlere göre kabul ettiği veya reddettiğidir. Çalışmanın amacı ise Tabersî'nin tefsirinde şâz kıraatleri nasıl ele aldığını, kime nisbet ettiğini, âyetlerin yorumunda kıraatlerden nasıl faydalandığını ortaya koymaktır. Müfessirin şâz kıraatlere geniş bir şekilde yer vermesi, kıraatlerin hüccetini müstakil başlık altında ele alması, kıraatleri sadece aktarmakla yetinmeyip bunları hüccet temelli olarak izah etmesi, eserinin kıraatler açısından zengin bir içeriğe sahip olduğunu göstermektedir. Nitekim Tabersî, dört büyük halifenin ilk üçü başta olmak üzere sahabeden birçoğunun kıraatlerini içeren rivâyetleri reddetmeyip âyetin tefsirinde sahabe okuyuşlarından geniş bir şekilde istifade etmiştir. Bu bağlamda çalışmada ilk dönem şii müfessirlerin genel yaklaşımına kıyasla mutedil bir tutum sergileyen Tabersî'nin sahâbe ve tâbiünun rivâyetlerine verdiği önem ortaya konularak kullanmış olduğu metod, kıraat ilmi bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışmada nitel analiz yöntemiyle, *Mecme'ü'l-beyân*'da yer alan şâz kıraatler, sistematik biçimde tespit edilerek bunların tefsirde kullanımı, hüccetlendirme yöntemleri ve Kur'an'ın yorumlanmasına ve anlaşılmasına katkıları incelenmiştir. Literatürde Tabersî'nin kıraat anlayışına dair çeşitli çalışmalar mevcut olmakla birlikte doğrudan şâz kıraatlerin değerlendirilmesini merkeze alan sistematik bir inceleme bulunmamaktadır. Araştırma, bu alandaki eksikliği giderek müfessirin şâz kıraatlere yaklaşımını detaylı bir şekilde analiz etmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, Tabersî'nin şâz kıraatlere ilişkin tutumu, hem tefsirde farklı mezhebe bağlı müfessirlerin yöntemini tahlil etmek hem de şâz kıraatlerin Kur'an'ın anlaşılmasındaki

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Nesrişah Saylan).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Fırat University, Faculty of Theology, Department of of Qur'anic Recitation and Qirâ'ât, Elazığ, Türkiye
nsaylan@firat.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0002-5805-8630>

Atıf / Citation: Saylan, Nesrişah, "Tabersî'nin Mecme'ü'l-Beyân Adlı Tefsirinde Şâz Kıraatlere Yaklaşım Metodunun İncelenmesi". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025), 14-26, <https://doi.org/10.54122/umde.1694105>

işlevini değerlendirmek açısından önemlidir. Bu yönüyle çalışma, sadece bir müfessirin yaklaşımını değil aynı zamanda döneminin kıraat-tefsir ilişkisini ve şii tefsir geleneği hakkında fikir sunmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Şâz kıraat, Tabarsî, Şii müfessir, Mecme'u'l-beyân.

Abstract

Due to the semantic differences they entail, shâdh Qur'anic readings hold significant importance in the field of Qur'anic exegesis. This raises the question of how shâdh readings have been evaluated in tafsir literature, and necessitates an understanding of how exegetes have approached such variant recitations. This study examines the methodological approach to shawâdh readings in *Majma' al-bayân fî tafsîr al-Qur'ân*, authored by al-Ṭabarsî (d. 548/1153), one of the leading figures of the Shi'î exegetical tradition. The central research question of this study concerns the extent to which al-Ṭabarsî engaged with shawâdh al-qirā'ât in his tafsîr, the methodologies he employed in approaching these variant readings, and the scholarly criteria by which he accepted or rejected them. The aim of the study is to identify how al-Ṭabarsî addressed shâdh readings in his exegesis, to whom he attributed these readings, and how he utilized them in interpreting Qur'anic verses. The exegete's extensive inclusion of shâdh readings, his discussion of their evidentiary value under a dedicated heading, and his analytical approach -going beyond mere transmission to provide justification grounded in scholarly principles—demonstrate that his work possesses a rich and nuanced treatment of variant readings. Indeed, al-Ṭabarsî did not reject reports containing the recitations of many companions, including those attributed to the first three of the four Rightly Guided Caliphs. On the contrary, he made extensive use of these readings in his interpretation of Qur'anic verses. In this context, the study highlights al-Ṭabarsî's moderate stance—especially when compared to the general approach of early Shi'î exegetes—and evaluates the methodology he employed in light of the science of Qur'anic recitation, by emphasizing the importance he accorded to the reports transmitted by the *ṣahābah* and the *tābi'ūn*. In this study, through a qualitative analysis method, shâdh readings found in *Majma' al-bayân* are systematically identified, and their application in the tafsîr, methods of substantiation, and contributions to the interpretation and understanding of the Qur'ân are examined. Although there are various studies in the literature regarding al-Ṭabarsî's understanding of qirā'ât, there is no systematic investigation specifically centered on the evaluation of shâdh readings. This research aims to fill this gap by providing a detailed analysis of the exegete's approach to shâdh qirā'ât. Furthermore, al-Ṭabarsî's stance toward shâdh readings is significant both for understanding the exegetical methods of scholars from different sectarian backgrounds and for evaluating the role of *shâdh* readings in grasping the meanings of the Qur'ân. In this respect, the study aims not only to present the approach of a single exegete but also to shed light on the broader relationship between qirā'ah and tafsîr in his time, as well as to contribute to our understanding of the Shi'î exegetical tradition.

Keywords: Qirā'ah, Shâz qirā'ah, al-Ṭabarsî, Shi'î mufassir, Majma' al-bayân.

Giriş

Bu çalışmada Tabersî'nin *Mecme'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* isimli tefsirinde şâz kıraatlere yaklaşım tarzı ele alınmıştır. Çalışmanın amacı şiî müfessirlerden olan Tabersî'nin şâz kıraatleri tefsirinde nasıl işlediğini, bu okuyuşları hangi şahıslara nisbet ettiğini ve şâz kıraatleri âyetlerin yorumunda nasıl kullandığını, ehl-i sünnet ekolüne mensup müfessirlerin görüşleriyle mukayeseli olarak değerlendirmektir. İlk dönem şiî müfessirlerinin aksine Tabersî'nin tefsirinde sahâbe ve tâbiünun kıraatlerine geniş bir biçimde yer vermesi eserinin şâz kıraatler bağlamında incelenmesini gerekli kılmaktadır.

“شَذَّ” fiilinin ism-i fâili olan şâz ifadesi lügat anlamı itibarıyla tek ve nadir olmak, çoğunluktan ayrılmak, kural dışı olmak gibi manalar taşımaktadır.¹ Terim olarak ise kıyasa aykırı olan her şeyi ifade etmek üzere kullanılmaktadır.² Bu kavram hicri II. asırda ilk kez dilbilim ve hadis alanlarında kullanılmaya başlanmış; aynı dönemde kıraat ilminde ise şâz terimi yerine daha çok “غلط” ve “خطأ” gibi ifadeler tercih edilmiştir.³ Kıraat literatüründe bu terimi şâz manasında ilk kullananlar arasında Ferrâ (öl. 207/822) ve Ahfeş (öl. 215/830) yer almakta olup bu kavramı tercih edilmeyen okumalar anlamında kullanmışlardır.⁴ İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) kıraat-i seb'â sistemini oluşturduğu döneme gelindiğinde ise şâz kavramının hem içeriği hem de sınırları yeniden tanımlanmış ve bu kavram yedi kıraat dışında kalan rivâyetleri tanımlamak amacıyla kullanılmaya başlanmıştır. Böylece şâz kıraat rivâyet açısından tek kalmış ve icmâ kapsamına girmemiş okumalar şeklinde anlaşılmıştır.⁵

Tefsir literatüründe Kur'ân'ın doğru anlaşılmasına katkı sağlaması açısından şâz kıraatlere geniş bir şekilde yer verildiği görülmektedir. Tefsirlerde şâz kıraatlerin bu denli kullanılmasında özellikle kendilerine okuyuş nisbet edilen sahâbilerin Kur'ân'ın inzâl sürecine bizzat şahitlik etmiş olmaları, Hz. Peygamber'in âyetlere dair yapmış olduğu açıklamalara ve uygulamalarına doğrudan tanıklık etmeleri etkili olmuştur. Sahâbenin yedi harf ruhsatı kapsamında Kur'ân'daki bir kelime yerine benzer veya yakın anlam taşıyan başka bir lafzı tercih ederek okumaları hem ilgili âyetin anlam kapsamını genişletmiş hem de mana zenginliğine katkı sağlamıştır. Ayrıca sahâbeye nisbet edilen okuyuşlar onların âyetleri nasıl anladıklarına dair önemli ipuçları da sunmaktadır. Bu itibarla sahâbenin Kur'ân'ı okuyuş ve yorumlayış biçimlerinin tespiti ve incelenmesi, hem Kur'ân'ın nüzûl ortamı hakkında bilgi vermesi hem de âyetlerin anlam çerçevesinin tayini açısından büyük bir ehemmiyet arz etmektedir. Dolayısıyla tefsir kaynaklarında şâz kıraatlerle alakalı pek çok vecih ve rivâyet bulunmaktadır.

Tefsirinde kıraatlere geniş bir şekilde yer veren müfessirlerden biri de Tabersî'dir. Asıl adı Fazl b. Hasan b. Fazl et-Tabersî olan müfessir, künyesiyle Ebû Ali olarak tanınmakta; ayrıca Emînü'd-dîn ve Umdetü'l-Müfessirîn gibi lakaplarla da anılmaktadır.⁶ Onun Tabersî nisbesiyle anılması hakkında farklı görüşler mevcuttur. Bazı kaynaklara göre bu nisbe, doğum yeri olan Taberistan'a izafeten verilmiştir.⁷ Diğer bir görüşe göre ise Kaşan ile İsfahan arasında yer alan ve Arapça kaynaklarda Tabris şeklinde geçen Tefrîş adlı yerleşim birimine

1 Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 5/28-29.

2 Seyyid Şerîf Cürçânî, *Kitâbü't-ta'rifât* (Beyrût: Mektebetü'l-Lübân, 1985), 129.

3 Ebu'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred, *el-MuKteḍab*, thk. Abdülhâlik Uzayme (Kahire: İhyâ'i't-turâsî'l-İslâmî, 1415/1994), 1/123; Mehmet Dağ, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 64.

4 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 1983), 1/416; Ebû'l-Hasan Said b. Mes'ade Ahfeş el-Evsât Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a (Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1990), 1/198-199.

5 Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a fi'l-Kıraât*, thk. Şevkî Dayf (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 49.

6 Muḥammed Ḥüseyn Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kâhîre: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/74-107; Ebû Muhammed el-Bâkir Muhsin b. Abdülkerîm b. Ali el-Ḥüseynî el-Âmilî Muhsin el-Emin, *A'yânü's-şîa* (Beyrût: Dârü't-Teâruf, 1403), 8/398-401; Seyyid MuşTafâ b. el-Ḥüseyn el-Ḥüseynî Tefrîşî, *Naḳdû'r-ricâl* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li-İḥyâ'î't-Turâs, 1418), 4/19; Ömer Riḏâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn: Terâcimü muşannifi'l-kütübî'l-Arabîyye* (Dimaşq: Müessesetü'r-Risâle, 1376), 2/622; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 2/477; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm kâmusu terâcim li eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ min el-'Arabî ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrût: Dârü 'İlm li'l-Melâ'îyn, 2002), 5/148; Mirzâ Muhammed Bâkir el-Musevî Hânsârî, *Ravdâtü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdât* (Tahran: Müessesetü İsmâiliyyan, ts.), 342-350; Adil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hattâ el-asri'l-hadîr* (Müessesetü Nüveyhidü's-Sekâfiyye, 1403), 420.

7 Hânsârî, *Ravdâtü'l-cennât*, 5/349; Muhsin el-Emin, *A'yânü's-şîa*, 8/400; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 477; Ziriklî, *el-A'lâm*, 5/148; Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 420.

nisbetle kendisine Tabresî denilmiştir.⁸ Tabersî'nin vefat tarihi hakkında da ihtilaf bulunmaktadır. Bir görüşe göre 548/1153,⁹ diğer bir görüşe göre ise 552/1157 yılında vefat etmiştir.¹⁰

Tabersî kaleme aldığı *Mecma'u'l-beyân* adlı tefsirinde, Tûsî'nin (ö. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân* adlı eserinden faydalandığını mukaddimesinde açıkça ifade etmiştir.¹¹ Şîî tefsir tarihinde birinci dirâyet dönemi olarak adlandırılan evrede telif edilen bu eser, kendisinden önceki dönemde yazılan tefsirlere kıyasla daha mutedil bir çizgide yer almaktadır. Bu mutedil yaklaşımın ilk belirgin göstergesi, Kur'ân'ın tahrife uğradığına dair iddianın döneminde açık ve kesin bir dille reddedilmiş olmasıdır.¹² İkinci olarak Hulefâ-yi Râşidîn'in ilk üçü başta olmak üzere sahâbilerin bir kısmına yönelik hakaret niteliğindeki rivâyetlere yer verilmemesi dikkat çekmektedir. Üçüncü olarak ise tefsirde yer alan lügat tahlilleri, Arap dili ve edebiyatından örneklerle yapılan açıklamalar, kıraat farklılıklarına dair değerlendirmeler ve bunların yorumlanması sürecinde Ehl-i Sünnet'e mensup müfessirlerin görüşleriyle büyük ölçüde paralel bir yaklaşım sergilenmiştir.¹³ Tabersî tefsirinin mukaddimesinde takip ettiği yöntemi ayrıntılı biçimde açıklamıştır. Müellif, her sûrenin başında Mekki mi yoksa Medeni mi olduğuna dair görüşlere, âyet sayısındaki ihtilâflara, sûrenin faziletine dair rivâyetlere, ilgili âyetlerdeki kıraat ihtilâflarına ve bu kıraatlerin hüccetlerine yer vermiştir. Ayrıca Arap dili kaidelerine atıfta bulunmuş, âyetlerde yer alan müşkil ifadeleri, nüzûl sebepleri ile âyetler arasındaki tenâsüb ve insicâm meselelerini de değerlendirmiştir.¹⁴ Tabersî'nin, *kıraatle ilgili ihtilâfların söz konusu olduğu âyetlerin tamamını ele aldım; ardından da kıraatlerin hüccetini ortaya koydum*, biçimindeki ifadesinden hareketle tefsirinde kıraatlere özel bir önem attığı anlaşılmaktadır. Nitekim hemen hemen her âyette geçen kıraat farklılıklarını rivâyet eden kurrâyâ nisbet ederek aktarmış ardından da ilgili kıraatlerin hüccetine dair açıklamalarda bulunmuştur. Bu yönüyle *Mecma'u'l-beyân*, hem dirâyet hem rivâyet yönü güçlü, kıraat ilmiyle tefsir ilmini bir arada toplayan önemli bir kaynak olarak öne çıkmaktadır.

Literatürde Tabersî'nin kıraat anlayışını konu alan çeşitli akademik çalışmalar mevcuttur. Süleyman Yıldız'a ait "Klasik Dönem İmâmiyye Şîası Tefsirlerinde Kıraat Olgusu: Tûsî ve Tabersî Örneği" adlı doktora tezi ve "İmâmiyye Şîasının Kıraat Tasavvurları: Klasik Dönem Tusi-Tabersî Örneği" (Ankara: İlahiyat Yayınları, 1920) adlı kitabı bu alandaki çalışmalardan biridir. Aynı yazara ait "İmâmiyye Şîası'nın Kıraatlere Yaklaşımı: Tûsî-Tabersî Örneği" ve "İmâmiyye Şîası'nda Kıraatlerin Mezhebî Sâiklerle Kullanılması ve Yorumlanması: Tûsî-Tabersî Örneği" adlı makalelerde şîanın kıraatlere yaklaşımı ve bu kıraatlerin mezhebî gerekçelerle nasıl yorumlandığı ele alınmıştır. Bunun yanında, Nesrişah Saylan tarafından kaleme alınan "Tabersî Tefsirinde Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi" başlıklı makale, yalnızca Hz. Ali'ye isnad edilen kıraatleri konu edinirken yine aynı yazara ait "Tabersî'nin Kıraatlerin Hüccetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi" adlı çalışmada, kıraatlerin ihticâcında kullanılan deliller Tabersî'nin tefsiri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu çalışmada ise Tabersî'nin şâz kıraatleri nasıl işlediği, ne tür delillerle desteklediği, sahâbe ve tâbiûndan nakledilen okuyuşlara yaklaşımı değerlendirilmiştir. Özellikle kendisinden önceki bazı şîî müfessirlerin sahâbeye yönelik eleştirel yaklaşımının aksine Tabersî'nin tefsirinde sahâbe rivâyetlerine geniş bir şekilde yer vermesi ve bu rivâyetleri âyetlerin anlaşılması ve yorumlanmasında kıraatlerle birlikte kullanması, onu dönemindeki diğer müfessirlerden ayıran önemli bir hususiyet olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle çalışma şîî tefsir geleneğinde şâz kıraatlerin nasıl konumlandırıldığını anlamaya yönelik özgün bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

8 İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I* (Ankara: Fecr Yayınevi, ts.), 1/441; Musa Kazım Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâî'de İmâmiyye Tefsiri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1985); Süleyman Ateş, "İmamiyye Şîasının Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 151.

9 Muhsin el-Emin, *A'yânü's-şîa*, 8/400.

10 Yılmaz, *Tabresî ve Tabatabâî'de İmâmiyye Tefsiri*, 25; Nesrişah Saylan, "Tabersî Tefsirinde Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 10.

11 Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-murtazâ, 1427), 1/7.

12 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/14-15.

13 Mustafa Öztürk, "Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (Sempozyum), (2010), 262.

14 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/14-15.

1. Tabersî'nin Tefsirinde Şâz Kıraatleri Nakletmede Kullandığı Yöntem

Tabersî tefsirinde şâz kıraatleri aktarırken çeşitli ifadeler kullanmıştır. Onun kıraatleri zikrederken kullandığı ifadeler, kıraat ilmine bakış açısını ve bu okuyuşlara yaklaşımını tespit etme açısından önemlidir. Müfessir, kıraatleri bazen kişilere bazen de harf ve mushaf ifadelerine kimi zaman ise “قريء” lafzına nisbet etmiştir. Onun kullandığı bu ifadeler aşağıdaki başlıklar altında sınıflandırılabilir.

1.1. Kıraatleri Kişilere Nisbet Etmesi

Tabersî kıraatleri naklederken genellikle okuyan kişiye nisbet ederek ismini belirtmiştir. Onun şâz kıraatleri nisbet ettiği kişileri şu şekilde sıralayabiliriz: Hz. Fâtıma (öl. 11/632),¹⁵ Ebân b. Saîd (öl. 13/634),¹⁶ Sa'd b. Ubâde (öl. 14/635),¹⁷ Ömer b. Hattâb (öl. 23/644),¹⁸ Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652),¹⁹ Ebû'd-Derdâ (öl. 32/653),²⁰ Übey b. Ka'b (öl. 33/654),²¹ Osman b. Affân (öl. 35/656),²² Huzeyfe (öl. 36/656),²³ Ali b. Ebî Tâlib (öl. 40/661),²⁴ Ebû Mûsâ el-Eş'arî (öl. 42/662-63),²⁵ Hanzale b. Rebî' (öl. 45/665),²⁶ Zeyd b. Sâbit (öl. 45/665),²⁷ Hasan b. Ali (öl. 49/669),²⁸ Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675),²⁹ Mesrûk (öl. 63/683),³⁰ Abdullah b. Abbâs (öl. 68/687),³¹ Ebû Vâkîd (öl. 68/687-88).³² Görüldüğü üzere müfessir tefsirinde dört büyük halife başta olmak üzere birçok sahâbi ve tâbiinden aktarılan kıraatlere de yer vermiştir. Onun sahâbeye yönelik eleştirilerde bulunan ve sahâbenin görüşlerini reddeden erken dönem şii müfessirlerinin yaklaşımlarından uzaklaşarak tefsirinde sahâbeye ve tâbiûna nisbet edilen kıraatleri kapsamlı bir şekilde zikretmesi âyetin tefsirinde bu görüşlerden faydalanması büyük bir öneme sahiptir.

1.2. Kıraatleri Sahâbe Mushafına Nisbet Etmesi

Tabersî kıraatleri aktarırken imam mushafı dışında sahâbeye nisbet edilen mushafı da atıfta bulunmuştur. Müfessir, sahâbeden sadece Abdullah b. Mes'ûd³³ ile Übey b. Ka'b'ın³⁴ mushafına nisbet edilen kıraatleri zikretmiştir. Söz gelimi Tabersî “وَإِنْ خَفْتُمْ عَائِلَةً”³⁵ âyetinin Abdullah b. Mes'ûd'un Mushafında “وَإِنْ خَفْتُمْ عَائِلَةً” şeklinde olduğunu bildirmiştir.³⁶ Söz konusu kıraat, kaynakların birçoğunda yer almıştır.³⁷ Müfessir,

15 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/112.

16 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/77.

17 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/88.

18 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 2/189.

19 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/331.

20 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/206-207.

21 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/302.

22 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/304.

23 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 9/236.

24 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/350; Saylan, “Tabersî Tefsirinde Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi”.

25 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/111.

26 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/189.

27 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/304.

28 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/62.

29 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/312.

30 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 9/345-346.

31 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 1/270.

32 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/302.

33 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/51.

34 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/160.

35 et-Tevbe 9/28.

36 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 5/30.

37 Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyini vücûhi şevâzî'l-Kıraât ve'l-izâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (Kahire: Meclisü'l-Âlâ li's-Şuûnî'l-İslâmiyye, 1994), 1/287; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haKâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve 'uyûni'l-eKâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998), 3/31; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-veciz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 3/21; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr Kirmânî, *Şevâzî'l-kıraât*, thk. Şimrân el-'Acelî (Beyrût: Müessesetü'l-belâğ, ts.), 212; Ebû'l-Bekâ Muhibbuddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh Ukberî, *İ'râbü'l-Kıraâti's-şevâz*, thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz (Beyrût: 'Alemlü'l-Kutub, 1417), 1/613; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyn limâ tedammehû min'e's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Abdumuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 10/28; Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvîd (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1993),

bazen sahâbenin mushafına atfedilen kıraati harf ifadesiyle de nakletmiştir.³⁸ Tabersî, “حرف” ifadesiyle de sahâbeden İbn Mes’ûd³⁹ ve Übey’in⁴⁰ kıraatlerini zikretmiştir. Müfessirin bu iki sahâbe dışında diğerlerine nisbet edilen okuyuşlarda harf ifadesini kullanmadığı tespit edilmiştir. Söz gelimi Tabersî, “قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ”⁴¹ âyetinin tefsiri esnasında Übey ve İbn Mes’ûd’un okuyuşu için harf ifadesini kullanarak onların kıraatinde söz konusu âyette geçen “لَأَهْبَ” ifadesinin “لِيَهَبَ” biçiminde olduğunu bildirmiştir.⁴²

1.3. Kıraatleri “قرئ” Sığasıyla Aktarması

Tabersî tefsirinde şâz kıraatleri naklederken genellikle okuyuşların nisbet edildiği kişileri belirtmiştir. Ancak bazı durumlarda müfessirin temrîz sığası⁴³ kullanarak rivâyette bulunduğu görülmektedir. Onun temrîz sığasıyla aktardığı kıraatlerin sayısının oldukça az olduğu dikkati çekmektedir.⁴⁴ Bu durum, onun kıraatleri genellikle isnad bağlamında ve açık nisbetle aktarmaya özen gösterdiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca, müfessirin temrîz sığasıyla naklettiği kıraatlerin çoğunluğunun şâz kıraatlerden oluştuğu tespit edilmiştir. Konuyla ilgili “وَأَنْقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ”⁴⁵ âyetinde geçen “وَالْأَرْحَامَ” ifadesi misal verilebilir. Tabersî’nin nakline göre Hamza zikri geçen ifadeyi “وَالْأَرْحَامَ” şeklinde mecrûr; diğer kurrâ ise mansûb okumuştur.⁴⁶ Müfessir akabinde ise söz konusu ifadenin merfû okunduğunu “قرئ” sığasıyla aktarmıştır. Onun bu sığayla naklettiği okuyuş şâzdır.⁴⁷ Görüldüğü üzere aşere kurrâsına nisbet edilen okuyuşun isnadını belirten Tabersî, şâz kıraat olarak nitelediği okuyuşu kime ait olduğunu belirtmeden “قرئ” lafzıyla nakletmiştir.

2. Şâz Kıraatlerin Hüccetinde Kullandığı Deliller

Tabersî, tefsirinde kıraatleri sadece nakletmekle yetinmemiş aynı zamanda kıraatlerin hüccetini ortaya koymak amacıyla çeşitli deliller zikretmiştir. Hüccet kelimesi lügatte delil, kanıt, burhan ve özür gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸ Bu kavram, özellikle ihticâc sürecinde öne sürülen gerekçeleri ifade etmektedir. Dolayısıyla ihticâc temellendirme sürecini ifade ederken hüccet temellendirmenin dayandığı kanıtları belirtmekte kullanılmaktadır. Kıraat ilmi bağlamında ise hüccet, belirli bir okuyuşun tercih edilme gerekçelerini hem ilmî hem de dilsel boyutlarıyla ortaya koyan bir terimdir.⁴⁹ Tabersî âyetlere dair önce “القرائة” başlığı altında okuyuş farklılıklarını zikretmiş ardından “الحجة” ifadesiyle kıraatlerin hüccetlerini sunmuştur.⁵⁰ Nitekim müfessir hemen hemen naklettiği her kıraati lügavî ve naklî delillerle izah etmeye gayret göstermiştir. Bu çerçevede Tabersî’nin şâz kıraatlerin hüccetinde kullandığı delilleri alt başlıklar halinde incelemek onun bu okuyuşlara yaklaşım metodunun anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

5/29.

38 İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh tâcûl-luğa ve sıhâhu’l-Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgâfûr Attâr (Beyrût: Dâru’l-‘İlm li’l-Melâyîn, 1990), 4/1342; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/837-840.

39 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/329.

40 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 7/283.

41 Meryem 19/19

42 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 6/313; *Bu kıraat için ayrıca bk. Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan Tûsî, et-Tibyân fi tefsiri’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 7/113.

43 Erdinç Ahatlı, “Temrîz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 20/433-434.

44 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 2/171; 3/5; 5/41-42.

45 en-Nisâ 4/1.

46 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/5; Ayrıca bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-seb’a*, 226; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kirâati’l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2/247; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî Bennâ, *İthâfû fużalâi’l-beşer fi’l-Kirâati’l-erba’ate aşer*, thk. Enes Mahrâh (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2011), 236.

47 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/5; Bu kıraat için bk. Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/252; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 2008), 169; Ebû Ali el-Hasen b. Abdî’l-Ğaffâr Fârisî, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’*, thk. Bedruddin Kahveci-Beşir Cüveycâti (Beyrût: Dâru me’ mûn li’t-turâs, 1991), 3/121; Ebû Muhammed el-Kaysî Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-Keşf’an vücûhi’l-kirâati’s-seb’ ve ‘ilelihâ ve hiccehâ*, thk. Muhyiddin Ramadân (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1997), 1/376.

48 Cevherî, *es-Sihâh*, 1/304; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 2/778-781.

49 Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: İSAM Publication, 2011), 371-373.

50 Saylan, “Tabersî’nin Kıraatlerin Hüccetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi”, 977-991.

2.1. Kıraatleri Âyetlerle Delillendirmesi

Tabersî şâz kıraatleri naklederken âyetteki kullanımdan delil getirerek okuyuş vecihlerinin hüccetini yapmıştır. “وَقُرْآنًا فَرَقْنَا لِتَفْرَاهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ وَنَزَّلْنَا تَنْزِيلًا”⁵¹ âyeti bu konuyla ilgili örneklerden biridir. Müfessir söz konusu âyette geçen “فَرَقْنَا” ifadesinin şeddesiz olarak “فَرَقْنَا” şeklinde de kıraat edildiğini Hz. Ali, İbn Mes'ûd ve İbn Abbas'a nisbet ederek bildirmiştir. Tabersî mezkûr kıraate göre ifadenin “âyet âyet, sûre sûre indirdik ve parçalara ayırdık” manasına geldiğini açıklamış ve âyetin devamında yer alan “عَلَى مَكْثٍ” ifadesine atıfta bulunarak bu anlamı delillendirmiştir.⁵² Bu durum, onun şâz kıraatleri naklederken âyetin siyâk ve sibâkını göz önünde bulundurarak delillendirdiğini göstermektedir.

2.2. Kıraatleri Hz. Peygamber'in Sözleriyle Delillendirmesi

Tabersî, kıraatlerin tevcihinde Hz. Peygamber'in (s.a.v) sözlerinden de delil getirmiştir.⁵³ Bu bağlamda “وَأَسْتَفْتَحُوا”⁵⁴ âyeti misal verilebilir. Müfessir mezkûr âyette geçen “وَأَسْتَفْتَحُوا” lafzının İbn Abbas ve İbn Muhaysın'ın (öl. 123/741) okuyuşunda “وَأَسْتَفْتَحُوا” şeklinde olduğunu zikrederek bu kıraatin şâz olduğunu belirtmiştir.⁵⁵ Tabersî, mezkûr kıraate göre lafzın “Yardım istediler” anlamına geldiğini belirtmiştir. Buna göre âyetin anlamı “Onlara karşı Allah'tan (c.c.) yardım istediler.” şeklinde olmaktadır. Müfessir, zikri geçen kıraate göre lafzın bu manada kullanılmasına delil olarak Hz. Peygamber'den nakledilen rivâyeti aktarmıştır. Nitekim “كَانَ يَسْتَفْتِحُ بِصَعَالِكِ الْمُهَاجِرِينَ” “Nebi (s.a.v.) muhacirlerin fakir fukarasından fetih talep ederdi; yani onlardan yardım isterdi” rivâyetinde yer alan “يَسْتَفْتِحُ” ifadesi de yardım istemek anlamında kullanılmıştır.⁵⁶ Tabersî'nin kıraatin tevcihinde naklettiği hüccet, diğer kaynaklarda da aktarılmıştır. Örneğin Kurtubî de söz konusu ifadenin bu anlamda kullanıldığına dair Nebi'den (s.a.v) nakledilen rivâyeti aktararak kıraatin hüccetini yapmıştır.⁵⁷ Benzer şekilde dil âlimlerinden İbn Cinnî (öl. 392/1002) de kıraatin hüccetinde bu rivâyeti nakletmiştir.⁵⁸

2.3. Kıraatleri Arap Şiiri ve Kelamıyla Delillendirmesi

Tabersî'nin şâz kıraatlerin ihticâcında kullandığı bir diğer delil Arap şiiri ve kelimadır. “وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ”⁵⁹ âyeti bu hususla alakalı örneklerdendir. Müfessir, bahsi geçen âyetteki “لَا تُصِيبَنَّ” ifadesine dair kıraatleri sunduktan sonra, bu okuyuş vecihlerinin hüccetini Arap şiiri ve kelamı üzerinden örneklerle izah etmiştir. Müfessirin nakline göre Ali b. Ebû Tâlib, Zeyd b. Sâbit, Ebû'l-Âliye (öl. 90/709) ve İbn Cemmâz (öl. 170/786'dan sonra) söz konusu lafzı “لَا تُصِيبَنَّ” biçiminde okumuşlardır. Ancak meşhur kıraatte bu ifade “لَا تُصِيبَنَّ” olarak yer almaktadır.⁶⁰ Müfessir, “لَا تُصِيبَنَّ” okuyuşuyla ilgili çeşitli görüşlerin ileri sürüldüğünü belirtmiştir. Bu görüşlerden biri “لا” edatındaki elif harfinin tahfif maksadıyla hafifletildiğidir. Nitekim müfessir, Arap dilinde bu tür kullanımlara rastlandığını belirterek söz konusu görüşü Arap kelamı ile delillendirmiştir. Bu bağlamda “أَمَّا وَاللَّهِ” “يَا أَبَتَا” ifadelerini örnek veren müfessir, zikri geçen ifadelerde elif harfinin hafifletildiğini, “أَم وَاللَّهِ” “يَا أَبَتَا” şeklinde fethayla yetinildiğine işaret etmiştir. Söz konusu kıraat vechiyle ilgili bir diğer görüş ise “لَا تُصِيبَنَّ” ifadesinden kastedilenin “لَا تُصِيبَنَّ” olduğu ve bu okuyuşta mananın itibara alındığıdır. Müfessir, söz konusu kıraatin hüccetini, “يَنْبَاغُ مِنْ ذُفْرِي غَضُوبِ جَسْرَةٍ” (Sert huylu ve atak bir dişi devenin, kulaklarının ardındaki iki çıkıntıdan su fışkırtır gibi akardı) biçimindeki Arap şiiriyle yapmıştır. Tabersî, beyitte zikredilen “يَنْبَاغُ” kelimesiyle aslında “يَنْبَعُ” lafzının kastedildiğine işaret ederek elif harfinin hafifletilmesinin Arap şiirinde de yer aldığını göstermiştir. Ayrıca müfessir “فَأَنْتَ مِنَ الْعَوَالِبِ جِئْتُمْ وَمِنْ ذَمِّ الرِّجَالِ بِمُنْتَرَاكِحٍ” şeklindeki şiirde geçen “بِمُنْتَرَاكِحٍ” lafzıyla kastedilenin “بِمُنْتَرَاكِحٍ” ifadesi olduğunu belirtmiş ve bu ifadede de aynı durumun söz konusu

51 İsrâ 17/106.

52 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/229; Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/23.

53 Bu konuyla ilgili diğer örnekler için bk. Tabersî, *Mecme'u'l-beyân*, 1/339-340; 2/65, 160, 184, 305.

54 İbrâhîm 14/15.

55 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/49; Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedi'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.), 72.

56 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/49.

57 Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/117.

58 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/360.

59 el-Enfâl 8/25.

60 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/332; Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/277.

olduğunu bildirmiştir.⁶¹ Görüldüğü üzere Tabersî, zikri geçen kıraatlerin hüccetini Arap şiiri ve kelimadan delil getirerek izah etmiştir.

2.4. Kıraatleri Arap Dili Kaideleriyle Delillendirmesi

Tabersî, şâz kıraatlerin hüccetinde Arap dili kurallarına dayalı açıklamalara da yer vermiştir. Bu bağlamda, “إِنَّا نَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا إِنَّا”⁶² âyetinde geçen “إِنَّا” kelimesine dair kıraat farklılığı bir örnek teşkil etmektedir. Müfessirin aktardığına göre Nebî (s.a.v.) zikri geçen ifadeyi “إِنَّا” şeklinde okumuştur. İbn Abbâs’tan ise “إِنَّا” ve “وَأَنَّا” biçiminde iki ayrı kıraat aktarılmıştır. Ayrıca Atâ b. Ebî Rabâh’ın (öl. 114/732) da “إِنَّا” şeklinde sâkin “ث” harfiyle kıraat ettiği nakledilmiştir.⁶³ Tabersî, bu kıraatleri aktardıktan sonra, onların hüccetini kelimenin sarf yapısına dayalı olarak yapmıştır. Müfessire göre, “أَنْ” kelimesi “وَأَنْ” lafzının çoğulu olup aslında “وَأَنْ” şeklindedir. Bu kelimeye geçen “و” harfi hemze’ye kalbedilmiştir. Tabersî bu durumu Arapçada benzer kullanımlardan örnek vererek “وَأَنْ / وَأَنْ” ve “وَأَنْ / وَأَنْ” gibi kelimelerle desteklemiştir. Ayrıca “أَنْ” kelimesinin de “سَيِّفٌ أُنَيْبٌ الْحَدِيدِ” ifadesinde olduğu gibi “أُنَيْبٌ” lafzının çoğulu olduğunu belirtmiştir.⁶⁴ Görüldüğü üzere Tabersî söz konusu şâz kıraatin hüccetini sarfi ve lugavî kaideleriyle yapmıştır. Nitekim birçok müfessir de bu kıraat farklılıklarını tefsirinde zikretmiştir. Bunlardan bir kısmı âyette geçen ifadenin “putlar” anlamına geldiğini İbn Abbâs’ın “إِنَّا” biçimindeki okuyuşuyla delillendirmişlerdir.⁶⁵ Diğerleri ise Hz. Âişe’nin “إِنَّا أَوْ أَنَّا” kıraatini bu anlamın doğruluğunu teyit eden bir hüccet olarak zikretmişlerdir.⁶⁶

Tabersî, bazen şâz kıraatlerin hüccetini Arap dili kaideleri bağlamında i’rab vecihlerine dayanarak yapmıştır. Bu çerçevede, “لَمْ يَأْتُوا بِآيَاتٍ شَاهِدَةٍ”⁶⁷ âyetinde geçen “بِآيَاتٍ شَاهِدَةٍ” ifadesine dair kıraat farklılığı konuyla alakalı bir örnektir. Müfessirin aktardığına göre Ebû Zür’a (öl.?) söz konusu ifadeyi cer hâlinde ve tenvinli olarak “بِآيَاتٍ شَاهِدَةٍ” şeklinde okumuştur.⁶⁸ Tabersî bu kıraat vecihini i’rab açısından değerlendirerek lafzın mecrûr ve tenvinli olarak okunmasının Arapça kaideleri açısından mümkün olduğunu belirtmiş ve bu okuyuşun hüccetini şöyle izah etmiştir: *Bu kelimeyi tenvinsiz okuyanlar, sayıyı “شَاهِدَةٍ” ifadesine izafe etmişlerdir. Kelimenin sıfat olması durumunda dahi bu tür bir izafet yapısının Arapça dilbilgisi açısından caiz olduğu görüşü genel kabul görmüştür. Öte yandan kelimeyi “بِآيَاتٍ شَاهِدَةٍ” şeklinde tenvinli olarak okuyanlar ise “شَاهِدَةٍ” lafzını onun sıfatı olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca bazı nahiv âlimleri söz konusu kelimenin hâl konumunda mansûb olduğunu ifade etmişlerdir. Bu durumda âyetin anlamı “şahitlik edecek konumda olan dört kişi gelmedi, şeklindedir.”⁶⁹ Görüldüğü üzere Tabersî, lafzın farklı kıraat vecihlerine göre i’rab yönlerini ayrıntılı bir biçimde açıklamış ve bu okuyuşların tevcihini nahiv kuralları çerçevesinde yapmıştır.*

2.5. Kıraatleri Lehçelerle Delillendirmesi

Lehçelerden örnek verilmesi, Tabersî’nin şâz kıraatlerin hüccetinde kullandığı bir diğer delildir. Bu bağlamda “لَا يَصْرُكُمْ”⁷⁰ âyetinde geçen “لَا يَصْرُكُمْ” ifadesi örnek verilebilir. Tabersî’nin aktarımına göre söz konusu ifadeyi Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) “لَا يَصْرُكُمْ”, İbrâhîm en-Nehâî (öl. 96/714) ise “لَا يَصْرُكُمْ” biçiminde okumuştur.⁷¹ Bu okuyuşları şâz olarak niteleyen müfessir, bunların lehçesel farklılıktan kaynaklanan okuyuşlar olduğunu belirtmiştir. Nitekim müfessir söz konusu âyette geçen ifadeyle ilgili “ضارَه يَصْرُه”, “ضارَه”, “يَصْرُه يَصْرُه” ve “ضارَه يَصْرُه” şeklinde lehçesel farklılıktan kaynaklan dört vecih olduğunu bildirmiştir.⁷²

61 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 4/332; Ayrıca bk. İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/277-278; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 4/478.

62 en-Nisâ 4/117.

63 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/159; Ayrıca bk. İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 35; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/198-199.

64 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/159-160.

65 Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/288-289; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, thk. Muhammed Abdullâh en-Nemir vd. (Riyâd: Dâru Teybe, 1409), 2/288.

66 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Dâru’l-Hicr, 2001), 7/486-490; Ebû Abdullâh Fahreddin Muhammed b. Ömer Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Lübân: Dâru’l-Fikr, 1981), 11/46; Kurtubî, *el-Câmi’*, 7/133; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 3/367-368.

67 en-Nûr 24/13

68 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 7/161; Ayrıca bk. İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 102.

69 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 7/161; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrût: ‘Âlemu’l-Kutub, 1408), 4/31-32; Kurtubî, *el-Câmi’*, 15/131-132.

70 el-Mâide 5/105.

71 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/356; Ayrıca bk. İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 41; İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/220.

72 Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 3/356; Ayrıca bk. Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/214; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/306; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 12/120; Ukberî,

2.6. Kıraatleri Sahâbe ve Tâbiûnun Okuyuşuyla Delillendirmesi

Tabersî bazen sahih kıraatleri aktardıktan sonra “وَهُوَ قِرَاءَةٌ” ifadesini kullanarak sahâbe ve tâbiûnun okuyuşlarını da zikretmiş ve ilgili kıraati bu okuyuş vecihleriyle hüccetlendirmiştir. Konuyla alakalı “فَقَالُوا هَذَا” فَقَالُوا هَذَا”⁷³ âyetinde geçen “بِرَّ عَمِهِمْ” ifadesine dair kıraat farklılığı örnek verilebilir. Tabersî, bu kelimeyi kıraat imamlarından Kisâî'nin “ز” harfini zammeli olarak “بِرَّ عَمِهِمْ” şeklinde okuduğunu nakletmiştir. Müfessir, Kisâî'nin bu okuyuşunu aktardıktan sonra aynı okuyuşun tâbiûn âlimlerinden A'meş'in (öl. 148/765) kıraatinde de yer aldığını ifade etmiştir.⁷⁴ Örnekten de anlaşılacağı üzere Tabersî, sahih kıraatleri yalnızca nakletmekle yetinmemiş onları, sahâbe ve tâbiûnun okuyuşlarıyla desteklemiştir.

3. Şâz Kıraatleri Âyetin Tefsirinde Kullanması

Tabersî tefsirinde şâz kıraatleri sadece nakletmekle yetinmemiş bu okuyuşların bir kısmının âyetin anlamını değiştirmedigine bir kısmının ise farklı manalara gelerek anlam zenginliği oluşturduğunu belirtmiştir. Bazı okuyuşların ise âyetin tefsiri mahiyetinde değerlendirildiğine işaret etmiştir. Bu yaklaşımıyla müfessir, eserinde yer verdiği şâz kıraatlerden hem ilgili âyetin tefsirine katkı sağlayacak anlamları ortaya koymak hem de bu kıraat vecihleri üzerinden yaptığı yorumu desteklemek amacıyla istifade etmiştir.

3.1. Kıraatlerin Aynı Anlamı İfade Etmesi

Tabersî, kıraatleri nakledeken zaman zaman farklı okuyuşların âyetin anlamında bir değişikliğe yol açmadığını belirtmiştir. Bu duruma “وَحَرَّتْ جُرٌّ”⁷⁵ âyetinde geçen “جُرٌّ” lafzıyla alakalı kıraat vechi misal verilebilir. Tabersî'nin nakline göre Übey b. Ka'b, İbn Mes'ûd, İbn Zübeyr, A'meş, İkrime (öl. 105/723), Amr b. Dinar (öl. 126/744 [?]) zikri geçen âyeti “وَحَرَّتْ جُرٌّ” şeklinde okumuştur.⁷⁶ Söz konusu kıraatin âyetin manasında herhangi bir değişikliğe neden olmadığını belirten müfessir, zikri geçen kelimelerin kök harflerinin yer değiştirmesiyle oluştuğuna işaret etmiştir. Zira “جُرٌّ” ve “جُرٌّ” şeklindeki iki lafzın da aynı manayı ifade ettiğini ve her ikisinin sıkıntı ve darlık manasında birleştiğine dikkat çekmiştir. Ayrıca buna benzer kullanımın Arapçada olduğunu bildirerek “جَبَدٌ” ve “جَدَبٌ” lafızlarını örnek vermiş ve bu iki ifadenin de anlamları aynı olan iki lehçe olduğunu belirtmiştir.⁷⁷

3.2. Kıraatlerin Anlam Farklılığına Yol Açması

Tabersî, tefsirinde bazı şâz kıraatlerin âyetin anlamında farklılık oluşturduğunu belirtmiştir. “فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ” فَقَبَضْتُ قَبْضَةً مِنْ”⁷⁸ âyetinde bu durum söz konusudur. Müfessirin nakline göre İbn Mes'ûd, Übey b. Ka'b, Hasan-ı Basrî, Katâde (ö. 117/735) ve Ebû Recâ' (ö. 105/723-24 [?]) zikri geçen âyeti “فَقَبَضْتُ قَبْضَةً” şeklinde “ص” harfi yerine “ص” harfiyle okumuştur.⁷⁹ Tabersî, iki kıraat vechinin anlam yönünden birbirinden farklı olduğunu belirtmiştir. Buna göre “فَقَبَضْتُ قَبْضَةً” şeklindeki kıraatte geçen “قَبْضٌ” kelimesi avuçla almak anlamında olup elin tamamıyla bir şeyi kavramayı ifade etmektedir. Diğer taraftan “فَقَبَضْتُ قَبْضَةً” şeklindeki okuyuşta yer alan “قَبْضٌ” fiili ise parmak uçlarıyla tutmayı, yani daha sınırlı bir dokunuşu anlatmaktadır.⁸⁰ Tefsir kaynaklarının çoğunda da bu kıraat ihtilafından doğan anlam farklılığına dikkat çekilmiş ve iki lafız arasındaki ayrım açıklanmıştır.⁸¹ “جَنَاحُ الدَّلِّ”⁸² âyeti bu hususla alakalı bir diğer örnektir. Müfessirin aktarımına göre İbn

⁷³ *İrâbü'l-Kırâati's-şevâz*, 1/461-462.

⁷⁴ el-En'âm 6/136.

⁷⁵ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/127; Ayrıca bk. İbn Mücâhid, *Kitâbü's-seb'a*, 270; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/263; Bennâ, *İthâf*, 274.

⁷⁶ el-En'âm 6/138.

⁷⁷ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/130; Ayrıca bk. Nehhâs, *İrâbü'l-Kur'an*, 287; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 46; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/231; Kirmânî, *Şevâzzü'l-kırâât*, 179; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/402; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 13/218; Ukberî, *İrâbü'l-Kırâati's-şevâz*, 1/514-515; Kurtubî, *el-Câmi'*, 9/44; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, 4/233.

⁷⁸ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 4/130.

⁷⁹ Tâhâ 20/96.

⁸⁰ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/35.

⁸¹ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/35.

⁸² Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/190; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 3/374; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/106; Kurtubî, *el-Câmi'*, 14/128; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, 6/254.

⁸³ es-Saffât 37/54.

Abbâs “جَنَاحِ الذِّبْرِ” şeklinde “ذ” harfini kesreli okumuştur.⁸³ Tabersî zikri geçen kıraatlerin farklı manalar oluşturduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda kesreli okunuşa göre kelimenin hayvanlarda gücün zıddı zayıflık manasına geldiğini; zammeli okunuşa ise kelimenin insanlarda izzetin, yüceliğin zıddı alçalmak anlamında kullanıldığını ifade etmiştir. Dolayısıyla zammeli okunuşun insanlar, kesreli vechin ise hayvanlar için olduğunu belirterek söz konusu iki kıraatin farklı anlamları içerdiğini aktarmıştır.⁸⁴ Bu iki okuyuş arasındaki mana farklılığı Tabersî'nin aktarımına benzer olarak diğer kaynaklarda da zikredilmiştir.⁸⁵ Örneklerde görüldüğü üzere Tabersî, kıraatleri yalnızca nakletmekle kalmayıp, bu okuyuşların anlam düzeyinde oluşturduğu farklılıklara da dikkat çeken bir yöntem izlemektedir.

3.3. Kıraatlerin Âyetten Kastedilen Manayı Desteklemesi

Şâz kıraatler âyetten kastedilen anlamın desteklenmesi bağlamında da kullanılmıştır. Nitekim Tabersî, ilgili âyetlerin tefsirinde bu kıraatlere yer vererek âyetin anlamını açıklığa kavuşturmuştur. “وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ”⁸⁶ âyeti söz konusu duruma örnek teşkil etmektedir. Tabersî'nin aktarımına göre Hz. Ali zikri geçen âyeti “وَتَجْعَلُونَ شُكْرَكُمْ” şeklinde “رِزْقَكُمْ” ifadesi yerine “شُكْرَكُمْ” lafzıyla okumuştur. Nebi'nin (s.a.v) kıraatinin de bu şekilde olduğu aktarılmıştır.⁸⁷ Mezkûr kıraatten kastedilen manayı desteklediğini belirten müfessir, âyetin “Siz Kur'an nimetine şükürünüzü onu yalanlamak suretiyle gösteriyorsunuz” manasına geldiğini haber vermiştir. Başka bir görüşe göre ise âyetin “Allah'ın size yağmur olarak verdiği rızka şükürünüzü, onun Allah'tan olduğunu yalanlamak suretiyle mi gösteriyorsunuz?” manasına geldiğini de bildirmiştir.⁸⁸ Bu konuyla alakalı bir diğer örnek “فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ”⁸⁹ âyetidir. Tabersî, söz konusu âyette geçen “تَبَيَّنَتِ الْجِنَّ” ifadesini İbn Abbâs, Dahhâk ve Ali b. Hüseyin'in (öl. 94/712) “تَبَيَّنَتِ الْإِنْسُ” şeklinde okuduklarını nakletmiştir.⁹⁰ Müfessir, söz konusu kıraat vechinin âyetten murat edilen anlamı desteklediğini ifade etmiş ve anlamını “İnsanlar anladılar ki eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı aşağılayıcı bir azap içerisinde kalmaya devam etmezlerdi.” şeklinde yorumlamıştır.⁹¹ Kaynakların bir kısmında da zikredilen bu kıraat vechinin âyetin anlamını desteklediği belirtilmiştir. Nitekim Ferrâ (öl. 207/822) âyetin bu şekilde yorumlanmasını İbn Abbâs'ın kıraatinden delil getirerek desteklemiştir.⁹² Nehhâs (öl. 338/950) da aynı şekilde İbn Abbâs'a nisbet edilen okuyuşu naklettikten sonra bu kıraatin âyetten kastedilen manayı teyit ettiğini belirtmiştir.⁹³

3.4. Kıraatlerin Âyetin Tefsiri Mahiyetinde Olması

Şâz kıraatlerin birer tefsir unsuru olarak değerlendirilmesi âyetin anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Nitekim müfessirler, lafzî farklılıkları sadece rivâyet düzeyinde aktarmakla kalmamış, aynı zamanda bu farklılıkları âyetin tefsiri çerçevesinde anlamı açıklayıcı bir unsur olarak kullanmışlardır. Tabersî de tefsirinde şâz kıraatlere yer vererek bu okuyuşları âyetin tefsirine katkı sağlayacak şekilde değerlendirmiştir. Bu durum “أَفَلَمْ”⁹⁴ âyetinin tefsirinde açıkça görülmektedir. Tabersî'nin aktardığına göre Hz. Ali, İbn Abbas, Ali b. Hüseyin ve İkrime söz konusu âyeti “أَفَلَمْ يَتَّبِعِينَ الَّذِينَ آمَنُوا” şeklinde “يَتَّبِعِينَ” yerine “يَتَّبِعُونَ” lafzıyla okumuşlardır.⁹⁵ Müfessir, söz konusu kıraatin âyetin tefsiri kabilinden olduğunu açıkça ifade etmiştir.⁹⁶ “فَطَفَّوْهُنَّ لِعَدِّيْهِنَّ”⁹⁷ âyeti bu hususla alakalı bir diğer örnektir. Müfessirin aktarımına göre İbn Abbas, Übey b. Ka'b, Câbir b. Abdullah,

83 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/181.

84 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/181.

85 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/18; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 3/449; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/60.

86 el-Vâkıa 56/82.

87 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 9/288; Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/39.

88 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 9/288; Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/39; Kurtubî, *el-Câmi'*, 20/226.

89 es-Sebe 34/14.

90 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/149-150; Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/243; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/188.

91 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/149-150.

92 Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/357.

93 Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, 787.

94 er-Ra'd 13/31.

95 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/130; Ayrıca bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/537-538; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 71; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/357; Kirmânî, *Şevâzû'l-kirâât*, 258; Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/73-74.

96 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 6/130.

97 et-Talak 65/1.

Ali b. Hüseyin ve Zeyd b. Ali (öl. 122/740) “فَطَلَّقُوا هُنَّ فِي قُبُلِ عَدِّيُونَ” şeklinde okumuştur.⁹⁸ Şâz olarak nitelediği bu okuyuşun âyetin tefsiri mahiyetinde olduğuna işaret eden müfessir, kıraate göre âyetin iddet anında manasına geldiğini belirtmiştir. Ayrıca zikri geçen kıraate benzer durumun “لَا يُجَلِّبُهَا لَوْ قَتَبَهَا”⁹⁹ âyetinde olduğuna işaret eden müfessir, mananın vakit esnasında, o vakitte olduğunu haber vermiştir.¹⁰⁰ Örneklerde görüldüğü üzere şâz kıraatin âyetin tefsiri mahiyetinde olduğu belirtilerek bu okuyuşların âyetin tefsirine sağladığı katkıya işaret edilmiştir.

4. Şâz Kıraatler Arasında Tercihle Bulunması

Tabersî naklettiği şâz kıraatler arasında tercihte de bulunmuştur. Onun kıraat tercihlerinde, mana derinliği ve belâgat bakımından etkileyiciliğin ön plana çıktığı görülmektedir. Bu bağlamda “فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرٍ”¹⁰¹ âyeti örnek verilebilir. Müfessirin aktarımına göre Yahyâ b. Vessâb “غَيْرٍ مُتَجَانِفٍ لِأَنَّهُمْ” şeklinde okumuştur.¹⁰² Tabersî, şâz olan mezkûr kıraati, “تَفَاعُلٌ” vezninden gelen “مُتَجَانِفٍ” şeklindeki okuyuştan daha belîğ ve ifade bakımından daha güçlü bulunduğunu belirtmiştir. Bu doğrultuda müfessir “تَفَاعُلٌ” vezninde gelen “مُتَجَانِفٍ” şeklindeki kıraati daha belîğ bulmuş ve tercih etmiştir.¹⁰³ Nitekim klasik kaynakların çoğunda da “تَفَاعُلٌ” veznindeki yapıların belâgat açısından daha güçlü olduğu vurgulanmıştır.¹⁰⁴ Örneğin Kurtubî, şeddeli okuyuşun anlam bakımından daha vurgulu ve güçlü bir ifade taşıdığını, bu okuyuşun aynı zamanda hükmün kesinliğini ve kuvvetini artırdığını belirtmiştir. Buna karşılık, “تَفَاعُلٌ” vezninin ise daha çok bir fiilin taklit edilmesi veya ona yaklaşılması anlamını içerdiğini ifade etmiştir.¹⁰⁵

5. Şâz Kıraatleri Tenkit Etmesi

Kıraatler, zaman zaman nahiv ve dil kurallarına uygunluk açısından, özellikle de Arap dili içindeki kullanım yaygınlığına aykırı oldukları gerekçesiyle eleştirilmiştir. Tabersî, bu türden eleştirilere konu olan kıraat vecihlerine de tefsirinde yer vermiştir. Söz gelimi Tabersî “أَيُّمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ”¹⁰⁶ âyetinde geçen “يُدْرِكُكُمُ” ifadesiyle alakalı kıraatleri aktardıktan sonra bu okuyuş vechinin zayıf olduğunu belirtmiştir. Onun aktarımına göre Talha b. Süleyman söz konusu âyeti “يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ” şeklinde “ك” harfini zamme ile okumuştur.¹⁰⁷ Müfessir bu şekilde bir okunuşun ancak şiirlerde olduğuna işaret ederek bu kıraatin zayıf olduğunu değinmiştir. Şâz kıraatlerden olan bu okuyuşun tenkit edilmesi diğer kaynaklarda da yer almıştır. Örneğin İbn Cinnî, mezkûr kıraati naklettikten sonra Arapçada “يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ” şeklindeki kullanımın zayıf olduğunu ve bu şekilde bir okuyuşun sadece şiirlerde ve zaruri hallerde olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸

Sonuç

Bu çalışmada, Tabersî'nin *Mecme'u'l-beyân* adlı tefsirinde şâz kıraatlere yaklaşımı incelenmiştir. Onun tefsirinde şâz kıraatleri geniş bir şekilde zikretmesi, bu okuyuşları isnad ettiği kişilerle birlikte aktarması ve akabinde müstakil başlıkla kıraatlerin hüccetlerini izah etmesi, Tabersî'nin kıraat farklılıklarını yalnızca naklî malzeme olarak sunmadığını göstermektedir. Nitekim müfessir, kıraatlerin hüccetinde kullanılan âyet, hadis, Arap şiiri ve kelamı, Arap dili ve kaideleri, lehçesel farklılıklar gibi delillere geniş bir şekilde yer vermiştir. Bu yönüyle Tabersî'nin *Mecme'u'l-beyân*'ı Arap dilinin çeşitli kullanımları ile lehçe farklılıklarının tespiti açısından önemli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Ayrıca Tabersî, şâz kıraatlerin tefsir açısından

98 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/28.

99 el-A'raf 7/187

100 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 10/28; Ayrıca bk. Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâât*, 476; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, 8/278.

101 el-Mâide 5/3.

102 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/222; İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 37; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/207; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 2/155; Kurtubî, *el-Câmi*, 7/297-298.

103 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/222.

104 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/207; İbn Atiyye, *el-Muharraru'l-veciz*, 2/155; Kurtubî, *el-Câmi*, 7/297-298; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhit*, 3/442.

105 Kurtubî, *el-Câmi*, 7/297-298.

106 en-Nisâ 4/78.

107 Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 3/112; Ayrıca bk. İbn Hâleveyh, *Muhtaşar*, 33; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/193.

108 İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/193.

farklı etkilerine dikkat çekmiş; bu kıraatlerin bir kısmının âyetin anlamında herhangi bir değişiklik meydana getirmediğini, bir kısmının ise farklı anlamlar ortaya koyarak anlam zenginliği sağladığını ifade etmiştir. Bazı kıraatlerin ise doğrudan âyetin tefsiri mahiyetinde değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Bu yönüyle müfessir, eserinde yer verdiği şâz kıraatleri, hem âyetin tefsirine katkı sağladığını ortaya koymak hem de kendi yorumunu destekleyip temellendirmek amacıyla kullanmıştır. Tabersî, bu bağlamda şâz kıraatlerin, âyetin anlamını daha güçlü bir şekilde delillendirmeye olanak sağladığını vurgulamıştır.

Tabersî'nin, özellikle sahâbe ve tâbiûna nisbet edilen kıraatlere verdiği önem, onu klasik şîi müfessirlerden ayıran temel unsurlardan biridir. Zira ilk dönem şîi tefsirlerinde sahâbe rivâyetlerine yer verilmeyerek onları reddeden ve onlara karşı mesafeli bir tutum sergilenirken Tabersî bu rivâyetleri tefsirinde kullanmaktan kaçınmamış; aksine onlara geniş bir şekilde yer vererek âyetin yorumlanmasında ve anlaşılmasında sahabe nakillerinden faydalanmıştır. Bu durum Tabersî'nin, ilk dönem şîi müfessirlerinden farklı olarak kıraatleri aktarma noktasında daha mutedil bir yaklaşım benimsediğini göstermektedir. Sonuç olarak Tabersî'nin şâz kıraatlere yönelik yaklaşımı, hem Kur'an tefsirinde farklı mezhebe mensup kişilerin metodunu anlamak hem de şâz kıraatlerin Kur'an'ın anlaşılmasındaki işlevini değerlendirmek açısından oldukça önemlidir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdinç. "Temrîz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Ahfeş, Ebû'l-Hasan Saïd b. Mes'ade Ahfeş el-Evsât. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. Kahire: Mektebetü'l-hancı, 1990.
- Ateş, Süleyman. "İmamiyye Şiasının Tefsir Anlayışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 147-172.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzil*. thk. Muhammed Abdullâh en-Nemîr vd. Riyâd: Dâru Teybe, 1409.
- Bennâ, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî. *İthâfû fużalâi'l-beşer fi'l-Kırâati'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mahrâh. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi ve Tabakâtü'l-müfessirîn*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi I*. Ankara: Fecr Yayınevi, ts.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrût: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1990.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrût: Mektebetü'l-Lübnân, 1985.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Publication, 2011.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2007), 57-110.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Bahru'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavvîd. Beyrût: Dâru'l-kütubi'l-İlmiyye, 1993.
- Fârisî, Ebû Ali el-Hasen b. Abdî'l-Ğaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâis-seb'*. thk. Bedruddîn Kahveci-Beşir Cüveycâtî. Beyrût: Dâru me'mûn li't-turâs, 1991.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: 'Âlemu'l-Kütüb, 1983.
- Hânsârî, Mirzâ Muhammed Bâkr el-Musevî. *Ravdatü'l-cennât fi ahvâli'l-ulemâi ve's-sâdat*. Tahran: Müessesetü İsmailiyyan, ts.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Ğâlib el-Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-aziz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. Beyrût: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsîlî. *el-Muhteseb fi tebyini vücûhi şevâzî'l-Kırâat ve'l-izâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Ahmed. *Muhtaşar fi şevâzî'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb'a fi'l-Kırâat*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbnü'l-Cezerî. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Kehhâle, Ömer Riđâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin: Terâcîmü muşannifi'l-kütubi'l-Arabiyye*. Dimaşk: Müessesetü'r-Risâle, 1376.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzî'l-kırâat*. thk. Şimrân el-Acelî. Beyrût: Müessesetü'l-belâğ, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kırâati's-seb' ve 'ilelihâ ve hiccehâ*. thk. Muhyiddîn Ramadân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Muhsin el-Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkr Muhsin b. Abdülkerîm b. Ali el-Hüseynî el-Âmilî. *A'yânü's-şia*. Beyrût: Dâru't-Teâruf, 1403.
- Müberra, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr. *el-Muhteşab*. thk. Abdülhâlik Uzayme. Kahire: Dâru İhyâi't-turâsi'l-İslâmî, 1415/ 1994.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil. *İrâbü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008.
- Nüveyhid, Adil. *Mu'cemü'l-müfessirîn min sadri'l-İslâm hattâ el-asri'l-hadîr*. Müessesetü Nüveyhidü's-Sekâfiyye, 1403.
- Öztürk, Mustafa. "Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri". *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar* (Sempozyum), 243-277.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. Lübnân: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Saylan, Nesrişah. "Tabersî Tefsirinde Hz. Ali'ye Nisbet Edilen Kıraatlerin İncelenmesi". *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 87 (2018), 9-22.
- Saylan, Nesrişah. "Tabersî'nin Kıraatlerin Hüccetinde Kullandığı Delillerin İncelenmesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/2 (2019), 977-991.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-murtazâ, 1427.
- Tefrişî, Seyyid Muş'afâ b. el-Hüseyn el-Hüseynî. *Nağdü'r-ricâl*. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 1418.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan. *et-Tibyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ Muhibbüddîn Abdullâh b. el-Hüseyn b. Abdillâh. *İrâbü'l-Kırâati's-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1417.
- Yılmaz, Musa Kazım. *Tabresî ve Tabatabâi'de İmamiyye Tefsiri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 1985.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve irâbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1408.
- Zehebî, Muhammed Hüseyn. *et-Tefsir ve'l-müfessirîn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haKâ'iki gavâmiizi't-tenzil ve 'uyûni'l-eKâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd-Alî Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kâmusu terâcîm li eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arabî ve'l-musta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrût: Dâru 'İlm li'l-Melâyin, 2002.

Hucurât Sûresi 6. Âyeti'ndeki 'Fâsık': Sahâbî Kimliği ve Leâli Ahmed Çelebi'nin Risâlesi Işığında Tefsîrî İnceleme

The Concept of 'Fâsiq' In Hucurât 6: An Exegetical Analysis In Light of Companionship Identity and Le`âli Ahmed Çelebi's Risâla

Harun Abacı*

Öz

Bu çalışma, Osmanlı dönemi âlimlerinden Ahmed Çelebi b. Mustafa es-Saruhânî el-Leâli'ye (ö. 971/1563) ait "Risâle fî beyânî'l-âye ve huve 'yâ eyyühellezîne âmenû in câ'eküm" başlıklı el yazması risâlenin tahkikli neşrini ve analizini konu edinmektedir. Risâle, Hucurât Sûresi 6. âyetini merkeze alarak "fâsık" kavramının anlamını, sahâbenin adâleti meselesini ve Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* tefsirindeki yorumlarını, eleştirel bir perspektifle ele almaktadır. Araştırmanın temel hedefleri, metni akademik literatüre kazandırmak, İslam düşünce tarihindeki kelâmî ve hadis tenkidi tartışmalarına ışık tutmak, ayrıca klasik tefsir metodolojisinin dinamik yapısını bir örnek üzerinden ortaya koymaktır. Çalışmada metin merkezli ve tarihî-analitik bir yaklaşım benimsenmiştir. İki yazma nüsha (Hâlis Efendi ve Lala İsmâil) karşılaştırmalı olarak incelenmiş; nüshalar arasındaki farklılıklar dipnotlarla belirtilerek kritik edisyon hazırlanmıştır. Âyetler, harekeli ve modern Arapça imla kurallarına uygun şekilde düzenlenmiştir. Disiplinlerarası bir metodoloji ile tefsir, hadis, kelâm ve dilbilim perspektifleri birleştirilerek müellifin argümanları irdelenmiştir. Müellifin kaynakları arasında Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* ve İbn Âdil'in *el-Lübâb* tefsiri öne çıkmaktadır. Ayrıca risâlenin tarihi bağlamı, müellifin biyografisi, tabakât eserleri ve arşiv kayıtları üzerinden analiz edilmiştir. Hucurât 6. âyeti, klasik tefsirlerden modern çalışmalara kadar geniş bir literatürde işlenmiştir. Tâhâ Yâsin Hatîb'in sebeb-i nüzûl odaklı analizi ve İbrahim Yıldız'ın sosyal medya bağlamı yorumu, konuya dair önemli katkılar sunar. Ancak bu risâle, hem tahkikli neşrinin yapılmamış olması hem de Zemahşeri'nin yorumlarını sistematik biçimde eleştiren konu odaklı ilk müstakil çalışma olması nedeniyle özgündür. Nitekim bu risâle sahih ve zayıf rivayetleri karşılaştıran, "fâsık" kavramını disiplinlerarası ele alan ve Ehl-i Sünnet'in sahâbe adâleti ilkesini savunan önemli bir metindir. Risâle, Ahmed Çelebi b. Mustafa es-Saruhânî el-Leâli'ye nispet edilmektedir. Hâlis Efendi nüshasında yer alan "Ahmed Çelebi Hazretlerinin Çivizâde'ye verdiği risâle" ifadesi, müellifin Çivizâde ile çağdaş olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca, müellifin diğer eserleriyle bu risâle arasındaki üslup benzerliği, eserin ona aidiyetini desteklemektedir. Müellif,

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Harun Abacı).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Pamukkale University, Faculty of Divinity, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir Denizli, Türkiye
harunabaci@gmail.com / https://orcid.org/0000-0003-2259-5722

Atıf / Citation: Abacı, Harun. "Hucurât sûresi 6. Âyeti'ndeki 'Fâsık': Sahâbî Kimliği ve Leâli Ahmed Çelebi'nin Risâlesi Işığında Tefsîrî İnceleme". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025), 27-44, https://doi.org/10.54122/umde.1647127

Kemalpaşazâde ve Sa'dî Çelebi'nin öğrencisi olarak Osmanlı ilim geleneğinde önemli bir yere sahiptir. Ahmed Çelebi, Zemaşşeri'nin *el-Keşşâf*'ta Velid b. Ukbe'yi "fâsık" olarak niteleyen yorumunu zayıf rivayetlere dayandığı gerekçesiyle eleştirir. Zemaşşeri, Velid'in Resûlullah'a yalan haber getirdiğini ve bu nedenle adâlet vasfını kaybettiğini iddia eder. Ahmed Çelebi ise Velid'in kasıtlı değil, zanna dayalı bir hata yaptığını vurgular. Ona göre, âyetteki "fâsık" vurgusu, bireysel bir suçlamadan ziyade haber teyidi ilkesinin evrenselliğine işaret eder. Klasik tanımda "sınır aşma" olarak ele alınan "fisk", risâlede zan, yetersiz araştırma ve toplumsal güveni sarsma boyutlarıyla yeniden yorumlanır. Ahmed Çelebi, Velid'in Benî Mustalik'e dair yanlış bilgi aktarımını şeytanın vesvesesi ve içsel tereddütlerle açıklar. Bu yaklaşım, "fâsık" kavramını büyük günahla sınırlandıran Mu'tezilî perspektife karşı, Ehl-i Sünnet'in sahâbe adâleti doktrinini güçlendirir. Risâle rivayetlerin sened ve metin kritiği ile dilbilimsel tahlili dengeli biçimde harmanlar. Zemaşşeri'nin dayandığı Taberânî rivayetinin isnadının zayıf olduğunu vurgulayan müellif, İbn Âdil'in *el-Lübâb*'ından aktardığı sahih rivayetlerle tezini temellendirir. Bu metodoloji, geç dönem Osmanlı tefsir geleneğinin rivayet-dirayet sentezini yansıtır. Bu çalışma, günümüzde bilgi güvenilirliği, sosyal medya etiği ve yanlış haberlerle mücadele gibi konulara tarihi bir perspektifle ışık tutar. Araştırmacılara risâlenin Hanefî fıkıh geleneği ve Osmanlı ahlak literatürüyle ilişkisinin incelenmesi önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hucurât Sûresi, Fâsık, Sahâbi Kimliği, Leâli Ahmed Çelebi.

Abstract

This study focuses on the critical edition and analysis of the manuscript "Risâla fi bayân al-âya wa huwa 'yâ ayyuhâ alladhîna âmanû in jâ'akum", authored by the Ottoman scholar Ahmad Çelebi b. Mustafa al-Saruhanî al-Leâlî (d. 971/1563). The treatise examines the meaning of the term fâsiq, the issue of the justice of the Companions ('adâlat al-şahâba), and critically engages with Zamakhshari's interpretation in al-Kashshâf. The primary objectives of this research are to introduce the manuscript to the academic field, shed light on theological and hadith criticism debates within Islamic intellectual history, and elucidate the dynamic nature of classical exegetical methodology through a representative example. The study adopts a text-centered and historical-analytical approach. Two manuscript copies (Hâlis Efendi and Lala Ismâil) have been comparatively examined, and a critical edition has been prepared, highlighting textual variations in footnotes. The Qur'anic verses are presented with full diacritical marks and in accordance with modern Arabic orthography. Employing an interdisciplinary methodology, the research integrates perspectives from tafsir, ḥadîth, kalâm, and linguistics to deeply analyze the author's arguments. The sources referenced by the author include al-Kashshâf by Zamakhshari and al-Lubâb by Ibn 'Âdil. Additionally, the historical context of the treatise and the biography of the author have been examined based on ṭabaqât works and archival records. Hucurât 6 has been extensively discussed in both classical and modern exegetical literature. Notably, Ṭahâ Yâsin Khaṭîb's study focusing on the verse's sabab al-nuzûl and İbrahim Yıldız's interpretation in the context of misinformation in social media provide significant contributions. However, this treatise is unique as the first independent work systematically critiquing Zamakhshari's interpretations. The risâla compares authentic and weak narrations, addresses fâsiq within an interdisciplinary framework, and upholds the Sunni principle of the Companions' justice ('adâlat al-şahâba). The treatise is attributed to Ahmad Çelebi b. Mustafa al-Saruhanî al-Leâlî. The phrase found in the Hâlis Efendi manuscript, "The treatise Ahmad Çelebi presented to Çivizâde," alongside the author's contemporaneity with Çivizade and stylistic similarities, support this attribution. As a student of Kemalpaşazâde and Sa'dî Çelebi, Ahmad Çelebi occupies a notable position within the Ottoman scholarly tradition. Ahmad Çelebi critiques Zamakhshari's assertion in al-Kashshâf that Walid b. 'Uqba was labeled as a fâsiq due to bringing false information to the Prophet. While Zamakhshari claims that Walid lost his integrity ('adâla) by fabricating a report, Ahmad Çelebi argues that Walid's error was not intentional but rather based on misperception. According to Ahmad Çelebi, the emphasis on fâsiq in the verse serves as a universal principle for verifying reports rather than a direct accusation against a specific individual. The classical definition of fisq as "transgression" is reinterpreted in the treatise to include aspects of speculation, inadequate investigation, and social distrust. Ahmad Çelebi explains Walid's incorrect transmission about Banû al-Muşâliq as a result of satanic whisperings and inner hesitation. This approach strengthens the Sunni doctrine of the Companions' justice in opposition to the Mu'tazilite view, which confines fisq to grave sins (kabâ'ir). The treatise skillfully integrates both narrational (riwâya) and rational (dirâya) criticism. Ahmad Çelebi highlights the weak chain of transmission in the Ṭabarânî narration upon which Zamakhshari relies, while reinforcing his argument with authentic reports from Ibn 'Âdil's al-Lubâb. This methodology reflects the synthesis of riwâya and dirâya within the late Ottoman exegetical tradition. This study sheds light, from a historical perspective, on contemporary issues such as the reliability of information, ethics of social media, and the struggle against misinformation. Researchers are advised to examine the treatise in relation to the Ḥanafî jurisprudential tradition and the Ottoman moral literature.

Keywords: Tafsir, Sûrat al-Hujurat, Fâsiq, Şahâbi Identity, Leâli Ahmed Çelebi.

Giriş

Klasik İslamî literatürde müstakil tefsir risâleleri, yalnızca belirli bir âyetin lafzî ve manevî boyutlarını açıklamakla kalmayıp o âyetin tarihî arka planını, nüzûl ortamını, mezhebî ve itikadî yansımalarını özlü biçimde ele almak üzere telif edilmiş ilmî metinlerdir. Bu tür risâleler, çoğu zaman münferit bir âyetin etrafında örülen geniş ilmî tartışmalara zemin teşkil ederek tefsir geleneğinin rivayet ve dirayet boyutunu bir arada yansıtan kıymetli kaynaklar arasında yer alır. Bu çalışma, Osmanlı dönemi âlimlerinden Ahmed Çelebi'ye (ö. 971/1563) nispet edilen ve "Risâle fî beyânî'l-âye ve huve 'yâ eyyühellezîne âmenû in câ'eküm" başlığını taşıyan bir el yazması risâlenin hem tahkiki neşrine hem de ilmî tahliline odaklanmaktadır. Bahsi geçen risâle, Hucurât Sûresi'nin 6. âyeti etrafında teşekkül eden "fâsık" kavramı, sahâbe adâleti ilkesi ve Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf* tefsirindeki izahlara yönelik eleştirileriyle dikkat çeken nadide bir eserdir.

Söz konusu risâle rivayet zincirlerinin güvenilirliği, metinlerin anlam katmanları ve kavramların itikadî yorumları bakımından oldukça özlü bir içeriğe sahiptir. Özellikle âyetin nüzûl sebebine dair farklı rivayet varyantlarını mukayeseli bir yöntemle değerlendirmesi ve bu bağlamda "fâsık" kavramına dair geleneksel yorumlara yeni açılımlar sunması, eserin ilmî kıymetini artırmaktadır. Ahmed Çelebi, bu risâlede yalnızca Zemahşerî'nin yorumlarını eleştirmekle kalmayıp aynı zamanda Ehl-i Sünnet kelâm geleneği içerisinde sahâbe adâleti doktrinini müdafaa etmekte, bu yönüyle Mu'tezile'nin büyük günah anlayışına karşı argümanlar geliştirmektedir. Risâlede yalnızca kelâmî değil, aynı zamanda hadis tenkidi, dilbilimsel tahlil ve tarihî bağlam gibi farklı disiplinlerin izleri de açıkça müşahede edilmektedir.

Bu çalışmanın en temel amacı, henüz akademik literatürde yer almamış olan söz konusu risâlenin edisyon kritiğini hazırlayarak metni araştırmacıların istifadesine sunmak ve aynı zamanda içerdiği tartışmaları sistematik bir analiz çerçevesinde değerlendirmektir. Bu doğrultuda, risâlenin iki yazma nüshası olan Hâlis Efendi ve Lala İsmâil nüshaları esas alınmış; metinler karşılaştırmalı olarak incelenmiş ve aralarındaki farklılıklar dipnotlarla ayrıntılı biçimde gösterilmiştir. Böylelikle risâlenin en sahih formuna ulaşılmaya çalışılmıştır. Metin içerisinde geçen âyetler, harekeli ve modern Arapça imla kurallarına uygun şekilde yeniden düzenlenmiş; böylece hem ilmî hassasiyet hem de akademik okuma kolaylığı gözetilmiştir.

Ahmed Çelebi'nin eserinde başvurduğu kaynaklar arasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ile İbn Âdil'in (ö. VIII./XIV. yüzyıl) *el-Lübâbı* ön plandadır. Müellif, bu eserleri sadece nakil malzemesi olarak değil, aynı zamanda eleştirel ve seçici bir yaklaşımla kullanmakta; sahih ve zayıf rivayetler arasındaki farkı ortaya koymakta ve bazı yorumları yeniden değerlendirmektedir. Bu metodolojik tutum, geç dönem Osmanlı tefsir anlayışında rivayet-dirayet dengesinin nasıl kurulduğunu gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda yapılan araştırma, sadece klasik bir metnin ilmî neşrine katkı sunmakla kalmayıp aynı zamanda fık, adalet, sahâbe algısı ve bilgi güvenliği gibi temel meseleler etrafında şekillenen tefsiri yaklaşımların analizine imkân sağlamaktadır. Risâlede öne çıkan değerlendirmeler, erken dönem klasik kaynaklarla kendi dönemindeki yaklaşımlar arasında köprü kurarak Kur'an'ın yorumlanmasında tarihsel sürekliliğin nasıl sağlandığını da göstermektedir. Bu yönüyle risâle, hem kelâmî tartışmalar hem de hadis rivayetlerinin değerlendirilmesinde metodolojik bir örneklik arz etmekte; aynı zamanda sahâbenin adâleti bağlamında Ehl-i Sünnet çizgisinin temellendirilmesine dair özgün bir katkı sunmaktadır.

Yukarıda belirtildiği üzere bu risâle üzerine yapılan herhangi bir akademik çalışma tespit edilememiştir. Ancak risâlede ele alınan temel konu, yani Hucurât sûresi 6. âyet, klasik ve modern tefsir kaynaklarında geniş bir biçimde işlenmiştir. Bunun yanı sıra, sadece Hucurât sûresinin tefsirine dair birçok müstakil çalışma da mevcuttur. Bu bağlamda konu ile ilgili literatür incelendiğinde, 6. âyet özelinde iki çalışma öne çıkmaktadır. Birincisi, Tâhâ Yâsîn Hatîb'in "Sebebü nüzûli'l-âyeti's-sâdiseti min sûreti'l-Hucurât -dirâse ve nakd" başlıklı makalesidir. Bu çalışmada Hatîb, âyetin sebep-i nüzûlüne dair nakledilen rivayetleri tahlil ederek, sened ve metin açısından bir değerlendirme sunmaktadır. Diğer çalışma ise İbrahim Yıldız'ın "Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler" başlıklı makalesidir. Bu makalede, âyetin günümüzde sosyal medyada yayılan yanlış ve yanıltıcı haberler karşısında nasıl bir tutum sergilenmesi gerektiği bağlamında ele alındığı görülmektedir.

1. Araştırma ve Değerlendirme

1.1. Müellifin Hayatı

Tam adı Ahmed Çelebi b. Mustafa es-Saruhânî el-Leâlî olan Ahmed Çelebi, Manisa'ya bağlı Saruhan kazasında doğmuştur. Ancak incelenen terâcim, tabakât ve biyografi eserlerinde doğum yılına ilişkin herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır.¹ Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) ders halkasında yetişen müellif hocasının yanında mülâzım olmuş; ayrıca Sâdî Çelebi'nin öğrencileri arasında yer almıştır. Öğrenimini tamamladıktan sonra fetva kâtipliği ve çeşitli yerlerde kadılık görevleri üstlenmiş, en son Amasya kadısı iken 971/1563 yılında vefat etmiştir.² Riyâzî Muhammed Efendi (ö. 1054/1644) ise *Riyâzü'ş-şu'arâ* adlı eserde, vefat yılını 972/1564 olarak kaydetmektedir.³ Öte yandan, müellifin *Bed'u'l-Emâlî* eseri üzerine yazdığı bir şerhin sonunda bu çalışmayı 973/1565 yılında tamamladığını bizzat kendisi ifade etmektedir.⁴ Zikredilen bu yıl, müellifin 973/1565 sonrası bir yılda vefat etmiş olabileceğini göstermektedir.

Leâlî Ahmed Çelebi, Türkçe, Arapça ve Farsça dillerinde şiir üretecek edebî yetkinliğe sahip olmasının yanı sıra fıkıh, kelâm, dil ve edebiyat alanlarında da eserler vermiştir. Ferâiz ve geometri konularında kaleme aldığı çalışmalar, kendisinin ileri düzey matematik bilgisine sahip olduğunu göstermektedir. Bu durum, onun yüksek ilmî tahsil gördüğünü ve İslâm ilimlerinin çeşitli alanlarında teliflerde bulunduğunu açıkça ortaya koymaktadır.⁵

1.2. Hocaları

1.2.1. İbn Kemal (ö. 940/1534)

İbn Kemal (Şemseddin Ahmed b. Süleyman), dedesi Kemal Paşa'nın II. Bayezid'e lalalık yapması nedeniyle "Kemalpaşazâde" veya "İbn Kemal" olarak anılmış, Osmanlı emirlerinden bir aileye mensuptur. Müellifin doğum yeri hakkında farklı görüşler bulunmaktadır, kaynaklarda Tokat, Edirne ve Amasya olmak üzere üç farklı şehir zikredilmektedir. Gençliğinde bir süre askerî sınıfta bulunsa da, ilme yönelerek Mevlâ Lutfi Efendi (ö. 900/1494) ve diğer önde gelen âlimlerden ders almıştır. Müderrislik hayatına Edirne ve Üsküp'te çeşitli medreselerde başlamış, Edirne kadılığı ve Anadolu kazaskerliği görevlerinde bulunmuştur. Son olarak Mevlâ Alâuddin Ali el-Cemâlî'nin (ö. 932/1525) vefatı üzerine, Osmanlı Şeyhülislamlığı makamına getirilmiştir.⁶

1.2.2. Sa'dî Çelebi (ö. 945/1539)

Leâlî Ahmed Çelebi Efendi'nin Mevlâ Sa'dî'nin fetvalarını derleyerek fetva kâtibi görevi yaptığı belirtilir. Asıl adı Sa'dullâh olan Mevlâ Sa'dî, Kastamonu'nun Daday ilçesinde doğmuş, babasıyla birlikte İstanbul'a yerleşerek ilim tahsiline başlamış ve devrin önemli âlimlerinden ders almıştır. Mahmud Paşa, Sultaniye ve Sahn-ı Seman medreselerinde müderrislik yapmış, ardından İstanbul kadılığına atanmış, ancak daha sonra tekrar müderrisliğe dönerek nihayet Şeyhülislam olmuştur. Hafızasının kuvveti, güzel ahlakı ve akidesinin sağlamlığı ile tanınan Mevlâ Sa'dî, Beyzâvî tefsiri üzerine haşiye, Hanefî fıkında Hidâye şerhi gibi eserler kaleme almış, ayrıca birçok risâle ve ta'likat yazmıştır. Şer'î düzenlemelere gösterdiği özen ve geniş kabul gören fetvalarıyla bilinen bu âlim, evinin yakınında bir Dâru'l-Kurrâ inşa ettirerek ilme verdiği önemi ortaya koymuştur.⁷

1 İsmâil Paşa Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âşârü'l-muşannifin* (Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1955), 2/2/145; İsmâil Paşa Bağdatlı, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn* (Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1947), 2/1/247; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifin*, nşr. Muhammed Hüseyin (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1431), 1/308; Mehmet Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yayınları, 1975), 1/384.

2 Kınalızâde Hasan Çelebi, *Tezkiratu'ş-şu'arâ*, ed. Aysun Sungurhan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017), 721; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/384; Nev'izâde Atâyi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti'ş-Şakâ'ik*, ed. Suat Donuk (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1/340.

3 Riyâzî Muhammed Efendi, *Riyâzü'ş-şu'arâ*, ed. Namık Açıkgöz (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017), 281.

4 Leâlî Ahmed Çelebi, *Tercüme-i Bedü'l-Emâlî Me'a Şerhihâ* (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 250), 38b.

5 Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/284; Atâyi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti'ş-Şakâ'ik*, 1/340.

6 Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 8/285-286; Ahmed Efendi Taşköprizâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâ'id-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabiyye, 1975), 226.

7 Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 2/468; Hayrüddîn b. Mahmûd

1.3. Eserleri

Müellifin hayatına dair kaynaklar incelendiğinde ve kütüphane ile katalog taramaları yapıldığında, ona nispet edilen çeşitli eserler tespit edilmiştir. Ancak bu eserlerin birçoğu incelendiğinde aynı eserin farklı isimlerle kaydedildiği veya müellife ait olmadığı belirlenmiştir. Müellif, eserlerinin çoğunda kendi ismini ve lakabını zikretmesine rağmen, bazı eserlerde bu bilgiler bulunmadığı için aidiyeti konusunda şüpheler doğmaktadır. Ayrıca kataloglarda zaman zaman kitap ismi ile müellif ismi eşleştirilirken hatalar yapıldığı görülmektedir. Ancak aşağıda sadece müellife ait olduğu kesinleşen eserler tanıtılmıştır.

1.3.1. Kelama Dair Eserleri

1.3.1.1. Şerhu'l-Kâsidedi'n-Nûniyye

Hızır Bey'in (ö. 863/1459) kaleme aldığı *Cevâhirü'l-akâid* adlı 105 beyitten oluşan manzum akaid risâlesi üzerine yazılmış bir şerhtir. Eser Süleymaniye Kütüphanesi'nde 3713 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Murat Kaan Kıvılcım, eserin tahkik ve incelemesini gerçekleştirmiştir.⁸

1.3.1.2. Şerh-i Muhâkemât

Müellifin itikad konularına yer verdiği bir eserdir. Yazması Süleymaniye Kütüphanesi Hüdâî Efendi Koleksiyonu'nda 880 numaralı kayıtla muhafaza edilmektedir.

1.3.1.3. Tercüme-i Bed'ü'l-Emâlî Me'a Şerhihâ

Ali b. Osman el-Ûşî'nin (ö. 575/1179) telif ettiği *Bed'ü'l-Emâlî*, diğer adıyla *el-Kasidetü'l-Lâmiyye fî't-Tevhîd* isimli eserin Türkçe tercümesi ve şerhini ihtiva etmektedir. O bu eseri talep üzerine tercüme ve şerh ettiğini dibacesinde ifade etmektedir. Bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Mehmet Âsım Bey Koleksiyonu'nda 250 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

1.3.2. Fıkıh Alanına Dair Eserleri

1.3.2.1. Dâire-i Mermûze

Ferâiz ilmine dair konuları şekillerle izah eden, Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmış bu eser, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu'nda 2529 numaralı arşiv kaydıyla yer almaktadır. Müellif, daha önce ferâiz ilmi üzerine Arapça bir risâle telif ettiğini, ancak gelen talepler doğrultusunda bu eseri Türkçe olarak da hazırladığını ifade etmektedir.

1.3.2.2. Risâle fi'l-Ferâiz

Eser Ferâiz/miras ilmi konusunda yazılmış Arapça bir risâledir. Müellif, ferâiz meselelerinin zorluklarını gidermek amacıyla bu eseri yazdığını belirtmektedir. Eserin çeşitli kütüphanelerde nüshaları mevcuttur. Eser Süleymaniye Kütüphanesi Harput Koleksiyonu'nda 0018 numaralı arşiv kaydıyla yer almaktadır. Eser ayrıca Samsun Vezirköprü İlçe Halk Kütüphanesi'nde ise 55 Vezirköprü 477/12 numarasıyla *Ferâizu'l-Lâî* adıyla kayıtlıdır.

1.3.2.3. Risâle-i Mükemmile

Bu risâle, yalnızca, ferâiz konusunu ele almamakta, ibadet ve itikad ile ilgili meseleleri de içermektedir. Müellif, eserinin İslam diniyle ilgili faydalı bilgileri kapsadığını belirtmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi Kasidecizâde Koleksiyonu'nda 85 arşiv numarasıyla kayıtlı Osmanlıca bir eserdir. Milli Kütüphane Ankara Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi'nde 06 Hk 4097 arşiv numarasıyla *Risâle-i Tekmîle* adıyla kayıtlıdır.

Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlim, 2002), 3/88; Mehmet İpşirli - Ziya Demir, "Sâdi Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) (Erişim 07 Şubat 2025).

8 Murat Kaan Kıvılcım, *Leâli Ahmed'in Şerhu Kasidedi'n-Nûniyye Bağlamında Kelamcılığı* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 1-147.

1.3.2.4. Mecma'û'l-Mesâilî-Şer'iyye fi'l-'Ulûmi'd-Dîniyye

Bu eser, Bursalı Mehmed Tahir Efendi tarafından zikredilmiştir. Müellif, Osmanlı Şeyhülislamı arasında yer alan, Sa'dî Çelebi, Çivizâde Mehmed Efendi, Abdulkadir Hamîdî Çelebi Efendi ve diğer bazı ilim erbabına ait fetvaları Osmanlı Türkçesiyle tertip etmiştir. Ayrıca, İbn Kemal Paşa, Mehmed Şah Fenârî ve Ebüssuûd Efendi gibi önemli Şeyhülislamın fetvalarına da eserinde yer vermektedir. Eser, bazı kataloglarda *Kitâbü'l-Fetâvâ* adıyla Milli Kütüphane Tokat İl Halk Kütüphanesi koleksiyonu 60 Hk 234/4 arşiv numarasıyla kayıtlıdır. Bazı çalışmalarda, müellife ait farklı bir eser olarak zikredilse de yapılan incelemeler, bunun aynı eser olduğunu göstermektedir.

1.3.3. Dil-Edebiyata ve Tefsire Dair Eserleri

1.3.3.1. Kanûnu'l-Avâmil ve Burhânü'l-Mesâil

Abdulkâhir Cürcânî (ö. 471/1078) tarafından kaleme alınan *el-'Avâmilü'l-Mi'e* adlı eserin şerhidir. Bu şerhte, eserde ele alınan yüz âmil, çeşitli delillerle desteklenerek incelenmiştir. Eserin müellif hattı nüshası, Beyazıt Devlet Kütüphanesi Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu'nda 454 numaralı arşiv kaydıyla muhafaza edilmektedir. Ahmet Talha Bilim, eserin tahkik ve incelemesini yüksek lisans tezi olarak gerçekleştirmiştir.⁹

1.3.3.2. Kavânînu's-Sarf

Bu risâle, başlangıç seviyesindeki talebeler için kaleme alınmış olup sarf ilmine dair temel meseleleri ihtiva eden Arapça bir eserdir. Mezkûr eserin bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu'nda 4757 numaralı kayıtla muhafaza edilmektedir. Eserin edisyon kritiği, Hüseyin Kılıçarslan tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanmıştır.¹⁰

1.3.3.3. Mecma'û'l-Kavâ'id ve Menba'û'l-Fevâid

Müellif, eserinin dibacesinde, dostlarının ve büyüklerinin talebi üzerine, Arapça ve Farsçaya başlayacak talebeler için bu ilimleri kolaylaştıracak kuralları ve faydalı bilgileri içeren bir çalışma kaleme aldığını belirtmektedir. Eser Osmanlıca olup bir nüshası Beyazıt Devlet Kütüphanesi Kara Mustafa Paşa Koleksiyonu'nda 454 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

1.3.3.4. Şerhu'l-Emsile

Bu eser, sarf ilminin temel eserlerinden *Emsile* üzerine soru-cevap yöntemiyle kaleme alınmış olup, ayrıca *Binâ* kitabına dair muhtelif bilgileri de ihtiva eden Arapça bir şerhtir. Eserin birçok yazma nüshası bulunmakta olup, bunlardan biri Süleymaniye Kütüphanesi Fatih Koleksiyonu'nda 4757 numaralı arşiv kaydıyla muhafaza edilmektedir. Söz konusu eser, Bahattin Abak tarafından yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir.¹¹

1.3.3.5. Divân

Müellife ait şiirlerin yer aldığı divanın bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu'nda 3298 numaralı arşiv kaydıyla muhafaza edilmektedir. Söz konusu eserin edisyon kritiği, Gülçiçek Korkut tarafından çalışılmıştır.¹²

1.3.3.6. Fetihnâme

Eser, Bağdat seferiyle ilgili olayları anlatan Osmanlıca bir risâledir. Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu'nda 3523 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

9 Ahmet Talha Bilim, *Leâli Seyyid Ahmed b. Mustafa es-Sârûhânî ve Kânûnu'l-Avâmil ve Burhânü'l-Mesâil Adlı Risâlesi (İnceleme, Değerlendirme ve Tahkik)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1-144.

10 Hüseyin Kılıçarslan, *Ahmet b. Mustafa es-Sarûhânî el-Lâli'nin Kavânînu's-Sarf Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tebyizi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 1-123.

11 Bahattin Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâli ve Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri (İnceleme ve tahkik)* (Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 1-195.

12 Gülçiçek Korkut, *Divan-ı Leâli (İnceleme-Metin)* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 1-319.

1.3.3.7. Şerhu Kasîdeti'l-Bürde

Eser, Ka'b b. Züheyr'in (ö. 24/645 [?]) aynı ismi taşıyan kasidesiyle karışmaması için Osmanlı kültür dünyasında *Kasîdetü'l-Bür'e*, literatürde ise *Kasîdetü'l-Bürde* olarak bilinen, Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin (ö. 695/1296) *Kevâkibü'd-Dürriyye fî Medhi Hayri'l-Berîyye* adlı manzum eseri üzerine kaleme alınmış bir şerhtir. Müellif, eserin dibâcesinde, söz konusu kasideyi daha önce Arapça olarak şerh ettiğini ve i'râbına dair gerekli izahları sunduğunu beyan etmektedir. Bu şerhte ise beyitleri önce Türkçe olarak izah etmiş, ardından i'râbını ele almıştır. Eserin birçok yazma nüshası bulunmakta olup, bunlardan biri Süleymaniye Kütüphanesi Osman Huldi Öztürk Koleksiyonu'nda 0547 numaralı arşiv kaydıyla muhafaza edilmektedir. Söz konusu eser üzerine Ebubekir S. Şahin'in bir makalesi bulunmaktadır.¹³

1.3.3.8. Tercüme-i Kaside-i Bürde

Eser, Kaside-i Bürde'nin manzum olarak Türkçeye çevrilmiş hâlidir. Ankara, Milli Kütüphanesi'nde 53335/1 arşiv numarasıyla kayıtlıdır.

1.3.3.9. Terceme-i Kasîde-i Tâiyye

Eser, Mutasavvîf şair İbnü'l-Fârız'ın (ö. 632/1235) *Kasîde-i Tâiyye* adlı manzum eserinin Türkçe tercümesidir.

1.3.3.10. Tuhfetü'l-Havâs fî Tercemeti Dürreti'l-Ğavvâs

Eser, *Makâmât* yazarı ve dil âlimi Kasım b. Ali el-Harîrî (ö. 516/1122) tarafından kaleme alınmış olup, ediplerin yazı ve konuşmalarında yaptıkları dil hatalarını âyet-i kerîmeler, hadis-i şerîfler, şiirler ve meseller ile tashih eden eserin tercümesidir. Eserin bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Yazma Bağışlar Koleksiyonu'nda 3523 numaralı kayıtlı muhafaza olunmaktadır.

1.3.3.11. Terceme-i Ba'zı Âyât-ı Zebûr (Fatlubnî Tecidnî)

Müellif dibacede, İbn Abbas'tan nakledilen bir rivayete dayanarak, Hz. Dâvud'a indirilen Zebûr'un, Kur'an'daki Rahmân Sûresi'ne benzeyen bir sûre içerdiğini belirtmektedir. Bu sûre Süryanice olup Arapçaya çevrilmiş, müellif de bunu Türkçeye tercüme etmiştir. Eserin bir nüshası, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi Koleksiyonu'nda 3387 numaralı arşiv kaydıyla muhafaza edilmektedir. Eser üzerine, Şeyma Benli'nin bir makalesi bulunmaktadır.¹⁴

1.3.3.12. Risâle fî beyâni'l-âye ve huve "yâ eyyühellezîne âmenû in câ'eküm"

Çalışmanın temel unsuru sayılan bu eser, ilgili bölümde kapsamlı bir şekilde ele alınacaktır.¹⁵

1.2. Risâlenin Özellikleri

1.2.1. Eserin Müellife Nispeti

Risâle fî beyâni'l-âye ve huve "yâ eyyühellezîne âmenû in câ'eküm" adlı eserin, müellifine aidiyetine dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Mevcut kaynaklarda, Leâli Ahmed Çelebi'ye ait böyle bir risâleden söz edilmemektedir. Ancak, bu durum, eserin Leâli Ahmed Çelebi'ye ait olmadığını gösterebileceği gibi, kaynaklarda bu risâlenin gözden kaçmış olma ihtimalini de düşündürmektedir.

Eserin iki nüshası bulunmaktadır. Bir nüshada, müellife dair herhangi bir kayıt bulunmazken, diğer nüshanın ilk sayfasında "Ahmed Çelebi Hazretlerinin Çivizâde Hazretlerine verdiği risâledir" şeklinde bir ifade yer almaktadır. Bu ifade, risâle metniyle aynı stilde yazılmış olup bunun, müstensih tarafından kaydedilmiş bir bilgi olduğunu düşündürmektedir. Dolayısıyla, eserin Ahmed Çelebi'ye ait olduğu yönünde güçlü bir delil

13 Ebubekir S. Şahin, "Leâli'nin Kaside-i Bürde Şerhi ile İlgili Bir İntihal", *Türkoloji Dergisi* XIV/1 (2001), 263-269.

14 Şeyma Benli, "Leâli'nin Terceme-i Ba'zı Âyât-ı Zebûr Adlı Manzûmesi", *Türkiyat Mecmuası* 26/2 (2016), 75-93.

15 Müellifin hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Çelebi, *Tezkiratu's-su'arâ*, 721; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, 2/433; Bağdatlı, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/1/145; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 2/51; Atâyi, *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fî tekmileti's-Şakâ'ik*, 44-45; Kehhâle, *Mu'cemül-müellifîn*, 1/308; Ziriklî, *el-A'lâm*, 1/257. Ayrıca bk. Abak, *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâli ve Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri (İnceleme ve tahkik)*, 12-13; Bilim, *Leâli Seyyid Ahmed b. Mustafa es-Sârühânî ve Kânûnu'l-Avâmil ve Burhânü'l-Mesâil Adlı Risâlesi (İnceleme, Değerlendirme ve Tahkik)*, 7-8; Kuvâlcı, *Leâli Ahmed'in Şerhu Kasîdeti'n-Nüniyye Bağlamında Kelamcılığı*, 15-17; Korkut, *Divan-ı Leâli (İnceleme-Metin)*, 6-8; Ali Benli, "Leâli Ahmed Çelebi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi) (Erişim 07 Şubat 2025).

teşkil etmektedir. Ayrıca, Ahmed Çelebi ile Çivizâde'nin aynı dönemde yaşamış olmaları da eserin Ahmed Çelebi'ye ait olduğunu destekleyen tali bir delil niteliğindedir. Bunun yanı sıra, Ahmed Çelebi'nin, bilinen eserleriyle yapılan üslup karşılaştırmaları neticesinde de bu eserin ona ait olduğu anlaşılmaktadır. Zira eser, müellifin diğer eserleriyle üslup yönünden benzerlikler göstermektedir. Sonuç itibarıyla mevcut veriler, bu eserin Ahmed Çelebi'ye ait olduğunu kuvvetle desteklemektedir.

1.2.2. Eserin Telif Sebebi

Ahmed Çelebi'nin kaleme aldığı risâlede Kur'ân-ı Kerîm'deki "fâsık" kavramının anlamı, sahâbenin adâleti ve Zemahşeri'nin *el-Keşşâf* tefsirinde ortaya koyduğu görüşlerin eleştirisi gibi konular ele alınmaktadır. Müellif, risâleyi kaleme alırken yazma sebebini açıkça beyan etmemiştir. Ancak eserin muhtevası dikkatle incelendiğinde, onun bu çalışmayı, Zemahşeri'nin bu konudaki tefsir anlayışına bir itiraz niteliğinde kaleme aldığı ve "fâsıklık" kavramının doğru yorumlanmasını sağlamak amacı taşıdığı çıkarımında bulunmak mümkündür.

Ahmed Çelebi'nin risâleyi yazma sebeplerinden biri de sahâbe adâleti meselesinin doğru anlaşılmasını sağlamaktır. İslam âlimleri arasında genel kabul gören görüş, sahâbenin tamamının adil olduğu yönündedir. Ancak, Zemahşeri'nin yorumu, bir sahâbinin Resûlullah'a (sav) yalan söylediğini ima etmekte ve bu durum, hadis rivayetlerinde sahâbenin güvenilirliği konusunda şüphe uyandırabilecek bir yaklaşım içermektedir. Her ne kadar bir sahâbinin şahsî günahı –örneğin zina yahut hırsızlık gibi büyük günahlar– onun adâleti veya rivayet ettiği hadisin güvenilirliği hususunda tüm sahâbeyi kapsayacak bir problem teşkil etmese de Zemahşeri'nin ilgili yorumunda dikkat çeken husus, bir sahâbinin bilerek Hz. Peygamber'e yalan isnat ettiğini ima etmesidir. Bu bağlamda, mesele sadece bir sahâbinin şahsî eylemi olarak değerlendirilmemekte, bilakis hadislerin sübüt yollarından biri olan sahâbi rivayetlerinin sıhhati açısından epistemolojik bir sorun alanına dönüşmektedir. Zira bir sahâbinin, bilerek ve kastî olarak Hz. Peygamber'e yalan isnat ettiği kabul edilirse, bu durum sadece o sahâbiye değil, onun rivayet ettiği hadislerin tümüne yönelik bir şüphely beraberinde getirme potansiyeline sahiptir. Bu ise, hadis usûlünün temel esaslarından biri olan sahâbenin 'adâlet' vasfını tehdid eder ve hadislerin güvenilirliğine yönelik daha geniş çaplı bir tartışmayı tetikleyebilir. Dolayısıyla Zemahşeri'nin ilgili yorumu, doğrudan bütün sahâbeyi töhmet altında bırakmasa da hadislerin nakil zincirinde yer alan sahâbilerin güvenilirliği konusundaki teorik zemini sarsıcı bir ihtimali gündeme getirmektedir. Ahmed Çelebi, sahâbenin adâleti ilkesinin korunmasının İslâmî ilimler açısından temel bir esas olduğunu vurgulamaktadır. Bu bağlamda risâle, sahâbenin tamamının adil olduğu yönündeki geleneksel görüşü savunmak ve bu hususta ortaya atılan şüpheleri gidermek için yazılmıştır.

Sonuç olarak Ahmed Çelebi'nin bu risâleyi yazma amacı, Zemahşeri'nin "fâsık" kavramına ilişkin yorumunu eleştirmek, sahâbenin adâleti meselesini savunmak ve rivayetler arasındaki farklılıkları ilmî bir metodolojiyle değerlendirmektir. Bu bağlamda eser, yalnızca Zemahşeri'nin tefsirine yönelik bir reddiye değil, aynı zamanda İslâmî ilimler alanında rivayetlerin nasıl ele alınması gerektiğine dair bir katkı olarak değerlendirilebilir. Risâle, klasik tefsir ve hadis metodolojisini koruyarak, kavram analizleri ve rivayet tenkidi üzerinden şekillenen bir ilmî tartışma niteliği taşımaktadır. Böylece, Ahmed Çelebi, İslâmî ilimler alanında önemli bir ilmî katkıda bulunmuş ve "fâsık" kavramının anlaşılmasına dair yeni bir bakış açısı sunmuştur.

1.2.3. Eserin Konusu ve Önemi

Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan kavramlar, İslam düşüncesi açısından büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda, "fâsık" kavramı da İslâmî literatürde geniş bir tartışma alanına sahip olmuştur. Fâsıklık, genellikle itikadî ve amelî anlamda dinden sapma veya hak yoldan uzaklaşma olarak tanımlanır. Ancak bir kimsenin fâsık olarak nitelenmesi, özellikle sahabe nesli söz konusu olduğunda hassas bir mesele hâline gelmektedir. Zira sahabe, Kur'ân'da ve sünnette büyük bir şeref ile anılmış olup, onların adaletleri genel olarak tartışma dışı kabul edilmiştir. Bununla birlikte, bazı âyetlerde fâsık kavramının sahabe içerisindeki bireyler hakkında kullanılıp kullanılmayacağı meselesi, klasik ve modern tefsirlerde önemli bir tartışma konusudur.¹⁶

16 Konu hakkında bilgi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Fâsık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Şubat 2025).

Kelime olarak “fısk”, Arapçada “çıkmaq, sınırları aşmaq” anlamına gelen “feseqa” kökünden türemiştir.¹⁷ Bu bağlamda, “fâsık”, Allah’ın koyduğu sınırları aşan kişi olarak tanımlanır.¹⁸ Kur’ân-ı Kerîm’de fısk, genel olarak itikadî ve amelî anlamda sapkınlık anlamında kullanılmış olup, özellikle iman-küfür çizgisinde bir sapmayı ifade eder. Nitekim birçok âyette *fısk*, doğrudan küfürle ilişkilendirilmiş ve “Allah fâsıkları doğru yola iletmez” (el-Bakara 2/26) gibi ifadelerle büyük bir sapma olarak tanımlanmıştır.

Zemahşerî, *el-Keşşâf* adlı tefsirinde, Hucurât Sûresi 6. âyetinin nüzül sebebi olarak, Resûlullah’ın (sav) Velîd b. Ukbe’yi Benî Mustalik kabilesine zekât tahsildarı olarak göndermesini ve Velîd’in, kabileyile arasındaki eski husumet nedeniyle onların kendisini öldürmek istediklerini zannedip geri dönerek Peygamber’e onların mürted olduğuna ve zekât vermeye yanaşmadıklarına dair yanlış bilgi vermesini anlatır. Bu olay üzerine âyetin nazil olduğunu belirtir.¹⁹

Zemahşerî, âyette geçen “fâsık” kelimesinin sahâbî olan Velîd b. Ukbe’yi işaret ettiğini ima eder. Nitekim o, Velîd’i, Hz. Osman’ın halifeliği döneminde Kûfe valiliğine atanan, ancak sabah namazını sarhoş hâlde dört rekat kıldırıp “İsterseniz daha da artırayım.” dediği için görevden azledilen kişi olarak tanıtır.²⁰ Bu bağlamda Zemahşerî, Velîd’in içki içmek gibi fısk kapsamında değerlendirilen davranışlar sergilediğini belirterek, onun Resûlullah döneminde de karakterine uygun şekilde hareket ettiğini ve yalan beyanda bulunduğunu ima eder. Buna göre bir sahâbî, Resûlullah’a karşı yalan söylemiş ve adâlet vasfını yitirmiştir. Hâlbuki yerleşik kurala göre tüm sahâbe âdildir, yani Resûlullah’a karşı ya da ona nispet ederek yalan söylemez. Bu prensip, sahâbenin masum olduğu anlamına gelmez; bilakis onların beşer oluşları gereği hata yapabileceklerini, ancak Hz. Peygamber’e yalan isnat etmeyecekleri yönünde muhaddisler ve usûlcüler nezdinde genel bir kabulün bulunduğunu ifade eder. Dolayısıyla sahâbenin adâleti, bireysel günahlardan çok, hadis rivayetinde sadâkatleri ve güvenilirlikleri esas alınarak tesis edilmiştir. Aksi halde sahâbenin naklettiği hadislerde bir töhmet oluşur. İşte Ahmed Çelebi, Zemahşerî’nin bu anlayışını tenkit eder.

Ahmed Çelebi de âyetin nüzül sebebini Velîd b. Ukbe olayıyla ilişkilendirir. Ancak Ahmed Çelebi’nin yer verdiği rivayetin lafzı,²¹ Zemahşerî’nin aktardığı nakle göre bazı farklılıklar içermektedir. Bu farklılıkları, şu şekilde maddeler halinde sıralayabiliriz:

1. Velîd b. Ukbe’nin Benî Mustalik’e Bakışı ve Korkusunun Kaynağı

-Zemahşerî’nin yer verdiği rivayette, Velîd b. Ukbe’nin Benî Mustalik ile önceden bir düşmanlığı olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple onların kendisine saldıracağını düşünerek korkuya kapılmış ve geri dönmüştür.

-Ahmed Çelebi’nin aktardığı rivayette ise Velîd’in korkusunun şeytanın vesvesesinden kaynaklandığı belirtilmektedir. Önceki düşmanlıktan bahsedilmiş olsa bile daha çok içsel bir vesvese vurgusu yapılmaktadır.

2. Benî Mustalik’in Velîd’i Karşılması

-Zemahşerî’ye göre, Benî Mustalik kabilesi, Velîd b. Ukbe’yi atlarına binerek karşılamaya çıkmış, ancak Velîd bu durumu bir saldırı hazırlığı olarak algılamış ve korkup geri dönmüştür.

-Ahmed Çelebi’nin rivayetinde ise kabile halkının Velîd’i Resûlullah’ın elçisi olarak yüceltmek ve ona ikramda bulunmak için karşıladığı ifade edilmektedir.

3. Velîd’in Dönüşte Resûlullah’a (sav) Verdiği Haber

-Zemahşerî’nin rivayetinde, Velîd b. Ukbe, Resûlullah’a (sav), Benî Mustalik’in irtidat ettiğini ve zekâtı vermeyi reddettiğini bildirmiştir.

17 İsmâil b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihâh* (Beyrut: Daru’l-İlm Li’l-Melâyin, 1990), 4/1543.

18 Râgıb İsfahânî, *Müfredâtü elfâzî’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 380.

19 Cârullah Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an haqâ’iği gavâmizi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-eqâvil fi vücûhi’t-te’vil*, nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykan, 1418), 4/359-360.

20 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/360.

21 Leâli Ahmed Çelebi, *Risâle fi beyâni’l-âye ve huve “ya eyyühellezîne âmenû in câ’eküm”* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Hâlis Efendi, NEKAY03862/11), 62a-62b.

-Ahmed Çelebi'nin rivayetinde ise Velîd, kabile halkının kendisini öldürmeye teşebbüs ettiğini ve zekât vermek istemediklerini ifade etmiştir. Burada irtidat iddiasına doğrudan yer verilmemekte, fakat niyetlerinin kötü olduğu iddia edilmektedir.

4. Resûlullah'ın (sav) Tehdit İfadesi

-Zemahşerî'nin rivayetinde, Resûlullah (sav), "Sizi kendim gibi gördüğüm birisiyle cezalandırırım. O sizinle savaşır ve çocuklarınızı esir alır" demiş ve ardından Hz. Ali'nin (ra) omzuna vurarak onu işaret etmiştir.

-Ahmed Çelebi'nin rivayetinde ise bu şekilde bir tehdit ifadesi yer almamakta, doğrudan Benî Mustalik hakkında araştırma yapmak üzere Hâlid b. Velîd'in (r.a.) görevlendirildiği aktarılmaktadır.

5. Teyit İçin Gönderilen Sahâbî

-Zemahşerî'nin rivayetinde, Velîd'in haberinin doğruluğunu araştırmak için Resûlullah'ın (sav) kime görev verdiği açıkça belirtilmemektedir. Ancak temrîz²² ifade kalıbıyla Hâlid b. Velîd olduğunu nakletmektedir.

-Ahmed Çelebi'nin rivayetinde ise Resûlullah'ın (sav), temrîz kalıbı kullanılmaksızın Hâlid b. Velîd'i (ra) gizlice bir ordu ile gönderdiği ve ona durumu araştırmasını emrettiği ifade edilmektedir.

6. Hâlid b. Velîd'in (ra) Bölgeye Gidişi ve Keşif Faaliyeti

-Zemahşerî'nin rivayetinde, Hâlid b. Velîd'in (ra) gönderildiğine dair net bir bilgi verilmemekte, temrîz ifade kalıbıyla bölgeye gittiği, insanların namaz kıldığını gördüğü ve zekâtları kendisine teslim ettikleri ifade edilmektedir.

-Ahmed Çelebi'nin rivayetinde, Hâlid b. Velîd (ra), bölgeye gizlice gidip önce gece gözlem yapmış, akşam ve yatsı namazlarında ezan okunduğunu duyunca onların iman üzere olduğunu anlamış ve sabahleyin açıkça yanlarına giderek zekâtlarını toplamıştır.

8. Rivayetin Sıhhati

-Zemahşerî'nin rivayeti, Taberânî'nin *el-Mu'cemu'l-kebir*'inde yer almaktadır.²³ Heysemî, bu rivayetin senesinde Mûsâ b. Ubeyde olduğu için zayıf olarak kabul etmektedir.

-Ahmed Çelebi'nin rivayetini ise Ahmed b. Hanbel,²⁴ Taberî,²⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm²⁶ ve Sa'lebî²⁷ gibi birçok muhaddis ve müfessir âlim nakletmiştir. Bu rivayetin zayıf olduğu hakkında herhangi bir bilgi tespit edilememiştir. Dahası bu rivayeti, Sa'lebî'nin tefsirinin sadece sahih rivayetlerini almakla şöhret kazanmış olan Begâvî de kendi tefsirinde aktarmaktadır.²⁸ Bu durumda Ahmed Çelebi'nin rivayetinin Zemahşerî'nin rivayetinden daha sahih olduğu anlaşılmaktadır.

Sonuç itibarıyla Zemahşerî'nin rivayetindeki bilgiler, diğer rivayete göre farklı sonuçlar vermektedir. Bu nedenle Ahmed Çelebi'ye göre Zemahşerî'nin rivayeti yanlıcıdır. Ahmed Çelebi, aktardığı rivayete göre Velîd, yalan söylemeyip kendi zannına göre doğru söylemiştir. Bu nedenle o, Velîd'e "fâsık" denilmesinin uygun olmadığını vurgular. Sonuç itibarıyla Ahmed Çelebi, Velîd'in sadece bir vehim ve zanna dayanarak hata yaptığını, bu nedenle ona "fâsık" demenin uzak bir ihtimal olduğunu belirtir. Dolayısıyla hata eden, fâsık diye adlandırılmaz. Ayrıca birçok âyette fâsık kavramıyla iman dairesinden çıkan kişi kastedilmiştir. Hâlbuki Velîd, mümindir ve hata etmesi sebebiyle imandan çıkmamıştır. Ancak Zemahşerî'ye göre Velîd, Resûlullah'a karşı yalan söylediği için büyük günah işlemiştir. Mu'tezile mezhebine göre büyük günah işleyen kişi iman dairesinden çıkmış kabul edilir. Ancak bu kişi, ölünceye kadar tövbe etme imkanına sahip olduğu için kâfir

22 Temrîz: Bir görüşün zayıf, problemlili veya tutarsız olduğunu üstü kapalı biçimde ima etme yöntemidir. Bu tür görüşler, genellikle (فيل) veya (وي) gibi meçhul sığalar ile ifade edilir.

23 Süleyman b. Ahmed Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir* (Kahire: Mektebetü'z-Zehra, 1983), 18/6.

24 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Şuayb Arnaût (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1405/1985), 4/279.

25 Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Mısır: Dâru Hicr, 2001), 26/123.

26 Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, ed. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 2/231.

27 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru İhyâit-türâsi'l-'Arabî, 2002), 24/363.

28 Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ Begavî, *Me'âlimü't-tenzil* (Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1417), 7/339.

olarak nitelendirilmez, iman ile küfür arasında bir konumda olduğu ifade edilir. Eğer bu kişi, tövbe etmeden ölürse artık küfrü kesinleşmiş ve işlediği bu büyük günah sebebiyle kâfir olur.

Ahmed Çelebi, âyetteki fâsık hakkında üç anlayıştan söz eder:

1- Âyetin o dönemde nazil olması, doğrudan Velîd b. Ukbe hakkında indiğini zorunlu kılmaz. Bu durumda, âyette geçen “fâsık” ifadesinin Velîd’e işaret ettiğini kesin bir şekilde söylemek mümkün değildir. Âyetin sadece o zaman diliminde inmiş olması, onun tarihi bağlamına işaret eder.

2- “Fısk” kavramının doğru yoldan sapma, hakikatten uzaklaşma ve haktan ayrılma anlamlarında kullanılır. Bu bağlamda, Velîd doğrudan yalan söylememiş olsa da sadece şüphe ve tereddütle hareket etmiş, yeterince araştırmadan ve delil ortaya çıkmadan zan ve tahmine dayanarak hüküm vermiştir. Bu durum, onun müminler hakkında yanlış bir algı oluşturmasına neden olmuş ve neticede fâsık olarak nitelendirilmesine yol açmıştır. Çünkü hakkında açık bir delil bulunmayan zan ve şüphelerden kaçınmak gerekmektedir. Nitekim Cenâb-ı Hak şöyle buyurmaktadır: “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır” (el-Hucurât 49/12). Buna göre fâsık lafzıyla Velîd kastedilmişse, “yalan söyleyen kişi” anlamında değil, “kesin bilgiye ulaşmadan yargıda bulunup hata eden” anlamındadır. Dolayısıyla âyetteki tenkit yalan söylemeye değil, yeterince araştırmadan hükme varmaya yöneliktir. Bu durum, bir sahâbinin adâlet vasfını zedelemez.

3- Velîd’in şahsen fısk ile nitelenebilecek biri olması da muhtemeldir. Zemahşeri’nin nakline göre, Hz. Osman, onu Sa’d b. Ebî Vakkâs’tan sonra Kûfe valiliğine atamış, ancak Velîd, bir sabah namazını sarhoş hâlde dört rekat olarak kıldırması ve ardından “Daha fazla kılmamı ister misiniz?” demiştir. Bunun üzerine Hz. Osman onu görevden almıştır. Bu bağlamda Allah Teâlâ, olayın henüz açığa çıkmasından önce, gerçekte ne olduğunu haber vermiştir. Bu anlayışa göre Velîd, yalan söylemiş ve adâlet vasfını yitirmiştir. Bu anlayış, Zemahşeri’nin anlayışıyla örtüşmektedir. Ancak Ahmed Çelebi, bu anlayışın uzak olduğuna yukarıda işaret etmişti.

Ahmed Çelebi, Zemahşeri’nin yorumlarına katkı olarak, “fâsık” kavramının belirli bir kişiyle sınırlı olmadığını, genel bir uyarı içerdiğini ve bu nedenle Velîd b. Ukbe olayının, yalan söyleme olarak değil, zanna dayalı hüküm vermeye örnek olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtir. Buna göre Ahmed Çelebi, “fâsık” kelimesinin anlamını daha geniş bir perspektiften ele alarak, sadece kasıtlı yalan söyleyenleri değil, aynı zamanda zan ve şüpheyle hareket edenleri de kapsadığını ifade eder. Bu yaklaşım, Zemahşeri’nin tefsirinden farklı olarak “fâsık” kavramının kapsamını genişletir ve âyetin evrensel mesajını daha belirgin hale getirir.

Sonuç olarak, her iki âlim de “fâsık” kavramını farklı açılardan ele almış, ancak sonuçta benzer bir sonuca ulaşmışlardır: Fâsıkların getirdiği haberlere karşı dikkatli olunmalı ve doğruluğu araştırılmalıdır. Ahmed Çelebi’yi Zemahşeri’den ayıran temel nokta şudur: Ahmed Çelebi’ye göre, fâsık, sadece kasıtlı olarak yalan söyleyenleri değil, aynı zamanda zanna ve şüpheye dayalı şekilde hareket eden kimseleri de kapsar.

1.2.4. Eserin Üslubu ve Kaynakları

Bu risâle, tefsir literatürü bağlamında hem rivayet, hem dirayet metodolojilerini dengeli biçimde harmanlayan ve geç dönem klasik tefsir geleneğini yansıtan ilmî bir inceleme türüdür. Eserin metodolojik çerçevesi, muhteva ve üslup özellikleri şu şekilde sistematize edilebilir:

1. Başlangıç Üslubu ve Edebî Yapı

- ✓ Risâle, besmele ve hamdele ile başlamakta; ardından ilâhî nimetleri sayarak Kur’ân-ı Kerim’in ahlakî terbiyedeki merkezî rolüne vurgu yapmaktadır.
- ✓ Kur’ân ve sünnetin otoritesini ön plana çıkaran eser, âyetlerin yorumunda literal okumaların ötesine geçerek disiplinlerarası bir perspektif benimsemiş; kelâmî, dilbilimsel ve fikhî tahlilleri bütünleştirmiştir.

2. Tefsir Metodolojisi ve Dilbilimsel Analiz

- ✓ Zemahşeri’nin *el-Keşşâf* adlı tefsirinden iktibas edilen pasajlar, tenkit ve tashih odaklı bir yorumlama yöntemine dayanmaktadır.

- ✓ “Fısk” kavramı üzerine bir tahlil gerçekleştirilmiş; bu terimin dinî-ahlâkî boyutları ile siyasî ve toplumsal yansımaları ilmî bir titizlikle ele alınmıştır.
- ✓ Ayetin nüzul sebebine (sebeb-i nüzûl) dair tarihî bağlam zikredilmekle birlikte, hükmünün şahsî bir vakıyyla sınırlandırılmayacağına dair uyarılar, metodolojik bir hassasiyetle vurgulanmıştır.

3. Âyetlerin Fıkhî İstinbât ile İlişkisi

Metinde, âyetlerden çıkarılan hukukî ilkeler, güvenilir haberin teyidi, gıybet ve zannın toplumsal tahribatı, müminler arası adabın korunması gibi temel prensipler etrafında şekillendirilmiştir. Bu temel prensipler şöyle sıralanabilir:

1- Fâsıkın sözüne araştırmadan inanmak cehalettir; 2- Cehalet pişmanlık doğurur; 3- Fâsıkın yalanı büyük ve toplumsal zararlara sebep olur; 4- Mümin, kardeşine verdiği zarardan dolayı üzülür; 5- Mümin, kardeşinin sıkıntısına kayıtsız kalmaz; 6- Mümin, bilinçli şekilde zarar vermez, hata ancak cehaletle gerçekleşir. Bu ilkeler hem ahlâkî hem de hukukî sonuçları kapsayacak şekilde tasnif edilerek, metnin pratik hayata dönük rehberlik işlevi güçlendirilmiştir.

4. İlmî Üslup ve Kaynak Kullanımı

- ✓ Eserde, geç dönem tahkik geleneğine uygun biçimde ilmî bir dil ve tenkitçi bir yaklaşım benimsenmiştir.
- ✓ Sebeb-i nüzûl rivayetleri aktarılırken, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsne'd*i ve Taberî tefsiri gibi birincil kaynaklardan doğrudan iktibas yerine İbn Âdil'in *el-Lübâb*'ı gibi ikincil kaynaklarla yetinilmiştir. Bu durum, müellifin birincil kaynak hassasiyeti olmadığını ortaya koymaktadır.

Sonuç olarak bu risâle, Zemaşerî'nin *el-Keşşâf*'taki yorumlarına metodolojik bir cevap niteliği taşımakta ve bu eseri temel müracaat kaynağı olarak kullanmaktadır. Müellif, Zemaşerî'nin aktardığı sebeb-i nüzûl rivayetini kısmen kabul etmekle birlikte, içerdiği tarihî hatalara ve muhtemel yanlışlıklara dikkat çekerek alternatif bir rivayet sunmuştur. Ancak bu alternatif rivayetin kaynağı açıkça belirtilmemiş; müellifin, bilgiyi ikincil kaynaklardan aktardığı izlenimi uyandıran tutarsızlıklar tespit edilmiştir.

Eser, kelamî mütalaalar, fıkhî istinbâtlar ve dilbilimsel tahlillerle zenginleştirilmiş; rivayet ve dirayet metotlarını dengeli biçimde kullanmasıyla, geç dönem klasik tefsir geleneğine yakın duran tipik bir örnek teşkil etmiştir. Müellifin, Zemaşerî'ye yönelik eleştirel yaklaşımına rağmen kaynak göstermeme tercihi, dönemin ilmî usulleri çerçevesinde ele alınması gereken bir husus olarak dikkat çekmektedir. Bu araştırma, müellifin naklettiği bu rivayetin lafız açısından en yakın benzerinin, VIII/XIV. yüzyıl âlimlerinden İbn Âdil'in *el-Lübâb* adlı tefsirinde yer aldığını ortaya koymaktadır.²⁹ Bu durum, Ahmed Çelebi'nin ilgili rivayeti doğrudan bu eserden nakletmiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu görüşü destekleyen bir diğer delil ise, Ahmed Çelebi'nin Zemaşerî'ye yönelik eleştirilerinde kullandığı bazı ifadelerin, İbn Âdil'in *el-Lübâb* adlı eserinde aynı şekilde yer almasıdır. Dolayısıyla müellifin yalnızca rivayetin kaynağı açısından değil, Zemaşerî'ye verdiği cevapların mahiyeti açısından da İbn Âdil'in tefsirinden istifade ettiği anlaşılmaktadır.³⁰

1.2.5. Yazma Nüshaların Özellikleri

1.2.5.1. Hâlis Efendi Nüshası

İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Hâlis Efendi Koleksiyonu'nda NEKAY03862/11 numarasıyla kayıtlı bulunan bu nüsha, talik hat ile yazılmıştır. Âyetler, kırmızı mürekkeple çizgi çekilerek belirgin hâle getirilmiştir. Risâle, çeharkûşe meşin ciltli bir mecmua içinde 62a-62b varakları arasında bulunmaktadır. Risâlenin sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bu nedenle nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi bilinmemektedir. Nüshada, telif tarihine dair herhangi bir kayıt mevcut değildir. Ancak nüshanın başında, müellifin adı “Ahmed Çelebi hazretlerinin Çivizâde hazretlerine verdiği risâledir” ibaresi yer alır. Bu ibarenin, nüsha yazısıyla aynı stilde olması, bunun müstensih tarafından yazıldığını göstermektedir.

29 Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkı İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb* (Beyrut : Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 17/531.

30 Çelebi, *Risâle fi beyâni'l-âye* (Hâlis Efendi, NEKAY03862/11), 61b-62a krş; İbn Âdil, *el-Lübâb fi 'ulûmi'l-Kitâb*, 17/531.

Bu nüsha, tarafımca tahkikli neşri gerçekleştirilen risâlenin aslî nüshası olarak tercih edilmiştir. Tercih sebebi olarak, müellifin adının açık bir şekilde zikredilmesi ve yazım hatalarının asgari düzeyde olması gösterilebilir. Bu özellikler, eserin orijinal hâline olan yakınlığını ve metnin sağlamlığını teyit etmektedir. Müellif adına dair izlerin bariz bir biçimde bulunması, metnin doğruluğunu ve güvenilirliğini sağlama hususunda bu nüshayı ön plana çıkarmaktadır.

1.2.5.2. Lala İsmâîl Nüshası

Bu nüsha Süleymaniye Kütüphanesi, Lala İsmâîl koleksiyonu 710 numarada, 190x150-130x70 ebatlı kâğıt üzerinde, talik ile yazılmış 19 satırlı, 11b-13a varaklar arasında meşin cilt mecmua içerisinde yer almaktadır. Âyetler, kırmızı mürekkeple çizgi çekilerek belirgin hâle getirilmiştir. Risâlenin sonunda ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bu nedenle nüshanın müstensihî ve istinsah tarihi bilinmemektedir. Ayrıca nüshanın ne başında ne de herhangi bir yerinde, müellif ve telif tarihine dair bir bilgi yer almamaktadır.

1.2.6. Tahkikli Metin Neşrinde İzlenen Yöntem

Tahkikli neşri yapılan eserin iki farklı nüshasına ulaşılmış olup, bunlardan Hâlis Efendi Nüshası, yukarıda belirtilen gerekçeler doğrultusunda esas nüsha olarak belirlenmiştir. Bu nüsha ile Lala İsmâîl Nüshası karşılaştırılarak, aralarındaki farklılıklar dipnotlarda belirtilmiştir. Mukabele edilen Lala İsmâîl Nüshası (J) rumuzu ile gösterilmiştir.

Tahkikli neşirde, âyetlerin sûre ve âyet numaraları dipnotlarda belirtilmiş; âyetler, çiçekli parantez içinde harekeli olarak yazılmıştır. Ayrıca, âyet dışında gerekli görülen kelimelerde de harekeleme yapılmıştır. Noktalama işaretleri ise, modern Arapça yazım kuralları göz önünde bulundurularak eklenmiştir. Tahkik sürecinde, İSAM'ın belirlediği tahkik esasları temel alınmış olup risâle, bu prensipler doğrultusunda düzenlenmiştir.

2. Metin

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي علم عباده المؤمنين بسبيل الرشاد، وزينها بصفات الكمال وأرشدهم طريق السداد، وأدبهم على لسان نبيه بإنزال القرآن، وهذب أخلاقهم بتحقيق الحجّة وتبيين البرهان، جنبهم من الشقاق ورغبهم إلى الوفاق، ووقفهم إلى الإحسان ومكارم الأخلاق، عدّ الوداد نعمة فقال عزّ من قائل امتنانا، هو الذي ﴿أَلَفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾¹ والصلاة على سيّد الخلق الودود ذي الجود الكريم الذي نزل في شأنه ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾² وعلى آله وأصحابه أجمعين، والذين اتبعوهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد:

فإني لما تدبّرت يومًا في حالي، وتفكّرت في أمري ومحالي وهيمت من شدة مآي ووهيمت من مآي ومآي. فإن أهل هذا الزمان ليس لأحد منها أمان. قال الفاروق حين فقد شقيقا:³

عَلَبْتُ أَهْلَ الشَّقَا عَلَى أَهْلِ الْإِثْمِ
الْفَضْلُ عِنْدَهُمُ الْفُضُولُ⁵ وَالْعَدْلُ عُدُولُ
وَالْقَاسِمُ قَمُونٌ قَوْلُهُمْ مَقْبُولُ
أَسْهَلُ الْمَتَاصِبِ مَا يَرْجِعُونَ إِلَّا بِخَفِي حُنَيْنٍ
وَقَالَ دَارِكُ دَارِكُ
بَادِرٌ إِلَى بَابٍ مَنْ هُوَ سُلْطَانُ الْعَلَمَاءِ فِي الْأَفَاقِ
بِقِيَّةِ الْأَكْبَارِ وَالْأَكْبَارِ
وَالْقَاضِ لُ⁶ الْبَاهِرُ الْعَصَامِي
الْكَامِلُ الْمَكْمَلُ الْبَحْرُ الْخَضْرَاءُ
كَرِيمٌ لَيْسَ لَهُ الْقُدْرُ الْرَفِيعُ
وتبينت لديه كمية ما في بالك
إن يرفعك يكرمك بأياديه الجسمية
فقدرة عند أهله وخويه جليل خطير
وتفألت بكتابه المجيد وتوسلت إليه
على تقضى⁷ الحال
تتابعنت نعمناؤه وتوالي

قَوْلُ الْحَقِّ لَمْ يَثْرُكْ لَهُمْ صَدِيقًا
شِرَارُ النَّاسِ ذَا الْحَيْنِ لَهُمُ الْبَقَا
الْعَدْلُ مَعْدِلٌ مَعْدِلٌ مَخْرُوجٌ
الضُّدُّ هَبْنُ وَالْقِسْطُ شَيْنٌ
فَهَتْ فَ لِي هَتْ فَ ذَلِكُ⁴
وَلَا تَقْعُدْ خَائِفًا كَذَلِكَ
الَّذِي لَيْسَ الرِّيَاسَةُ بِالْإِسْتِحْقَاقِ
وَارِثُ الْفَضْلِ كَابِرًا عَنْ كَابِرِ ذُو الشَّرْفِ الْفَاحِزِ السَّامِي
الْعَالِمِ الْعَامِلِ الْجَبْرِ الْمُعْظَمِ
سَيِّدِ الْحَبِيبِ السَّبِّ الْفَيْعِ
فَإِنْ تَحَقَّقَتْ عِنْدَهُ كَيْفِيَّةُ حَالِكَ
أَرْجُو حِينَ لَثَمْتَ أَنْامِلَهُ الْكَرِيمَةَ
فَإِنَّ الْعِلْمَ وَإِنْ كَانَ عِنْدَ وَاحِدٍ مِنْهُ قَدْرٌ يَسِيرٌ
فَاسْتَخَرْتَ اللَّهَ الْكَرِيمَ وَتَوَكَّلْتَ عَلَيْهِ
فَوْقَ فَوْقِ الْفَوْقِ
وهو وقوله سبحانه وتعالى

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾⁸

قال العلامة الزمخشري: وفي تنكير الفاسق والنبأ: شياخ في الفساق والأنباء، كأنه قال: أي فاسق جاءكم بأيّ نبأ. فتوقفوا فيه وتطلبوا بيان الأمر وانكشف الحقيقة، ولا تعتمدوا قول الفاسق، لأنّ من لا يتحامي جنس الفسوق لا يتحامي الكذب الذي هو نوع منه.

ولما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم والذين معه بالمنزلة التي لا يجسر أحد أن يخبرهم بكذب، وما كان يقع مثل ما فرط من الوليد إلا في الندرة.

1 سورة آل عمران 103/3.

2 سورة القلم 4/68.

3 لم يتم العثور على مصدر هذا الشعر.

4 ل: في ذلك.

5 ل: فضول.

6 ل: الفضل.

7 ل: مقتضى.

8 سورة الحجرات 49/6.

قيل: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ﴾ بحرف الشك، وفيه أن على المؤمنين أن يكونوا على هذه الصفة لئلا يطمع فاسق في مخاطبتهم بكلمة زور.

﴿أَنْ تُصِيبُوا﴾ مفعول له، أي: كراهة أن تصيبوا ﴿قَوْمًا بِجَهَالَةٍ﴾ حال كقوله تعالى ﴿وَرَدَّ اللَّهُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَيْظِهِمْ﴾ يعني جاهلين بحقيقة الأمر وكنه القصة.

والإصباح بمعنى الصبرورة، والندم ضرب من الغم وهو أن تغتم على ما وقع منك تتمنى أنه لم يقع وهو غم يصحب الإنسان صحته لها دوام ولزام إلخ.

أقول: نزلت الآية في الوليد بن عقبة بن أبي معيط وهو أخو عثمان رضي الله عنه لأمه، بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بني المصطلق واليا ومصداً وكان بينهم وبينه عداوة في الجاهلية، فلما سمع به القوم تلقوه تعظيماً لأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فوسوس له الشيطان أنهم يريدون قتله [62ظ] فر ما بهم⁹ فرجع من الطريق إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال إنهم منعوا صدقاتهم وأرادوا قتلي، فبلغ القوم رجوعه، فأتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله سمعنا برسولك فخرجنا نلتقاه ونكرمه ونؤدي إليه ما قبلنا من حق الله فبدا له الرجوع، فخشينا أنه إنما رده من الطريق كتاب جاءه منك فغضب علينا وإنا نعوذ بالله وغضب رسوله، فاتهمهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعث خالد بن الوليد خفية في عسكره وقال: أَنْظُرْ فَإِنْ رَأَيْتَ مِنْهُمْ مَا يَدُلُّ عَلَى إِيْمَانِهِمْ فَخُذْ مِنْهُمْ زَكَاةً أَمْوَالِهِمْ وَإِنْ تَرَدَّدَكَ فَاسْتَعْمِلْ فِيهِمْ مَا يُسْتَعْمَلُ فِي الْكُفَّارِ، ففعل ذلك خالد رضي الله عنه ووافاهم فسمع منهم أذان صلاتي المغرب والعشاء، فأخذ منهم صدقاتهم ولم ير منهم إلا الخير والصلاح، وانصرف إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخبر الخبر.¹⁰

فيقال عليه إن إطلاق لفظ الفاسق على الوليد بعيد، لأنه توهم وظن فأخطأ، والمخطئ لا يسمى فاسقاً، ﴿يُنْسَى الْإِسْمُ الْفُسُوقُ﴾ فإن المراد به في أكثر المواضع من خرج عن رتبة الإيمان كقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾¹¹ وقوله: ﴿فَقَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾¹² ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فَسَقُوا فَمَا أَوْاهُمْ النَّارُ﴾¹³ إلى غير ذلك، ويمكن أن يجاب عنه بوجه:

الأول: أنه لا يلزم من نزول الآية وقتئذ أن تكون نازلاً في حقه حتى يكون المراد بالفاسق هو الوليد غاية ما في الباب إنما نزلت في ذلك الوقت وهو مثل تاريخ نزول الآية.

الثاني: أن استعمال الفسوق في الخروج عن القصد وهو استقامة الطريق وعن الانسلاخ من الحق، فالوليد وإن لم يتعمد الكذب والافتراء لكنه عمل بمجرد الريب والمراء، فكأنه كذب على المؤمنين وافترى، فسمي فاسقاً، لأنه اجترأ على ظن وحسبان قبل تأمل ونظر وظهور البرهان، والظنون [63و] التي لم تعرف لها أمانة صحيحة وسبب ظاهر كانت حراماً واجب الاجتناب كما قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾¹⁴

⁹ ل: فهايهم.

¹⁰ في حاشية الأصل: يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا فَتَعْرِفُوا وَتَصْفَحُوا، روي أنه عليه الصلاة والسلام بعث الوليد بن عقبة مصداً إلى بني المصطلق وكان بينه وبينهم إحنة، فلما سمعوا به استقبلوه فحسبهم مقاتليه فرجع وقال لرسول الله صلى الله عليه وسلم قد ارتدوا ومنعوا الزكاة فهم بقتالهم فنزلت. وقيل بعث إليهم خالد بن الوليد فوجدتهم مناديين بالصلاة متهدجين فسلموا إليه الصدقات فرجع، وتكثير الفاسق والنبا للتعظيم، وتعليق الأمر بالتبيين على فسق المخبر يقتضي جواز قبول خير العدل من حيث إن المعلق على شيء بكلمة إن عدم عند عدمه، وأن خير الواحد لو وجب تبينه من حيث هو كذلك لما رتب على الفسق، إذ الترتيب يفيد التعليل وما بالذات لا يعطل بالغير. تفسير القاضي.

¹¹ سورة المنافقون 6/63.

¹² سورة الكهف 50/18.

¹³ سورة السجدة 20/32.

¹⁴ سورة الحجرات 12/49.

والثالث: أنه يحتمل أن يكون الوليد فاسقا في نفسه مرتكب الحرام، مقترف الآثام كما نقله العلامة الزمخشري من قوله: وهو الذي وُلّاه عثمان الكوفة بعد سعد بن أبي وقاص، فصلى بالناس صلاة الفجر وهو سكران أربعا، ثم قال: هل أزيدكم، فعزله عثمان رضي الله عنه¹⁵ فأخبر الله سبحانه وتعالى عن نفس الأمر قبل ظهوره.

ثم أقول إن في الآية دلالات:

الأولى: أن تصديق قول الفاسق قبل التحقيق جهالة.

والثانية: الجاهل لا بد وأن يندم على فعله.

والثالثة: أن ضرر الاعتماد على قول الفاسق الكاذب عظيم عامّ يستلزم الإيقاع بجماعة.

الرابعة: أن المؤمن هو الذي يغم بإصابة أخيه المؤمن ويندم على فرط منه.

الخامسة: أن عدم المبالاة من بلاء الإخوان ليس من شأن أهل الإيمان.

السادسة: أن المؤمن لا يتصوّر منه إصابة المؤمن تعمّدا بل إن وقع، وقع خطأ بجهالة، وأيضا في الآية لطائف لا تحصى،¹⁶

ومزايا لا تستقصى.¹⁷

وهذا القدر من مثلي كثير، والقطرة تدلّ على الغدير.

¹⁵ الكشاف، 259/4. أخرجه مسلم من طريق أبي ساسان حصين بن منذر قال شهدت عثمان أخی الوليد بن عقبة وقد صلى الغداة بالكوفة أربعا. الحديث بطوله»

وأخرجه ابن إسحاق والنسائي من هذا الوجه وقالوا فيه «وقد صلى للغداة أربعا»

¹⁶ ل: لا يحصى.

¹⁷ ل: لا يستقصى.

Sonuç

Mu'tezile mezhebine mensup bir müfessir olan Zemahşeri, akılcı ve gramatik tahlillere dayalı bir tefsir yöntemi benimsemiştir. O *el-Keşşâf* adlı eserinde Hucurât Sûresi 6. âyetini yorumlarken sahâbilerden Velîd b. Ukbe'nin fâsık olarak nitelendirilmesini doğrudan kabul etmiş ve onun sahâbî olmasının adâletini garanti etmeyeceğini öne sürmüştür. Zemahşeri'nin bu yorumunda, Mu'tezile ekolünün günahkâr müminlere yönelik geliştirdiği "el-menzile beyne'l-menzileteyn" (iman ile küfür arasında bir konum) doktrininin etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Ahmed Çelebi, Zemahşeri'nin bu yaklaşımına itiraz ederek Velîd b. Ukbe'nin doğrudan yalan söylemediğini, ancak zanna dayalı bir hataya düştüğünü ileri sürmektedir. Müellife göre fâsıklık, her zaman kasıtlı bir yalan veya bilinçli bir kötülük anlamına gelmez; bazen yanlış anlama ve zanna dayalı bir yanlgı anlamı da taşıyabilir. Bu çerçevede, risâlede öne çıkan temel amaçlardan biri, "fâsık" kavramının yalnızca küfür veya büyük günah ile sınırlandırılmaması gerektiğini ortaya koymaktır.

Ahmed Çelebi, risâlesinde Zemahşeri'nin aktardığı rivayet ile kendi sahih gördüğü rivayeti karşılaştırarak âyetin nüzûl sebebiyle ilgili farklı anlatımların nasıl değerlendirileceği konusunda bir metodolojik tartışma da yürütmektedir. Zemahşeri'nin dayandığı rivayetin isnad açısından zayıf olduğunu, buna karşın kendi naklettiği rivayetin sahih olduğunu ima etmektedir. Böylece müellif, yalnızca bir tefsir tartışması yürütmekle kalmamış, aynı zamanda rivayetlerin güvenilirliği konusunda da ilmî bir değerlendirme sunmuştur.

Sonuç olarak, bu çalışma, Hucurât 6. âyetine dair klasik dönem ve Osmanlı dönemi temel tefsirlerdeki yorumları karşılaştırmalı bir perspektifle ele alarak, İslâm düşünce tarihindeki süreklilik ve değişim dinamiklerini ortaya koymuştur. Ahmed Çelebi'nin risâlesi, hem Zemahşeri'nin katı Mu'tezilî yorumlarını yumuşatan hem de toplumsal ahlakın yeniden inşasına katkı sunan pratik ilkeler içermesiyle öne çıkmaktadır. İleride yapılacak çalışmalarda, risâlenin diğer Osmanlı tefsirleriyle etkileşimi, Hanefî fıkıh geleneğiyle bağlantısı ve ahlak literatüründeki yeri gibi konuların derinlemesine incelenmesi, bu metnin ilmî değerini daha da belirgin hale getirecektir. Öte yandan bu araştırma, Kur'ân yorumunun tarihî ve kültürel bağlamlarla nasıl şekillendiğini gösterirken aynı zamanda "fâsık" kavramının modern dönemdeki bilgi güvenilirliği, medya etiği ve sosyal sorumluluk gibi çağdaş meselelere nasıl ışık tutabileceğine dair ipuçları sunmaktadır.

Kaynakça

- Abak, Bahattin. *Seyyid Ahmed b. Mustafa el-Leâli ve Şerhu'l-Emsile Adlı Eseri (İnceleme ve tahkik)*. Erzincan: Erzincan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Şuayb Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Mü'essestü'r-Risâle, 1405/1985.
- Atâyî, Nev'izâde. *Hadâ'iku'l-hakâ'ik fi tekmileti's-Şakâ'ik*. ed. Suat Donuk. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-muşannifin*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1955.
- Bağdatlı, İsmâil Paşa. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn*. Ankara : Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.
- Begavî, Hüseyin b. Mes'ûd el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzil*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Tayyibe li'n-Neşri ve't-Tevzi', 4. Basım, 1417.
- Benli, Ali. "Leâli Ahmed Çelebi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim 07 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/leali-ahmed-celebi>
- Benli, Şeyma. "Leâli'nin Terceme-i Ba'z-ı Âyât-ı Zebûr Adlı Manzûmesi". *Türkiyat Mecmuası* 26/2 (2016).
- Bilim, Ahmet Talha. *Leâli Seyyid Ahmed b. Mustafa es-Sârûhânî ve Kânûnu'l-Avâmil ve Burhânü'l-Mesâil Adlı Risâlesi (İnceleme, Değerlendirme ve Tahkik)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bursalı, Mehmet Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. 2 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, 1975.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *eş-Sihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-İlm Li'l-Melâyin, 1990.
- Çelebi, Kınalızâde Hasan. *Tezkiratü's-şu'arâ*. ed. Aysun Sungurhan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2017.
- Çelebi, Leâli Ahmed. *Risâle fi beyâni'l-âye ve huve "yâ eyyühellezîne âmenû in câ'eküm"*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Hâlis Efendi, NEKAY03862/11, 62a-b.
- Çelebi, Leâli Ahmed. *Tercüme-i Bedü'l-Emâli Me'a Şerhihâ*. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Mehmed Asım Bey, 250, 17b-218a.
- Efendi, Riyâzi Muhammed. *Riyâzü's-şu'arâ*. ed. Namık Açıkgöz. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü, 2017.
- İbn Âdil, Ebû Hafs Ömer b. Ali ed-Dımaşkı. *el-Lübâb fi'ulümi'l-Kitâb*. 20 Cilt. Beyrut : Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed. *Şezerâtü'z-zehab fi ahbâri men zehab*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.
- İpşirli, Mehmet - Demir, Ziya. "Sâdi Çelebi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi. Erişim 07 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/sadi-celebi>
- İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifin*. nşr. Muhammed Hüseyin. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1431.
- Kılınçarslan, Hüseyin. *Ahmet b. Mustafa es-Sarûhânî el-Lâli'nin Kavânînu's-Sarf Adlı Eserinin Edisyon Kritiği ve Tebyizi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Kıvılcım, Murat Kaan. *Leâli Ahmed'in Şerhu Kasıdeti'n-Nüniyye Bağlamında Kelamcılığı*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Korkut, Gülçiçek. *Divan-ı Leâli (İnceleme-Metin)*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabî, 2002.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdurrezzâk b. Hemmâm. *Tefsiru Abdurrezzâk*. ed. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Şahin, Ebubekir S. "Leâli'nin Kasıde-i Bürde Şerhi ile İlgili Bir İntihal". *Türkoloji Dergisi* XIV/1 (2001), 263-269.
- Taberânî, Süleyman b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebir*. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü'z-Zehra, 1983.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*. 26 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 2001.
- Taşköprizâde, Ahmed Efendi. *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fi 'ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabîyye, 1975.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Fâsık". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Şubat 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fasik>
- Zemaşşerî, Cârullah Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmi'it-tenzil ve 'uyûni'l-eqâvil fi vücûhi't-te'vil*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1418.
- Zirikli, Hayrüddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim, 2002.

Ahmed b. Ahmezi ve Merâkî'l-evvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh Adlı Manzûm Tefsiri

Ahmed b. Ahmezi and His Verse Commentary on the Book Merâkî'l-evvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh

Mehmet Altın*

Öz

İslâm âlimleri, Hz. Peygamber döneminden itibaren Kur'an'ı anlama ve yorumlama amacıyla çeşitli tefsir yöntemleri geliştirmişlerdir. Bu süreçte ortaya konan eserler, İslâm ilim geleneğinde zengin bir tefsir literatürünün oluşmasına katkı sağlamıştır. Müfessirlerin eserlerinde görülen farklılıklar, onların dünya görüşleri, kültürel birikimleri ve yaşadıkları dönemin etkisiyle şekillenmiştir. Her müfessir, uzmanlaştığı ilim dalını tefsirine yansıtarak özgün yaklaşımlar geliştirmiştir. Örneğin dilbilim alanındaki hâkimiyetiyle tanınan bazı müfessirler, dil bilgisi ve kelimelerin i'rabına özel önem verirken; fıkıh alanında uzmanlaşanlar, fikhî meselelere geniş yer ayırmış, bir kısmı da kıssalara ve rivâyetlere ağırlık vermiştir. Bunun yanı sıra bazı âlimler "mühmele sanatı"nı tefsir alanına uygulayarak sadece noktasız harflerle tefsir yazma gibi farklı bir yöntem benimsemişlerdir. Ayrıca şiirle ilgilenen bazı âlimlerin gayretleriyle manzûm tarzda tefsirle ilgili eserler de yazılmıştır. Bu çerçevede kıraat, tecvid, Kur'an ilimleri, garibu'l-Kur'an ve tefsir ile ilgili manzûm eserler ortaya konmuştur. Manzûm tarzda tefsir yazan âlimlerden birisi de Ahmed b. Ahmezi'dir (ö. 1968). Onun '*Merâkî'l-evvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh*' adlı manzûm tefsiri, Afrika'da yazılan ilk manzûm tefsir olması ve büyük ilgi görmüş olması bakımından önem arz etmektedir. *Recez* vezniyle yazılmış olan bu tefsir, Kur'an-ı Kerim'in bütün sûrelerini kapsamakta olup 8.300 beyitten oluşmaktadır. Müellif, insanların Kur'an'ın anlamından uzaklaştığını gözlemlediği için bu eserini kaleme aldığı ifade etmiştir. Eserin birçok yazma (mahtût) ve basılı (matbu) nüshası bulunmakta olup aynı zamanda Arap dünyasında üzerinde çeşitli akademik çalışmalar yapılmıştır. İbn Ahmezi, yöntem olarak her âyeti sırasıyla tefsir etme yoluna gitmemiş; bunun yerine, açıklama ihtiyacı gördüğü âyetleri tefsir etmeyi tercih etmiştir. Eserinde filolojik tahlillere özel bir önem vererek müphem ifadeleri açıklamaya ve dil bilgisi ile i'rab konularında bilgi sunmaya çalışmıştır. Manzûm bir eser olması nedeniyle ilmi konuların nazımla anlatılması zor olsa da Ahmezi, rivâyet ve dirâyet tefsiri yöntemlerini birlikte kullanarak Kur'an'ı Kur'an'la, sünnetle, sahâbe ve tâbiin sözleriyle tefsir etmeye çalışmış, ayrıca sebep-i nüzûl ve nesh gibi konulara da değinmeye özen göstermiştir. Özelliklerini özetlediğimiz *Merâkî'l-evvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh* adlı manzûm tefsir, çalışmamızın

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mehmet Altın).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Doç. Dr., Bitlis Eren Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof. Dr., Bitlis Eren University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bitlis, Türkiye
mehmet_altin13@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-4441-0821>

Atıf / Citation: Altın, Mehmet. "Ahmed b. Ahmezi ve Merâkî'l-evvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh Adlı Manzûm Tefsiri". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025), 45-65, <https://doi.org/10.54122/umde.1669435>

temel inceleme nesnesini oluşturmaktadır. Yapılan ön araştırmalar neticesinde söz konusu eser üzerine Türkiye'de herhangi bir akademik çalışmanın henüz gerçekleştirilmediği tespit edilmiştir. Arap dünyasında ise esere dair bazı tahkik çalışmaları bulunmakla birlikte, bu çalışmaların yalnızca eserin neşriyle sınırlı kaldığı ve metot çözümlenmesi, içerik değerlendirmesi ve literatür taraması gibi hususlarda yetersiz kaldığı gözlemlenmiştir. Bu bağlamda çalışmamız söz konusu tefsirin incelenmesini hedefleyerek eserin özgün niteliklerini ve İslâmi ilimler geleneğindeki konumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Böylece İslâm tefsir geleneğinde yeterince ele alınmamış olan manzûm tefsir türüne özgün bir akademik katkı sunulması hedeflenmektedir. Çalışmanın yöntemi, metin incelemesi ve literatür taraması esas alınarak belirlenmiştir. Eserin içeriği, müellifin yaklaşımı, benimsediği tefsir yöntemi ve ele aldığı konular sistematik biçimde analiz edilecektir. Bu inceleme gerçekleştirilirken örneklem metodu dâhilinde ilgili konuların yalnızca bir veya iki âyet örneği üzerinden başlıklar altında irdelenmesine özen gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Manzûm Tefsir, Nazım, Meraki'l-evvâh, İbn Ahmezi.

Abstract

Since the time of the Prophet Muhammad, Islamic scholars have developed various methods of *tafsir* (Qur'anic exegesis) with the aim of understanding and interpreting the Qur'an. The works produced throughout this process have significantly contributed to the formation of a rich exegetical tradition within the broader framework of Islamic scholarship. The differences observed among the works of various *mufasssîrîn* (exegetes) have largely been shaped by their individual worldviews, cultural backgrounds, and the historical contexts in which they lived. Each exegete brought a unique approach to *tafsir* by incorporating the methodologies and perspectives of the specific disciplines in which they had expertise. For instance, those renowned for their command of linguistics placed particular emphasis on grammatical analysis and the *i'râb* (syntactic parsing) of words; scholars trained in jurisprudence devoted considerable attention to legal matters, while others focused on Qur'anic narratives and transmitted reports (*riwâiyât*). Additionally, some scholars employed unconventional methods in their *tafsir*, such as incorporating the art of *muhmalah*-a technique involving the exclusive use of dotless letters in their writings. Some scholars with an interest in poetry also produced works related to *tafsir* in verse form. Within this framework, metrical works emerged concerning *qirâ'ât* (recitations), *tajwîd* (rules of recitation), the sciences of the Qur'an, *gharîb al-Qur'an* (rare words in the Qur'an), and *tafsir* itself. One of the scholars who engaged in writing *tafsir* in verse was Ahmed b. Ahmezi. His metrical *tafsir* titled '*Marâki al-avvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh*' holds significance as the first *tafsir* written in verse in Africa and for having garnered considerable interest. This work is a metrical *tafsir* composed by Ahmed b. Ahmezi in the *rajaz* meter. Encompassing all the *sûrahs* of the Holy Qur'an, it consists of 8,300 couplets. The author stated that he penned this work due to his observation of people's estrangement from the meaning of the Qur'an. The work exists in numerous manuscript (*makhtût*) and printed (*matbû*) copies, and various academic studies have also been conducted on it. Ibn Ahmezi, in terms of methodology, did not proceed by interpreting every verse sequentially; instead, he opted to interpret the verses he deemed in need of explanation. In his work, he placed particular emphasis on philological analyses, endeavoring to clarify ambiguous expressions and provide information on grammar and *i'râb* (grammatical inflection). Despite the inherent difficulty of conveying scholarly subjects in verse form, Ahmezi employed both *riwâyah* (transmission-based) and *dirâyah* (reason-based) methodologies of *tafsir* in conjunction, striving to interpret the Qur'an with the Qur'an, the Sunnah, and the sayings of the Companions (*şahâbah*) and the Successors (*tâbi'in*). Furthermore, he took care to address topics such as *asbâb al-nuzûl* (occasions of revelation) and *naskh* (abrogation). The verse exegesis named *Merâki'l-evvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh*, whose characteristics we summarized, constitutes the main object of our study. As a result of the preliminary research, it has been determined that no academic study has yet been conducted on the work in question in Türkiye. Although there are some critical studies on the work in the Arab world, it has been observed that these studies are limited to the publication of the work and are insufficient in terms of method analysis, content review and comprehensive literature review. In this context, our study aims to conduct a detailed analysis of the commentary in question and to thoroughly examine the original qualities of the work and its position in the tradition of Islamic sciences. Thus, it is aimed to provide an original academic contribution to the genre of verse exegesis, which has not been sufficiently examined in the Islamic exegesis tradition. The method of the study was created based on textual analysis and literature review. The content of the work, the author's approach, the exegesis method adopted and the topics it addresses will be systematically analyzed. While conducting this review, care will be taken to examine the relevant topics under headings through only one or two verse examples within the scope of the sampling method.

Keywords: Tafsir, Poetic Tafsir, Poetry, Meraki'l-evvâh, İbn Ahmezi.

Giriş

İslâm medeniyeti, dünya tarihinin en zengin ve kapsamlı ilmî mirasa sahiptir. İslâm âlimleri, nahiv, sarf, meânî, beyân gibi dil bilimlerinden tefsir, hadis, kıraat gibi dinî ilimlere; kelâm, fıkıh, fıkıh usulü, ferâiz gibi şer'î disiplinlerden tasavvuf, mantık, felsefe gibi aklî ve irfanî ilimlere; tarih, coğrafya, matematik, tıp, astronomi ve biyoloji gibi müspet bilimlere kadar hemen hemen her alanda sayısız eser ortaya koymuşlardır.¹ Günümüzde kütüphaneleri dolduran binlerce yazma ve matbu eser, bu ilmî birikimin somut bir kanıtını teşkil etmektedir. Bu eserler, genellikle düzyazı (nesir) formunda kaleme alınmış olmakla birlikte bir kısım âlimler ele aldığı konuyu şiirsel bir üslupla (manzûm) ifade etmeyi tercih etmişlerdir.² İlmî eserlerin şiirsel bir formda, yani manzûm tarzda kaleme alınması geleneği, modern edebiyatta “الشعر التعليمي/ eş-şi'ru't-ta'limî” yani didaktik/ öğretici şiir olarak adlandırılmaktadır. Bu edebî tür, genel anlamda insanları bilimsel, felsefî, dinî ve ahlakî açılardan eğitmeyi amaçlayan ve bu doğrultuda öğretici nitelik taşıyan bir şiir türüdür.³ İslâm dünyasında didaktik manzûmeler Emevîler'in son dönemleri ile Abbasîler'in ilk yıllarında ortaya çıkmış ve özellikle Abbasîler'in ikinci döneminde önemli bir nazım geleneği halini almıştır.⁴ Bu dönemden itibaren, çeşitli ilim ve sanat dallarında ardı ardına manzûm eserler kaleme alınmıştır. Kelâm, tasavvuf, hadis, fıkıh, tecvid, siyer, ferâiz ve tefsir gibi dinî ilimler başta olmak üzere didaktik özellik taşıyan pek çok manzûme yazılmıştır.⁵

Her alanda eser veren İslâm âlimlerinin özellikle Kur'ân-ı Kerim'i anlama ve yorumlama konusunda da büyük bir çaba sarf ettiklerini görüyoruz. Kur'ân'ın anlamını kavrayabilmek amacıyla çeşitli tefsir yöntemlerini geliştirmişler ve bu alanda birçok eser vücuda getirerek İslâm ilim geleneğinde geniş bir tefsir literatürünün oluşmasına katkıda bulunmuşlardır. Tarih boyunca yazılan tefsirler hem metodolojik yaklaşımlar hem de kullanılan kaynaklar açısından önemli bir çeşitlilik göstermiştir. Müfessirlerin eserlerine yansıyan bu farklılıklar, onların dünya görüşleri, yaşadıkları dönemin şartları, kültürel ve entelektüel birikimleri, yetiştikleri ilmî çevre ve İslâmî disiplinlere olan hâkimiyetleri gibi unsurlarla yakından ilişkilidir. Bu bağlamda her müfessir, kendi ilmî bakış açısı ve anlayışı doğrultusunda farklı yöntemler benimsemiş ve bu yöntemler ışığında tefsir metinlerini kaleme almıştır. Bu durum, tefsir geleneğinde hem metodolojik hem de muhteva açıdan zengin bir çeşitliliğin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.⁶

Tefsir tarihine bakıldığında her müfessirin, uzmanlaştığı ilim dalına dair bilgi birikimini tefsirine yansıttığı görülecektir. Örneğin, nahiv ilmine hâkimiyetiyle tanınan Ebû İshâk ez-Zeccâc (ö. 311/923), Vâhidî (ö. 468/1076) ve Ebû Hayyân (ö. 745/1344) gibi âlimler, tefsirlerinde kelimelerin i'rabına ve nahiv kurallarına özel bir önem atfetmişlerdir. Sa'lebî (ö. 427/1035) gibi bazı müfessirler ise tefsirlerinde daha çok kıssalara ve rivâyetlere ağırlık vermişlerdir. Kurtubî (ö. 671/1273) gibi fıkıh alanında uzmanlaşan müfessirler ise tefsirlerinde fikhî meselelere geniş yer ayırmış, fıkıhla ilgili delilleri ve muhalif görüşlere karşı cevapları detaylı bir şekilde ele almışlardır.⁷ Bunların yanı sıra Feyzî-i Hindî (ö. 1004/1595) ve Mahmûd Hamza (ö. 1305/1887) gibi âlimler, “mühmele sanatı”nı⁸ tefsir alanına uygulayarak sadece noktasız harflerle tefsir yazma gibi farklı bir yöntem benimsemişlerdir. Öte yandan şiirle ilgilenen âlimlerin tefsir ilmiyle ilgili manzûm tarzda eserler kaleme aldıkları görülmektedir. Bu âlimlerin gayretleri neticesinde kıraat, tecvid, Kur'ân ilimleri, garibül-Kur'ân ve tefsir gibi alanlarda pek çok manzûm eserler ortaya konulmuştur. Söz konusu manzûm eserler hem dil ve üslup açısından hem de içerik ve metodoloji bakımından önemli bir zenginlik sunmaktadır.

1 Ahmet Ağırakça, “İslam Medeniyeti ve Bu Medeniyetin Öncüleri”, *Lale* 1/2 (2020), 125-127; Vesile Şemşek, “İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/45 (2020), 283-288.

2 Necattin Hanay, “Kıraat-ı Aşere'nin İmam, Râvi ve Tariklerine Dair Manzum Bir Eser İncelemesi”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2012), 262.

3 Ali Cevâd Gulâm-Kubra Ruvşanfıkr, “eş-Şi'ru't-ta'limî hasâisuhû ve neş'etuhu fi'l-edebî'l-'Arabi”, *Mecelletül-'Ulûmî'l-İnsâniyye* 14/2 (2007), 48-49; Celal Öral, *İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebib Adlı Eseri Bağlamında Arap Dilinde Şiirle İstihşâd* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024), 68-72.

4 Kadri Yıldırım, “Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 175; Fatih Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020), 88; 119.

5 Yediyıldız, *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği*, 60.

6 Mehmet Altın, “Mühmel Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 656.

7 Celaleddin Abdurrahman Ebubekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulumi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârul-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/ 419; Mehmet Nurullah Aktaş, “Ahkâm Tefsirlerinde İstinbât Meselesi: Süyûtî'nin El-İtkil Fi İstinbâti't-Tenzil Adlı Tefsiri Örneği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 57-74.

8 Mühmele sanatı: Sadece noktasız harflerden oluşan kelimeleri kullanarak söz söyleme sanatıdır. (Mehmet Altın, “Mühmel Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme”, *Diyanet İlmî Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 657.)

Manzûm tefsir alanında öne çıkan âlimlerden biri de Ahmed b. Ahmezi'dir. Ona ait olan *Meraki'l-evvâh ilâ tedubbûri Kitâbillâh* adlı eser, özellikle Afrika'da yazılan ilk manzûm tefsir olması ve kıta genelinde ve ötesinde geniş bir okuyucu kitlesi bulması hasebiyle dikkate değer bir konuma sahiptir. Yapılan araştırmalar neticesinde bu eser üzerine Türkiye'de henüz herhangi bir akademik çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Arap dünyasında ise tahkik mahiyetinde beş adet lisansüstü tez çalışması yapıldığı görülmüştür. Ancak bu çalışmalardan yalnızca Muhammed Ahmed Veled Muhammed'in 2008 yılında Karaviyyin Üniversitesi'nde tamamladığı *Meraki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li'ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi el-Hasani dirâse ve tahkik ve beyân li'n-nısfî's-sâni* başlıklı tezi incelenebilmiştir. Bu tez, eserin Meryem sûresinden Kur'an'ın sonuna kadar olan kısmının tahkikini içermekte olup giriş bölümünde müellifin hayatı, ilmî kişiliği, eserleri ve takip edilen tahkik metodu hakkında bilgiler sunulmaktadır. Ayrıca Mahmud el-Hasani eş-Şinkiti tarafından hazırlanan ve 2023 yılında Şam'da Dâru'l-Kalem yayınevi tarafından dört cilt halinde neşredilen bir şerh çalışmasına da ulaşılmıştır. Bu şerh çalışmasının girişinde müellifin hayatı ve eserinin kısa bir tanıtımı yapılmakta, ardından eserin tamamı nesir üslubuyla şerh edilmektedir.

Elimizdeki çalışma ise mevcut çalışmalardan farklı olarak söz konusu eserin detaylı bir analizini yaparak eserin kendine özgü niteliklerini ve İslâmî ilimler geleneğindeki konumunu incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikle eserin ayrıntılı bir tetkiki gerçekleştirilecek akabinde eserin temel özellikleri analiz edilecektir. Son olarak elde edilen bulgular ışığında söz konusu eserin İslâm ilim geleneğindeki yeri ve önemi üzerine genel bir değerlendirme sunulacaktır. Böylece tefsir literatüründe nispeten az bilinen manzûm tefsir geleneğinin akademik alanda daha fazla tanınması ve bu alandaki literatüre katkı sağlanması hedeflenmektedir.

1. Ahmed b. Ahmezi'nin Hayatı, İlmî Kişiliği ve Eserleri

Ahmed b. Muhammed b. Ahmezi el-Hasani el-Moritani (eş-Şinkiti), 1290/1874 yılında Moritanya'nın Trarza vilayetine bağlı Umm Teviştiye beldesinde dünyaya geldi. Köklü bir ilim ve kültür geleneğine sahip Benî Hasan kabilesine mensup âlim ve şairlerle tanınan bir aileden gelmektedir.⁹ İlk eğitimini babasının yanında tamamlayan İbn Ahmezi, küçük yaşına rağmen Kur'an-ı Kerim'i öğrenmek amacıyla dönemin önde gelen âlimlerinden Allâme Ebu Bekr b. Fetâ el-Hasaniyye'nin (ö. 1324/1907) ders halkasına katıldı ve burada Kâlûn ile Verş kiraatlerini öğrenerek icazet aldı.¹⁰ Daha sonra babasından sarf, nahiv ve fıkıh gibi dersler okudu. İlim tahsiline devam etmek amacıyla çeşitli bölgelere seyahat eden İbn Ahmezi, bu süreçte Emin b. el-Hâris eş-Şekrâvî'den (ö. 1316/1899) mantık ve beyan ilimlerini tahsil etti. Bu iki ilmi Muhammed b. Bâbâ ed-Dimâni'den de okuyarak bu iki alanda icazet aldı ve ardından memleketine döndü. Bununla birlikte Yahya b. Ahmed et-Tendeği'den (ö. 1345/1926) Mâlikî fıkıhını öğrenmek üzere yeniden ilim yolculuğuna çıktı.¹¹ İbn Ahmezi, 18 yaşına geldiğinde memleketine döndü. Fransa'nın bölgeyi işgal etme girişimlerinin başlaması üzerine ilim tahsiline ara vererek işgale karşı yapılan direnişe katıldı.¹²

Daha sonra babasının vefatına kadar geçen süreçte, onun medresesinde öğrencilere ders vererek eğitim faaliyetlerine katkıda bulundu. İlimde daha da derinleşmek amacıyla dönemin önde gelen âlimlerinden olan ve "zamanın Sibeveyh'i" olarak kabul edilen Yahziye b. Abdülvedud'un (ö. 1358/1940) medresesine gitti. Burada dil ve belâgat ilimlerinde uzmanlaşarak ilmî birikimini artırdı. Daha sonra kendi medresesine dönerek ilmî çalışmalarına ve mütalaalarına devam etti. Ayrıca aruz ilmini öğrenmek için Seyyid Muhammed b. Dâdâh'ın (ö. 1330/1913) medresesine gitti. Bu süreçte şiir ve edebiyat alanında da kendini geliştirerek çok yönlü bir âlim olma yolunda önemli adımlar attı.¹³

İbn Ahmezi, zâhirî ilimlerdeki derin bilgisinin ardından tasavvufa yönelerek manevî bir arayış içine girdi. Bu süreçte Kâdiriyye tarikatını araştırmaya başladı ve bu yolun önemli mürşitlerinden Şeyh Muhammed Mevlüt b. Ummî el-Etruş'in yanına gitti. Bir ay boyunca onun sohbetlerine devam ederek manevî eğitiminden geçti

9 Muhammed Seydi Muhammed Mevlay, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn bi beledi Şinkit* (Moritanya: Mektebetü'l-İmam Mâlik, 2008), 377.

10 Muhammed Ahmed Veled Muhammed, *Meraki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li'ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi el-Hasani dirâse ve tahkik ve beyân li'n-nısfî's-sâni* (Fas: Karaviyyin Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2008), 25-26.

11 Muhammed, *Meraki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li'ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 25-26.

12 Mevlay, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 380-381.

13 Muhammed, *Meraki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li'ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 25-26.

ve nihayetinde ondan Kâdiriyye tarikatı icazetini aldı. Daha sonra ilmî ve manevî yolculuğuna devam ederek Şeyh Muhammed b. Habib er-Rahmanî'nin sohbetlerine katıldı. Onun rehberliğinde tasavvufî eğitimini sürdürdü ve bu şeyhten de icazet aldı. Ardından dönemin önde gelen birçok mutasavvıfî ziyaret ederek onların bilgi ve tecrübelerinden de istifade etti. Bu şahsiyetler arasında Şeyh Muhammed Mahfuz el-Kâdı, Şeyh el-Hadîm Ahmed es-Sengâlî ve Muhammed Ennan b. el-Meallî gibi önemli isimler bulunmaktadır.¹⁴

İbn Ahmezi, sadece ilim ve tasavvuf alanında değil aynı zamanda hat sanatında da büyük maharet sahibiydi. Özellikle Kâlûn ve Verş kıraatleriyle mushaf yazdı ve bu alanda önemli bir miras bıraktı.¹⁵ Müellifimiz zâhirî ve manevî ilmî yolculuğunu tamamladıktan sonra, 1332/1913 yılında kendi medresesinde ders vermeye başladı. İlmî birikimi ve öğretme yeteneği sayesinde kısa sürede şöhreti yayıldı ve medresesi her taraftan gelen talebelerle dolup taşı. Özellikle kıraat ve tefsir ilimlerinde verdiği derslerle öne çıktı. Birçok talebe yetiştirdi. Muhammed Fâil b. Habib er-Rahman, Muhammed Abdurrahman b. Fetâ, Muhammed el-Hasan b. Habibullah ve Muhammed b. Ebân gibi isimler onun yetiştirdiği meşhur öğrencilerden sadece birkaçıdır.¹⁶

İbn Ahmezi, 10 Şevval 1387/1968 tarihinde, salı günü, Sened beldesinde 94 yaşında vefat etti. Vefatının ardından Enbitiye'de bulunan el-Ferş Kabristanlığına, anne ve babasının yanına defnedildi.¹⁷

İbn Ahmezi, farklı ilim dallarında eserler vermiş bir âlimdir. Eserlerinden bazıları şunlardır: *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh*, *Şerhu Kasideti Lebîd (În takvâ Rabbenâ heyru neflin)*, *Şerhu Muallakâti Lebîd (Afet ed-diyâru mahalluha fe-makâmuhâ)*, *Şerhu Meymete Humeyd İbn Sevr (Elâ heyemâ mimmâ lukiye ve-heyemâ)*, *Menba'u'l-ifâde fi şerhi'r-Risâle*, *Şerh 'alâ'l-Kifâf fi'l-fikhi'l-Mâlikî*, *Risâle fi te'kidi hakkî't-telâmîz 'ale'l-cem'iyye*, *Fetâvâ fi ş-şây*, *Şerh 'alâ Elfiyyeti'l-Irâkî fi'l-hadîs*, *Şerh 'alâ Kurrati'l-ebâr fi sîreti'n-nebiyyi'l-muhtâr*, *Muzîbetü'l-kulûbi'l-bed'i'eti'l-uslûb*, *el-Mev'izatu'n-nâfi'a ve'n-nasîhatü'n-nâfi'a*.¹⁸

2. Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh Adlı Manzûm Tefsiri

Merâki'l-evvâh, Ahmed b. Ahmezi tarafından *recez vezniyle*¹⁹ yazılmış manzûm bir tefsir çalışmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'in bütün sûrelerini kapsamakta olup 8.300 beyitten oluşmaktadır. Müellif, eserini iki kısım halinde telif etmiştir: Birinci kısım, Fâtiha sûresinden Kehf sûresine kadar olup 3983 beyit; ikinci kısım ise Meryem sûresinden Kur'ân'ın sonuna kadar olup 4317 beyitten müteşekkildir.²⁰ Müellif eserinin sonunda bu çalışmasına *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh* adını verdiğini belirtmiştir.²¹

İbn Ahmezi, insanların Kur'ân'ın anlamından uzaklaştığını müşahede edince, Kur'ân'ın bazı müphem ifadeleri açıklamayı hedefleyerek eserini telif ettiğini şöyle belirtir:²²

هَذَا وَلَمَّا أَنْ رَأَيْتُ الْقَوْمَا	قَدْ هَجَرُوا مَعْنَى الْكِتَابِ الْيَوْمَا
مَعَ أَنَّهُ مِنْ أَعْظَمِ الْمَطْلُوبِ	مِنْ أَهْلِهِ تَدَبَّرَ الْقُلُوبِ
وَلَا تَدَبَّرَ لِكَاثِبِيهِمَ	كَيْفَ السَّرَى فِي اللَّيْلَةِ النَّهِيْمَ
أَحْبَبْتُ أَنْ أَكْشِفَ عَنْ مَعَانِي	بَعْضَ مَعَانِي غَامِضِ الْقُرْآنِ

14 Mevlay, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 380-381.

15 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li'-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 28.

16 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li'-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 29-30.

17 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li'-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 33.

18 Mevlay, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, 380; Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li'-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 32-33.

19 Recez konusu için bk. Tefvîk Rüştü Topçuoğlu, "Recez", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/509-510.

20 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li'-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 36.

21 Bk.:

مَنْ ذَكَرْنَا مَعْنَى وَحِينَ النَّظْمِ نَمَّ	نَظْمٌ تَعَرَّضَ لِمَا كَانَ أَنْتَهُمُ
إِلَى تَدَبُّرِ كِتَابِ اللَّهِ	سَمَّيْتُهُ: مَرَاكِي الْعَوَاهِ

"(Bu kitap) müphem (kapalı) manaları ele alan bir manzumdir. Manzumenin tamamlanmasının ardından, ona *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh* adını verdim."

22 Ahmed b. Muhammed b. Ahmezi, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh*, thk. Ahmed Salim Habibullah eş-Şinkitî (b.y.: y.y, ts.), 2.

“Günümüzde toplumun Kur’ân’ın manasını terk ettiğini müşahede edince bu eseri (kaleme aldım). Oysa Kur’ân ehlinin yerine getirmesi gereken en önemli görev, onu kalp ile tedebbür etmek (derinlemesine düşünmek) ve anlamaktır. Hayvan gibi olan düşünmez; zira kapkaranlık bir gecede nasıl yürünür? İşte bu sebeple, Kur’ân’ın bazı müphem ifadelerini açığa çıkarmayı arzuladım.”

Müfessir İbn Ahmezi, birçok kaynaktan istifade etmekle birlikte, kitabının mukaddimesinde özellikle yararlandığı altı tefsir eseri şu şekilde zikreder:²³

مُعْتَمِدًا عَلَى نِظَامِ الدِّينِ	فَقَلْتُ بِاسْمِ رَبِّي الْمُعِينِ
مُفَسِّرَ وَالنَّسْفِيِّ وَالْجَمَلِ	وَأَبْنِ جَرِيرِ الطَّبْرِيِّ وَهُوَ أَجَلِّ
مَخَافَةَ الزَّيْغِ عَنِ الصَّوَابِ	وَالذَّهَبِ الْإِبْرِيْزِ وَاللُّبَابِ
لِأَحَدٍ، فَهُوَ فِي أَحَدِ ذِي	وَكَلَّمَا لَمْ أَعْرِضْ حِينَئِذٍ
وَالْمُسْتَعَانَ اللَّهَ وَالْوَلِيَّ	وَقَلَّ أَنْ يَخْرُجَ عَنْهَا شَيْ

“Yardıma muhtaç olduğum Rabbimin adıyla (bu eserime) başladım. Yanlış yapma endişesiyle Nizâmu’d-dîn en-Nisaburî, İbn Cerîr et-Taberî, en-Nesefî, el-Cemel, ez-Zehebu’l-İbriz ve el-Lübab tefsirlerine müracaat ettim. Bazen kaynak belirtmediğim durumlarda, biliniz ki bu eserlerden birine dayanmaktayım ancak bu tür durumlar oldukça nadirdir. Allah (bize) yardımcı ve dost olandır.”

Yukarıda zikredilen tefsirlerin yanı sıra, el-Keşşâf, Me’âlimu’t-tenzîl, et-Teshîl, İrşâdu’l-akli’s-selîm, el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân ve Envâru’t-tenzîl gibi birçok kaynak eserden de istifade etmiştir. Müellif, altı temel tefsir kaynağından yaptığı alıntılarda zaman zaman kaynak belirtirken istifade ettiği diğer eserleri doğrudan kaynak göstermemiştir.²⁴

Eserin birçok yazma ve basılı nüshası bulunmakta olup aynı zamanda üzerinde çeşitli akademik çalışmalar da yapılmıştır. Tespit edebildiğimiz yazma ve basılı nüshaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a. Yazma ve Basılı Nüshalar

1. Müellifin Kendi El Yazısıyla Yazdığı Nüsha: Bu nüsha, müellifin kendi el yazısıyla yazılmış olup ailesinin kütüphanesinde muhafaza edilmektedir. A4 boyutundaki kâğıda yazılmış ve her satıra üç mısra gelecek şekilde düzenlenmiştir. Her sayfa 32 satırdan oluşmaktadır. Toplam 120 varak olan bu nüshada âyetler kırmızı, metin ise siyah mürekkeple yazılmıştır.
2. Şeyh Muhammed b. Hamûd’un El Yazısıyla Yazdığı Nüsha: Bu nüsha, müellifin orijinal nüshasından istinsah edilmiş olup müstensihin Endûmrî’deki şahsî kütüphanesinde bulunmaktadır. Bu nüsha A4 boyutunda kâğıda yazılmış olup her satıra üç mısra sığdırılmış ve her sayfa 32-33 satırdan oluşmaktadır. Toplam 101 varak olan bu nüshada da âyetler kırmızı, metin ise siyah mürekkeple yazılmıştır.
3. Nevâkişût Halk Kütüphanesi’nde 3494 Numarada Kayıtlı Nüsha: Bu nüsha, Abdullah b. Bâbâh b. el-Ebirî tarafından istinsah edilmiş olup Nevâkişût Halk Kütüphanesi’nde korunmaktadır.
4. 2019 Yılında Yayımlanan Tahkikli Basım: Muhammed Ahmed b. Muhammed b. el-Mennâ tarafından tahkik edilerek Moritanya’daki Dâru’l-Beydâ yayinevi tarafından tek cilt halinde yayımlanmıştır (ISBN: 978-9920-727-54-9). Eser 2023 yılında Nevâkişût’taki Dâr Cesûr yayinevi tarafından 2. baskısıyla tekrar neşredilmiştir.²⁵
5. Tuhfetü’l-Enbâh bi şerhi menzûmeti Merâki’l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh: Abdullah Mahmud el-Hasanî eş-Şinkitî tarafından eser üzerine yaptığı 4 ciltlik bir şerhtir. Bu eser, 2023 yılında Şam’da Dâru’l-Kalem yayinevi tarafından basılmıştır.

23 İbn Ahmezi, Merâki’l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh, 3.

24 Muhammed, Merâki’l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi, 47-48.

25 Muhammed, Merâki’l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi, 75-77.

b. Yapılan Akademik Çalışmalar

1. *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li'-Şeyh Ahmed b. Ahmezi el-Hasanî dirâse ve tahkik ve beyân li'n-nisfi's-sânî*: 2008 yılında Muhammed Ahmed Veled Muhammed tarafından Karaviyyîn Üniversitesi'nde hazırlanan bir doktora tezidir. Bu çalışma eserin ikinci yarısının incelemesini, tahkikini ve açıklamasını içermektedir.
2. *Tahkik sûrateyi'l-Ahzâb ve Sebe' min Marâki'l-evvâh*: 2001 yılında Muhammed b. Muhammed Mahfuz tarafından Nevâkişût İbn Abbas Enstitüsü'nde hazırlanan bir lisansüstü tez çalışmasıdır. Bu çalışma, *Merâki'l-evvâh* eserindeki Ahzâb ve Sebe' sûrelerinin tahkikini konu almaktadır.
3. *Tahkik sûrati'l-Enbiyâ ve'l-Hac ve'l-Müminîn min Marâki'l-evvâh*: İbrahim Encây tarafından Nevâkişût İbn Abbas Enstitüsü'nde hazırlanan bir lisansüstü tez çalışmasıdır. Bu çalışma, *Merâki'l-evvâh* eserindeki Enbiyâ, Hac ve Mü'minîn sûrelerinin tahkikini içermektedir.
4. *Tahkiku's-suveri'l-erba' el-ülâ min Marâki'l-evvâh*: 2001 yılında Ahmed Veled Ebâh tarafından Ekdâl Muhammedü'l-Hâmis Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde hazırlanan bir lisansüstü tez çalışmasıdır. Bu çalışma, *Merâki'l-evvâh* eserindeki ilk dört sûrenin tahkikini içermektedir.
5. *Dirâse ve Tahkik sûreti'l-Mâide min Marâki'l-evvâh*: 2004 yılında Muhammed Ahmed Mübarek tarafından Karaviyyîn Üniversitesi Din Bilimleri Fakültesi'nde hazırlanan bir lisansüstü tez çalışmasıdır. Bu çalışma, *Merâki'l-evvâh* eserindeki Mâide sûresinin tahkik ve tahlilini içermektedir.

2.1. Tefsir Metodu

İbn Ahmezi, kendisinin de belirttiği gibi²⁶ her bir âyeti sırayla tefsir etme metodunu benimsememiştir. Bunun yerine, açıklama ihtiyacı gördüğü âyetleri tefsir etme yoluna gitmiştir.²⁷ Tefsirinde yer yer filolojik açıklamalara başvurarak âyetleri yorumlamış ve müphem ifadeleri açıklığa kavuşturmaya çalışmıştır. Hem rivâyet tefsirini hem de dirâyet yöntemini bir arada kullanmaya gayret etmiştir. Fikhî konularda açıklamalarda bulunmuş ve Kur'an'ı Kur'an'la, sünnetle, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle tefsir etmiştir. Ayrıca sebab-i nüzûl ve nesh durumlarına da işaret etmiştir. Hadislerden, sahâbe ve tabiîn sözlerinden yararlanırken bunları doğrudan rivâyet etmek yerine atıflar veya telmihler (ima yoluyla hatırlatmalar) şeklinde kullanmıştır. Biz çalışmamızın sınırlarını aşmamak adına, müellifin bu konulara dair açıklamalarını örneklem yöntemi çerçevesinde her bir başlık altında yalnızca bir veya iki âyet örneği üzerinden irdelemeye gayret edeceğiz.

2.1.1. Âyeti Âyet ile Tefsir Etmesi

İslâm âlimlerine göre en makbul tefsir metodu Kur'an'ın Kur'an ile tefsir edilmesidir.²⁸ Müellifin başvurduğu tefsir yöntemlerinden birisi de Kur'an'ı Kur'an ile açıklama yöntemidir ki kendisi bu yöntemden bahsetmektedir.²⁹

İbn Ahmezi, Kur'an-ı Kerim'deki mücmel, müphem ve müşkil kelime veya ifadeleri açıklarken Kur'an'ın diğer âyetlerinden yararlanarak izah eder. Örneğin Fetih Sûresi'nin 1. âyetini açıklarken şu ifadeler yer verir:³⁰

26 Bk.

وَلَمْ أُبَيِّنْهُ مِنَ الْمَعَانِي
يَبْدُو عَلَى حَسَبِ مَا بَدَا لِي
وَلِسِوَاهُ ذَلِكَ لَا يَتَّضِحُ
لَمْ يَجْتَنِبْ لِمَوْضِعِ مَثَلِ جَدِيدِ

وَإِنْ تَجَدَّ مَا اِحْتِاجَ لِلْبَيَانِ
فَاعْلَمْ بِأَنَّ التَّبَحُّثَ فِي الْإِشْكَالِ
فَرُبَّ مَعْنَى عِنْدَ شَخْصٍ يَبْضِحُ
وَالْحَضْرُ لَمْ أَدَّعِ وَالرَّوْضُ الْحَصِيبِ

"Eğer açıklamaya ihtiyaç duyulan bir anlamı açıklamamışsam, bil ki mesele hakkındaki araştırmam, bana görüldüğü şekildedir. Zira bir anlam, bir kişi için açık olabilirken bir başkası için tamamen belirsiz kalabilir. Bütün anlamları kapsadığımı iddia etmiyorum, çünkü verimli bir bahçede bile çorak bir alan bulunabilir." (Ahmed b. Muhammed b. Ahmezi, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh*, 3.)

27 Abdullah Mahmud el-Hasani eş-Şinkiti, *Tuhfetü'l-enbâh bi şerhi menzûmeti Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2023), 1/9-10.

28 Bedruddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Meraşeli vd. (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994), 2/315; Celaleddin Abdurrahman Süyûti, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'an* (Dimaşk: y.y., 2002), 2/1197.

29 Fetih sûresinin 1. âyetini açıklarken şöyle der: "وَفَسِّرِ الذِّكْرَ بَعْضَهُ بِبَعْضِ الذِّكْرِ" "Kur'an'ın bir kısmı diğer bir kısmıyla tefsir edilmiştir." Bu ifadeyle "تفسير القرآن بالقرآن/Tefsîrül-Kur'an bi'l-Kur'an" yöntemine işaret etmektedir.

30 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li'-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 246.

وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ الْعَلِيِّ لِيُغْفِرَا
وَمَثَلُ هَذَا الْقَصْدِ مَا فِي النَّصْرِ
وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ الْعَلِيِّ لِيُغْفِرَا
وَمَثَلُ هَذَا الْقَصْدِ مَا فِي النَّصْرِ

“Şükretmen için ‘muhakkak ki sana fetih’ verdik. Bağışlaması için Yüce Allah’a istiğfar et. Bu âyetteki durum Nasr sûresinde de var. Zira Kur’ân’ın bir kısmı diğer bir kısmıyla tefsir edilmiştir.”

Müfessir, Şûrâ sûresi 14. âyette geçen “وَمَا تَفَرَّقُوا” fiilinin faillerinin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu belirtir ve bu durumu desteklemek amacıyla Bakara sûresi 113. âyetini delil getirir:³¹

هُنَا إِلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَا
دَلِيلُهُ مَا جَاءَ فِي الْبِكْرِ وَذَا
هُنَا إِلَى الْيَهُودِ وَالنَّصَارَا
دَلِيلُهُ مَا جَاءَ فِي الْبِكْرِ وَذَا

“وَمَا تَفَرَّقُوا” fiilinin faili, Yahudi ve Hristiyanlardır. Ki bunun delili Bakara Sûresi 113. âyettir. İbn Abbas da bu görüştedir.”

Bakara sûresinin 177. âyetteki “الضَّالِّينَ” kelimesinin manasını Zümer 10. âyetiyle açıklayarak şöyle der:³²

زَمَانَةٌ وَالْمَرَضُ (الضَّرَاءُ)
وَزَمَنَ الْقِتَالِ (حِينَ الْبَأْسِ)
رَبُّ السَّمَاءِ فَاصْبِرْ أَخِي (إِنَّمَا)
عَلَى الَّذِي قَضَى بِهِ أَوْ حَكَمَا

“الْبَأْسَاءُ” fakirlik ve yaşam sıkıntısı, “الضَّرَاءُ” ise hasta ve kötürüm demektir. “حِينَ الْبَأْسِ” ifadesi de savaş zamanı anlamındadır. Sabır, nefsi hapsedme şeklinde tanımlanmıştır. Göğün Rabbi bir kimsenin hakkında (imtihan için) hüküm verirse ey kardeşim (buna) sabret! Zira “(Allah) Sabredenlere mükâfatları hesapsız verecektir.” (Zümer 39/10)

Yukarıda verdiğimiz örneklerde de görüldüğü gibi İbn Ahmezi, Kur’ân’ı Kur’ân’la tefsir yöntemini kullanmış, Kur’ân’ın farklı âyetlerini birbiriyle ilişkilendirerek müşkil ifadeleri açıklamıştır. Bu yaklaşım hem Kur’ân’ın evrensel mesajını anlamak için âyetler arasındaki bağlantıların önemini ortaya koymakta hem de Kur’ân âyetlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlamaktadır.

2.1.2. Âyeti Hadisle Tefsir Etmesi

İbn Ahmezi, âyetlerin izahı için bazen Hz. Peygamber’in sünnetine müracaat etmiş ve Resulullah’ın açıklamaları doğrultusunda âyetleri tefsir etmeye çalışmıştır. Çünkü sünnet, Kur’ân’ın mücmelini beyan, müşkil ve müphemini tafsil eder.³³ Ancak müellif, rivâyetleri genellikle manen aktarmakta ve senet zincirini belirtmeksizin nakletmektedir. Hadislerin kaynağını neredeyse hiç zikretmemekte, ayrıca hadislerin tamamını değil, yalnızca bir kısmını aktarmaktadır.³⁴

Bakara sûresinin 45. âyetini izah ederken namazla ilgili açıklamalarında hadis-i şerife atıfta bulunarak şöyle der:³⁵

أَجْرُ أَدَائِهَا عَلَيْكَ تَنْقُلُ
وَذَلِكَ التَّقْلُ هُوَ كَبِيرُ
لَأَنَّهُ يَرْجُو رِضَاهُ فِيهَا
وَجَعَلَتْ قِرَّةَ عَيْنِي عَنَا
كُلُّ صَلَاةٍ لَيْسَ تَرْجُو يَا فُلُ
وَذَلِكَ التَّقْلُ هُوَ كَبِيرُ
فِيهَا رِضَا الْإِلَهِ يَسْتَحْلِيهَا
وَجَعَلَتْ قِرَّةَ عَيْنِي عَنَا

31 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 226.

32 İbn Ahmezi, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh*, 21.

33 Muhammed Hüseyin ez-Zehabi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 1/42; İsmail Cerrahoğlu, *Yahya b. Sellam ve Tefsirdeki Metodu* (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 67.

34 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 57.

35 İbn Ahmezi, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh*, 6-7.

“Ey falanca! Eğer sen bir namazı eda ederken onun ecrini talep etmiyorsan, bil ki bu namaz sana ağır gelir. Nitekim bu ağırlık, ‘إِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ’ ifadesinde geçen ağırlıktır. Ancak bir kimse namazında Allah’ın rızasını bekliyorsa, o namaz ona tatlı ve hoş gelir. Çünkü o kişi, namazda Allah’ın rızasını ummuştur. Zaten ‘Benim göz aydınlığım namazda kılındı’ hadisi³⁶ de bu manayı tasdik etmektedir.”

Müellif, yukarıdaki âyeti izah ederken “Benim göz aydınlığım namazda kılındı” hadisini referans göstermiş ve böylece âyeti hadisle tefsir etme yöntemine başvurmuştur. Bu şekilde, âyetin manasını pekiştirmek ve namazın önemini vurgulamak amacıyla hadisten destek almıştır.

İbn Ahmezi, Bakara 61. âyetinin “بِغَيْرِ الْحَقِّ” ifadesini hadisler ışığında açıklayarak şöyle der:³⁷

و(آلِ عَمْرَانَ) بِهَا ذَاكَ اتَّقَى	بِالْحَقِّ فِي (الْبِكْرِ) أَتَى مُعَرَّفًا
إِحْدَى الثَّلَاثِ فِي الْحَدِيثِ تُفَقَّهُ	فَالْحَقُّ بِالتَّعْرِيفِ مَا أُوجِبَهُ
وَالْعَوْدُ لِلْبَاطِلِ بَعْدَ الْحَقِّ	الْقَتْلُ لِلنَّفْسِ بِغَيْرِ حَقِّ
يَعْمُ، لَيْسَ فِي الثَّلَاثِ يُحَصَّرُ	ثُمَّ زَيْيَ الْمُحَصَّنِ، وَالْمَنْكُرُ
عَنْهُ فَجَرَّهْمَ لِقَتْلِ الْأَنْبِيَاءِ	تَهَاوَنُوا بِفَعْلٍ مَا قَدْ نُهِيَ
فَالنَّفْسُ إِنْ تَقَدَّكَ لِلْمُخَالَفَةِ	إِنْ يَدْعُكَ الْهَوَى لَشَيْءٍ خَالَفَهُ
آخِرَ أَكْبَرٍ، وَعَلَّلَ عَلَى	تَدَرَّجَتْ مِنْ فَاسِدٍ بِكَ إِلَى
بِمَا عَصَوْا، فَافْرَقُوا - أَخِي - كُلَّ فَرْقٍ	قَتْلِ الْيَهُودِ الْأَنْبِيَاءِ بِغَيْرِ حَقِّ
يَسْرِقُ بِيضَةً فَتُقَطَّعُ يَدُهُ	وَفِي حَدِيثٍ صَحَّ - قَدِّمًا - سَدَّدَهُ:
فَيَأْخُذُ النَّصَابَ لِلسَّرِقَةِ	أَيُّ يَتَدَرَّجُ مِنْ اخْتِذِ الْبَيْضَةِ

“Bakara sûresi 61. âyette geçen “hak” kelimesi marife olarak gelirken Âl-i İmrân 21. âyette ise nekre olarak gelmiştir. “Hak” kelimesi marife olarak geldiğinde hadiste geçen³⁸ şu üç durumdan birini ifade eder. 1. Haksız yere bir cana kıymak, 2. Hakikati bildikten sonra batıla dönmek, 3. Evli bir kişinin zina etmesi. Ancak belirsiz (nekre) ifadeler hükmün genelliğini ifade ettiğinden “hak” kelimesinin anlamı bu üç durumla sınırlı değildir. İnsanlar, kendilerine yasaklanan bir şeyi hafife aldıklarında, bu onları daha büyük günahlara sürükler. Sonunda, bu hafife alma onları peygamberleri öldürmeye kadar götürmüştür. Dolayısıyla eğer nefis seni hevâyâ yani arzularına uymaya çağırırsa ona karşı gel. Çünkü nefis, doğruya aykırı davrandıkça kendini kaybeder. İnsan, küçük bir kötülükten başlayarak adım adım daha büyük bir günaha düşebilir. Bu yüzden, Yahudilerin peygamberleri haksız yere öldürmeleri, aslında onların isyanlarından kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, ey kardeşim, her şeyi iyice ayırt et ve farkları iyi kavra. Zira -kadim kaynaklarda- senedi sahih olan bir hadiste şöyle buyrulmuştur:³⁹ “Kişi önce bir yumurta çalar, sonra eli kesilir.” Bu, küçük bir hırsızlıkla başlayıp, sonunda şer’î ceza gerektiren büyük bir hırsızlığa varan süreci anlatmaktadır. Yani, kişi önce küçük şeyler çalar, ardından şer’î sınırı aşan bir hırsızlığa yönelir.”

36 Hadisin tam metni için bk: Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Şuayb el-Arnâvut-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997), 19/305 (hadis no:12293)

37 İbn Ahmezi, *Merâkî'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh*, 8-9.

38 Hadisin tam metni için bk: Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, thk. Ammâr Bekûr (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015), 5/594 (hadis no: 1676)

39 Hadisin tam metni için bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 5/618-619 (hadis no: 1687)

Aynı şekilde Şuarâ sûresinin 89. âyetini tefsir ederken hadis-i şerifi referans göstererek şöyle der:⁴⁰

مَوْحِدًا لِمَالِكِ الْمُلُوكِ	إِنْ سَلِمَ الْقَلْبُ مِنَ الشُّكُوكِ
تُبِعَتْ فَالْقَلْبُ الَّذِي قَدْ سَلِمَا	وَكَانَ مُوقِنًا بِأَنَّ الرَّمَمَا
إِذْ غَيْرُهُ مِنَ الْقُلُوبِ رَمِينُ	أَوْ الصَّحِيحُ، وَهُوَ قَلْبٌ مُؤْمِنٌ
وقيل: بل هو لديغُ الخشية	وعن سعيد هذه قد أتت
مُتَّفِعٌ صَاحِبُهُ يَقِينَا	وذاك بالمالِ وبالبنينا
يَبْتِئَةُ لِمَنْ لَهُ بَدَأُ أَكْرَأْتُ	ينقطعُ العملُ إلا من ثلاثُ

“Kalp şüphelerden selim olursa malikü'l-mülkü birler ve çürümüş kemiklerin yeniden dirileceğine kesin bir şekilde inanır. Said b. el-Müseyyeb'e göre sağlam ve selim kalp, müminin kalbidir bunun dışındaki kalp ise hastalıktır. Bazı âlimler, selim kalbi Allah'tan gereği gibi korkan kalp olarak tanımlamışlardır. Kalb-i selim sahibi, (öldükten sonra) malı ve evlatlarıyla fayda görmeye devam eder. Nitekim “*amel üç şey dışında kesilir.*”⁴¹ Bu konuya önem veren için (hadis) açık bir delildir.”

2.1.3. Âyeti Sahâbe ve Tâbiîn Kavliyle Tefsir Etmesi

Müfessirimiz, Kur'ân-ı Kerim'i tefsir ederken yalnızca hadislerle yetinmemiş, aynı zamanda sahâbe ve tâbiînin sözlerine de büyük önem atfetmiştir. Özellikle âyetlerin nüzûl sebepleri, kelimelerin etimolojik kökenleri ve anlamları gibi konularda sahâbe ve tâbiînin açıklamalarına başvurmuştur. İbn Abbas, İbn Mes'ûd, Selmân-ı Fârisî gibi birçok sahâbenin rivâyetlerini kullanarak âyetlerin tefsirini yapmaya çalışmıştır. Tâbiîn dönemine gelindiğinde ise müfessirimiz Mücâhid b. Cebr, Hasan Basrî, Katâde b. Diâme gibi önemli âlimlerin görüşlerine başvurmuştur.

Hac sûresinin 29. âyetinin “*ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ*” ifadesini açıklarken İbn Abbas ve İbn Ömer'in görüşünü zikrederek şöyle der:⁴²

هي قضاء التَّفَثِ المنصوص	إزالة الأدران بالخصوص
قالوا: المناسك جميعا تفت	لِيَنْقُطَ وَهِيَ، وَالَّذِينَ بَحَثُوا
ولا ترم من بعد عين أترا	كَنَجْلِ عَبَّاسٍ وَنَجْلِ عُمَرَ

“Niftaveyh'e⁴³ göre “*تَفَثٌ*” kelimesinden maksat, özellikle kiri temizlemektir. Ona göre âyette kastedilen (haccedenin üzerindeki) kiri ve pisliği gidermesidir. Ancak İbn Abbas ve İbn Ömer gibi kimselere göre “*تَفَثٌ*”ten kasıt, haccın tüm ibadetlerini tamamlamaktır. Onlar (İbn Abbas ve İbn Ömer) bu görüşü ortaya koyduktan sonra bu konuda başka bir söz söylemeye gerek kalmaz.”

Bakara sûresinin 30. âyetini açıklarken Hasan Basrî, Katâde b. Diâme ve Taberî'nin görüşünü dile getirerek şöyle der:⁴⁴

وَكْتَمُوا: (لَنْ تُخْلَقَنَّ أَبَدًا	قَالُوا أَنْتَجَلُ) هُوَ الَّذِي بَدَا
منها على إلهنا وأعلم)	خليقة إلا ونحن أكرم
والطبريُّ الحَبْرُ قال: الأحسنُ	قد قال ذا قتادة، والحسنُ
في نفس إبليس من الكبرِ إِدْنُ	أَنَّ الَّذِي قَدْ كَتَمُوهُ مَا اسْتَكَنَّ
يومَ السجودِ لأبينا آدمَا	وقد بدا ما كان قَبْلُ كَاتَمَا

40 Muhammed, *Merâkî'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh liş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 137-138.

41 Hadisin tam metni için bk. Nevevî, *el-Minhâc*, 5/493 (hadis no: 1631)

42 Muhammed, *Merâkî'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh liş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 110.

43 Niftaveyh için bk. Zülfikar Tüccar, “Niftaveyh”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/82-83.

44 İbn Ahmezi, *Merâkî'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh*, 5.

“Katâde ve Hasan Basrî’ye göre melekler “Hiçbir yaratılmış varlık bizden asla daha üstün olmayacak; biz, Rabbimiz katında onlardan daha değerliyiz ve daha bilgiliyiz.” sözlerini gizleyerek zahiren, “Onu mu halife atayacaksın?” dediler. İlimde derya olan Taberî ise bu konuda en güzel anlamın şu olduğunu belirtmiştir: Meleklerin gizlediği şey, aslında İblis’in içinde saklı tuttuğu kibirdi. Bu kibir, daha önce gizli iken babamız Âdem’e secde edilmesi emri verildiği gün açığa çıkmıştır.”

Sonuç olarak denilebilir ki manzûme şeklinde yazılan tefsirlerde vezin, fasıla ve kafiye uyumu gibi edebî kaygılar nedeniyle hadisler, sahâbe veya tâbiîn sözlerinin direkt tefsir metnine yansıtılması zorlaşmaktadır. Ancak İbn Ahmezi, bu zorluğun üstesinden gelerek manzûm tefsirinde âyetlerin açıklamalarını yaparken zaman zaman Hz. Peygamber’in sünnetine, bazen de sahâbe ve tâbiîn görüşlerine başvurmuş ve bu doğrultuda çeşitli izahlar ortaya koymuştur. Bu yaklaşımı, onun tefsir anlayışında nakli delillere verdiği önemi ve aynı zamanda edebî formla rivâyetleri başarılı bir şekilde eserine yansıttığını göstermektedir.

2.1.4. Nüzûl Sebeplerine Yer Vermesi

Sebeb-i nüzûl, Kur’ân-ı Kerim’in doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasında son derece önemli bir rol oynar. Nüzûl sebepleri, âyetlerin indiği tarihsel ve sosyal bağlamı aydınlatarak âyetlerin maksadını ve hükümlerini daha net bir şekilde ortaya koyar. Bu nedenle tefsir ilminde nüzûl sebepleri, âyetlerin anlamını ve yorumunu zenginleştiren temel bir kaynak olarak kabul edilir.⁴⁵ Müellifimiz de tefsirinde nüzûl sebeplerine büyük önem atfetmiş ve bu konuda nakledilen rivâyetleri titizlikle inceleyerek âyetlerin iniş sebeplerini zikretmiştir.

Bakara sûresinin 114. âyetin tefsirinde, âyetin iniş sebebiyle ilgili iki farklı rivâyeti⁴⁶ zikrederek şöyle der:⁴⁷

الْبَيْتِ بَيْتِ مَقْدِسٍ، وَصَارَا

نَزَلَ إِذْ مَنَّعَ النَّصَارَى

عَامَ الْحُدَيْبِيَّةِ، لَمَّا مُنِعَا

مَلَقَى الْأَذَى، وَحِينَ طَهَّرَ رَجَعَا

“(Bir rivâyete göre) bu âyet Hristiyanların Beyt-i Makdis’i (ibadetten) alıkoyarak oraya leş atıp mezbeleğe çevirmeleri üzerine nazil olmuştur. (Başka bir rivâyete göre ise) âyet Hudeybiye yılında Hz. Peygamber’in (Mescid-i Haram’dan) engellenmesi üzerine indirilmiştir.”

Aynı şekilde Bakara sûresinin 115. âyetteki “فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ” ifadesini tefsir ederken bu âyetin sebep i nüzûlünü şöyle nakleder:⁴⁸

نَزُولِ إِذْ أَنْ طَعَنَ الْيَهُودُ فِي

أَوَّجْهَهُ: رِضَاهُ، وَالسَّبَبُ فِي

حَيْثُ تَوَجَّهْتُ مَطَايَا السَّفَرِ

صَلَاتِنَا النَّفْلَ لِكُلِّ شَطْرٍ

قَبْلَةَ بَيْتِ مَقْدِسٍ لِلْكَعْبَةِ

أَوْ سَبَبُ النَّزُولِ نَسْخُ الْقِبْلَةِ

“فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ” ifadesinin “Allah’ın rızası” anlamına geldiği de belirtilmiştir. Bu âyetin iniş sebebiyle ilgili iki görüş bulunmaktadır: Birincisi, Yahudilerin Müslümanların yolculuk sırasında bineklerin yöneldiği tarafa doğru kıldıkları namazları eleştirmesi; ikincisi ise kiblenin neshedilmesi yani Beytül-Makdis’ten Kâbe’ye çevrilmesidir.”

45 Mehmet Kurt, “Sebeb-ı Nüzûl Rivâyetlerinin Ayetlerin Parçacı Anlaşılmasına Olan Etkileri”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 128, 130.

46 Âyetin iniş sebebiyle ilgili iki farklı rivâyet için bk. Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’ü'l-beyân an tevîli'l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki vd. (Kahire: Daru Hicr, 2001), 2/442-443.

47 İbn Ahmezi, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh*, 16.

48 İbn Ahmezi, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh*, 16.

Hucurât sûresinin ilk âyetinin iniş sebebi hakkında değişik rivâyetleri⁴⁹ zikrederek şöyle der:⁵⁰

نزلت الآيَةُ عَنْ بَعْضِ الثَّقَاةِ	فِي الدَّبْحِ لِلأَصْحَابِ مِنْ قَبْلِ الصَّلَاةِ
فِي يَوْمِ شَكَّهِمْ عَنِ الصَّامِ	وَقِيلَ: بَلْ فِي النَّهْيِ لِلأَقْوَامِ
بَلْ أَمْرِ الأَفْرَعِ حُلْفُ شَاعَا	أَوْ أَنْزَلْتُ فِي أَمْرِ القَعْقَاعَا
حَتَّى حَزَى بَيْنَهُمَا مَا قَدْ جَزَى	بَيْنَ أَبِي بَكْرٍ وَبَيْنَ عَمْرَا

“Bir kısım sıkı raviden bu âyetin rivayetler Kurban Bayramı namazından önce kurban kesme uygulamasıyla ilgili olarak nazil olduğu belirtilmiştir. Bunun yanı sıra, şüpheli oruç (şek orucu) tutanları yasaklama bağlamında nazil olduğu da rivâyet edilmiştir. Ayrıca Kuka b. Mabed veya Akra b. Habis’in belirli bir göreve tayini hususunda Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer’in Hz. Peygamberin huzurunda gerçekleştirdikleri tartışma üzerine indirildiği söylenmiştir.”

Netice itibarıyla denilebilir ki sebab-i nüzûl, Kur’ân âyetlerinin doğru anlaşılması ve yorumlanmasında vazgeçilmez bir unsur olup âyetlerin bağlamını ve hükümlerini açıklığa kavuşturmaktadır. Müellifimiz de tefsirinde bu hususa büyük önem vererek nüzûl sebeplerine dair rivâyetleri zikretmiş ve âyetlerin iniş gerekçelerini ortaya koymuştur.

2.1.5. Kıraat Farklılıklarına İşaret Etmesi

Kıraat ilmi, Kur’ân-ı Kerim’in farklı okunuş biçimlerini inceleyen ve bu okunuşların anlam üzerindeki etkilerini araştıran bir disiplindir.⁵¹ İbn Ahmezi, tefsirinde kıraat farklılıklarına önemli bir yer ayırmış ve bu konuyu birçok yerde ele almıştır. Ancak müellifimiz tefsirinin bazı yerlerinde şâz kıraatlara da yer vermiştir, bu da bazı eleştirilere neden olmuştur.⁵² Şâz kıraatler, genellikle kıraat imamı tarafından kabul edilmeyen ve mütevâtir kıraatlara aykırı olan okunuşlardır. Bu tür kıraatler, sahih senetlere dayanmadığı veya dil kurallarına uymadığı için eleştiri konusu olmuştur.⁵³

Kaf 24. âyetteki “أَلْقِيَا” kelimesinin kıraat farklılığını zikrederek şöyle der:⁵⁴

لك أمير خازني جهنما	(وَالْقِيَا) لِلْمَلِكَيْنِ أَوْ لِمَا
نَنْنِيَةُ الْفَاعِلِ عَنْ هَاتِي وَتِي	وَالأَصْلُ: أَلْقَى أَلْقَى لَكُنْ نَابِتِ
إِبْدَالُهَا مِنْ نُونٍ تَوْكِيدٍ عُرِفَ	أَوْ أَلْقَيْتُ أَوَّلُ لِهَذَا وَالأَلْفُ
إِجْرَاؤُهَا فِي الوَصْلِ مَجْرَى الوَقْفِ	فِي حَالِ وَقْفٍ وَكثِيرًا أَلْفِي
بِأَلْقَيْتُ فَذَاكَ شَاهِدٌ حَسَنٌ	شَاهِدٌ ذَا القَوْلِ قِرَاءَةُ الحَسَنِ

“أَلْقِيَا/atın” emir fiilinin öznesi ya iki melektir ya da cehennem bekçilerinin emiri olan Mâlik’tir. Eğer özne tekil olursa, emir fiili “أَلْقَى أَلْقَى” şeklinde olur. Bu durumda ikil formundaki özne, fiilin tekrarlanmasının yerine geçmiş olur. Diğer bir görüşe göre “أَلْقِيَا” emir fiilinin aslı “أَلْقَيْتُ”dir. Ancak (ibdal kaidesinde) nûn-i tekid vakf halinde elif’e dönüşmüştür. Çoğu zaman vasıl halinde de elif ile okunabilir. “أَلْقَيْتُ” şeklinde okunmasının delili, Hasan Basrî’nin kıraatıdır ki bu da oldukça güzel bir delildir.”

49 Bu âyetin iniş sebebi hakkında değişik rivâyetler için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur’ân*, Abdullâh b. Abdu'l-Muhsin et-Türki, (Beyrût-Lübnân: Müessesetü'r-Risâle, 1428/2006), 19/322-323.

50 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 250.

51 Ömer Özbek. “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39/1 (2015), 171.

52 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 60.

53 Ahmed Salim Muhammed Mahmud eş-Şinkiti, *Ebhâsu'l-kıraat* (Medine: el-Cami'atu'l-İslâmiyye, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 2022), 8.

54 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 253.

Zuhruf 36. âyetindeki “يَعِشُ” kelimesinin kıraat farklılıklarına şöyle değinir:⁵⁵

لَأَنْ مَن نَّظَرَ نَظْرَةَ الْعَيْ	بِدُونِ آفَةٍ فَذَلِكَ عَمَّا
يَعِشُو، وَذُو الْآفَةِ قُلْ فِيهِ: عَيْ	يَعِشَى، بِهَا أَقْرَأُ إِنْ تَشَأْ لَا تَخْتَشَى

“Eğer göz sağlamsa ve körlük hastalığı yoksa bu durumda Arapçada “görmezden gelmek” anlamında “- عَيْ” fiili kullanılır. Ancak göz körse ve görmüyorsa, o zaman “kör olmak” veya “görmemek” anlamında “- عَيْ” fiili kullanılır. İstersen âyetteki “مَنْ يَعْشُ” ifadesini endişe duymaksızın “مَنْ يَعْشُ” şeklinde okuyabilirsiniz.”

İbn Ahmezi, burada “يَعْشُ” kelimesindeki “ش” harfinin fetha ile okunabileceğini belirtir. Bu durumda fiilin mâzî ve muzâri çekimleri “عَيْ - يَعْشَى” şeklinde olur. Ancak bu okunuş, İbn Abbas ve İkrime’den rivâyet edilen şâz bir kıraat olarak kabul edilmektedir.⁵⁶

Neml 25. âyeti izah ederken de kıraat farklılıklarını dile getirir:⁵⁷

قَوْلُ الْإِلَهِ جَلَّ (أَلَا يَسْجُدُوا)	خَفَقَهَا بَعْضٌ وَبَعْضٌ شَدَّدُوا
فَأَنْتَ بِالتَّشْدِيدِ إِنْ قَرَأْتَهَا	ب(رَّيْنِ) الْمَاضِي إِذْ عَلَّمْتَهَا
يُرِيدُ: كَيْ لَا يَسْجُدُوا، وَالتَّبَدُّلُ	مَنْ قَوْلِهِ: (أَعْمَالُهُمْ) مُحْتَمَلٌ
وَقِيلَ لَا زَيْدَ، وَكَمْ قَدْ وُجِدَا	يُرَادُ، وَالْعَامِلُ فَعْلُ الْإِهْتِدَا
تَخْفِيفُهَا عَنِ الْكِسَائِي وَرَدَا	وَيَا لَتَنْبِيهِ أَتَى أَوْ التَّنَادَا
وَضَعَفَ التَّنْبِيهِ ذَا فَانْتَبِهَ	إِذْ ب (أَلَا) مِنْ قَبْلِ ذَاكَ نُبِّيَهَا

“أَلَا” ifadesindeki “أَلَا” edatını bazı âlimler şeddesiz, bazıları ise şeddeli okumuşlardır. Eğer “أَلَا” edatı şeddeli okursan, “أَلَا يَسْجُدُوا” cümlesi bir önceki âyette geçen “رَّيْنِ” fiilinin mef’ûl-i bihi olur ve anlamı “onların secde etmemesi için” şeklinde olur. Aynı şekilde “أَلَا يَسْجُدُوا” cümlesi, önceki âyette zikredilen “أَعْمَالُهُمْ” kelimesinden bedel olabilir. Ayrıca “أَلَا يَسْجُدُوا” cümlesi, önceki âyette geçen “لَا يَهْتَدُونَ” ifadesinin ma’mûlû/ mef’ûl-i bihi de olabilir. Bunun yanında, “أَلَا” edatındaki “لَا” edatı zâide olabilir ki birçok yerde bu şekilde kullanıldığı görülmektedir. Kisâi, “أَلَا” edatını şeddesiz olarak okumuştur. “أَلَا” edatı tenbih ve nidâ edatı olduğu için burada “يَا” ve münâdâ mahzuftur. Ancak bu edat daha çok nidâ için kullanılır, tenbih anlamında kullanımı ise daha azdır”.

Sonuç olarak İbn Ahmezi’nin tefsirinde kıraat farklılıklarına yer vermesi, onun kıraat ilmine olan vukufiyetini ve bu ilmin tefsirdeki önemini göstermektedir. Bununla birlikte, şâz kıraatleri eserine dahil etmesi, bu tür okunuşların mütevâtir kıraatlere aykırılığı ve sahih senetlerden yoksun olması nedeniyle eleştirilere yol açmıştır.

2.1.6. Fıkhî Meselelere Yer Vermesi

Müellifimiz tefsirinde zaman zaman fikhî meselelere de yer vermektedir. Mâlikî mezhebine mensup olmakla birlikte, mezhep taassubuna kapılmaksızın diğer mezheplerin görüşlerine de değinmekte ve gerektiğinde bu görüşleri benimseyebilmektedir.⁵⁸

55 Muhammed, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebburî Kitabillâh li-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 233.

56 Muhammed, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebburî Kitabillâh li-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 233.

57 Muhammed, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebburî Kitabillâh li-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 143.

58 Muhammed, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebburî Kitabillâh li-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 62.

Mücadele sûresinin 3 ve 4. âyetlerini açıklarken fikhî konulara değinir:⁵⁹

حَذِفْ مُضَافٍ، أَي لِنَقْضِ مَثَلًا	تُمْ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا) عَلَى
الْعَوْدَ لِلْقَوْلِ ظَهَارًا آخِرًا	أَوْ لِتَدَاؤِكِ، وَدَاوُدُ يَرَى
تحليل ما قد حَرَمَهُ أَوْلَا	ثعلبة قال: يعُودُونَ إِلَى
وحذف المضاف أيضاً فاعلموا	فَسَرَّ مَا قَالُوا بِمَا قَدْ حَرَمُوا
منزلة المقول فيه أيضاً	وَنَزَّلَ الْقَوْلُ - وَذَلِكَ أَرْضِي-
فما يقول فسروه بالمقول	نظيره: (تَرْتُهُ) و (ما يقول)
بِذَلِكَ قَدْ فَسَّرَهُ كُلَّ أَحَدٍ	فِيهِ وَذَلِكَ الْمَالُ تَمَّ وَالْوَلَدُ
قبيل: بالإمساك وهو الأمثل	وَالخُلْفُ فِي الْعَوْدِ بِمَاذَا يَحْصُلُ
منها، وقيل: ندّم المظاهر	أَي عَدَمُ الطَّلَاقِ لِلْمُظَاهَرِ
مالك الإمام: يكفي العزم	وقيل: بالوطء، وقال النجم

“تُمْ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا” ifadesindeki “ل” harf-i cerinden sonra, “نقض” ya da “تداؤك” şeklinde takdir edilebilecek bir muzaf hazfedilmiştir. Zâhiri mezhebinin kurucusu Dâvûd ez-Zâhiri’ye göre zihâr yapan kocanın hanımına dönmesi, onun için ikinci bir zihâr sayılır. Sa’lebî’ye göre ise “تُمْ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا” ifadesi, zihârda bulunan kimselerin kendilerine haram kıldıkları şeyi helal kılmaya dönmeleri anlamına gelir. Bazı âlimler ise bu ifadeye bir muzaf takdir ederek, “kendilerine haram kıldıkları şeyi bozmaya dönerler” şeklinde anlamışlardır. Meryem Sûresi’nin 80. âyetindeki “وَتَرْتُهُ مَا يَقُولُ” ifadesi gibi bu âyetteki “لِمَا قَالُوا” ifadesi de makulun fih makamındadır. Nitekim Meryem 80. âyette geçen “مَا يَقُولُ” ifadesi, müfessirler tarafından mal ve çocuk anlamında yorumlanmıştır. “يَعُودُونَ” kelimesinden ne kastedildiği ise âlimler arasında tartışmalıdır. Bazılarına göre buradaki dönüş, kişinin hanımını tutup boşamaması anlamına gelir ki, en doğru görüş de budur. Diğer bazı âlimlere göre ise bu kelime, zihârda bulunan kimsenin pişman olmasını ifade eder. Bir başka görüşe göre ise buradaki dönüş, cinsel ilişkiye girmektir. İmam Mâlik’e göre ise “dönmekten” maksat, cimâyâ azmetmek demektir.

İbn Ahmezi, söz konusu âyetteki “يَعُودُونَ” kelimesinin anlamı konusunda Şafiî mezhebinin “kişinin hanımını tutup boşamaması” şeklindeki görüşü en doğru görüş olarak görmektedir. Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen müellifin bu görüşü tercih etmesi, Kur’ân yorumunda mezhepler arası farklılıklara rağmen doğru kabul ettiği görüşü benimsediğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

مسيسه من قبل ذا الإطعام	أَجَارَ مَالِكٌ لِدِي الطَّعَامِ
قَيْدَ الَّذِينَ قَبْلَهُ قَدْ قِيدَا	لَأَنَّهُ أَطْلَقَ مِمَّا عَهْدَا
مقيّد، فلم يُجْزَأُ أَنْ يَفْعَلَا	وَغَيْرُهُ حَمَلٌ مُطْلَقًا عَلَى
لمالك ليس صحيح الاعترا	ذَكَرَ هَذَا بَعْضُهُمْ، وَمَا عَزَا
ذاك لعبد الملك بن الماجشون	فَالْمَالِكِيَّةُ جَمِيعًا يَنْسِبُونَ

“İmam Mâlik, zihar yapan kimsenin yemek kefâretini vermeden hanımına yaklaşmasına cevaz vermiştir. Çünkü âyette geçen “مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَّاسًا” ifadesi, yalnızca ilk iki kefâret için bir kayıt getirmektedir. Ancak İmam Mâlik dışındaki âlimler, mutlak olanı mukayyede hamletmiş ve bu nedenle yemek kefâreti verilmedikçe kişinin hanımına yaklaşamayacağını söylemişlerdir. Bununla birlikte, İmam Mâlik’e nispet edilen bu görüşün kesinliği tartışmalıdır. Zira Mâlikî âlimleri, söz konusu görüşü İmam Mâlik’e değil de (onun öğrencilerinden olan) Abdulmelik b. Mâcişûn’a⁶⁰ nispet etmektedirler.”

59 Muhammed, *Merâkî'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 282.

60 İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827) İmam Mâlik'in önde gelen talebelerindedir. Geniş bilgi için bk. Hacı Mehmet Günay, “İbnü'l-Mâcişûn”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/122-123.

Şuarâ sûresinin 196. âyeti açıklarken Hanefî mezhebinin namazda Fatîha'nın Farsça tercümesiyle okunabileceği şeklindeki görüşünü reddetmektedir.⁶¹

الأولين) القصدُ أَنَّهُ ذَكَرَ	وقوله: (وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ
أفضلِ خَلْقِ اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا	فيها، وَأَنَّهُ سَيُنزَلُ عَلَيَّ
في الزُّبُرِ التي مَضَتْ أزمانا	لا أَنَّهُ بِنَفْسِهِ قَدْ كانا
أبي حنيفةَ الإمامِ النَّبِيِّ أَن	وذا بِهِ يُرَدُّ ما نُقِلَ عَنْ
بالفارسيةِ يَرَى بِهاياتي	جَوْرًا أَن يُقْرَأَ في الصَّلَاةِ
لَهُ احتِجاجٌ نافعٌ حينئذٍ	له احتِجاجا، ليسَ في الآيةِ ذي

“وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ” âyetinin maksadı, önceki kutsal kitapların Kur’ân’dan bahsettiğini ifade etmektir. Ancak bu, Kur’ân’ın bizzat kendisinin önceki kitaplarda bulunduğu anlamına gelmez. Zira Kur’ân, en hayırlı insan olan Hz. Muhammed’e gönderilmiştir. Dolayısıyla bu âyete dayanarak, Ebu Hanife’nin Farsça namaz kılınabileceği yönündeki görüşü reddedilir. Çünkü bu âyet, bu görüşe delil teşkil etmez.”

Sonuç olarak birçok müfessir gibi İbn Ahmezi de tefsirinin pek çok yerinde fıkhi konulara yer vermektedir. Mâlikî mezhebine mensup olmasına rağmen mezhep taassubuna kapılmadan diğer mezheplerin görüşlerini de aktarmakta ve zaman zaman delilleri doğrultusunda bu görüşleri benimsemektedir.

2.1.7. Akaid Meselelerine Yer Vermesi

Müellifin tefsirinde nadiren de olsa akaid konularına değindiği görülmektedir. Akaid, İslâm dininin temel inanç prensiplerini ele alan bir ilim dalıdır⁶² ve tefsirle yakından ilişkilidir. Zira Kur’ân-ı Kerim, inanç esaslarını açıklayan ve bu konularda müminlere rehberlik eden temel bir kaynaktır. Müellifimiz, tefsirinde yer yer bu tür konulara temas ederek âyetleri izah etmeye çalışır.

Öfkelenme, intikam alma ya da sevme gibi insana ait özellikleri Allah’a nispet etmenin nasıl izah edilmesi gerektiğini Zuhur sûresinin 55. âyeti tefsir ederken şöyle açıklar:⁶³

تِهِ الْعَلِيَّةِ، وَالْأَسْمَاءُ كَذَا	صفاتٌ مَوْلانا قديمةٌ كَذَا
حتى أحبه الذي جا في الحديث	هذا هو الحقُّ، ولكن ما حديث
حديثه ما قاله العزالي	فإنه في غاية الإشكال
مهما تُضَفُّه لإرادة العلي	حُبُّ العلي لمن أحبَّ أزلي
توفيق ذا العبدِ لخيرِ العملِ	لأنها التي اقتضت في الأزل
ينكشف الحجاب أي عن قلبه	وإن يُضَفُّ لِفِعْله الذي به
المقتضي له كما قال النبي	فحدثت عند حدوثِ السَّببِ
وقس بما أبديت ما لم أبد	عن رَبِّهِ: ولا يزالُ عبدي
وكلُّ ما كمثل ذا أَلَمًا	لِكَ (أَسْقونا) بَعْدَما (فَلَمًا)

“Allah’ın isimleri ve sıfatları yüce zatı gibi ezeldir. Bu, hakikatin ta kendisidir. Ancak şu hadiste zikredilen “...Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşılmaya devam eder, sonunda sevgime erer...”⁶⁴ ifadesi anlaşılması bir hayli zor bir ifadedir. İmam Gazzâlî, bu hususta açıklamalarda bulunmuştur. Eğer Allah’ın bir kulu sevmesi, O’nun ezeli iradesine nispet edilirse, bu sevgi de ezeli olur. Zira gerçekte kulu, o hayırlı ameli işlemeye muvaffak

61 Muhammed, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li’ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 140.

62 Yusuf b. Ali et-Tarif, *Tedvinu ilmi’l-Akide inde ehli’s-sünne ve’l-cemaat* (Riyad: Daru İbn Hümayme, 2009), 15.

63 Muhammed, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li’ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 233.

64 Hadisin tam metni için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu’fi el-Buhârî, *Câmiu’s-sahih*, thk. Muhammed Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Beyrût: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2002), “Tevâzu 38”.

kılan Allah'ın ezeli iradesidir. Ancak Allah'ın bir kulu sevmesi, kulun kalbindeki perdenin kendisi ile kalktığı Allah'ın fiiline nispet edilirse o hâlde bu sevgi, onu gerektiren sebebin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen bir durum olur. Nitekim hadis-i kudsîde geçen "...Kulum bana yaklaşmaya devam eder..." ifadesi de bu anlamı desteklemektedir. Benim açıkladığım ve açıklamadığım şeyleri de buna kıyas edebilirsin. Âyette (آسَفُونَا) ifadesinin, (فَلَمَّا) kelimesinden sonra gelmesi de böyledir. Bu tür ifadeler, benzeri durumlar için de geçerlidir."

İbn Ahmezi haberî sıfatlarının tevili meselesinde de görüş beyan etmiştir. Malum olduğu üzere "Allah'ın eli", "yürümesi", "istiva etmesi" gibi sadece âyet ve hadislerde bildirilen ve haberle sabit sıfatlara *es-Sıfâtü'l-Haberîyye* denir.⁶⁵ Bu sıfatların tevil edilip edilmeyeceği ile ilgili itikad mezhepleri arasında ihtilaf vardır. Selefiyye bu tür sıfatların tevil edilemeyeceği görüşünü savunurken Mu'tezile, Eş'âriyye ve Mâtürîdiyye gibi mezhepler bu sıfatların tevil edilebileceğini söylemişlerdir.⁶⁶ İbn Ahmezi haberî sıfatlarının tevil edilebileceği görüşünde olup Bakara 115. âyetteki "وَجْهَ اللَّهِ" ifadesinden maksadın Allah'ın rızası, ilmi, kudreti ya da kible olduğunu şu şekilde açıklar:⁶⁷

أَو تَمَّ هُوَ، أَي: عِلْمُهُ وَقَدْرُهُ فَتَمَّ	فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ: قِيلَ: قِبَلَتُهُ
مِنْ حَيْثُ صَوْرَةٌ، تَعَالَى وَعَلَا	وَالْوَجْهَ وَصَفٌ ثَابِتٌ لِلَّهِ، لَا
نَزُولٍ ذَا أَنْ طَعَنَ الْيَهُودُ فِي	أَوُوجْهَهُ: رِضَاهُ، وَالسَّبَبُ فِي
حَيْثُ تَوَجَّهَتْ مَطَايَا السَّفَرِ	صَلَاتِنَا النَّفْلَ لِكُلِّ شَطْرٍ
قِبَلَةَ بَيْتٍ مَقَدَسٍ لِلْكَعْبَةِ	أَوْ سَبَبُ النُّزُولِ نَسْخُ الْقِبَلَةِ

"Denildi ki "فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ" ifadesi "Allah'ın (belirlediği) kiblesi", "O'nun ilmi" veya "kudreti" anlamına gelir. وَجْه (yüz), Allah için sabit bir sıfattır ancak (zahiri anlamda) bir suret olarak anlaşılmalıdır. Çünkü Allah yücedir ve her türlü eksiklikten uzaktır. Ayrıca, "وَجْهَ اللَّهِ" ifadesinin "Allah'ın rızası" anlamına geldiği de belirtilmiştir. (Bu âyetin iniş sebebiyle ilgili iki görüş bulunmaktadır): Birincisi, Yahudilerin Müslümanların yolculuk sırasında bineklerin yöneldiği tarafa doğru kıldığı nafil namazları eleştirmesi. İkincisi ise kiblenin Beytü'l-Makdis'ten Kâbe'ye çevrilmesidir."

Fecr sûresinin 22. âyetini de bu çerçevede izah eder.⁶⁸

فَبِحُضُورِ الْأَمْرِ هَذَا أَوَّلُ	إِنْ لَمْ تُفَوِّضْ فَائِقَ الْمُؤَوَّلِ
-------------------------------------	------------------------------------------

"Eğer bu ayetin tevili, Yüce Allah'a havale edilmezse, ayetin anlamı 'Allah'ın emrinin gelmesi' şeklinde anlaşılmalıdır."

Netice itibarıyla denilebilir ki müellif, tefsirinde akaid konularına da yer vererek İslâm dininin temel inanç esaslarını Kur'an âyetleri çerçevesinde açıklamaya özen göstermiştir. Özellikle insana ait özelliklerin Allah'a nispet edilmesi meselesi, "Allah'ın eli", "yüzü", "istiva etmesi" gibi müteşâbih ifadelerin tevili ve bunların mahiyeti gibi konuları izah etmeye çalışmıştır.

2.1.8. Filolojik Tahlillerde Bulunması

Müfessirlerin önemli niteliklerinden birisi de birisi de lügat ve sarf-nahiv gibi dil bilimlerine büyük önem vermiş olmalarıdır.⁶⁹ Kur'an-ı Kerim'in anlamını doğru bir şekilde ortaya çıkarmak için kelimelerin kökenlerini, anlamlarını ve dilbilgisi kurallarına uygun kullanımlarını detaylı bir şekilde incelemişlerdir. Bu tür filolojik tahliller, âyetlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında büyük bir rol oynamıştır.

Müfessirimizin tefsirindeki hususiyetlerden birisi de lügat ve nahve ehemmiyet vermiş olmasıdır. Özellikle İbn Mâlik'in *Elfiye*'si ve Süyûtî'nin *el-Elfiyetü'l-beyân*'ı gibi dilbilgisi kurallarını anlatan manzûmelerden

65 Serafettin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam* (Konya: Tekin Yayınları, 1996), 222.

66 Fethi Ahmet Polat, *Mu'tezili Tefsirin Eleştirisi* (Konya: Adal Ofset, 2005), 190.

67 İbn Ahmezi, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh*, 16.

68 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 356.

69 Sinan Yıldız, *Vehbe ez-Zuhaylî'nin et-Tefsîru'l-Münîr Adlı Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2019), 3.

faydalanmış ve sıkça bu eserlerin beyitlerini kullanmıştır.⁷⁰ Diğer taraftan müellif tefsir yaparken sadece dilbilgisi kurallarını vermekle yetinmemiş âyetlerin fesahat ve belâgatını da ortaya koymaya çalışmıştır. Aynı şekilde garibü'l-Kur'ân üzerinde durmuş ve bu kelimelerin anlamlarını açıklamak için Arap dilinin zengin lügat birikiminden yararlanmıştır.

Bakara sûresinin 57. âyetinin tefsirinde “السَّلْوَى” kelimesinin iştikakı ve anlamı üzerinde genişçe durur:⁷¹

مفردُهُ كالجمع لفظاً، وهو	طَيْرٌ شَبِيهٌ بِالسُّمَانِيِّ: السلوى
هو السَّمَانِي عَيْنُهُ لَيْسَ سَوَى	فِي ذَاكَ مِثْلُهُ السَّمَانِي أَوْ هُوَا
تَرَاهُ فِي الْقَامُوسِ عَيْنُ الرَّائِي	وَقِيلَ: تَوْحِيدُهُمَا بِالتَّاءِ
وَقِيلَ: بِلَ هُوَ شَرَابٌ كَالْعَسَلِ	وَالْمَنْ: صَمْعٌ أَوْ رِقَاقٌ أَوْ عَسَلٌ
تَخَالُهُ التَّلَاحُ إِذَا تَحَدَّرَا	وَالْبَعْضُ بِ (التَّرْتِجِيَيْنِ) فَسَّرَا
إِلَى طُلُوعِ الشَّمْسِ فِيمَا نَقَلُوا	وَكَانَ مِنْ طُلُوعِ فَجْرِ يَنْزِلُ
يُصِيبُهُ صَاعٌ مِنَ التَّرْتِجِيَيْنِ	فَكَلَّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُتَّيِّهِيْنَ
يَسِيلُ فِي الْبَعْضِ مِنَ الْأَشْجَارِ	وَالصَّمْعُ بِالْفَتْحِ: غَرَاءٌ جَارٌ

“السَّلْوَى”, bıldırcın benzeri bir kuştur. Tekili de çoğulu gibi telaffuz edilir. Müfred ve cem'i hususunda selvâ, sümânâ ile benzerdir. Bazılarına göre selvâ, bizzat sümânâdır. *el-Kamusu'l-muhît*'te açıkça görebileceğin gibi bu iki kelimenin tekil hali 's' ile olur. “المن” ise, bir tür sakız, ince şeffaf tabaka veya baldır. Bir başka görüşe göre ise bal gibi bir içecektir. Bazıları onu “terencebin/bal özü” olarak açıklamıştır, öyle ki aktığında onu kar sanırsın. Nakledildiğine göre bu öz, fecrin doğuşundan güneşin doğuşuna kadar olan vakitte ağaçlardan süzülürdü. Böylece, çölde kaybolmuş olan her kişi,⁷² ondan (terencebinden) bir ölçek kadar alabiliyordu. “الصَّمْعُ” ise bazı ağaçlardan akan ve yapıştırıcı özelliği olan yapışkan bir maddedir.

Hucurât sûresinin birinci âyetin tefsirinde “لَا تُقَدِّمُوا” fiilin hem okuyuş farklılıklarından hem de ma'mûlundan bahseder:⁷³

دَلِيلُهُ قِرَاءَةُ بِفَتْحِ تَا	قَدَّمَ فِي مَعْنَى تَقَدَّمَ أَتَى
وَمَا بَتَاءُ يَنْ اِبْتَدَى قَدْ يُقْتَصَرُ	وَفَتْحِ دَالٍ بَعْدَهُ قَدْ يُسْتَطَرُ
حُذِفَ مَا عَمِلَ فِيهِ فَاعْلَمَهُ	وَقِيلَ: ذَا مَضَارِعَ لِقَدَّمَهُ
فَعَلًا أَمَامَ خَيْرٍ مَنْ قَدْ أَرْسَلَا	يُرِيدُ: لَا تُقَدِّمُوا قَوْلًا وَلَا

“قَدَّمَ” ve “تَقَدَّمَ” fiilleri aynı manadadır. Bunun delili “ت” ve “د” harflerinin fetha üzere gelmesidir. Dilbilgisi kuralına göre iki “ت” harfiyle başlayan bir fiil bir “ت”sı hazfedilip bir tanesi kalabilir. Bazıları da burada “قَدَّمَ” fiilinin muzari formunda kullanıldığını ve ma'mûlü/mef'ûl-i bihi'nin mahzûf olduğunu söylediler. Bu durumda âyetin manası şöyle olur: Gönderilen peygamberlerin en hayırlısı olanın -söz ve eylem olarak- önüne geçmeyiniz.

70 Bk. Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburî Kitabillâh li Ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 101, 131, 143, 259, 296.

71 İbn Ahmezi, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburî Kitabillâh*, 7.

72 “الْمُتَّيِّهِيْنَ” kelimesinin açıklaması için bk. Hayrettin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri* (İstanbul: DİB Yayınları, 2015), 2/248.

73 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburî Kitabillâh li Ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 250.

İbn Ahmezi, Bakara sûresinin 178. âyeti tefsir ederken “فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ” cümlesinin kısmî i'rabını şu şekilde açıklar:⁷⁴

ليس بمفعول به، بل اجعلهُ	نائب فاعل (فَمَنْ عُفِيَ لَهُ)
لكي يُفيد أنَّ صاحب الدَّم	كسير بعض السير في للحكم
وَبَعْضُ مَنْ يَطْلُبُهُ إِنْ يَعْفُ تَمَّ	إِنْ يَعْفُ عَنْ بَعْضِ الدَّمِ الْعَفْوُ اسْتَمَّ
وَمِنْ (أَخِيهِ) ، و(أَخِيهِ) عاد له	فَ (مَنْ) لِقَاتِلٍ ، ل(مَنْ) ضَمِير (لَهُ)

“فَمَنْ عُفِيَ لَهُ” ifadesinin naib-i fâili (‘عفي’ fiili lâzîmî olduğu için) mef‘ûl-i bih değildir. Nitekim “سير بعض” ifadesi de böyledir. “فَمَنْ عُفِيَ لَهُ” ifadesinin nâib-i fâilinin mef‘ûl-i bih olmaması cümlenin şu şekilde anlaşılmasını sağlar) Maktûlün velisi, karşı tarafı kısmen affettiğinde, bu durum tam bir af olarak kabul edilir. Zira eğer suçlunun (kâtilin) bedeninin herhangi bir parçası affedilirse, bu affın tüm bedenine şamil olduğu kabul edilir. Burada ‘مَنْ’ kelimesiyle “kâtil” kastedilmiştir. ‘لَهُ’ zamiri de ‘مَنْ’ e dönmektedir ve “مِنْ أَخِيهِ” ifadesi de aynı şekilde kâtile yönelik olarak kullanılmaktadır.”

Aynı şekilde Şûrâ sûresinin 7. âyeti açıklarken “لَا رَيْبَ فِيهِ” ifadesinin i'rabını şu şekilde yapar:⁷⁵

وصاحب الحال، على الذي يُقال	(لا ريب فيه) اعترضت ما بين حال
وجملة الحال (فريق) قدرا	وصاحب الحال ذه (أم القرى)
لم تكَّ تَحُلُو مِنْهُ حَالٌ قَطُّ	منهم لها رابطة، فالرَّيْبُ

“لا ريب فيه” ifadesi, hâl ile sâhib-i hâl arasına girmiştir. Sâhib-i hâl burada (أم القرى) kelimesidir. Hâl cümlesi ise (فريق) olarak takdir edilmiştir. Burada hâl ile sâhib-i hâl bir bağla birbirine bağlanmıştır. Zira (Arapça dil kurallarına göre) hiçbir hâl cümlesi bağlayıcı bir öğeden yoksun olmaz.”

Benzer şekilde Sebe sûresinin 28. âyetini tefsir ederken “إِلَّا كَافَّةً” ifadesinin i'rabı üzerindeki tartışmalara değinerek şöyle der:⁷⁶

فيه اختلاف العلماء كافة	قول الإله جلَّ (إِلَّا كَافَّةً)
وذاك مذهب لهم فيه كلام	فقيل: حالٌ قُدِّمَتْ للاهتمام
تاءٌ آتَتْ كَمِثْلِ تَا عِلَامَةٍ	وقيل: بل حالٌ من الكاف وتي
فلا خصوصية في البلاغ	أي جامعا للناس في الإبلاغ
فاعلة، ثمَّت حالاً جِعِلا	وقيل: هذا مصدرٌ جاء على
وجهان شاعا عندهم فيما كذا	على المبالغة، أو حُذِفَ ذا
يعني رسالةً لذا الخلق تكفَّت	وقيل ذا صفةٌ مَصْدَرٌ حُذِفَ

“Allah’ın (إِلَّا كَافَّةً) sözü hakkında âlimler arasında farklı görüşler vardır. Bazı dilcilere göre bu ifade bir “hâl” olup önemi vurgulamak için öne alınmıştır. Bu, âlimler arasında tartışılan bir görüştür. Başka bir görüşe göre “كَافَّةً” kelimesi hâl olup sonundaki ‘ة’ harfi, “علامة” kelimesindeki gibi müenneslik işareti olarak gelmiştir. Söz konusu ifadenin manası şudur: “Peygamber, tüm insanları kapsayacak şekilde tebliğle görevlendirilmiştir, bu mesaj belli bir gruba mahsus değildir.” Bir başka görüş ise “كَافَّةً” kelimesinin aslında “fâile/fاعلة” vezninde bir mastar olduğu, ancak burada hâl olarak kullanıldığı yönündedir. Bu, mübalağa amacıyla olabilir ya da kelimenin bir kısmı hazfedilmiş olabilir. İki görüş de dil âlimleri arasında yaygındır. Diğer bir görüşe göre “كَافَّةً” kelime, aslında hazfedilmiş bir mastarın sıfatıdır. Yani, “Allah’ın bu mesajı, tüm insanları kapsayacak bir risalettir.”

74 İbn Ahmezi, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh*, 21.

75 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 225.

76 Muhammed, *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitâbillâh li Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 180.

Mümtehine sûresinin 13. âyette “يَسَّ الكَفَّارُ” ifadesinin zahir getirilmesinin belâgati üzerinde durur ve şöyle der:⁷⁷

كَيَّاسِهِمْ مِنْ بَعَثٍ مَنْ قَدْ فُجِّرَا
مَقَامَ مُضْمَرٍ ، وَذَاكَ ظَاهِر

أَي يَسَّ الكَفَّارُ مِنْ أَجْرِ يُرَى
فَقَدْ أَقِيمَ فِي الكَلَامِ ظَاهِر

“Kâfirler, bir mükâfat göreceklerinden ümitlerini kesmişlerdir. Tıpkı ölülerin kabirlerinden diriltilmesine dair ümitlerini kestikleri gibi. Burada, zamir gelmesi gerekirken “الكَفَّارُ” kelimesi açık (zâhir) bir isim olarak getirildi ve bu kullanım (dilbilgisi açısından) açık ve anlaşılır bir kuraldır.”

Kısaca denilebilir ki müfessirimizin filolojik tahlillere verdiği önem, onun tefsirinin hem dilsel hem de edebî açıdan zengin bir içeriğe sahip olmasını sağlamıştır. Ayrıca bu tahliller, Kur’ân’ın dilsel ve edebî üstünlüğünü ortaya koyarak İslâm’ın ilk dönemlerinden itibaren Arap dilinin gelişimine de katkıda bulunmuştur.

Sonuç

İslâm medeniyeti dilbilim, dini ve akli-irfani bilimlerde geniş bir ilmi miras bırakmıştır. Bu miras, dini ilimlerden müspet bilimlere kadar çeşitli alanlardaki eserlerle somutlaşmıştır. Bu eserlerin bir kısmı, didaktik manzûm tarzda yazılmıştır. Özellikle Abbasi döneminde yaygınlaşan didaktik manzum eserler, dini ve ilmi bilgilerin şiirsel bir üslupla ifade edilmesini sağlamıştır. Ahmed b. Ahmezi’nin *Merâki’l-evvâh ilâ tedebbûri Kitâbillâh* adlı manzûm tefsiri, bu geleneğin önemli bir örneğini teşkil etmekte olup Afrika’da yazılan ilk manzûm tefsirdir. Şiir kalıplarının sınırlayıcı yapısına rağmen İbn Ahmezi, tefsirinde filolojik analizlere yer vererek dil bilgisi, i’râb ve müphem ifadelerin izahına önem göstermiştir. Rivâyet ve dirâyet yöntemlerini kullanarak Kur’ân’ı hem Kur’ân’la sünnetle hem de sahâbe ve tâbiîn sözleriyle tefsir etmeye çalışmış ayrıca sebep-i nüzûl ve nesh gibi konulara da temas etmiştir.

İlmî konuların manzûmelerle dile getirilmesinin temel nedeni, ilgili ilim dalındaki meselelerin veya temel kuralların ana hatlarıyla daha kolay zihinde tutulmasını sağlamak ve ezberleme imkânı sunmasıdır.⁷⁸ Ölçü ve kafiye sayesinde bilgiler düzenli bir yapıya kavuşarak hafızada daha kalıcı hale gelir. Bu yöntem, özellikle geçmişte eğitim ve öğretimde sıkça tercih edilmiş, öğrencilerin bilgileri daha kolay öğrenmesine ve hatırlamasına yardımcı olmuştur. Bu nedenle, yüzyıllar boyunca medrese gibi geleneksel eğitim kurumlarında, ilmî konuların şiirle ifade edildiği eserler öğrenciler tarafından sıklıkla ezberlenmiştir. Örneğin, Arap dilbilgisinin temel kurallarını özetleyen İbn Mâlik’in *Elfiye* adlı manzûmesi, kıraat ilmini konu alan İbnü’l-Cezerî’nin *Manzûmetü’l-Cezeriyye* adlı eseri ve tıp alanında yazılan İbn Sînâ’nın *el-Urcûze fi’t-tıbb* adlı manzûmesi bu geleneğin en bilinen örneklerindedir.

Çalışmamızda ele aldığımız İbn Ahmezi’nin manzûm tefsiri ve benzeri manzûm tefsirlerin, yukarıda belirtilen amaç ve maksat doğrultusunda kaleme alınıp alınmadığını değerlendirmek büyük önem taşımaktadır. Üstelik müellifimiz eserinin mukaddimesinde, insanların Kur’ân’ın anlamından uzaklaştığını gözlemlediğini ve bu nedenle onların Kur’ân’ın manalarına daha kolay ulaşmalarını sağlamak amacıyla eserini telif ettiğini iddia etmektedir. İbn Ahmezi’nin iddiasında haklı olup olmadığı incelendiğinde hem müellifin eseri hem de buna benzer diğer manzûm tefsirlerin ilmî ve edebî açıdan güçlü ve zayıf yönlerinin bulunabileceği görülecektir. Bu eserlerin güçlü ve zayıf yönlerini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Tefsir mahiyetinde yazılan manzûm eserlerin zayıf taraflarını şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1. Şiirsel dilin doğası gereği, anlamın estetik bir şekilde ifade edilmesi ön planda tutulduğundan ve vezin, kafiye gibi formlara bağlı kalınması gerektiğinden, geniş ilmî izahlar ikinci plana atılabilmektedir. Özellikle tefsir gibi dinî ve ilmî içerikli eserlerde, metnin asıl amacı olan açıklayıcı ve öğretici niteliğinin zayıflamasına neden olabilir. Nitekim tefsir yazmanın temel amacı, Kur’ân’ı anlama, açıklama, hükümlerini ve hikmetlerini ortaya koymaktır. Kur’ân’ın birçok âyetinin doğru anlaşılması için hadislerden, sahâbe ve tâbiîn sözlerinden yararlanılması ve sebep-i nüzûllerin zikredilmesi kaçınılmazdır. Ancak edebî kaygılar ve şiir kalıplarının

77 Muhammed, *Merâki’l-evvâh ilâ tedebbûri Kitâbillâh li’ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi*, 286.

78 Mehmet Nurullah Aktaş, “Tefsir Usûlünde Nazım Geleneği: Zemzemî ve “Manzûmetun Fi’t-Tefsir” Adlı Manzûm Eseri”, *EKEV Akademi Dergisi* 0/65 (2016), 377.

getirdiği sınırlılıklar nedeniyle manzûm tefsirlerde hadisler, sahâbe ve tâbiîn sözleri ya da sebab-i nüzûllerle ilgili rivâyetler doğrudan aktarılamaz. Bu sebeple çoğu zaman bu nakiller ya ihmal edilmiş ya da yalnızca onlara atıflarda bulunulmuştur. Bu durum, manzûm tarzda yazılan tefsirlerin ilmî değerini azaltmaktadır.

2. Çoğu zaman müfessirin ilmî ve entelektüel birikimini sergilemek ve Arap diline hâkimiyetini ortaya koyma kaygısıyla kaleme alınan manzûm tefsirler, “sanat sanat içindir” maksadını taşıma riskini barındırır. Bu da söz konusu eserlerde sanatsal yönün ağır basmasına ve tefsir literatüründe asıl amaç olan açıklayıcılık ve öğreticiliğin geri planda kalmasına neden olabilir. Böylece, “sanat sanat içindir” anlayışının tefsir alanında yer bulmasına zemin hazırlayabilir. Ayrıca, manzûm tefsirlerin İslâm tarihi boyunca halkın (avamın) veya âlimlerin dikkatini çekmemesi ve medrese gibi eğitim müesseselerinde yaygın olarak okunup ezberlenmemesi, bu görüşü destekleyen bir diğer noktadır. Nitekim binlerce ciltlik tefsir literatürü incelendiğinde manzûm mahiyette yazılan tefsirlerin sayısının oldukça sınırlı olduğu görülecektir.

Tefsir mahiyetinde yazılan manzûm eserlerin güçlü tarafları ise şunlardır:

1. Manzûm olarak kaleme alınan tefsirler, müfessirin hem ilmî ve entelektüel birikimini yansıtmaya hem de Arap diline olan hâkimiyetini ortaya koymaya açısından büyük bir değer taşır. Söz konusu eserler, müellifin Arap edebiyatına olan derin vukufiyetini ve şiirsel ifade yeteneğini sergilemesi açısından dikkat çekicidir.

2. Manzûm tefsirler, Arap dilinin belâgat ve fesahat özelliklerini ortaya koyan eselerdir. Bu da Arap edebiyatına büyük bir katkı sunmuştur.

3. Manzûm tefsirler, garîbu'l-Kur'ân türü kelimelerin anlamlarının çok daha hızlı ezberlenmesi ve akılda tutulmasına katkı sağlamaları söz konusu olabilir. Bu yönüyle, bu eserlerden faydalanmak dikkate değer bir konudur. İbn Ahmezi'nin manzûm tefsirinin Moritanya'da ilgi görmesi bu özelliğe dayalı bir sonuç olabilir.

Sonuç olarak denilebilir ki tefsir tarihinde manzûm tarzda yazılmış eserler, müfessirin Arap diline olan hâkimiyetini ortaya koyması ve garîbu'l-Kur'ân türü kelimelerin daha kolay ezberlenmesine ve hafızada kalmasına yardımcı olması bakımından büyük bir kıymet taşımaktadır. Ayrıca manzûm tefsirler, Arap dilinin inceliklerini, belâgat ve fesahat özelliklerini ortaya koymaları açısından da câlib-i dikkattir. Bu bağlamda günümüzde özellikle edebî açıdan bu eserlerin incelenmesi ve üzerine çalışmalar yapılmasının son derece önemli olduğu aşikârdır.

Kaynakça/Reference

- Ağırakça, Ahmet. "İslam Medeniyeti ve Bu Medeniyetin Öncüleri". *Lale* 1/2 (2020), 125-129.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâvut – Adil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1997.
- Ahmezi, Ahmed b. Muhammed b.. *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh*. thk. Ahmed Salim Habibullah eş-Şinkitî. b.y.: y.y, ts.
- Aktaş, Mehmet Nurullah. "Tefsir Usûlünde Nazım Geleneği: Zemzemî ve "Manzûmetun Fi't-Tefsîr" Adlı Manzûm Eseri". *EKEV Akademi Dergisi* 0/65 (2016), 357-380.
- Aktaş, Mehmet Nurullah. "Ahkâm Tefsirlerinde İstinbât Meselesi: Süyûtî'nin El-İklîl Fi İstinbâtî't-Tenzil Adlı Tefsiri Örneği". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22 (Aralık 2023), 57-74.
- Altın, Mehmet. "Mühmel Tefsirler Üzerine Bir Değerlendirme". *Diyanet İlmi Dergi* 56/3 (Eylül 2020), 653-676.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Zühayr b. Nâsir en-Nâsir. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tavki'n-Necât, 1. Basım. 1422/2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahya b. Sellam ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Gölcük, Serafettin - Toprak, Süleyman. *Kelam*. Konya: Tekin Yayınları, 1996.
- Gulâm, Ali Cevâd – Ruvşanfıkr, Kubra. "eş-Şi'ru't-talîmî hasâisuhû ve neş'etuhu fi'l-edebî'l-'Arabî". *Mecelletü'l-'Ulûmi'l-İnsâniyye* 14/2 (2007), 47-62.
- Hanay, Necattin. "Kiraât-ı Aşere'nin İmam, Râvi ve Tariklerine Dair Manzûm Bir Eser İncelemesi". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 2012), 261-287.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsiri*. İstanbul: DİB Yayınları, 2015.
- Kurt, Mehmet. "Sebeb-ı Nüzûl Rivayetlerinin Ayetlerin Parçacı Anlaşılmasına Olan Etkileri". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 127-148.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*. Abdullâh b. Abdu'l-Muhsin et-Türki. 23 Cilt. Beyrût-Lübnân: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım. 1428/2006.
- Mevlay, Muhammed Seydi Muhammed. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn bi beledi Şinkit*. Moritanya: Mektebetü'l-İmam Mâlik, 2008.
- Muhammed, Muhammed Ahmed Veled. *Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh li'ş-Şeyh Ahmed b. Ahmezi el-Hasanî dirâse ve tahkik ve beyân li'n-nisfi's-sânî*. Fas: Karaviyyîn Üniversitesi, Basılmamış Doktora Tezi, 2008.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. thk. Ammâr Bekûr. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- Özbek, Ömer. "Kiraat Farklılıklarının Anlama Etkisi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 39/1 (2015), 163-181.
- Öral, Celal. *İbn Hişâm'ın Muğni'l-Lebib Adlı Eseri Bağlamında Arap Dilinde Şiirle İstişâd*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2024.
- Polat, Fethi Ahmet. *Mu'tezili Tefsirin Eleştirisi*. Konya: Adal Ofset, 2005.
- Süyûtî, Celaleddin Abdurrahman. *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Dımeşk: y.y., 2002.
- Şemşek, Vesile. "İslam Medeniyetinin Temelleri ve Tarihi Gelişim Süreci". *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 1/45 (2020), 280-290.
- Şinkitî, Abdullâh Mahmud el-Hasanî . *Tuhfetü'l-enbâh bi şerhi menzûmeti Merâki'l-evvâh ilâ tedebburi Kitabillâh*. 4 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2023.
- Şinkitî, Ahmed Salim Muhammed Mahmud. *Ebhâsu'l-karâat*. Medine: el-Cami'atu'l-İslâmiyye, Basılmamış Yüksek Lisans, 2022.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an tevîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsin et-Türki vd. 25 Cilt. Kahire: Daru Hicr, 2001.
- Tarif, Yusuf b. Ali et-. *Tedvinu ilmi'l-Akide inde ehli's-sünne ve'l-cemaat*. Riyad: Daru İbn Hüzaime, 2009.
- Topçuoğlu, Tefvîk Rüştü. "Recez". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/509-510. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tüccar, Zülfikar. "Niftaveyh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 33/82-83. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yedi yıldız, Fatih. *Arapça Öğretiminde Nazım Geleneği ve İbn Mu'tî'nin Elfiyye'si*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2020.
- Yıldırım, Kadri. "Didaktik Şiirin Abbasiler Döneminde Ortaya Çıkışı ve Gelişimi Üzerine Bir İnceleme". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 171-207.
- Yıldız, Sinan. *Vehbe ez-Zuhayli'nin et-Tefsiru'l-Münîr Adlı Tefsirinde Belâgat İlmi Uygulamaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2019.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Zerkeşi, Bedruddîn Muhammed b. Abdullâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Meraşeli vd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1994.

Musa Cârullah Bigiyef'in Vahyin Nüzûlü ve Metinleşme Süreci Hakkındaki Görüşlerini Temellendirdiği Âyetlere Yaklaşımı Üzerine Bazı Mülâhazalar

Some Observations on Musa Jārullāh Bigiyef's Approach to the Verses He Relied Upon to Support His Views on the Revelation and Compilation of the Qur'ān

Süleyman Narol*

Öz

20. yüzyılın önemli Müslüman mütefekkirlerinden birisi olan Musa Cârullah Bigiyef yaşadığı dönemin siyasi, ekonomik ve ilmi gelişmelerini yakından takip etmiş ve Müslümanların yaşadıkları sıkıntıların çözümü için çaba sarfetmiş bir yazar ve düşünürdür. O, İslam toplumlarının farklı alanlardaki geri kalmışlığının çözüm reçetesinin eğitim sitemindeki yanlışlıkların düzeltilmesi ve İslami ilimlerin taklitten uzak bir biçimde doğru metotlarla yeterince öğretilmesi olduğunu savunur. Buradan hareketle de İslami ilimlerin kaynağı olan Kur'an'ın çağın sorunlarına ve güncel meselelere ışık tutacak bir bakış açısıyla öğrencilere ve topluma öğretilmesi fikrini benimser. Bigiyef'in üzerinde durduğu bir başka konu da oryantalistlerin Kur'an'ın metinleşme sürecine ve Kur'an metninin güvenilirliğine dönük bazı iddialarına, aynı zamanda Müslümanların bu alanı boş bıraktıkları ve bu konuda yeterince çalışma yapmadıkları eleştirilerine karşı cevap verme ihtiyacıdır. Bu nedenle vahyin nüzûlü ve metinleşme süreci ile ilgili meselelere yoğunlaşmış ve Kur'an'ın korunmuşluğu konusundaki görüşlerine yine Kur'an'dan deliller getirmiştir. Bu çalışma da onun Kur'an'dan getirdiği bu delilleri konu edinmiş ve ortaya koyduğu yaklaşımların anlam-bağlam açısından uygunluğunu ilmi veriler ışığında tartışmayı ve bir sonuca ulaşmayı amaçlamıştır. Zira Kur'an yorumcusunun herhangi bir konudaki yaklaşımına delil getirdiği âyetleri isabetle ele alıp almadığının tespiti, sadece yorumcunun kendisiyle sınırlı kalmayan aynı zamanda tüm Müslümanları ilgilendiren mühim bir meseledir. Çünkü Kur'an tüm inananların kitabı ve ortak değeridir. Onun mesajlarının yanlış anlaşılmasına neden olabilecek her yorumun objektif bir biçimde tespiti ve sahih olanın bilimsel kriterlere uygun olarak ortaya konması gerekir. Bigiyefin konuyla ilgili âyetlere yaklaşımı onun *Kitâbü Tertîbü's-suver ve tenâsübüha fi'n-nüzûli ve'l-mesâhif ve Târihul-Kurân ve'l-Mesâhif* adlı eserleri çerçevesinde ele alınıp incelenmiştir. Onun, tespit edilen âyetlere yaklaşımının tefsir ilminin

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Süleyman Narol).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Doç. Dr., Selçuk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Selcuk University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir, Konya, Türkiye
snarol@selcuk.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-0828-6819>

Atıf / Citation: Narol Süleyman. "Musa Cârullah Bigiyef'in Vahyin Nüzûlü ve Metinleşme Süreci Hakkındaki Görüşlerini Temellendirdiği Âyetlere Yaklaşımı Üzerine Bazı Mülâhazalar". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025) 66-82, <https://doi.org/10.54122/umde.1693160>

öngördüğü kriterlere uygunluğu, başta Kur'an ve sünnet olmak üzere sahabe ve tâbiünden gelen rivayetler ve kadim dönemden modern döneme tefsir müktesebatı içerisinde önemli yer tutan eserlere müracaat edilerek belirlenmeye çalışılmıştır. Yapılan incelemede Bigiyef'in görüşlerine dayanak kıldığı âyetlerin pek çoğunda savunmacı bir yaklaşım sergilemesinin bir sonucu olarak genellikle bağlam dışı ve isabetli olmayan yorumlar ortaya koyduğu görülmüştür. Kur'an'ın ezberlenmesi konusunda ileri sürdüğü görüşlerine delil getirdiği Meryem 19/97 ve ed-Duhân 44/58. (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ لِسَانَكَ) âyette geçen "بِلِسَانِكَ" ifadesini, peygamberin cismani olan dili şeklinde açıklayarak âyetlerin ilgili kısmını "Şüphesiz biz Kur'an'ı senin dilinle kolaylaştırdık" şeklinde yorumlaması bu duruma örnek verilebilir. Bigiyef, el-Vâkıa 56/77. (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) âyette geçen "nücüm" ifadesinin "Kur'an-ı Kerim'in parçaları" veya "gökyüzünün yıldızları" manalarına eşit şekilde muhtemel olduğu görüşünde ise isabet etmiştir. Netice olarak Musa Cârullah'ın vahyin nüzülü ve metinleşme süreci ile ilgili âyetlere yaklaşımının âyetlerin literal anlamları çerçevesinde olması ve bağlam dışı yorumlar yapmasının arka planında bize göre iki temel neden bulunmaktadır. Bunlardan birincisi onun Kur'an anlayışı, ikincisi ise; oryantalistlerin Kur'an'ın metinleşme süreci üzerinden onun güvenilirliği konusunda Müslümanları şüpheye sevk edecek yaklaşımlara karşı yaptığı itirazlar ve bunlara Kur'an'dan delil getirme ihtiyacıdır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Musa Cârullah, Mushaf, Metinleşme Süreci.

Abstract

Musa Jârullah Bigiyef, one of the prominent Muslim intellectuals of the 20th century, was a writer and thinker who closely followed the political, economic, and intellectual developments of his time, and sought solutions to the challenges faced by Muslims. He argued that the key to addressing the backwardness of Islamic societies in various fields lay in rectifying the educational system and teaching Islamic sciences with correct methodologies, free from blind imitation. Based on this, he advocated for the Qur'an, the source of Islamic knowledge, to be taught from a perspective that addresses contemporary issues and modern challenges. Another issue that Bigiyef focused on was the need to respond to certain claims put forward by Orientalists regarding the textualization process of the Qur'an and the reliability of the Qur'anic text, as well as to the criticism that Muslims have neglected this field and have not conducted sufficient research. Therefore, he focused on matters related to the revelation (nuzul) and compilation process of the Qur'an, using Qur'anic evidence to support his views on its preservation. This study examines the verses he cited as evidence from the Qur'an and aims to assess the appropriateness of his approach, both in terms of meaning and context, in light of academic data. Determining whether the verses that a Qur'an interpreter cites in support of their approach are accurately and contextually addressed is an important issue that not only concerns the interpreter but also all Muslims. Because the Qur'an is the book and the common value of all believers. Any interpretation that may cause misunderstanding of its messages must be objectively identified and the authentic one should be put forward in accordance with scientific criteria. Bigiyef's approach to the relevant verses is analyzed within the framework of his works, *Kitâb al-Tertib al-suwar wa tenâsubühâ fi al-nuzûli wa'l-masâhif* and *Târih al-Qurân wa'l-Masâhif*. The conformity of his approach to the identified verses with the criteria stipulated by the science of tafsir was tried to be determined by referring to the Qur'an and the Sunnah, the narrations from the Companions and the Tâbiîn, and the works that have an important place in the tafsir acquis from the ancient period to the modern period. In the analysis, it was observed that Bigiyef's defensive approach in many of the verses that he used as a basis for his views often resulted in out-of-context and inaccurate interpretations. For example, regarding the memorization of the Qur'an, he cited Maryam 19:97 and Dukhân 44:58, interpreting the phrase bi-lisânika (بِلِسَانِكَ) as referring to the Prophet's tongue, and translating the relevant part of the verse as, "Indeed, We have made the Qur'an easy in your tongue." Bigiyef's approach to the relevant Qur'anic verses is analyzed within the context of his works *Kitâbu Tertibu's-Suwar wa Tanâsubuhâ fi al-Nuzûl wa al-Masâhif* and *Târih al-Qur'an wa al-Masâhif*. The validity of his interpretation of the identified verses has been evaluated primarily through references to the Qur'an and the Sunnah, along with reports transmitted by the Companions and the Successors, as well as key exegetical works from both the classical and modern periods of tafsir literature. Bigiyef accurately noted that in Wâqî'ah 56:77, the term nujûm (النُّجُوم) in fa-lâ uqsimu bi-mawâqî'i al-nujûm could plausibly refer both to "the stars in the sky" and to "the segments of the Qur'an." In conclusion, Musa Jârullah Bigiyef's approach to the verses concerning the revelation and compilation of the Qur'an is primarily based on the literal meanings of the verses, and his contextually inaccurate interpretations seem to stem from two main motivations: his understanding of the Qur'an and his response to the Orientalist claims aiming to cast doubt on its textual integrity, by substantiating his objections with Qur'anic evidence.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Musa Jârullah Bigiyef, Mushaf, Textual Formation.

Giriş

Musa Cârullah Bigiyef; İslam dünyasının siyasi, askeri ve sosyo-ekonomik sıkıntılar yaşadığı, kapitalizm ve sosyalizmin pek çok Müslümanın hayat sürdüğü coğrafyayı etkisi altına aldığı 1875-1949 yılları arasında başka bir ifadeyle 19. yüzyılın sonlarına ve 20. yüzyılın başlarına tekabül eden bir zamanda yaşamış Rusya'nın Kazan bölgesi Türklerine mensup bir âlimdir. İlim tahsili için sırasıyla Buhara, İstanbul, Mısır, Hicaz, Hindistan ve Şam gibi İslam dünyasının önemli merkezlerine yolculuklar yapmıştır. Musa Cârullah; bu merkezlerde İslami ilimleri tahsil etmiş ve en son, dönemin modern bilim ve kültür merkezlerinden olan Petersburg'a dönerek hayatının kalan kısmını orada geçirmiştir. Bu ilim yolculukları hem İslami ilimlere hem de modern düşünce hareketlerine aşina bir mütefekkir olarak yetişmesinde önemli bir etken olmuştur.¹

Bigiyef, yaşadığı çalkantılı dönemde Müslümanların geri kalmışlığını eğitim sistemindeki yanlışlıklara ve İslami ilimlerin geçmiştin tekrarı ve taklidinden uzak bir biçimde doğru ve modern metotlarla yeterince öğretilmemesine bağlar. Bunun bir yansıması olarak da Kur'an'ın çağın sorunlarına ve güncel meselelere ışık tutacak bir bakış açısıyla öğrencilere ve topluma öğretilmesi gerektiğini söyler.²

Bigiyef bir taraftan Müslümanların sorunlarının çözüm adresi olarak Kur'an'ı gösterirken diğer taraftan vahyin nüzûlü ve Kur'an'ın metinleşme sürecinin güvenilirliği ve mushaf tertibinin tevkîfi olduğu konusu üzerinde durur. Bu tutumunun arka planında da Kur'an'ın metinleşme sürecine ve Kur'an metninin güvenilirliğine dönük oryantalistlerin ileri sürdükleri bazı iddialara ve aynı zamanda Müslümanların bu alanı boş bıraktıkları ve bu alanda yeterince çalışma yapmadıkları eleştirilerine karşı cevap verme ihtiyacının olduğunu tespit etmek mümkündür. Zira ona göre Kur'an'ın mucize oluşu, sûrelerin mushaf sıralamasının tevkîfiliği de dâhil onun eksiksiz ve hatasız bir şekilde nakledildiğinin kabul edilmesiyle mukayyet bir durumdur. Daha genel bir ifadeyle Musa Cârullah'a göre Kur'an'ın korunmuşluğu, İslam diniyle ilgili neredeyse bütün konularla doğrudan ilgili bir meseledir.³

Bu çalışmadaki amaç, Musa Cârullah'ın başlıkta yer alan ve Kur'an'ın nüzûlü ve metinleşme süreci gibi Kur'an tarihi ile ilgili konulara yaklaşımını ele almak değil; onun bu meselelere ilişkin görüşlerini temellendirdiği âyetlerin, ileri sürdüğü yaklaşımlara ne derece delil teşkil edip etmeyeceğini sorgulamaktır. Başka bir deyişle ele aldığı konularla ilgili âyetleri ilmi kriterler çerçevesinde tutarlı ve geçerli bir biçimde yorumlayıp yorumlamadığının kritiğini yapmaktır. Zira Musa Cârullah kimi âyetleri Kur'an'ın vahyedilmesi, ezberlenmesi, yazılması, cemedilmesi ve tertibi ile bağlantılı bir şekilde ele almakta ve Kur'an'ın mushaflaşma sürecinin bizzat Allah'ın takdiri ve gözetimi altında gerçekleştirdiğini ve bu durumun da Kur'an'da ifade edildiğini ileri sürmektedir.⁴

Dolayısıyla bu makalede, Musa Cârullah'ın konu özelindeki diğer görüşlerine de temel teşkil eden Kur'an sûrelerinin Mushaf sıralamasının ictihatla değil vahiy yoluyla gerçekleştiğini savunmasının bir yansıması olarak onun ezberlenmesi, imlası, tertibi ve cemedilmesi gibi konularda görüşlerini temellendirdiği âyetler ele alınmıştır. Bu âyetler Bigiyef'in *Kitâbü Tertibü's-suver ve tenâsübüha fi'n-nüzûli ve'l-mesâhif* ve *Târîhul-Kurân ve'l-mesâhif* isimli eserleri esas alınarak tespit edilmeye çalışılmıştır. Zira Musa Cârullah'ın bu eserleri bahse konu meselelerdeki görüşlerini içeren çalışmalarıdır. Özellikle *Tertibü's-suver* mushaf sıralamasının ictihada bağlı olmayıp bizzat vahiy tarafından belirlendiğini ispat etme amacıyla kaleme aldığı bir eserdir. O, bu eserinde Kur'an'ın anlaşılıp yorumlanmasında ön planda tutulması gereken metinsel bağlamın nüzûl tertibi değil mevcut mushaf düzeni ve sıralaması olduğunu savunur. Çünkü ona göre nüzûl tertibi, Allah Teâlâ tarafından sahabeye unutturulmuştur.⁵ Musa Cârullah'ın Kur'an'ın nüzûlü ve metinleşme süreci hakkındaki görüşleriyle ilgili tez ve makale türünden yapılan çalışmalar incelenmiş ve onun bu konudaki

1 Mustafa Rahmi Balaban, "Musa Carullah, Hayatı, Felsefesinden Bir Kaç Çizgi, Eserleri", ed. Zeki Velidi Togan, *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/1-4 (1954), 173-174; Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9-10, 20-24; Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/214-215. Tarihi süreçte Müslümanların Batıyla siyasi ve fikri düzlemde karşı karşıya kaldıkları durumlar ile ilgili bk. Hasan Sevim, *Kur'an İslam'ı Söyleminin Paradigmatik Açından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)* (Konya: Ekopi Yayınları, 2022), Önsöz, 135.

2 Musa Carullah Bigiyef, *Fıkhu'l-Kur'an -Kur'an'ı Anlama Üzerine-*, çev. Ömer Dinç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020), 13; Musa Carullah Bigiyef, *Kur'an ve Mushaflar Tarihi*, çev. Osman Aydın, ed. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 16-18.

3 Bigiyef, *Kur'an ve Mushaflar Tarihi*, 19-21.

4 Musa Carullah Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük Surelerin Tertibi ve Birbirine İlişkisi*, çev. Muhammed Ersöz (Ankara: Ankara Okulu, 2021), 40.

5 Bigiyef, *Tertibü's-suver*, s. 40-42, 80.

yaklaşımlarını temellendirdiği âyetlere ya hiç yer verilmediği ya da bazılarında kısaca temas edildiği ancak bunlara ilişkin yorumlarının herhangi bir değerlendirmeye tabi tutulmadığı görülmüştür.⁶ Binaenaleyh Musa Cârullah'ın görüşlerini aktarmakla yetinen diğer çalışmalardan farklı olarak ilgili görüşlerin müellifçe temellendirildiği Kur'anî referansların uygunluğunu ve tutarlılığını sorgulamak ve bunları tartışmaya açmak bu makalenin hususi yönünü teşkil etmektedir. Bu yapılırken öncelikle Kur'an'ın bütünlüğü ve tefsir ilminin verileri açısından ele alınan âyetlerin klasik kaynaklarca üzerinde ittifak edilmiş ya da genel kabule mazhar olmuş yorumu tespit edilmeye çalışılacak, ardından da Musa Cârullah'ın ortaya koyduğu yaklaşımların imkânı tartışılacaktır.

1. Kur'an'ın Nüzülü, Ezberlenmesi, Yazılması, Tertibi, Cem'i ve Çoğaltılması

Bu başlık altında Kur'an'ın ezberlenmesi, yazılması, tertibi, toplanması ve çoğaltılması kaynaklarda yer aldığı şekliyle çoğunluğun genel kabulüne uygun olarak ana hatlarıyla ele alınıp aktarılacaktır. Bundaki amaç, bu başlıkların her birisi ile ilgili pek çok farklı görüşün ve fikir ayrılığının olduğu tartışmalara yer vermek değildir. Bu nedenle söz konusu başlıklara ait cumhurun kabul ettiği yaklaşımlar Kur'an tarihi ve tefsir tarihi kaynaklarında yer aldığı şekliyle kısaca belirtilecektir.

Vahiy, farklı varlık kategorilerinin birbirleriyle muhatap olması ve iletişime geçmesiyle gerçekleşen bir olgudur. Taberî'nin (ö. 310/923) ifadesiyle Allah, kendisi ile mahlukatı arasında elçileri ve vahyin emanetçileri olan peygamberleri seçmiş ve onları özel yeteneklerle donatarak risâlet göreviyle vazifelendirmiştir.⁷ Vahyin son halkası olan Kur'an da bu elçilerin sonuncusu olan Hz. Peygamber'e beşer diline dönüştürülerek tebliğ edilmiştir. Vahiy, Ramazan ayında, Kadir gecesinde inmeye başladığı ilk günden itibaren göklerde şeytanların ve cinlerin tasallutundan korunduğu gibi yeryüzünde de her türlü tehlikeye karşı ilk planda ezberlenerek korunmaya başlamıştır. Esasen Kur'an'ın korunması Allah tarafından garanti altına alınmış ve Kur'an'da şöyle buyrulmuştur: “Şüphesiz Zikri (Kur'an'ı) biz indirdik ve elbette onu yine biz koruyacağız”⁸ Bu korumanın beşerî plandaki sorumluluğunu ise Hz. Peygamber üstlenmiş ve işe onu ezberlemeye çalışmakla başlamıştır. Peygamber (sav) ezberleme işine o kadar önem vermiştir ki Kur'an'ı ezberlemek ve hafızasında tutmak için çok gayret sarf etmiş ve en zor anlarda bile onu okumak için dilini hareket ettirmiştir. Hz. Peygamber, vahiy alırken birtakım zorluklarla karşılaştığı için bir kelime veya harfi unuttur ya da kaçırdığı endişesi ile bir an önce onu ezberlemek için dilini kıpırdatmıştır. Peygamber'in karşılaştığı bu durum, Allah Teâlâ'nın onu, acele etmemesi konusunda uyararak Kur'an'ı hafızasında toplamayı, lafızlarını okumayı ve manasını kolaylaştıracağını kendisine vadetmesine kadar devam etmiştir.⁹ Nitekim konuyla ilgili âyetler bu ilahi uyarıyı ve garantiyi açık ve net bir şekilde ifade etmektedir.¹⁰ Onun Kur'an'ı ezberlemesi mahiyet olarak diğer insanlardan farklıydı. Zira o, vahyi Cebrail'den (as) alırken insani özelliklerinden sıyrılarak farklı bir varlık kategorisine geçiyor ve melekîyet vasıflarına bürünmüş bir halde alıyordu.¹¹

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Hz. Peygamber vahyin emanetçisi olarak vahiyleri önce kendisi ezberliyor, daha sonra da ashabına ezberletiyordu. Bu iş için yetenekli olan sahabileri görevlendiriyor ve ashabını da Kur'an'ı ezberlemeye teşvik ediyordu. Muaz b. Cebel (ö. 18/639); Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53), Übey b. Ka'b (ö. 33/654 [?]) ve Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665 [?]) Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ı ezberleyenler arasında yer alan önemli isimlerdir.¹²

6 Ahmet İşleyen, *Musa Carullah Bigiyefin Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002); Mustafa Şentürk, “Müsâ Cârullah'ın Târihu'l-Kur'an ve'l-Mesâhif Adlı Eseri ve Tefsir İlmi Açısından Değeri”, *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 107-125; Mahmut Ay, “Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Yorumlarına Dair Eleştirel Bir Tahlil”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [DarulWfunun İlahiyat]* 30 (2014), 7-62; Hayrettin Öztürk, “Musa Cârullah'ın Kur'an Anlayışı ve Yorum Metodu”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/4 (13 Ekim 2020), 2010-2022.

7 Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân 'an Te'vili Âyi'l-Kur'an*, thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuhsin et-Turkî (Mısır: Dâru Hecr, 1422/2001), 1/4.

8 el-Hicr 15/9.

9 Muhammed 'Abdu'l-'Azim ez-Zurkânî *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an* (b.y.: Matbaatu 'İsâ el-Bâbi el-Halebî, ts.), 1/240.

10 Tâhâ 20/114; el-Kiyâme 75/16-19.

11 Muammer Erbaş, “Tefsirin Zemini: Vahiy”, *Tefsir Tarihi*, ed. Mehmet Çiçek-Sema Çelem (İstanbul: Lisans Yayınları, 2023), 49.

12 Ebû 'Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrâhîm (b.y.: Dâru İhyâ' il-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1/241-243; Celâlüddin es-Süyûî, *el-İtKân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fađl İbrâhîm (b.y.: el-Hey'etu'l-Mışriyyetil-'Amme li'l-Kuttâb, 1394), 1/45.

Evvel emirde ezberlenen Kur'an, çok uzun bir zaman geçmeden Mekke döneminde Hz. Peygamber tarafından sahabeden bu konuda yetkin olan kimseler görevlendirilerek yazdırılmış ve kayıt altına alınmaya başlanmıştır. Zira ezber ne kadar güçlü olursa olsun Kur'an'ın sonraki nesillere eksiksiz ve sağlam bir şekilde aktarılabilmesi için yazıya geçirilmesi gerekiyordu. Bunun bilincinde olan Hz. Peygamber, kendisine gelen vahiyleri yazdırmış ve sürece bizzat refakat ederek vahiy yazıya geçiren sahabileri yönlendirmiştir. Gelen sûre ve âyetleri yazdırdıktan sonra onları vahiy kâtiplerine yüksek sesle okutmuş bir hata gördüğünde de onu düzeltmelerini istemiştir. Bununla yetinmeyen Peygamber (sav) kâtiplerce yazılan âyetlerin hangi sûrede ve sırada olacağını da belirtmiştir.¹³ Kaynakların belirttiğine göre Mekke döneminde ilk vahiy kâtibi Abdullah b. Sa'd b. Ebî Serh (ö. 36/656-57), Medine döneminde de Übey b. Ka'b'dı. Onun yokluğunda ise bu görevi Zeyd b. Sabit yapmıştır.¹⁴ Bunların dışında Hz. Ebubekir (ö. 13/634), Ebân b. Sa'îd (ö. 13/634), Hâlid b. Velîd (ö. 21/642), Hz. Ömer (ö. 23/644) gibi isimleri de Hz. Peygamber'in vahiy kâtibi olarak görevlendirdiği kaynaklarda belirtilmektedir.¹⁵

Vahiy kâtipleri tarafından yazıya geçirilen Kur'an âyetlerinin Allah Teâlâ'nın kendisine bildirdiği şekliyle bizzat Hz. Peygamber tarafından tertip edildiği¹⁶ konusunda âlimler arasında ittifak mevcutken¹⁷ sûrelerin tertibi konusunda ise üç görüş bulunmaktadır: 1. Sûrelerin tertibi Hz. Peygamber'e (sav) vahiyyle bildirilmiştir ve tevkîfidir. 2. Çoğunluğa göre sûrelerin sıralaması sonradan sahabe tarafından yapılmış olup içtihadidir. 3. Bir kısmı tevkîfi, bir kısmı içtihadidir.¹⁸ Bu görüşler içerisinde bazı araştırmacıların da ifade ettiği gibi en tutarlı ve vakıya uygun olan sûrelerin tertibinin de tıpkı âyetlerin olduğu gibi tevkîfi olduğudur. Zira Kur'an'ın yazımıyla özel olarak görevlendirilen Zeyd b. Sâbit iki defa gerçekleştirilen arza-i âhira/ahîra'da (son arza) bulunmuştur. Hz. Ebubekir dönemindeki cem faaliyetinde de Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushaflarda da mevcut mushaf tertibinin esas alınmış olduğu tarihi verilerle sabit bir durumdur. Bu gerekçeler de söz konusu görüşü desteklemektedir. Bir başka delil de Zeyd b. Sâbit'in bu sıralamasına ümmetin ittifakla uyması ve herhangi bir itirazın vaki olmamasıdır.¹⁹

Kur'an'ın ezberlenmesi yazılması ve tertibi konuları kadar bir başka önemli mesele daha vardır ki o da Kur'an'ın iki kapak arasında toplanması meselesidir. Kaynakların verdiği bilgiye göre Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından iki kapak arasında toplanması şu nedenlerle mümkün olmamıştır: Peygamber'in (sav) hayatta olması nedeniyle buna ihtiyaç duyulmaması, sahabeden pek çok kişinin Kur'an'ı ezberlemesi, o dönemde insanların yazıdan çok ezbere önem vermesi, dönemin şartlarında yazı malzemesi temininde yaşanan zorluklar, vahyin devam ediyor olması, vahiy tamamlandıktan 9 gece veya 81 gün sonra Hz. Peygamber'in vefat etmesi nedeniyle yeterli zaman kalmaması.²⁰ Burada sayılanlar ve daha başka nedenlerden dolayı Kur'an'ın bugün elimizde mevcut olan mushaf şeklinde cemedilmesi Hz. Peygamber'in sağlığında mümkün olmamıştı. Ancak onun sadırlarda ezberlenme şeklindeki ilk toplanması Peygamber'in (sav) ve ashabının zihinlerinde herhangi bir şüpheye mahal bırakmayacak bir biçimde ezberlenmesiyle gerçekleştirilmiştir.²¹ Hicretin 12. yılında gerçekleşen Yemâme Savaşında çok sayıda hafız sahabînin şehit olması neticesinde Kur'an'ın kaybolması ve unutulması noktasındaki tehlikeyi gören Hz. Ömer, Hz. Ebubekir'e onu kaybolmaktan koruması ve iki kapak arasında toplamasını teklif etmiştir. Bu iş için de Zeyd b. Sâbit'i önermiş ve sonunda Hz. Ebubekir bu hayırlı işi üstlenmiş titiz bir çalışma neticesinde Kur'an iki kapak arasında toplanmış ve vefatına kadar da onun yanında muhafaza edilmiştir. İki kapak arasında toplanan bu kitaba sahabeden Abdullah b. Mes'ûd'un teklifi ile "Mushaf" adı verilmiştir.²²

13 Muhammed Hamidullah, *Kur'an Tarihi*, çev. Muhammet Sait Mutlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991), 49; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları., 2015), 141; Sümeyye Saygın, *Kur'an'ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur'an Algısı* (Ankara: İlahiyât Yayınları., 2023), 42-44.

14 İbn Hacer el-'Askalânî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Şaḥîḥ el-Buḥârî*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959), IX/22 (4989).

15 Zurkânî, *Menâhîlu'l-'irfân*, 1/246.

16 Zurkânî, *Menâhîlu'l-'irfân*, 1/247.

17 Demirci, *Kur'an Tarihi*, 179.

18 Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/257.

19 Demirci, *Kur'an Tarihi*, 189-190.

20 Zurkânî, *Menâhîlu'l-'irfân*, 1/248-249; Demirci, *Kur'an Tarihi*, 146-148.

21 Suyûtî, *el-İtkân*, 1/240-241.

22 Zerkeşî, *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 1/233; Suyûtî, *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'an*, 1/203; Zurkânî, *Menâhîlu'l-'irfân*, 1/249.

H. Osman (ö. 35/656) dönemine gelindiğinde ise fetih hareketleriyle genişleyen İslam coğrafyasında Arap olmayan dolayısıyla da Arapça bilmeyen ve Arap kültürüne yabancı olan farklı milletlerden Müslümanların sayısı artınca Kur'an'ın bazı lafızlarının okunması konusunda birtakım problemler ortaya çıkmıştır. Fetih hareketleri esnasında Müslüman askerler arasında yaşanan tartışmaları gören sahabeden Huzeife b. el-Yemân (ö. 36/656) H. Osman'a müracaat ederek Müslümanların Kur'an'ın okunması konusundaki tartışmaları bitirmesini ondan istemiştir. Zira bahse konu tartışmalar tarafların birbirlerini tekfire kadar vardıkları tehlikeli bir boyut arz etmeye başlamıştı. Huzeife b. el-Yemân'ın bu sorunun giderilmesi gerektiğini belirtmesi üzerine H. Osman, H. 25'de Zeyd b. Sâbit başkanlığında bir heyeti görevlendirdi. Heyetin istinsah (çoğaltma) işinde İhtilafa düşmeleri durumunda Kureyş lehçesini esas almalarını emretti. Heyet yaptıkları titiz bir çalışmayla çoğaltma işini beş yılda tamamladı. Çoğaltılan nüshalar Mekke ve Medine'de birer nüsha bırakılarak Küfe, Basra, Şam, Yemen ve Bahreyn gibi farklı İslam beldelerine gönderilmiştir. Hususi nüshalar ise toplatılarak imha edilmiştir.²³

2. Musa Cârullah'ın Vahyin Nüzûlü ve Metinleşme Süreci Hakkındaki Görüşlerini Temellendirdiği Âyetlere Yaklaşımı

Musa Cârullah Kur'an'ın Hz. Peygamber'e vahyedilmesi ile başlayan ve onun tarafından beşerî planda unutulmak ve kaybolmaktan korunması faaliyetleri noktasında ezberlenmesi, sahabeye ezberletilmesi, yazıya geçirilmesi, toplanması, tertibi ve çoğaltılması konularıyla ilgili kaynaklarda yer alan bilgilerin bir kısmını aynen nakledeken bazı konularda ise farklı yaklaşımları benimser ve bu görüşlerini Kur'an'dan bazı âyetleri referans alarak temellendirmeye çalışır. Çalışmanın ana konusunu teşkil eden bu başlık altında müellifin bahse konu meselelerle ilgili âyetleri yorumlama biçimi ele alınıp değerlendirilecektir.

2.1 Musa Cârullah'ın Kur'an'ın Nüzûlü ve Yazıyla Tescili Hakkındaki Görüşlerine Delil Getirdiği Âyetler

Musa Cârullah Kur'an'ın Hz. Peygamber'e oradan da ashabına aktarımı ve yazıya geçirilmesi sürecini Kur'an'ın i'cazı meselesiyle bağlantılı olarak ele alır. Çünkü Kur'an'ın mu'ciz oluşundan bahsetmek için öncelikle onun aktarılması ve yazıya geçirilmesi sürecinin sıhhati ortaya konulmalıdır. Zira Kur'an'ın hatasız olarak nakledildiğini kabul etmeyen birisine onun mu'ciz oluşundan bahsetmek ve bunu kanıtlamak imkânsızdır. Bu sıhhat ortaya konulduktan sonra zaten onda var olan i'caz vecihleri açıklanabilir. Bigiyef haklı olarak Kur'an'ın korunmuşluğu²⁴ meselesinin İslam dinine ait hemen her tartışma ile doğrudan ilgisi olduğu için bu alandaki olumsuz bir durumun dinin temelini sarsacağını düşünür. Bu nedenle de ona göre Kur'an'ın beşerî düzleme nüzûlü ve yazıya geçirilmesi noktasında en küçük bir değişikliğin veya tahrifin olmadığını ortaya konulması bir zorunluluktur.²⁵

Musa Cârullah yukarıda aktarmaya çalıştığımız gerekçelerle vahyin Hz. Peygamber'e tebliğinden mushaf haline getirilmesine kadarki bütün aşamalarının ilahi kontrol altında gerçekleştiği yönündeki görüşünü temellendirirken Kur'an'dan birtakım dayanaklar ortaya koymaya çalışır. Bunlardan biri olan Kur'an'ın ilk planda ezberlenmesi konusunun yine Kur'an'da birtakım âyetlerde ifade edildiğini ileri süren Bigiyef, Meryem 19/97. (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ الْمُنْتَفِينَ وَنُنذِرُ بِهِ قَوْمًا لُّدًا) âyette geçen (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا بِهِ الْمُنْتَفِينَ) "Şüphesiz biz Kur'an'ı senin dilinle kolaylaştırdık" ifadesinde ve yine bu ifadenin aynen tekrar ettiği ed-Duhân 44/58. (فَإِنَّمَا يَسَّرْنَا) âyette Allah Teâlâ'nın (يَسَّرْنَا) "senin dilin" diyerek "dil" kelimesini isim tamlaması şeklinde getirdiğini ve Hz. Peygamber'e isnad ettiğini söyler. Müellif Arapçada isim tamlamasının bir amaç için getirildiğini dolayısıyla "senin" anlamındaki "ك" zamiri ile "dil" anlamındaki "لسان" kelimesinin isim tamlaması şeklinde kullanılarak "senin dilin" şeklinde ona izafe edilmesinin Kur'an'ın okunması ve ezberlenmesinde Hz. Peygamber'in dilinin bereketinin büyük etkisinin bulunduğu âyetin işaret ettiğini ileri sürer. Buradan hareketle Kur'an'ın ezberlenmesi noktasında dinleyerek öğrenme ve karşılıklı olarak okuyarak öğrenme

23 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/236-240; Suyûtî, *el-İtKân*, 1/208-209; Zurkânî, *Menâhilul-'irfân*, 1/255-262. Kaynaklarda bu mushafların gönderildiği yerler ve sayıları hakkında birtakım tartışmalar mevcuttur. Örnek olarak bk.: Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 74-77; Süleyman Kılıç, *Oluşum Temsilciler ve Metodolojik Açından Basra Kıraat Ekolü*, ed. Abdülmuttalip Çalışkan (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024), 56-58.

24 Kur'an'ın korunmuşluğu konusunda detaylı bilgi için bk.: Saygın, *Kur'an'ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur'an Algısı*, 29-322.

25 Bigiyef, *Kur'an ve Mushaflar Tarihi*, Giriş Yerine, 19-20.

şeklinde (arza) bir metodun uygulandığını söyler. Bu metodun Allah tarafından Kur'an'ın öğrenilmesi, okutulması ve öğretilmesi konularında ümmet için ilahi bir gelenek/yöntem yapıldığını belirtir.²⁶

Musa Cârullah'ın Kur'an'ın ezberlenmesi konusundaki bu görüşlerini temellendirmek amacıyla referans verdiği Meryem 19/97. ve ed-Duhân 44/58. âyetlerde geçen "بِلِسَانِكَ" ifadesine müfessirlerin yaklaşımına baktığımızda Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) başta olmak üzere müfessirlerin çoğuna göre âyette geçen bu ifadeden maksadın Hz. Peygamber'in ve vahyin muhatabı olan Arapların konuşma dili olan Arap lisanının kastedildiği yönündedir.²⁷ Azınlığın dile getirdiği görüşe göre ise âyette uzuv olan dil kastedilmiş olup bununla Kur'an'ın bizzat peygamber tarafından ezberlenirken dilinin kolay dönmesi veya onu müşriklere zorlanmadan kolayca okuması manası kastedilmiştir.²⁸

Mâturîdî (ö. 333/944) her iki görüşü de aktardıktan sonra Ebûbekir el-Esamm'ın (ö. 200/816) uzuv olan dilin kastedilmiş olması ihtimaline karşı çıktığını çünkü Hz. Peygamber'in kendi dili olan Arapça ile inen bir şeyi ifade etmekte zorlanmasının beklenen bir şey olmadığını söylediğini nakleder.²⁹ İbn Atıyye (ö. 541/1147) ise Arapçanın kastedildiğini söyledikten sonra açık bir ifade ile burada uzuv olan dilden bahsedilmediğini belirtir.³⁰

Konuyla ilgili müfessirlerin genelini tercihi dikkate alındığında Musa Cârullah'ın âyetten çıkarmaya çalıştığı mananın pek de mümkün olmadığı görülmektedir. Elbette peygamberlerin ağızlarından çıkan kelimelerin ve cümlelerin bir bereketi ve manevi yönü vardır. Ancak burada yer verdiğimiz âyetlerden bu tür bir anlamın çıkarılması gerek âyetlerin bağlamları gerekse Kur'an'ın bütünlüğü açısından uygun düşmemektedir. Nitekim buradaki dilden maksadın Arapça olduğu eş-Şu'arâ 192-195. (نَزَّلَ بِهِ الرُّوحَ الْأَمِينُ) (٢٩١) "Şüphesiz ki o (Kur'an), âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Uyarıcılardan olası diye onu (Kur'an'ı) apaçık Arapça diliyle güvenilir Ruh (Cebrail) senin kalbine indirmiştir." âyetlerde ifade edilmektedir.

Musa Cârullah; Kur'an'ın ezberlenmesi faaliyetinden sonraki adım olan yazıyla tescili konusundaki yaklaşımlarını da yine bazı âyetleri delil getirerek temellendirmeye çalışır. O, vahyin Hz. Peygamber döneminde yazıyla kayıt altına alınmadığını öne sürerek onun güvenilirliği konusunda şüphe uyandırmaya çalışan oryantalistlere bir cevap olarak vahyin Peygamber (as) döneminde yazıldığını belirtir ve el-İsrâ 17/88. (قُلْ لَنْ أَجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) "De ki: Yemin ederim, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak için ins ve cin bir araya gelip birbirine destek olsa dahi onun benzerini ortaya koyamazlar." âyeti delil getirerek mevzubahis ilahî beyanın açık ve zorunlu bir şekilde Kur'an-ı Kerim'in sayfalarında yazılı halde bulunduğu delalet ettiğini, aksi halde Kur'an'a işaret etmenin ve onunla meydan okumanın mümkün olmayacağını söyler. Zira ona göre meydan okuma ancak yazılmış olan bir şeyde söz konusu olabilir.³¹

Musa Cârullah'ın Kur'an'ın yazıya geçirildiğine dair delil getirdiği bu âyete yaklaşımı genel olarak makul ve tutarlı olmakla birlikte meydan okumanın sadece Kur'an'ın yazılı olmasına inhisar ettirilmiş olması âyetin mutlak ifadelerinin zoraki bir tahsisle sınırlandırılması gibi bir soruna kapı aralamış görünmektedir. Zira bir şeyin benzerinin getirilmesine dair meydan okuma, sözlü bir metnin benzerini getirme konusunda da olabilir.

26 Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük*, 227-228.

27 Ebû'l-Hasen Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002), 2/640; Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, thk. Hind Şelebi (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1425/2004), 1/249; Ebû Muhammed b. Kuteybe, *Ġaribu'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed Şaḳr (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978), 276; Ebû 'Abdullâh İbn Ebî'z-Zemenin, *Tefsîru'l-Ḳur'âni'l-'Aziz*, thk. Ḥuseyn b. 'Ukkâşe, Muhammed b. Muştafâ el-Kenz (Kahire: el-Fârûku'l-Ḥadişe, 1423), 4/208; Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûġi'n-nihâye*, thk. eş-Şâhid el-Büşîḥi (Şârika: Mecmu'atu Buḥûsi'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008), 10/6764; Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. Şafvân 'Adnân Dâvûdi (Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415), 690; Ebû'l-Kâsım ez-ZemaḤşerî, *el-Keşşâf 'an HaḲâiki Ġavâmiḋi't-Tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407), 3/48; 4/210; Ebû 'Abdillâh FaḤrûddin er-Râzî, *Mefâtiḥu'l-Ġayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1420), 27/667; Ebû 'Abdullâh el-Ḳurṭubî, *el-Câmi li-Āḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed el-Berdûni-İbrahim İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısrıyye, 1384), 11/162.

28 Ebû Maşûr el-Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/264; Mâverdi, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdî'l-Maksûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 5/259.

29 Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 7/264.

30 Ebû Muhammed İbn 'Atıyye, *el-Muḥarreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Aziz*, thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi (Beyrut: y.y., 1422), 5/78. İbn Atıyye'nin bu ifadesinin Arapça aslı şu şekildedir: (مَعْنَاهُ بَلَّغَةُ الْعَرَبِ وَلَمْ يُزِدِ الْجَارِحَةَ).

31 Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük*, 218.

Nitekim İbn Abbâs (ö. 68/687-88) bu âyeti tefsir ederken “şairlerin şiirin bir beytini söyleme konusunda birbirlerine destek olup yardımlaştıkları ve onu söyledikleri gibi (بُرِيدٌ مُعِينًا مِثْلَ مَا يَتَعَاوَنُ الشُّعْرَاءَ عَلَى بَيْتِ شِعْرِ فَيَقِيمُونَهُ) şeklinde açıklayarak sözlü bir metinde de meydan okuma anlamı olabileceğine işaret eder. Ayrıca âyetin sebebi-nüzûlü hakkındaki bilgilere bakılırsa Yahudilerden Nadr b. Hâris’in (ö. 2/624) “Biz dileseydik bunun gibi bir söz söyledik (لَوْ شِئْنَا لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا)” demesi üzerine bu âyetin indiği kaynaklarda belirtilmektedir.³² İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1201) burada getirilmesi istenilen şeyin belâğatin en yüksek mertebesindeki Kur’an nazmına benzer nazımda bir söz söylenmesi olduğunu ifade eder.³³ Ayrıca o dönemde Araplar tarafından yazının çok yaygın kullanılmadığı, şifahi yollarla söylenen şiir ve hitabetin ise yaygın olduğu hususu da dikkate alındığında bu âyetin Kur’an’ın bir benzerinin getirilmesi konusundaki meydan okumasından doğrudan onun yazılı olması gerektiği anlamını çıkarmak Musa Cârullah’ın Kur’an’a parçacı yaklaşımından başka bir şey olmasa gerektir. Zira Bigiyef konuyla ilgili görüşüne, meydan okumanın ancak yazılmış olan bir şeyde söz konusu olacağına dair bu akli çıkarımından başka herhangi bir delil ortaya koymamıştır. Oysa tehattî âyetlerinden olan et-Tür 52/34. (فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ) “Doğru (sözlü) iseler onun (Kur’an’ın) benzeri bir söz getirsinler”) âyette “benzeri bir söz” ifadesinin kullanılması da bu meydan okumanın hem yazılı hem de sözlü bir metin hakkında olabileceğine dair bizim ortaya koyduğumuz yaklaşımı destekler mahiyettedir.

Bigiyef’e göre Kur’an’ın ezberlenmesi gibi yazılması da bizzat vahyin kontrolünde gerçekleşmiş bu sayede vahiy kâtipleri de herhangi bir yazım yanlışı yapmamışlardır. Ona göre el-Kalem 68/1. âyette geçen (وَمَا نَسْطُرُونَ) satırlar “نَسْطُرُونَ” ifadesinden kastedilen sahabeden vahiy kâtibi olanların Hz. Peygamber için yazdıkları sahifeler ve satırlardır.³⁴ Bu konudaki görüşünün bir ileri aşaması diyebileceğimiz bir başka yaklaşımı ise vahyin yazılmasında kullanılan yazı malzemesine bile Kur’an’ın işaret ettiğine yönelik değerlendirmesidir. Zira Bigiyef’e göre Abese 80/11-16. (٤١) مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ (٣١) فِي صُحُفٍ مُكْرَمَةٍ ((٢١)) كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (١١) فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ ((٢١)) فِي صُحُفٍ مُكْرَمَةٍ (٣١) مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ (٤١) (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (٥١) كِرَامٍ بَرَرَةٍ (٦١)) “Hayır! Şüphesiz bunlar (âyetler), değerli ve güvenilir elçiler vasıtasıyla mukaddes, yükseltilmiş ve tertemiz kılınmış, sahifelerde (yazılı) bir öğüttür; dileyen ondan (Kur’an’dan) öğüt alır.” âyetlerde belirtilen “tertemiz kılınmış ve yüce makamlara kaldırılmış mukaddes sahifeler”den maksat sahabenin Kur’an’ı yazdığı kağıtlar ve deriler, “değerli ve güvenilir kâtipler”den maksat da vahiy kâtipleridir.³⁵ Musa Cârullah’ın benzer bir yaklaşımı da el-Beyyine 98/2-3. (رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً فِيهَا كُتُبٌ قَيِّمَةٌ) “(İşte o apaçık delil,) içerisinde dosdoğru hükümler (kitaplar) yer alan tertemiz sahifeleri okuyan bir elçidir”) âyetlerin yorumunda karşımıza çıkar. Zira ona göre yine bu âyette geçen “tertemiz sahifeler” sûrelerin yazıldığı kağıtlar ve deriler olup bu âyetler vahyin Hz. Peygamber’in sağlığında bütün âyet ve sûrelerin çok değerli ve tertemiz sayfalarda yazılmış dosdoğru hükümler olduğu konusunda açık ve muhkem bir nasırdır.³⁶

Müellifin el-Kalem 68/1. âyetinde geçen “satırlar” ifadesinden maksudun “sahabeden vahiy kâtibi olanların Hz. Peygamber için yazdıkları sahifeler ve satırlar” şeklindeki yorumun ne derece isabetli olduğu tefsir eserlerinde aktarılan gelen klasik görüşlerle mukayesesi üzerinden tespit edilebilir. Üzerine yemin edilen satırlar ve onları yazanlar konusunda belli başlı üç görüş vardır. Mâverî’nin (ö. 450/1058) naklettiği bu görüşleri³⁷ aynı içerikle İbnü’l-Cevzî iki başlıkta birleştirerek şu şekilde aktarır: ³⁸ Birinci görüşe göre âyette geçen kalemle yazanlar meleklerdir. Meleklerin yazdıkları satırlar konusunda da iki farklı yaklaşım vardır: Bu satırlar insanların yaptıkları iyi ya da kötü amellerdir.³⁹ Diğer bir yaklaşıma göre ise bunlar meleklerin levh-i mahfûza yazdığı Kur’an’dır.⁴⁰ İkinci görüşe göre ise yazanlardan maksat bütün yazıcılar ve onların yazdıklarıdır. Kaynaklarda yapılan araştırmada görülebildiği kadarıyla yazanların vahiy kâtipleri, yazılanların da peygambere gelen vahiylerin yazıldığı Kur’an sahifeleri olduğu şeklinde âyetin hükmü konusunda tahsis ifade eden bir görüşe rastlanılmamıştır.

32 Ebü’l-Hasen el-Vâhidî, *el-Vasîfî fi Tefsiri’l-Kur’âni’l-Mecîd*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 3/127.

33 Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr fi’l-İlmi’t-Tefsîr*, thk. ‘Abdurrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1422/2001), 3/52.

34 Bigiyef, *Kur’an-ı Kerim’de İç Bütünlük*, 217.

35 Bigiyef, *Kur’an-ı Kerim’de İç Bütünlük*, 218, 224-225.

36 Bigiyef, *Kur’an-ı Kerim’de İç Bütünlük*, 217-218, 224.

37 Ebü’l-Hasen el-Mâverî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, thk. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Darü’l-Kütubi’l-İlmiyye, ts.), 6/60-61.

38 İbnü’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 4/319.

39 Muḳâtil, *Tefsîru Muḳâtil*, 4/403; Vâhidî, *el-Vecîz*, 1120; Ebü Muḳammed el-Beḡâvî, *Me’âlimu’t-Tenzîl fi Tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Muḳammed ‘Abdullâh en-Nimr v.dğr (b.y.: Dâru Taybe, 1417), 8/187.

40 Ṭaberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 23/527; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 18/225; Ebü’l-Hasen ‘Ali b. Muḳammed el-Ḥâzin, *Lubâbu’t-Te’vîl*, thk. Muḳammed ‘Ali Şâhin (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994-95), 4/323.

Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî (ö. 606/1210) bu âyetin umûm ifade ettiğini söyler. Zemahşerî, âyette geçen (وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْتُرُونَ) ifadesine “yazanların yazdıkları” şeklinde mana verirken Râzî, “bütün kalemler ve kalemle yazılan her şey” şeklindeki manayı benimser.⁴¹ Öte yandan âyette geçen yazıcıların melekler, yazılanların da insanların, melekler tarafından yazılan amelleri olduğunu söyleyen müfessirlerin bir kısmı da bu görüşü mümkün görmektedir. Zira onlara göre de âyetin manası, levh-i mahfûzda yazılan satırlar yani Kur'an olabileceği gibi insanlardan kalem erbabı ve onların yazdıkları da olabilir. Mevcut görüşler dikkate alındığında âyeti umûmî manaya alıp kalemde bütün kalem sahiplerini ve onların yazdıklarını anlayanların yaklaşımlarının tercihe şayan olduğu söylenebilir. Çünkü âyetin umûmî manasını tahsis edecek müsellemler bir delil bulunmamaktadır.

Musa Cârullah'ın Abese 80/13-16'da bahsedilen “tertemiz kılınmış ve yüce makamlara kaldırılmış mukaddes sahifeler”den maksadın sahabenin Kur'an'ı yazdığı yazı malzemesi olduğu yönündeki değerlendirmeleri ele alınacak olursa konu özelinde kaynaklarda dört temel yaklaşıma yer verildiği tespit edilebilir: 1. Bu sahifeler levh-i mahfûzdur. 2. Levh-i mahfûzdan istinsah edilen sayfalarıdır. 3. Önceki peygamberlerin sayfalarıdır. 4. Kur'an-ı Kerîm veya onun isimlerinden birisidir. Bu görüşlerden birincisi cumhurun görüşüdür.⁴²

Musa Cârullah'ın “mukaddes, yükseltilmiş ve tertemiz kılınmış, sahifeler”in sahabenin yazdığı Kur'an sahifeleri, “değerli ve güvenilir elçiler”in de Hz. Peygamber'in ashâbı olduğu yönündeki bu değerlendirmesi genel görüşün aksine olmanın yanı sıra âyetlerin bağlamları açısından da isabetli değildir. Çünkü âyette geçen “تَذِكْرَةً” (öğüt) kelimesinin Kur'an olduğunun müfessirlerin çoğunluğu tarafından kabul edildiği dikkate alındığında Kur'an'ın içinde bulunduğu “mukaddes, yükseltilmiş ve tertemiz kılınmış sahifeler”in levh-i mahfûz olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla da bu sahifelerden Kur'an'ın kastedilmediğini söylemek yanlış olmayacaktır. Ayrıca bağlamları ve üslupları açısından bakıldığında Kur'an'ın korunmuş bir kitapta olduğunu ifade eden el-Vâkıa 56/77 ve 78. (إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ) âyetlerde geçen “kitâb-ı meknûn” ile onun korunmuş levhalarda bulunan şerefli bir kitap olduğunu dile getiren el-Burûc 85/21-22. (بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ) âyetlerde gelen “levh-i mahfûz”un aynı anlamı ifade ettiği görülmektedir. Klasik tefsirlerin bu âyetlere dair yer verdiği değerlendirmeler de⁴³ yukarıdaki manayı desteklemektedir. Çünkü bu iki âyette de Kur'an'ın korunmuş bir kitapta/levh-i mahfûzda (فِي لَوْحٍ فِي كِتَابٍ) bulunduğu ifade edilmekte ve bunun kitâb-ı meknûn yani levh-i mahfûz olduğu bildirilmektedir.⁴⁴ Bütün bu izahlara göre cumhurun görüşünün doğru ve tercihe şayan olduğunu düşünüyoruz.

Söz konusu âyetlerden 15 ve 16. âyetlerde geçen “değerli ve güvenilir elçiler aracılığıyla (بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كَرَامٍ بَرَرَةٍ)” ifadesinden maksat ise sahabeden İbn Abbâs, (ö. 68/687-88), tâbiinden Mücâhid (ö. 103/721) ve Dahhâk'a (ö. 105/723) göre meleklerdir.⁴⁵ Onların bu görüşü müfessirlerin cumhurunun da benimsediği görüştür.⁴⁶ Bir diğer yaklaşım ise bunun Hz. Peygamber'in ashâbı olduğu yaklaşımı olup bu Vehb b. Münebbih'in (ö.114/732) görüşüdür. Katâde'ye ait olan bir üçüncü görüş ise değerli elçilerin “kurrâ” olduğu görüşüdür.⁴⁷ Taberî, bu üç te'vilden âyetteki “değerli ve güvenilir elçiler” ifadesinden kastedilenin melekler olduğu yorumunu tercih ettikten sonra bu tercihinin bunların yazıcılar ya da okuyucular olduğu yaklaşımını da kapsadığını çünkü onların hem vahyi levh-i mahfûzdan yazdıklarını hem de tebliği esnasında okuduklarını

41 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/584; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 30/599.

42 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/591; Ebû Zekeriyâ el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti v.dğr. (Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, ts.), 3/236; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/108; Ebû İshâk ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an ve İ'râbuhu*, thk. 'Abdulcelil 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 5/284; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 10/422; Ebû'l-Hasen el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf* (Mekke: 'İmâdetu'l-Bahşî'l-İlmî, 1430), 23/217; el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 8/336; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/702; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 31/55.

43 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/224; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 3/103; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 5/115; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 9/506; Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'an*, thk. Ahmed Şakr (Mısır: y.y., 1997), 61; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, 21/259; Râğb el-İşfehânî, *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Kur'an*, thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 727; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 31/116.

44 Nitekim bu konuda yapılan müstakil araştırmada da Bürûc sûresi 85/22. âyette geçen “levh-i Mahfûz” ifadesinin, mushaf haline getirilmiş olan Kur'an'ın korunmuşluğuna vurgu yapan bir özelliği söz konusu ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bk. Ateş, Abdurrahman, “Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2003), 404.

45 Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/108-109; Ebû'l-Fidâ' İsmâil b. 'Omer b. Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, thk. Muhammed Selâme (b.y.: Dâru Taybe, 1420), 8/321.

46 İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 4/401.: Bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/591; el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'an*, 3/236; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 24/109; ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 5/284; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 10/422; el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîf*, 23/218; el-Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 8/337; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/702; Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 31/56.

47 İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 8/321.

söyler.⁴⁸ Ferrâ (ö. 207/822), Zeccâc (ö. 311/923) ve Nehhâs (ö. 338/950) gibi dilciler de benzer şekilde âyette geçen “سَفَرَة” kelimesinden hareketle buradaki elçilerin “melekler” olduğunu ifade ederler.⁴⁹ Nitekim Nehhâs bu değerlendirmenin Sa’îd b. Cübeyr’in (ö. 94/713[?]) İbn Abbâs’tan naklettiği bir görüş olduğunu beyan ettikten sonra “سَفَرَة” kelimesinin Arapçada “elçi” anlamında olduğunu meleklerin de Allah ile peygamberleri arasında vahiy getiren elçiler olduğunu bu nedenle de tercihe şayan olan görüşün “melekler” anlamı olduğunu söyler.⁵⁰ Bigiyef’in savunduğu bu görüşe her ne kadar Vehb b. Münebbih ve Katâde’nin görüşlerinden bir referans bulmak mümkün ise de İbn Abbâs, Mücâhid ve Dahhâk’ın görüşleri ve yukarıda yapılan izahlar dikkate alındığında âyette geçen “değerli ve güvenilir elçiler” ifadesine “vahiy kâtipleri” anlamı vermek pek mümkün gözükmemektedir.

Musa Cârullah, Abese sûresindeki bu âyetlerle bağlantılı olarak ele aldığı Cin sûresi 72/27. (إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ) (رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا) “Ancak seçtiği resûl başka. Fakat o, resûlün önünde ve arkasında koruyucu gözetleyiciler yürütür.” âyette geçen gözcülerin (رَصَدًا) sahabe olduğunu ileri sürer ve Abese sûresinin yukarıda aktardığımız âyetleri ile bu âyet arasında şöyle bir bağ kurar: “Bu âyetteki gözcüler sahabe-i kiramıdır. Resûl-i Ekrem sahabe-i kiramı Kur’ân-ı Kerim’de inen her şeyi kıymetli, çok değerli ve tertemiz sayfalarla birlikte kabilelere ve uzak bölgelere tebliğci ve öğretici olarak gönderiyordu.”⁵¹

Musa Cârullah samimi ve içten bir yaklaşımla ashabın Kur’an’a olan hasbi hizmetlerini de dikkate alarak âyette bahsedilen gözcülerin sahabe olduğunu söylemektedir. Ancak ne var ki gerek âyetin bağlamına gerekse müfessirlerin yaklaşımlarına bakıldığında burada geçen gözcülerin melekler olduğu anlaşılmaktadır. Zira âyet, gaybı yalnızca Allah’ın bildiği ve O’nun hoşnut olup seçtiği elçiler olan peygamberler dışında kimsenin bu bilgiye ulaşamayacağını vurgulandığı bir bağlamda gelmiştir. Gaybî bilgiler olan ilâhî vahiyler ve haberlerin peygamberlere ulaştırılırken de ona ulaşmak isteyen cinler ve şeytanlara karşı koruyucu gözcülerin gönderildiği ifade edilmektedir. Ayrıca âyetin devamındaki 28. âyette Allah Teâlâ’nın vahyi meleklerle her yönden korumasının gerekçesi açıklanarak vahyin peygamberlere aslına uygun olarak ulaştırılması ve onların bunu aynı şekilde ümmetlerine tebliğini temin etmek için olduğunun belirtilmesi; buradaki koruyucu gözcülerin, melekler olduğunu görüşünü desteklemektedir. Nitekim müfessirlerin tamamına yakınına göre de burada bahsedilen “koruyucu gözcüler” meleklerdir.⁵²

Musa Cârullah’ın üzerinde durduğu bir başka mesele de mushaf imlası meselesidir.⁵³ O tıpkı İbnül-Cezeri gibi⁵⁴ sahabenin mushaflarında iki tür hattın yani yazının kullanıldığını söyler: 1. Standart hat (er-resmu’l-kıyâsi): Bu yazı şekli yazılan kelime ile telaffuz edilen kelimenin harf ve sayı bakımından uyumlu (eşit) olduğu hattır. 2. İstılâhî hat (er-resmu’l-ıstılâhî): Bu yazı, kelimenin yazılı şekliyle telaffuzunun harf ve sayı bakımından birbirine uyumlu yani eşit olmadığı yazı biçimidir. Bu eşitsizlik de hazif, zikr ve ibdâl gibi farklı gerekçelerle ortaya çıkmıştır.⁵⁵

Müellif yukarıda yer verdiğimiz Meryem 19/97. ve ed-Duhân 44/58. âyetlerinde geçen “بِلِسَانِكَ” ifadesinden hareketle Kur’an’ın dinleyerek ve karşılıklı okuma yoluyla öğrenilmesi yöntemine yani arza metoduna işaret ettiğini söyler. Böylece bu metodun Kur’an’ın öğrenilmesi, tilavetinin alınması; okutulması ve öğretilmesi konularında ümmet için ilahi bir gelenek/yöntem haline getirildiğini belirtir.⁵⁶ Bununla bağlantılı olarak da sahabenin Hz. Peygamber’den Kur’an’ı dinleyerek alması nedeniyle onun yazımında da çoğunlukla ıstılâhî hattı seçtiğini belirtir. Zira ona göre rivayetlerin senetlerinde yer alan her bir ravi, sayfaların görünen fiziki hali veya gözlerinin gördükleri aracılığıyla değil, diliyle telaffuz edip kulağıyla işitmek suretiyle ezberlemiş

48 Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 23/108-109.

49 Ferrâ, *Me ‘ani’l-Kur’an*, 3/236; Zeccâc, *Me ‘ani’l-Kur’an*, 5/284; Ebû Ca’fer en-Nehhâs, *İ ‘râbu’l-Kur’an*, thk. ‘Abdulmun ‘im Halil İbrâhîm (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1421), 5/95.

50 Nehhâs, *İ ‘râbu’l-Kur’an*, 5/95.

51 Bigiyef, *Kur’an-ı Kerim’de İç Bütünlük*, 220.

52 Örnek olarak bk. Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/467; Taberî, *Câmi ‘u’l-Beyân*, 23/353; Ebû Muhammed Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘Azîm*, thk. Es’ad Muhammed et-Tayyib (Suûdi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafâ el-Bâz, 1419), 10/3378; el-Beğavî, *Me ‘âlimu’t-Tenzîl*, 8/244; Zemağherî, *el-Keşşâf*, 4/633; Râzî, *Mefâtihu’l-Gayb*, 30/679; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-‘Azîm*, 8/247.

53 Mushaf’ın imla özelliklerinin değerlendirilmesinde sergilenen temel yaklaşım biçimleri için bk. Maşalı, *Kur’an’ın Metin Yapısı*, 266-282.

54 Muhammed İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi’l-Kırâ’ati’l-‘Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâ’ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.), 2/128.

55 Bigiyef, *Kur’an-ı Kerim’de İç Bütünlük*, 228-229.

56 Bigiyef, *Kur’an-ı Kerim’de İç Bütünlük Surelerin Tertibi ve Birbirine İlişkisi*, 256.

ve nakletmiştir. Müellif en-Neml 27/6. (وَإِنَّكَ لَلَّذِي أَنْزَلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ) “Şüphesiz bu Kur'an sana, hüküm ve hikmet sahibi, hakkıyla bilen Allah tarafından verilmektedir.” âyetinde geçen “telakki”nin bir kişiden dinleme yoluyla gerçekleşen bir öğrenme faaliyetini ifade etmesini bu yaklaşımına dayanak olarak gösterir. Bir başka delil olarak da el-Hâkka 69/12. (لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُنْزُورُ) “Onu sizin için bir ibret ve öğüt yapalım ve belleyici kulaklar onu bellesin diye” âyetini delil getirir. Âyette Kur'an'ın öğüt oluşunu ve onu öğrenici bir kulağın kavrayabileceğinin ifade edilmesini bu görüşüne dayanak kılar. Konuyla ilgili bir başka dayanak ise sahabenin istilâhî hattı tercih etmesinin Arapçada yazıdaki şekillerin telaffuzu tam anlamıyla karşılamadığı yani sesle ifade edileni her zaman bütünüyle yazıya aktarma imkânı olmadığı gerekçesidir.⁵⁷ Bütün bu izahlar neticesinde Musa Cârullah mushaf yazımında kâtiplerden kaynaklanan herhangi bir hata olmadığını ve bir harfin bile yazımında bir değişikliğin meydana gelmediğini söyler. Eğer böyle bir durum olsaydı daha ilk fırsatta dillendirecek ve bu fırsatı değerlendirecek olanlar münafıklar olurdu. Ancak onlardan bile böyle bir iddia ileri süren olmamıştır.⁵⁸

Bigiyef'in mushaf imlası ile ilgili görüşlerine delil getirdiği en-Neml 27/6. ve el-Hâkka 59/12. âyetlerinin bu konuda delil olma imkânını ele alacak olursak öncelikle en-Neml 27/6, âyette geçen “telakki” kelimesine müfessirler “atmak, vermek, (ilim, bilgi, ders vb.) almak, öğretmek, elde etmek, telkin etmek, ezberletmek” gibi manalar vermişlerdir.⁵⁹ Müfessirlerin verdikleri bu manaların hepsi, Hz. Peygamber'in vahyi kaynağından aldığı ortak manasında yani “almak” anlamında birleşmektedir. Bu almanın ya da diğer bir ifadeyle vahyin kendisine verilmesinin mahiyeti konusunda ise açıklayıcı bir ifade bulunmamaktadır. Öte yandan Cebrail'in (as) Hz. Peygamber'e görünmeden onun kalbine ilkâ ettiği vahiyler⁶⁰ de mevcuttur. Bu durumu dikkate aldığımızda Musa Cârullah'ın âyette geçen “telakki” ifadesinin sadece dinleme yoluyla gerçekleşen öğrenme faaliyetini ifade ettiği yönündeki görüşünü bütün vahiylerle şamil kılmak mümkün görünmemektedir.-

Şimdi Bigiyef'in el-Hâkka 59/12. (لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ تَذْكِرَةً وَتَعِيَهَا أُنْزُورُ) “Onu sizin için bir ibret ve öğüt yapalım ve belleyici kulaklar onu bellesin diye”) âyette geçen (وَ تَعِيَهَا أُنْزُورُ) “belleyici/söz dinleyen kulaklar onu bellesin diye” ifadesini delil getirmesini ele alalım. Öncelikle âyetin bağlamı Hz. Nûh döneminde yaşanan ve inananların kurtarılıp kâfirlerin suda boğulduğu Nuh Tufanı'dır. Kur'an, bu olayı anlatarak onu işitenleri kulaklarına adeta bir küpe olsun ve söz dinlesinler diye uyarmanı amaçlamıştır. Dolayısıyla âyet, vahiy inerken “onu öğrenmek, belleyip ezberlemek” manasında değildir. Âyet, geçmişte yaşanan bir olayın sonraki nesillere kendilerini ikaz mahiyetinde hatırlatılması ve bunun kulaklarından hiç çıkmayıp adeta kulaklarına küpe olması ve duyan herkesin akledip bundan ibret alınmasının istenildiğinden bahsetmektedir.⁶¹ Bu nedenle Musa Cârullah'ın mushaf'ın yazımında vahiy kâtiplerinden kaynaklanan bir hatanın olmadığı konusundaki yaklaşımlarını temellendirmek amacıyla referans gösterdiği en-Neml 27/6 ve el-Hâkka 59/12. âyetleri bu konuda delil olmaktan uzaktır. Dolayısıyla Bigiyef'in âyetlerden zorlama anlamlar çıkarmak yerine vahiylerin Hz. Peygamber döneminden itibaren hiçbir değişikliğe uğramadan Hz. Osman'ın hilafetinde gerçekleştirilen istinsah sürecine kadar hem şifahi/sözlü hem de kitabi/yazılı olarak tescil edilmiş olduğuna dair tarihi verileri temele alan bir izah çerçevesi oluşturmasının daha tutarlı bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Bigiyef'in konu özelinde Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği nüshalarda da aynı şekilde istilâhî hattın kullanıldığına ve bu durumun ümmetin ittifakına mazhar olduğuna yönelik tespit ve değerlendirmeleri ise hususi önem arz etmektedir. Nitekim pek çok âlimin yanı sıra kıraat ilminin önemli isimlerinden İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) de açıklıkla dile getirdiği üzere mevzubahis değerlendirme konu özelindeki en makul ve mukni olan görüşü ifade etmektedir. İbnü'l-Cezerî, Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği mushafın hattı üzerinde ashâbın ittifak ettiğini hatırlattıktan sonra Arap yazısının bilinen bazı kuralları olduğunu ve

57 Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük*, 229.

58 Bigiyef, *Kur'an ve Mushafın Tarihi*, 95; Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük*, 261-262.

59 Örnek olarak bk. Muḳâtil, *Tefsîru Muḳâtil*, 3/296; Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muḳammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381/1961), 2/92; İbn Kuteybe, *Ğaribu'l-Kur'ân*, 322; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 18/8; İbn Ebi Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, 9/2841; Mâtürîdî, *Te'vilâtu Ehlî's-Sunne*, 8/97; Ebû Ca'fer en-Nehhâs, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muḳammed 'Alî eş-Şâbûnî (Mekke: Câmî'atu Ummi'l-Ḳurâ, 1409), 5/114; Râğîb el-İşfehânî, *el-Mufredât fî Ğaribi'l-Kur'ân*, thk. Şâfvân 'Adnân ed-Dâvûdî (Dimaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412), 745; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 3/516; Kurtubî, *el-Câmi' li-aḫkâmi'l-Kur'ân*, 13/55.

60 Râğîb el-İşfehânî, *el-Mufredât*, 859; Suyûtî, *el-İtḲân*, 1/160-161; Muhammed Hamdi Yazır Elmalı, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 35.

61 Muḳâtil, *Tefsîru Muḳâtil*, 4/422; Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/181; Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 23/221; Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basîṭ*, 22/150; Zemaḫşerî, *el-Keşşâf*, 4/600.

mushaf imlasının genellikle bunlara uyduğunu ancak bazen bu kurallar dışında bazı unsurlar da içerdiğini, bunların bir kısmının bilinebildiğini fakat bir kısmının bilinemediğini ifade etmiştir. Nihayetinde de bu imlaya uymanın gerekli ve bağlayıcı olduğunu vurgulamıştır.⁶² İslam âlimlerinin neredeyse tamamına yakını da bu görüştedir. Nitekim Hz. Osman tarafından çoğaltılan mushaf'ın imlasının tevkîfi olduğunu ve ona uymanın farz olduğunu söyleyenler gibi tevkîfi olmadığını söyleyenler de aynı şekilde modern yazı biçimleriyle mushaf yazmanın caiz olmadığını ve icmâya uymak gerektiğini belirtmişlerdir.⁶³ Bunun dışında Zemahşerî de Arapça yazım kuralları açısından resmî'l-mushaf'ın farklı yazımlar içerdiği ve imla kurallarına uymadığını söyleyerek bu konudaki görüşlerini belirtir. O, bunun önemli bir durum olmadığını öncelikle mushaf hattının gayr-i kıyâsî olduğunu ve dil kurallarına uygunluk şartı aranmayacağını belirtir. Ardın da lafızların en nihayetinde doğru telaffuz edildiğini ve asıl olanın yazım değil telaffuz olduğunu söyler. Ayrıca Kur'an'ın, hafızalarda korunduğunu ifade ettikten sonra ümmetin Hz. Osman döneminde üzerinde ittifak ettiği imlaya uymanın daha doğru olacağını ifade eder.⁶⁴ Nitekim Musa Cârullah da *Târihu'l-Kur'ân ve'l-mesâhif*'de buna değinmiş ve şöyle demiştir: "Sahabe Mushaflarında âyet ve sûre tertipleri ile harf ve kelimelerin imlasına dair yer alan her şey Hz. Peygamber döneminde sabit bir sünnet ile meşhur olmuştur. Sahabe dönemindeki tertip ve resm (imla) Peygamber Aleyhisselam'ın zamanındakinin aynısıydı."⁶⁵

2.2. Bigiyef'in Mushaf'ın Cem'i ve Tertibi Hakkındaki Görüşleri ve Bunlara Dayanak Kıldığı Âyetler

Bigiyef, Kur'an'ın cem'inin ve tertibinin Allah Teâlâ'nın emirleri doğrultusunda bizzat Hz. Peygamber tarafından yapıldığını ve tevkîfi olduğunu savunur ve el-Kıyâmet 17-18. (۷۱) فَاِذَا قَرَأْتَ فَاتَّبِعْ (۸۱) "Şüphesiz onu toplamak ve okumak bize aittir. O halde onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et" âyetleri bu görüşüne dayanak olarak gösterir. Âyetin yorumu konusunda sahabe ve tabiînden gelen rivayetlere bakıldığında onların söz konusu toplamanın Hz. Peygamber'in "kalbinde toplama" şeklinde olduğunu söyledikleri görülmektedir.⁶⁶ Âyetin bağlamı da Hz. Peygamber'in kendisine gelen vahyi ezberlemek için kaybolması veya unutmaya endişesiyle aceleyle dilini hareket ettirmesi, dolayısıyla da onu kalbine yerleştirme çabası hakkındadır. Müfessirlerin yaklaşımları da çoğunlukla bu çerçevededir. Nitekim Mukâtil (ö. 150/767) tefsirinde "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ" ifadesini "Kur'an'ı senin kalbine toplamak bize aittir" şeklinde bir takdirle (فِي قَلْبِكَ يَا مُحَمَّدُ) açıklar ve âyeti "biz Kur'an'ı okuduğumuzda sen onu öğrenip kalbine yerleştirinceye kadar onu sana okuyacağız dolayısıyla sen onun okunuşunu takip et" şeklinde tefsir eder.⁶⁷ Mukâtil'in bu yaklaşımı müfessirlerin cumhuru tarafından da benimsenen bir yorumdur. Zira müfessirlerin çoğunluğuna göre de âyette bahsedilen Kur'an'ın toplanmasından maksat onun Hz. Peygamber'in göğsünde toplanmasıdır.⁶⁸ Öte yandan sürenin bu âyetlerini anlam, metin, konu, kanıt, bağlam, tarihi arka plan, bütünlük vb. açılardan ele alan kimi araştırmacılar ise; el-Kâ'bî (ö. 319/931) ve Ebu Bekir el-Kaffâl'ın (ö. 365/976) bu âyetlerin inkâr ve alay etme kastıyla Hz. Peygamber'e soru soran kişinin Kıyamet Gününde amel defterinin kendisine arz edildiği zamanki tepkisine karşılık inzal edildiğini savunan görüşü kabul eder. Bu görüşe göre söz konusu âyetler Hz. Peygamber'e vahyin indirilmesi anıyla ilgili olmayıp dünyada inkâr ve alay kastıyla Hz. Peygamber'e soru soran müşrik kimsenin Kıyamet Gününde amel defteri kendisine verildiğindeki tepkisinden bahsetmektedir.⁶⁹ Ancak ortaya çıkan bir gerçek vardır ki o da bu iki yorumdan hangisini alırsanız alın bahse konu âyetlerin Musa Cârullah'ın yaklaşımına dayanak olmaktan uzak olduğudur. Öte yandan konuyla ilgili İbn Abbâs'tan gelen bazı rivayetlerde⁷⁰ de vahyin Cebrail (as) tarafından getirildiğinde Hz. Peygamber'in dilini ve dudaklarını hareket ettirmesine sebep olan şeyin, vahiy alırken unutacağı korkusu olduğu ve bunun

62 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/128.

63 Mesut Okumuş, "Kur'an İmlasının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Ocak 2010), 12-13.

64 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/26-27.

65 Bigiyef, *Kur'ân ve Mushaflar Tarihi*, 68-69.

66 Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 10/500-501; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Hidâye ilâ bulûğî'n-nihâye*, 12/7874.

67 Mukâtil, *Tefsiru Mukâtil*, 4/512.

68 Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/211; Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 23/500; İbn Ebî Hâtim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 10/3387; Vâhidî, *et-Tefsiru'l-Basîl*, 22/497; Beğavî, *Me'âlimu't-Tenzil*, 1417, 8/284; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 4/370-371.

69 Ali Rıza Gül, "Kıyamet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 107-108.

70 Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 23/496-498.

üzerine de Kıyâmet sûresi 15. âyet ve devamındaki âyetlerin nazil olduğu aktarılmaktadır. Bu da Bigiyef'in yaklaşımının isabetli olmadığını ortaya koymaktadır.

Musa Cârullah'ın Kur'an'ın cem'i konusundaki görüşlerine dayanak kıldığı bir başka delil ise yukarıda yer verdiğimiz Abese sûresi âyetleridir. Bigiyef, Abese sûresinin 11-16. "Hayır, Kur'an bir öğüttür; dileyen ondan öğüt alır. O, şerefli ve sadık yazıcıların elindeki yüce, tertemiz ve çok değerli sayfalar"dır." âyetlerini Kur'an'ın yazılmasına, vahiy kâtiplerine ve yazı malzemesine işaret ettiğini söylediği gibi bunun aynı zamanda onun cemedilmesine yani iki kapak arasında toplanmasına da delil teşkil ettiğini ileri sürerek şöyle der: "Abese sûresi ve içindeki bu âyetler Mekki'dir; ancak bu âyetler hali hazırda olan ve gelecekte olacak olaylara dair nebevi (ilahi) haberlerdendir. Bütün bu mushaflar Resûl-i Ekrem zamanında mevcut idi. Abdullah b. Mes'ûd'un, Übey b. Ka'b'ın ve Ebû Zeyd el-Kârî el-Ensârî'nin (ö. 64/683) Mushaf'ı uzun bir süre ümmetin elinde kalmıştır. Böylece Kur'an-ı Kerim'in üç defa cemedildiği gerçeği ortaya çıkar: 1. Resûl-i Ekrem'in (sav.) zamanında. 2. İleri gelen muhacir ve ensarın yaşadığı Yüce Sıddîk zamanında. 3. On binlerce kıymetli sahabenin gözleri önünde, hayâ sahibi ve yumuşak huylu İmam Osman zamanında. Bu üç toplama (cem) işleminde de kesinlikle herhangi bir ihtilaf meydana gelmemiştir."⁷¹

Bigiyefin Kur'an'ın üç defa cemedildiği iddiasından ilki isabetli görünmemektedir. Zira zaten iki kapak arasında olan bir kitabı Hz. Ebubekir'in toplaması nasıl izah edilebilir? Ayrıca bu durum Kur'an'ın onun döneminde toplanmasından bahseden rivayetlerde geçtiği üzere Hz. Ömer'in onun kaybolmasından endişelenmesi ve bu işi Hz. Ebubekir'e teklif etmesi, onun da "peygamberin yapmadığı bir işi nasıl yaparım" şeklindeki cevabına ters düşmektedir.⁷² Diğer taraftan sahabenin elindeki Mushaflar bugünkü manada başı sonu belli mushaflar olmayıp kişisel çabalardan ibaret olup resmi nitelikte değildi. Yanı sıra bu nüshalarda Kur'an vasfı taşımayan çeşitli açıklamalar ve kıraatler (müdreç kıraat) mevcuttu.⁷³ Dolayısıyla Hz. Peygamber döneminde bugün elimizde mevcut olan mushaf şeklinde derlenmiş bir mushaf bulunmamaktaydı. Söz konusu âyetlerin bu cem faaliyetlerine işaret ettiği şeklindeki bir izah ise bize göre aynı âyetlerin Kur'an'ın yazılması bahsinde delil olup olamayacağına dair tartışmada yer verdiğimiz gibi tutarlı görünmemektedir.

Bigiyef Kur'an'ın tertibi konusunda ise Hûd 11/1. (الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ) "Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da açıklanmış bir kitaptır") ve el-Vâkıa 56/75. (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ) "Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim") âyetleri delil getirerek mushaf tertibinin bizzat Allah tarafından yapıldığını ifade eder.

Söz konusu âyetleri mushaf tertibi konusundaki görüşlerine dayanak kılan Bigiyef şöyle der: "Mushaflardaki sûrelerin sayısı ve tertibi konusunda ümmet arasında kesinlikle hiçbir şekilde ihtilaf yoktur. Çünkü kitabın sûrelere ve sûrelerin de âyetlere ayrılması tamamen Allah tarafından ve Allah tarafından." Bu sözlerinin ardından da Hûd sûresi 11/1. âyeti zikrederek bu görüşünü temellendirmeye çalışır. el-Vâkıa 56/75. âyetle ilgili olarak ise şöyle der: "Buradaki "nücum" Kur'an-ı Kerim'in parçaları mı yoksa gökyüzünün yıldızları mıdır? Bu âyet-i celîle eşit şekilde iki anlama da muhtemeldir."⁷⁴ Bigiyef âyette geçen ve aslı "yıldızlar" manasında olan⁷⁵ ancak borcun belirli bir vadede taksitlere bölünerek ödenmesini ifade eden⁷⁶ "nücum" kelimesini, Kur'an ilimlerinde vahyin 23 senelik bir sürede, çeşitli zaman aralıklarıyla âyet yahut âyet grupları veya sûre şeklinde peyderpey inişi için kullanılan "tencîmü'l-Kur'an" kavramıyla⁷⁷ bağlantılı olarak ele almaktadır.⁷⁸ Bigiyef âyette geçen "toplama (cem) ve okunma (Kur'an)" ifadeleri ile ilgili de şöyle der: "Onun toplanması demek tertibi, okunması demek ise indirilmesidir."⁷⁹

71 Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük*, 225.

72 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/233-234; Suyûfi, *el-İtkân*, 1/203.

73 Murat Sülün, *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi-Kaynağı-Şekli Yapısı-Mahiyeti-Muhtevası-Okunuşu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 101.

74 Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük* 213.

75 Râğîb, *el-Mufredât*, 791.

76 Neşvân b. Sa'id el-Yemenî, *Şemsü'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmî'l-'Arab min el-Kulûm*, thk. Huseyn b. 'Abdullah el-'Umerî v.dğr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1420/1999), 10/6508.

77 Muhsin Demirci, *Tefsir Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 296.

78 Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük*, 212.

79 Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük*, 190.

Müellifin ileri sürdüğü bu yaklaşım Mukâtil, Yahya b. Sellâm (ö. 200/815), İbn Kuteybe (ö. 276/889), Vâhidî, (ö. 468/1076) vb. âlimler tarafından savunulmuş ve âyet, Kur'an'ın üçer, dörder ya da daha fazla âyetler grubu (nücum) halinde peyderpey Hz. Peygamber'e indirilmesi şeklinde tefsir edilmiştir.⁸⁰ Taberî ise bu konudaki görüşleri naklettikten sonra doğru olanın Mücâhid (ö. 103/721), Hasan-ı Basrî ve Katâde'den (ö. 117/735) nakledilen “yıldızların doğup battıkları yerlere yemin olsun ki” şeklindeki görüş olduğunu söyler. Zira ona göre âyette geçen “مَوَاقِعَ” kelimesi “وَقَعَ” fiilinden isim olan “الموقعُ” kelimesinin çoğulu olup kelimenin anlamları içerisinde ilk akla gelen “bir şeyin düştüğü yer/ortaya çıkma/doğma yeri ile kaybolma/batma yeri” manasıdır. Âyette kastedilen de bu anlamdır.⁸¹ Zeccâc (ö. 311/923), Zemahşerî ve Râzî'nin de aralarında bulunduğu müfessirlerin çoğunluğu ise âyette geçen “nücum”un yıldızlar olduğu görüşünü benimser.⁸² Mâturîdî gibi kimi müfessirler ise bu iki temel görüşü ve diğer ikincil görüşleri naklederler ancak bir tercihte bulunmazlar.⁸³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) ise Taberî'nin aksine buradaki tercihe şayan görüşün “nücum” kelimesinden kastedilenin “Kur'an'ın yıldızları” manası olduğunu söyler. Zira kelime çok anlamlı olduğu için tevriye sanatı (uzak anlamı tercih etme) yoluyla da olsa metinsel bağlama uygun olan “Kur'an'ın yıldızları yani her indirilmede gelen âyetler” manasıdır.⁸⁴

Bu konuda yapılan müstakil bir araştırmada ise “nücum”a, “yıldızlar” manası verenlerin lügavî manayı, “vahiy” manası verenlerin ise bir Kur'an terimi olarak ikincil manayı tercih ettikleri belirtilir. Söz konusu çalışmada “vahiy” manası verenlerin İbn Abbâs, Sa'îd b. Cübeyr, 'Atâ (ö. 114/732) ve Katâde gibi mütekaddimün âlimlerin görüşlerini kendilerine dayanak gösterdiklerine dikkat çekilmiştir. Yanı sıra Kur'an'ın metin içi bağlamının ve yemin üslubunun da bu anlama gerekçe gösterildiğine işaret edilmiştir.⁸⁵ Ancak yukarıda Taberî'nin tercih ettiği görüşü ileri süren müfessirler de yine tabiinden Mücâhid, Sa'îd b. Cübeyr, Hasan-ı Basrî ve Katâde gibi önemli isimlerdir. Öte yandan söz konusu çalışmada belirtildiği gibi İbn Kayyım el-Cevziyye'nin (ö. 751/1350) Ebû 'Ubeyde'nin (ö. 209/824) “yıldızlar” manası vermesinden⁸⁶ “kile” şeklinde bahsetmesi bu görüşün zayıflığına işaret etmez. Bu gerekçelerle bir tercihte bulunmak oldukça zordur. Eğer bir seçim yapmak gerekirse de İbnü'l-Cevzi'nin naklettiği gibi çoğunluğun görüşü olan “yıldızlar” manası⁸⁷ tercih edilebilir. Ancak Bigiyef'in Mâturîdî gibi herhangi tercihte bulunmayarak ele alınan bu âyette geçen “nücum” ifadesinin “Kur'an-ı Kerim'in parçaları” veya “gökyüzünün yıldızları” manalarına eşit şekilde muhtemel olduğu görüşü bizce daha isabetli bir yaklaşımdır.

Musa Cârullah'ın, âyetlerin tertibi konusundaki görüşlerine dayanak kıldığı delillerden bir başkası da daha önce yukarıda yer verdiğimiz el-Kıyâmet 75/17. âyettir. Bigiyef, Kur'an'ın mushaf haline getirildiğinden bahsederken delil getirdiği en-Neml 27/6'da (وَإِنَّكَ لَتَلْقَىٰ الْقُرْآنَ مِنَ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ) Allah Teâlâ'nın Kur'an'a dört isim verdiğini bunlardan birisinin de bu âyette geçen “الْقُرْآنَ” ismi olduğunu belirtirken bu ismin “toplama, okuma ve tilavet etme” manalarına geldiğini söyledikten sonra el-Kıyâmet 75/17. âyeti zikrederek şöyle der: “Onun kitapta ve Mushaflarda toplanması sûre ve âyetlerinin sıralanmasına göredir.”⁸⁸ Bigiyef'in mushaf'ın âyetlerinin tertibi konusundaki görüşü, bütün âlimlerin üzerinde ittifak ettiği bir görüş olup doğrudur.⁸⁹ Ancak âlimlerin bu konuda ittifak etmelerinin arka planında daha çok Kur'an'ın Hz. Peygamber tarafından sahabeye öğretilmesi, ezberletilmesi, yazdırılmasına dair rivayetler ve bir takım akli deliller vardır. Dolayısıyla âlimlerin bu konulardaki yaklaşımları hadislerle ve akli çıkarımlara dayanmakta olup Kur'an'dan referans almamaktadır.⁹⁰ Nitekim kendisi de sahabenin Kur'an'ın tertibini Hz. Peygamber'den öğrendiğini

80 Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 4/223; Yahyâ b. Sellâm, *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*, 1/167; İbn Kuteybe, *Ġarîbu'l-Kur'ân*, 451; Vâhidî, *el-Basîf*, 21/8.

81 Taberî, *Câmi 'u'l-Beyân*, 22/361.

82 Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/115; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/468; Râzî, *Mefâtihu'l-Ġayb*, 29/467.

83 Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 9/505.

84 Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/411.

85 Duran İkizer, “Kur'an'da Geçen 'Necm/Nücum' Kelimelerinin Analitik İncelemesi (Metin İçi Bağlam Çerçevesinde)”, *Tevilat* 3/1 (2022), 109-110.

86 Ebû 'Ubeyde, *Mecâzu'l-Kur'ân*, 2/252.

87 İbnü'l-Cevzi, *Zâdu'l-Mesîr*, 4/227.

88 Bigiyef, *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük*, 202.

89 Ebû Bekr el-Bâkîllânî, *el-İntişâr li'l-Kur'ân*, thk. Muḥammed 'İşâm el-Kuḏât (Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hâzm, 1422/2001), 1/281; Ebû'l-Fidâ' 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşki, *Fedâilu'l-Kur'ân* (b.y.: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416/1995), 73; Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/256; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/211-212.

90 Bu konudaki rivayetler ve âyetlerin tertibinin tefkifi olduğuna dair deliller için bk. Bâkîllânî, *el-İntişâr li'l-Kur'ân*, 1/293-299; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/211-214.

ifade etmekte ve bunun hadislerde ve hadis dışındaki rivayetlerde yer aldığını belirtmektedir.⁹¹ Dolayısıyla Bigiyef'in delil getirdiği bu âyetlerden Kur'an âyetlerinin tertibinin tevkîfi olduğuna dair bir çıkarımda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir.

Sûrelerin tertibi konusu ise onun ileri sürdüğünün aksine üzerinde ittifak edilen bir konu olmayıp ihtilafli bir husustur ve bu konuda üç farklı yaklaşım mevcuttur.⁹² Kendisi gibi sûrelerin tertibinin vahiyle yapıldığını ileri sürenlerin delillerine baktığımızda aynı şekilde âyetlerin tertibinin tevkîfi olduğunu ileri sürenlerde olduğu gibi bunların da Hz. Peygamber ve sahabenin uygulamalarına dair rivayetlere ve akli çıkarımlara dayandıklarını ve çoğunlukla Kur'an'dan bir referans getirme cihetine gitmediklerini görmekteyiz.

Sonuç

Musa Cârullah Bigiyef'in Kur'an'ın nüzûlü ve metinleşme süreci hakkındaki görüşlerini temellendirdiği âyetlere yaklaşımının ele alındığı bu çalışmada müellifin Kur'an'ın korunmuşluğu konusundaki görüşlerine dayanak kıldığı âyetleri tefsir ederken dile getirdiği yorumların bir kısmında isabetli olduğu görülürken pek çoğunda literal manaya bağlı kalması ve bağlamı da göz ardı etmesinin bir neticesi olarak tartışmaya açık yaklaşımlar ortaya koyduğu tespit edilmiştir. Onun Kur'an'ın ezberlenmesi konusunda ileri sürdüğü görüşlerine delil olarak gösterdiği Meryem 19/97. ve ed-Duhân 44/58. âyetlerde geçen "بِلِسَانِكَ" ifadesini peygamberin uzuv olan dili şeklinde açıklayarak âyetlerin ilgili kısmını "Şüphesiz biz Kur'an'ı senin dilinle kolaylaştırdık" şeklinde yorumlaması ve ayrıca bunun arza yönteminin ilahi kaynaklı olduğuna delil göstermesi bu duruma örnek verilebilir.

Musa Cârullah'ın Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde yazıldığına delil getirdiği İsrâ 17/88. âyete yaklaşımının kısmen doğru olduğu görülmüştür. Kur'an'ın yazıya geçirilmesi aşaması ile ilgili konulardaki görüşlerine dayanak kılmaya çalıştığı el-Kalem 68/1, Abese 80/11-16 ve el-Beyyine 98/2-3. âyetleri ile mushaf imlası ve Kur'an'ın toplanması konusundaki görüşlerini desteklediği Abese 80/11-16 ve el-Kiyâmet 17-18. âyetlerde de yine literal manaya bağlı kaldığı ve bağlam dışı yaklaşımlar sergilediği tespit edilmiştir. Kur'an'ın tertibi konusunda el-Vâkıa 56/75. âyetin yorumunda ise Mâturîdî gibi herhangi bir tercihte bulunmaksızın âyette geçen "nücum" ifadesinin "Kur'an-ı Kerim'in parçaları" veya "gökyüzünün yıldızları" manalarına eşit şekilde muhtemel olduğu görüşünün, çalışmaya konu olan başlıklardaki görüşlerini temellendirdiği âyetler içerisinde en isabetli ve tutarlı yaklaşım olduğu görülmüştür.

Kanaatimizce Bigiyef'in vahyin nüzûlü ve metinleşme süreci ile ilgili âyetlere literal anlamları çerçevesinde yaklaşması ve bağlam dışı yorumlar yapmasının en önemli nedenlerinden birisi onun Kur'an telakkisidir. Bir başka önemli gerekçe de yaşadığı dönemde oryantalistlerin İslam dininin olduğu kadar bütün İslami ilimlerin de temel kaynağı olan Kur'an'ın özellikle metinleşme süreci üzerinden onun güvenilirliği konusunda Müslümanları şüpheye sevk edecek yaklaşımlarına cevap verme ihtiyacıdır. Bigiyef, oryantalistlerin iddialarına karşı birtakım cevaplar verirken bunları Kur'an'dan temellendirmeye çalışmış, bu nedenle de zaman zaman bütüncül olmayan parçacı yaklaşımlar sergilemiştir.

91 Bigiyef, *Kur'an ve Mushaflar Tarihi*, 72-73.

92 Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/257.

Kaynakça/Reference

- Ateş, Abdurrahman. "Tefsir Geleneğinde Levh-i Mahfuz Düşüncesi". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2003), 391-404.
- Ay, Mahmut. "Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Yorumlarına Dair Eleştirel Bir Tahlil". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]* 30 (2014), 7-62.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. eṭ-Ṭayyib el-Bâkıllânî. *el-İntiṣâr li'l-Ḳur'ân*. thk. Muḥammed 'İṣâm el-Ḳudât. 2 Cilt. Amman; Beyrut: Dâru'l-Feth; Dâru İbn Hâzım, 1422/2001.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. eṭ-Ṭayyib el-Bâkıllânî. *İ'câzu'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed Şaḳr. Mısır: y.y., 1997.
- Balaban, Mustafa Rahmi. "Musa Carullah, Hayatı, Felsefesinden Bir Kaç Çizgi, Eserleri". ed. Zeki Velidi Togan. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 1/1-4 (1954), 173-178.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Fıkhu'l-Kur'an -Kur'an'ı Anlama Üzerine-*. çev. Ömer Dinç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2020.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'an ve Mushaflar Tarihi*. çev. Osman Aydın. ed. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kur'an-ı Kerim'de İç Bütünlük Surelerin Tertibi ve Birbirleriyle İlişkisi*. çev. Muhammed Ersöz. Ankara: Ankara Okulu, 2021.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları., 8., 2015.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniv. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları., 2015.
- Ebû Muḥammed el-Begâvî, el-Huseyn b. Mes'ûd b. Muḥammed b. el-Ferrâ'. *Me'âlimu't-Tenzil fi Tefsiri'l-Ḳur'ân*. thk. Muḥammed 'Abdullâh en-Nimr v.dğr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, 1417.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Erbaş, Muammer. "Tefsirin Zemini: Vahiy". *Tefsir Tarihi*. ed. Mehmet Çiçek-Sema Çelem. 27-57. İstanbul: Lisans Yayınları, 2023.
- Ferrâ', Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr. Mısır: Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, ts.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Gül, Ali Rıza. "Kıyamet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 71-108.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an Tarihi*. çev. Muhammed Sait Mutlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1991.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Muḥammed el-. *Lubâbu't-Te'vil fi Me'âni't-Tenzil*. thk. Muḥammed 'Alî Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994-95.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muḥammed 'Abdurrahman b. Muḥammed er-Râzî. *Tefsiru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. thk. Es'ad Muḥammed eṭ-Ṭayyib. 13 Cilt. S. Arabistan: Mektebetu Nizâr Muṣtafâ el-Bâz, 1419/1998.
- İbn Ebî Zemenin, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh. *Tefsiru'l-Ḳur'âni'l-'Azîz*. thk. Huseyn b. 'Ukkâşe, Muḥammed b. Muṣtafâ el-Kenz. 5 Cilt. Kahire: el-Fârûku'l-Hâdişe, 1423.
- İbn Hacer el-'Asḳalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî. *Fethu'l-Bâri Şerhu Şaḥîḥ el-Buḥârî*. thk. Muḥibbuddin el-Ḥaṭîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Feḫâtilu'l-Ḳur'ân*. b.y.: Mektebetu İbn Teymiyye, 1416/1995.
- İbn Keşîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. 'Omer b. Keşîr ed-Dimeşķî. *Tefsiru'l-Ḳur'âni'l-'Azîm*. thk. Sâmi b. Muḥammed Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Ṭaybe, 1420.
- İbn Kuteybe, Ebû Muḥammed 'Abdullâh b. Muslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Ġaribu'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed Şaḳr. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- İbn 'Aṭiyye, Ebû Muḥammed 'Abdulḥaḳ b. Ġâlib b. 'Abdirrahman b. Temmâm el-Endelûsî. *el-Muḥarreru'l-Vecîz fi Tefsiri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. 'Abdusselâm 'Abduşşâfi Muḥammed. Beyrut: y.y., 1422.
- İbnü'l-Cevzi, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin 'Abdurrahmân b. 'Alî b. Muḥammed el-Bağdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fi 'İlmi't-Tefsir*. thk. 'Abdurrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1422/2001.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Ḥayr Şemsüddin b. el-Cezerî Muḥammed. *en-Neşr fi'l-Ḳirâ'âti'l-'Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- İkizer, Duran. "Kur'an'da Geçen 'Necm/Nücüm' Kelimelerinin Analitik İncelemesi (Metin İçerik Bağlam Çerçevesinde)". *Tevilat* 3/1 (2022), 95-131.
- İşleyen, Ahmet. *Musa Carullah Bigiyef'in Kur'an Anlayışı ve Yorum Yöntemi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Kanlıdere, Ahmet. "Mûsâ Cârullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/214-216. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kılıç, Süleyman. *Oluşum Temsilciler ve Metodolojik Açından Basra Kıraat Ekolü*. ed. Abdülmuttalip Çalıſkan. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Ahmed el-Berduni, İbrâhim el-İtfiyyî. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütubi'l-Mısriyye, 2. Basım, ts.
- Ḳurtubî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî. *el-Câmi' li-âhkâmi'l-Ḳur'ân*. thk. Aḥmed el-Berdûni-İbrâhim İtfeyyî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mısriyye, 1384.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- Mâturîdî, Ebû Maşûr Muhammed b. Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellüm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1426/2005.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Abdülmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmîyye. ts.
- Ma'mer b. el-Muşennâ, Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. el-Muşennâ et-Teymî el-Başrî. *Mecâzu'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381/1961.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî. *el-Hidâye ilâ bulûgî'n-nihâye fi 'ilmi me'âni'l-Ḳur'ân ve tefsîrihi ve aḥkâmihî ve cümelin min fûnûni 'ulûmih*. thk. eş-Şâhid el-BûşîḤî. 13 Cilt. Şârîka: Mecmu'atu Buhûsî'l-Kitâb ve's-Sunne, 1429/2008.
- Mukâtil b. Suleymân, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Suleymân el-BelḤî. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs, 1423/2002.
- Neḥḥâs, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muhammed el-Murâdî. *İ'râbu'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdulmun'im Ḥalîl İbrâhîm. Beyrut: Menşûrât Muhammed 'Alî Beyḏûn; Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1421.
- Neḥḥâs, Ebû Ca'fer Aḥmed b. Muhammed el-Murâdî. *Me'âni'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed 'Alî eş-Şâbûnî. Mekke: Câmi'atu Um-mi'l-Ḳurâ, 1409.
- Neşvân el-Ḥimyerî, Neşvân b. Sa'id el-Yemenî. *Şemsu'l-'Ulûm ve Devâu Kelâmî'l-'Arab min el-Kulûm*. thk. Ḥuseyn b. 'Abdullâh el-'Umerî v.dğr. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/1999.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Ocak 2010), 5-37.
- Öztürk, Hayrettin. "Musa Cârullah'ın Kur'an Anlayışı ve Yorum Metodu". *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/4 (13 Ekim 2020), 2010-2022. <https://doi.org/10.33206/mjss.731393>
- Râğîb el-İşfehânî, Ebû'l-Kâsım el-Ḥuseyn b. Muhammed. *el-Mufredât fi Ğaribi'l-Ḳur'ân*. thk. Şafvân 'Adnân ed-Dâvûdî. Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1412.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh FaḤrûddîn Muhammed b. Ömer b. Ḥuseyn. *Mefâtiḥu'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-'Arabî, 1420.
- Saygın, Sümeyye. *Kur'an'ın Korunmuşluğu ve Erken Dönem Kur'an Algısı*. Ankara: İlahiyât Yayınları, 2023.
- Sevim, Hasan. *Kur'an İslam'ı Söyleminin Paradigmatik Açından Değerlendirilmesi (Türkiye Örneği)*. Konya: Ekopi ltd. Şti., 2022.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Ḥudayrî. *el-İtḲân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḏl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısrıyyeti'l-'Amme li'l-Kuttâb, 1394.
- Sülün, Murat. *Kur'an Kılavuzu Mutlak Gerçeğin Sesi-Kaynağı-Şekli Yapısı-Mahiyeti-Muhtevası-Okunuşu*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Şentürk, Mustafa. "Mûsâ Cârullah'ın Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhîf Adlı Eseri ve Tefsîr İlmi Açısından Değeri". *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2014), 107-125.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Câmi'u'l-Beyân 'an Te'vili 'Âyi'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdullah b. 'Abdulmuḥsin et-Turkî. 26 Cilt. Mısır: Dâru Heçr, 1422/2001.
- Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri. *el-Vasîḥ fi Tefsîri'l-Ḳur'âni'l-Mecîd*. thk. Heyet. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1415/1994.
- Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri. *el-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*. thk. Şafvân 'Adnân Dâvûdî. Dımaşk; Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1415.
- Vâhidî, Ebû'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbüri. *et-Tefsîru'l-Basîḥ*. Mekke: 'İmâdetu'l-Baḥsî'l-İlmî, 1430.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Sellâm el-Ḳayravânî. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. thk. Hind Şelebî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1425/2004.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî. *Me'âni'l-Ḳur'ân ve İ'râbuhu*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduḥ Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- ZemaḤşerî, Ebû'l-Kâsım Maḥmûd b. 'Amr. *el-Keşşâf 'an ḤaḲâiki Ğavâmiḏi't-Tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1407.
- Zerkeşî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdir eş-Şâfi'î. *el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Ḳur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Faḏl İbrâhîm. 4 Cilt. b.y.: Dâru 'İhyâ'i'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957.
- ZurḲânî, Muhammed 'Abdu'l-'Azîm., *Menâhilu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatu 'İsâ el-Bâbî el-Ḥalebî, 3. Basım, ts.

سمات الخطاب الديني المرئي (الرقمي) مع تحليل ميداني

Görsel (Dijital) Dini Hitabetin Özellikleri ve Bir Saha Analizi

The Characteristics of Visual (Digital) Religious Discourse: A Field Analysis

Ahmet Derviş Müezzîn*

Öz

Bu araştırma, görsel (dijital) dini hitabetin dilsel ve belâgî özelliklerini belirleyip, hızla değişen sosyal ve teknolojik gelişmeler ışığında alıcı üzerindeki etkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada, hitabet sanatının özellikle görsel (dijital) dini hitabet ele alınmıştır. Araştırmanın önemi, büyük toplumsal dönüşümlerin hitabet sanatına etkisini inceleme gerekliliğinden kaynaklanmaktadır. Özellikle görsel (dijital) dini hitabet bağlamında eğitim, siyaset ve dilbilim gibi alanlarda hitabet sanatının anlaşılmasını geliştirmek için yeni stratejiler geliştirme ihtiyacı öne çıkmaktadır. Günümüzdeki çalışmalar, modern dilbilim perspektifine göre hitabet sanatını anlamada ve sınıflandırmada eksiklikler içerebilmektedir. Bu durum, teorik analiz ile saha verilerinin birleştirilmesinin gerekliliğini ortaya koymakta ve bu yaklaşımın sanatın daha derinlemesine anlaşılmasına katkı sağladığını göstermektedir. Araştırma problemi, görsel (dijital) dini hitabetin teorik sınıflandırmaları ile pratik uygulamaları arasındaki uyumsuzluk olarak belirlenmiştir. Çalışmanın temel araştırma sorusu şudur: Genel olarak hitabet sanatını ve özel olarak görsel (dijital) dini hitabeti dilsel ölçütler ve belâgî ölçütler çerçevesinde nasıl anlayabiliriz? Günümüzde, özellikle görsel (dijital) dini hitabetin farklı toplumsal bağlamlardaki alıcılar üzerindeki etkisi nedir? Araştırmanın yapısı şu şekilde planlanmıştır: İlk olarak, hitabet sanatına dair teorik yaklaşımlar, sınıflandırmalar ve hitabet sanatının temel özellikleri incelenmiştir. Daha sonra, görsel (dijital) dini hitabetin hedef kitle üzerindeki etkisi, uygulamalı yöntemler aracılığıyla değerlendirilmiş ve iletişim stratejilerinin geliştirilmesine yönelik öneriler sunulmuştur. Araştırma, nitel ve nicel yöntemleri birleştiren karma bir yaklaşım benimsemiştir. Bu doğrultuda betimleyici-analitik incelemeler yapılmış ve yapılandırılmış bir anket yoluyla saha verileri toplanmıştır. Elde edilen verilerin güvenilirliğinin test edilmesi için Cronbach Alfa katsayısı hesaplanmış ve 0.80 oranında bir sonuç elde edilmiştir. Ayrıca anket sorularının tasarımında beşli Likert ölçeği

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet Derviş Müezzîn).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimler Fakültesi, Mütercim Tercümanlık Bölümü, Arapça Anabilim Dalı
Assist. Prof. Dr, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Translation and Interpreting, Division of Arabic Language. Samsun, Türkiye
moazen.ahmad@gmail.com, https://orcid.org/0000-0002-8702-6371

Atıf / Citation: Müezzîn, Ahmet Derviş. "Simâtu'l-hitâbi'd-dini'l-mer'iyy (el-rakamiyy) me'a tahlili meydâni". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025) 83-107.

kullanılmış ve bu sorular çerçevesinde (belâgat) alanında uzman üç akademisyenle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu metodoloji, araştırmanın bulgularının güvenilirliğini artırarak teori ve pratik arasındaki bağı güçlendirmekte ve dilbilimsel çalışmalar ile etkili iletişim alanına katkı sağlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hitabet Sanatı, Görsel Dijital Dini Hitabet, Teknoloji, Belâgat, Dilbilim.

Abstract

This study examines a specific dimension of discourse by exploring the linguistic and rhetorical features of visual (digital) religious discourse and analyzing its impact on audiences within the context of rapidly evolving social and technological transformations. The significance of this research lies in the necessity of investigating how major societal changes influence discourse. In particular, within the domain of visual (digital) religious discourse, there is a pressing need to develop new strategies to enhance comprehension in fields such as education, politics, and linguistics. From a contemporary linguistic perspective, existing studies reveal gaps in the classification and understanding of discourse, highlighting the need to integrate theoretical analysis with empirical data to achieve a more comprehensive understanding of this domain. The research problem centers on the discrepancy between theoretical classifications of visual (digital) religious discourse and its practical applications. Accordingly, the primary research question is: How can discourse in general, and visual (digital) religious discourse in particular, be understood within linguistic and rhetorical frameworks? Furthermore, how does this form of discourse influence audiences across diverse social contexts? The study is structured as follows: First, theoretical approaches, classifications, and the fundamental characteristics of discourse are examined. Subsequently, the impact of visual (digital) religious discourse on target audiences is assessed through applied methodologies, leading to recommendations for enhancing communication strategies. This research adopts a mixed-methods approach, combining qualitative and quantitative methodologies. Descriptive-analytical analyses were conducted, and structured surveys were utilized to collect empirical data. To ensure data reliability, Cronbach's alpha coefficient was calculated, yielding a reliability score of 0.80. Additionally, the survey design incorporated a five-point Likert scale, and expert interviews were conducted with three specialists in rhetoric. This methodological approach enhances the credibility of the study's findings, strengthens the link between theoretical and practical perspectives, and contributes to linguistic studies and the broader field of effective communication.

Keywords: Discourse, Visual (Digital) Religious Discourse, Technology, Rhetoric, Linguistics.

سمات الخطاب الديني المرئي (الرقمي) مع تحليل ميداني

الملخص:

يهدف البحث إلى تحديد السمات اللغوية والبلاغية للخطاب الديني المرئي (الرقمي) وتحليل تأثيره على الجمهور في ظل التطورات الاجتماعية والتكنولوجية المتسارعة. وفي هذه الدراسة، تم التركيز على جانب مُحدّد من فنّ الخطاب، وهو الخطاب الديني المرئي (الرقمي). تنوع أهمية الدراسة من ضرورة فحص تأثير التحولات الاجتماعية الكبرى على فنّ الخطاب، ممّا يستدعي تطوير استراتيجيات جديدة لتحسين فهم الخطاب في مجالات التعليم والسياسة والدراسات اللغوية. وتُشير الدراسات الحالية – وفقاً للمنظور اللساني الحديث – إلى وجود قصور في تصنيف وفهم فنّ الخطاب، ممّا يستوجب دمج التحليل النظري مع البيانات الميدانية لتعزيز فهم أعمق لهذا الفنّ.

تكمن مشكلة البحث في التباين بين التصنيفات النظرية للخطاب الديني المرئي (الرقمي) وتطبيقاته العملية. وكان السؤال البحثي: كيف يمكن فهم فنّ الخطاب بشكل عام، والخطاب الديني المرئي (الرقمي) بشكل خاص، وفقاً لمعايير اللغوية والبلاغية؟ وما مدى تأثير ذلك على المتلقي في سياقات اجتماعية متنوّعة اليوم، وخاصة الخطاب الديني المرئي (الرقمي)؟ أما هيكلية البحث فكانت على الشكل التالي: في البداية، عمل الباحث على جرد التصورات النظرية لمفهوم الخطاب وتصنيفه وسماته، ثمّ تقييم مدى تأثير الخطاب الديني المرئي (الرقمي) على الجمهور بالاعتماد على أدوات تطبيقية واستقصاءات ميدانية، ثمّ اقتراح توصيات تُساهم في تطوير استراتيجيات التواصل.

اعتمد البحث على منهجية تجمع بين الأساليب الكمية والنوعية؛ حيث أُجريت دراسات وصفية تحليلية من خلال استبانة مُنظمة، ومن ثمّ اختبار موثوقية البيانات باستخدام مُعامل الثبات "ألفا كرونباخ" الذي بلغ نسبته 0.80. كما تمّ تصميم الاستبانة باستخدام مقياس "ليكرت" الخماسي، وإجراء مقابلات مع ثلاثة خبراء في مجال البلاغة. تُسهّم هذه المنهجية في تعزيز موثوقية النتائج وتقوية العلاقة بين النظرية والتطبيق، ممّا يضيف قيمة إلى الدراسات اللغوية ومجالات الاتصال الفعّال.

الكلمات المفتاحية: فنّ الخطاب، الخطاب الديني المرئي الرقمي، التكنولوجيا، البلاغة، اللسانيات.

المقدمة:

حظي مصطلح الخطاب باهتمام العديد من الباحثين في عصرنا اليوم، وهو فنّ يُعنى بفهم كيفية بناء النصوص ومدى تأثيرها على المتلقي في سياقات اجتماعية وثقافية مختلفة، فالخطاب ليس ظاهرة لغوية فحسب، بل إنّ له جوانب بلاغية وتواصلية تُساعد على تشكيل الوعي الاجتماعي، ونقل الأفكار والمعاني بأسلوب غني ومختلف على حسب الموقف والحاجة من الخطاب، ويمكن أن يكون الخطاب وسيلة للتعبير عن القيم والأفكار المجتمعية، وهو بذلك وسيلة مُهمّة في عملية التواصل وربط الأفراد بعضهم ببعض. ومن الدراسات السابقة التي وقف عندها الباحث:

- دراسة بعنوان "الخطاب الديني في العصر الرقمي"، والتي نشرها أ. د. عبد الكريم عبد الجليل الوزان (رئيس الجامعة الإفروآسيوية المفتوحة) في مجلة بحوث الإعلام الرقمي (العدد الثاني، يوليو 2023) الصادرة عن جامعة قناة السويس، يستكشف الباحث أهمية الخطاب الديني في العصر الرقمي وتأثير التحول الرقمي على وصول الرسالة الدينية. ويشدد الوزان على ضرورة تصميم خطاب ديني رصين يستفيد من التكنولوجيا الحديثة مع الحفاظ على القيم الأساسية، مع التركيز على مكافحة التعصب وتعزيز التماسك المجتمعي من خلال خطاب متوازن ومسؤول في الفضاء الرقمي.

- دراسة أخرى بعنوان "مستوى بلاغة الجمهور الافتراضي المصري في تلقي الخطاب الديني الرقمي"، قامت نورا فتحي محمد السيد (باحثة دكتوراه بقسم الإذاعة بكلية الإعلام، جامعة القاهرة) بتحليل استجابات الجمهور

المصري للخطاب الديني الرقمي، وحددت استجاباتهم لحملة "اعرف الصح" التابعة لدار الإفتاء المصرية على فيسبوك. وقد نشرت هذه الدراسة في مجلة البحوث والدراسات الإعلامية (العدد الرابع والعشرون، 2023). هدفت الباحثة إلى بيان مستوى بلاغة استجابات الجمهور، وقدمت معارف وأدوات لمقاومة الخطابات الدينية غير الرشيدة. استخدمت المنهج الوصفي التحليلي (كمي وكيفي)، وتوصلت إلى ارتفاع نسبي في مستوى بلاغة الجمهور، خاصة بين الدعاة، مؤكدة أهمية تنمية التفكير الناقد لدى المستخدم الرقمي.

- دراسة بعنوان "مصطلح الخطاب بين الدراسات العربية والغربية" (2022) المنشورة في مجلة الحكمة للدراسات والأبحاث. سعت منال عبد القادر سعد الدين وهائل محمد الطالب إلى بيان مفهوم الخطاب في اللغة العربية والغربية، قديمًا وحديثًا، وتحليل طبيعته وعلاقاته بالفروع المعرفية الأخرى. بينت الدراسة أن المصطلح يعود في جذوره إلى اللوغوس الإغريقي، ثم تبلورت ماهيته في كتابات علماء العربية "كابن جني (ت. 392هـ-1002م)، والجرجاني (ت. 471هـ-1078م)"، وفي اللسانيات الغربية الحديثة "كفرديناند دي سوسير 1913م". الدراسة قدمت تحليلًا واسعًا وشاملاً للمصطلح وتجلياته، مع تركيز خاص على المقارنة بين الأطر النظرية المختلفة.

- كتاب "المقصدية والسياق والبعد التداولي في فهم الخطاب القرآني" (2021)، درس السيد عبد الحليم مصطفى عبد العال الشوريجي العلاقة بين التداولية والخطاب القرآني، وكيف تسهم اللسانيات الحديثة في فهم قصدية النص القرآني. وحلل الكتاب طبيعة السياقات اللغوية وغير اللغوية التي تتداخل أثناء استخدام اللغة، مع بيان أهمية مراعاة السياق والمقاصد عند تفسير الخطاب القرآني. هدف هذا الكتاب إلى بيان كيفية استنباط المعاني القرآنية الأصيلة في زمن التحولات الثقافية والفكرية.

- قدّم كتاب "التحليل النقدي للخطاب: مفاهيم ومجالات وتطبيقات" (2019) الصادر عن المركز الديمقراطي العربي تحليلًا موسّعًا ومحكّمًا للمجالات المختلفة للتحليل النقدي للخطاب، من خلال مجموعة من الأبحاث التي تدرس قضايا فكرية، وفنية، وإعلامية، وتربوية. على سبيل المثال، يتناول عبد الرحيم رياض في بحثه "تحليل الخطاب منهجيًا تاريخيًا" تاريخ نشأة المنهج وتطوره، مؤكدًا على أهمية استخدامه في تكوين معرفة تاريخية معتمد بها. أما رشيد طربي، فقدّم في بحثه "التحليل النقدي للخطاب السينمائي وفق المنهج التنظيمي" تطبيقًا على فيلم "خلف الأبواب المغلقة" ليحلل الخطاب السينمائي من زاوية السلطة والمجتمع. وهذا الكتاب مثل إضافة نوعية للمكتبة العربية، إذ إنّه من أوائل المؤلفات الجماعية المحكمة التي تتناول التحليل النقدي للخطاب بتوسع وتعمق، ويقدم نماذج تطبيقية في مجالات متنوعة.

وغيرها الكثير من الدراسات التي رجع إليها الباحث ولكن لا يمكن سردها جميعًا هنا، وقد أوردتها مفصلة (كما هي مرفقة في آخر البحث). وبعد تلك المراجعات لاحظ الباحث أن العديد منها- وكذلك كما أشارت بعض الدراسات السابقة - يعاني من نقص في فهم وتصنيف فنّ الخطاب وفق علم اللسانيات الحديث، ويعود ذلك لمجموعة من الأسباب منها تباين هذا المصطلح قديمًا وحديثًا بين الثقافتين العربية والغربية، والنظرة الفلسفية المتشعبة لهذا المصطلح التي نتج عنها مدارس فيما بعد، وكذلك نقص الدراسات التطبيقية في هذا الجانب؛ مما يبرز أهمية دمج التحليل النظري مع البيانات الميدانية اليوم لتحقيق فهم أعمق لهذه الفنّ.

وتبرز أهمية هذا البحث من الحاجة الملحة إلى دراسة تأثير التحولات الاجتماعية الكبرى على فنّ الخطاب، وخاصة الخطاب الديني المرئي (الرقمي)، من أجل فتح آفاق تحسين استراتيجيات فهم فنّ الخطاب من طرف المتلقين وأثره في المجالات التعليمية والسياسية والدينية واللغوية وغيرها. ويهدف البحث إلى دراسة جانب من فنّ الخطاب من حيث النظرية والتطبيق، واستقصاء السمات اللغوية والبلاغية وتأثيرها في المتلقي عبر الخطاب الديني المرئي (الرقمي) في ظلّ التطورات الاجتماعية والتكنولوجية المتسارعة.

وتكمن مشكلة البحث في التباين في فهم تأثير فنّ الخطاب الديني المرئي (الرقمي) اليوم مع صعوبة الموازنة بين التصنيفات النظرية لهذا الفنّ من جهة، والواقع العملي من جهة أخرى. وقد كان السؤال البحثي: كيف نفهم فنّ الخطاب بشكل عام (كمصطلح)؟ والخطاب الديني المرئي (الرقمي) بشكل خاص وفقاً لمعايير اللغوية والبلاغية؟ وما مدى تأثير ذلك على المتلقي في سياقات اجتماعية متنوعة اليوم، وخاصة الخطاب الديني المرئي (الرقمي)؟

اعتمد الباحث منهج الأساليب المختلطة بحيث تجمع بين الدراسة الوصفية التحليلية، واستقصاء البيانات الميدانية عبر استبانة منظمة وموجهة إلى أشخاص مهتمين بتحليل الخطاب وتصنيفه، وإثبات مصداقيتها عبر معامل الثبات "ألفا كرونباخ/Cronbach's alpha" عبر إعادتها أكثر مرة، وكانت النسبة 0.80، والاعتماد على "مقياس ليكرت/Likert scale" الخماسي أثناء تصميم خيارات الاستبانة، ثم إجراء مقابلات مع ثلاثة خبراء متخصصين في البلاغة والنقد العربي، ومع وجود هذه المنهجية والسرية التامة في الحفاظ على البيانات يمكننا الحصول على نتائج أكثر مصداقية وواقعية فيما يخص تصنيف وفهم الخطاب وتأثيره، وإثبات العلاقة بين النظرية والتطبيق، من أجل فتح الطريق لإسهامات عملية في مجال الدراسات اللغوية.

1. مفهوم فنّ الخطاب

1.1. الخطاب في اللغة والمعاجم

في المعاجم العربية جاءت كلمة "الخطاب والمخاطبة" كما في لسان العرب لابن منظور (ت. 711هـ-1311م) بمعنى "مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبةً وخطاباً، وهما يتخاطبان" ¹، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُخَاطَبِينَ فِي الْآيَاتِ ظَلَمُوا﴾ ²، و"يعود أصل الكلمة إلى الجذر (خَطَبُ) وهو الأمر والشأن، وقيل: الخطبُ سبب الأمر. تقول: ما خطبك؟ أي: ما أمرك؟ وتقول: هذا خطبٌ جليلٌ وخطبٌ يسيرٌ" ³، وعند ابن فارس (ت. 395هـ-1004م): "الخاء والطاء والباء أصلان: أحدهما الكلام بين اثنين، يقال خاطبه يُخاطبه خطاباً، والخطبة من ذلك. وفي النكاح الطلب أن يزوّج، قال

¹ أبو الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري، لسان العرب، تحقيق. البازي وجماعة من اللغويين (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 361/1؛ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق. مجموعة من المحققين (الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1965م)، 375/2.

² هود 37/11

³ محمد بن أحمد بن الأزهر، تهذيب اللغة، تحقيق. محمد عوض مرعب (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م)، 111/7؛ ابن منظور، لسان العرب، 1/3600.

الله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ﴾⁴. إذن فهو يميز بين الخُطبة التي هي القول والخطاب، والخطبة التي هي للزواج والنكاح. وعند الزبيدي أيضًا (ت. 1205هـ-1790م): “مراجعة الكلام”،⁵ والخطبة: الكلام المنثور المسجع ونحوه، والخطبة: طلب الزواج أو الكلام المخطوب به، وإنما سُمي بذلك لما فيه من التخاطب والمراجعة.⁶

وفي المعاجم اللغوية كـ”معجم مقاييس اللغة ابن فارس (ت. 395هـ-1004م)“، و”المعجم الوسيط“، نجد أنها لا تخرج عن بعض المعاني التي ساقها ابن منظور (ت. 711هـ-1311م) في نصه باستثناء ثلاث إضافات في المعجم الوسيط، فهو يشير إلى أنَّ الخطاب موجه إلى أشخاص محددين، ويرمي كذلك إلى الإقناع، وقد يكون كلام الشخص المتحدث نيابةً عن أشخاص آخرين.⁷

وفي موسوعة “كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي“، نجد أنه يركز على الجانب التداولي في الخطاب، وهو يُميّز في الخطاب بين لحظة إنتاج الذات للكلام الموجه للآخر وبين حدث الكلام، وذلك من خلال تفريقه في الخطاب بين فعل توجيه الكلام وبين الكلام ذاته، مشترطًا في كلا المعنيين ضرورة وجود طرف آخر يحتاج إلى الفهم، فلا وجود للخطاب دون وجود طرفين أو أكثر لهما الرغبة في التواصل، وبناءً على ذلك فإن وظيفة الخطاب عنده تتمثل في الإفهام.⁸

أما إذا نظرنا في المعاجم الغربية، فنجد أنه في قاموس “لونجمان” هو: كلام جاد أو جزء من الكتابة في موضوع ما، وكذلك هي اللغة المستخدمة في أنماط الكلام أو الكتابة المحددة، كأن تصنع خطابًا رسميًا حول موضوع ما، وتناقشه بشكل فعال.⁹ وعند “ماريان جونسون ولويس فيليبس” في معجم تحليل الخطاب هو: شكل من أشكال العمل الاجتماعي الذي هو نتيجة للتفاعل ما بين الأفراد في المجتمع، سواء في المعارف أو الهوايات أو العلاقات.¹⁰ وقد أشار أيضًا جابر عصفور إلى أنه في اللغات الأوروبية: “إرسال الكلام والمحادثة الحرّة والارتجال، وغير ذلك من الدلالات التي أفضت في اللغات الأوربيّة الحديثة إلى معاني العرض والسرد”.¹¹

وفي معجم اللسانيات ورد على ثلاثة معانٍ كما أشار إلى ذلك سعيد يقطين: “أولاً: اللغة في طور العمل، أو اللسان الذي تتكلف بإنجازه ذات معيّنة، وهو هنا مرادف للكلام بتحديد دوسوسير، وهو يعني ثانيًا: وحدة توازي أو تفوق الجملة، ويتكوّن من متتالية تشكّل مرسله لها بداية ونهاية، وهو هنا مرادف الملفوظ، أما التحديد الثالث: فيتجلى

⁴ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، 1979م) 198/2-199؛ البقرة 235/2.

⁵ محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المحققين (الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1965م)، 375/2.

⁶ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، 1979م) 198/2-199.

⁷ أمينة رقيق، بلاغة الخطاب المكتوب (الجزائر: جامعة محمد خيضر، قسم اللغة العربية، رسالة دكتوراه، 2014)، 4؛ إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط (القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1972م)؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 198.

⁸ ينظر: محمد بن علي ابن القاضي الفاروقي الحنفي التهانوي (1158هـ)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، 749؛ رقيق، بلاغة الخطاب المكتوب، 3.

⁹ مجموعة من المؤلفين، معجم لونجمان للغة الإنجليزية المعاصرة، شبكة لونجمان للجسم اللغوي (لندن: بيرسون لونجمان، 2003)، 445.

¹⁰ يورغنسن فيليبس، ل.، تحليل الخطاب بوصفه نظرية ومنهجًا (لندن وثلوساند أوكس، نيودلهي: منشورات ساح، الطبعة الأولى، 2002)، 5.

¹¹ جابر عصفور، آفاق العصر (دمشق: دار الهدى للثقافة والنشر، 1997م)، 47-48.

في استعمال الخطاب لكل ملفوظ يتعدى الجملة منظورًا إليه من وجهة قواعد تسلسل متتاليات الجمل¹². أما عند "لالاند" في معجمه فهو: عملية فكرية تأتي نتيجة لتعبير عن الفكر وتطوره من خلال الكلمات والألفاظ والعبارات المتسلسلة¹³.

وبناء على ما سبق، نستنتج بأن الخطاب في المعاجم العربية لا يقتصر على مجرد الكلام فحسب، بل يتضمن توجيه الكلام وفعل التواصل نفسه، وهو عملية تفاعلية تعتمد على توجه الكلام بين طرفين بهدف الإقناع، وكذلك تبادل الأفكار وبناء جسور للتواصل الاجتماعي والثقافي، وكذلك في المعاجم الغربية لم يبتعد كثيرًا عن هذا المعنى، فهو مرادف للكلام والحوار مع تركيزه على الوظيفة التداولية للخطاب أثناء عملية التفاعل ما بين الأفراد في المجتمع.

1.2. الخطاب في الاصطلاح قديمًا وحديثًا

يكشف استقراء المصنفات التراثية العربية عن حضور مفهوم الخطاب في مؤلفات العلماء والمفكرين، مثل علماء إعجاز القرآن، والبلاغيين، والنحاة، وأصحاب المعاجم، والأصوليين، والفلاسفة. وقد ورد هذا المفهوم أحيانًا متقاطعًا مع مدلوله المعاصر، وأحيانًا أخرى موازيًا له، تبعًا لتوجهات هؤلاء العلماء ومناهجهم البحثية. ورغم العناية التي حظي بها الخطاب في التراث العربي، فإنه لم يصل إلى مستوى الصياغة المنهجية المتكاملة التي تميز الدراسات الحديثة، كما لم يكن مجالًا معرفيًا مستقلًا، بل كان جزءًا من دراسات أوسع في علوم التفسير، وأصول الفقه، وعلم الكلام، والبلاغة، والنقد. ومن الملاحظ أن هذه العلوم، رغم اختلاف مناهجها، تشترك في مركزية النص القرآني؛ حيث اهتم البلاغيون بإعجازه، والمفسرون بتفسيره، والأصوليون باستنباط أحكامه، والنقاد بتحليل إبداعه، والتمكلمون بالدفاع عن عقيدته بالحجة والجدل¹⁴.

إذن إن مفهوم الخطاب في التراث العربي لم يكن مجالًا معرفيًا مستقلًا، بل ارتبط بعلوم مختلفة وفق احتياجاتها المنهجية، ورغم ذلك، يُلاحظ أن جميع هذه العلوم تشترك في مركزية النص القرآني، حيث يتحدد تناولها للخطاب وفق أهدافها الخاصة، مما يعكس تعددية المناهج والمشارب الفكرية في دراسته.

وقد تناول النحاة مفهوم الخطاب كما جاء عند المبرد (ت. 285هـ-898م) بقوله: "من كلام العرب: الاختصار المفهم والإطناب المفحم، وقد يقع الإيماء إلى الشيء فيُغني عن ذوي الألباب عن كشفه، كما قيل: لمحّة دالّة، وقد يُضطر الشاعرُ المفلّق، والخطيب المصقّق، والکاتبُ البليغ، فيقع في كلام أحدهم المعنى المستغلق، واللفظ المستكزّ، فإن انعطفت عليه جنبنا الكلام غطّنا على غوّاره، وسترتنا من شينه... فمن ألفاظ العرب البيّنة القريبة المفهّمة، الحسنّة الرّصف، الجميلة الوصف¹⁵". وهنا نلاحظ اهتمام المبرد بثنائية الاختصار والإطناب في التعبير العربي وهو الكلام،

¹² سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التنبؤ) (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005)، 21.

¹³ أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية (بيروت: منشورات عويدات، 2001)، 287.

¹⁴ الطيب دبة، "تحليل الخطاب وأزمة المعنى عند الأصوليين"، منشورات مخر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، العدد 8 (الجزائر: 2011)، 9-10.

¹⁵ محمد بن يزيد المبرد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق. محمد أحمد الدالي (بيروت: الرسالة، 1997)، ط3، 40.

موضحًا أن البلاغة تكمن في حسن الاستخدام والتوظيف وفق مقتضى الحال للخطاب، سواء أكان ذلك عبر الإيجاز الدال أو التوسع المؤثر، وكذلك يشير إلى أن الصياغة البليغة قد تغطي على صعوبة المعنى وتعقيد اللفظ أيضًا.

وقد وردت كلمة الخطاب في القرآن الكريم ثلاث مرات، قال تعالى: ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا﴾¹⁶، فالطبري (ت. 310هـ-922م) والقرطبي (ت. 671هـ-1273م) يريان أن الخطاب هنا هو "المخاطبة والكلام والسؤال عن الشفاعة"¹⁷، وكذلك هي دلالة في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا أُخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعَجَةً وَلِي نَعَجَةٌ وَاحِدَةٌ فَقَالَ أَكْفِلْنِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ﴾¹⁸، أما كلمة الخطاب في موقعها الثالث في قوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا الْخِطَابِ﴾¹⁹، فهي هنا بمعنى فصل الحكم إذ مال أغلب المفسرين ومنهم الثعلبي (ت. 429هـ-1038م) نقلًا عن الصحابة والتابعين إلى أنها هنا بمعنى "علم القضاء والفهم به، وحل الخصومات وفصلها"²⁰. وهنا نلاحظ التطور الدلالي للكلمة من "مخاطبة" إلى "فصل حكم".

وأشار الطبري (ت. 310هـ-922م) في تفسيره بقوله: "كان معلومًا أنه غير جائز أن يخاطب جل ذكره أحدًا من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحدٍ منهم رسولًا برسالة إلا بلسانٍ وبيانٍ يفهمه المرسل إليه؛ لأنَّ المخاطب والمرسل إليه، إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحالُه -قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة إليه وبعده- سواءٌ، إذ لم يفدُه الخطابُ والرسالةُ شيئًا كان به قبل ذلك جاهلًا. والله جل ذكره يتعالى عن أن يخاطب خطابًا أو يرسل رسالةً لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه، لأنَّ ذلك فينا من فعل أهل النقص والعبث، والله تعالى عن ذلك مُتَعَالٍ. ولذلك قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾"²¹. فالخطاب هنا عند الطبري تواصل لغوي مقصود يتمثل في الرسائل الإلهيات عبر الرسل من قبل الله تعالى إلى خلقه، وهو أيضًا هنا يأتي بمعنى الكلام المفهوم الذي يدل الناس على الفلاح في الدنيا والآخرة.

وجاء لفظ الخطاب عند ابن فارس (ت. 395هـ-1004م) قريبًا من هذا المعنى أيضا مع المعنى الوظيفي للمصطلح، حيث يقول: "باب الخطاب الذي يقع به الإفهام من القائل، والفهم من السامع: يقع ذلك بين المتخاطبين من وجهين: أحدهما الإعراب، والآخر التصريف. هذا فيمن يعرف الوجهين، فأما من لا يعرفهما فقد يُمكن القائل إفهام السامع بوجوه يطول ذكرها من إشارة وغير ذلك، وإنما المعول على ما يقع في كتاب الله جل ثناؤه من الخطاب أو في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو غيرهما من الكلام المشترك في اللفظ. فأما الإعراب فيه تُمَيِّزُ المعاني ويُوقِفُ على أغراض المتكلمين. وأما التصريف فإنَّ من فاته علمه فاته المعظم"²².

16 النبا 37/78

17 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق. محمود محمد شاكر (مكة: دار التربية والتراث، د.ت)، 175/24؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، 186/19.

18 ص 38/23

19 ص 20/38

20 الطبري، جامع البيان، 172/21؛ أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، تحقيق. صلاح باعثمان وآخرون (جدة: دار النفوس، 2015)، 482/22.

21 الطبري، جامع البيان، 11/1؛ إبراهيم 4/14.

22 أحمد ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق. أحمد حسن بسج (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997)، ط1، 143.

ويرى الجاحظ (ت. 255هـ-869م) أن الغاية من الخطاب تحقيق فن البيان من خلال الفهم والإفهام عبر الدلالة الخطابية، حيث يقول: "البيان اسمٌ جامع لكل شيءٍ كشف لك قناع المعنى، وهتك الحجاب دون الصمير، حتى يُفضي السامع إلى حقيقته، ويهجم على محصولة كائنًا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل؛ لأنّ مدار الأمر والغاية التي إليها يجري القائل والسامع، إنّما هو الفهم والإفهام؛ فبأي شيءٍ بلغت الإفهام وأوضحت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضوع. وجميع أصناف الدلالات على المعاني من لفظ وغير لفظ، خمسة أشياء لا تنقص ولا تزيد: أولها اللفظ، ثمّ الإشارة، ثمّ العقد، ثمّ الخط، ثمّ الحال التي تُسمّى نِصْبَةً، والنَّصْبَةُ هي الحال الدالة التي تقوم مقام تلك الأصناف، ولا تُقصر عن تلك الدلالات..."²³.

وهنا لا يقتصر البيان عند الجاحظ على الألفاظ وحدها، بل يشمل الإشارة، والعقد وهي الترميز بالحساب والإشارات، والخط، والحال التي تعبر عن المعنى دون كلام. ويبدو أن الهدف الأساسي من البيان هو تحقيق الفهم بين المتكلم والسامع، مما يعكس رؤية واسعة للتواصل الإنساني تتجاوز اللغة المنطوقة إلى أنماط أخرى من التعبير والدلالة عبر الخطاب.

أما الجرجاني (ت. 471هـ-1078م) فالخطاب عنده محدد في الكلام وأضره، وخاصة في الخبر ووظيفته الأساسية؛ لأنّ المتكلم يخاطب المتلقي من أجل إيصال غرض الخطاب ومقصوده، وكما يقول: "الناس إنّما يُكلم بعضهم بعضًا ليعرف السامع غرض المتكلم ومقصوده، فينبغي أن يُنظر إلى مقصود المُخبر من خبره، ما هو؟ أهو أن يُعلم السامع المُخبر به والمُخبر عنه، أم أن يُعلمه إثبات المعنى المُخبر به للمُخبر عنه؟"²⁴. فالجرجاني يهتم بالغرض الاتصالي للخطاب، ويؤكد على أن جوهر التخاطب يكمن في تحقيق الفهم لدى المتلقي، مما يعكس منهجه في تحليل البنية الدلالية للخبر، وربطه بوظائفه التداولية.

وبناء على ما سبق، نجد أن مفهوم الخطاب في التراث العربي لم يكن مجالًا معرفيًا مستقلًا، بل ارتبط بعلوم متعددة وفقًا لاحتياجاتها المنهجية، وكذلك تطور دلالة الخطاب من مجرد المخاطبة إلى كونه وسيلة لفصل الحكم، وتحقيق الفهم والإفهام، وفقًا لمقاصد المتكلم والسامع. ويظهر لنا أيضًا أن المفكرين العرب من الجاحظ إلى الجرجاني وابن القيم، ركزوا على البعد التداولي للخطاب، سواء من حيث تحقيق المعنى، أو توظيفه وفق مقتضى الحال والسياق.

وإذا انتقلنا إلى الدراسات العربية الحديثة نجد أن المعنى قريب مما جاء في الدراسات القديمة، حيث يؤكد على تماسك النص وترابطه وعلاقته بالواقع، وكذلك كون الخطاب وسيلة للتأثير والإقناع، وأحيانًا أخرى يخرج عن معناه اللغوي إلى معاني دلالية وتداولية وسياقية.

²³ أبو عثمان الجاحظ، *البيان والتبيين*، تحقيق: عبد السلام هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998)، 76-81.

²⁴ عبد القاهر الجرجاني، *دلائل الإعجاز*، تحقيق: محمود شاكر (القاهرة: مكتبة الخانجي، 2004)، ط5، 530.

فهو عند محمد مفتاح:²⁵ "عبارة عن وحدات لغوية طبيعية مُنضدة مُتسقة منسجمة، ونعني بالتنضيد ما يضمن العلاقة بين أجزاء النَّص والخطاب مثل أدوات العطف وغيرها من الروابط، وبالتنسيق ما يحتوي أنواع العلائق بين الكلمات المعجمية، وبالانسجام ما يكون من علاقة بين عالم النَّص وعالم الواقع".²⁶ ويُعرفه محمود عكاشة²⁷ بأنه: "كلام مُوجه إلى مُتلقٍ بقصد التأثير والإقناع، أو المشاركة الكلامية بين طرفي الاتصال مشافهةً أو كتابةً للتأثير والإقناع ولتحقيق مقاصد اتصالية، ويُماثله في الاصطلاح الغربي: DISCOURS/DISCOURSE، ويعني: حديث، وخطاب مُوجّه، ومحاضرة، ومقالة، ورسالة".²⁸ ويُعرفه عبد الرحمن بودرع²⁹ بأنه: "كيان لغوي يتعدى الجملة من حيث الحجم، و يُلابس خصائص غير لغوية، دلالية وتداولية وسياقية، ويندرج في حيز الإنجاز أكثر من اندراجه في حيز القدرة اللغوية، ويُتخذ موضوعاً لدرس لساني مُنفصل يُدعى بلسانيات الخطاب أو تحليل الخطاب في مقابل لسانيات الجملة، فيدخل في الخطاب الكلام والمتكلم وبيئة التنزيل وسياقه وأساليب التخاطب".³⁰

أما ميشيل فوكو³¹ في الدراسات الغربية فقد ساهم في تطوير نظريات كثيرة تندرج جميعها تحت مصطلح "نظرية الخطاب"، وارتباط أعماله بالجانب الفلسفي، وتنوع مواضيعه بين الجنسانية، والجنون، والنظام، والذاتية، واللغة. ومن هنا يصعب وصفه بالمؤرخ، أو الفيلسوف، أو العالم النفسي، أو المفكر النقدي. وقد عرف الخطاب من منظور تواصل اجتماعي مُضاعفاً ومُتسعاً في معانيه متجاوزاً المفهوم اللساني، مُتصوراً الخطاب على أنه محمول لمجموعة من العبارات، مما يعني تنوع الخطاب لديه وفق المظهر والوظيفة إلى خطاب اقتصادي وثقافي وغير ذلك...³² وقد حدّد الخطاب بقوله: "فهو أحياناً يعني الميدان العام لمجموع العبارات، وأحياناً أخرى مجموعة متميزة من العبارات، وأحياناً ثالثة ممارسة لها قواعدها، تدل دلالة وصف على عددٍ معيّن من العبارات وتُشير إليها.. وهو عبارة عن عدد محصور من العبارات التي نستطيع تحديد شروط وجودها...".³³

وقد وسّع ميشيل فوكو مفهوم الخطاب ليشمل مجالات متعددة، مثل الاقتصاد والثقافة، متجاوزاً المفهوم اللساني التقليدي إلى رؤية أكثر شمولية تربط الخطاب بالممارسات الاجتماعية، وكذلك فهو يرى الخطاب مجموعة من العبارات تحكمها قواعد محددة، مما يعكس طابعه المنهجي في تحليل الخطاب كنظام معرفي يؤثر في تشكيل الفكر والمجتمع.

²⁵ أستاذ جامعي وكاتب ومفكر مغربي، ولد في المغرب عام 1942م، ولديه العديد من الكتب والمقالات حول تحليل الخطاب، حاز على جوائز عديدة، ويعد أحد أبرز الأكاديميين والنقاد المعاصرين في الدراسات النصية والسيميائية.

²⁶ محمد مفتاح، *التشابه والاختلاف* (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996)، 35.

²⁷ أستاذ مساعد في جامعتي الإسكندرية والدمام، ولديه مؤهلات في الآداب، وقد كتب في مجال علم اللغة وتحليل النص. تشمل اهتماماته البحثية التحليل اللغوي في ضوء علم الدلالة، مع التركيز على الدلالات الصوتية والصرفية والنحوية والمعجمية.

²⁸ محمود عكاشة، *تحليل النص (دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللغة النصي)* (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2014)، 13.

²⁹ أستاذ أكاديمي وكاتب ولغوي مغربي، أستاذ التعليم العالي بجامعة عبد الملك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تخصص علوم اللغة العربية بتطوان منذ سنة 1982م، ويعد أحد أبرز النقاد المعاصرين في الدراسات اللغوية وتحليل الخطاب.

³⁰ عبد الرحمن بودراع، *نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث* (الدوحة: وزارة الأوقاف، 2013)، 29.

³¹ فيلسوف فرنسي بارز، عاش بين عامي 1926 و 1984، ويعد من أبرز المفكرين في النصف الثاني من القرن العشرين. تأثر بالبنوية وقدم مساهمات كبيرة في مجالات متنوعة مثل الفلسفة، علم الاجتماع، وتاريخ الأفكار. عمل كأستاذ في كوليج دو فرانس وكان له تأثير كبير على الفلسفة الغربية.

³² سارة ميلز، *الخطاب*، مترجم: عبد الوهاب علوب (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016)، 29؛ فرحان بدري الحربي، "اللسانيات وتحليل الخطاب في النقد الأدبي (التواصل وافتتاح الذات)"، *مجلة مركز بايل للدراسات الإنسانية*، المجلد 8، العدد 3 (2018).

³³ ميشال فوكو، *حفرات المعرفة*، ترجمة سالم يفوت (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987)، ط 2، 108، 76.

ولعلنا رأينا الفرق في صياغة مفهوم الخطاب بين الشرق والغرب، وبين القدماء والحداثيين العرب في سبك الجملة وأداء المفهوم للمعنى، ولعل لاختلاف الثقافة والدراسات اللغوية بين العرب والغرب دورًا في ذلك الفرق، والمشكلة الكبرى في رأينا هي الترجمة_وغيرها_ التي قد تحرم غير ابن اللغة دقة المفهوم اللغوي المقصود، فلن يشعر الأجنبي مثلًا بجمال بيت شعرٍ عربيٍّ سحرٌ لبَّ القراء والمستمعين حال استماعه له مترجمًا، لأنَّ الترجمة تقضي على روح اللغة وبلاغتها، ناهيك عن الشعور اللغوي والشعري، كما أنَّ تناول الموضوع من زوايا مختلفة يؤدي إلى هذا التوسع في مفهوم الخطاب.³⁴

وإذا أردنا أن نوجد مفهومًا اصطلاحيًا لفنّ الخطاب فيمكن أن نقول بأنّ الخطاب: هو علمٌ يُعنى بدراسة الأساليب اللغوية والتعبيرية التي تمكن المتكلم من التأثير في المُتلقي وإقناعه، مع مراعاة مقتضيات الحال والسياق والدلالة، ويعتمد عادة على عناصر الحجة، والبنية البلاغية، والأساليب البيانية، ويتداخل مع فنون البلاغة والمنطق والفلسفة، ويوظف الخطاب في مجالات متعددة بهدف التأثير في العواطف والعقول عبر استراتيجيات الإقناع والتأثير.

2. أنواع الخطاب

تتعدّد أنواع الخطاب بناءً على وظيفته وبنية الدلالية، وقد اختلف الباحثون على اختلاف تخصصاتهم في تحديد أنواع هذا الفنّ، فهناك الخطاب الديني: الذي يحمل بعدًا مقدسًا من خلال استناده على النصوص الدينية وتوجيه الأفراد روحياً ومجتمعياً من خلال الحجة والتوجيه.³⁵ والخطاب القرآني: وهو كلام الله تعالى المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، والذي يتسم بالبلاغة والإعجاز، ومخاطبة الناس وفق مقاصد للهداية والتشريع والتذكير.³⁶ والخطاب الصوري:³⁷ الذي يركز على الشكل والرموز لنقل المعاني والأفكار بدلاً من اللغة اللفظية في تحقيق الإقناع والتأثير. والخطاب الوصفي: الذي يقدم تصويرًا دقيقًا للموضوعات باستخدام الأوصاف الحسية والمعنوية. والخطاب السردي: الذي ينقل الأحداث والشخصيات وفق تسلسل زمني محدد. والخطاب الحجاجي: الذي يسعى إلى التأثير والإقناع عبر توظيف الأدلة المنطقية والبلاغية. والخطاب التفسيري: الذي يشرح الظواهر والأفكار بأسلوب تحليلي لزيادة الفهم. والخطاب التوجيهي: الذي يؤثر في سلوك المتلقي من خلال الأوامر والنصائح، وغيرها الكثير من الأنواع. والخطاب السياسي: الذي يعكس الإيديولوجيات والمواقف السياسية بهدف التأثير على الرأي العام، أو تبرير قرارات معينة باستخدام التعبئة الخطابية.³⁸ وغيرها الكثير من الأنواع مثل الخطاب النفعي والشعري والإشعاري والصحفي والمرئي (الرقمي)، وكل هذه الأنواع تتفرع على حسب الدلالة والنفعية من الخطاب.

³⁴ نظام الدين عيد، وأحمد درويش مؤذن، "أسلوب خطاب الله للتحفة المؤمنين في القرآن الكريم"، مجلة كلية الإلهيات بجامعة بينغول، المجلد 19، (حزيران 2022)، 212-232.

³⁵ عبد الحلیم مصطفی عبد العال الشوریجی، "المقصدية والسياق والبعد التداولي في فهم الخطاب القرآني"، مجلة حولية جامعة الأزهر كلية اللغة العربية بنين بجرجا، العدد 25، الجزء 9، (إيلول 2021)، 8869.

³⁶ محمد سعيد رمضان البوطي، من روائع القرآن (تأملات علمية وأدبية في كتاب الله) (الشارقة: دار الفارابي، 2007)، 133-147.

³⁷ بشرى محمود مصطفى، "الخطاب الصوري الميتافيزيقي في التصميم الجرافيكي"، مجلة الأكاديمية، العدد 112، (كانون الثاني 2024)، 2523-2029.

³⁸ هبة قاسم بلجي، نائر عبد المجيد العذري، "الخطاب البصري في الفن الروائي"، مجلة كلية التربية، جامعة واسط، المجلد 1، العدد 54، (شباط 2022)، 43-50؛ عبد القادر دحدوح، راضية بوبكري، "الخطاب السياسي والتداولية"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 1، العدد 13، (كانون الثاني 2014)، 49-84.

وما يهمننا في دراستنا هنا الخطاب الديني المرئي (الرقمي)، وأثره على المتلقي مع سماته البلاغية واللغوية في عصرنا اليوم، وهو ما سنركز عليه في دراستنا هنا، مع سرد مختصر لهذين النوعين.

2.1. الخطاب الديني والخطاب القرآني

يهدف الخطاب الديني إلى التأثير الوجداني والفكري على المستمعين من خلال تقديم المواعظ والنصائح الدينية بأسلوب مقنع ومؤثر، ويعتمد بشكل أساسي على القرآن الكريم والحديث الشريف، وأقوال الصحابة والتابعين ثم العلماء المفسرين والأصوليين، ويستخدم في مختلف المناسبات الدينية، مثل خطب الجمعة، والمواعظ العامة وغيرها. ويعد الخطاب الديني هو "الرسالة الدعوية البشرية الدينية التي يوجهها المسلمون باسم دينهم إلى مختلف طبقات المجتمع، فهو يعالج موضوعات وقضايا دينية وغير دينية، مع تناولها من منظور ديني مستنداً في منطلقاته إلى المرجعية الدينية والإسلامية التي أسسها القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة".³⁹

أما الخطاب القرآني فهو الأسلوب البياني المعجز الذي استخدمه الله سبحانه وتعالى في كتابه الكريم من أجل هداية الناس، ونشر الرسالة السمحاء، متضمناً التشريع، والهداية، والموعظة، والإقناع، وغيرها من الأساليب،⁴⁰ ويتميز بالتنوع في أساليبه، مثل الخطاب المباشر ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾،⁴¹ والخطاب الخاص بالمؤمنين ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ بِتَبَاً فَتَّبِعُونَا﴾،⁴² والخطاب الحوارية كما في قصة موسى وفرعون ﴿قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ، قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنْتُمْ مُوقِنِينَ﴾،⁴³ كما يستخدم الاستفهام الإنكاري ﴿وَبِاللَّيْلِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾،⁴⁴ والتكرار للتوكيد، كما في سورة الرحمن ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾،⁴⁵ وغيرها من الأساليب.⁴⁶

وقد نشأت الخطابة الدينية في بدايات الدعوة الإسلامية، ولعبت دوراً محورياً في تبليغ الرسالة، وكان مصدرها الأساسي ومرجعها هو مصدر رباني،⁴⁷ ونجد أمثلة لها في خطب النبي محمد ﷺ، ومن بعده الصحابة والتابعين، ومع مرور الزمن، تطورت هذه الخطابة لتشمل مجالات مختلفة في علوم الدين، وأصبحت أداة رئيسة في نشر الدين والقيم والمبادئ الإسلامية.

2.1.1. سماته وخصائصه كما سيمر معنا في التحليل (للاستبانة والمقابلات)

- يعتمد الخطاب الديني على القرآن الكريم، والحديث النبوي، مما يمنحه قوة في التأثير.

³⁹ عبد السلام محمد السعيد، فلاح خلف كاظم الزهيري، "واقع الخطاب الديني وأطروحات تجديده"، مجلة السياسة الدولية، العدد 39-40، (حزيران 2019)، 3.

⁴⁰ ينظر: عيد، مؤذن، "أسلوب خطاب الله للتخبة المؤمنين في القرآن الكريم"، 212-232.

⁴¹ الحج 1/22

⁴² الحجرات 6/49

⁴³ الشعراء 24-23/26

⁴⁴ الصافات 138/37

⁴⁵ الرحمن 13/55

⁴⁶ ينظر: أحمد درويش مؤذن، وآخرون، من روائع الأساليب البلاغية في القرآن الكريم (أنقرة: دار صون جاغ للنشر الأكاديمي، 2021). 4-1.

⁴⁷ جعفر عبد السلام، الإسلام وتطور الخطاب الديني (مصر: دار البيان، 2002)، 67.

- من أهدافه إثارة المشاعر الدينية والروحية لدى المستمعين، من خلال الترغيب في الفضائل والترهيب من المعاصي.
- يعتمد على القصص الدينية والتاريخية لإيصال العبرة وتعزيز الفهم، مثل قصص الأنبياء.
- يستخدم العبارات المكررة والتوكيد اللفظي والمعنوي لترسيخ الفكرة في أذهان المستمعين.
- لا يقتصر على الأمور العقائدية، بل يمتد إلى القضايا الاجتماعية والأخلاقية، مثل العدل، والإحسان، وصلة الرحم.
- يبدأ غالبًا بمقدمة هادئة، ثم تصاعديًا تتحول إلى نبرة أقوى وأكثر حماسًا لتحقيق التفاعل المطلوب.
- يخاطب جميع فئات المجتمع؛ لذا يجب أن يكون واضحًا وسهل الفهم، مع مراعاة تنوع المستمعين من حيث الثقافة والعلم، ويواكب التطور الحديث اليوم.
- أما الخطاب القرآني فهو يتسم بالبلاغة العالية والإعجاز اللغوي من خلال تأثيره على النفوس، والإقناع وشموليته لجميع جوانب الحياة من العقيدة والأخلاق إلى التشريع والمعاملات، وكذلك صلاحية صياغته لمخاطبة الناس عامة على اختلاف ثقافتهم وعصورهم، وجريانه على نسق بديع خارج عن المألوف، ويتميز أيضًا بالصدق والموضوعية، حيث يعرض الحقائق كما هي دون تحريف أو تزييف، ويدعو إلى التفكير والتدبر في آياته.⁴⁸

2.1.2. سماته البلاغية واللغوية

يستخدم الخطاب الديني عامة والخطاب القرآني خاصة العبارات ذات الإيقاع القوي والتوازن النغمي لجذب الانتباه، مثل قوله تعالى: ﴿وَالْعَادِيَاتِ ضَبْحًا، فَالْمُورِيَاتِ قَدْحًا، فَالْمُغِيرَاتِ صُبْحًا﴾،⁴⁹ والإكثار من الأساليب الإنشائية مثل الاستفهام لإثارة التساؤل والتفكير، مثل: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾،⁵⁰ والأمر والنهي للحث على الفضائل والنهي عن المنكرات، مثل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾،⁵¹ وقوله عليه الصلاة والسلام: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تداربوا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا - عباد الله - إخوانًا»،⁵² والنداء للفت الانتباه، مثال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ﴾.⁵³

⁴⁸ البوطي، من روائع القرآن، 133-147.

⁴⁹ العاديات 1/100

⁵⁰ البقرة 44/2

⁵¹ البقرة 43/2

⁵² محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق. مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير، 1414 هـ - 1993م)، 105، رقم الحديث 6077.

⁵³ الحج 1/22

2.1.3. الصور البيانية والمحسّنات البديعية

يستخدم الخطاب الديني عامة والخطاب القرآني خاصة العديد من الأنماط والأساليب البلاغية، ولكننا هنا نذكر على سبيل المثال لا الحصر لأنها كثيرة وتحتاج تفصيلاً واسعاً،⁵⁴ وهي تستمد عناصرها من البلاغة القرآنية،⁵⁵ مثل الاستعارة، كقوله عليه الصلاة والسلام: «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً»،⁵⁶ والتشبيه كقوله تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ﴾،⁵⁷ والتكرار من أجل تأكيد الفكرة كما في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾.⁵⁸

2.2. الخطاب المرئي (الرقمي)

يُعرّف الخطاب المرئي (الرقمي) بأنه شكل من أشكال التواصل الذي يعتمد بشكل أساسي على الصور والفيديوهات والعنصر البصري عبر المنصات الرقمية من أجل نقل المعلومات والمعرفة سواء بغرض التأثير أو الإقناع.⁵⁹ وقد أصبح هذا النوع من الخطاب شيئاً أساسياً في عصرنا اليوم، حيث أتاح للأفراد والمؤسسات الوصول إلى جمهور واسع وأكبر بطرق مبتكرة مستفيداً من قوة الصورة في استثارة المشاعر والأفكار، مما أثر على أنماط التواصل والتفكير في مجتمعاتنا المعاصرة اليوم.

وتكمن أهمية هذا الخطاب في قدرته على تجاوز الحواجز اللغوية أو حتى الثقافية، وكذلك يلعب دوراً حاسماً في العصر الرقمي اليوم، وقد أصبحت وسائل التواصل الاجتماعي والمنصات الرقمية الأخرى هي الأدوات الأساسية للتواصل والتعبير عن الذات والتأثير في الرأي العام.⁶⁰ فالיום من خلال مقاطع الفيديو القصيرة والرسوم البيانية التفاعلية والتصاميم الجذابة، يمكن للأفراد والمؤسسات الوصول إلى جمهور كبير جداً والتأثير فيهم بشكل فعال سواء على الجانب التجاري أو الجانب الترفيهي أو حتى السياسي.

2.2.1. سمات وخصائص الخطاب المرئي (الرقمي) كما سيمر معنا في التحليل (للاستبانات والمقابلات)

- يجمع الخطاب المرئي (الرقمي) بين عناصر بصرية مختلفة مثل: (صور، فيديو، رسوم متحركة)، وعناصر لغوية مثل: (نصوص، أصوات، مؤثرات بصرية حركية) لخلق تجربة متكاملة وتأثير أكبر.
- يتيح للجمهور التفاعل معه من خلال التعليقات والمشاركة والنشر، مما يجعله أكثر ديناميكية وتأثيراً.
- ينتشر بسرعة كبيرة عبر وسائل التواصل الاجتماعي والمنصات الرقمية، وهذا يسمح له بالوصول إلى جمهور كبير في وقت قصير وقياسي.

⁵⁴ ينظر: أحمد درويش مؤذن، وآخرون، من روائع الأساليب البلاغية في القرآن الكريم (أنقرة: دار صون جاغ للنشر الأكاديمي، 2021). 1-4.

⁵⁵ رجب تشليك، "اللغة البلاغية في حوارات النساء في القرآن"، في إطار الموقع والدور والواقع والتصوّرات: المرأة من الجاهلية إلى العصر الحديث، تحرير: يحيى يشار وإمينه ديميل (إسطنبول: دار حكمة للنشر، 2023)، 99-126.

⁵⁶ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، صحیح البخاري، 5680 - 6026، رقم الحديث 2446.

⁵⁷ البقرة 17/2

⁵⁸ الرحمن 13/55

⁵⁹ سعيد بوكرامي، "تحليل الخطاب الرقمي: الأشكال والممارسات"، مجلة فكر الثقافية، (01.02.2024).

⁶⁰ عبد الكريم عبد الجليل الوزان، "الخطاب الديني في العصر الرقمي"، مجلة بحوث الإعلام الرقمي، العدد 2، (تموز 2023)، 53-54.

- يمكن تعديله وتخصيصه ليناسب احتياجات الجمهور المستهدف، مما يزيد من فعاليته وتأثيره.
- يعتمد على الأشكال الرقمية والصور البيانية المتعددة لنقل المعلومات بشكل مختصر وسريع.
- يعتمد على الألوان والتصاميم الجذابة والتقنيات البصرية الحديثة لجذب انتباه الجمهور وإثارة اهتمامهم.

2.2.2. سماته البلاغية كما سيمر معنا في التحليل (للاستبانات والمقابلات)

- التناص والتوظيف الثقافي عبر النصوص المختلفة، كالنصوص الدينية أو الأدبية أو حتى الثقافية الشعبية.
- الإيجاز والتكثيف من خلال اعتماده على الاختصار بسبب طبيعة المنصات مثل منصة تويتر X، وأنستغرام، وتيك توك، والفيديوهات القصيرة (الريلز)، وغيرها.
- التلميح والإيحاء عبر الدلالات غير المباشرة، مما يسمح بتعدد التأويلات، مثل استخدام الرموز التعبيرية (إيموجي) بدلاً من استخدام الكلمات.
- التكرار والتوكيد وذلك عبر جمل قصيرة أو حتى قصص مؤثرة.
- التفاعل الحوارى والمباشرة الذي يعزز المشاركة والتفاعل الفعال والتجارب الحية.

2.2.3. سماته اللغوية كما سيمر معنا في التحليل (للاستبانات والمقابلات)

- المزج بين الفصحى والعامية من أجل التكيف مع الجمهور على اختلاف مستوياتهم التعليمية.
- استخدام اللغة الوجيهة والمختزلة مع عدد كلمات أقل عبر الرموز والمؤثرات البصرية.
- التكرار البصري (الهاشتاج - الوسوم) من أجل توجيه الخطاب وزيادة عدد مشاهدي وانتشاره على نطاق واسع.
- التضمين الصوتي والمرئي من خلال دمج الفيديوهات مع الصور والمؤثرات الصوتية لزيادة التأثير والقبول.
- التهجين اللغوي من خلال المزج مع لغات أخرى وخاصة الخطاب الديني باللغات الأجنبية حين يستعمل العربية في الأدلة والآيات أو حتى القصص.

3. التحليل للمقابلات والاستبانات

3.1. تحليل الاستبانة

استخدم الباحث في هذا القسم المنهج النوعي والكمي لتحليل البيانات واستنتاج النتائج وإثبات مصداقية الاستبانة عبر معامل الثبات "ألفا كرونباخ/Cronbach's Alpha"، وذلك عبر إعادتها أكثر مرة، وكانت النسبة 0.80⁶¹ وقد تم الاعتماد على "مقياس ليكرت/Likert scale" الخماسي أثناء تصميم خيارات الاستبانة من أجل استخراج النسب الإحصائية وتحليلها. وجهت الاستبانة إلى 10 باحثين متخصصين في البلاغة العربية وفن الخطاب

⁶¹ وهي إحصائية محسوبة من الارتباطات بين العناصر، يتراوح الاتساق الداخلي بين اللانهاية السالبة وواحد، ويكون معامل ألفا سلبياً كلما كان التباين داخل الموضوع أكبر من التباين بين الموضوع، وهو على الشكل التالي: $N = \text{عدد العناصر} / \bar{c} = \text{متوسط التباين بين العناصر الزوجية} / \bar{v} = \text{متوسط التباين} : \alpha \geq 0.9$ ممتاز / $\alpha \geq 0.8$ جيد / $\alpha \geq 0.7$ مقبول / $\alpha \geq 0.6$ مشكوك فيه / $\alpha > 0.7$ مشكوك فيه / $\alpha \geq 0.5$ / $0.6 > \alpha$ ضعيف / $\alpha < 0.5$ غير مقبول. انظر بالإنكليزية: توماس ر، "التركيز على القياس النفسي. معامل ألفا: التصورات والشذوذات"، أبحاث في التمريض والصحة: المجلد 14، العدد 6، (1991)، 397-480.

والعلوم الشرعية بشكل عشوائي (أعمارهم بين 25-65)، ولديهم اهتمامات في العالم الرقمي اليوم واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي للعام 2025/2024. وكان عدد الأسئلة 18 سؤالاً مختارة بعناية عبر "جوجل فورم" لقياس مدى تأثير السمات البلاغية واللغوية للخطاب الديني المرئي (الرقمي) على المتلقي، ومن خلال هذه الإجراءات التحليلية عبر برنامج (إكسل-Excel) يمكننا معرفة تأثير الخطاب وتأكيده أو نفي الفرضيات التي ذكرنا في القسم النظري للبحث.

جدول رقم (1): قيم المتوسطات الحسابية الخاصة بمقياس "ليكرت" الخماسي

العلامة	المتوسط المرجح	المستوى
1	من 1 إلى 1.80	لا أوافق بشدة
2	من 1.81 إلى 2.60	لا أوافق
3	من 2.61 إلى 3.40	محايد
4	من 3.41 إلى 4.20	أوافق
5	من 4.21 إلى 5	أوافق بشدة

جدول رقم (2): توزيع الأسئلة في الاستبانة بالترتيب

الرقم	السؤال
1	يستخدم الخطاب الرقمي الإيجاز والتكثيف في عرض الأفكار
2	يعتمد الخطاب الرقمي على التلميح والإيحاء أكثر من التصريح
3	التكرار والتوكيد من السمات البلاغية الشائعة في الخطاب الرقمي
4	يعتمد الخطاب الرقمي على التفاعل الحواري والمباشرة
5	التناص واستلهام النصوص الدينية سمة بارزة في الخطاب الرقمي
6	يمزج الخطاب الرقمي بين الفصحى والعامية بشكل ملحوظ
7	تنشر الاختصارات والرموز التعبيرية في الخطاب الرقمي
8	استخدام الوسوم (الهاشتاج) يعزز انتشار الخطاب الرقمي
9	التضمين الصوتي والمرئي يزيد من تأثير الخطاب الرقمي
10	الخطاب الديني الرقمي يتكيف مع طبيعة المنصات الرقمية

يميل الخطاب الديني الرقمي إلى الإيجاز والاختصار	11
يعتمد الخطاب الديني الرقمي على التكرار والتوكيد	12
يستخدم الخطاب الديني الرقمي أساليب الإقناع العاطفي والعقلي	13
يوظف الخطاب الديني الرقمي عناصر بصرية وصوتية لتعزيز التأثير	14
اللغة في الخطاب الديني الرقمي تتسم بالوضوح والبساطة	15
يحافظ الخطاب الديني الرقمي على روح النصوص المقدسة مع تبني لغة معاصرة	16
يستفيد الخطاب الديني الرقمي من التجديد في الصياغة دون التفريط في الأصول	17
يعكس الخطاب الديني الرقمي التوازن بين العمق الديني والوضوح في العرض	18

جدول رقم (3): توزيع نتائج الاستبانة وفقًا للأسئلة في الأعلى

رقم السؤال	لا أوافق بشدة	لا أوافق	محايد	أوافق	أوافق بشدة	الحسابي المتوسط	الانحراف المعياري	النتيجة	المقاربة
1	%1	%1	%1	%3	%4	3.80	1.41	أوافق	عالية
2	%1	%3	%2	%3	%1	3.00	1.00	محايد	ضعيفة
3	%1	%1	%1	%4	%3	3.70	1.41	أوافق	متوسطة
4	%1	%1	%2	%2	%4	3.70	1.22	أوافق	عالية
5	%1	%1	%1	%3	%4	3.80	1.41	أوافق	عالية
6	%1	%2	%3	%3	%1	3.01	1.00	محايد	ضعيفة
7	%1	%2	%3	%2	%2	3.20	0.70	محايد	ضعيفة
8	%0	%0	%1	%4	%5	4.40	2.35	أوافق بشدة	عالية جدا
9	%0	%1	%2	%3	%4	4.00	1.58	أوافق	متوسطة
10	%1	%4	%4	%1	%0	2.50	1.87	لا أوافق	مرفوضة
11	%0	%2	%1	%4	%3	3.80	1.57	أوافق	متوسطة

عالية	أوافق	1.87	4.10	%4	%4	%1	%1	%0	12
متوسطة	أوافق	1.58	3.90	%3	%4	%2	%1	%0	13
متوسطة	أوافق	1.00	3.60	%3	%3	%2	%1	%1	14
عالية	أوافق	1.05	4.20	%5	%3	%1	%1	%0	15
عالية	أوافق	1.87	4.10	%5	%2	%2	%1	%0	16
عالية جدا	أوافق بشدة	2.55	4.50	%6	%3	%1	%0	%0	17
عالية	أوافق	1.41	3.80	%4	%3	%1	%1	%1	18

نستنتج من هذه الاستبانة أن هناك تطابقاً كبيراً بين ما ذكرناه في القسم النظري حول سمات الخطاب الديني المرئي (الرقمي)، سواء كانت السمات البلاغية أو حتى اللغوية، ونجد النسب العالية في تأكيد ذلك في الأسئلة 1، 4، 5، 8، 12، 15، 16، 17، 18. وكذلك النسب المتوسطة تدل على تأثير هذا الفن على المتلقي من خلال هذه الخصائص والسمات. ومن خلال هذه النتائج التطبيقية يظهر لنا واقع هذا الخطاب اليوم وأثره على المتلقي في عصرنا اليوم.

3.2. تحليل المقابلات

من أجل تعزيز فهمنا لفن الخطاب الديني المرئي (الرقمي)، أجرى الباحث ثلاث مقابلات شبه منظمة مع ثلاثة خبراء متخصصين في علم البلاغة العربية وعلم اللغة (اللسانيات) والدراسات الإسلامية، وقد تم اختيارهم بناء على معايير الخبرة العملية وتخصصاتهم الدقيقة ونتائجهم العلمي، أما الأسئلة فقد كانت مفتوحة وتوزعت على الشكل التالي:

جدول رقم (4): توزيع أسئلة المقابلات

الرقم	السؤال
1	ما رأيك في استخدام اللغة في الخطاب الديني المرئي (الرقمي)؟
2	كيف ترى استخدام الأساليب البلاغية في الخطاب الديني المرئي (الرقمي)؟
3	ما هو تقييمك لتأثير الخطاب الديني المرئي (الرقمي) على المتلقين؟

قام الباحث بجمع آراء الخبراء المعنيين كما أشار في البداية، وتحديد النقاط المهمة للبحث، وتقديم الاستنتاجات حول السمات البلاغية واللغوية للخطاب الديني المرئي (الرقمي) وتأثيره على المتلقي، وقد تم إجراء المقابلات ثم تفرغها ثم تحليلها وفق العبارات المفتاحية للبحث والسمات البلاغية واللغوية، وتفسير النتائج بناء على الإطار النظري للبحث، وفيما يلي جدول ملخص لتحليل بيانات المقابلات (مع الحفاظ على سرية هذه المعلومات):

جدول رقم (5): تحليل المقابلات

النتيجة	التفسير/الربط	الدليل/الاقتباسات	الخلاصة	الخير
رؤيته أن التكامل بين أساليب الخطاب الديني المرئي (الرقمي) من خلال الإيجاز ومواكبته للتطور السريع في العصر التكنولوجي.	يتطابق ذلك مع معطيات الجانب النظري من خلال الإشارة إلى الإيجاز ومواكبة التطور الحدائي للخطاب الديني الرقمي.	استند إلى تحليل السمات البلاغية (الإيجاز) وحدائفة الخطاب كما ورد في أحد الاقتباسات: "شهدنا في عصرنا اليوم تحولاً رقمياً مهماً للخطاب الديني عبر وسائل الإعلام... وتمييزه بعضه بالإيجاز والقصر...".	أكد على أهمية التفاعل السريع والإيجاز في الخطاب الرقمي. وأشار إلى أن استخدام الاختصارات والرموز التعبيرية قد يعزز من فعالية الرسالة. وأشار إلى أن الخطاب الديني الرقمي يجمع بين الحدائفة والأصالة.	الخير الأول
نستنتج الأثر الكبير للتقنيات التكنولوجية الحديثة في انتشار الخطاب وتأثيره، وكذلك أهمية الحفاظ على الأصول الدينية بلغة معاصرة.	هذا الرأي يتماشى مع ما ذكرناه في القسم النظري حول تأثير العناصر البصرية والهاشتاغات في تحسين انتشار الرسالة الرقمية مع الحفاظ على العمق الديني.	اعتمد على الخصائص الرقمية والتكنولوجية من خلال استخدام الهاشتاغات كما ورد في قوله: "نرى من خلال الواقع الدور الكبير للهاشتاغات في نشر المرئية بسرعة كبيرة... هناك دور كبير للمونتاج في نشر الخطاب وتأثيره... الدين واحد لا يتغير في خطابه...".	أشار إلى دور الوسوم والعناصر البصرية في توسيع نطاق الخطاب الرقمي، مؤكداً على أهمية الحفاظ على روح النصوص الدينية من خلال تبني لغة معاصرة دون التفريط في الأصول والثوابت.	الخير الثاني
خلص إلى أن الدمج بين الأساليب التقليدية والحديثة يعزز من مصداقية ونجاعة الخطاب الديني الرقمي. وأكد على الدور الكبير جداً للقرآن والحديث في تعزيز مصداقية هذا الخطاب	يُظهر ذلك الترابط بين الأساليب التقليدية والحديثة في الخطاب الديني الرقمي، ووجود التناسق والإيجاز كما ظهر لنا في الجانب النظري للبحث.	أشار إلى التناسق والإيجاز كما في قوله: "يكتسب الخطاب الديني الرقمي اليوم قيمة كبيرة من خلال الاقتباس من القرآن الكريم المعجز في بيانه والحديث الشريف... وتمييزه بالإيجاز والتأثير والبلاغة العالية...".	أوضح أن الخطاب الديني الرقمي يتبنى التجديد في الصياغة مع أهمية الخطاب القرآني إلى جانبه ووقعه في التأثير البلاغي والإعجازي، مما يسمح بنقل الرسائل بأسلوب يجمع بين العمق والوضوح والمصداقية، مع مراعاة التأثير العاطفي والعقلي والنقلي.	الخير الثالث

نستنتج من تحليل المقابلات الثلاثة للخبراء إلى أن الخطاب الديني المرئي (الرقمي) اليوم له تأثير كبير، لأنه يجمع بين الأصالة والحدائفة، حيث نرى بعضاً من سماته البلاغية واللغوية مثل الإيجاز، والوسوم، والعناصر البصرية القوية التي تحترم روح النصوص، والاقتباس الفعال من النص القرآني المعجز في بلاغته وخطابه، والعديد من هذه السمات تتقاطع ما ورد في القسم النظري للبحث. ولا يسهل هذا التكامل زيادة وصول الرسالة الدينية إلى شريحة كبيرة من الناس فحسب، بل يحافظ أيضاً على عمق وتأثير المحتوى الديني مواكباً للعصر الحديث.

4. النتائج والتوصيات

- يتميز الخطاب الرقمي اليوم بقدره عالية على الاختصار والتكثيف في الأفكار، مما يُسهل من عملية استيعابه ونقله بسرعة بين المستخدمين، وميله أيضاً إلى استخدام التلميح والإيحاء نوعاً ما بدلاً من التصريح المباشر، مما يسمح بتعددية التأويل ويُحفز النقاش بين المتلقين.

- يُعد التكرار والتوكيد من أهمّ السمات البلاغية في الخطاب الديني المرئي (الرقمي)؛ إذ يساعدان في ترسيخ الأفكار والمفاهيم لدى الجمهور. ويقوم الخطاب على الحوار المباشر والتفاعل الفوري (من خلال التعليقات والمشاركات والإعجابات)، مما يعزّز التواصل ويتيح فرصة لتبادل الآراء. ويمتاز أيضًا بأسلوب الإقناع العاطفي والعقلي والنقلي واستخدام القصة وغيرها من الأساليب.
- من السمات اللغوية للخطاب الديني المرئي (الرقمي) المزج ما بين الفصحى والعامية من أجل تقريب المحتوى إلى فئات مختلفة من الجمهور، ولكن ليس في كل الخطابات. ولغته الوجيهة والمختزلة في أقل عدد ممكن من الكلمات. أما الخطاب القرآني فهو مختلف تمامًا في إعجازه وبيانه وخصائصه، ونحن في دراستنا هنا ركزنا على الخطاب الديني المرئي (الرقمي) كعينة لنوع من أنواع الخطاب الكثيرة.
- أهمية الاقتباس والتناسل في الخطاب الديني المرئي (الرقمي)، حيث يستقي مباشرة من القرآن الكريم والحديث الشريف، مما يضيف عليه مصداقية وقبولاً وتأثيراً واضحاً على اختلاف طبقات المتلقين.
- يستخدم الخطاب الديني المرئي (الرقمي) الاختصارات والرموز التعبيرية إلى حد ما، والهاشتاغ بكثرة، مما يعزز من مواكبته للعصر وانتشاره على نطاق أوسع، ويدمج أيضًا بين التقنيات الفنية والبصرية مما يزيد من تأثيره على المخاطب يجعله أكثر حيوية.
- لغته الواضحة والبسيطة في العرض، وتبنيه لغة العصر اليوم في التجديد مع محافظته على الأصول والثوابت.
- أحدث التحول من الخطاب الديني التقليدي نحو الخطاب الديني المرئي (الرقمي) تغييرًا جذريًا في كيفية تلقي الرسالة الدينية، ووجود الفيديوهات التفاعلية والرسوم التوضيحية سهل من فهم الرسالة الدينية، وزاد من جاذبيتها وتأثيرها على المتلقي.
- التجديد للخطاب الديني في العصر التكنولوجي لم يضر في ثوابت هذا الخطاب، بل على العكس أدى إلى وصوله إلى شريحة أوسع عبر الإنترنت، وأثبت أن البيئة الرقمية قد أحدثت نقلة نوعية في أسلوب وسمات الخطاب الديني اليوم مع وجود بعض الاستثناءات.
- نستنتج من الاستبانة أن هناك تطابقًا كبيراً بين ما ذكرناه في القسم النظري حول سمات الخطاب الديني المرئي (الرقمي)، سواء كانت السمات البلاغية أو حتى اللغوية، ونجد النسب العالية في تأكيد ذلك في الأسئلة 1، 4، 5، 8، 12، 15، 16، 17، 18، وكذلك النسب المتوسطة تدل على تأثير هذا الفنّ على المتلقي من خلال هذه الخصائص والسمات. ومن خلال هذه النتائج التطبيقية يظهر لنا واقع هذا الخطاب اليوم وأثره على المتلقي في عصرنا اليوم.
- نستنتج من تحليل المقابلات الثلاثة للخبراء إلى أن الخطاب الديني المرئي (الرقمي) اليوم له تأثير كبير، لأنه يجمع بين الأصالة والحداثة، حيث نرى بعضًا من سماته البلاغية واللغوية مثل الإيجاز، والوسوم (الهاشتاغ)، والعناصر البصرية القوية التي تحترم روح النصوص، والاقتباس الفعال من النص القرآني المعجز في بلاغته وخطابه، والعديد من هذه السمات تتقاطع ما ورد في القسم النظري للبحث.
- استنتج الباحث وجود علاقة إيجابية ملحوظة لاستخدام الخطاب الديني المرئي (الرقمي) على الجمهور من خلال آراء الخبراء، وما نراه اليوم من سرعة انتشاره عبر وسائل التواصل الاجتماعي، والتفاعل معه بشكل كبير،

وخاصة المرئيات القصيرة، وتفضيله أيضًا على الخطاب التقليدي. وهذا يشير إلى ضرورة تطوير استراتيجيات تسويق هذا الخطاب في المستقبل والاعتناء به أكثر من قبل المختصين والنخبة.

- يحتاج الخطاب الديني الرقمي اليوم إلى أن يكون أكثر تكيّفًا وملائمة مع طبيعة المنصات الرقمية، ويحتاج أيضًا إلى لغة بسيطة تتوافق مع الفئة المستهدفة للخطاب، وتسليمه في الصناعة والتوجيه لأهل الخبرة والمعرفة.

التوصيات:

- العمل على إنشاء منصة إلكترونية عالمية تُتيح حوارًا مفتوحًا بين العلماء والجمهور حول العالم (ليست من صناعات غربية موجهة)، بحيث تُصبح هذه المنصة الموثوقة وسيلة لتبادل الآراء والأفكار، وتطوير الخطاب وإثرائه بما يتناسب مع التطورات الحديثة وفق رقابة من المشايخ والعلماء حول العالم.
- العمل على تشكيل هيئات دولية تضم خبراء في العلوم الإسلامية، وإعلاميين، ولغويين، ومختصين في التكنولوجيا الرقمية من أجل استثمار الإمكانيات الرقمية اليوم دون الإخلال بالمرجعيات والأصول الثابتة.
- العمل على وضع نظم تقييم دورية لرصد تأثير الخطاب الديني المرئي (الرقمي)، وقياس مدى تفاعل الجمهور معه، مما يسمح بتعديل الاستراتيجيات وتحديثها بناءً على التغذية الراجعة، وذلك من أجل ضمان وصول الرسالة بفاعلية ودقة أكبر.
- الحاجة الكبيرة إلى إجراء بحوث إضافية تُركز على أثر التقنيات الرقمية الجديدة (كالذكاء الاصطناعي وتحليل البيانات) على الخطاب الديني اليوم.

المصادر والمراجع

- إبراهيم أنيس وآخرون. المعجم الوسيط. ط2. القاهرة: مجمع اللغة العربية، 1972.
- ابن فارس، أحمد. *الصاحبي في فقه اللغة العربية ومساثلها وسنن العرب في كلامها*. تحقيق: أحمد حسن بسج. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997.
- ابن فارس، أحمد. *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام هارون. دمشق: دار الفكر، ج2، 1979م.
- ابن منظور الأنصاري، أبو الفضل محمد بن مكرم. *لسان العرب*. تحقيق: اليازجي وجماعة من اللغويين. بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- البخاري، حمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. تحقيق: د. مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير، 1993.
- بلجي، هبة قاسم، العذري، نائر عبد المجيد. "الخطاب البصري في الفن الروائي". *مجلة كلية التربية، جامعة واسط*، 54(1)، 2022. DOI:10.31185/eduj.Vol54.Iss1.3660
- بودراع، عبد الرحمن. *نحو قراءة نصية في بلاغة القرآن والحديث*. الدوحة: وزارة الأوقاف، 2013.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. *من روائع القرآن* (تأملات علمية وأدبية في كتاب الله). الشارقة: دار الفارابي، 2007.
- بوكرامي، سعيد. "تحليل الخطاب الرقمي: الأشكال والممارسات". *مجلة فكر الثقافية*، 01.02.2024، الرابط: https://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=1867
- بيرسون لونجمان وآخرون. *معجم لونجمان للغة الإنجليزية المعاصرة*. تحرير: شبكة لونجمان للجسم اللغوي. لندن: بيرسون لونجمان، 2003.
- رجب تشليك، "اللغة البلاغية في حوارات النساء في القرآن"، *في إطار الموقع والدور والواقع والتصوّرات: المرأة من الجاهلية إلى العصر الحديث*, تحرير: يحيى يشار وإمينه ديميل، إسطنبول: دار حكمة للنشر، 2023.
- التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي الفاروقي الحنفي. *موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم*. تحقيق: علي دحروج. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- توماس ر. "التركيز على القياس النفسي. معامل ألفا: التصورات والشذوذات". *أبحاث في التمريض والصحة*، 14، 6، 1991. 1991 . <https://doi.org/10.1002/nur.4770140610>
- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم. *الكشف والبيان عن تفسير القرآن*. تحقيق: صلاح باعثمان وآخرون. جدة: دار التفسير، 2015.
- الجاحظ، أبو عثمان. *البيان والتبيين*. تحقيق: عبد السلام هارون. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1998.
- الجرجاني، عبد القاهر. *دلائل الإعجاز*. تحقيق: محمود شاكر. القاهرة: مكتبة الخانجي، 2004.
- جعفر، عبد السلام. *الإسلام وتطور الخطاب الديني*. مصر: دار البيان، 2002.
- الحري، فرحان بدري. اللسانيات وتحليل الخطاب في النقد الأدبي (التواصل وانفتاح الذات). *مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية*، 8(3)، 2018. DOI:10.13140/RG.2.2.12392.32004
- دبّه، الطيب. *تحليل الخطاب وأزمة المعنى عند الأصوليين*، منشورات مخبر تحليل الخطاب، جامعة مولود معمري، الجزائر، العدد 8، 2011. <https://asjp.cerist.dz/en/article/18701>
- دحروج، عبد القادر، بوبكري، راضية. *الخطاب السياسي والتداولية*. *مجلة الآداب والعلوم الإنسانية*، 13(1)، 2014. <https://asjp.cerist.dz/en/article/145102>
- رفيق، أمينة. *بلاغة الخطاب المكتوب*. رسالة دكتوراه، قسم اللغة العربية، جامعة محمد خيضر، الجزائر، 2014.
- الرّبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرّزاق الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، 1965.
- السعدي، عبد السلام محمد، الزهيري، فلاح خلف كاظم. *واقع الخطاب الديني وأطروحات تجديده*. *مجلة السياسة الدولية*، 39-40، 2019.
- الشوريحي، عبد الحليم مصطفى عبد العال. *المقصدية والسياق والبعد التداولي في فهم الخطاب القرآني*. *مجلة حولية جامعة الأزهر كلية اللغة العربية بنين بجرجا*، 25(9)، 2021.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. تحقيق: محمود محمد شاكر. مكة: دار التربية والتراث. عصفور، جابر. *آفاق العصر*. دمشق: دار الهدى للثقافة والنشر، 1997.
- عكاشة، محمود. *تحليل النص (دراسة الروابط النصية في ضوء علم اللغة النصي)*. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 2014.

- فوكو، ميشال. *حضرية المعرفة*. ترجمة: سالم يفوت، ط2. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1987.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964.
- لالاند، أندريه. *موسوعة لالاند الفلسفية*. بيروت: منشورات عويدات، 2001.
- المبرد، محمد بن يزيد. *الكامل في اللغة والأدب*. تحقيق: محمد أحمد الدالي. بيروت: الرسالة، 1997.
- مصطفى، بشرى محمود. *الخطاب الصوري الميتافيزيقي في التصميم الجرافيكي*. مجلة الأكاديمية، العدد 112، 2024. DOI: <https://doi.org/10.35560/jcofarts1263>
- مفتاح، محمد. *التشابه والاختلاف*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996.
- مؤذن، أحمد درويش (تحرير). *من روائع الأساليب البلاغية في القرآن الكريم*. دار صون جاغ للنشر الأكاديمي، 2021.
- عيد، نظام الدين، مؤذن، أحمد درويش. *أسلوب خطاب الله للنخبة المؤمنين في القرآن الكريم*. مجلة جامعة بينكول، كلية الإلهيات، 19، 2022. <https://doi.org/10.34085/buifd.1066720>
- ميلز، سارة. *الخطاب*. ترجمة: عبد الوهاب علوب. القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2016.
- الوزان، عبد الكريم عبد الجليل. *الخطاب الديني في العصر الرقمي*. مجلة بحوث الإعلام الرقمي، 2، 2023. 10.21608/jsmd.2023.355924
- يقطين، سعيد. *تحليل الخطاب الروائي (الزمن، السرد، التنبير)*. بيروت: المركز الثقافي العربي، 2005.
- يورغنسن فيليبس، ل. *تحليل الخطاب بوصفه نظرية ومنهجًا*. لندن وثلوساند أوكس، نيودلهي: منشورات ساج، الطبعة الأولى، 2002.

Kaynakça/Refrence

- Asfûr, Câbir. *Âfâku'l-‘asr*. Dimaşk: Dârü'l-Hüdâ li's-Sekafe ve'n-Neşr, 1997.
- Belcî, Hibet Kâsim, el-‘Azrî, Sâ‘ir ‘Abdü'l-Mecîd. “el-Hitâbü'l-basarî fi'l-fenni'r-rivâ‘î”. *Mecelletü Külliyyeti't-Terbiye*, Câmi‘atü Vâsit, 54(1), 2022.
- Bûdirâ‘, ‘Abdü'r-Rahmân. *Nahvü kırâ‘etin nassiyyetin fi belâgati'l-kur‘âni ve'l-hadîs*. ed-Devha: Vizâretü'l-Evkaf, 2013.
- Bûkerâmî, Sa‘îd. “Tahlîlü'l-kitabi'r-rakamiyyi: el-Eşkâl ve'l-mümâresât”. *Mecelletü Fikri's-Sekafiyye*, 01.02.2024.
- Ca‘fer, ‘Abdü's-Selâm. *el-İslâm ve tetavvuru'l-kitabi'd-dînî*. Mısır: Dârü'l-Beyân, 2002.
- Çelik, Recep. *Konum, Rol, Olgu ve Algular Düzleminde Cahiliyeden Günümüze Kadın*, “Kur‘ândaki Kadın Diyaloglarına İlişkin Retorik Dil”, ed. Yahya Yaşar ve Emine Demil. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2023.
- Dahdûh, ‘Abdü'l-Kadir Bûbekrî Râdiye. “el-Kitâbü's-siyasî ve't-tedâvuliyye”. *Mecelletü'l-Âdâbi ve'l-‘Ulûmi'l-İnsâniyye*, 13(1), 2014. <https://asjp.cerist.dz/en/article/145102>
- Debbe, et-Tayyib. “Tahlîlü'l-kitâb ve ezmetü'l-ma‘nâ inde'l-usûliyyîn”. *Menşûrâtü Mahberi Tahlîli'l-Kitâb*, Câmi‘atü Mevlûd Ma‘merî, 8, el-Cezâ‘ir, 2011. <https://asjp.cerist.dz/en/article/18701>
- el-Buhârî, Hamed b. İsmâ‘îl. *Sahîhül-buhârî*. Thk. D. Mustafâ Dîb el-Bagâ. Dimaşk: Dâru İbni Kesîr, 1993.
- el-Bûtî, Muhammed Sa‘îd Ramadân. *Min revâi‘i'l-Kur‘ân* (te‘emmülâtün ‘ilmiyyetün ve edebiyetün fi kitâbillâh). eş-Şârîka: Dârü'l-Fârâbî, 2007.
- el-Câhiz, Ebû ‘Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. Thk. ‘Abdü's-Selâm Hârûn. el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 1998.
- el-Curcânî, ‘Abdü'l-Kahir. *Delâ‘ilü'l-icâz*. Thk. Mahmûd Şâkir. el-Kâhire: Mektebetü'l-Hâncî, 2004.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-Luga*. Thk. Muhammed ‘Avad Mur‘ib. Beyrût: Dârü İhyâ‘i't-Türâsi'l-‘Arabî, 2001.
- el-Harbî, Ferhân Bedrî. *el-Lisâniyyât ve tahlîlü'l-hitâb fi'n-nakdi'l-edebî* (et-tevâsul ve'n-fitâhi'z-zât). *Mecelletü Merkezi Bâbil li'd-Dirâsâti'l-İnsâniyye*, 8 (3), 2018. DOI:10.13140/RG.2.2.12392.32004
- el-Kurtubî, Ebû ‘Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi‘u li-ahkâmil-Kur‘ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm Atfîş. el-Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- el-Müberred, Muhammed b. Yezîd. *el-Kâmil fil-luga ve'l-edeb*. Thk. Muhammed Ahmed ed-Dâli. Beyrût: er-Risâle, 1997.
- el-Vezzân, ‘Abdü'l-Kerîm ‘Abdü'l-Celîl. el-Hitâbü'd-dînî fi'l-‘asri'r-rakamî. *Mecelletü Buhûsi'l-İlâmi'r-Rakamî*, 2, 2023. 10.21608/jsmd.2023.355924
- es-Sa‘îdî, ‘Abdü's-Selâm Muhammed, ez-Zuheyrî, Fellâh Khalef Kazım. Vâki‘ül-kitâbi'd-dînî ve utrûhâtü tecdîdih. *Mecelletü's-Siyasetü'd-Devliyye*, 39-40, 2019.
- es-Sâlebî, Ebû İshâk Ahmed b. İbrahim. *el-Keşfü ve'l-beyân ‘an tefsîril-Kur‘ân*. Thk. Salah Baesman ve Âherûn. Cidde: Dârüt-Tefsîr, 2015.
- eş-Şurbecî, ‘Abdü'l-Hâlim Mustafa ‘Abdü‘âl. el-Maksadiyye vessiyâk vel-bu‘dü't-tedâvülî fi fehmi'l-hitâbi'l-Kur‘ânî. *Mecelletü Havliyyeti Câmi‘ati'l-Ezher Külliyyeti'l-Lugati'l-‘Arabiyye benben bi-Cercâ*, 25(9), 2021.
- et-Taberî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi‘u'l-Beyân ‘an te‘vîli âyi'l-Kur‘ân*. Thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Mekke: Dâru Terbiye ve't-Türâs.
- et-Tehânevî, Muhammed b. ‘Alî İbnü'l-Kâdil-Fârûk el-Hanefî. *Mevsû‘atü Keşşâfi Istilâhâti'l-Fünûni ve'l-‘Ulûm*. Thk. ‘Alî Dahrûc. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- ez-Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. ‘Abdir-Rezzâk el-Hüseynî. *Tâcü'l-‘arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. el-Kuveyt: Dârü'l-Hidâye li't-Tibâ‘ati ve'n-Neşri ve't-tevzî‘, 1965.
- Fûkû, Mîşâl. *Hafriyâtü'l-marife*. Terceme: Salim Yefût, t2. Dârü'l-Beyda‘: el-Merkezüssekâfiyyül-‘Arabî, 1987. https://www.fikrmag.com/article_details.php?article_id=1867
- İbn Fâris, Ahmed. *es-Sâhibî fi fikhil-lugatil-‘arabiyye ve mesâ‘iliha ve's-süneni'l-‘arabi fi kelamiha*. Thk. Ahmed Hasan Besec. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1997.
- İbn Fâris, Ahmed. *Mu‘cemü Mekâyisi'l-luga*. Thk. ‘Abdü's-Selâm Hârûn. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1979.

- İbn Manzûr el-Ensârî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-‘Arab*. Thk. el-Yazeci ve cema‘atun mine'l-lugaviyyîn. Beyrût: Daru Sadir, 1414h.
- İbrâhîm Enîs ve Âherûn. *el-Mu‘cemü'l-vasît*. t2. el-Kahire: Mecma‘u'l-Lugatil-‘Arabiyye, 1972.
- Lâlând, Enderih. *Mevsu‘atü Lâlând el-Felsefiyye*. Beyrût: Menşûratü ‘Uveydat, 2001.
- Miftâh, Muhammed. *et-Teşabüh ve'l-ihtilaf*. Daru'l-Beyda': Merkezüssekâfiyyül-‘Arabî, 1996.
- Mîlz, Sare. *el-Kitab*. Terceme: ‘Abdü'l-Vehhab Allûb. el-Kahire: el-Merkezü'l-Kavmi li't-Terceme, 2016.
- Mustafâ, Büşra Mahmûd. “el-Kitabu’s-sûrî el-mitafizikî fi’t-tasmimi'l-girafikî”. *Mecelletü'l-Akadimiyye*, 112, 2024. DOI:
- Müezzin, Ahmet Derviş (tahrîr). *Min revai‘il-esalibil-belagiyye fi'l-Kur‘âni'l-Kerim*. Daru Son Çağ li'n-Neşri'l-Akadimi, 2021.
- Eid, Nezam Aladdin, Müezzin, Ahmet Derviş. “Uslubu kitabillahi li'n-nukhbeti'l-mu'minîn fi'l-Kur‘âni'l-kerim”. *Bingol Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, -/19, 2022.
- Pirsûn Lunciman ve Âherûn. *Mu‘cemü Lunciman li'l-lugati'l-incliziyyeti'l-mu‘asra*. Tahrir: Şebeketül-Lunciman li'l-cismi'l-lugavi. Londonra: Birsûn Lunciman, 2003.
- Rakik, Emine. *Belâgatü'l-kitabi'l-mektub*. Risaletü Duktora, kısımü'l-lugatil-‘Arabiyye, Câmî‘atü Muhammed Haydar, el-Ceza‘ir, 2014.
- Tûm‘as r. “et-Terkîzü ‘ale'l-kiyasi'n-nefsi. Mu‘amil elfa: et-Tesavvurat ve’s-Süzûzat”. *Ebhas fi't-temrid ve's-sihha*, 14/6, 1991.
- ‘Ukkaşe, Mahmud. *Tahlilü'n-nass* (dirasetü'r-revabitin-nassiyye fi dav‘il-ilmî'l-lugati'n-nassi). er-Riyad: Mektebetür-Rüşd Naşirûn, 2014.
- Yaktin, Sa‘id. *Tahlilü'l-kitabi'r-rivâ‘i* (ez-zemen, es-serdu et-teb‘îr). Beyrut: Merkezü's-sekâfiyyü'l-‘Arabiyye, 2005.
- Yûrginsin filibs, L. *Tahlilü'l-kitab bi vasfihî nazariyyeten ve menhecen*. Londra ve susând ûks, Yenidelhi: meşhûratü saç, et-tabhatü'l-ûla, 2002.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde İşitme Engelli Öğrencilere Yönelik Değer Eğitimi Uygulamaları: Bir Eylem Araştırması

Values Education Practices for Hearing-Impaired Students in Religious Culture and Moral Knowledge Course: An Action Research Study

Rahime Çelik*

Öz

Engelli bireylerin eğitime erişimi, tarihsel süreçte çeşitli yaklaşımlarla ele alınmış ve bu süreç toplumun engellilik algısından etkilenmiştir. Din eğitimi ise engelli bireylerin hem bireysel gelişimlerinde hem de toplumsal uyumlarında önemli bir yere sahiptir. Ancak bu eğitimin etkili olabilmesi, engelli bireylerin özel ihtiyaçlarına uygun biçimde planlanmasıyla mümkündür. Bu çalışmada işitme engelli çocuklar için araştırmacı tarafından hazırlanan Değerler Eğitimi etkinliğine ilişkin katılımcı görüşlerini belirlemek ve gerçekleştirilen uygulamalara dair gözlem bulguları ile araştırmacı günlüğünden elde edilen verileri ortaya koymak hedeflenmiştir. İşitme engelli bireylerin eğitime erişimi, iletişimde yaşadıkları güçlükler nedeniyle özel yöntem ve tekniklerin kullanılmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda araştırma, DKAB dersinde işitme engelli öğrencilere değerleri etkili bir biçimde kazandırmak üzere geliştirilen dört farklı etkinliği temel alarak tasarlanmıştır. Etkinlik planları, belirli aralıklarla toplanan geçerlik komitesi tarafından değerlendirilerek sürekli olarak geliştirilmiştir. Araştırma kapsamında dört ana eylem planı uygulanmıştır. Yardımseverlik, dostluk, dürüstlük ve sabır temalı etkinlikler işaret dili, görsel materyaller ve uygulamalı etkinliklerle desteklenmiştir. Bu çalışmada yöntem olarak uygulama temelli eylem araştırması tercih edilmiştir. Eylem araştırması, uygulayıcının kendi uygulamasını değerlendirmesine ve geliştirmesine olanak tanıyan katılımcı bir yaklaşımdır. Bu bağlamda araştırmacı, sadece veri toplayan bir gözlemci değil, aynı zamanda süreci yöneten, uygulayan ve değerlendiren aktif bir katılımcı rolü üstlenmiştir. Araştırmanın temel amacı, uygulanan değer eğitimi etkinliklerinin öğrencilerin kavramsal gelişimine ve derse olan tutumlarına etkisini gözlemlemek ve süreci iyileştirmek için elde edilen verileri analiz etmektir. Çalışma, İşitme Engelliler Ortaokulu'nda öğrenim gören 5. sınıf düzeyinde

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. Çalışmaya başlamadan önce Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulundan 29.11.2022 tarihli ve 12440 Sayılı izin alınmıştır. / It is declared that scientific and ethical principles have been

followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Rahime Çelik). Before starting the study, permission dated 29.11.2022 and numbered 12440 was obtained from the Ethics Committee of Social and Humanities Research of Fırat University. (Rahime Çelik).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Dr. Öğr. Üyesi, Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Assistant Professor. Fırat University, Faculty of Divinity, Department of Philosophy, Religious Studies, Elazığ, Türkiye
rkavak@firat.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-4068-4155>

Atıf / Citation: Çelik, Rahime, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde İşitme Engelli Öğrencilere Yönelik Değer Eğitimi Uygulamaları: Bir Eylem Araştırması" *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025), 108-126, <https://doi.org/10.54122/umde.1667995>

dört öğrenciyle yürütülmüştür. Sınıfta bulunan öğrencilerin engel durumları göz önünde bulundurularak konuşma ve işaret dili eş zamanlı şekilde kullanılmıştır. Araştırmada örneklem seçiminde, amaçlı örnekleme yöntemlerinden biri olan ölçüt örnekleme tercih edilmiştir. Bu doğrultuda; sınıfın değer eğitimi uygulamaları açısından uygun fiziki ve pedagojik koşullara sahip olması, öğretmenin iş birliğine açık olması ve öğrencilerin işitme engelli bireylerden oluşması temel ölçütler olarak belirlenmiştir. Veri toplama sürecinde yarı yapılandırılmış görüşme formları, gözlem raporları ve araştırmacı günlüğü gibi nitel veri toplama araçları kullanılmıştır. Araştırmanın geçerliliğini artırmak için farklı veri kaynaklarından yararlanılmış, gözlemler iki işaret dili bilen bağımsız gözlemci tarafından yapılmıştır. Ayrıca araştırmacı çalışmaya başlamadan önce işaret dili eğitimi alarak sertifika edinmiş ve uygulama süresince aktif rol üstlenmiştir. Araştırmacı tarafından hazırlanan görüşme formu, çalışmanın iç geçerliliğini sağlamak amacıyla uygulamadan önce uzman görüşüne sunulmuştur. Uzmanlardan alınan geri bildirimler doğrultusunda formun uygunluğu ve soruların anlaşılabilirliği açısından gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Görüşme sürecinin öncesinde ve esnasında katılımcılara gerekli bilgiler verilerek velilerden bilgilendirilmiş onam formları imzalamaları istenmiştir. Çocuklarla gerçekleştirilen görüşmeler, her bir uygulamanın ardından bireysel olarak yapılmış ve bu görüşmelerin her biri yaklaşık yirmi ila yirmi beş dakika sürmüştür. Toplanan veriler, QSR NVivo 8 programı aracılığıyla içerik analizi yöntemiyle çözümlenmiştir. DKAB dersinde gerçekleştirilen değerler eğitimi etkinlikleri sonucunda, işitme engelli öğrencilerin derse katılımını artırdığı, olumlu duygular geliştirmelerine katkı sağladığı ve değer kavramlarını daha iyi kavramalarına yardımcı olduğu gözlemlenmiştir. Uygulamaların öğrenciler tarafından “beğenilme”, “sevilme”, “ilgi çekici bulunma” ve “heyecan verici olma” gibi olumlu geri bildirimlerle karşılandığı hem gözlem raporları hem de öğrenci görüşmeleriyle desteklenmiştir. Ayrıca öğrencilerin dostluk, yardımseverlik, sabır ve dürüstlük gibi değerlere yönelik hazırlanan görsel, işitsel ve uygulamalı etkinliklere aktif şekilde katıldıkları tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Değer Eğitimi, İşitme Engelli Öğrenci, İşaret Dili, Eylem Araştırması.

Abstract

Access to education for individuals with disabilities has historically been addressed through various approaches, influenced by society's perception of disability. Religious education holds a significant place in both the individual development and social integration of individuals with disabilities. However, for this education to be effective, it must be planned in a way that meets the special needs of individuals with disabilities. This study aims to identify participants' views on a Values Education activity developed by the researcher for hearing-impaired children, as well as to present observational findings and data gathered from the researcher's diary regarding the implementation process. Access to education for individuals with hearing impairments requires the use of special methods and techniques due to communication difficulties. In this context, the research was designed based on four different activities developed to effectively instill values in hearing-impaired students within the Religious Culture and Moral Knowledge (DKAB) course. The activity plans were continuously improved through evaluations made by a validity committee that met periodically. Four main action plans were implemented during the study. Activities themed around kindness, friendship, honesty, and patience were supported by sign language, visual materials, and hands-on practices. The study adopted an application-based action research method. Action research is a participatory approach that allows the practitioner to evaluate and improve their own practice. In this sense, the researcher took on an active participant role, not only collecting data but also managing, implementing, and evaluating the process. The main aim of the research is to observe the effects of the implemented values education activities on students' conceptual development and their attitudes toward the course, and to analyze the data obtained for process improvement. The study was conducted with four fifth-grade students enrolled in a Middle School for the Hearing Impaired. Considering the disabilities of the students in the class, both spoken and sign language were used simultaneously. Criterion sampling, one of the purposeful sampling methods, was used in selecting the sample. The main criteria included: the classroom having suitable physical and pedagogical conditions for implementing values education activities, the teacher being open to collaboration, and the students being hearing-impaired. During the data collection process, qualitative data collection tools such as semi-structured interview forms, observation reports, and the researcher's diary were used. To enhance the validity of the research, data were gathered from multiple sources, and the observations were conducted by an independent observer fluent in sign language. Additionally, the researcher obtained a certificate in sign language education before starting the study and actively participated throughout the implementation process. The interview form prepared by the researchers was reviewed by experts prior to implementation to ensure internal validity. Based on expert feedback, necessary adjustments were made to improve the clarity and suitability of the questions. Before and during the interview process, participants were provided with necessary information, and informed consent forms were signed by parents. The interviews with children were conducted individually after each activity and lasted approximately twenty to twenty-five minutes each. The collected data were analyzed using content analysis through the QSR NVivo 8 software. It was observed that the values education activities implemented in the DKAB course increased the participation of hearing-impaired students, contributed to the development of positive emotions, and helped them better understand value-related concepts. The activities received positive feedback from students, described as “liked,” “enjoyed,” “interesting,” and “exciting,” as supported by both observation reports and student interviews. Furthermore, students actively participated in the visual, auditory, and hands-on activities related to values such as friendship, kindness, patience, and honesty.

Keywords: Religious Education, Values Education, Hearing-Impaired Student, Sign Language, Action Research.

Giriş

Engelli bireylerin eğitime erişimi, tarih boyunca farklı yaklaşımlara konu olmuş ve toplumsal algılar bu süreci etkilemiştir. Özellikle din eğitimi, engelli bireylerin bireysel ve toplumsal gelişiminde önemli bir rol oynamaktadır. Ancak din eğitiminin etkin olabilmesi, engelli bireylerin ihtiyaçlarına uygun bir şekilde tasarlanmasını gerektirmektedir.¹ İşitme engeli, “işitme duyarlılığındaki yetersizlik nedeniyle kişinin gelişim, uyum ve özellikle iletişimle ilgili görevlerini yeterince yerine getirememesi durumudur”. İşitme yetersizliği, işitme duyarlılığındaki fiziksel veya işlevsel eksiklik olarak tanımlanmaktadır.² İşitme duyusu, çevredeki sesleri ayırt etme ve anlam kurma açısından öğrenmenin en önemli kanallarından biridir. Ancak işitme yetersizliği olan bireyler, kelime uyarılarını algılayamadıkları için kelime dağarcıkları sınırlı kalmakta; bu da anlama, kavrama, iletişim kurma ve eğitim süreçlerinde zorluk yaşamalarına neden olmaktadır.³

Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı'nın 2023 Ocak ayı raporuna göre, Ulusal Engelli Veri Sistemine kayıtlı işitme engelli kişi sayısı 179.867'dir.⁴ Bu veri, işitme engelli bireylerin eğitiminde uygulanacak yöntemlerin önemini daha net ortaya koymaktadır. İşitme engelli öğrencilere yönelik eğitim modelleri, geçen yüzyılda kademeli olarak gelişmiştir. Başlangıçta özel okullarda verilen eğitimler, sonraki süreçte devlet okullarında kaynaştırma eğitimi şeklinde yaygınlaşmıştır.⁵ Bu süreçte, işitme engelli öğrencilerin öğrenme ihtiyaçlarına uygun yöntem ve tekniklerin kullanımı büyük önem taşımaktadır. Özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde öğrencilerin ilgisini çekecek ve merak uyandıracak öğretim yöntem ve tekniklerinin kullanımı, işitme engelli öğrencilerin derse katılımını artırabilmekte ve değerlerin etkili biçimde aktarılmasını sağlayabilmektedir.

Ülkemizde işitme engelli çocukların eğitimi, özel eğitim okullarında ya da kaynaştırma sınıflarında yürütülse de bu öğrenciler için uygulanan öğretim programı, Milli Eğitim Bakanlığı'nın genel öğrenci kitlesi için hazırladığı standart programla aynıdır. Ancak zihinsel bir engelleri olmasa bile işitme engelli çocukların, işiten yaşlılarıyla aynı öğretim yöntemleriyle eğitilmeleri mümkün olmamaktadır. Özellikle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi için belirlenen genel amaçların, öğrenme alanlarının, ünitelerin, kazanımların ve etkinliklerin etkili şekilde öğrenilebilmesi adına; bu dersin içeriğinin, işitme engelli bireylerin akademik düzeylerine uygun olacak şekilde sadeleştirilip somutlaştırılması gerekmektedir. Bu tür özel bir programın hazırlanması, hedeflenen kazanımların gerçekleşmesi açısından oldukça önemlidir.⁶

İşitme engelliler grubunun heterojen yapısı göz önüne alındığında, tek tip bir eğitim yaklaşımının tüm bireyler için etkili olmayacağı açıktır. Günümüz eğitim anlayışı, her öğrenciyi özgün bir birey olarak kabul etmekte; bu da bireysel farklılıklara ve ihtiyaçlara dayalı bir eğitim yaklaşımını gerekli kılmaktadır. Bu bakış açısı, eğitimde çeşitlilik ve esnekliği destekleyerek işitme engelli bireylerin güçlenmesine katkı sağlamakta ve öğrenme süreçlerinin daha verimli işlenmesine olanak tanımaktadır.⁷ İşitme engelli çocuklarda dil gelişiminin işiten akranlarına oranla daha yavaş seyretmesi ve dilsel üretim ile anlama becerilerinin sınırlı olması, akademik başarı üzerinde olumsuz etkiler yaratabilmektedir. İşiten bireyler, eğitim sürecine belirli bir dilsel yeterlilikle başlarken işitme engelli çocuklar, dilin temel bileşenleri olan sözdizimi, anlambilim, kullanımbilim ve sesbilgisi alanlarında önemli güçlüklerle karşılaşmaktadır. Bu durum, söz konusu bireylerin dilsel yeterlilik düzeylerinin gelişiminde çeşitli sınırlılıklara yol açmakta ve dolaylı olarak bilişsel ve akademik performanslarını da etkilemektedir.⁸ İşitme engelli çocukların öğrenme süreçleri, işiten akranlarına göre

1 Banu Gürer - Elif Kaya, “İşitme ve Görme Engellilere Yönelik Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerine Katılanların Problem ve Beklentileri (İstanbul Örneği)”, *Darulfunun İlahiyat* 35/1 (Kasım 2023), 247-285.

2 Mustafa Başkonak, *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 64-160.

3 Hacer Keser - Oğuzhan Özdemir, “İşitme Engelli Öğrenciler İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Kelime Öğretim Materyalinin Uygulanmasına İlişkin Bir Durum Çalışması”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi*, 19/1(Eylül 2017), 1-25.

4 hsgm.saglik, “Uluslararası İşitme Engelliler Haftası” (08 Mart 2025).

5 Stephanie W. Cawthon, “Teaching Strategies in Inclusive Classrooms With Deaf Students”, *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 6/3 (Haziran 2001), 212-225.

6 Mustafa Başkonak, “İşitme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”, *Özel Eğitimde Din eğitimi El Kitabı*, ed. Sadrettin Özdemir - Mustafa Başkonak (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 205-234.

7 Filiz Polat, “İşitme Engellilerin Eğitiminde Kullanılan Yöntemler”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 2/1 (1995), 1-9.

8 Eren Sarıkaya - Yıldız Uzuner, “Teacher Opinions about Hearing Impaired Children's Literacy Learning”, *Journal of Qualitative Research in Education* 1/1 (Kasım 2013), 31-61.

daha karmaşık ve güçlüklerle doludur. Bu süreçlerin etkili bir biçimde yürütülebilmesi için özel bir dikkat, planlama ve özen gösterilmesi gerekmektedir.⁹

Değerler bireylerin toplumsal hayata uyum sağlamaları, ahlaki ve etik ilkeleri benimsemeleri açısından büyük önem taşımaktadır. Değer eğitimi bireylerin sorumluluk sahibi, saygılı ve etik davranışlar geliştirmelerine katkı sağlayan bir süreçtir.¹⁰ Geleneksel eğitim yöntemleri, işitme engelli öğrencilerin öğrenme sürecinde karşılaştıkları zorluklar nedeniyle yetersiz kalabilmektedir.¹¹ Bu bağlamda işitme engelli bireylerin değer eğitiminden etkin bir şekilde yararlanabilmesi, onlara uygun öğretim yöntemlerinin geliştirilmesini gerektirmektedir.¹² Özellikle görsel ve işaret dili tabanlı yöntemlerin benimsenmesi, değerlerin etkili bir şekilde aktarılmasında kritik bir rol oynamaktadır. Bu çalışma işitme engelli ortaokul öğrencilerine değerleri etkili bir şekilde kazandırmayı amaçlayan bir eylem araştırması olarak tasarlanmıştır.

İlgili literatüre bakıldığında işitme engelli öğrencilerin eğitimi ile ilgili bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir: Gün, işitme engelli öğrencilerin DKAB dersini sevdiği fakat ders kitabının anlaşılmasında sorunlar yaşadıkları sonucuna ulaşmıştır.¹³ Ayrıca diğer bir çalışmada işitme engelliler okulunda görev yapan 24 DKAB dersi öğretmenini ile görüşme yapmış ve işitme engelli öğrencilere yönelik DKAB dersinin işlenişine dair öğretmen görüşlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Araştırmanın sonuçları incelendiğinde DKAB dersi öğretmenlerinin metot olarak daha çok klasik yöntemleri tercih ettikleri, yazı tahtası, ders kitabı ve yardımcı kaynaklar dışında çok fazla farklı materyalden faydalanmadıkları görülmektedir.¹⁴ Özdemir ve Yıldırım (2015) özel gereksinimli öğrenciler üzerinde yaptıkları çalışmada işbirlikli öğrenmenin DKAB dersinin kazanımlarının işitme engelli öğrencilere kazandırılması noktasında öğrenci tutumlarını pozitif yönde etkilediğini ve derse olan ilgiyi arttırdığını tespit etmişlerdir.¹⁵

Şimşek ve Karasu (2016) zihinsel engelli öğrencilerin bulunduğu okullarda görev yapan DKAB dersi öğretmenlerine yönelik yaptıkları çalışmada, işitme engelli eğitiminin hayat merkezli ve öğrenci merkezli olması gerektiğine dair bulgulara ulaşmıştır.¹⁶ Demir (2017) ise yaptığı çalışmada Özel Eğitim Mesleki Eğitim Merkezi DKAB Ders Kitabını dil-anlatım, görsellik, içerik ve etkinlikler açısından değerlendirmek amacıyla incelemiştir.¹⁷ Korkmaz (2021) yapmış olduğu çalışmada kaynaştırma eğitimi uygulamalarında DKAB dersi öğretmenlerinin karşılaştıkları sorunları incelemiştir.¹⁸ “Malezya’da Dini Gelişimde İşitme Engelliler için Zorluklar” başlıklı bir makalede ise işitme engelli bireylerin dini gelişimde karşılaştıkları zorluklar işaret edilerek işitme engelli öğrencilerin dini alanda başarısız olduklarına dikkat çekilmiştir.¹⁹ Başkonak ise yazdığı eserinde Türkiye’deki işitme engelli bireylerin din eğitimi ve din hizmetleri sırasında yaşadıkları zorlukları tespit etmeyi, mevcut eksiklikleri giderip sorunların tekrarlanmasını önleyici çözümler geliştirmeyi amaçlamıştır.²⁰

9 Yahya Özsoy vd., *Özel Eğitime Giriş: Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar* (Ankara: Karatepe Yayınları, 1997), 5-12.

10 Ceylan Çiftçioğlu - Ömer Bozkurt, “İnsan Haklarının Etik İle İlişkisi”, *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]*, (Haziran 2021), 661-696.

11 Polat, “İşitme Engellilerin Eğitiminde Kullanılan Yöntemler”, 1-9.

12 Ayşegül Gün, “İşitme Engelliler Okulunda Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerlendirmeleri Işığında Güçlü ve Zayıf Yönleriyle DKAB Dersi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 141-172.

13 Ayşegül Gün, “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisine Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık 2015), 61-92.

14 Ayşegül Gün, “İşitme Engelliler Okulunda Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerlendirmeleri Işığında Güçlü ve Zayıf Yönleriyle DKAB Dersi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 141-172.

15 Saadetin Özdemir - Mehmet Yıldırım, “Özel Eğitim Sınıfında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretiminde Öğretmen, Öğrenci ve Veli Tutumlarından Hareketle İşbirlikli Öğrenme Yöntemi”, *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Nisan 2023), 14-40.

16 Eyüp Şimşek - Teceli Karasu, “Din Eğitiminde Engellilere Yönelik Öğretim Materyalleri (Öğretmen Görüşlerine Dayalı)”, *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 37?(Aralık 2016), 51-73.

17 Rıdvan Demir, “Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Çeşitli Açılardan İncelenmesi”, *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Aralık 2017), 103-132.

18 Mehmet Korkmaz, “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 319-353.

19 Murad Radwan Hassan Alsharif vd., “Challenges for the Hearing Impaired in Religious Development in Malaysia”, *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development* 10/2 (Haziran 2021), 922-930.

20 Mustafa Başkonak, *Türkiye’de İşitme Engellilerin Din Eğitimi* (Eğitim Yayınevi, 2019), 191-210.

Yapılan bu çalışmalar değerlendirildiğinde işitme engelli öğrencilerin din eğitimi ile ilgili farklı konularda yaşadıkları problemlere dikkat çeken araştırmaların yapıldığını söylemek mümkündür. Ancak işitme engelli öğrencilerin değer öğretimine yönelik çalışmaların azlığı dikkat çekmektedir. Bu bağlamda DKAB dersinde değer öğretiminde farklı yöntem ve tekniklerin kullanımının ele alındığı bu çalışmanın literatürü genişleteceği düşünülmektedir. Bu çalışmada işitme engelli öğrencilerin değer öğretiminde kullanılacak dört etkinlik uygulanmış ve uygulama süreci farklı veri toplama araçları ile analiz edilmiştir. Bu makalenin araştırma sorusunu ise “İşitme engelli öğrencilere yönelik olarak değer eğitimi uygulamalarıyla işlenen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine ilişkin öğrenci, gözlemci ve araştırmacı günlüğü verilerine dayalı görüşler nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır.

1. Araştırmanın Amacı

İşitme engelli öğrencilerin eğitimi işitme engellilerin öğrenme sürecinde karşılaştıkları zorlukları aşmalarına yardımcı olur. İşitme engelli öğrenciler, işitme kaybı nedeniyle dikkatleri kolayca dağılabildiğinden, derslere ilgilerini canlı tutmak ve aktif katılımlarını teşvik etmek önemlidir. İşitme engelli öğrencilerin eğitiminde, işitsel-sözel yöntemin yanı sıra öğretmenlerin işaret dilini de bilmesi ve her iki yöntemi etkili bir şekilde kullanması, öğretim sürecinin kalitesini artırarak öğrencilerin akademik başarılarını yükseltmekte ve toplumla etkileşimlerini güçlendirmektedir. Bu bağlamda öğrencilere uygulanan değerler eğitimi uygulamalarında karşılaştıkları zorluklar eylem planlarıyla iyileştirme yoluna gidilmiştir. Bu çalışmanın amacı, işitme engelli çocuklara araştırmacı tarafından hazırlanan *Değerler Eğitimi* etkinliği hakkında katılımcıların görüşlerini belirlemek ve yapılan uygulamalara yönelik gözlem sonuçlarını ve araştırmacı günlüğü verilerini tespit etmektir.

Bu genel amaç doğrultusunda şu sorulara yanıt aranmıştır:

1. İşitme engelli öğrencilerin değer eğitimi uygulamaları ile işlenen DKAB derslerine ilişkin görüşleri nelerdir?
2. Değer eğitimi uygulamaları ile işlenen DKAB dersine yönelik gözlemci görüşleri nelerdir?
3. İşitme engelli öğrencilere yönelik değer eğitimi uygulamalarına dair araştırmacı günlüğü raporları nelerdir?

2. Araştırmanın Yöntemi

Nitel modelle tasarlanan araştırma eylem araştırması ile yürütülmüştür. Din eğitimi çalışmalarında eylem araştırması, öğretmenlerin uygulamalarını sorgulayıp geliştirmeleri açısından hayati bir öneme sahiptir. Bu yaklaşım, özellikle çok kültürlü ve çok dinli toplumlarda din öğretiminin pedagojik açıdan daha etkili hale gelmesini sağlar. Eylem araştırması, öğretmenleri yalnızca bilgi aktarıcı değil, aynı zamanda kendi uygulamalarını sürekli değerlendiren ve geliştiren birer araştırmacı-öğretmen rolüne büründürür. Örneğin Jackson, din eğitimi öğretmenlerinin kendi pratiklerini eylem araştırması yoluyla geliştirmesinin, öğrencilerde anlamaya dayalı öğrenme ortamları oluşturduğunu belirtmiştir.²¹

Eylem araştırması, uygulayıcıların kendi uygulamalarını iyileştirmek için yaptıkları sistematik ve yansıtıcı bir araştırma sürecidir.²² Eylem araştırması, sorunlara çözüm bulmak ve değişimi sağlamak için uygulama ve araştırmayı birleştiren bir araştırma yöntemidir.²³ Uygulayıcıların kendi durumlarını anlamak, değerlendirmek ve geliştirmek için yaptıkları katılımcı ve işbirlikçi bir araştırma biçimi olduğu için eylem araştırmaları eğitim alanında önemli bir yere sahiptir.²⁴ Bu çalışmada eylem araştırması, uygulayıcının kendi sorunlarını tanımlamasına, çözüm önerileri geliştirmesine²⁵ ve uygulamaya katılmasına olanak sağladığı ve

21 Robert Jackson, *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy* (Routledge, 2013); Kevin O’Grady, “Action Research and the Interpretive Approach to Religious Education”, *Religion & Education* 40/1 (2013), 62-77.

22 Adem Beyhan, “Eğitim Örgütlerinde Eylem Araştırması”, *Journal of Computer and Education Research*, 1/1 (2013), 65-89.

23 Emine Akkaş Baysal - Gürbüz Ocak, “Öğrenme Ortamında Eylem Araştırması Kullanan Öğretmenlerin Eylem Araştırması Hakkındaki Görüşleri”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 (Temmuz 2018), 266-290.

24 Beyhan, “Eğitim Örgütlerinde Eylem Araştırması”, 65-89.

25 Ali Duran, “Öğretmenlerin Mesleki Gelişiminde Eylem Araştırması”, *Eğitimde Eylem Araştırmaları*, ed. Asuman Seda Saracaloğlu - Anıl Kadir Eranlı (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2019), 192.

öğrenme ortamlarını iyileştirip²⁶ öğrencilerin başarı ve motivasyonunu artırdığı²⁷ için tercih edilmiştir. Eylem araştırması yapmak için gerekli olan temel şartlar, sorunun farkında olmak, çözüm aramak ve uygulamak için istekli olmak ve işbirliği yapmaya açık olmaktır.²⁸

2.1. Çalışma Grubu

Amaçlı örneklem araştırmacının belirli bir amaca yönelik olarak örneklem seçtiği bir örnekleme yöntemidir. Bu yöntemde araştırmacı örneklemin belirli bir özelliğine odaklanarak örneklemini seçer. Bu çalışmada amaçlı örneklem türlerinden ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Ölçüt örnekleme araştırmacının belirli bir ölçüte göre örneklem seçtiği bir örnekleme yöntemidir. Bu yöntemde araştırmacı örneklemin belirli bir özelliğine odaklanarak örneklemini seçer.²⁹ Bu bağlamda bu çalışma için hazırlanan ölçütler şunlardır:

- Çalışma grubunda işitme engelli bireylerin bulunması ve işaret dilinin kullanılması
- Çalışmanın yapılacağı okulun sınıf ortamının değerler eğitimine uygun yapıda olması
- Çalışma grubunun öğretmeninin işbirliğine açık olması
- Çalışma grubu yapılan okul yönetiminin işbirliğine açık olması

İşitme engelli bireylerle çalışmanın özel koşulları, iletişimde işaret dili kullanımının gerekmesi ve görüşmelerin birebir ve yoğun bir hazırlık süreci gerektirmesi az sayıda katılımcı ile çalışmayı gerekli kılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu 5. sınıfta öğrenimini sürdüren ve işitme engeli bulunan 4 öğrenci oluşturmaktadır. Öğrencilerin üçü kız biri erkektir. Öğrencilerin üçünün orta-ileri derecede işitme engeli bulunmakta ve işitme cihazı kullanılmaktadır. Öğrencilerinden bir tanesi ise ileri düzeyde işitme engeline sahiptir. Bu nedenle uygulamalar konuşma ve işaret dilini eş zamanlı kullanarak yürütülmüştür.

2.2. Veri Toplama Araçları

Araştırmada derinlemesine bilgi edinmek için farklı veri toplama araçları kullanılmıştır. Bunlardan birincisi araştırmacı günlüğüdür. Araştırmacı günlüğü; düşüncelerin ve düşüncelerde zamanla meydana gelen değişimlerin izlenebilmesi, raporlama aşamasında kanıt sağlanabilmesi ve öğrenme sürecinin yönlendirilebilmesi açısından kullanılan veri toplama araçlarıdır.³⁰ Araştırmacı, uyguladığı her dersin ardından derse yönelik duygu, düşünce, gözlem ve izlenimlerini içeren günlükler yazmıştır. Çalışmada ikinci veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış görüşme tekniği kullanılmıştır. Bu teknikte; katılımcılara daha önceden hazırlanmış bazı sorular sorulmaktadır. Bu sorular çoğunlukla tüm katılımcılara düzenli ve belirli bir sıra takip edilerek yöneltilmektedir; ancak görüşmeyi gerçekleştiren kişilere gerektiğinde ana konunun dışına çıkma olanağı da vermektedir.³¹ Görüşme soruları işitme engelli öğrencilerin uygulanan değer eğitimi uygulamalarına yönelik olumlu ve olumsuz değerlendirmelerini, uygulamanın tekrar yapılmasını isteyip istemediklerini ve uygulamadan öğrendikleri kavramları içermektedir. Çalışmada kullanılan üçüncü veri toplama aracı gözlemdir. Gözlem tekniği, araştırmacının olayları, olguları veya bireyleri doğal ortamlarında sistematik biçimde izleyerek veri toplamasını sağlayan nitel bir araştırma yöntemidir. Bu çalışmada yapılandırılmamış gözlem tekniği kullanılmıştır. Bu teknikte gözlemci önceden bir hazırlık yapmadan doğal ortamı gözlemler.³² Çalışmaya işaret dili bilen 2 yüksek lisans öğrencisi gözlemci olarak katılmıştır.

26 Mahmut Karatay - Muhammed Taş, "Eylem Araştırması'nın Eğitim Alanında Kullanımı ve Önemi", *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, (Nisan 2021), 5545 - 5568 .

27 Naciye Aksoy, "Eylem Araştırması: Eğitimsel Uygulamaları İyileştirme ve Değiştirmede Kullanılacak Bir Yöntem", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 36 (Güz 2003), 474-489.

28 Beyhan, "Eğitim Örgütlerinde Eylem Araştırması"; Özlem Tezcan vd., "Eğitim Alanında Eylem Araştırmaları", *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (Aralık 2016), 133-148.

29 Şener Büyüköztürk, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 84.

30 Stephen Kemmis, Robin McTaggart ve Rhonda Nixon, *The Action Research Planner: Doing Critical Participatory Action Research* (Singapore: Springer, 1. bs., 2014), 175.

31 Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011), 66-90.

32 Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 66-90.

2.3. Verilerin Analizi

Araştırmanın verileri QSR NVivo 8 yazılımı kullanılarak analiz edilmiştir. Katılımcılardan toplanan veriler programa aktarılmış ve içerik analizi yöntemiyle değerlendirilmiştir. İçerik analizi metin, belge, web sayfası, sosyal medya gönderileri gibi çeşitli dijital içeriklerin detaylıca incelenip yorumlanmasını sağlayan bir yöntemdir. Bu yöntemle metinlerin içeriği analiz edilerek metinde yer alan temel konuların, kullanılan kavramların ve verilmek istenen mesajların ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır.³³

İçerik analizinde temel amaç, verilerin tarafsız ve doğru bir biçimde incelenmesidir. Bu analiz gerçekleştirilirken öncelikle elde edilen verilere genel hatlarıyla bakılarak bir çerçeveye oluşturulmuştur. İçerikteki anlamları ortaya çıkarmak amacıyla veriler defalarca okunmuştur. İçerik analizinde süreç şu şekilde ilerlemiştir: Hazırlanan metinler, NVivo 8 yazılımı desteğiyle satır bazında okunarak, metindeki temel anlamlar ve kavramlar “kod” adı verilen etiketlerle tanımlanmıştır. Araştırmacı iki defa bağımsız kodlama yaparak kod havuzunu oluşturmuştur. Açık kodlama sonucunda elde edilen kodlar benzerlik ve yakınlıklarına göre gruplanarak kategorilerde toplanmış; bu kategoriler arasındaki ilişkiler analiz edilerek ana temaya ulaşılmıştır. Elde edilen kategoriler ve tema metinlerden seçilen alıntılarla desteklenmiştir.

2.4. Veri Toplama Süreci ve Araştırmanın Geçerlik-Güvenirliği

Veriler toplanmadan önce Fırat Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Araştırmaları Etik Kurulu 24.11.2022 tarihli ve 24 sayılı etik kurul izni alınmıştır. Ayrıca 13.02.2023 tarihli ve 29197 sayılı kararı ile Elazığ İl Millî Eğitim Müdürlüğü'nden kurum izni alınmıştır. Velilere ve okul yönetimine bilgi verilmiştir. Velilere onam formu imzalatılarak izinleri alınmıştır. Bu çalışma kapsamında, işitme engelli ortaokulu 5. sınıf öğrencilerine yönelik değer eğitimi içeren etkinlikler uygulanmıştır. Sınıftaki öğrencilerin engel durumları dikkate alınarak konuşma ile işaret dili eş zamanlı olarak kullanılmıştır. Uygulamalar, araştırmacı tarafından gerçekleştirilmiş, öğretmen uygulamada yardım etmiştir. Araştırmacı etkinlikleri gerçekleştirmeden önce işaret dili eğitimi almış ve işaret dili tercümanlık sertifikası edinmiştir.

Etkinliklerden önce, araştırmacı ve öğretmen işbirliğiyle öğrencilerin düzeylerine uygun olacak şekilde planlama yapılmıştır. Araştırmacı, DKAB derslerinde değerler eğitimi konuşma ve işaret dilini eş zamanlı kullanarak gerçekleştirmiş; bu süreçte öğrencilerin engel durumlarını göz önünde bulundurmıştır. Yapılan uygulamalar, işaret dili bilen iki yüksek lisans öğrencisi ile birlikte gözlem tekniği kullanılarak kayıt altına alınmıştır.

Bu çalışmada geçerlik ve güvenilirliğin sağlanması amacıyla çeşitli adımlar atılmıştır. Öncelikle, çalışmanın iç geçerliğini sağlamak adına araştırmacı tarafından hazırlanan görüşme formu, uygulamadan önce uzmanların değerlendirmesine sunulmuştur. Uzmanlardan alınan geri bildirimler doğrultusunda formun uygunluğu ve soruların anlaşılabilirliği konusunda gerekli düzenlemeler yapılmıştır. Görüşme öncesi ve sırasında katılımcılara bilgilendirme yapılmıştır. Bu süreçte, velilerden onam formları imzalamaları istenmiştir. Çocuklarla yapılan görüşmeler, her uygulamanın ardından bireysel olarak gerçekleştirilmiştir. Her görüşme yaklaşık yirmi ila yirmi beş dakika sürmüştür. Ayrıca etkinliklere dair verilerin güvenilirliğini artırmak için, Fırat Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nden iki öğretim üyesinin görüşüne başvurulmuş, soruların uygunluğu ve etkinliği değerlendirilmiştir.

Elde edilen kodlama ve gözlem sonuçlarının tutarlılığını sağlamak amacıyla araştırmacı tarafından gözlem raporları karşılaştırılarak analiz edilmiştir. Araştırmada veri toplama aracı olarak ayrıca araştırmacı günlüğü kullanılmış ve etkinlikler bu doğrultuda analiz edilmiştir. Etkinlik sonrasında elde edilen bulgular, tematik bir yaklaşımla değerlendirilmiştir. Miles ve Huberman katsayısı nitel araştırmalarda elde edilen verilerin güvenilirliğini hesaplamak için kullanılmaktadır.³⁴ Verilerin analizi sonucu elde edilen kod, kategori ve tema araştırmacı ve bir öğretim üyesi tarafından oluşturulmuş sonra karşılaştırılarak aradaki uyum hesaplanmıştır. Uyum %90 olarak tespit edilmiştir.

33 Abdullah Koçak - Özgür Arun, “İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu”, *Selçuk İletişim* 4/3 (Kasım 2013), 21-28.

34 Anthony J. Onwuegbuzie - Rebecca K. Weinbaum, “Mapping Miles and Huberman’s Within-Case and Cross-Case Analysis Methods onto the Literature Review Process”, *Journal of Educational Issues* 2/1 (Mayıs 2016), 265.

2.5. Uygulama Sürecindeki Roller

Araştırmanın bu bölümünde katılımcıların uygulama ve araştırma sürecindeki rollerine yer verilmiştir.

2.5.1. Araştırmacının ve Gözlemcilerin Rolü

Bu araştırma uygulama odaklı eylem araştırması yöntemiyle planlanıp yürütülmüştür. Araştırmacı işitme engelli öğrencilerin değer eğitimine ilişkin sorunlarını belirleme sürecinde aktif rol üstlenmiştir. Problemin tespit edilmesinin ardından işaret dili eğitimi alarak sertifika sahibi olmuştur. Araştırmacı literatür taraması, yöntem belirleme ve odak alanın tespiti gibi aşamalarda etkin görev almıştır. Değerler eğitimi uygulamaları kapsamında ders planlarının hazırlanması ve etkinliklerin oluşturulmasında rol almış; ders süresince uygulayıcı olarak bulunmuş ve uygulamalar sonrasında araştırmacı günlüğü tutarak veri toplamıştır. Süreç boyunca gözlemlerini, düşüncelerini ve duygularını bu günlüğe yansıtmıştır.

Araştırmaya katılan iki yüksek lisans öğrencisi işaret dili sertifikasına sahiptir. Uygulama sürecinde gözlemci raporları tutarak veri toplamışlardır.

2.5.2. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmeninin Rolü

Araştırma sürecinde DKAB dersi öğretmeni, uygulama grubundaki öğrencilerin belirlenmesi, velilerle iletişime geçerek gerekli izinlerin alınması, sürecin yürütülmesi ve veri toplama aşamalarında aktif görev almıştır. Araştırmacıyla iş birliği yaparak sürecin verimli ilerlemesine katkıda bulunmuş, öğrencilerin değer eğitimi kapsamında gösterdiği gelişimi gözlemlemiş ve edindiği izlenimleri düzenli olarak araştırmacıya aktarmıştır.

2.5.3. Öğrencilerin Rolü

Araştırmaya işitme engeli bulunan dört öğrenci katılmıştır. Bu öğrenciler, velilerden izin alınması sürecine dâhil edilmiş, değer eğitimi uygulamalarına aktif olarak katılmışlardır.

2.5.4. Geçerlik Komitesinin Rolü

Geçerlik komitesini uygulama okulunda görev yapan iki müdür yardımcısı ve özel eğitim alanında çalışan bir öğretim üyesi oluşturmaktadır. Eylem planlarında yaşanan sorunların çözümünde ve iyileştirilmesinde danışmanlık yapmışlardır.

2.5.5. Ortam

Araştırma, Elazığ Genç Osman İşitme Engelliler Ortaokulu'nun 5-A sınıfında 2022-2023 Öğretim Yılı Bahar Dönemi DKAB dersi kapsamında Çarşamba günleri 13:15-14:45 saatleri arasında gerçekleştirilmiştir. Araştırma öncesi okul içerisindeki sınıflar ve çalışma ortamı incelenmiştir. Elazığ Genç Osman İşitme Engelliler Ortaokulu'nun üçüncü katında bulunan 5-A sınıfında uygulama yapılmıştır. Sınıfta 1 adet öğretmen masası, 1 adet akıllı tahta, 6 adet sıra, 6 adet çalışma masası, 1 adet pano ve 1 adet çöp kovası bulunmaktadır. Atölyenin fiziksel ortamı öğrencilerin rahat bir şekilde etkinliklere katılması için bazen sıra düzenine bazen küme düzenine göre ayarlanmıştır. Akıllı tahta ve etkinliklerde kullanılan görseller öğrencilerin çalışırken rahat görecekları şekilde konumlandırılmıştır.

2.5.6. Eylem Basamakları Süreci ve Araştırmanın Uygulanması

Eylem araştırmalarında uygulanan plandan sonra verilerin hazırlanıp değerlendirilmesi bir sonraki eylem planına zemin hazırlar.³⁵ Bu bağlamda araştırma süresince geçerlik komitesinde bulunan uzmanların görüşlerinden faydalanılarak alınan kararlar çerçevesinde eylem planları geliştirilmiştir. Araştırmada toplam dört eylem planı geliştirilmiştir. Araştırmanın uygulama süreci sınıf içerisinde yürütülmüştür. Araştırmanın hazırlık aşamasında, eylem planları oluşturulmuş; uygulama aşamasında ise geçerlik komitesi toplantılarında alınan kararlar doğrultusunda bu planlar son haline getirilmiştir. Araştırmacı, çalışmasını belirlenen eylem planlarına uygun şekilde yürütmüştür. Aşağıda eylem planlarının içeriği sunulmaktadır:

35 Geoffrey E. Mills, "Action Research: A Guide for the Teacher Researcher" (New Jersey: Merrill Prentice Hall Inc, 2003), 10-18.

İlk eylem planı, “Yardımseverlik” teması kapsamında uygulanmıştır. Bu doğrultuda bir ders planı hazırlanmış; yardımseverlik kavramı işaret diliyle beraber sesle anlatılmıştır. Konuyla ilgili yardım kumbarası etkinliği yapılarak kavramın pekiştirilmesi sağlanmıştır. Dersin başında “Yardımseverlik nedir?” sorusu yöneltilerek öğrencilerin ön bilgileri alınmış, derste ise tüm öğrencilerin tahtaya davet edilmesiyle aktif katılımları teşvik edilmiştir.

Şekil 1: Yardımseverlik Etkinliği Uygulaması



Yardım kumbarası etkinliği kapsamında öğrenciler, kendi kumbaralarını istedikleri şekilde süsleyerek özgün tasarımlar oluşturmuşlardır. Kavanoz, simli ipler, yapıştırıcı, renkli ponponlar ve düğmeler gibi malzemeler kullanılarak öğrencilere bir yardım kumbarası hazırlanmıştır. Bir hafta boyunca yardımseverliğe yönelik davranışlarını bu kumbaralarda biriktirmeleri istenmiş ve böylece paylaşma duygularının da dolaylı olarak desteklenmesi amaçlanmıştır. Derste yapılan etkinlik ve ürün fotoğrafı aşağıda yer almaktadır:

Şekil 2: Yardımseverlik Etkinliği Ürünleri



Geçerlik komitesi toplantısı-1’de araştırmacının sınıf içinde kullandığı işaret dilinin daha yavaş bir şekilde yapılması ve 2. eylem döngüsüne geçilmesi kararları alınmıştır. Geçerlik komitesi ile yapılan toplantıda birinci eylem planının işlevselliği üzerine konuşulmuştur. Birinci eylem planında öğrencilerin bilişsel seviyelerinin yaşitlarına nazaran daha geride olduğu komite ile paylaşılmıştır. İkinci eylem planında, öncelikle geçerlik komitesinin önerileri dikkate alınmıştır. İlk uygulamada karşılaşılan sorunların çözümü için bazı önlemler alınarak derse başlanmıştır. Uygulayıcı araştırmacı, işaret dilini daha yavaş kullanmış; bazı kavramları ve soruları defalarca tekrar ederek anlatımı pekiştirmiştir. Derse başlamadan önce öğrencilere işaret dili ve konuşmayı eş zamanlı kullanarak “dostluk” kavramını işlemiştir. Bu kavram, iki ders saati boyunca işaret

diliyle ve görsellerle desteklenen bir slayt eşliğinde anlatılmıştır. Etkinlik kapsamında öğrencilerden, dost olarak gördükleri bir arkadaşlarına mektup yazmaları istenmiştir. Mektuplar için zarf, kâğıt, boya, fırça ve deniz kabukları kullanılmış; öğrenciler deniz kabuklarını istedikleri renklere boyayarak zarfın üzerine yapıştırmış ve hediyelerini kişiselleştirmişlerdir. Yapılan çalışmalarla, öğrencilerin ders sonunda dostluk kavramını öğrenmeleri hedeflenmiştir.

Dostluk kavramı belli başlıklarla işaret dili ile anlatılmaya çalışılmıştır. Kullanılan bazı başlıklar şunlardır: Dostuna yardımcı olur. Dost birlikte oyunlar oynadığımdır. Dost benzer hobileri olandır. Dost sıra arkadaşımıdır. Dost her daim yanımda olandır. Dost paylaşımcıdır. Öğrencilere örnek dost mektupları gösterilmeye çalışılmıştır. Öğrenciler yazmaya başlamışlardır. Mektuplarını yazdıktan sonra deniz kabuklarını istedikleri renkte boyamışlardır. Öğrencilerin değer eğitimi uygulamalarına ilişkin ürünlerini gösteren fotoğraf aşağıda verilmiştir:

Şekil 3: Dostluk Değeri Etkinliği Uygulama Aşaması



İkinci eylem planının ardından geçerlik komitesi ile görüşülmüş ve dürüstlük konusunun işlenmesinin daha uygun olduğu kararı alınmıştır. Geçerlik komitesinde yer alan müdür yardımcısı öğrencilerinde bu kavramın eksikliğine dikkat çekmiştir.

Üçüncü eylem planı, “dürüstlük” kavramı üzerine hazırlanmıştır. Derse başlamadan önce, öğrencilerin bu kavramı işaret diliyle bilip bilmedikleri kontrol edilmiş ve çoğunun bilmediği gözlemlenmiştir. Kavramı pekiştirmek amacıyla dürüstlük kavramının tanımı verilmiş ve “Nasıl Olursam Dürüst Olurum?” etkinliğiyle öğrencilerin kavramı anlamaları sağlanmıştır. Bu değer eğitimi sürecinde materyal olarak renkli kutular kullanılmıştır. Etkinlikte kutuların içine dürüstlikle ilgili kavramlar yerleştirilmiş; öğrenciler kutuları açarak içindeki kavramları sınıfa dönüp anlatmaya çalışmışlardır.

Şekil 4: Dürüstlük Etkinliği Ürünleri



Dördüncü eylem planında “sabır” konusu ele alınmıştır. Derste, “Sabır ne demektir?” sorusu yöneltilerek öğrencilerin ön bilgileri yoklanmış, çoğunun kavramı tam olarak bilmediği gözlemlenmiştir. Ardından yapılan etkinlikte sabır kavramı pekiştirilmiştir. Etkinlikte saksı, toprak, tohum ve renkli kâğıtlar kullanılmıştır. Sınıfa getirilen malzemeler gösterilerek “Bunlarla ne yapabiliriz?” sorusu sorulmuş ve öğrencilerin dikkatleri etkinliğe çekilmiştir. Her öğrenciye bir tohum verilerek bunların “sabır tohumları” olduğu belirtilmiş ve tohumlar hep birlikte saksıya ekilmiştir. Saksıların dış yüzeyine öğrencilerin sabırla ilgili yazdığı cümleler yapıştırılmıştır. Örneğin: “Hayallerim için”, “Mutluluklar için”, “Derslerim için”, “Hayat için.” Etkinlik sonunda öğretmen, tohumları sadece toprağa koymanın yeterli olmadığını; onları sulamak, bakım yapmak ve sabırla ilgilenmek gerektiğini vurgulamıştır. Aşağıda sabır etkinliğinde öğrenciler tarafından ekilen tohumların görseli yer almaktadır:

Şekil 5: Sabır Etkinliği Ürünleri

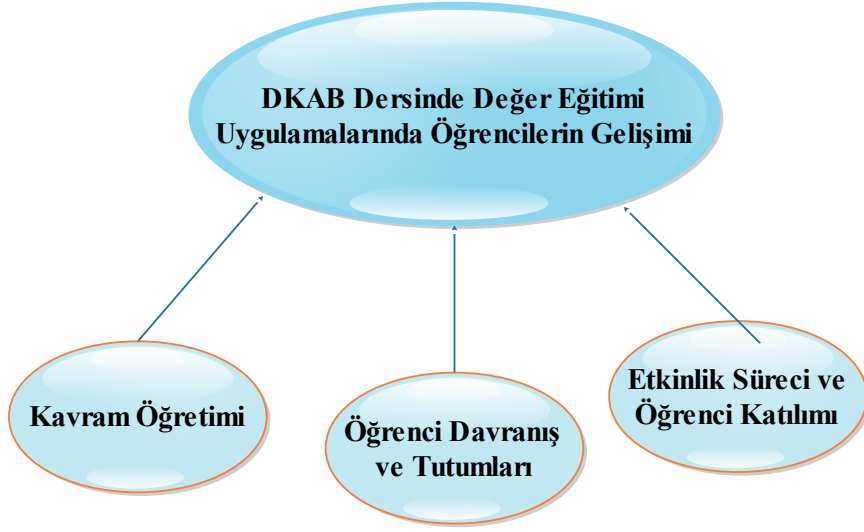


3. Bulgular ve Yorum

Nitel verilerden elde edilen bulgular tema, kategori ve kodlar şeklinde düzenlenerek sunulmuştur. Araştırma sürecini bütüncül ve gerçekçi bir şekilde ortaya koymak amacıyla görüşmelerden, araştırmacı günlüğünden ve gözlemlerden elde edilen veriler birlikte değerlendirilmiştir. DKAB Dersinde Değer Eğitimi Uygulamalarında Öğrencilerin Gelişimi: DKAB dersinde değer eğitimi uygulamalarında öğrencilerin gelişimi

temasının kategorileri kavram öğretimi, etkinlik süreci ve öğrenci katılımı, öğrenci davranış ve tutumlarıdır. Bu kategorinin modeline aşağıda yer verilmiştir:

Şekil 6: İçerik Analizi Sonuçları



Katılımcılardan elde edilen veriler analiz edildiğinde DKAB Dersinde Değer Eğitimi Uygulamalarında Öğrencilerin Gelişimi temasının kategorilerinden biri kavram öğretimidir. Bu kategorinin kodları dostluk, yardımseverlik, sabır ve dürüstlüktür. Bu kategorinin modeline aşağıda yer verilmiştir:

Şekil 7: İçerik Analizi Sonuçları



Araştırmaya katılan işitme engelli öğrenciler konuşmalarında iyelik eki kullanmadan iletişim kurmuşlardır. Bu nedenle okuyucunun anlaması için diyaloglarda geçen iyelik ekleri parantez içerisine alınmıştır. Bu konuda Gözlemci1 raporunda yer alan araştırmacı ile öğrenci arasında geçen diyalog şu şekildedir:

Araştırmacı: Dost ne demektir?

Ö1 işaret dili ile : “Dost arkadaş(ımdır).”

Araştırmacı: “Dostluk etkinliğinde en çok neyi sevdim?”

Ö1 işaret dili ile: “Kabukları boyama(yı).”

Araştırmacı: “Başka?”

Ö1: “Dosta mektup yazma(yı).”

Bu etkinliğe yönelik öğretmen görüşü ise şu şekildedir:

Yapılan uygulama sonrasında öğrencilerin kavramları öğrendiklerine yönelik araştırmacı günlüğünde ve gözlemci raporunda şu ifade geçmektedir:

Gözlemci 1: “Dostluk etkinliği sırasında öğrencilerin işaret diliyle temel bilgilere sahip olduğu, ancak yazılı anlatımda zorlandıkları gözlemlendi. Mektup yazma etkinliğinde öğrencilerin sürece katılım konusunda başlangıçta çekimser kaldıkları, ancak örnekler sayesinde aktif hale geldikleri görüldü.”

Araştırmacı Günlüğü: “Bugünkü dersimizde, öğrencilerin ön bilgilerini yoklayarak derse başladım. Gözlemlediğim kadarıyla öğrencilerin işaret dili konusunda durumları iyiydi. Dersin ana temasını “dostluk” kavramı olarak belirledim. Öğrencilere “Dost ne demek?” sorusunu yönelttim. Verdikleri yanıtlar genellikle “Dost arkadaşım” şeklinde oldu. Bu kavramı daha iyi pekiştirmek için işaret dili ve görsellerle destekleyerek dostluk konusunu anlattım. Dinimize göre bu kavram çok önemli dedim.”

Öğrencilerin dostluk kavramını öğrendiklerine yönelik görüşme bulguları şu şekildedir:

Ö1: “Dinde arkadaşlık önemli, onu (öğrendim).”

Ö2: “Ebubekir, peygamberin arkadaşı, onu (öğrendim).”

Ö4: “Dost, arkadaş demek.”

Ö3: “Dostluk güzel, onu (öğrendim).”

Dostluk kavramı kapsamında öğrenciler, “Dost arkadaşım” şeklinde cevaplar vermiş, kabuk boyama ve mektup yazma etkinliklerini sevdiklerini ifade etmişlerdir. Gözlemci raporlarında da öğrencilerin başlangıçta zorlandıkları ancak örneklerle sürece dâhil oldukları belirtilmiştir. Yapılan uygulamalarda öğrencilerin öğrenip pekiştirdikleri kavramlardan biri yardımseverliktir. Bu konuda araştırmacı günlüğünde yer alan not şu şekildedir:

Araştırmacı Günlüğü: “Bugünkü derse öğrencilerin ön bilgilerini yoklayarak başladım. Yardımseverlik konusuna geçmeden önce öğrencilerin işaret dili ve kavram şemalarıyla ilgili bilgi sahibi oldukları gözlemledim. “Yardımseverlik nedir?” sorusunu yönelterek öğrencilerin konuya dair mevcut bilgi düzeyleri değerlendirdim. Ö2 kodlu öğrenci, işaret dili ile “Arkadaşıma yardım etmek” şeklinde bir yanıt verdi. Bu cevap üzerinden öğrencilerle kısa bir değerlendirme yaptık.

Araştırmacı günlüğünde yer alan bu verileri Gözlemci 1’in raporu desteklemektedir:

Gözlemci 1: “Dersin ilerleyen kısmında yürütücü araştırmacı akıllı tahtada sayfayı büyütmede zorlandı. Bu durum öğrencilerin dikkatini çekti. Ö4 kodlu öğrenci tahtaya gelerek, sayfanın nasıl büyütüleceğini yürütücüye gösterdi. Bu etkileşim üzerine yürütücü öğretici sınıfa dönerek, “Ö4 isimli öğrenci ne yaptı öğretmene?” sorusunu sordu. Öğrencilerden ikisi “yardım etti” cevabını verdi. Bu şekilde dikkat çekme ve kavramı somutlaştırma hedeflendi.”

Yardımseverlik kavramı kapsamında, bir öğrencinin öğretmene tahtada yardım etmesi üzerine yapılan yönlendirmeyle “yardım etti” cevabını vermişlerdir. Araştırmacı günlüğüne göre, öğrenciler “arkadaşıma yardım etmek” gibi ifadelerle kavrama yönelik temel bilgiye sahiptir. Yapılan uygulamada öğrencilere sabır kavramı ile ilgili etkinlik yapılmıştır. Dersin başlangıcında katılımcıların bu kavramı tam olarak bilmedikleri gözlenmiştir. Bu durumu ifade eden gözlemci raporu aşağıda yer almaktadır:

Gözlemci 2. “Dersin giriş bölümünde öğrencilere “sabır” kavramı hakkında sorular yöneltildi ve öğrencilerin ön bilgileri ölçülmeye çalışıldı. Öğrenciler, “sabır” kelimesini tarif etmede zorlandılar, kavramı ifade etmekte güçlük yaşadılar.”

Derste yaşanan bu durumu çözmek için araştırmacı tarafından ek etkinlikler yapılmıştır. Bu konu ile ilgili araştırmacı günlüğünde yer alan ifadeler şu şekildedir:

Araştırmacı Günlüğü: “Sabır kavramını, işaret dili aracılığıyla öğrencilere açıkladım. “Allah’ın kitabında sabırın sonu güzeldir”, “sabır beklemek demektir”, hayallerimiz için, zor zamanlarda sabır gerekir” gibi örneklerle kavramı destekledim. Bu anlatımı pekiştirmek amacıyla öğrencilere sabırla ilgili bir video izletmeye karar verdim.”

Gözlemci 1: “Sabır etkinliği sırasında öğrenciler başlangıçta sabır kavramını açıklamakta zorlandı. Ancak çiçek ekme süreciyle daha iyi kavradılar. “Sabır beklemek mi?” gibi sorular sordular. Anlamaya başladıklarını gözlemledim.”

Sabır kavramında, öğrencilerin ön bilgilerinin yetersiz olduğu gözlemlenmiş, kavram işaret diliyle ve örnek cümlelerle desteklenmiş, ayrıca video ve çiçek ekme etkinliğiyle anlatım pekiştirilmiştir. Gözlemciye göre öğrencilerin etkinlik sırasında “Sabır beklemek mi?” gibi sorular sorarak anlamaya başladıkları görülmüştür.

Öğrencilerin yapılan uygulama sırasında öğrendikleri kavramlardan biri de dürüstlüktür. Bu konudaki gözlemci raporu şu şekildedir:

Gözlemci 2: “Dürüstlük kavramı anlatılırken yapılan etkinlik dikkat çekti. “Evet, doğru söylemek dürüstlüktür.” diyerek konuyu anladıklarını ifade ettiler.”

DKAB dersinde yürütülen değerler eğitimi uygulamalarında, öğrencilerin kavram öğrenimine yönelik gelişim gösterdikleri gözlemlenmiştir.

Dürüstlük kavramı ise yapılan sınıf içi etkinlikle öğrencilerin ilgisini çekmiştir. Gözlemciye göre bu yaklaşım kavramın anlaşılmasını kolaylaştırmıştır.

Öğrenci Katılımı: Yapılan analizler sonucunda katılımcıların uygulama sürecinde derse katıldıkları ve etkinlikleri beğendikleri görülmektedir. Bu kod ile ilgili gözlemci görüşleri şu şekildedir:

Gözlemci 1: “Mektup yazma etkinliği tamamlandıktan sonra öğrenciler, dersin ikinci aşamasına geçti ve deniz kabuklarını istedikleri renklerde boyadılar. Öğrencilerin bu etkinliğe büyük ilgi gösterdikleri gözlemlendi. Öğrencilerin hepsi mektuplarını yazdılar. Özellikle Ö3 kodlu öğrenci, etkinlik sırasında heyecanla “Öğretmenim, çok güzel görünüyor!” diyerek duygularını dile getirdi.”

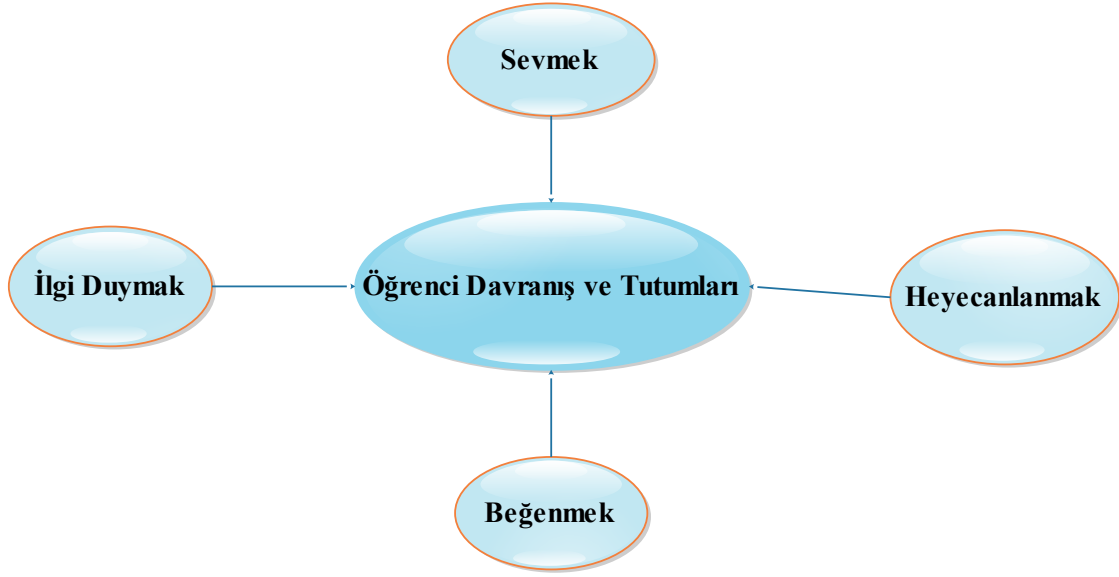
Gözlemci 1’in gözlem raporunu destekleyen Gözlemci 2’nin raporu şu şekildedir:

Gözlemci 2: “Öğrencilerin, derse katıldıkları gözlemlendi. Boyama işlemi tamamlandıktan sonra, öğrenciler boyadıkları deniz kabuklarını zarfların üzerine yapıştırarak mektuplarını süslediler. Dört öğrenci de mektupları yazdı. Ö2 kodlu öğrenci mektup yazmayı sevdiğini öğretmenine işaret dili ile gösterdi.”

Gözlemci 1’in ifadesine göre öğrenciler etkinliğe aktif olarak katılmış, mektup yazma etkinliğini tamamladıktan sonra ikinci aşama olan deniz kabuğu boyama etkinliğine geçiş yapmışlardır. Öğrencilerin tümü, kendilerinden beklenen görevleri yerine getirerek etkinliğe tam katılım sağlamıştır. Gözlemci 2’nin raporu da öğrencilerin etkinliğe katıldıklarını doğrulamaktadır. Bu raporda öğrencilerin deniz kabuklarını boyadıktan sonra zarfların üzerine yapıştırarak etkinliği sürdürdükleri ve toplam dört öğrencinin tümünün mektuplarını yazdıkları belirtilmiştir. Öğrencilerin derse katılımları, etkinlik süresince gözlemciler tarafından net şekilde ifade edilmiştir. Özellikle iki öğrenci (Ö3 ve Ö2 kodlu öğrenciler), etkinlik sırasında farklı yollarla (sözlü ve işaret diliyle) duygularını ifade ederek derse katılım boyutundaki ilgilerini ayrıca ortaya koymuşlardır.

Öğrenci Davranış ve Tutumları: DKAB dersinde değer eğitimi uygulamalarında işitme engelli öğrencilerin gelişimi kategorisinin kategorilerinden biri de öğrenci davranış ve tutumlarıdır. Davranış ve tutumlar kategorisinin kodları beğenmek, heyecanlanmak, sevmek ve ilgi duymaktır.

Şekil 8: İçerik Analizi Sonuçları



Yapılan uygulama sonrasında öğrencilerin uygulamadan hoşnut oldukları ve heyecan duyduklarına yönelik gözlem raporu şu şekildedir:

Gözlemci 2: “Etkinliğin uygulamalı kısmında, öğrenciler kendi yardım kumbaralarını süslemeye başladılar. İstedikleri gibi süsleme yapabilecekleri belirtilerek, yaratıcılıklarını ifade etmeleri teşvik edildi. Öğrencilerin süsleme sürecinden hoşnut oldukları ve etkinlik boyunca heyecanlı oldukları gözlemlendi. Yardım kumbarası yapımı sayesinde yardımseverlik kavramının hem duygusal hem de bilişsel düzeyde pekiştirilmesi amaçlandı.”

Öğrencilerin yapılan uygulamalarda derse yönelik ilgilerinin arttığı görülmüştür. Bu konuda Gözlemci 1’in raporu şu şekildedir:

Gözlemci 1: “Mektup yazımı tamamlandıktan sonra, öğrenciler deniz kabuklarını istedikleri renkte boyadılar. Boyama etkinliğine öğrencilerin büyük ilgi gösterdiği gözlemlenmiştir. Ö2 kodlu bir öğrenci “Öğretmenim, çok güzel görünüyor” diyerek memnuniyetini ifade etmiştir. Öğrencilerin derse aktif katıldığı gözlemlenmiştir.”

Yapılan uygulamada öğrencilerin etkinliklerin tekrar yapılmasını istedikleri görülmüştür. Bu konuda katılımcı görüşleri şu şekildedir:

Ö1: “Tekrar gelin. Yine yap(alım).”

Ö3: “Bir daha yapalım.”

Ö4: “Kumbaraları sevdim. Tekrar yap(ın).”

Gözlemci 2’nin raporu görüşme verilerini doğrulamaktadır:

Gözlemci 2: “Bugün uygulamanın son günü. Araştırmacı ve öğretmen son gün olduğunu sınıfa söyledi. Ö3 kodlu öğrenci işaret dili ve konuşma dilini beraber kullanarak derse tekrar gelmemizi söyledi. Dersleri bu şekilde yapmaya devam edelim dedi.”

Yapılan uygulamada öğrencilerin derse sevekle katıldıkları görülmüştür. Bu konuda gözlemci görüşü şu şekildedir:

Gözlemci 1: “Videonun ardından öğrencilerle sabır kavramını somutlaştırmaya yönelik bir etkinlik gerçekleştirilmiştir. Etkinlikte kullanılan materyalleri öğrenciler beğendiler. Öğrenciler, saksılara tohum ekme sürecine istekle katıldı ve bu uygulamadan keyif aldılar. Gülümseyerek saksılara tohum ektiler. Tohumlar ekildikten sonra, öğrenciler saksılarına “ilk can suyunu” verdiler. Bu sırada öğretmen, sabrın da bir tohum gibi olduğunu, düzenli olarak emek verilmesi gerektiğini, vazgeçmeden beklenirse zamanla çiçeğin açacağı benzetmesiyle açıklamalarda bulundu. Sabır kavramını beklemek ve vazgeçmemek kelimeleri ile anlatmaya çalıştı.”

Gözlemci 1'in bu raporunu öğrencilerle yapılan görüşmeler desteklemektedir. Öğrencilerle işaret dili ile yapılan görüşmelerdeki bazı referans cümleleri şunlardır:

Ö1: "Saksıyı sevdim."

Ö4: "En güzeli tohum ekmek."

Ö3: "Mektupları sevdim."

Ö2: "Kutuları sevdim."

Ayrıca işitme engelli öğrenciler etkinlikleri arkadaşları ile beraber yapmayı sevdiğini ifade etmişlerdir. Bu konudaki referans cümleleri şunlardır:

Ö1: "Arkadaşla yapmayı sevdi(m)."

Ö2: "Beraber yapmayı (sevdim)."

Ö4: "Ö2 ile yaptık. Onu (sevdim)."

Yapılan gözlem ve öğrenci görüşmelerine göre, DKAB dersinde uygulanan değerler eğitimi etkinlikleri, işitme engelli öğrencilerin derse yönelik görüşlerinin olumlu olduğunu göstermektedir. "Beğenmek", "heyecanlanmak", "sevmek" ve "ilgi duymak" gibi ifadeler bu durumu desteklemektedir. Öğrencilerin özellikle uygulamalı etkinliklere ilgi gösterdikleri ve istekle katıldıkları raporlarda ifade edilmiştir. Yardım kumbarası süsleme, deniz kabuğu boyama, tohum ekme gibi etkinliklerde öğrencilerin heyecan duydukları, keyif aldıkları ve öğrenme sürecine aktif olarak katıldıkları belirtilmiştir. Öğrencilerin olumlu duygularını sözel olarak ifade etmeleri (örneğin "Öğretmenim, çok güzel görünüyor") ve etkinlik sonrası yapılan işaret dili görüşmelerinde kullandıkları ifadeler ("Saksıyı sevdim", "Mektupları sevdim") bu durumu desteklemektedir.

Sonuç ve Tartışma

Bu çalışmada, işitme engelli öğrencilere yönelik DKAB dersinde uygulanan değer eğitimi etkinlikleri; katılımcı görüşleri, gözlem raporları ve araştırmacı günlüklerine göre incelenmiştir. DKAB dersinde yürütülen değerler eğitimi etkinliklerinin, işitme engelli öğrencilerin derse katılımını artırdığı, olumlu duygular geliştirmelerini sağladığı ve değer kavramlarını daha iyi anlamalarına yardımcı olduğu gözlemlenmiştir. Uygulamaların öğrenciler tarafından "beğenilme", "sevilme", "ilgi görme" ve "heyecan uyandırma" gibi olumlu karşılandığı hem gözlem raporlarıyla hem de öğrenci görüşmeleriyle desteklenmiştir. Öğrencilerin dostluk, yardımseverlik, sabır ve dürüstlük gibi kavramlara yönelik yapılan görsel, işitsel ve uygulamalı etkinliklere aktif katılım gösterdiği gözlemlenmiştir. Bu bulgular, alan yazındaki birçok çalışmayla örtüşmektedir.

Katılımcılar sabır, dürüstlük ve dostluk gibi soyut değer kavramlarını tanımlamada güçlük çekmişler ancak etkinliklerin ilerleyen aşamalarında işaret dili ve uygulamalı etkinliklerle öğrendiklerine yönelik gözlem ve araştırma günlüğü sonuçları ortaya çıkmıştır. Bu çalışmanın sonuçları ile Keser'in yaptığı çalışma arasında paralellik bulunmaktadır. Keser, yaptığı çalışmada işitme engelli öğrencilerin kelime bilgisi düzeyindeki değişimi belirlemek amacıyla materyal kullanılmadan önce ve materyal kullanıldıktan sonra uygulanan kelime-nesne eşleştirme sorularının sonuçlarını incelemiş, bu doğrultuda öğrencilerin kelime dağarcığında bir gelişme olduğunu tespit etmiştir.³⁶ Hasan Karal vd. tarafından yapılan çalışma sonucunda ise görsel öğelerle desteklenmiş materyallerin işitme engelli bireylerin okuma yazma becerileri üzerindeki olumlu etkisi tespit edilmiştir.³⁷

İşaret dili ile konuşmanın eş zamanlı olarak yürütüldüğü değer eğitimi uygulamalarında öğrencilerin derse aktif katılım gösterdikleri araştırmacı günlüğü ve gözlem raporlarında belirlenmiştir. Özellikle kutu açma etkinliği, mektup yazımı gibi öğrenciler arası etkileşimi teşvik eden uygulamaların, öğrencilerin derse olan ilgilerini artırdığı görülmektedir. Aygür de yaptığı çalışmada işitme engelli öğrencilerin Sosyal Bilgiler öğretmenlerinin işaret diline daha iyi derecede hâkim olmalarının, ders sırasında daha rahat iletişim

36 Keser - Özdemir, "İşitme Engelli Öğrenciler İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Kelime Öğretim Materyalinin Uygulanmasına İlişkin Bir Durum Çalışması", 1-25.

37 Hasan Karal vd., "İşitme Engelli Bireylerin Türkçe'de Ek Kullanılabilir Becerilerini Geliştirmeye Yönelik Öğrenme Ortamı Tasarımı", *International Educational Technology Conference* (Ankara: Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2009), 347-354.

kurmalarına, dersi daha iyi anlamalarına ve derse aktif katılımlarına katkı sağlayacağı sonucuna ulaşmıştır.³⁸ Berigel de yaptığı çalışmasında teknoloji destekli matematik öğrenme ortamlarını inceleyerek işitme engelli eğitiminde konunun yaşamla bağlantı kurulmasının, öğrencilerin derse katılım düzeylerini yükselttiği sonucuna ulaşmıştır.³⁹

Şimşek ve Karasu ise engellilere yönelik din eğitiminin hayat merkezli ve öğrenci merkezli olması gerektiğini vurgulamışlardır.⁴⁰ Bu çalışmada yapılan uygulamalarda hayatla ilişkilendirme (örneğin sabrın bir çiçek tohumu gibi beklenmesi gerektiği benzetmesi), öğrenci merkezli etkinlikler (kendi yardım kumbarasını tasarlama) gibi etkinliklere yönelik olumlu öğrenci davranış ve tutumları gözlemlenmiştir.

Yapılan uygulamaların öğrenciler tarafından beğenildiği, sevildiği, ilgi çekici bulunduğu ve heyecan verici olarak değerlendirildiği hem gözlem raporları hem de öğrenci görüşmelerinde belirlenmiştir. Bu sonuç, DKAB derslerinin materyal çeşitliliğiyle desteklenmesi gerektiğine dair Gün'ün vurgusunu⁴¹ doğrular niteliktedir. Yasemin Karal vd. tarafından yapılan çalışmada da görsel materyallerle işlenen dersleri işitme engelli öğrenciler ilgi çekici bulmuşlardır.⁴² Keser ve Özdemir (2018) tarafından yapılan çalışmada ise etkileşimli materyal sayesinde işitme engelli öğrenciler derse daha istekli katılmış, okuduğunu anlama becerileri gelişmiş ve bilgiye ulaşmada daha başarılı olmuşlardır.⁴³

Çalışmadan elde edilen sonuca göre şu önerilerde bulunulabilir:

1. Değerler eğitimi, işitme engelli öğrencilere yönelik olarak görsel, somut ve etkileşimli etkinliklerle desteklenmeli; ders içeriği işaret dili destekli uygulamalı etkinliklerle zenginleştirilmelidir.
2. DKAB derslerinde kullanılan öğretim materyalleri çeşitlendirilmeli ve işitme engelli öğrencilerin ihtiyaçlarına uygun hale getirilmelidir. Özellikle soyut değer kavramlarının öğretimi, somutlaştırıcı araçlar ve öğrencilerin katılımını teşvik eden yöntemlerle desteklenmelidir.
3. Ders kitaplarının sınırlılıklarını telafi edecek şekilde, işitme engellilere uygun içeriklerin geliştirildiği alternatif kaynaklar hazırlanmalı; bu kaynaklar öğrenci merkezli ve etkileşimli öğrenmeyi destekleyecek şekilde tasarlanmalıdır.
4. İşitme engellilere yönelik değer öğretimini odak alan uygulamalı çalışmaların sayısı artırılmalı ve farklı yaş gruplarına uyarlanmış modeller geliştirilerek alan yazına katkı sunulmalıdır.

38 Rabia Şule Aygür, *İşitme Engelliler Ortaokulunda Okutulan Sosyal Bilgiler Dersine İlişkin Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

39 Duygu Solak Berigel, *Teknoloji Destekli Matematik Öğrenme Ortamlarının İşitme Engelli Öğrencilerin Matematik Becerilerine Etkilerinin İncelenmesi* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 89-124.

40 Şimşek - Karasu, "Din Eğitiminde Engellilere Yönelik Öğretim Materyalleri (Öğretmen Görüşlerine Dayalı)".

41 Gün, "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisine Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri", 61-92.

42 Yasemin Karal vd., "İşitme Engelli Bireyler İçin Grafik Sembollerle Oluşturulmuş Öğrenme Materyalleri", *Öğretim Teknolojileri ve Öğretmen Eğitimi Dergisi* 3/3 (Mart 2015), 9-19.

43 Keser - Özdemir, "İşitme Engelli Öğrenciler İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Kelime Öğretim Materyalinin Uygulanmasına İlişkin Bir Durum Çalışması", 1-25.

Kaynakça

- Akkaş Baysal, Emine - Ocak, Gürbüz. “Öğrenme Ortamında Eylem Araştırması Kullanan Öğretmenlerin Eylem Araştırması Hakkındaki Görüşleri”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 47 Temmuz 2018), 266-290. <https://doi.org/10.21764/mauefd.348296>
- Aksoy, Naciye. “Eylem Araştırması: Eğitimsel Uygulamaları İyileştirme ve Değiştirmede Kullanılacak Bir Yöntem”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 36 (Güz 2003), 474-489.
- Alsharif, Murad Radwan Hassan vd. “Challenges for the Hearing Impaired in Religious Development in Malaysia”. *International Journal of Academic Research in Progressive Education and Development* 10/2 (Haziran 2021), Pages 922-930. <https://doi.org/10.6007/IJARPED/v10-i2/10178>
- Aygür, Rabia Şule. *İşitme Engelliler Ortaokulunda Okutulan Sosyal Bilgiler Dersine İlişkin Öğretmen ve Öğrenci Görüşlerinin İncelenmesi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (Haziran 2018), 231-274.
- Başkonak, Mustafa. “İşitme Engelli Bireylerde Din Eğitimi”. *Özel Eğitimde Din eğitimi El Kitabı*. ed. Sadrettin Özdemir - Mustafa Başkonak. 205-234. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2018.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye’de İşitme Engellilerin Din Eğitimi*. Eğitim Yayınevi, 2019, 1Basım.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye’deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Beyhan, Adem. “Eğitim Örgütlerinde Eylem Araştırması”. *Journal of Computer and Education Research* , 1/1 (2013), 65-89.
- Büyüköztürk, Şener. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi, 2017, 23. Basım, 84.
- Cawthon, Stephanie W. “Teaching Strategies in Inclusive Classrooms With Deaf Students”. *Journal of Deaf Studies and Deaf Education* 6/3 (Haziran 2001), 212-225. <https://doi.org/10.1093/deafed/6.3.212>
- Çiftçioğlu, Ceylan - Bozkurt, Ömer. “İnsan Haklarının Etik ile İlişkisi”. *Turkish Academic Research Review - Türk Akademik Araştırmalar Dergisi [TARR]* 6/2 (Haziran 2021), 661-696. <https://doi.org/10.30622/tarr.909408>
- Demir, Rıdvan. “Özel Eğitim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabının Çeşitli Açılardan İncelenmesi”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9Aralık 2017), 103-132. <https://doi.org/10.18498/amauidf.363417>
- Duran, Ali. “Öğretmenlerin Mesleki Gelişiminde Eylem Araştırması”. *Eğitimde Eylem Araştırmaları*. ed. Asuman Seda Saracaloğlu - Anıl Kadir Eranil. 192. Ankara: Nobel Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Gün, Ayşegül. “İşitme Engelliler Okulunda Görev Yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Değerlendirmeleri Işığında Güçlü ve Zayıf Yönleriyle DKAB Dersi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 141-172.
- Gün, Ayşegül. “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisine Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık 2015), 61-92. <https://doi.org/10.14395/hititilahiyat.526098>
- Gürer, Banu - Kaya, Elif. “İşitme ve Görme Engellilere Yönelik Yaygın Din Eğitimi Hizmetlerine Katılanların Problem ve Beklentileri (İstanbul Örneği)”. *Darulfunun İlahiyat* 35/1 (2023), 247-285. <https://doi.org/10.26650/di.2023.34.2.1300195>
- hsgm.saglik. “Uluslararası İşitme Engelliler Haftası”. Erişim 08 Mart 2025. <https://hsgm.saglik.gov.tr/tr/haberler-cocukergen/uluslararasi-isitme-engelliler-haftasi.html>
- Jackson, Robert. *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*. Routledge, 2013.
- Karal, Hasan vd. “İşitme Engelli Bireylerin Türkçe’de Ek Kullanabilme Becerilerini Geliştirmeye Yönelik Öğrenme Ortamı Tasarımı”. *International Educational Technology Conference. 7/347-354*. Ankara: Karadeniz Teknik Üniversitesi, 2009. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jitte/issue/36776/347937>
- Karal, Yasemin vd. “İşitme Engelli Bireyler İçin Grafik Sembollerle Oluşturulmuş Öğrenme Materyalleri”. *Öğretim Teknolojileri ve Öğretmen Eğitimi Dergisi* 3/3 (Mart 2015). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jitte/issue/25085/264734>
- Karatay, Mahmut - Taş, Muhammed. “Eylem Araştırması’nın Eğitim Alanında Kullanımı ve Önemi”. *OPUS International Journal of Society Researches* 17/38 (Haziran 2021), 5545-5568. <https://doi.org/10.26466/opus.736788>
- Kemmis, Stephen, Robin McTaggart ve Rhonda Nixon. *The Action Research Planner: Doing Critical Participatory Action Research*. 1. bs. Singapore: Springer Science & Business Media, 2014.
- Keser, Hacer -Özdemir, Oğuzhan. “İşitme Engelli Öğrenciler İçin Geliştirilen Bilgisayar Destekli Kelime Öğretim Materyalinin Uygulanmasına İlişkin Bir Durum Çalışması”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 19/1 (Mart 2018), 1-25. <https://doi.org/10.21565/ozelegitimdergisi.300290>
- Koçak, Abdullah - Arun, Özgür. “İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu”. *Selçuk İletişim* 4/3 (Kasım 2013), 21-28. <https://doi.org/10.18094/si.51496>
- Korkmaz, Mehmet. “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Kaynaştırma Eğitimi Uygulamalarında Karşılaştıkları Sorunlar”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 319-353. <https://doi.org/10.33420/marife.795358>
- Mills, Geoffrey E. “Action Research: A Guide for the Teacher Researcher”. New Jersey: Merrill Prentice Hall Inc, 2. Basım, 2003.
- O’Grady, Kevin. “Action Research And The Interpretive Approach To Religious Education”. *Religion & Education* 40/1 (2013), 62-77.

- Onwuegbuzie, Anthony J. - Weinbaum, Rebecca K. "Mapping Miles and Huberman's Within-Case and Cross-Case Analysis Methods onto the Literature Review Process". *Journal of Educational Issues* 2/1 (Mayıs 2016), 265. <https://doi.org/10.5296/jei.v2i1.9217>
- Özdemir, Saadettin - Yıldırım, Mehmet. "Özel Eğitim Sınıfında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretiminde Öğretmen, Öğrenci ve Veli Tutumlarından Hareketle İşbirlikli Öğrenme Yöntemi". *Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Nisan 2023), 14-40.
- Özsoy, Yahya vd. *Özel Eğitime Giriş: Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar*. Ankara: Karatepe Yayınları, 8. Basım, 1997, 5-12.
- Piştav Akmeşe, Pelin - Kayhan, Nilay. "Okul Öncesi Düzeyde Eğitim Alan İşitme Engelli Öğrencilerin Eğitim Süreçlerinde Kullanılan İletişim Modlarına/Yaklaşımlarına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Ege Eğitim Dergisi* 2/17 (Aralık 2016), 296-329. <https://doi.org/10.12984/egeefd.280747>
- Polat, Filiz. "İşitme Engellilerin Eğitiminde Kullanılan Yöntemler". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 2/1 (1995), 1-9. https://doi.org/10.1501/Ozlegt_0000000025
- Sarıkaya, Bünyamin - Börekçi, Muhsine. "İşitme Engelli Öğrencilerin Eğitiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri: Erzurum İli Örneği". *EKEV Akademi Dergisi*, (2016), 177-194.
- Sarıkaya, Eren - Uzuner, Yıldız. "Teacher Opinions about Hearing Impaired Children's Literacy Learning". *Journal of Qualitative Research in Education* 1/1 (Kasım 2013), 31-61. <https://doi.org/10.14689/issn.2148-2624.1.1s2m>
- Solak Berigel, Duygu. *Teknoloji Destekli Matematik Öğrenme Ortamlarının İşitme Engelli Öğrencilerin Matematik Becerilerine Etkilerinin İncelenmesi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Şimşek, Eyüp - Karasu, Tecelli. "Din Eğitiminde Engellilere Yönelik Öğretim Materyalleri (Öğretmen Görüşlerine Dayalı)". *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi* 37 (Aralık 2016), 51-73.
- Tezcan, Özlem vd. "Eğitim Alanında Eylem Araştırmaları". *Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 32 (Aralık 2016), 133-148.
- Yağar, Fedayi - Dökme, Sema. "Niteliksel Araştırmaların Planlanması: Araştırma Soruları, Örneklem Seçimi, Geçerlik ve Güvenirlik". *Gazi Sağlık Bilimleri Dergisi* 3/3 (25 Ekim 2018), 1-9.

Osmanlı Vakıf Hukukunda İstibdâl Kavramı*

The Concept of Istibdâl in Ottoman Waqf Law

Yasin Erden**

Öz

Kişi, kendi mülkünü daha iyisiyle değiştirme veya yenileme fırsatı bulduğunda bunu uygulama eğilimindedir. Vakıflar da Allah'ın mülkü olarak kabul edilmektedir. Bu minvalde İslam toplumunda vakıflar, özel olarak ihtiyaç sahiplerine, genel olarak ise tüm insanlığa fayda sağlayan kurumlar olarak benimsenmiştir. Bu inanç doğrultusunda, örneğin yangın gibi bir afet sonrası vakfın daha işlevsel bir mülkle değiştirilmesi gerektiğinde, Müslümanlar bu sürece ibadet niyetiyle yaklaşmaktadır. Böylesi durumlarda yapılması gereken, istibdâl uygulamasıdır. Nitekim istibdâl, işlevini yitirmiş vakfın yenilenmesini sağlamanın yanında vakıflardan daha değerli mülkleri vakıfların yerine ikame ederek vakıfların büyümesini ve gelişmesini mümkün kılmaktadır. Osmanlı ilmiyesine göre genel olarak vakıf malların satışı meşru değildir. Ancak, bir vakıf yanmış, yıkılmış veya işlevsiz hale gelmiş ve tamir için borç temini, yardım alma ya da kiraya verme gibi çözümler bulunmamişse istibdâl yöntemi devreye girer. İstibdâl, bu tür durumlarda vakıf malının yenilenmesi için tek çözüm sunan bir uygulama olarak görülmektedir. Fakat istibdâlin tarihsel süreçte sıkça suistimal edildiği belirtilmiştir. Bu nedenle bazı İslam hukukçuları, bu uygulamaya karşı çıkmış, hatta 16. yüzyılın başlarında istibdâl işlemlerinin sultanın izni olmadan yapılamayacağı yönünde karar alınarak yeni bir döneme geçilmiştir. İstibdâl, sözlükte değiştirme anlamına gelir. İslam vakıf hukukunda ise vakfın, mülk ile değiştirilmesi ya da vakıf adına yeni bir mülk edinilmesi amacıyla vakıf malın satılması anlamında kullanılır. Örneğin, bir vakıf mali yangın, deprem veya sel gibi afetler sonucunda zarar gördüğünde ya da uzun süreli kullanım nedeniyle işlevini kaybettiğinde, vakfın devamlılığını sağlamak amacıyla bu malın daha işlevsel veya değerli bir mülkle değiştirilmesi için gerçekleştirilecek uygulama, istibdâldir. Bu kavram, tebdil ve tağyir gibi değiştirme anlamına gelen diğer kelimelerle de ifade edilmektedir. İstibdâl, Arapça olarak "bey' ve şirâ" kelimeleri yanında Osmanlı Türkçesinde "satmak-almak" kelimesiyle de dile getirilmiştir. İstibdâlin iki farklı yapıyı şekli vardır. Birincisi, vakfın mülkle karşılıklı değiştirilmesi, diğeri vakfın satılıp temin edilen parayla vakfa dönüştürülecek mülk satın alınmasıdır. Bu çalışmada Osmanlı fıkıh

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yasin Erden).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Bu makale, 2021 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Süleyman KAYA danışmanlığında hazırladığım "Osmanlı Vakıf Hukukunda İstibdâl (XVI. ve XVIII. Yüzyıllar Arası)" isimli doktora tezimin ilgili bölümünün gözden geçirilerek yeniden oluşturulmuş halidir. / This article is a revised and reworked version of the relevant chapter of my doctoral dissertation titled "Istibdâl in Ottoman Waqf Law (16th–18th Centuries)," prepared under the supervision of Prof. Dr. Süleyman Kaya at the Institute of Social Sciences, Sakarya University, in 2021.

** Dr. Öğr. Üyesi, Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Anabilim Dalı Asst. Prof., Ordu University, Faculty of Divinity, Basic Islamic Sciences, Department of Islamic Law, Ordu, Türkiye yasinerden@odu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0001-7681-229X>

kaynakları olarak fetva mecmuaları, istibdâl risaleleri, mahkeme kayıtları, ahkâm defterleri ve vakıf tahrir belgeleri incelendi. 1033 metin tespit edildi. Zikri geçen metinlerde ilk olarak “istibdâl” kelimesine odaklanıldı. Detaylı inceleme sonucunda sözlük açısından istibdâl ile aynı anlama gelen “tebdil, ibdâl, tağyir, tahvil, mübâdele, münâkale ve ta’dil” kelimelerinin de kimi zaman istibdâlin terim manasını taşıdığı görüldü. Öte yandan birçok metinde “bey’ ve şirâ/iştirâ, bey’ ve istibdâl, bey’ ve tebdil, bey’ ve bedel-i vech-i enfaa sarf” şeklinde istibdâli açıklayan bazı kelimelerin kullanımıyla karşılaşıldı. Ancak bazı metinlerde ilgili kelimelerin vakfiye şartlarının değiştirilmesi, mütevellilerin değiştirilmesi, vakıf-vakıf değişimi, mülk-mülk değişimini ifade etmek için zikredildiği tespit edildi. Bu farklılığa dikkat çekmek üzere istibdâl konusunu kavramsal açıdan inceleme gerekliliği ortaya çıktı. Yapılan araştırmalara göre, Osmanlı vakıf hukukunda “istibdâl” kavramını ele alan bir çalışma yapılmadığı anlaşıldı. Söz konusu boşluğu doldurmak amacıyla bu çalışmada, genel olarak fıkıhın ilk oluşum dönemi eserlerinden Osmanlı’ya kadar geçen sürede kaleme alınmış temel bazı fıkıh eserleri ile detaylı olarak ise Osmanlı dönemi temel fıkıh kaynakları kullanılarak “istibdâl” kavramı incelendi.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Fetva, Vakıf, İstibdâl, Osmanlı.

Abstract

A person tends to practice it when he gets opportunity to exchange or renovate his own property for a better one. Awqâf also accepted as the property of Allah. As such awqâf are adopted in islamic society as institutions that benefit to those in need in particular and to all humanity in general. In line with this belief, when the waqf needs to be exchanged with a more functional property after a disaster such as a fire, for example, Muslims approach this process with the intention of worship. What should be done in such cases is practice of istibdâl. As a matter of fact, in addition to ensuring renewal of waqf which lost its function istibdâl makes it possible for awqâf to grow and develop by replacing more valuable properties than awqâf in place of awqâf. According to Ottoman scholars, the sale of waqf properties is generally not legitimate. However, when a waqf burned, destroyed or become dysfunctional and there are no solutions to repair it such as borrowing, getting help or renting the method of istibdâl comes into play. Istibdâl accepted as a practice that offers the only solution for the renewal of waqf property in such cases. However, it stated that istibdâl frequently abused in historical process. For this reason, some fuqahâ’ opposed this practice, even in the early 16th century, a new period began with the decision toward istibdâl practices could not practiced without the sultan’s permission. Istibdâl means changing in dictionary. In Islamic Waqf Law, it is used in the sense of exchange waqf with property or selling waqf property in order to acquire a new property on the behalf of waqf. For example, when a waqf property is damaged as a result of disasters such as fire, earthquake or flood, or loses its function due to prolonged use, practice that is enforced to ensure continuity of waqf by replacing it with a more functional or valuable property is istibdâl. This concept is also expressed by other words that mean change such as tabdil and taghyir. In addition to Arabic words bay’ and shirâ’, istibdâl also expressed in Ottoman Turkish with word sell and purchase. There are two different ways of istibdâl. First is exchange of waqf for property and other is sale of waqf and purchase with money obtained a property that will be converted into a waqf. In this study, Ottoman fiqh sources such as fatwâ collections, istibdâl pamphlets, court records, ahkâm registers and waqf register documents examined. 1033 texts identified. In aforementioned texts, the word istibdâl first focused on. As a result of detailed examination, it observed that, words tabdil, ibdâl, taghyir, tahwil, mübâdalah, munâqalah, and ta’dil, which have same meaning as istibdâl in dictionary, sometimes also carry the terminological meaning of istibdâl. On the other hand, in many texts, use of some words explaining istibdâl encountered in form of bay’ and shirâ’/ishtrâ’, bay’ and istibdâl, bay’ ve tabdil, bay’ and badali wajh-i anfa’a sarf. However, it identified that in some texts, relevant words mentioned to express the change of the conditions of waqfiya, change of trustees, change of waqf to waqf, change of property to property. In order to draw attention to this difference, necessity of examining issue of istibdâl from a conceptual perspective emerged. According to the researches conducted, it understood that there are no study carried out on concept of istibdâl in Ottoman Waqf Law. In order to fill this gap, in this study, concept of istibdâl examined using some basic fiqh works written in the period from the first formation period of fiqh up to Ottoman Period in general, and in detail using the basic fiqh sources of Ottoman Period.

Keywords: Fiqh, Fatwâ, Waqf, Istibdâl, Ottoman.

Giriş

Toplum yararına hizmet etmek amacıyla bir malın mülkiyetinin Allah'a adanması mahiyetini taşıyan vakıf kurumu, İslam medeniyetinin temel yapı taşlarından biridir. Vakıflar, toplumsal yaşamda ortaya çıkan hem maddî hem de manevî ihtiyaçların karşılanması, ilim ve kültürün yaygınlaştırılması, medeniyetin inşasına katkı sunulması ve hayırseverliğin teşvik edilmesi gibi çeşitli gayelerle tesis edilmiş gönüllü teşebbüslerdir. Özellikle fakirlerin korunması, öğrencilerin desteklenmesi, yolcuların barındırılması ve kamuya açık hizmetlerin sağlanması gibi alanlarda vakıflar, devletin yükünü hafifleten ve toplumsal refahı artıran önemli işlevler üstlenmiştir. Vakıf kurumu, İslam medeniyetinin temel yapı taşlarından biri olarak Osmanlı Devleti'nde zirve noktasına ulaşmıştır. Osmanlılar, vakıf müessesesini sadece bir hayır ve infak vasıtası olarak değil, aynı zamanda devletin idarî, sosyal ve ekonomik yükünü paylaşan bir kamu hizmeti aracı olarak değerlendirmişlerdir. Bu yönüyle vakıf sistemi, Osmanlı toplum yapısının en dinamik ve kapsayıcı kurumlarından biri hâline gelmiştir. Tarihsel süreç içerisinde bu kurumsal yapının işlerliği, düzenliliği ve sürdürülebilirliği, hukukî bir zemin üzerinde inşa edilmiştir. İslam hukukunun alt disiplinlerinden biri olarak gelişen vakıf hukuku, vakfın kuruluş şartlarını, kurucunun yetkilerini, vakfedilen malın hukukî statüsünü, idaresiyle denetimini ve gelir-giderlerin tasarruf biçimlerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu çerçevede, vakfın geçerlilik şartları, vakfiyenin bağlayıcılığı, mütevellînin görev ve sorumlulukları gibi meseleler klasik fıkıh literatüründe derinlemesine tartışılmış ve vakıf hukukuna dair zengin bir külliyyat oluşmuştur.

Vakıfların karşılaştıkları en kritik konulardan birisi istibdâl uygulamasıdır. Zira istibdâl, vakfın işlevini yitirmesi halinde ya da işlevinin azalması durumunda veyahut daha işlevsel bir konuma yükseltilmesinin amaçlanması dikkate alındığında yerine yenisini ikame etme düşüncesini gerçekleştirmek üzere geliştirilmiş bir uygulamadır. Vakfedilen mallar zamanla sel, yangın, deprem gibi afetler neticesinde veya eskime ya da tahrip olmaktan ötürü işlevlerini kaybedebilirler. Öte yandan vakıfları daha değerli mülklerle değiştirmek, vakıf ekonomisi açısından uygun görülebilir. Vakıfların satışı, genel kabule göre yasak görüldüğünden böyle durumlarda vakıfların yenilenmesi, veyahut daha değerli mülklerle değiştirilmesi gerekir. İstibdâl vakıfların sürekliliğini sağlamak için başvurulan bir yöntemdir. Ancak kötüye kullanılma ihtimaline karşı bu uygulama, daha çok zorunlu durumlarda tercih edilmiştir. Vakıfların toplumsal ve ekonomik açıdan önem taşıyan yapılar olduğu dikkate alındığında istibdâl uygulaması, vakıfların korunması ve yaşatılması adına vazgeçilemeyecek bir yöntemdir. Ancak zikri geçen uygulama, dikkatli icra edilmediğinde vakıfların asıl amacından sapmasına hatta yok olmasına sürükleyebilecek riskler taşır.

İstibdâl konusuna ilişkin Türkçe, Arapça ve İngilizce literatürde üç kitap,¹ iki kitap bölümü,² altı tez,³ on üç

1 İbrâhîm Abdullatif el-Ubeydî, *İstibdâlü'l-vakf: Ru'yetün Şer'iyyetün İktisâdiyyetün Kânûniyye* (Dubai: Dâiratü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye ve'l-ameli'l-hayrî, 2009); Rızâ Muhammed İsa, *Ahkâmü istibdâli'l-vakf fi'n-nizâmeyn el-Misri ve's-Suûdi* (Riyâd: Mektebetü'l-kânûn ve'l-iktisâd, 2014); Mahmûd Abbâs Hamûde, *el-Vesâkiku'l-'Osmâniyye fi Türkiyye ve Misr ve Düvel-i Şimâl-i Afrikiyya: Zevâc, Talak, Bey', İcâr, Vakf, İstibdâl* (Kâhire: Dârun garîbun li't-tıbaa, ts.).

2 Leonor Fernandes, "İstibdal: The Game of Exchange and Its Impact on the Urbanization of Mamluk Cairo", *In The Cairo Heritage: Essays in Honor of Laila Ali Ibrahim*, ed. Doris Behrens-Abouseif (Cairo - New York: The American University in Cairo Press, 2000) 203-222; Muhammed Mehdi, "Hükmü istibdâli'l-evkâf fi'l-mezâhibi'l-fikhiyye", 333-408. <https://archive.org/download/adel-00012/figh04854.pdf> (13.05.2025)

3 Cemal İbrâhîm Mursi el-Hûlî, *Dirâse Mukarene li vesâiki'l-istibdâl fi Misr fi'l-asreyn: el-Memlûki ve'l-Osmâni fi'l-karni'l-Âşir el-Hicri* (Kâhire: Kâhire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arşiv Bölümü, Yüksek lisans Tezi, 1974); Abdulkadir Abdullah el-Hüseyn el-Havâcîrî, *İstibdâlü'l-vakf ve bey'uhü* (Filistin: Câmîatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şerîa ve'l-kânûn, Kısmu'l-fikhi'l-mukâran, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Yasin Erden, *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); Ahmet Oğuz, *Vakfın Kuruluşu ve İstibdâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, Uzmanlık Tezi, 2016); Murat Beyaztaş, *İslam Hukukunda Vakıfların Tağyiri ve İstibdâli* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016); Abbas Bilmükni' (عباس بالمقنع), *İstibdâlü'l-vakf fi'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse fikhiyye makâsidiyye* (Cezayir: Câmîatü's-Şehîd Hama li-Hudari'vâdi, Mahedü'l-ulûmi'l-İslâmî, Yüksek Lisans Tezi, 2018).

makale⁴ yazıldığı ve iki tebliğin yayınlandığı⁵ görülmektedir. Ana hatlarıyla ifade edilirse bu çalışmaların birçoğunda mezheplerin temel eserlerinde kaydedilen istibdâl ahkâmı tekrarlen aktarılmaktadır. Bu çalışmaların bazısında ise Malezya istibdâl uygulamalarına değinilmektedir. Suudi Arabistan ve Mısır gibi ülkelerin istibdâl kanunlarının incelendiği çalışmalar da bulunmaktadır. Ayrıca bazı yayınlarda Mısır ve benzeri bölgelerdeki istibdâl mahkeme kayıtları hakkında bilgiler sunulmaktadır. Son olarak istibdâlin ekonomik açıdan önemine dikkat çekerek işlevsiz hale gelmiş vakıf mallarının istibdâl yoluyla topluma kazandırılmasının gerekliliğini öne süren İslam İktisadı alanında kaleme alınmış yazılar da mevcuttur. Zikri geçen çalışmaların hiçbirisinde istibdâl kavramına odaklanılmamaktadır. Bunların dışında tespit edilen iki çalışma daha yer almaktadır. Söz konusu iki çalışmanın ilkinde, istibdâlin tarihi serencamı, Evkâf-ı Hümayûn Nezâreti'nin kuruluş aşısında istibdâlin teorisi-pratiği ve Meşrûti Dönemi istibdâl yasaları incelenmektedir.⁶ Diğer çalışmada ise Osmanlı Devleti'nde istibdâlin hukukî boyutları, şer'iyeye sicilleri ve bazı arşiv belgeleri üzerinden anlatılmaktadır.⁷ Anlaşıldığı üzere istibdâl kavramı, önceki çalışmalarda bu makalede yer verildiği şekliyle araştırılmamıştır. Bu makalede genel olarak fıkıh ilminin ilk kitaplarından itibaren özel olarak ise Osmanlı dönemi fıkıh kaynakları çerçevesinde istibdâl kavramı incelenmiş ve analiz edilmiştir.

Bu çalışmada Osmanlı döneminde kaleme alınan fetva mecmûaları, risâleler, mahkeme kayıtları, ahkâm defterleri ve vakıf tahrir belgelerinde kullanılan istibdâl ve benzer kelimelere yer veren metinler tespit edilmiştir. 16-18. yüzyıl Osmanlı fetva mecmûaları, risâleler, mahkeme kayıtları, ahkâm defterleri ve vakıf tahrir belgelerinde istibdâl kelimesinin anlamını ifade eden yedi farklı kelime kullanılmıştır. Bu kelimeler şunlardır: "İbdâl, mübâdele, tebdil, tağyîr, tahvîl, ta'dîl ve münâkale". Öte yandan "bey' ve iştirâ, bey' ve istibdâl, bey' ve tebdil, istibdâl ve iştirâ ve tazmin" gibi kelimeler, istibdâl uygulamasını anlatmak için kullanılmıştır. İstibdâl yerine farklı kelimelerin kullanımı, istibdâl konusunu çalışmayı zorlaştırmakta ve karışıklığa sebep olmaktadır. Çalışmada bu durum dikkate alınarak istibdâl ve benzer kelimelere yer veren metinler tespit edilmiştir. Ayrıca çalışma, istibdâl ve istibdâl anlamında kullanılan kelimeler ve taşıdıkları anlamlar hakkında önemli tespitler ortaya koyarak vakıf hukuku alanına katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada Foucault'nun arkeolojik kazı yöntemi benimsenmiştir. Bu yöntemle göre insan bilimleri alanında, bu disiplinlerin kavramsallaştırılmasını mümkün kılan anlatsal stratejileri çözümleme amaçlanır. Ayrıca belirli bir fikrî söylemi barındıran metinler, söylemsel yapının arşivi niteliğindedir. Araştırmacı bu arşivlere dayanarak, belirli bir düşünce sistemini, benzerleriyle karşılaştırarak analiz eder ve arka planını çözümlemeye çalışır. Bunun yanında çalışmada karşılaştırmalı analitik yöntem uygulanmıştır.

Makalede ilk olarak Osmanlı öncesinde Hanefî fûrû-i fıkıh eserleriyle fetva mecmûalarında istibdâl kavramı hakkında tespit edilen bilgiler, kronolojik bir şekilde aktarılmakta ve kendi içerisinde bir karşılaştırmaya tabi tutulmaktadır. Devamında istibdâl kavramı, Hanefî mezhebinin büyük ve son halkası diye nitelendirilmesi

4 Ekrem Hakkı Ayverdi, "Yıldırım Bayezid'in Bursa Vakfiyesi ve Bir İstibdâlnamesi", *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 37-46; Abdullah Sâlih Hâmid Ahmed, "Şartu'l-vâkif ve kadâyâ'l-istibdâl", *Evkâf* 5 (2003), 181-208; Muhammed Osman Tahir Beşir - Hasan Yeşu, "İstibdâlü'l-vakfi fi'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kavânin'il-muâsara", *Mecelletü Külliyyeti's-şeria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 27 (2009), 313-368; H. Gökçen Özkaya, "Vakıf İstibdâl Kayıtları, İstanbul'da Barınma Kültürü ve Kent Yapısına Dair Neler Sunar?", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/16 (2010), 467-488; Abdurrahmân b. Nâfi es-Sülemî, "İstibdâlü'l-vakfi'l-lezi lem tette'attal menâfi'uhü bi vakfin hayrin minhü fi'l-fikhi'l-İslâmî ve nizâmî'l-murâfe'âti's-Su'üdi me'a beyâni mâ cerâ 'aleyhi'l-amel fi mehâkim-i Mekketi'l-mükerrame", *Mecelletü Câmî'ati'l-Melik Abdulaziz: el-İktisâdü'l-İslâmî* 24/1 (2011), 3-30; İbrahim Abdüllatif el-Ubeydi, "İstibdâlü'l-vakfi'z-zirâ'iyyi'l-mu'attal bi'l-vakfi't-talimî's-sihhi", *Evkâf* 23 (2012), 135-172; Jasni bin Sulong, "Permissibility of Istibdâl in Islamic Law and the Practice in Malaysia", *Journal of US-China Public Administration* 10/7 (2013), 680-689; S. Hisham vd., "Substitution of waqf properties (istibdâl) in Malaysia: Statutory provisions and implementations", *Middle-East Journal of Scientific Research* 13, (2013), 23-27; Teysir Ebû Haşrîf, "İstibdâlü mümtelikâti'l-evkâf: Hükümühü ve davâbitühü ve icraâtühü: Dirâse mukârane", *Mecelletü Câmî'ati Dimeşk li'l-ülûmi'l-iktisâdiyye ve'l-Kânûn* 30/2 (2014), 335-375; Zahri Hamat, "Substitution of special waqf (istibdâl): Case study at the Religious and Malay Custom Council of Kelantan (MAIK)", *The Macrotheme Review* 3/4 (2014), 64-71; İbrahim Oğuz, "Osmanlı vakıflarında istibdâl problemi: Midilli örneği", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/58 (2015), 583-601; Murat Beyaztaş, "İslâm Vakıflar Hukukunda İstibdâl", *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 3/1 (2017), 1-21; Afifudin Mohammed Noor vd., "Fact and Implementation Analysis of İstibdâl Method on Waqf Land in the State of Penang", *International Journal of Muamalat* 1/1 (Aralık 2017), 1-8; Mohammed Farid Ali al-Fijawi vd., "Waqf, Its Substitution (Istibdâl), and Selected Resolutions of İslâmî Fiqh Academy India: A Maqasid al-Shar'ah Perspective", *Intellectual Discourse* 26 (2018), 1093-1108.

5 Abdurrahman Candan, "İslam Hukukunda İstibdâl ve Günümüzde Uygulanma İmkânları", 1. *Uluslararası Vakıf Kurumu Sempozyumu: Vakıf ve Sürdürülebilir Kalkınma*, ed. Mehmet Bulut vd. (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018), 68-82; Osman Safa Bursalı, "Hicaz'ın Hanefî Fukahası Mesaide: Vakıf Malın İstibdâli, Bir Risâle ve Takrizleri", *Sahn-ı Seman'dan Darülfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*, ed. Ahmet Hamdi Furat vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018), 211-239.

6 Hatice Kübra Kahya, *İstibdâl Uygulamaları Işığında Osmanlı Vakıf Hukukununun Dönüşümü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 1-377.

7 Belkis Konan, "Osmanlı Hukukunda Vakıflarda İstibdâl Uygulaması", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 70/3 (2021), 991-1011.

mümkün olan Osmanlı döneminde kaleme alınan fıkıh kaynaklarında incelenmiştir. İnceleme neticesinde istibdâl kavramının tek başına kullanımı ile müradif kavramlarla birlikte kullanımı ayrı ayrı ele alınmıştır. Sonuç kısmında ise istibdâl ve müradif kelimeler hakkında ulaşılan ilmi tespitlere yer verilmiştir.

1. Osmanlı Öncesinde İstibdâl Kavramı

Osmanlı ilmiyesinde yer alan şeyhülislam, kazaskerler, kadılar ve müftüler, Hanefî mezhebinin kurucularından itibaren şekillenen Hanefî Hukuk Ekolü'nün mirasçısıdır. İstibdâl kavramının kullanımında Hicrî 2/8-9/15. yüzyıl ile Osmanlı fıkıh metinleri arasında bağlantı kurmak istibdâli iyi kavramak için önemlidir. Bu bağlamda Hanefî mezhebinin kurucularından İmam Muhammed'in eserlerinden başlamak suretiyle, çeşitli kaynaklarda istibdâl kavramına dair yer alan açıklamalar ele alınacaktır. İncelenen kaynaklarda istibdâl dışında şu kelimelerin zikredildiği görülmektedir: "Tebdîl; Tağyîr; Tahvîl; Mübâdele; Ta'dîl; İstibdâl ve İbdâl; İstibdâl ve İştirâ; İstibdâl, Tebdîl ve Tağyîr; İstibdâl, İbdâl, Tebdîl ve Tağyîr; Tebdîl ve Tağyîr; Bey' ve Hifz; Bey' ve Yenisini Bina Etmek".

Detaylandırmak gerekirse İmam Muhammed (ö. 189/805), bir meselede vakıf mallarının satılması ve bedelinin alınmasını ifade etmek üzere "istibdâl" kavramını kullanmaktadır.⁸ Hilâl b. Yahyâ (ö. 245/860) ise eserlerinde bazı farklı ifadeleri de zikrederek istibdâli anlatmaktadır. O, sekiz yerde "bey' ve istibdâl", yedi yerde sadece "istibdâl", üç yerde "bey' ve iştirâ", iki yerde "tazmin" kelimelerini zikretmektedir.⁹

Bu kullanımları ana hatlarıyla açıklama sadedinde şunlar söylenebilir: Hilâl b. Yahyâ, kişinin, vakfedeceği araziye satıp elde ettiği bedelle başka bir arazi satın alması şartıyla vakıf kurup kuramayacağı sorusuna cevaben, böyle bir durumda onun, "bey' ve istibdâl" hakkı olduğu doğrultusunda bir fetva vermiştir. Bu fetvanın soru kısmında, "bey' ve iştirâ", cevapta ise "bey' ve istibdâl" kelimeleri istibdâlin terim anlamını yansıtmaktadır. Bir başka örnekte o, vakıf malı satan yetkilinin elde edilen bedeli hibe etmesi durumunda, bu bedeli tazmin etmesi ve yeni bir arazi satın alınması gerektiği belirtilmiştir.¹⁰ Buradaki tazmin uygulaması, istibdâl ile aynı sonuca varmaktadır ki; bu vakıf-mülk değişimidir. Dolayısıyla istibdâl anlamını içeren "tazmin" kelimesi mevcuttur.

Hassâf (ö. 261/875), eserinin dört yerinde "istibdâl", diğer dört yerinde "bey' ve iştirâ", iki yerinde "bey' ve istibdâl", bir yerinde ise "tazmin" kelimesini kullanmaktadır. Şöyle ki; Hassâf, bir meselede kişinin, araziye "bey' ve iştirâ" koşuluyla vakfetmesinin meşru olduğunu belirtmektedir. Bir yerde "istibdâl" yetkisinin istihsanen meşru bir uygulama olduğunu ifade etmiştir. Başka bir meselede, vakfı satan görevlinin yeni bir vakıf satın almadan vefat etmesi halinde, bu bedelin onun mirasından tahsil edilmesi gerektiğini ve bu parayla yeni bir vakıf alınmasını anlatmaktadır.¹¹ Bu uygulamada istibdâl kelimesi zikredilmemekle beraber kullanılan tazmin kelimesinin dolaylı olarak istibdâli anlattığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki; vakfı satanın elinde bekleyen para vakıf idi, vefat edince mirasından tazmin edilerek yeni bir vakıf alınması ise istibdâl kelimesi kullanılmasa da mahiyet itibarıyla bir istibdâl uygulamasıdır.

Ebü'l-Leys es-Semerkandî (ö. 373/983), dört yerde "bey' ve iştirâ", üç yerde "bey' ve isti'âne", bir yerde "bey' ve semeni ile intifâ", bir yerde ise "tazmin" kelimelerine yer vermektedir. Semerkandî'nin eski mescidin satılarak elde edilen gelirin, yenisinin yapımında kullanılması mahiyetinde naklettiği bir fetvada geçen "bey' ve isti'âne" kelimeleri istibdâl anlamını yansıtır. Nitekim burada vakıf kabul edilebilecek mescid mülkle değişime uğramaktadır. Semerkandî tazmin niteliğinde bir istibdâli şu ifadelerle aktarmaktadır: "[Vakfın] kıymetini [ödettirmekle] hüküm verilir ve elde edilen bedelle [satılan vakfın karşılığında] bir şey satın alınır..." O, bir başka meselede mescide ait hasırların ihtiyaç kalmadığında satılıp elde edilen gelirle yeni hasırlar alınmasını meşru bulur. İlgili metinde "bey' ve intifâ" kelimeleri kullanılmaktadır. Diğer bir istibdâl fetvasında ise "bey' ve iştirâ" kelimelerini zikretmektedir.¹²

8 Ebû 'Abdullah Muhammed Şeybânî, *es-Siyerü'l-kebir (eş-Şerhu's-Siyerü'l-kebir içinde)* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997), 5/256-257.

9 Ebû Bekr el-Basrî Hilâl b. Yahyâ, *Ahkâmü'l-vakf* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifî'l-Osmâniyye, H. 1355), 91-92, 94, 97-100.

10 Hilâl b. Yahyâ, *Ahkâmü'l-vakf*, 91, 94.

11 Ebû Bekr Ahmed eş-Şeybânî Hassâf, *Ahkâmü'l-Evkâf* (Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999), 21, 132-135.

12 Ebü'l-Leys Semerkandî, *en-Nevâzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 683), 259b, 262b, 269a-b, 271a-b, 272b, 273a, 277b.

Nâtîfî (ö. 446/1054) gelir getiren bir araziyi vakfeden kişinin ölümü sonrasında, bir başkasının bu arazinin kendi mülkü olduğunu iddia etmesi üzerine gelişen bir meseleye değinir. Varislerin bu iddiayı kabul etmesi durumunda, İmam Muhammed'e göre arazinin kıymeti, ölünün mirasından tazmin edilmeli ve vakıf faaliyeti, vakıf olmaktan çıkan arazinin yerine yenisi alınarak devam ettirilmelidir. Bu meselede istibdâl "tazmin" kelimesiyle ifade edilmiştir.¹³

Serahsî (ö. 483/1090 [?]) iki vakıf meselesinde "istibdâl" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir.¹⁴ Kâdîhân (ö. 592/1196), on dokuz yerde "istibdâl", dört yerde "bey' ve iştirâ", bir yerde "bey' ve istibdâl", bir diğer yerde ise "tazmin" kelimesini kullanmaktadır.¹⁵ Burhâneddin el-Buhârî (ö. 589/1193), Kâdîhân gibi dört kelimeyi aynen kullanmaktadır. Bunun yanında "bey' ve parayı daha üstün bir vakıfta kullanmak" kelimesini zikretmektedir.¹⁶ Sadrüşşerîa (ö. 747/1346) iki yerde "istibdâl",¹⁷ bir yerde "bey' ve tamir" kelimesini kullanmıştır. O, harap vakfın bir kısmının satılarak elde edilen gelirle kalan kısmını onarma konusunu ele alır. Bu noktada, "bey' ve imara" kelimesin kullanır.¹⁸ Netice olarak vakfın bir kısmının satışı ve elde edilen parayla mülk müstemilatın vakfa dönüşümü gerçekleştirilmektedir.

Hâfızüddîn el-Bezzâzî (ö. 827/1424) yedi yerde "bey' ve iştirâ/şira", dört yerde "istibdâl", iki yerde "bey' ve semeni sarf", iki yerde "bey' ve isti'âne", iki yerde "tazmin", iki yerde "münâkale", bir yerde "bey' ve tamir", bir yerde "bey' ve bedeli üstün bir vakıfta kullanmak" kelimelerini kullanmayı tercih etmiştir. Öte yandan Bezzâzî, harap olmuş bir mescide ait vakıfların başka bir mescide nakledilmesini anlatan bir meselede "sarf" kelimesini, benzer şekilde iki yerde de "tahvîl" kelimesini vakfın başka bir yere taşınması anlamında kullanmaktadır.¹⁹ Bu üç yerde genel olarak vakıf-vakıf değişimi manası olduğundan istibdâlin terim anlamı bulunmamaktadır.

2. Osmanlı Döneminde İstibdâl Kavramı

Vakfiyelerde, vakfın yönetimi ve vakıf mala yönelik belirli şartlar ileri sürülmüştür. Bu şartların genellikle "ziyâde, noksan, idhâl, ihraç, i'dâ, hirmân, tağyîr, tebdîl, ibdâl ve istibdâl gibi terimlerden oluştuğu aktarılmaktadır.²⁰ Ünlü Osmanlı Şeyhülislamı Ebüssuûd Efendi'nin (ö. 982/1574) bir fetvasında zikri geçen şartların aynısı olarak "tebdîl, tağyîr, ihraç, idhâl, ibdâl, istibdâl" ifadeleriyle karşılaşılmakla beraber yukarıda "ziyâde, noksan" diye ifade edilen iki şarta benzeyen "teksîr ile taklîl" şartlarına yer verildiği görülmektedir.²¹ Ayriyeten söz konusu fetvada "tevlîyet, bi'l-cümle kâffe-i tasarrufât-ı şer'îyye ve âmme-i teberruât-ı meriyye" şeklinde iki farklı şarta daha temas edilmektedir. Osmanlı dönemine ait mahkeme kayıtları ve vakıf tahrir belgelerinde ise zikri geçen şartlara mana bakımından aynı veya yakın olan "tahrîf, nakz, iptâl, ta'tîl, ihlâl, tahvîl, ta'dîl, naks, taklîl-i vezâyif, azl, nasb" gibi bazı şartlar yer almaktadır.²² Bir vakıf belgesinde "tebdîl ve tağyîr ve istibdâl ve sair tasarrufât-ı şer'îyye" kalıbında bir koşul ileri sürüldüğü nakledilmektedir.²³ Burada

13 Ebü'l-Abbâs Nâtîfî, *el-Ecnâs ve'l-furûk* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 665), 30a.

14 Ebü Bekr Şemsüleimme Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), 12/41-42.

15 Ebu'l-Mehâsin Kâdîhân, *Fetâvâ Kâdîhân* (Hindistan: Kalkûta Matbaası, 1835), 4/231-235.

16 Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhitü'l-Burhânî* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 6/123-124, 137, 140, 184, 193, 194-196, 209, 210, 215, 233.

17 Abdullâh Sadrüşşerîa, *Şerhü'l-Vikâye* (Amman: Müessesetü'l-verrâk, 2006), 3/288-289.

18 Sadrüşşerîa, *Şerhü'l-Vikâye*, 3/289.

19 Hâfızüddîn Muhammed Bezzâzî, *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye (el-Fetâvâ'l-Hindîyye'nin kenarında)* (Bulak: y.y., 1310), 6/254, 256-257, 269, 270, 271, 284-285.

20 Abdullâh b. Hasan el-Afif Kazerûnî, (Fetvayı Veren), *Fetâvâ Kâzerûnî (İcâbetü's-sâilîn bi-fetva'l-müteahhirîn)* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 170), 88b; Mekke Müftüsü Ömerî, (Derleyen), *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Haklı, 827), 85-86; Muhammed Ubeyd Abdullâh Kübeysî, *Ahkâmü'l-vakf fi'ş-Şerîati'l-İslâmiyye* (Bağdat: y.y., 1397/1977), 291-301.

21 Veli (Yegan) b. Yusuf el-İskilibî (Derleyen), *Mecma'u'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 223), 126a.

22 *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (987-988/1579-1580)*, haz. Rifat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 291; *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (1042-1043/1633)*, haz. Fuat Recep - Sabri Atay (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 291; *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil (1002-1003/1594-1595)*, haz. Rasim Erol - Hüseyin Kılıç (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 237; *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (970-971/1563)*, haz. Mehmet Akman (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 65; *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (999-100/1590-1591)*, haz. Rifat Günalan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 491, 492; *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 65; *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri (1009/1600)*, haz. Doç. Dr. Mehmet Canatan (İstanbul, Özal Matbaası, 2004), 422.

23 *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 11.

ilk üç şartın birbirine yakın anlamda kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Ebüssuûd Efendi'nin fetvasındaki "bi'l-cümle kâffe-i tasarrufât-ı şer'iyye ve âmme-i teberruât-ı meriyye" ifadesine benzeyen "sair tasarrufât-ı şer'iyye" şeklinde bir şart ortaya konulmuştur.

Vakfiyelerde zikredilen şartlardan birisi olan istibdâl, Arapça kökenli bir kelime olup sözlükte bir şeyi başka bir şeyle değiştirmek anlamına gelir.²⁴ Vakıf hukukunda ise istibdâl, vakfın ya da vakfa ait bir malın mülk malla değiştirilmesini ifade eder.²⁵ Detaylı bir şekilde incelenecek olursa, vakfı satıp elde edilen parayla mülk satın almak ya da vakfın tazmini vb. durumlarda vakfın vakıfıktan çıkıp başka mülkün vakfa dönüştürülmesi gibi birtakım uygulamalar da istibdâl terimi içerisinde değerlendirilmelidir. Örneğin vakfa ait taşınmaz bir arsa, işlevini yitirmişse bu arsa satılarak elde edilen para ile vakıf adına başka bir mülk alınabilir. Bu, istibdâlin satmak-yenisini almak şeklini yansıtan bir uygulama türüdür. İlerleyen satırlarda istibdâlin tek başına kullanımı ve müradif kelimelerle kullanımı anlatılacaktır.

2.1. İstibdâl

2.1.1. İstibdâl Kavramının Tek Başına Kullanımı

Bu araştırmada istibdâle dair Osmanlı dönemi vakıf hukuku kaynakları içerisinde 1033 metnin kaleme alındığı tespit edilmiştir. İlgili metinlerin çoğunda²⁶ istibdâl kelimesinin müstakil olarak kayıtlı olduğu görülmüştür. Vakıf hukukundaki terim anlamında kullandığı anlaşılan vakıf gayr-ı menkûl ile mülk gayr-ı menkûlün trampası diğer şekillere göre oldukça fazla sayıdadır.²⁷ Söz konusu metinlerin çoğunluğu, ahkâm defter kayıtlarından oluşmaktadır. Ayrıca altı risale meselesi ve üç fetvada işlevini yitirmiş vakfın mülk taşınmaz bir mal ile istibdâl edildiği aktarılmaktadır. Bu metinlerde vakfın hangi türde bir mal olduğu belirtilmemektedir.²⁸ Bunun yanında 127 örnekte "bey'-iştirâ" ifadelerinin kullanıldığı görülmüştür.²⁹ "Bey'-iştirâ" kelimelerinin zikredildiği metinlerin bir kısmında "istibdâl" kelimesi de kayıtlı olmakla beraber³⁰ birçok örnekte sadece "bey'-iştirâ" ifadelerine yer verilmiştir. Bazı durumlarda "bey'-iştirâ" kelimeleri sarıh olarak zikredilmemektedir. Örneğin bazı metinlerde vakıf arazisi gelir getiremez hale geldiğinde yetkilinin "semeni ile başka bir arazi bulması" ifadesi yer almaktadır.³¹ Benzer metinlerde istibdâl anlamında "bey'-iştirâ" kelimelerinin örtülü bir şekilde mevcut olduğunu yansıtan ifadeler vardır.³²

Birçok fetva ile risale meselesinde "bey' ve semeni mukabilinde istibdâl" ifadesi zikredilmektedir.³³ Yine bazı fetva mecmuaları ile risalelerde kısmen farklı olarak bey' ve istibdâl terimi tercih edilmektedir. Bir diğer ifadeyle "semeni karşılığında" kelimesi zikredilmeden istibdâlden bahsedilmektedir.³⁴ Ancak Ebüssuûd

24 Râzi, Muhammed, *Muhtârû's-Sihâh*, thk. Yusuf Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye - ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420/1999), "bdl", 30.

25 Mustafa Ahmed Zerkâ, *Ahkâmü'l-Evkâf* (Ammân: Dâru Ammâr, 1418/1997), 170.

26 İlgili bazı kaynaklar şunlardır: Kazerûnî, *Fetâvâ Kâzerûnî* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 170), 93b-94a; Ömerî, *Fetâva* (İzmirli İ. Hakkı, 827), 85-86; Şeyh Hüsrevzâde Mustafa Rifkî (Derleyen), *Kurâsatü'l-fıkhiyye ve fukâhetü'r-rıfkıyye (fi'l-fetâvâ)* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 290), 75b.

27 İlgili bazı örnekler için bk. Bozanzâde (Derleyen), *Fetâvâ-yı Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, İSL/654), 90a.

28 Sâdık Muhammed Sakızî, (Derleyen), *Surretü'l-fetâvâ* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler, 111), 101b.

29 Veli b. Yusuf, *Mecma' u'l-fetâvâ* (İsmihan Sultan, 223), 110b.

30 Şeyhülislâm Hoca Sa'deddin Efendi (Fetvayı veren ve hazırlayan), *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2728), 25a; *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havâss-ı Refîa) Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (1028-1030/1619-1620)*, haz. Yılmaz Karaca - Rasim Erol (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 247-248.

31 Kazerûnî, *Fetâvâ Kâzerûnî* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 170), 92a; Sakızî, *Surretü'l-fetâvâ* (Nadir Eserler, 111), 101b.

32 Abdurrahmân b. Ali el-Amasî Şeyhülislâm Müeyyedzâde, (Derleyen), *Mecmûatü'l-mesâil (Mecmûa-i Müeyyedzâde, el-Fetâvâ)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Kütüphanesi, 160), 7a; Kınalızâde Ali Efendi, "Risâle fi isti'cârî'l-evkâf ve istibdâlihâ" *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*, thk. Yasin Erden (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 71, 74.

33 Zeynüddin b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, "Tahrîru'l-mekâl fi meseleti'l-istibdâl", *Resâilü İbn Nüceym el-İktisâdiyye*, thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma (Kâhire: Dâru's-Selam, 1420/1999), 182; Ahmed b. Eminüddin b. Abdülâl, *Risâletün fi cevâzi İstibdâli'l-vakfi me'a muhâlefeti şartı'l-vâkif* (Amerika: Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Yahuda 2199/XXVIII), 3a; Muhammed Lutfi (Fetvayı Veren), *el-Fetâvâ'r-Rahîmiyye fi vâkıâtî's-sâdeti'l-Hanefiyye* (Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, el-Fıkhu'l-Hanefiyye, 26850/2011), 89b-93a; Şeyh Hüsrevzâde, *Kurâsatü'l-fıkhiyye* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 290), 75b.

34 Ahizâde Abdülhalîm Efendi (Derleyen), *Fetâvâ-yı Ahizâde* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Arapça, 631), 60b-61a; Mekke Müftüsü Abdülkâdir Sıddîkî, *Katu'l-cidâl fi tahkik-i meseleti'l-İstibdâl* (Afyon: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17387/4), 116b.

Efendi'ye nispet edilen iki fetvada biraz kapalılık mevcuttur. Şöyle ki; bu iki fetvada müsevviğat-ı Şer'iyye var olsa da kadıların "bey'a ve istibdâle" izin vermekten yasaklandıkları belirtilmektedir.³⁵ Burada satış ile istibdâl, sadece istibdâli mi yansıtmakta yoksa onlardan farklı olarak vakıfların satımı ve istibdâli ayrı ayrı mı değerlendirilecektir? Vakıfların satışının normal şartlarda izin verilmeyen bir durum olduğu düşünüldüğünde "bey' ve istibdâl" ifadelerinin ayrı ayrı değerlendirilmemesi gerektiği ve satıp yenisini almak mahiyetinde bir istibdâle izin vermekten kâdılarının menedildiğinin anlatılmak istendiği söylenebilir. Vakıfların hem satışının hem de istibdâlinin yasak olmasını içermesi ihtimalini dikkate aldığımızda Ebüssuûd Efendi'nin, bu iki probleme ayrı ayrı vurgu yaparak başta satışın, devamında ise yerine yenisini koymak olsa da istibdâlin de yasaklandığını vurgulamak istediği düşünülebilir.

Uddetü erbâbi'l-fetvâ adlı fetva mecmuasında zikredilen bir fetvada, faydası kalmamış vakıf taşınmaz yıkıntılarının dirhem karşılığında satılması ve elde edilen paranın yeni bir akar alınması için kullanılacağı belirtilmektedir. Burada "dirhemle istibdâl" ifadesi tercih edilmektedir. Diğerlerinden kısmen farklı olarak teslim alınacak dirhemlerle yeni bir taşınmazın alınacağı "yehsulu" fiil kipiyle belirtilmektedir.³⁶ Buna benzer bir şekilde fetvalarda istibdâl amaçlı teslim alınan paranın farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Mesela yirmi iki metinde vakıf malının satılmasından elde edilen "paranın korunması (hıfz),³⁷ sarfedilmesi"³⁸ zikredilmektedir. Bazılarında ise "tamir için",³⁹ "yenisini inşa için"⁴⁰ ya da "başka vakfa yardım için"⁴¹ ifadeleri kullanılmaktadır. Bir fetvada ise mescide ait vakıf dükkânın getirisi, masraflarını karşılayamaz bir duruma gelmişse, buranın satılıp, satım bedelinin en faydalı şekle çevrilmesi aktarılmaktadır (vech-i enfa'a sarf).⁴² Bu "en faydalı" kelimesinin, ilk olarak bir taşınmaz mal satın alınması şeklinde anlaşılmasının doğru olacağını düşünüyoruz. Nitekim akar türü mallar, vakıftan amaçlanan ebediyet ilkesini en güvenli sağlayacak grupta yer alır. Şayet bu kastedilmemişse menkûl gibi bir malın alınması, para vakfına dönüştürülmesi, başka vakfa yardım için kullanılması gibi geride mezkûr uygulama örnekleri hatıra gelir.

Benzer bir şekilde yedi örnekte, vakıf malın "tazmin" edilmesi anlatılmaktadır. İstibdâl kelimesi zikredilmemiş olsa da mahiyet itibarıyla bakıldığında vakıfların mülk mal mukabilinde tazmini, istibdâl uygulamasının yapıldığı şekillerinden birisidir. Birçok metinde vakfa ait bir arazinin, gasp edilip işlevsiz hale getirildiği haber verilmektedir. Bu durumda faydası kesilmiş vakıf arazinin o haliyle vakfa geri verilmesi değil vakfın bedelinin tazmin ettirilmesi ve bu parayla yenisinin temin edilmesi gerektiği belirtilmiştir.⁴³ Bazı metinlerde ise "istibdâl" teriminden sonra "tazmin-iştirâ" kelimesi kullanılmaktadır.⁴⁴ Burada "tazmin ve iştirâ", istibdâlin nasıl yapılacağını açıklamaktadır. Bir fetvada tazmin kelimesinden farklı olarak "kıymetini almak" ifadesi geçmekte ve ardından "iştirâ" ifadesi kullanılmaktadır.

Para vakıfları Osmanlı'da uygulanmış vakıf türlerindedir.⁴⁵ Kaynaklarda "nukûdun vakfı" ifadesiyle karşımıza çıkan vakıf paraların, taşınmaz mallar başta olmak üzere başka türden bir mülkle değişimi de

35 Veli b. Yusuf, *Mecma' u'l-fetâvâ* (İsmihan Sultan, 223), 125b.

36 İlgili fetva metninin bahsi geçen kısmı şu şekildedir:

"سئل: في عقر وقف والحالة هذه، للناظر أن يستبدل هذه الأفاضل التي لا ينتفع بها بدراهم يحصل بها عقارا للوقف ..."
Ebüssuûd Şirvânî, Muhammed (Derleyen), *Uddetü erbâbi'l-fetvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 1214), 165.

37 Fetvâ Emîni Mahmûd Efendi (Derleyen), *Mecmûatü'l-fetâvâ (Kayd Mecmûası)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşır Efendi, 138/2), 63b-64a.

38 Ali en-Nisârî (Fetvayı Veren), *el-Fevâidü'l-aliyye mine'l-mesâilî-ş-şer'iyye (Fetâvâ-yı Ali Nisârî)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 278), 69a; Mehmed b. Bistâm el-Hoşâbî el-Hüseynî Vâni (Fetvayı Veren), *Fetâvâ-yı Bistâmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler, 989), 116a.

39 Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi (Fetvayı Veren), *Mecmûatü'l-fetâvâ (Tahrîrât)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 496), 156b.

40 Selânik müftüsü Mevlânâ Piri Efendi, (Fetvayı veren ve hazırlayan), *Suverü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 243), 93b-94a.

41 Ali Şürûnbülâli, *Seâdetü'l-mâcid bi-'imâretî'l-mesâcid* (Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 1344), 294b.

42 Nisârî, *el-Fevâidü'l-aliyye* (Yazma Bağışlar, 278), 69a.

43 Ali eş-Şürûnbülâli, "Hüsâmü'l-hükkâmî'l-muhikkîn li-saddî'l-buğâtî'l-mu'tedin an evkâfî'l-müslimîn" *Hanefti Fakihî eş-Şürûnbülâli'nin "Hüsâmü'l-Hükkâmî'l-Muhikkîn li-Saddî'l-Buğâtî'l-Mu'tedin 'an Evkâfî'l-Müslimîn" Adlı Risâlesinin Tahkiki*, thk. Matiullah Sediği (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 53.

44 Abdulfettâh Derviş b. Temîmî (Derleyen), *el-Fetâvâ'l-Emîniyye fi vâkûti's-sâdâti'l-Haneftiyye* (İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, O/138), 37b; Abdülkâdir Kadri Efendi, (Derleyen), *Vâkı'atü'l-müftîn (Fetâvâ-yı Kadri: el-Fetâvâ'l-Kâdiriyye, Mecmûatü'l-fetâvâ)* (Bulak: y.y., 1300/1882-1883), 82.

45 Bu konuda geniş bilgi için bk. Nasi Aslan, "Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Etkili Olan Faktörler", *Dini Araştırmalar* 1/2 (Haziran 1998), 93-119.

istibdâl içerisinde değerlendirilmelidir. Bu gibi yerlerde daha çok “nukûdun akara tebdîli” ifadesinin kullanımı tercih edilse de⁴⁶ dört yerde de istibdâl kelimesi kullanılmıştır.⁴⁷

Diğer taraftan bazı metinlerde istibdâl kelimesi terim anlamında kullanılmamaktadır. Örneğin bir mahkeme kaydında mülklerin istibdâli,⁴⁸ bir fetvada mütevellinin,⁴⁹ iki fetvada vakıf görevlilerinden olan nâzırların istibdâli⁵⁰ ve bir başka fetvada ise vakıftan yararlanan kişilerin istibdâli⁵¹ anlatılmaktadır. Üç vakıf belgesinde ev, dükkan, ahır gibi bazı vakıf malların kendi aralarındaki değişikliğinden bahsedilmektedir.⁵² İki fetvada vakıfların tasarruf haklarının başka vakıfların tasarruf haklarıyla değiştirilmesi konusu geçmektedir.⁵³ Bu iki fetvadadan birisinde vakfa ait bir dükkanın kullanım hakkının başka bir vakıf çayırılığın kullanım hakkı ile değişimi zikredilmektedir.⁵⁴ Bir belgede, vakfa ait nakit paranın (nukûd) kârının taşınmaz bir mal ile değiştirilmesi şeklinde bir şart ileri sürüldüğü kaydedilmiştir. Bu kârın vakıf kabul edildiği takdirde gerçekleşen istibdâl uygulamasının terim anlamda olduğu, aksi halde ise terim mananın yer almadığı söylenebilir.⁵⁵ Nitekim kârın hukukî statüsü, vakıf değil de mülk olarak değerlendirildiğinde istibdâl ifadesiyle anlatılan uygulama, mülk-mülk değişimini içerdiğinden ilgili metinlerde istibdâlin terim anlamından bahsedilemez.

2.1.2. İstibdâl Kavramının Müradif Kavramlarla Birlikte Kullanımı

Osmanlı Vakıf Hukuku'nda istibdâl kavramı, anlam olarak kendisine yakın veya eş anlamlı başka kelimelerle birlikte kullanılmıştır. Bu tür kullanım, fetvalarda ya da vakfiye şartlarının sıralandığı yerlerde vb. metinlerde görülmektedir. Araştırmalarımıza göre “istibdâl” kelimesi, “ibdâl” kelimesiyle beraber on üç defa kullanılmıştır.⁵⁶ “Tebdil ve tağyir” kelimeleriyle ise aynı yerde beş kez geçmiştir.⁵⁷ “İbdâl, tebdil ve tağyir” kelimeleriyle birlikte iki defa kaydedilmiştir.⁵⁸ “Münâkale” ile birlikte yer aldığına dair iki örnek tespit edilmiştir.⁵⁹

2.1.2.1. İstibdâl ve İbdâl

“İbdâl” kelimesi anlam olarak istibdâl ile aynıdır.⁶⁰ “İbdâl ve istibdâl” kelimeleri, iki fetvada,⁶¹ beş mahkeme kaydında⁶² ve altı ahkâm defteri belgesinde⁶³ birlikte geçmektedir. Söz konusu bir mahkeme kaydında,

46 Veli b. Yusuf, *Mecma'u'l-fetâvâ* (İsmihan Sultan, 223), 125b-126a; Esîri Mehmed Efendi el-Bursevi (Derleyen), *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, İSL/296), 101b.

47 *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 176-177; *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 309; Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin Şelebi (el-Çelebi), (Fetvayı veren), *Fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1026), 74a, 109a-111a; Hasan b. Ali Kayserî, (Fetvayı Veren), *Semhatü'l-ibrâr fi beyâni gumûzî'l-esrâr: (Semhatü'l-fetâvâ)* (İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384), 220b.

48 *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil*, 292.

49 Abdulfettâh Dervîş, *el-Fetâvâ'l-Emîniyye*, 32b-33b.

50 İstanbul Kadısı Muhyiddin Mehmed (Derleyen), *Vâkiât-ı Karaçelebi (Vâkiât fi'l-fetâvâ, Fetâvâ, Mecmûa fi'l-Fıkâh)* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1103), 45a; Abdulfettâh Dervîş, *el-Fetâvâ'l-Emîniyye*, 32a.

51 Şelebi (el-Çelebi), *Fetâvâ*, 121b-122a.

52 *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 154, 231, 369.

53 Mevlânâ Alâeddin Molla 'Arab, (Fetvayı Veren), *Fetâvâ-ı Mevlânâ 'Arab* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdath Vehbi, 585), 64a; Boyabâdi Sağır Mehmed Efendi (Derleyen), *Mecmûatü'l-fetâvâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067), 161b.

54 Boyabâdi Sağır Mehmed Efendi, *Mecmûatü'l-fetâvâ*, 161b.

55 *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 311.

56 Timur Kuran (ed.), *Mahkeme Kayıtları Işığında 17. Yüzyıl İstanbul'unda Sosyo-Ekonomik Yaşam: Vakıflar (1617-61)* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 6/543-547; *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil (1086-1087/1675-1676)*, haz. Salih Kahriman vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 291-295; Şeyh Mehmed Konevizâde, (Mürettib), *el-Fetâvâ'l-Es'adiyye fi fıkhi'l-Hanefiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 1203), 268.

57 *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 11, 293, 422, 431, 558.

58 Veli b. Yusuf, *Mecma'u'l-fetâvâ* (İsmihan Sultan, 223), 126b; *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 721.

59 Kınalızâde Ali Efendi, “Risâle fi isti'cârîl-evkâf ve istibdâlihâ”, 77; Esîri Mehmed Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İSL/296), 114b.

60 Râzî, “bdl”, 30.

61 Kuran, *Vakıflar*, 6/543-547; Konevizâde, *el-Fetâvâ'l-Es'adiyye* (Hacı Mahmut Efendi, 1203), 268.

62 Kuran, *Vakıflar*, 6/543-547; *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1077/1666-1667)*, haz. Yılmaz Karaca vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 594-597; *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil*, 291-295; *Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3787 Numaralı Sicil (1232-1233/1817-1818)*, haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 521, 526.

63 *İstanbul Vakıf Tarihi I*, 139-140, 157-159, 176-178, 194-195, 201, 303-304.

“ibdal-istibdâl”, “mübâdele” kelimesiyle birlikte yer almaktadır.⁶⁴ Örneğin bir fetvada kiralanmış vakıf taşınmazın artık kullanılamaz hale gelmesinden ötürü “istibdâl” edilmek istendiği devamında ise “ibdâl” kelimesine yer verilerek her iki kelimenin eş anlamlı olduğunu yansıtmak üzere “ibdâl” işleminin uygulandığı aktarılmaktadır. Bu örnekte, vakfın değiştirilmesi talebini anlatan cümlede “istibdâl”, değişim işlemini anlatan yerde ise “ibdâl” kelimesi kullanılmıştır.⁶⁵

2.1.2.2. İstibdâl, Tebdîl ve Tağyîr

Bu üç kelime, vakfedenin belirlediği bir şart olarak bazı vakıf tahrir belgelerinde birlikte zikredilmektedir. Şöyle ki; üç vakıf tahrir belgesinde vakıf eve yönelik “tebdîl, tağyîr ve istibdâl” yetkisinden, bir belgede vakıf dükkâna yönelik “tebdîl, tağyîr ve istibdâl” yetkisinden, bir belgede ise para vakfında yine aynı yetkiden bahsedilmektedir.⁶⁶

2.1.2.3. İstibdâl, Tebdîl, Tağyîr ve İbdâl

Bir fetvada kaydedilen vakfiye şartları içerisinde “tebdîl, tağyîr, ibdâl ve istibdâl” koşullarının düzenlendiği nakledilmektedir. Bir vakıf tahrir belgesinde de akar ve para vakfında “tebdîl, tağyîr, ibdâl ve istibdâl” şartları kaydedilmiştir.⁶⁷ Ancak bu kelimelerle istibdâlin kastedildiğinin anlaşılması için ya bir açıklamanın yer alması ya da bağlamda vakıf-mülk değişiminin söz konusu olması gerekmektedir. Dolayısıyla bu haliyle ilgili kelimelerden hareketle vakfiye şartlarının değiştirilmesi, mütevellilerin değiştirilmesi, vakıf-vakıf değişimi veya vakıf-mülk değişiminin anlaşılması mümkündür.

2.1.2.4. İstibdâl ve Münâkale

“İstibdâl ve münâkale” kelimesi, iki metinde birlikte bir metinde ise sadece “münâkale” kelimesi zikredilmektedir.⁶⁸ Bu metinlerden birisinde vakıf ile mülk malın karşılıklı takas şeklini ifade etmek üzere ilgili iki kelime beraber olarak zikredilmektedir.⁶⁹ Diğer örnekte istibdâlin yapılışı “münâkale” kelimesi ile anlatılmakta ancak Kınalızâde Ali Efendi’nin (ö. 979/1572), istibdâlin meşruiyeti için vakfiyede istibdâl şartının mevcut olması gerektiğini ileri sürdüğü belirtilmektedir. Bu örneğin soru kısmında “istibdâl”, “münâkale” kelimesiyle birlikte kullanılmış cevapta ise “istibdâl” kelimesi zikredilmiştir. Buna göre her iki kelime eş anlam taşımaktadır. Kalan son metinde de vakıf arsanın mülk arsayla değişimi, münâkale kelimesi ile ifade edilmektedir.⁷⁰

2.2. İstibdâle Müradif Kavramlar

2.2.1. İbdâl

Kınalızâde’nin naklettiği fikhî bir meselede, vakıf bir arsanın mülk arsa mukabilinde değiştirilmesi “tebdîl” ya da “ibdâl” kelimelerine ihtimalli şekilde kaydedilen bir muzari sigasıyla belirtilmektedir.⁷¹ Başka bir istibdâl risalesinde vakfın değişimi “ibdâl” kelimesi üzerinden anlatılmaktadır.⁷² Bir mahkeme kaydında ise “ibdâl” kelimesinin, vakfiye değişikliğini ifade ettiği anlaşıldığından yukarıdaki iki metinden farklı olarak istibdâl anlamında kullanılmadığını söyleyebiliriz.⁷³

64 İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, 594-597.

65 Konevizâde, *el-Fetâva'l-Es'adiyye* (Hacı Mahmut Efendi, 1203), 268.

66 İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 11, 293, 422, 431, 558.

67 Veli b. Yûsuf, *Mecma'u'l-fetâvâ* (İsmihan Sultan, 223), 126b; İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri, 721.

68 Kınalızâde Ali Efendi, “Risâle fi isti'cârî'l-evkâf ve İstibdâlihâ”, 77; Esîrî Mehmed Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İSL/296), 114b; Şîrvânî, *Uddetü erbâbi'l-fetvâ* (Hacı Mahmut Efendi, 1214), 165.

69 Esîrî Mehmed Efendi, *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi* (İSL/296), 114b.

70 Şîrvânî, *Uddetü erbâbi'l-fetvâ* (Hacı Mahmut Efendi, 1214), 165.

71 Kınalızâde Ali Efendi, “Risâle fi isti'cârî'l-evkâf ve istibdâlihâ”, 95.

72 Sıddîkî, *Katu'l-cidâl* (03 Gedik 17387/4), 120a.

73 *Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Diyarbakir Ahkâm Defterleri 2 Numaralı Defter* (1167-1176/1754-1763), haz. Yaşar Zorlu vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 350.

2.2.2. Mübâdele

Altı metinde “mübâdele” kelimesi istibdâl anlamında kullanılmaktadır. Mübâdelenin kaydedildiği istibdâl örneklerinde vakıf-mülk evlerin trampası konu edilmektedir.⁷⁴ Bir mahkeme kaydında “ibdâl, istibdâl ve mübâdele” şeklinde üç kelime beraber zikredilmesine karşılık istibdâl anlamında kullanılmamaktadırlar. Nitekim ilgili mahkeme kaydında vakıf-mülk değil mülk-mülk değişimi yer almaktadır.⁷⁵

2.2.3. Tebdîl

“Tebdîl” kelimesinin istibdâl anlamında kullanıldığına yönelik birçok metin bulunmaktadır. Bazılarında “tebdîl” kelimesi, vakıf-mülk gayr-ı menkûllerin değiştirilmesini ifade etmek için tercih edilmiştir.⁷⁶ Bir fetvada ise vakfiyede “tebdîl” kelimesini kullanarak istibdâli kastetmenin, normal şartlarda kabul edilmemesi gerektiği ancak kadının onayı halinde böyle bir durumda istibdâlin gerçekleştirilebileceği belirtilmektedir.⁷⁷ Birtakım metinlerde istibdâl anlamında değil de vakfiyeyi değiştirme manasında “tebdîl” kelimesinin zikredildiği görülmektedir.⁷⁸

2.2.4. Tağyîr

İki metinde tağyîr kelimesi kullanılmaktadır. Bunlardan bir tanesinde şu ifadeler kayıtlıdır: “... bir berber dükkânı ve bakkal dükkânı, vakf ve habs eylediklerinden sonra şöyle şart eylediler ki... akârât-ı merkûme, vakf-ı lâzım-ı müseccel kabîlinden olup min ba’d naks ve nakzına mecâl muhal ve iptâl ve tağyîri mümteni’ü’l-ihimâl oldu...”⁷⁹ Diğerinde ise “... evleri dahî vakf ettim. Felâ yahillu liahadin mimmen yu’minu bi’llâhi ve’l-yevmi’l-âhiri min hâkimin ev kâdin ev vârisin gâyibin ev hâzırın tağyîru hâze’l-vakf ba’de mâ tekarrere an neskihi’l-mastûr el-muharrer...”⁸⁰ cümleleri yer almaktadır. Bu mahkeme kayıtlarındaki tağyîrden kastın, istibdâl anlamı olduğunu düşünmek mümkün gözükmele beraber sarîh olarak vakıf-mük değişimi ifadeleri zikredilmediği için kesin olarak böyle bir kanaate varmak zordur.

2.2.5. Tebdîl ve Tağyîr

İstibdâl anlamında kullanılan kelimelerden bir diğeri, “tebdîl-tağyîr” ifadesidir. Bu iki kelimenin yer aldığı metinlerde istibdâlin yapılaş şekillerinden takas, satıp yenisini alma ve mülk hakkında detaylı bilgi sunulmadan vakfın “tebdîl-tağyîr” edilmesi anlatılmaktadır.⁸¹ Mesela bir vakfiye tescilinde, 20.000 akçenin vakfedilip mütevelliyeye teslim edildiği belirtilmektedir. Ayrıca bu paranın tebdîl ve tağyîr edilmesinin yasaklandığı zikredilmektedir.⁸² Bunun yanında bazı metinlerde taşınmaz vakfın, mülk taşınmaz ile “tebdîl ve tağyîr” edilmesi anlatılmaktadır.⁸³

74 Şeyhülislâm Müeyyedezâde, *Mecmuatü’l-mesâil* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Kütüphanesi, 160), 7b; İbn Nüceym, “Tahrîru’l-mekâl fi meseleti’l-istibdâl”, 170; Kınalızâde Ali Efendi, “Risâle fi isti’cârî’l-evkâf ve istibdâliha”, 100; Sıddîki, *Katu’l-cidâl* (03 Gedik 17387/4), 118a, 118b, 119a; Şeyh Hüsrevzâde, *Kurâsatü’l-fıkhiyye* (İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 290), 76a; Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi (Mürettib), *ed-Dürretü’l-beyzâ fi beyâni ahkâmî’s-şer’ati’l-garrâ* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 215), 263b.

75 *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1073-1074/1663-1664)*, haz. Rasim Erol vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 570.

76 *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 52-53; *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 13, 20, 26, 109, 312, 338, 354; Mehmed Efendi (Derleyen), *Fetâvâ-yı Sunullah Efendi* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502), 34b.

77 Konevizâde, *el-Fetâva’l-Es’adiyye* (Hacı Mahmut Efendi, 1203), 267.

78 *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 59-61.

79 *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi (Havass-ı Refia) 3 Numaralı Sicil (993-995/1585-1587)*, haz. Baki Çakır vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 197-200.

80 *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil*, 487-492.

81 *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521)*, haz. Rifat Günalan vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 477; *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 310-311; *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, 181-183; *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil*, 143-145, 148-149; *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil*, 301-302; *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (1005-1007/1596-1599)*, haz. Mehmet Akman - Fethi Gedikli (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 328-330, 408-410; *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 362; *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1027/1618)*, haz. Yılmaz Karaca vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 275-276; *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi (Havass-ı Refia) 37 Numaralı Sicil (1047/1637-1638)*, haz. Salih Kahrıman vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 383-385; *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 19 Numaralı Sicil*, 77-79; *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi (Havâss-ı Refia) 74 Numaralı Sicil (1072-1073/1661-1662)*, haz. Hüseyin Kılıç vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 378-380; *İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil*, 236-238.

82 *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil*, 310-311.

83 *İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri*, 362; *Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3712 Numaralı Sicil (1145-1212/1732-1798)*, haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013), 278.

“Tebdîl-tağyîr” kelimesine istibdâl anlamı dışında bir mana da yüklendiği görülmektedir. Vakfiye şartlarını değiştirme bu manalardan birisidir. Mesela bir vakfiyede evin, vakfedildiği ve vakfiyenin “tebdîl-tağyîr” yetkisi anlatılarak⁸⁴ her iki kelimenin vakfiye şartlarını değiştirmeyi ifade ettiği tespit edilmektedir. Bir metinde taşınmaz mal ile para vakfında “tebdîl ve tağyîr-i şurût-ı vakıf” ifadesi kayıtlıdır.⁸⁵ Burada “tebdîl ile tağyîr”, ayrı düşünülüp tebdille kastın diğer örneklerde olduğu gibi vakfın değişimi olduğu değerlendirilecek olursa tebdilin, istibdâl anlamında kullanıldığı söylenebilir. Ancak hem “tebdîl” hem de “tağyîr”, şurût-ı vakıf diye ifade edilen vakfın şartlarına bağlı kabul edilirse her iki kelimenin vakfiye şartlarını değiştirme anlamına geldiği ve istibdâl manasında kullanılmadığı ortaya çıkar.

Bazı metinlerde ise “tebdîl-tağyîr” kelimesinden kastedilen mana anlaşılmamaktadır. Örnek olarak bir vakfiye koşulları içerisinde istibdâl anlamını tespitinde temel kayıt olan vakıf-mülk özelliğine değinilmeden sadece “tebdîl-tağyîr” koşulu ileri sürülmektedir.⁸⁶ Böyle bir metinden vakfiye şartlarını, vakıf malları, mülk malları, mevkûfun aleyhleri, mütevellileri tebdîl-tağyîr anlaşılabilir. Netice olarak istibdâl anlamının mevcut olmadığı söylenebilir.

2.2.6. Tahvîl

“Tahvîl” kelimesi bir metinde tek başına bazılarında ise aynı ya da yakın anlam taşıyan kelimelerle beraber zikredilmektedir.⁸⁷ İlgili kelimeler şu şekildedir: “Tahvîl ve tebdîl”,⁸⁸ “tahvîl ve tağyîr”,⁸⁹ “tahvîl, tebdîl ve tağyîr”,⁹⁰ “tahvîl, tebdîl ve teğayyür”.⁹¹ Bu örneklerden beşinde vakıf mal, nukûd olarak geçmektedir.⁹² Bu metinlerin bazılarında vakıf paranın “tahvîl, tebdîl ve tağyîr” edilmesinin engellendiği bildirilmektedir.⁹³

2.2.7. Ta’dîl

“Ta’dîl” kelimesi, bir mahkeme kaydında “tağyîr” kelimesiyle beraber, başka bir mahkeme kaydındaysa “tebdîl” ile birlikte kullanılmaktadır. Bu metinlerden birisinde “... Fe-men se’â fi ta’dîlihi ve tağyîrihi ve nakzihi fe-aleyhi la’netu’llâhi ve’l-melâiketi ve’n-nâsi ec-ma’in...”⁹⁴ bir diğerinde “... Evkâf-ı mezbûredeki ve âti’z-zikr vakıftaki tevliye, tebdîl ve ta’dîl hakkını hayâtı müddetince kendisine şart etti...”⁹⁵ cümleleri yer almaktadır. Bu iki kayıta görülen “ta’dîl” kelimesinin istibdâl anlamında kullanıldığını söyleyebiliriz. Nitekim bu metinlerde “ta’dîl” kelimesi, vakfa ait mallara yönelik olarak zikredilmekte ve “tebdîl-tağyîr”

84 İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 19 Numaralı Sicil, 449-450.

85 İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 74 Numaralı Sicil, 235-237.

86 Kadri Efendi, *Vâki’âtü’l-müftîn*, 84.

87 İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, 121-123.

88 *Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3823 Numaralı Sicil (1197-1206/1782-1792)*, haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 84.

89 *İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil, 487-492; İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil, 200-201; Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3749 Numaralı Sicil (1208-1209/1793-1794)*, haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 255.

90 *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 80 Numaralı Sicil (1057-1059/1647-1649)*, haz. Fuat Recep - Rasim Erol (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 230-235; *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil, 237-238, 293-295; İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (1022-1024/1613-1615)*, haz. Rasim Erol - Yılmaz Karaca (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 42-43; *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (1024-1029/1615-1620)*, haz. Ayhan Işık-Esra Yıldız (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 111-112; *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 15 Numaralı Sicil (1024-1029/1615-1620)*, haz. Rifat Günalan - Talib Mert (İstanbul: İSAM yayınları, 2012), 83-84, 110; *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil, 129-130, 244-248; İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 37 Numaralı Sicil, 351-353; Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3712 Numaralı Sicil, 278, 285; Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3754 Numaralı Sicil (1151/1741)*, haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 353. 401, 470, 478; *Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3743 Numaralı Sicil (1181-1182/1767-1768)*, haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015), 95, 97; *Diyarbakır Şer’iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3745 Numaralı Sicil (1237-1239/1822-1824)*, haz. Mehmet Yahya Okutan vd. (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 395.

91 *İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (1090-1091/1679-1680)*, haz. Fuat Recep vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 289-291.

92 *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, 121-123; İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil, 129-130, 244-248; İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 37 Numaralı Sicil, 351-353.*

93 *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil, 121-123; İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil, 129-130, 244-248; İstanbul Kadı Sicilleri Eyüp Mahkemesi 37 Numaralı Sicil, 351-353.*

94 *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil, 397-399.*

95 *İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil, 64-67.*

ile beraber kullanılmaktadır. Ayrıca burada “ta’dil” kelimesi, vakfiye şartlarını, vakıf malları, mülk malları, mevkûfun aleyhleri, mütevellileri değiştirme bağlamında kullanılmamıştır.

Sonuç

Osmanlı dönemi vakfiye metinlerinde, vakfın idaresine ve vakıf mallarının kullanımına ilişkin birtakım kayıt ve şartların konulduğu görülmektedir. Bu şartlar arasında sıklıkla “ziyâde, noksan, idhâl, ihraç, i’dâ, hirmân, tağyîr, tebdîl, ibdâl ve istibdâl” gibi terimlere rastlanmaktadır. İstibdâl, vakfın belli bir gerekçeyle mülk mal karşılığı değiştirilmesi ya da vakfın satılarak elde edilen bedelle vakfedilecek başka bir mülk satın alınması anlamında kullanılan bir fıkıh terimidir. Kaynaklarda bilinen bu istibdâl tanımının yanı sıra “tazminle istibdâl” ve “tamirle istibdâl” gibi uygulama türlerine de rastlanmaktadır. İstibdâl kelimesi, bu çalışmada ele alınan terim anlamına uygun olarak ilk fûrû-ı fıkıh kitabının yazarı olan İmam Muhammed’in eserlerinde zikredilmektedir. İlerleyen süreçte ilk müstakil vakıf hukuku eserlerini kaleme alan Hilâl b. Yahya ve Hassâf başta olmak üzere Hanefî fukahâsının eserlerinde de istibdâl kelimesine yer verildiği görülmektedir. Öte yandan zikri geçen metinlerde istibdâlin satma ve yenisini alma türündeki yapılaş şekillerini aktarmak üzere birinci işlem olan satma fiili zikredilmesinden sonra istibdâl kelimesine yer verildiği de görülmektedir. Bu çalışmada ilgili kısım “bey’ ve istibdâl” olarak sunulmuştur. Osmanlı döneminde kaleme alınan istibdâl metinleri de dahil olmak üzere istibdâlin yapılaş şeklini yansıtmak amacıyla “satmak-almak” kelimeleri kullanılarak istibdâl uygulamasının anlatıldığı satırlarla da karşılaşmak mümkündür. Osmanlı dönemi fetvalar, risâleler, mahkeme kayıtları, ahkâm defterleri ve tahrîr belgelerinde kaydedilen istibdâl metinlerinde sözlük açısından istibdâl ile aynı anlama gelen veya yakın anlam taşıyan başka kelimelerin istibdâl anlamında kullanımıyla karşılaşmaktadır. Söz konusu kelimeler, “tebdîl, ibdâl, tağyîr, tahvîl, mübâdele, münâkale ve ta’dil” şeklindedir. Diğer taraftan birçok metinde “bey’ ve şîrâ/iştirâ, bey’ ve istibdâl, bey’ ve tebdîl, bey’ ve bedel-i vech-i enfaa sarf” diye istibdâli açıklayan kelimelerin kullanımının tercih edildiği de görülmüştür. Bu ifadelerin belirli bir sistematikten çok, kullanıcının tercihinine bağlı olarak seçildiği sonucuna ulaşılmıştır. Kanaatimizce bu terimleri kullanan fukahâ, kendi bölgesinde yaygın olan ifadeyi tercih etmiştir. Buna göre istibdâl vb. terimlerin, zaman zaman ilgili yerde yaşayan fakihlerin örfüne göre farklı şekillerde ifade edildiği söylenebilir. Öte yandan istibdâl ve benzeri kelimeler, her zaman terim anlamını karşılamamaktadır. Bu tür durumları ayırt edebilmek için kelimenin, geçtiği bağlama dikkat edilmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Şöyle ki; eğer kelimenin geçtiği cümlede vakıf ile mülk mal arasında bir değişim ya da vakfın satılarak mülk mal satın alınması gibi bir anlam bulunuyorsa, istibdâlin terim manasında kullanıldığı kabul edilmelidir. Aksi durumda ise mülk malın mülk malla değişimi, vakıf malın vakıf malla değişimi veyahut vakfiye şartlarının değişimi gibi bir anlamı ifade etmek üzere istibdâl kelimesine müracaat edildiği anlaşılmaktadır. Bu çalışma, istibdâli sadece istibdâl kelimesinden hareketle tespit etmenin eksik bir yaklaşım olacağını iddia etmektedir. Bu minvalde geçmiş birikimi ortaya çıkarmayı amaçlayan tüm araştırmalarda bu hususa dikkat edilmesi gerektiği istibdâl konusu ışığında söylenebilir.

Kaynakça

- Abdulfettâh Dervîş b. Temîmî (Derleyen). *el-Fetâvâ'l-Emîniyye fî vâkâti's-sâdâti'l-Hanefiyye*. İstanbul: İstanbul Belediyesi Atatürk Kitaplığı, O/138.
- Ahizâde Abdülhalîm Efendi (Derleyen). *Fetâvâ-yı Ahizâde*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler-Arapça, 631.
- Ahmed, Abdullah Sâlih Hâmid. “Şartu'l-vâkif ve kadâyâ'l-istibdâl”. *Evkâf 5* (2003), 181-208.
- Ahmed b. Emînüddîn b. Abdülâl, *Risâletün fî cevâzi İstibdâli'l-vakfi mea muhâlefeti şarti'l-vâkif*. Amerika: Princeton Üniversitesi Kütüphanesi, Yahuda 2199/XXVIII.
- Ali en-Nisâri (Fetvayı Veren). *el-Fevâidü'l-aliyye mine'l-mesâli's-şer'iyye (Fetâvâ-yı Ali Nisâri)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 278.
- Aslan, Nasi. “Osmanlı Toplumunda Para Vakıflarının Kurumsallaşmasında Etkili Olan Faktörler”. *Dini Araştırmalar* 1/2 (Haziran 1998), 93-119.
- Ayverdi, Ekrem Hakkı. “Yıldırım Bayezid'in Bursa Vakfı ve Bir İstibdâlnamesi”. *Vakıflar Dergisi* 8 (1969), 37-46.
- Beşir, Muhammed Osman Tahir – Yeşu, Hasan. “İstibdâlü'l-vakfi fî'l-fikhi'l-İslâmî ve'l-kavânin'il-muâsara”. *Mecelletü Külliyyeti's-şeria ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 27 (2009), 313-368.
- Beyaztaş, Murat. *İslam Hukukunda Vakıfların Tağyiri ve İstibdâli*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Beyaztaş, Murat. “İslâm Vakıflar Hukukunda İstibdâl”. *Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi (İHYA)* 3/1 (2017), 1-21.
- Bezzâzi, Hâfızüddîn Muhammed. *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye. el-Fetâvâ'l-Hindiyye'nin kenarında*. Bulak: y.y., 1310.
- Bilmüknî', Abbâs (عباس بالمقنع). *İstibdâlü'l-vakf fî'l-fikhi'l-İslâmî: Dirâse fihîyye makâsidiyye*. Cezayir: Câmiatü's-Şehîd Hama li-Hudâr'i-vâdi, Mahedü'l-ulûmi'l-İslâmî, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Boyabâdi Sağır Mehmed Efendi (Derleyen). *Mecmûatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1067.
- Bozanzâde (Derleyen). *Fetâvâ-yı Şeyhülislâm Ebüssüüd Efendi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, İSL/654.
- Burhâneddin el-Buhârî. *el-Muhîtü'l-Burhânî*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Bursalı, Osman Safa. “Hicaz'ın Hanefî Fukahası Mesaide: Vakıf Malın İstibdâli, Bir Risâle ve Takrizleri”. *Sahn-ı Seman'dan Darülfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler XVIII. Yüzyıl*. ed. Ahmet Hamdi Furat vd. 211-239. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.
- Candan, Abdurrahman. “İslam Hukukunda İstibdâl ve Günümüzde Uygulanma İmkânları”. 1. *Uluslararası Vakıf Kurumu Sempozyumu: Vakıf ve Sürdürülebilir Kalkınma*. ed. Mehmet Bulut vd. 68-82. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Çivizâde, Muhyiddin Mehmed Efendi (Fetvayı Veren). *Mecmûatü'l-fetâvâ (Tahrîrât)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 496.
- Divan-ı Hümâyûn Sicilleri Diyarbakir Ahkâm Defterleri 2 Numaralı Defter (1167-1176/1754-1763)*. haz. Yaşar Zorlu vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3712 Numaralı Sicil (1145-1212/1732-1798)*. haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2013.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3743 Numaralı Sicil (1181-1182/1767-1768)*. haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3745 Numaralı Sicil (1237-1239/1822-1824)*. haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3749 Numaralı Sicil (1208-1209/1793-1794)*. haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3754 Numaralı Sicil (1151/1741)*. haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3787 Numaralı Sicil (1232-1233/1817-1818)*. haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Diyarbakir Şer'iyye Sicilleri Amid Mahkemesi 3823 Numaralı Sicil (1197-1206/1782-1792)*. haz. Mehmet Yahya Okutan vd. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015.
- Ebû Haşrîf, Teysir. “İstibdâlü mümtelikâti'l-evkâf: Hükümühü ve davâbituhü ve icrââtühü: Dirâse mukârane”. *Mecelletü Câmi'ati Dimişk li'l-ulûmi'l-iktisâdiyye ve'l-Kânün* 30/2 (2014), 335-375.
- Erden, Yasin. *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Esirî Mehmed Efendi el-Bursevî (Derleyen). *Fetâvâ-yı Yahyâ Efendi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Kütüphanesi, İSL/296.
- Fernandes, Leonor. “İstibdal: The Game of Exchange and Its Impact on the Urbanization of Mamluk Cairo”. *In The Cairo Heritage: Essays in Honor of Laila Ali Ibrahim*. ed. Doris Behrens-Abouseif. 203-222. Cairo - New York: The American University in Cairo Press, 2000.
- Fetvâ Emîni Mahmûd Efendi (Derleyen). *Mecmûatü'l-fetâvâ (Kayd Mecmûası)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Aşir Efendi, 138/2.

- Fijawi, Mohammed Farid Ali vd. "Waqf, Its Substitution (Istibdâl), and Selected Resolutions of Islâmic Fiqh Academy India: A Maqâsid al-Shari'ah Perspective". *Intellectual Discourse* 26 (2018), 1093-1108.
- Hamat, Zahri. "Substitution of special waqf (istibdâl): Case study at the Religious and Malay Custom Council of Kelantan (MAIK)". *The Macrotheme Review* 3/4 (2014), 64-71.
- Hamûde, Mahmûd Abbâs. *el-Vesâkiku'l-`Osmâniyye fî Türkiyye ve Mısır ve Düvel-i Şimâl-i Afrikiyya: Zevâc, Talak, Bey', Âcâr, Vakf, İstibdâl. Kâhire: Dârün garîbun li't-tıbaa, ts.*
- Hassâf, Ebû Bekr Ahmed. *Ahkâmü'l-Evkâf*. Beyrut: Darü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1420/1999.
- Havâcirî, Abdulkadir Abdullah el-Hüseyin. *İstibdâlü'l-vakf ve bey'uhü*. Filistin: Câmîatü'l-İslâmiyye, Külliyyetü'ş-Şeria ve'l-kânün, Kısmu'l-fikhi'l-mukâran, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Hilâl b. Yahyâ, Ebû Bekr. *Ahkâmü'l-vakf*. Haydarâbâd: Dâiratü'l-meârifî'l-`Osmâniyye, H. 1355.
- Hisham S. vd. "Substitution of waqf properties (istibdâl) in Malaysia: Statutory provisions and implementations". *Middle-East Journal of Scientific Research* 13, (2013), 23-27.
- Hülî, Cemal İbrâhîm Mursî. *Dirâse Mukarene li vesâiki'l-istibdâl fî Mısır fî'l-asreyn: el-Memlûki ve'l-Osmâni fî'l-karni'l-Âşir el-Hicrî*. Kâhire: Kâhire Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Arşiv Bölümü, Yüksek lisans Tezi, 1974.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısri. "Tahrîru'l-mekâl fi meseleti'l-istibdâl". *Resâilü İbn Nuceym el-İktisâdiyye*. thk. Muhammed Ahmed Serrâc - Ali Cuma. Kâhire: Dârü's-Selam, 1420/1999.
- İsa, Rıza Muhammed. *Ahkâmü istibdâli'l-vakf fî'n-nizâmeyn el-Mısri ve's-Suûdi*. Riyâd: Mektebetü'l-kânün ve'l-iktisâd, 2014.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bâb Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1077/1666-1667)*. haz. Yılmaz Karaca vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Balat Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (970-971/1563)*. haz. Mehmet Akman. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 3 Numaralı Sicil (993-995/1585-1587)*. haz. Baki Çakır vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb (Havass-ı Refia) Mahkemesi 19 Numaralı Sicil (1028-1030/1619-1620)*. haz. Yılmaz Karaca - Rasim Erol. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 37 Numaralı Sicil (1047/1637-1638)*. haz. Salih Kahrîman vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 74 Numaralı Sicil (1072-1073/1661-1662)*. haz. Hüseyin Kılıç vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Eyüb Mahkemesi (Havass-ı Refia) 90 Numaralı Sicil (1090-1091/1679-1680)*. haz. Fuat Recep vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 15 Numaralı Sicil (1024-1029/1615-1620)*. haz. Rifat Günalan - Talib Mert. İstanbul: İSAM yayınları, 2012.
- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (1005-1007/1596-1599)*. haz. Mehmet Akman - Fethi Gedikli. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 37 Numaralı Sicil (1022-1024/1613-1615)*. haz. Rasim Erol - Yılmaz Karaca. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 46 Numaralı Sicil (1024-1029/1615-1620)*. haz. Ayhan Işık-Esra Yıldız. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1027/1618)*. haz. Yılmaz Karaca vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 12 Numaralı Sicil (1073-1074/1663-1664)*. haz. Rasim Erol vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 18 Numaralı Sicil (1086-1087/1675-1676)*. haz. Salih Kahrîman vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil (1002-1003/1594-1595)*. haz. Rasim Erol - Hüseyin Kılıç. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 56 Numaralı Sicil (1042-1043/1633)*. haz. Fuat Recep - Sabri Atay. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 80 Numaralı Sicil (1057-1059/1647-1649)*. haz. Fuat Recep - Rasim Erol. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 2 Numaralı Sicil (924-927/1518-1521)*. haz. Rifat Günalan vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 51 Numaralı Sicil (987-988/1579-1580)*. haz. Rifat Günalan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Üsküdar Mahkemesi 84 Numaralı Sicil (999-100/1590-1591)*. haz. Rifat Günalan. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadısı Muhyiddin Mehmed (Derleyen). *Vâkiât-ı Karaçelebi (Vâkiât fî'l-fetâvâ, Fetâvâ, Mecmûa fî'l-Fikh)*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Serez, 1103.
- İstanbul Vakıfları Tahrîr Defteri (1009/1600)*. haz. Doç. Dr. Mehmet Canatan. İstanbul, Özal Matbaası, 2004.
- Jasni bin Sulong. "Permissibility of Istibdâl in Islamic Law and the Practice in Malaysia". *Journal of US-China Public Administration* 10/7 (2013), 680-689.
- Kâdihân, Ebu'l-Mehasin. *Fetâvâ Kâdihân*. Hindistan: Kalküta Matbaası, 1835.

- Kadri Efendi, Abdülkâdir (Derleyen). *Vâkı'âtü'l-müftîn (Fetâvâ-yı Kadri: el-Fetâva'l-Kâdiriyye, Mecmûatü'l-fetâvâ)*. Bulak: y.y., 1300/1882-1883.
- Kahya, Hatice Kübra. *İstibdâl Uygulamaları Işığında Osmanlı Vakıf Hukukunun Dönüşümü*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Kayserî, Hasan b. Ali (Fetvayı Veren). *Semhatü'l-ebâr fi beyâni gumûzi'l-esrâr: (Semhatü'l-fetâvâ)*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 384.
- Kazerûnî, Abdullâh b. Hasan el-Afif (Fetvayı Veren). *Fetâvâ Kâzerûnî (İcâbetü's-sâilîn bi-fetva'l-müteahhirîn)*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 170.
- Kınalızâde Ali Efendi. "Risâle fi isti'cârî'l-evkâf ve istibdâlihâ". *İstibdâl Risâleleri Bağlamında Vakıfta İstibdâl Meselesi*. thk. Yasin Erden. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Konan, Belkıs. "Osmanlı Hukukunda Vakıflarda İstibdâl Uygulaması". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 70/3 (2021), 991-1011.
- Konevîzâde, Şeyh Mehmed (Mürettib). *el-Fetâva'l-Es'adiyye fi fihî'l-Hanefiyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 1203.
- Kuran, Timur (ed.). *Mahkeme Kayıtları Işığında 17. Yüzyıl İstanbul'unda Sosyo-Ekonomik Yaşam: Vakıflar (1617-61)*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.
- Kübeysî, Muhammed Ubeyd Abdullah. *Ahkâmü'l-vakf fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Bağdat: y.y., 1397/1977.
- Mecmûatü'l-fevâid ve'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 914.
- Mehdî, Muhammed. "Hükmü istibdâli'l-evkâfi'l-mezâhibi'l-fikhiyye". 333-408. <https://archive.org/download/adel-00012/Figh04854.pdf> (13.05.2025).
- Mehmed Efendi (Derleyen). *Fetâvâ-yı Sunullah Efendi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, H. Hüsnü Paşa, 502.
- Mevlânâ Pîrî Efendi, Selânik müftüsü (Fetvayı veren ve hazırlayan). *Suverü'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Amcazade Hüseyin Paşa, 243.
- Molla 'Arab, Mevlânâ Alâeddin (Fetvayı Veren). *Fetâvâ-ı Mevlânâ 'Arab*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi, 585.
- Muhammed Lutfî (Fetvayı Veren). *el-Fetâva'r-Rahîmiyye fi vâkâti's-sâdeti'l-Hanefiyye*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, el-Fıkhü'l-Hanefiyye, 26850/2011.
- Nâtîfî, Ebü'l-Abbâs Ahmed. *el-Ecnâs ve'l-furûk*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 665.
- Noor, Afiffudin Mohammed vd. "Fact and Implementation Analysis of İstibdâl Method on Waqf Land in the State of Penang". *International Journal of Muamalat* 1/1 (November 2017), 1-8.
- Oğuz, Ahmet. *Vakfın Kuruluşu ve İstibdâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Uzmanlık Tezi, 2016.
- Oğuz, İbrahim. "Osmanlı vakıflarında istibdâl problemi: Midilli örneği". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 34/58 (2015), 583-601.
- Ömerî, Mekke müftüsü (Derleyen). *Fetâva*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İzmirli İ. Hakkı, 827.
- Özkaya, H. Gökçen. "Vakıf İstibdâl Kayıtları, İstanbul'da Barınma Kültürü ve Kent Yapısına Dair Neler Sunar?". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 8/16 (2010), 467-488.
- Râzî, Muhammed. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yüsf Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye – ed-Dâru'n-Nemûzeciyye, 1420/1999.
- Sadrüşşeria, Abdullah. *Şerhü'l-Vikâye*. Amman: Müesseseti'l-verrâk, 2006.
- Sakızî, Sâdık Muhammed b. Ali (Derleyen). *Surretü'l-fetâvâ*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler, 111.
- Semerkindî, Ebü'l-Leys. *en-Nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 683.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüleimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993.
- Sıddîkî, Mekke müftüsü Abdülkâdir. *Katu'l-cidâl fi tahkik-i meseleti'l-İstibdâl*. Afyon: Afyon Gedik Ahmet Paşa İl Halk Kütüphanesi, 03 Gedik 17387/4.
- Sülemî, Abdurrahmân b. Nâfî. "İstibdâlu'l-vakfi'l-lezi lem tete'attal menâfi'uhü bi vakfın hayrın minhü fi'l-fikhi'l-İslâmî ve nizâmî'l-murâfe'âti's-Su'ûdi me'a beyâni mâ cerâ 'aleyhi'l-'amel fi mehâkim-i Mekketi'l-mükerrame". *Mecelletü Câmî'ati'l-Melik Abdulazîz: el-İktisâdül-İslâmî* 24/1 (2011), 3-30.
- Şelebi (el-Çelebi), Ebü'l-Abbâs Şehâbeddin (Fetvayı veren). *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 1026.
- Şeybânî, Ebü 'Abdullah Muhammed. *es-Siyerü'l-kebir (eş-Şerhu's-Siyerü'l-kebir içinde)*. Beyrut: Dâru'l-kütübü'l-İlmiyye, 1417/1997.
- Şeyh Hüsvrevzâde Mustafa Rıfıkı b. İbrahim (Derleyen). *Kurâsatü'l-fikhiyye ve fukahetü'r-Rıfkiyye (fi'l-fetâvâ)*. İstanbul: İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi, 290.
- Şeyhülislâm Dürrizâde Mustafa Efendi (Mürettib). *ed-Dürretü'l-beyzâ fi beyâni ahkâmi's-şer'ati'l-garrâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Pertev Paşa, 215.
- Şeyhülislâm Hoca Sadeddin Efendi (Fetvayı veren ve hazırlayan). *Fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 2728.
- Şeyhülislâm Müeyyedzâde, Abdurrahman b. Ali el-Amasî (Derleyen). *Mecmûatü'l-mesâil (Mecmûa-i Müeyyedzâde, el-Fetâvâ)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Kütüphanesi, 160.
- Şirvânî, Ebü's-Suûd Muhammed b. Ali (Derleyen). *Uddetü erbâbi'l-fetvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmut Efendi, 1214.

Şürübülâli, Ali. "Hüsâmü'l-hükkâmi'l-muhikkîn li-saddi'l-buğâti'l-mu'tedîn an evkâfi'l-müslimin" *Haneî Fakihî eş-Şürübülâli'nin "Hüsâmü'l-Hükkâmi'l-Muhikkîn li-Saddi'l-Buğâti'l-Mu'tedîn 'an Evkâfi'l-Müslimin" Adlı Risâlesinin Tahkiki*. thk. Matiullah Sediî. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.

Şürübülâli, Ali. *Seâdetü'l-mâcid bi-'imâreti'l-mesâcid*. Kayseri: Kayseri Kütüphanesi, Raşid Efendi, 1344.

Ubeydî, İbrahim Abdullatif. *İstibdâlü'l-vakf: Ru'yetün Şer'îyye tün İktisâdiyyetün Kânûniyye*. Dubai: Dâiratü'ş-şuûni'l-İslâmiyye ve'l-ameli'l-hayrî, 2009.

Ubeydî, İbrahim Abdullatif. "İstibdâlü'l-vakfi'z-zirâ'iyî'l-mu'attal bi'l-vakfi't-ta'limî's-sihhî". *Evkâf* 23 (2012), 135-172.

Vânî, Mehmed b. Bistâm el-Hoşâbi el-Hüseynî (Fetvayı Veren), *Fetâvâ-yı Bistâmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, Nadir Eserler, 989.

Veli (Yegan) b. Yusuf el-İskilibî (Derleyen). *Mecma'u'l-fetâvâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan, 223.

Zerkâ, Mustafa Ahmed. *Ahkâmü'l-Evkâf*. Ammân: Dâru Ammâr, 1418/1997.

Zâhirî Usulcü İbn Hazm'ın Beyân'ın Tehiri Meselesine Yaklaşımı

The Approach of Ibn Hazm, a Zâhiri Legal Theorist, to the Issue of Deferring the Bayân (Clarification)

Yasin Akan*

Özet

Kelâm ve fıkıh usulü, İslam ilim geleneğinde erken dönemlerden itibaren Müslümanların gündemindeki temel meseleleri sistematik biçimde ele alan iki önemli disiplindir. Bu iki disiplin ilim tarihimiz boyunca iç içe gelişmiş, önemli ölçüde birbirlerini etkilemiş ve bazı meselelerde kesişmişlerdir. Bu disiplinlerin kesişim noktalarından biri de beyânın tehiri meselesidir. Beyânın tehiri, fıkıh usulü kaynaklarında önemli ölçüde konu edilmişse de meselenin detayları kelâmî kabuller üzerinden inşâ edilmiştir. Bu nedenle beyânın tehiri meselesinin kelâm ve fıkıh usulüne yansımalarının tespiti önem arz etmektedir. Geniş anlamda beyân, kural koyucunun (Şâri) dini hükümleri mükellefe ulaştırmasıdır. Dar anlamda ise dini hükümler ihtiva eden hitap ile kastedilen anlamın mükellef için açıklanmasıdır. Beyânın tehiri ise söz konusu açıklamanın mükellefe ulaştırılmasının ertelenmesidir. Bu bağlamda, her iki disiplinde etkili olan ve katı literalist yaklaşımıyla tanınan Zâhirî usulcü İbn Hazm'ın (ö. 456/1064), beyânın tehiri meselesine getirdiği yorumlar dikkat çekicidir. Beyânın hacet vaktinden tehir edilemeyeceği noktasında âlimler ittifak etmişlerse de hitap vaktinden tehir edilip edilemeyeceği noktasında üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Fıkıh usulcülerinin cumhuru/çoğunluğu, beyânın hitap vaktinden tehir edilebileceğini savunmuştur. Cumhur, bu noktada hitabın muhtevasını teklif ile ilişkilendirerek teklif yüklemeyene kadar hitabın beyân edilmesinin gerekli olmadığını savunmuştur. Şer'î hitapta beyânın hem hacet vaktinden hem de hitap vaktinden tehir edilemeyeceğini savunan Mu'tezilî âlimler, görüşlerini adâlet ve hüsün-kubuh anlayışları üzerine inşâ etmişlerdir. Mu'tezilî âlimler beyânın hitap vaktinden tehir edilmesinin hitabı kabîh kılacağı ve kabîh bir hitap ile hitapta bulunmanın ise Şâri hakkında caiz olmadığını savunmuşlardır. Hanefî usulcüler ise hitap lafızları arasında fark gözetmişlerdir. Onlar âm lafzın beyânının hitap vaktinden tehir edilmesini caiz görmez iken, mücmel lafzın beyânının tehir edilmesini caiz görmüşlerdir. Zâhirî usulcü İbn Hazm'ın cumhur ile ittifak ettiği ve konuyla ilgili görüşlerini her aşamada naslarla temellendirdiği görülmektedir. İbn Hazm'a göre mesele akli olmayıp her yönüyle naslar çerçevesinde ele alınmalıdır. Çünkü akıl tek başına ilahi eylemlerle ilgili konuları belirlemeye yeterli değildir. İbn Hazm'ı merkeze aldığımız bu

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Yasin Akan).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Dr. Araştırma Görevlisi, Mardin Artuklu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı
Ph.D. Research Assistan, Mardin Artuklu University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Mardin/Turkey
yasinakan@artuklu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5602-9994

Atıf / Citation: Akan, Yasin, "Zâhirî Usulcü İbn Hazm'ın Beyân'ın Tehiri Meselesine Yaklaşımı". *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025), 144-161, <https://doi.org/10.54122/umde.1686685>

çalışmada mukayeseli bir yöntem kullanılarak İbn Hazm'ın beyânın tehiri meselesine yaklaşımı ele alınmıştır. İbn Hazm, beyânın hitap vaktinden tehir edilebileceği yönündeki görüşünü savunurken bu görüşünü Şâri'in sınırsız tasarruf hakkına sahip olduğu yönündeki naslar çerçevesinde temellendirmiş ve böyle bir hitabın teklif açısından da herhangi bir problem teşkil etmediğini ifade etmiştir. İbn Hazm, beyânın amel vaktinden tehir edilmesinin ise teklif açısından problem olacağını savunmuş ve bunun caiz olmadığını ileri sürmüştür. Ona göre hitabın amel vaktinden tehir edilmesi "teklifi mâ lâ yutâk" olup, bunun da vuku bulmadığı nasla sabittir. Dolayısıyla kelâmî argümanların yoğun olarak kullanıldığı beyânın tehiri meselesinde İbn Hazm katı literalist tutumunu korumuş ve meseleyi her açıdan nasların literal anlamıyla temellendirebilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, İbn Hazm, Beyân, Teklif, Adalet.

Abstract

Kalâm (Islamic Theology) and Uşûl al-Fiḥ (Principles of Islamic Jurisprudence) are two significant disciplines in the Islamic scholarly tradition that have systematically addressed fundamental issues for Muslims since the early periods. Throughout the history of Islamic scholarship, these two disciplines have developed in close relation, influencing each other significantly and intersecting on certain matters. One such intersection is the issue of ta'khîr al-bayân (delayed clarification). Although ta'khîr al-bayân has been substantially discussed in Uşûl al-Fiḥ sources, its details are constructed based on theological (kalâmî) principles. Therefore, examining how this issue is reflected in both Kalâm and Uşûl al-Fiḥ is of great importance. In a broad sense, bayân (clarification) refers to the Legislator's (Shâri') communication of religious rulings to the morally responsible individual (mukallaf). In a narrow sense, it means explaining the intended meaning of a religious address containing divine rulings. Ta'khîr al-bayân, on the other hand, refers to the postponement of this clarification to the mukallaf. In this context, the interpretations of Ibn Hazm (d. 456/1064), a prominent Zâhiri (literalist) scholar known for his strict textualist approach, are noteworthy. While scholars unanimously agree that bayân cannot be delayed beyond the time of need (ḥâjat al-waqt), they differ on whether it can be delayed from the time of address (waqt al-khiṭâb). The majority (jumhûr) of Uşûl al-Fiḥ scholars argue that bayân can be delayed from the time of address, relating the content of the address to taklif (legal obligation) and asserting that clarification is unnecessary until the obligation is imposed. In contrast, Mu'tazilî scholars, who argue that bayân cannot be delayed from either the time of need or the time of address, base their view on their understanding of divine justice ('adl) and moral goodness (ḥusn) and evil (qubḥ). They contend that delaying bayân would render the address morally repugnant (qabiḥ), and it is impermissible for the Divine Legislator to issue such an address. Ḥanafî jurists, however, distinguish between different types of address. They reject delaying bayân for general ('amm) terms but permit it for ambiguous (mujmal) terms. Ibn Hazm, the Zâhiri scholar, aligns with the majority (jumhûr) and grounds his views at every stage on scriptural evidence (nuşûs). In this study, where we focus on Ibn Hazm, Ibn Hazm's approach to the issue of delaying the statement was discussed using a comparative method. According to him, the issue is not rational but must be addressed entirely within the framework of revealed texts, as reason alone is insufficient to determine matters related to divine actions. Ibn Hazm justifies his stance that bayân can be delayed from the time of address by citing texts affirming that the Divine Legislator has absolute discretion in His decrees, arguing that such an address poses no problem in terms of taklif. However, he asserts that delaying bayân until the time of action (waqt al-'amal) would be problematic, as it would constitute "imposing the impossible (taklif mâ lâ yutâq)"—something that, he argues, is scripturally proven never to occur. Thus, in the issue of ta'khîr al-bayân, where theological arguments are heavily employed, Ibn Hazm maintains his strict literalist stance, successfully grounding his position in the literal meaning of scriptural texts from every angle.

Keywords: Islamic Law, Ibn Hazm, Clarification, Divine Obligation, Justice.

Giriş

Fıkıh usulü konuları içerisinde dil ve delâlet bahisleri önemli bir yere sahiptir. Bu sebeple fıkıh usulü kaynaklarında önemli bir bölüm bu bahislere ayrılmış ve usulcüler hükme delâleti yönüyle dile dair meseleleri konu edinmişlerdir. Dildeki bütün hitap lafızları anlama delâlet etmede aynı açıklıkta değildir. Bazı lafızların ifade ettiği anlam açık olup dilin vaz'ı çerçevesinde bu anlama ulaşılabilir iken diğer bazı lafızların anlama delâleti için ilave bir delile ihtiyaç duyulmaktadır. Bu delil fıkıh usulü literatüründe “beyân” olarak adlandırılmıştır. Fıkıh usulcülerini, beyân kavramı üzerinden usule dair temel kabullerini ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra kelâm ekolleri arasında ihtilafı olan temel problemler de bazen beyân meselesi üzerinden tartışılmış ve her ekol ilgili bahisleri konu edinerek sahip olduğu görüş ve düşünceleri temellendirmeye çalışmıştır.¹

Şâriin hitapta irade ettiği anlamı muhataba ulaştırması çoğunlukla dil üzerinden olabiliyorsa da karinenin olduğu bazı durumlarda dilin sınırları aşılabilmekte ve dil kurallarında bazen esneme olabilmektedir. Bundan hareketle Şâriin hitapta kastettiği anlamı ortaya koyması fıkıh usulü literatüründe ilk dönemden itibaren beyân kavramı üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. Fıkıh usulü literatürünün elimizdeki ilk örneği olan İmam Şâfiî'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eserinde beyân kavramı sistemleştirilmiştir. Sonraki literatürde bazı usulcüler İmam Şâfiî'nin beyân anlayışını eleştirmişse de bazıları da onu takip etmiştir. Böylece beyân konusu kaynaklarda geniş bir yer edinmiştir.²

Beyân konusuyla alakalı fıkıh usulü kaynaklarında kelâmî arka planıyla yoğun tartışmalara zemin teşkil eden hususlardan biri *beyânın tehiri* meselesidir. Bu mesele Şâri ve insan tasavvuru, teklif, adalet, hüsün-kubuh vb. birçok mesele üzerinden tartışıldığı için oldukça girift bir hal almıştır. Beyân, klasik ve modern literatürde “hitap vaktinden tehiri” ve “amel vaktinden tehiri” şeklinde iki başlık altında ele alınmıştır. Beyânın amel vaktinden tehir edilmesi genellikle teklif-i mâ lâ yutâk olarak değerlendirilmiş ve fıkıh usulü literatüründe ittifakla reddedilmiştir.³ Beyânın hitap vaktinden tehir edilmesi ise kelâmî bir perspektifle değerlendirilmiş ve kaynaklardaki tartışmalar bu bağlamda cereyan etmiştir. Konuya dair tartışmaların taraflarını fıkıh usulcülerinin cumhuru, Mu'tezile ve ilk dönem Hanefî usulcüler oluşturmuş ve her grup meseleyi benimsediği kelâmî perspektifiyle ele almıştır. Düşünsel yaklaşımlarıyla sıkı bir literalist kabul edilen Zâhirî geleneğin öncülerinden İbn Hazm'ın ise beyânın tehiri meselesine yaklaşımı dikkatimizi celbetmiştir. Akademik sahada İbn Hazm'ın fıkıh usulüne dair görüşlerini konu edinen bazı çalışmalar mevcuttur. Bunlardan biri Oğuzhan Tan tarafından doktora tezi olarak kaleme alınan *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada İbn Hazm'ın hayatı ve ilmî kişiliğine dair önemli bilgilere yer veren yazar, İbn Hazm'ın beyân anlayışına yer vermemiştir.⁴

İbn Hazm hakkında yapılan bir diğer çalışma ise Merve Karlı tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan *İbn Hazm'ın Umum-Husus Yaklaşımı* adlı çalışmasıdır. Karlı, bu çalışmasında İbn Hazm'ı merkeze alarak ana hatlarıyla delâlet, umum-husus ve tahsis kavramlarını incelemiştir. Yazar bu inceleme sırasında kısa bir şekilde beyânın tehiri konusuna da giriş yapmıştır.⁵

Keza Hüsamettin Kaya tarafından doktora tezi olarak hazırlanan *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı* adlı çalışması da İbn Hazm'ın beyânın tehirine dair genel bilgiler içeren bir diğer çalışmadır. Kaya, bu çalışmasında Zâhirî mezhebini genel olarak ele almışsa da çoğunlukla İbn Hazm'ı konu edinmiş ve İbn Hazm'ın beyânın tehirine dair görüşlerini detaya girmeden ana hatlarıyla incelemiştir.⁶

1 Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usulcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlihi (Cessâs, Bâkallâni ve Kâdi Abdülcebbar Mukayesesi)* (Ankara: Fecr, 2022), 120.

2 Ahmet Temizkan, “İmâm Şâfiî'de Beyân Teorisi”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (25 Aralık 2020), 324-327.

3 Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib el-Basrî, *el-Mu'temed fi usulî'l-fıkh* (Beirut: Dârü'l-kütübü'l-ilmîyye, 2005), 1/315; Çöklü, *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usulcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlihi (Cessâs, Bâkallâni ve Kâdi Abdülcebbar Mukayesesi)*, 283.

4 Oğuzhan Tan, *Tarihî Bağlam ve Karakteristik Özellikleri Açısından İbn Hazm ve Usûl Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007).

5 Merve Karlı, *İbn Hazm'ın Umum-Husus Yaklaşımı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 81-85.

6 Hüsamettin Kaya, *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 377-379.

Literatürde beyânı ana hatlarıyla ele alan ve bu üç çalışmaya benzer bazı çalışmalar mevcutsa da İbn Hazm'ın beyânın tehirine dair görüşlerini derinlemesine ele alan müstakil bir çalışmaya rastlayamadık. Bu çalışmada İbn Hazm'ın beyânın tehiri meselesine yaklaşımı ve bunun düşünsel temellendirmesi ele alınacaktır. İlk olarak İbn Hazm'ın düşüncesinde beyânın mahiyeti konu edilecektir. Daha sonra beyâna ihtiyacı yönüyle lafızların taksimi ve hangi lafızların beyânının yapılması gerektiği ortaya konulacaktır. Son olarak da İbn Hazm'a göre beyânın tehiri meselesi düşünsel arka planıyla ele alınacaktır.

1. Beyânın Mahiyeti

Kökü “b-y-n” olan beyân kelimesi, ism-i masdardır. Sözlükteki anlamı açık ve anlaşılır olmaktır. Bu anlamıyla sözlükte beyân, bir şeyin haddizatında açık ve anlaşılır olması veya bir şeyi açık hale getirmek ve anlaşılır kılmaktır.⁷ Fıkıh usulü terimi olarak beyân, mânadaki kapalılığı ortadan kaldırmak ve onu muhatabın anlayacağı biçimde açıklamaktır.⁸ Günümüze ulaşan ilk fıkıh usulü eserinde İmam Şâfiî, beyân kavramını “temelde birleşen, ayrıntıda farklılaşan anlamları ifade eden isim” şeklinde izah etmiştir. İmam Şâfiî'nin beyâna dair yaptığı izahlardan anlaşıldığı kadar o, şer'î hitapta doğrudan veya dolaylı olarak yer alan bütün hükümleri beyân olarak kabul etmiştir. Bunun yanı sıra beyânın türlerini ele alırken onun nas veya içtihat ile ortaya konulan hükümlerin tamamını kapsadığını ortaya koymuştur.⁹ İbn Hazm ise *el-İhkâm* eserinin başlarında fıkıh usulüne dair bazı kavramları tanımlarken beyânı, “öğrenmek isteyen kişi için bir şeyin öğrenilebilir olması” şeklinde tanımlamıştır. İbn Hazm, beyân kavramının anlamını daha da netleştirmek için aynı kökten gelen “ibâne” ve “tebyîn” kavramlarına dair detay vermiştir. İbn Hazm ibâne ve tebyîni beyânda bulunan tarafın eylemleri olduğunu ifade etmiş ve bu kavramları “hitaptan kastedilen anlamın anlaşılması yolundaki problemleri ortadan kaldırmaktır” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰

Beyâna ilişkin yaptığı açıklamalara bakıldığında İbn Hazm'ın, İmam Şâfiî'ye yakın bir fikre sahip olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hazm da İmam Şâfiî gibi geniş anlamıyla beyânın Allah tarafından yapılan bildirimlerin tamamını kapsadığını ve böylece şer'î hükümlerin tamamının beyân kapsamına girdiğini ileri sürmektedir. İbn Hazm bu çerçevedeki açıklamalarıyla sadece Allah ve Hz. Peygamber tarafından yapılan bildirimlerin beyân çerçevesinde değerlendirilebileceğini kabul etmektedir. Şu var ki İmam Şâfiî kıyas yoluyla yapılan bir şer'î hükme ulaşmayı beyân addederken, İbn Hazm dini hükümlerin sadece naslarla olabileceğini savunmaktadır.¹¹

İbn Hazm, “Allah ve Resûlü bir işe hüküm verdiği zaman, inanmış bir erkek ve kadına o işi kendi isteklerine göre seçme hakkı yoktur. Her kim Allah ve Resûlüne karşı gelirse, apaçık bir sapıklığa düşmüş olur”¹² âyetini delil göstererek dinî hükümlerin beyânının sadece Allah ve Hz. Peygamber tarafından yapılabileceğini ileri sürmüştür. İbn Hazm, bu âyete dayanarak, Allah ve Peygamberden bir emir geldiğinde bizim için bir tercih hakkı olmadığını vurgulamıştır. Ona göre bu âyetin açık hükmü gereği kim nefisini Hz. Peygamber'in sözü yerine başkasının sözüne uymaya, Hz. Peygamber'in emri dışında başka bir emri yerine getirmeye zorlarsa ya da bu konuda bir görüşe başvurursa, Allah'a isyan etmiş ve apaçık bir sapıklığa düşmüştür. Allah'ın sapıklık dediği bir işte ısrar eden ise, ilahi yardımdan mahrum bırakılmıştır.¹³

İbn Hazm, dinin beyân yetkisinin Allah tarafından Hz. Peygamber'e verildiğini ve Hz. Peygamber dışında başkasına bu yetkinin tanınmasının ise beyânı ortadan kaldıracağını savunmuştur. Ayrıca İbn Hazm

7 Ebû Abdîrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm Ferâhidî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî (Dârü ve mektebetü'l-hilâl, ts.), 8/381; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sıhâhu'l-'Arabîyye* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-melâyîn, 1987), 5/2083; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa* (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1986), 141; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dârü sadır, 1414), 13/67.

8 Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Usûlu'l-Cessâs el-musemmâ el-fusûl fi'l-usûl* (Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfil-Kuveytiyye, 1994), 2/13; İbrahim Kafî Dönmez, “Beyân”, *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 26 Mart 2025).

9 Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, *er-Risâle* (Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2010), 35; Temizkan, “İmâm Şâfiî'de Beyân Teorisi”, 322-323.

10 Şâfiî, *er-Risâle*, 39-40; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dârü'l-afâki'l-cedide, ts.), 1/40.

11 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/59.

12 el-Ahzâb 33/36.

13 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/101.

“Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun”¹⁴ âyetine dayanarak bu görüşüne karşı yapılan itirazlara da şöyle cevap vermiştir: Âyete göre bir mesele hakkındaki Allah'ın hükmünü ve Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri konu hakkında bilgisi olana sormamız emredilmiştir. Yoksa İnsanların kendi uydurdıkları yeni hükümleri sormamız emredilmemiştir. İbn Hazm, konuyla ilgili Hz. Peygamber'in “burada bulunan bulunmayana (bu dini) ulaştırın”¹⁵ şeklindeki ifadesiyle de dini beyân etme yetkisinin sadece Allah ve Hz. Peygamber'de olduğuna vurgu yapmıştır.¹⁶

İbn Hazm Allah tarafından yapılan şer'î bildirimini tamamını dinî beyâ kapsamında değerlendirmiş ve bunu beyânın geniş anlamı kabul etmiştir. Bunun yanı sıra hükmün neshedilmesi, hitapta yer alan istisna, tahsis ve tefsiri de beyânın türleri olarak değerlendirmiştir.¹⁷ İbn Hazm'a göre beyânın bu türleri arasında fark vardır. Ona göre istisna, tahsis ve tefsir ile hükümden çıkarılan anlam önce hükmün dışında tutulmuştur. Ancak nesih ile ortadan kaldırılan hüküm önce irade edilmiş ve daha sonra kaldırılmıştır.¹⁸ İbn Hazm beyânın bir türü olarak kabul ettiği istisnaya kitap ehli kadınlarla evlenmenin mubah olduğunu bildiren şu âyeti örnek vermiştir: “İman etmedikçe müşrik kadınlarla evlenmeyin”¹⁹ Ona göre âyette yer alan “müşrik” ifadesi putperestleri ve kitap ehlini kapsamaktadır. Daha sonra gelen “mümin kadınlardan iffetli olanlar ile daha önce kendilerine kitap verilenlerden iffetli kadınlar da, mehirlerini vermeniz şartıyla, namuslu olmak, zina etmemek ve gizli dost tutmamak üzere size helâldir”²⁰ âyeti ile bir önceki âyetin ihtiva ettiği hükmün bir kısmını istisna tutarak kitap ehli kadınlarla evlenmenin mubah olduğu ortaya konulmuştur. İbn Hazm yaptığı bu açıklamayla ilk emirde müşrik kadınlarla evlenme yasaklanırken kitap ehli kadınların bundan istisna tutulduğunu ancak bunun sonraki âyet ile beyân edildiğini kabul etmiştir.²¹ Keza İbn Hazm, yaş meyvenin kuru meyve ile takasının yasaklandığını ve Arâya²² alışverişinin bundan istisna edildiğini savunmuştur. Şâri bu istisna ile beş veske kadar yaş hurma ile kuru hurmanın takas edilebileceğini vurgulamıştır. İbn Hazm, istisnayı beyân kabul ederek henüz ilk önce meyvenin kuru meyve ile yaşının takası yasaklanırken arâyânın bundan istisna tutulduğunu savunmuştur.²³ İbn Hazm'a göre bu tür beyânlarda yerine göre deliller arasına belli bir müddet girse ve mükellefe beyânı kısmen ertelense de bu erteleme amel vaktine kadardır. Beyânın amel vaktinden ertelenmesi yani mükellefe belli bir sorumluluk yüklenip bu sorumluluğun belirlenen vakitten sonraya ertelenmesi caiz değildir.²⁴ İbn Hazm, beyânın çeşitlerinden tahsise dair yaptığı açıklamalarda onu istisnadan ayırmamıştır. Tahsisi “bir veya birden fazla ferdin bir türden çıkarılması/istisnâ edilmesi” şeklinde tanımlamıştır. İbn Hazm tahsise Hz. Peygamber'e teheccüd namazının farz kılınması ve O'na dokuz kadınla evlenmenin mubah kılınmasını örnek olarak göstermiştir.²⁵

İstisna, tahsis ve nesih İbn Hazm'a göre beyan türlerindedir. Nesih ile ortadan kaldırılan hüküm nesihden önce vardır. Nesih kelimesinin dildeki anlamından anlaşıldığı gibi önce bir hüküm vazedilir daha sonra bu

14 en-Nahl 16/43.

15 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî* (Kahire: Dâru't-tasîl, 2012), “Hac”, 131 (No. 1652).

16 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 6/150-151.

17 İbn Hazm, eserlerinde beyânın kısımları olarak kabul ettiği istisna, tahsis ve nesih kavramlarını çok keskin çizgilerle ayırt etmiyor. Söz gelimi müşrik kadınlarla evlenmenin yasaklanması sonrası ehli kitap kadınlarıyla evlenmenin serbest bırakılmasını istisna, tahsis ve nesih kavramlarını her üçüyle de ifade etmiştir. Detaylı bilgi için bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-Muhallâ* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, ts.), 9/135; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 29.

18 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/80.

19 el-Bakara 2/221.

20 el-Mâide 5/5.

21 İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 29.

22 Arâyâ, daldaki olgunlaşmış taze hurmayı tahmin üzere kuru hurma ile değiştirmektedir. İbn Fâris fıkah terimlerinin lügavî ve etimolojik açıklamalarını ele aldığı *hilyetü'l-fukahâ* adlı eserinde Ebu Hüreyre'den nakledilen “Hz. Peygamber, beş veskten az olmak şartıyla arâyâ (taze hurma satışı) konusunda ruhsat vermiştir” rivâyetine yer verdikten sonra arâyâ kavramına dair şunları söyler: Mahmud bin Lebid, Zeyd bin Sabit veya başka birine arayanın ne olduğunu sordu. Zeyd şöyle cevap verdi: Ensar'dan ihtiyaç sahibi bazı kimseler, Hz. Peygamber'e) şikâyet ederek, taze hurma mevsimi geldiğinde, insanlarla birlikte yemek için hurma satın alacak paramız yok; elimizde ancak fazladan yiyeceğimiz (kuru hurma) var dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber, onlara ellerindeki kuru hurma karşılığında, ağaçtaki taze hurmayı tahmin yoluyla satın almalarına izin verdi. Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvinî el-Hemedânî İbn Fâris, *Hilyetü'l-fukahâ* (Beyrut: eş-Şeriketü'l-müttehîdetü li't-tevzî, 1983), 129-130. Arâyâ hakkındaki fikhî detaylar için ayrıca bkz. Arif Atalay, *İslam Hukukunda Kabz* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 112.

23 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 7/389.

24 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/84.

25 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/66. İbn Hazm'da tahsis-istisnâ ilişkisi için bkz. İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/128.

hüküm kısmen ya da tamamen ortadan kaldırılır. Böylece tahsis ve istisnadan farklı olarak nesihle önce vazedilen hükümün varlığı irade edilir daha sonra bu hüküm kısmen ya da tamamen ortadan kaldırılır. Buna göre nesih delili mükellefe ulaşmadığı sürece nesih öncesi hüküm geçerlidir ve mükellef ondan sorumludur.²⁶ İbn Hazm'a göre bir hüküm amel vaktinden önce neshedilebiliyorsa²⁷ da genel olarak nesih amelden sonra gelir ve zaman bakımından nesheden delil neshedilen delile bitişik gelmez. Ancak beyânın diğer türleri olan istisna ve tahsis ise beyân ettikleri delile bitişik olabildikleri gibi ayrı da olabilir.²⁸

İbn Hazm'ın beyân çeşidi olarak zikrettiği bir kısım da kendi başına anlamı muhatap tarafından bilinmeyen hitap türlerinin, hitap yoluyla anlaşılır kılınmasıdır. İbn Hazm beyânın bu çeşidine karşılık teknik olarak *tefsir* kavramını kullanmaktadır. İbn Hazm'a göre bazı lafızlar dildeki kullanımları itibariyle bir beyâna ihtiyaç duyarlar. İbn Hazm *mücmel* ve *müfesser* kavramını peş peşe tanımlarken mücmeli başka lafızlar aracılığıyla anlaşılabilir, müfesseri ise mücmelin anlamını açıklayan şekilde tanımlamıştır. Buna göre İbn Hazm müfesseri de bir beyân çeşidi olarak kabul etmiştir.²⁹ İbn Hazm'ın görüşleri merkeze alınarak beyânın mahiyeti noktasında yukarıda yer alan açıklayıcı bilgilere yer verdikten sonra İbn Hazm'ın fıkıh usulü anlayışında beyâna ihtiyacı yönüyle lafızlar taksimini ele alacağız.

2. Beyâna İhtiyacı Yönüyle Lafızlar

İbn Hazm'ın eserlerinde lafızlar taksimine dair sistematik bir tasnif yer almıyorsa da fıkıh usulüne dair meseleleri incelerken lafızların bazılarını anlama delâlet etmede zâhir, diğerlerini ise gayr-ı zâhir kabul ettiği görülmektedir. Ona göre zâhiri itibariyle bir anlama delâlet eden lafzın aksine bir delil olmadığı sürece zâhir anlamına hamledilmesi gerekir.³⁰ Böylece bir lafzın dilde ifade ettiği anlama hamledilmesi zâhirdir. Bu sebeple İbn Hazm emrin delâletini incelerken emrin vücûb ve fevre delâletini zâhir kabul etmiş ve emrin vücûb ve fevr dışında bir anlama hamledilmesinin ancak bir karine ile mümkün olabileceğini kabul etmiştir. Bunun yanı sıra İbn Hazm lafzın karine ile zâhir anlamı dışında bir anlama hamledilmesinin tevîl olduğunu savunmuştur. Buradan anlaşılabilir İbn Hazm zâhir lafzın bir karşıtı olarak müevveli kullanmıştır. İbn Hazm, zâhir lafzın nass olarak da isimlendirildiğini ifade etmiş ve düşünsel sisteminde zâhir ve nass aynı anlamda kullanmıştır. Bu noktada umum lafzın da zâhir sayıldığını ifade etmiştir.³¹

İbn Hazm'ın düşünce sistemi içerisinde gayr-i zâhir kabul ettiği bazı lafızlar da vardır. Bu lafızlardan biri müşterektir. Müşterek dilde birden fazla anlam için vazedilen lafızdır. Ona göre karine olmadan hitapta kullanılan müşterek lafzın mümkün mertebeye vazedildiği anlamların tümüne hamledilmesi gerekir. İbn Hazm müşterek lafza “عير”, “رجل”, “لون” ve “عين” ifadelerini örnek vermiştir. İbn Hazm'ın müşterek lafza dair görüşleri beyân bağlamında değerlendirildiğinde müşterek bir lafzın hitapta kullanılması durumunda tüm anlamlarının irade edilmesi mümkünse ve söz konusu anlamlardan bazılarının hasredildiğine dair karine de yoksa bu anlamların tamamına hamledilir. Ayrıca burada beyâna gerek kalmamış olacaktır. Ancak söz konusu anlamların tamamının irade edilmiş olması mümkün değil ise irade edilen anlamın amel vaktine kadar beyân edilmesi gerekir.³²

İbn Hazm'ın beyân kavramı çerçevesinde değerlendirmeye aldığı lafızlarla ilgili önemli bir ayırım da muhkem ve müteşâbihdir. İbn Hazm muhkem kavramını genellikle müteşâih karşılık kullansa da bazen mensuha karşılık olarak da kullanmıştır. Muhkem, mensuha karşılık kullanıldığında herhangi bir şekilde anlamı neshe konu olmayan delildir.³³ İbn Hazm, müteşâbihin Kur'ân'da yer alması ile şer'î hükümlerin müteşâbih lafızla gelmesini birbirinden ayırmış ve meselenin detaylarını da bu ayırım üzerinden ele almıştır. İbn Hazm *el-İhkâm* kitabının başında usule dair bazı kavramları tanımlarken şeriatte müteşâbih olmadığını ifade etmiştir. Ona göre şer'î hükümler hakkında bilgisi olmayan, hükümlere erişemeyen kişiye izafetle müteşâbihlerden

26 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/80.

27 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/100-101.

28 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/61.

29 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/42.

30 İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/75.

31 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/42.

32 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/2-3.

33 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/60, 115.

söz edilebilir. Yoksa hüküm ortaya koymak için istîdadı olana izafetle şeriatte müteşâbihlerin varlığı ileri sürülemez. Ona göre Kur'ân âyetlerine nispetle müteşâbih, yorumunun peşine düşmekten ve onları araştırmaktan nehyedildiğimiz ve bütün olarak iman etmekle emrolduğumuz ifadelerdir. İbn Hazm Kur'ân'da yer alan lafızlardan bazı sûrelerin başında yer alan mukattaa harfleri ile bazı yeminlerin müteşâbih olduğunu ve bunların dışında Kur'ân'da müteşâbih bulunmadığını savunmuştur.³⁴ İbn Hazm, müteşâbih hakkındaki görüşlerine giriş yaparken konuyla alakalı bazı âyet ve hadisleri değerlendirmeye almıştır. En başta Kur'ân'da doğrudan muhkem ve müteşâbihi konu edinen şu âyeti değerlendirmiştir: “*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Halbuki Onun tevilini ancak Allah bilir. İlimde yüksek pâyeye erişenler ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akılselim sahipleri düşünüp anlar*”³⁵

İbn Hazm, akabinde Hz. Peygamber'den nakledilen ve müteşâbih âyetlerin peşine takılmayı sakındıran iki rivayet zikretmiştir. Bu rivayetlerden biri Hz. Peygamber'in yukarıdaki âyeti okuyup akabinde şöyle buyurmasıdır: “*Müteşâbih âyetlerin peşine takılanları görürseniz, işte onlar Allah'ın uyardığı kimselerdir; onlardan uzak durun.*” Diğeri ise şudur: “*Helal açıktır, haram da açıktır. Bu ikisi arasında ise, çoğu insanın bilmediği şüpheli şeyler vardır. Kim bu şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve onurunu korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse, harama girer. Tıpkı koruluğun etrafında otlayan bir sürünün, neredeyse içine girmesi gibi... Dikkat edin! Allah'ın koruluğu, O'nun yasaklarıdır.*” İbn Hazm konuyla alakalı âyet ve hadisleri zikrettikten sonra, din hakkında düşünmeye teşvik eden başka âyetler³⁶ de ele almıştır.

Yukarıdaki âyet ve hadisleri değerlendiren İbn Hazm düşünme ve tefekkürü teşvik eden birçok nassın bulunduğunu söyler. Ona göre mukattaa harfleri ve yeminler dışında hiçbir âyet, peşine düşülmesi yasaklanan âyetlerden değil ve bunun dışındaki Kur'ân âyetlerini tefekkür etmek gerekir. Böylece İbn Hazm, âyette geçtiği üzere Kur'ân'ın bazı âyetlerinin muhkem bazılarının ise müteşâbih olduğunu, muhkemlerin tefekkür edilerek anlamının anlaşıldığını, müteşâbihlerin ise peşine düşülmesinin nehyedildiğini ifade etmiştir. Beyânı teklif çerçevesinde değerlendiren İbn Hazm, mükellefe herhangi bir sorumluluk yüklediği için müteşâbih olan bu iki lafız türünün beyâna ihtiyacı olmadığını savunmuştur.³⁷

Konuya dair naslar çerçevesinde değerlendirme yapan İbn Hazm, Kur'ân'da yer alan âyetlerin muhkem ve müteşâbih olduğu yönündeki genel kabule katılmaktadır. O bazı nasların müteşâbihlerin peşine düşülmesi, diğer bazılarının ise müteşâbihlerin peşine düşülmemesi gerektiği yönünde olduğunu ifade etmiştir. Bundan hareketle müteşâbihin tekdüze olmadığını savunan İbn Hazm, peşine düşülmesi nehyedilen nasların, peşine düşülmesi emredilen naslarla aynı olmaması gerektiğini ifade etmiştir. İbn Hazm Kur'ân'da yer alan nasları konularına göre peş peşe sıralayarak hangileri hakkında düşünülmesi gerektiğine dair değerlendirmeler yapmıştır. Ona göre Kur'ân'da yer alan naslar temel olarak tevhid, nübüvvet, şeriatin hükümleri, önceki toplumların haberleri ve Allah'ın vaadleri ile tehditleri hakkındadır. Ona göre bu konuların tamamı tefekkür edilmelidir. Dolayısıyla bu konulara dair naslar, peşine düşülmemesi gereken naslar değildir.³⁸ İbn Hazm'ın bu noktadaki ifadelerinden anlaşıldığı kadar o müteşâbihi iki farklı şekilde tanımlamıştır. Birincisi Kur'ân'da yer alıp muhatap için herhangi bir anlam ve teklif içermeyen ve dolayısıyla da herhangi bir beyânı olmayan lafızlardır. Bu tür müteşâbih lafızlar peşine düşülmesi yasaklanan ve muhatap için herhangi bir teklif barındırmayan ifade türleridir. İbn Hazm bazı sûrelerin başında yer alan mukattaa harfleri ile yeminleri bu grupta değerlendirmiştir. Ayrıca İbn Hazm Hz. Peygamber'in bu tür müteşâbihlerin peşine düşmeyi yasakladığını ve Hz. Ömer'in (ö. 23/644) de bu tür müteşâbih ifadelerden olan “vez-Zâriyât” hakkında soru soran bir çocuğa şiddetle karşı çıktığını aktarmıştır. Bundan dolayı İbn Hazm bu tür müteşâbih ifadelerin

34 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/48; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubi İbn Hazm, *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî* (Beirut: el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1980), 4/410-411; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubi İbn Hazm, *en-Nübez fi usûli'l-fikhi'z-Zâhiri* (Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 2010), 62.

35 Âl-i İmrân 3/7.

36 “Hâla Kur'ân üzerinde gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından gelmiş olsaydı onda birçok tutarsızlık bulurlardı” (en-Nisâ 4/82), “Müminlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir gurup dinde (dinî ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar” (et-Tevbe 9/122)

37 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/121-123.

38 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123.

peşine takılmanın haram olduğunu savunmuştur. İbn Hazm'a göre müteşâbihin ikinci çeşidi ise ancak Allah'ın muvaffak kıldığı kişiler tarafından bilinebilen ve çoğu kişinin bilemeyeceği hükümlerdir. İbn Hazm "Eğer bilmiyorsanız, bilenlere sorun"³⁹ âyetini delil getirerek bu tür müteşâbih hükümlerin anlaşılması noktasında işin ehline danışmak gerektiğini söylemiştir. İbn Hazm'a göre söz konusu müteşâbihlerin beyânı, âyette veya hadislerde yer almakta ve ancak işin ehli olanlar tarafından bilinebilmektedir.⁴⁰

Beyânın gerekliliği çerçevesinde konu edilmesi gereken bir diğer lafız ayırımı ise mücmel ve müfesser lafızlardır. İbn Hazm'a göre mücmel, zâhirinden manası anlaşılmayan, müfesser ise mücmelin anlamını anlaşılır kılan lafızdır. İbn Hazm, mücmelin anlamı için diğer naslara veya icmaa başvurmak gerektiğini savunmuştur. Ona göre söz konusu mücmelin anlamını beyân eden başka bir nas varsa, anlamı o nasstan hareketle ortaya konulur. Bu noktada kendilerine muhalefet edenlerin az veya çok olmalarının da bir şeyi değiştirmeyeceğini savunmuştur. Ancak mücmelin anlamını açıklayacak herhangi bir nas yoksa o zaman beyân için icmaa başvurulur ve bu durumda beyân için icmaa başvurmak farz hale gelir.⁴¹

Buraya kadar ele aldığımız kadarıyla İbn Hazm'ın lafızları beyân bağlamında değerlendirmesi ile ilgili şunlar söylenebilir: 1. Dilin vaz'ı itibariyle bir anlama delâlet eden lafızlar hitapta kullanıldığında eğer dildeki anlamları irade ediliyorsa ilave bir beyâna ihtiyaç yoktur ve bu tür lafızlar başka bir karine yoksa zâhir anlamlarına hamledilir. 2. Bu tür lafızlarla dildeki anlamları dışında bir anlam irade ediliyorsa anlam muhataba beyân edilmelidir. Hitapta kullanılan âm lafızdan husus anlamın irade edilmesi buna örnektir. Bu noktada hitapta âm bir lafzın kullanılıp husus anlamın irade edilmesi durumunda tahsis delili beyân olur ve İbn Hazm'a göre tahsis delili hitap anından tehir edilebiliyorsa da amel vaktinden tehir edilmez. 3. İbn Hazm'a göre dilde herhangi bir anlam için vazedilmemiş bazı lafızların da şer'î hitapta kullanılması ve bu tür lafızların muhataba teklif yüklediği için beyân edilmesi gerekli değildir. İbn Hazm, detaylı bir şekilde yukarıda zikri geçen müteşâbihi iki kısma ayırmıştır. Birincisi, Kur'an'da yer alan mukattaa harfleri ile sûre başlarında yer alan yemin ifadeleridir ve bu tür ifadelerin beyâna muhtaç olmadığını hatta bunun peşine düşmenin naslarla yasaklandığını savunmuştur. Ona göre bu tür hitaplar muhataba herhangi bir teklif yüklememektedir. Müteşâbihin diğer çeşidi ise bir bütün olarak naslar çerçevesinde anlamına ulaşılabilir. İbn Hazm bu tür müteşâbihlerin işin ehli tarafından anlaşılabilirliğini ve bunların beyânını işin ehline sormak veya diğer naslarda aramak gerektiğini savunmuştur. 4. Beyâna ihtiyacı yönüyle İbn Hazm'ın konu edindiği bir başka lafız çeşidi de mücmel lafızlardır. İbn Hazm Kur'an'da birçok mücmel lafzın olduğunu ifade etmiş ve şer'î hakikatlerden "salât", "zekât" ve "hac" gibi kelimeleri örnek vermiştir. Bu lafızların dilde bir anlamları olsa da şer'î hitapta kullanıldıkları nasslarda dildeki anlamlarından ayrı bir anlam için kullanılmışlardır. İbn Hazm'a göre bu tür lafızların da beyânının amel vaktine kadar tehir edilmesi caizdir.

İbn Hazm ana hatlarıyla beyânın hitap vaktinden tehir edilebileceğini ancak amel vaktinden tehir edilemeyeceğini savunmuştur. Daha açık ifade etmek gerekirse İbn Hazm'a göre bir hitap, muhataba teklif yüklüyorsa yüklediği teklifin vakti gelene kadar beyânı tehir edilebilir. Ancak bundan öteye tehir edilemez. Şimdi İbn Hazm'ın beyânın tehirine dair görüşlerini ele alıp muhaliflerin bazı delillerine yaklaşımını konu edineceğiz.

3. Beyânın Tehiri

Şer'î hitapta beyânın tehiri, Şâri'in hitapta bulunup bu hitaptan irade ettiği anlamı muhataba açıklamayı ertelemesidir. Fıkıh usulü kaynaklarında beyânın tehiri meselesi temelde hitap vaktinden tehiri ve amel vaktinden tehiri üzerinden tartışılmıştır. Şeriatte beyâna ihtiyaç duyup beyânı amel vaktinden tehir edilen hiçbir hitabın olmadığı konusunda usulcüler ittifak etmişlerdir.⁴² Burada tartışılan konu teorik olarak beyânın hitap vaktinden tehir edilip edilemeyeceğidir. İbn Hazm, meselenin aklen imkânını tartışmaya kapatmıştır. Ona göre aklen Allah Teâlâ dilediği şekilde tasarrufta bulunabilir ve beyânı her iki durumda yani hitap ve

39 en-Nahl 16/43.

40 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 4/123-124.

41 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 3/154, 1/42.

42 Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*, thk. Osman (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1998), 3/384; Ramazan Çöklü, *Fıkıh Usûlü Edebiyatında Mücmel ve Mübeyyen* (Anakara: Fecr, 2023), 150.

amel vaktinden de tehir edebilir. İbn Hazm'a göre bunu engelleyecek bir durum yoktur. İbn Hazm, beyânın amel vaktinden tehir edilemeyeceğine dair görüşünü nakli delillerle temellendirmiştir.⁴³

Beyânın tehiri ile ilgili fıkıh usulcülerinin ihtilaf ettikleri konu beyânın hitap anından tehiri meselesidir. Bu hususta üç farklı görüş ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri İbn Hazm'ın da içinde bulunduğu cumhurun savunduğu görüştür. Bu görüşe göre hitabın geldiği lafız âm gibi zâhiri itibariyle anlamına delâlet eden ya da mücmel gibi anlamına delâlet etmeyen bir lafız da olsa beyânı hitap vaktinden tehir edilebilir; hacet vaktinden tehir edilmesi ise caiz değildir.⁴⁴ Bu görüşü savunanlara göre âm bir anlam için vazedilmiş lafız hitapta kullanıldığında ve onunla umûm anlam kastedildiğinde ilave bir beyâna ihtiyaç yoktur. Ancak âm lafız ile husus kastediliyorsa bunun ilave bir delil ile muhataba beyân edilmesi gerekir. Bu görüşü savunanlara göre âm lafzın husus anlamda kullanıldığını beyân eden tahsis delili ve anlamına delâlet etmeyen mücmel lafzın beyânının hitap vaktinde muhataba ulaştırılması gerekmemektedir. Bu beyânın amel vaktinde mükellefe bildirilmesi yeterlidir. Bu görüşü savunanlar, görüşlerini teklif çerçevesinde temellendirmiş ve hitabın beyânının muhatabın ihtiyaç duyduğu amel vaktinden tehir edilmediği sürece teklif için bir sıkıntı oluşturmayacağını ileri sürmüşlerdir.⁴⁵

İkinci gruba göre beyân, amel vaktinden tehir edilemeyeceği gibi hitap vaktinden de tehir edilemez. Bu görüş, kaynaklarda genel olarak Mu'tezile'ye⁴⁶ nispet edilmişse de Mu'tezile'nin yanı sıra Şâfiî usulcülerden Sayrafi (ö. 330/941) ve Mervezi (ö. 294/906) ile Zâhirîler'den İbn Dâvud (ö. 297/910) başta olmak üzere farklı ekollerden bazı usulcüler tarafından da savunulmuştur.⁴⁷

Şimdi bu görüşün temellendirmesini Mu'tezilî kaynaklar üzerinden yapacağız: Mu'tezilî usulcülerden Kâdi Abdülcebbâr (ö. 415/1025), Mu'tezile şeyhlerine göre hitabın tüm çeşitlerinde hitaptan irade edilen mananın hitap vaktinden tehir edilmesinin caiz olmadığını savunmuştur. Bunun yanı sıra hitaptan irade edilen mananın muhataba beyân edilmemesi durumunu Arap bir kişiye manasını bilmediği ve bilme imkânına da sahip olmadığı zenci diliyle hitap etmeye benzetmiştir. Kâdi, böyle bir durumun kelâmı abes ve kabîh kılacağını, abes kelâmın da Şâri hakkında düşünülmemeyeceğini ifade ederek beyânın hitap vaktinden tehir edilemeyeceğini savunmuştur. Kâdi Abdülcebbâr'a göre şer'î hitapta beyânın tehir edilebilmesini kabul etmek hitabın alakasız olduğu manalara yol açmasına sebebiyet vermektir. Çünkü bu durumda Şâri tarafından beyân gelmediğinde muhatap farklı birtakım yorumlara gidecektir. Örnek olarak Şâri'nin hitapta "Atlar, katırlar ve eşekler"⁴⁸ kelimelerini kullanıp bunlardan vazedildikleri manalar dışında başka manaları irade etmesi ile Arap bir kişiye manasını bilmediği ve bilme imkânına da sahip olmadığı zenci diliyle hitap etmesinin aynı derecede kabîh olduğunu savunmuştur. Ona göre bir kişiye bilmediği bir dille hitapta bulunmak ne kadar abes ise bildiği dille hitapta bulunup beyânı tehir etmek de o kadar abestir.⁴⁹

Mu'tezilî gelenekte beyânın hitap vaktinde yapılması gerektiği düşüncesi esas itibariyle Mu'tezile'nin eylem teorisinde savunduğu görüşlerine mebnidir. Zira Mu'tezile, hitabı Şâri'nin bir fiili olarak kabul etmektedir. Mu'tezilî düşüncede insan fiilleri gibi Tanrı'nın fiilleri de değersel niteliklerle nitelenir ve O'nun eylemleri hakkında da hüsün ve kubuh söz konusu olur. Bu sebeple varlık âleminde, irade edilen anlam hitap vaktinde muhataba beyân edilmediğinde hitabın kabîh addedildiği gibi Şâri de irade ettiği anlamı hitap vaktinde

43 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/84, 88.

44 Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdi İbnü'l-Kassâr, *Mukaddime fi usûli'l-fıkh* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 35; el-Bâkallânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 3/240; el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/315; Ebü'l-Hasen (Ebü'l-Kâsım) Seyfüddin Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm* (Riyad: Müessesetü'n-Nûr, 2008), 3/32; Ebü Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ', *el-'Udde fi usûli'l-fıkh*, thk. Ahmed b. Ali el-Mubarekî, 1990, 3/724-725; Ebü İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf Şîrâzi, *el-Lüma' fi usûli'l-fıkh* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2003), 53.

45 İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâli Rüknu'ddin Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri Cüveynî, *Kitâbu't-telhis fi usûli'l-fıkh*, thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Şîbbîr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1996), 2/209.

46 el-Basrî, *el-Mu'temed*, 1/315.

47 el-Bâkallânî, *et-Takrîb ve'l-İrşâd*, 3/387; Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdilcebbâr et-Temimî el-Mervezi es-Sem'ânî, *Kavâti' u'l-edille fi'l-usûl*, thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfiî (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1999), 1/295; Ebü Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1993), 192.

48 en-Nahl 16/8.

49 Ebü'l-Hasen Kâdi'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-'adl* (Beirut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 2012), 17/71-72; Yasin Akan, *Kâdi Abdülcebbâr'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'î Hitabın Anlaşılması* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 173-174; Bahaddin Karakuş, "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 158-160.

muhataba beyân etmediği sürece hitabı kabîh sayılacaktır. Bu görüşlerinden hareketle Mu'tezile beyânın amel vaktinden tehir edilemeyeceği gibi hitap vaktinden de tehir edilemeyeceği görüşünü savunmuştur.⁵⁰

Üçüncü gruba göre ise kendi başına bir anlam ifade etmeyen mücmel lafızların beyânı hitap vaktinden tehir edilebilir iken kendi başına bir anlam ifade eden ve anlama delâleti zâhir olan âm lafızların beyânının hitap vaktinden tehir edilmesi caiz değildir. Bu görüş Irak Hanefî usulcülerinin görüşüdür. Semerkand Hanefîleri ise mutlak olarak beyânın amel vaktine kadar tehir edilebileceği görüşünü savunmuşlardır.⁵¹ Hanefî usulcülerden Cessâs (ö. 370/981), bu görüşü ilk dönem Hanefî mezhebi ashabına ve Kerhî'ye nispet etmiştir. Onlara göre kendi başına anlamına delâlet etmede zâhir olan nassa daha sonra yapılan ziyade beyân değil nesihdir ve bunda neshin şartları uygulanır. Dolayısıyla neshe konu olan delil şayet âyet ise onu neshedecek delil de kuvvet bakımından ona denk olmalıdır. Bu sebeple Hanefîler zina cezasında yüz değneğe ziyade olarak sürgün cezasını kabul etmemişlerdir. Keza zihâr kefaretinde âzâd edilecek kölenin mümin olmasını şart koşmamışlar ve abdestte niyetin farz olduğunu kabul etmemişlerdir. Hanefîler, tek başına konulduğu anlama delâlet etmeyen ve anlamının anlaşılabilmesi için başka delile muhtaç olan mücmeli farklı değerlendirmişlerdir. Onlara göre mücmel lafzın beyânı hitap vaktinden tehir edilebilir. Zira mücmelin anlamı anlaşılmadığından muhatap herhangi bir anlama yönelemeyeceği için kuvvet bakımından daha zayıf olan bir delille de beyânı yapılabilir. Bu sebeple onlar Kur'ân'ın mücmel ifadelerinin kıyas ve haber-i vâhid ile beyân edilmesini caiz görürlerken Kur'ân âyetlerinin bu delillerle neshedilmesini caiz görmemişlerdir. Buna göre Züfer dışındaki ilk dönem Hanefî âlimler oruçta niyetin şart olduğunu savunmuşlardır. Çünkü "صوم" ifadesi mücmel bir ifadedir ve ancak başka delillerle ondan irade edilen anlama ulaşılabilir. Bu bağlamda amellerde niyetin gerekliliğini ifade eden "Ameller niyetlere göredir ve herkese niyet ettiği şey vardır"⁵² ve "Niyeti olmayanın ameli yoktur"⁵³ haberlerini delil göstererek orucun bir amel olduğunu ve dolayısıyla oruçta da niyetin farz olduğunu savunmuşlardır.⁵⁴

Hanefîlerden Cessâs beyânın tehirine dair meselenin kelâmî arka planına da ışık tutarak kendi başına anlamına delâlet eden zâhir lafızların beyânının hitap vaktinden tehir edilmesinin konu hakkında yanlış bir Şâri tasavvuruna yol açacağını ortaya koymuştur. Cessâs, lafzın zâhir ve hakiki anlamının esas alınmasının gerekli olduğunu ve zâhir anlamı dışında başka bir anlamın irade edilmesi durumunda da bunun hitap vaktinde beyân edilmesi gerektiğini savunmuştur. Cessâs'a göre böyle bir lafızdan irade edilen anlamın hitap vaktinde muhataba beyân edilmemesi muhatabı irade edilmeyen bir anlama inandırmaya çalışmaktır. Böyle bir şey ise Allah (c.c.) ve Hz. Peygamber'in hakkında düşünülemez. Ayrıca böyle bir durumda muhatap inandığı şeyi başkasına da inandığı vecihle haber vermek durumundadır ki bu da kişiyi yalan söylemeye yönlendirmektedir. Allah ve Hz. Peygamber kişiyi yalana yönlendirmekten münezzehtirler.⁵⁵

İbn Hazm, beyânın amel vaktine kadar tehir edilmesinin caiz olduğu noktasında cumhur ile aynı görüşü savunmuştur. O, beyân ile beyân edilen delillerin sıralamasını ele alırken müfesserin mücmelden önce, sonra ya da her ikisinin beraber olabileceğini kabul etmiştir. Yanı sıra beyânın amel vaktinden tehir edilmesini kabul etmediklerini ve Hz. Peygamber'in kendisine bildirilen beyânı bir an bile ertelemesinin caiz olmadığını kaydetmiştir. Hz. Peygamber'in kendisine bildirilen beyânı tehir etmesinin caiz olmadığı noktasında şu âyeti delil getirmiştir: "Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış

50 Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 17/73.

51 Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebi Ahmed es-Semerkandî, *Mizânü'l-usûl fi netâ'ici'l-'ukûl* (Katar: Matâbi'u'd-devhe el-hadise, 1984), 1/364-365; Heysem Abdülhamid Hazne, *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2015), 230-236; Murat Sarıtaş, *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin lafızların Delaletiyle İlgili yaklaşımlarının Mukayesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 167-172.

52 Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, "Bedi'l-vahyi", 1 (No. 1).

53 Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 2003), 1/67.

54 el-Cessâs, *el-Fusûl*, 2/50-51; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâ'î 'u's-sanâi 'fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-ilmiyye, 1368), 2/83.

55 el-Cessâs, *el-Fusûl*, 2/51-52; Karakuş, "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme", 159-160; Hacer Yetkin, "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017), 46-47; Kamil Yelek, "Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fürû-i Fıkha Etkisi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (30 Nisan 2020), 53-54.

*olursun*⁵⁶ Ona göre Hz. Peygamber, kendisine geldikten sonra beyânı bir an bile tebliğ etmede gecikirse bu zaman zarfında tebliği yapmamış ve dolayısıyla Allah'ın emrine karşı gelmiş olacaktır.⁵⁷

İbn Hazm, beyânın amel vaktinden tehir edilemeyeceğine dair herhangi bir aklî delilin olmadığını ve aklen Allah'ın böyle bir şeyi yapmasının imkân dışı olmadığını savunmuştur. O, beyânın amel vaktinden tehir edilemeyeceği yönündeki görüşünü naslar çerçevesinde temellendirmiş ve beyânın amel vaktinden tehirini Allah'ın kullarını zahmet, sıkıntı ve meşakkate düşürmek olarak değerlendirmiştir. Oysa Allah (c.c) *"Eğer Allah dileseydi, sizi de zahmet ve meşakkate sokardı"*⁵⁸ ifadesiyle mükellefleri sıkıntıya düşürmeyeceğini söylemiştir. Böylece İbn Hazm'a göre aklen, dilediğini yapabilen Allah (c.c.) beyânı da amel vaktinden tehir edebilir ve tehir edildiğinde de mükellefler sıkıntıya düşerler. Ancak Allah (c.c) bu âyet ile mükellefi sıkıntıya düşürmeyeceğini ifade ederek dolaylı olarak beyânı amel vaktinden tehir etmeyeceğini bildirmiş olmaktadır.⁵⁹

Beyânın amel vaktinden tehir edilmesinin caiz olmadığı yönündeki görüşlerine aklın değil nassın hüccet olduğunu savunan İbn Hazm, konuyla ilgili görüşlerini bazı naslar çerçevesinde temellendirmiştir. Bu naslardan biri *"Allah her şahsı, ancak gücünün yettiği ölçüde mükellef kılar."*⁶⁰ âyetidir. Âyetle ilgili değerlendirme yapan İbn Hazm, bir kişinin bilmediği bir şeyi yapamayacağını ve dolayısıyla Allah'ın kulu beyân etmediği bir eylemle mükellef kılmayacağını savunmuştur. Beyânın beyâna ihtiyaç duyan delilden önce, sonra veya ona mukarin olabileceği noktasına değinen İbn Hazm, fikhî hükümlerin bu lafızların tamamıyla geldiğini savunmuştur. Namaz hakkındaki beyân ihtiva eden detay bilgilerin Mekke'de nâzil olduğunu, ancak Medine'de *"Namaz kılınız"* şeklinde mücmel ifadelerle bazı âyetlerin indiğini örnek vermiştir. Verilen bu örnekte mücmelin beyândan sonra gelebildiği anlaşılmaktadır. Keza oruç ile ilgili öncelikle mücmel ifadelerin geldiğini daha sonra detayları beyân eden delillerin geldiğini kaydetmiştir.⁶¹

İbn Hazm, beyânın amel vaktine kadar tehir edilebildiği yönündeki görüşünü temellendirirken *"Allah, yaptığından sorumlu tutulamaz; onlar ise sorguya çekileceklerdir."*⁶² âyetini delil olarak kullanmış ve mükellefe sorumluluk yüklediği sürece mücmelin beyânının pek âlâ tehir edilebileceğini savunmuştur. İbn Hazm'a göre Kur'an'da yer alan ifadelerin tamamının hitap vaktinde beyân edilmesi gerektiği yönündeki Mu'tezilî görüşün birçok noktada itiraza kapı aralayacağını savunmuştur. Bunlardan biri Kur'an'da yer alan kıssalardır. Bu kıssaların bazılarının Mekke'de diğer bazılarının Medine'de, bazılarının diğerlerine göre daha detay beyân içermesi Mu'tezilî kabule göre itiraza mahal teşkil etmektedir. Yapılan bu itiraza göre bu kıssaların hepsinin detaylı ve tekdüze bir şekilde anlatılmış olması gerekir. Oysa yukarıdaki âyette de işaret edildiği şekilde Allah yaptıklarından hesaba çekilmez.⁶³

İbn Hazm'a göre şer'î hitapta kullanılan mücmel ifadelerin beyânı amel vaktine kadar tehir edilebilir. Ona göre hitap vaktinde herhangi bir beyânın gelmemesi ile gözetilen hikmet müteşâbihte olduğu gibi tevile girmeye çalışmaksızın araştırmaya koyulmamız içindir. Ayrıca bu duruma karşı 'hepsi Rabbimizin katındandır' dememiz gerekir. İbn Hazm, evvel emirde mücmel ifadeden kastedilen anlamın beyânın taşıdığı anlam olduğunu savunmuştur. Böylece o, henüz ilk anda mücmelin anlamının beyânın gerektirdiği anlam olduğunu ve beyânla birlikte bunun muhataba izah edildiğini savunmuştur. İbn Hazm *"Şaşırmamız için Allah size açıklama yapıyor"*⁶⁴ âyetini de delil alarak Şâri tarafından gelen beyânın kulların şaşırmaması için geldiğini ve beyân geldikten sonra kulun beyânla mükellef olduğunu savunmuştur. İbn Hazm, mücmel bir ifadenin beyânının hitap vaktinde olmamasını hitap için bir eksiklik addedmemiş ve kulun dalâlete sapmaması için mücmel ifadeden irade edilen anlamın beyân ile mükellefe amel vaktine kadar bildirildiğini kabul etmiştir. Buna göre mücmel addedilen bir ifade beyân öncesinde dil veya örf dâhilinde bir anlama delâlet ediyorsa da beyân geldikten sonra beyân delilinin ortaya koyduğu anlam esas alınmalıdır. Daha farklı bir ifadeyle beyân

56 el-Mâide 5/67.

57 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/84; İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 1/147; Kaya, Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı, 377-378.

58 el-Bakara 2/220.

59 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/88.

60 el-Bakara 2/286.

61 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/84-85.

62 el-Enbiyâ 21/23.

63 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/85.

64 en-Nisâ 4/176.

öncesinde “salât” kelimesi dilde dua anlamına delâlet ediyor. Naslarda yer alan bu kelimedenden irade edilen belli bir ibadet olduğu ortaya konulduktan sonra beyân edilmeden önceki anlamı esas alınmaz.⁶⁵

Şer’î hitapta yer alan lafızların bazılarının mücmel olduğunu ve beyân olmadan anlaşılamayacağını kabul eden İbn Hazm, beyân öncesinde mücmel lafızların da bir hikmete binaen kullanıldığını savunmuştur. Ona göre şer’î hitapta mücmel ifadelerin kullanılmasının hikmeti muhatabı araştırmaya sevk etmektir. İbn Hazm, beyân öncesinde şer’î hitapta kullanılan mücmel ifadeleri, manası üzerine tefekkür edilerek anlamı anlaşılabilen müteşâbih ifadelerle benzetmiştir. Yukarıda da ifade edildiği üzere ona göre müteşâbih iki kısımdır. Birinci kısım her ne kadar üzerine tefekkür edilse de anlamına ulaşamayacaktır. Bu tür müteşâbihlerle ilgili kişiye düşen ‘işittik ve itaat ettik’ demesidir. İbn Hazm, Kur’ân’da yer alan mukattaa harfleri ve bazı sûrelerin başlarında yer alan yeminleri bu türden kabul etmiştir. İbn Hazm’ın müteşâbih kabul ettiği ikinci tür ise üzerine tefekkür edilerek anlamı anlaşılabilen müteşâbihlerdir ki mücmel ifadelerin beyân öncesi durumunu da buna benzetmektedir. Ona göre söz konusu müteşâbihlerle irade edilen amaç üzerinde durup anlamına ulaşmak için tefekkür etmektir. Ayrıca aynı amaç beyân öncesi mücmel ifadelerin kullanımı için de geçerlidir. Böylece İbn Hazm, hitap vaktinde beyân edilmeden kullanılan mücmel ifadelerin hitabı anlamsız ve dolayısıyla abes kılacağı yönündeki Mu‘tezilî görüşü reddetmiştir. Ayrıca İbn Hazm, beyân gelmeden önce mücmel ifadelerin teviline de girilmemesi gerektiğini ve beyânının talep edilmesi gerektiğini savunmuştur.⁶⁶

İbn Hazm, muhaliflerin itirazlarını ele alırken beyâna muhtaç bir ifadenin şer’î hitapta kullanılıp beyânın muhataba ulaşmaması durumunda muhatabın durumunun ne olacağını konu edinmiştir. Bu husus beyânın hitap vaktinden tehir edilemeyeceği görüşünü savunanların amel vaktine kadar tehir edilebileceği görüşünü savunanlara yönelttikleri önemli bir itirazdır. Bunu örnekler üzerinden izah edecek olursak hırsızlık yapan kişinin cezası hakkında inen âyeti duyup da hırsızın elinin kesilmesi için çalınan meblağı beyân eden rivayeti duymayan kişi küçük bir para birimi olan bir fûls çalanın elini kesecek mi? Keza zina âyetini işitip recim hükmünü işitmeyen kişi ve süt anneliği hakkındaki âyeti işitip kaç defa emdiğinde süt akrabalığının meydana geleceğini beyân eden rivayeti işitmeyen kişinin durumu ne olacaktır? İbn Hazm, şeriatte amel vakti gelip de beyânın muhataba ulaşmadığı herhangi bir yer olmadığını ifade etmiştir. Ona göre mükellefin beyân gerektiren naslara karşı tavrı teslimiyetçi bir tavır olmalı ve bu durumlar karşısında işittik ve itaat ettik demelidir. Bu da demek oluyor ki kişi, hüküm ifade eden mücmel ifadelerle karşılaştığında ve beyânını işitmediğinde beyândan sorumlu değildir. İbn Hazm bu noktada anlamı zâhir olan ve anlamı zâhir olmayan lafızları yani mücmelin beyânı ile beyân kısımlarından kabul ettiği nesih ve tahsisi farklı değerlendirmektedir. Nesih ve tahsisi birer beyân türü saymış ve bunların da amel vaktine kadar tehirinin caiz olduğunu savunmuştur. Ona göre mükellef tahsis delili ile karşılaşmadığı sürece âm delille, nâsîh ile karşılaşmadığı sürece mensûh delille mükelleftir. Aksini iddia etmek yani her durumda kişinin tahsis ve nâsîh delil ile mükellef olduğunu iddia etmek dinî nasların tamamını öğrenmeden şer’î hitaptan hiçbir şey ile amel etmemeyi gerektirir. Zira dilin vaz’ı cihetiyle her âm tahsise ve hükümlerin çoğu da neshe elverişlidir.⁶⁷

İbn Hazm, beyânın amel vaktine kadar tehir edilebileceği görüşünü bazı naslarla temellendirmiştir. Yaptığı temellendirmelerden birisi naslarda beyânın yapılacağı ifade edilirken Arap dilinde terâhî bildiren “تَمَّ” edatının kullanılmasıdır. Bu delillerden biri “O halde, biz onu okuduğumuz zaman, sen onun okunuşunu takip et. Sonra şüphelen olmasın ki, onu açıklamak da bize aittir”⁶⁸ âyetidir. Allah (c.c) söz konusu âyette “تَمَّ” edatını kullanarak daha sonra açıklama/beyân yapacağını bildirmektedir. Bu da demek oluyor ki beyân hitap vaktinden tehir edilebilir. İbn Hazm, Hz. Lût’un kavminin helakini konu edinen ve Hz. İbrâhim ile melekler arasında geçen diyalogu konu edinen âyeti de delil göstermiştir. Âyet şöyledir: “Elçilerimiz İbrâhim’e (iki oğul ihsan edeceğimize dair) müjdeyi getirdiklerinde şöyle dediler: Biz bu memleket halkını helâk edeceğiz. Çünkü oranın halkı zalim kimselerdir. (İbrâhim) dedi ki: Ama orada Lût var! Şöyle cevap verdiler: Biz orada kimlerin bulunduğunu çok iyi biliyoruz. Onu ve ailesini elbette kurtaracağız. Yalnız karısı müstesna; o, (azapta) kalacaklar arasındadır.”⁶⁹

65 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/87.

66 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/87.

67 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/86.

68 el-Kiyâmet 75/18-19.

69 el-Ankebût 29/31-32.

İbn Hazm'a göre âyetin birinci kısmı Hz. Lût'u da içine alacak şekilde âmdir. Hz. Lût'un helak edilenlere dâhil olmadığı yönündeki beyân ise Hz. İbrâhim'in sorusu üzerine yapılmış ve ilk hitap vaktinden tehir edilmiştir.⁷⁰

Beyânın hitap vaktinden tehir edilebileceği bağlamında İbn Hazm'ın konu edindiği bir husus da muhatapların hitabı anlama düzeylerinin farklılığıdır. Ona göre kişi kendisine beyân ulaştıktan sonra ilgili hüküm ile mükellef ise de beyânın açıklığı herkes için aynı derecede olmayabiliyor. Bu durum bazen beyân aracı olan ifadelerin açıklık ve kapalılığına göre bazen de muhatabın anlayış düzeyine göre değişebiliyor. Muhatapların ilgili beyânı anlama düzeyine göre değiştiği için bazıları beyânı diğerlerine göre daha erken anlayabiliyor. İbn Hazm, bu noktada gelenekten bazı örnekler vererek meseleyi tahlil etmeye çalışmış ve ayrıca Hz. Ali'nin de Allah'ın dinin beyânına yönelik bilgiyi kullarından dilediğine vereceğini ifade ettiğini aktarmıştır.⁷¹ İbn Hazm, Hz. Peygamber'in açık ifadesiyle ilmin doruk noktasında bulunduğu şahitlik ettiği Hz. Ömer'in vefat edinceye kadar kelâle⁷² meselesini tam olarak anlamadığını ifade ettiğini ve onun dışındaki bazı sahâbilerin bu meseleyi anladıklarını aktarmıştır.⁷³ Keza Adî b. Hâtim (ö. 67/686) "*Sabahın beyaz ipliği (aydınlığı), siyah ipliğinden (karanlığından) ayırt edilinceye kadar yiyin, için, sonra akşama kadar orucu tamamlayın.*"⁷⁴ âyetinde yer alan ipliklerin insanların kullandıkları iplikler olduğunu zannetmiştir. Oysa Allah buradaki ifadelerin fecrin aydınlığı ve karanlığı olduğunu beyân etmiştir.⁷⁵ Bu konuda İbn Hazm'ın dile getirdiği bir başka örnek de İbn Ümmü Mektûm'un durumudur. İbn Ümmü Mektûm âyette açık bir şekilde kendisine beyân edilmeden herhangi bir özrü olanların cihattan muaf olduğunu bilmiyordu. Oysa bazı sahâbiler ilgili cihad âyetindeki beyândan önce de herhangi bir özrü olanın cihattan muaf olduğunu; Allah'ın hiç kimseyi gücünden fazlasıyla sorumlu tutmayacağını biliyorlardı.⁷⁶

İbn Hazm, isim vermeden bir grubun beyânın hem hitap vaktinden hem de amel vaktinden tehir edilmesini caiz gördüğünü ifade etmiş ve onların dayandıkları bazı delillere yer vermiştir. Söz konusu grubun dayandığı delillerden biri Hz. Mûsâ ve Hz. Hızır'ın kıssasıdır. Beyânın, amel vaktinden tehirini caiz gören bu gruba göre Hz. Hızır'ın eli üzerine gerçekleşen olayların beyânı, olaylar gerçekleştikten sonra ve Hz. Mûsâ'nın sorusu üzerine yapılmıştır. Bu da gösteriyor ki beyân, mutlak olarak tehir edilebilir. İbn Hazm olayın muhatabı olan Hz. Mûsâ'ya herhangi bir eylemi yapma durumunun gerekmediği gerekçesiyle bunun kendileri için delil olamayacağını savunmuştur. Ona göre kıssada geçtiği üzere Hz. Mûsâ herhangi bir eylemi yapmakla mükellef tutulmamıştır. Ayrıca beyânı gecikmesi durumunda Mûsâ'nın teklifine engel bir durum meydana gelmeyecektir. Bu sebeple İbn Hazm'a göre bunun beyânın hitap ve amel vaktinden tehir edilebildiğine delil olarak kullanılması yerinde değildir.⁷⁷

İbn Hazm, beyânın mutlak olarak tehir edilmesini caiz görenlerin delilleri arasında Hz. Nûh'un oğlunun kıssasını zikretmiştir.⁷⁸ Beyânın mutlak olarak tehirini caiz görenler, söz konusu örnekte oğlunun azabı hak ettiğine dair beyânın Hz. Nûh'a geç bildirdiğini savunmuşlardır. İbn Hazm'e göre tufan öncesinde Allah (c.c.)

70 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/87.

71 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/88.

72 Miras hukuku ile alakalı olan kelâlenin tanımı hakkında birçok görüş vardır. Bu görüşlerin çoğu kişinin çocuğu ve anne babası olmaması durumunda miras dağılımını ifade eden bir kavram olduğu yönündedir. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Abdurrahman Yazıcı, "İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usûl Hıssımlarla Mirasçılığı", *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 216-237.

73 Kelâle ile ilgili Hz. Ömer'in rivâyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bagdâdî et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dâru't-Terbiyeti ve't-Turâs, ts.), 9/431-441.

74 el-Bakara 2/187.

75 Rivâyet şöyledir: "Adî şöyle dedi: 'Hz. Peygamber'in yanına geldim, bana İslâm'ı öğretti ve namazları tarif etti; her namazı vaktinde nasıl kılacağımı anlattı. Sonra şöyle dedi: 'Ramazan geldiğinde, fecirden (tan yerinden) beyaz iplik siyah iplik ayırt edilinceye kadar yiyip iç, sonra gece oluncaya kadar orucunu tamamla.' Ben ise 'beyaz iplik ve siyah iplik'ten ne kastedildiğini anlamadım. Bunun üzerine beyaz ve siyah iki iplik aldım ve onlara fecir vaktinde baktım, ancak ikisini de aynı gördüm. Hz. Peygamber'in yanına gidip dedim ki: 'Ey Allah'ın Resûlü, bana öğrettiğin her şeyi ezberledim, ancak 'beyaz iplik ve siyah iplik' meselesini anlayamadım!' Hz. Peygamber sordu: 'Ey Hâtim'in oğlu, seni ne engelledi?' ve sanki ne yaptığımı biliyormuş gibi gülümsedi. Ben de dedim ki: 'Beyaz ve siyah iki iplik aldım ve geceleyin onlara baktım, ancak ikisini de aynı gördüm!' Bunun üzerine Hz. Peygamber öyle güldü ki aza dişleri göründü, sonra şöyle dedi: 'Sana 'fecirden' demedim mi? Bu, gündüzün aydınlığı ile gecenin karanlığıdır.'" (et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 3/512.)

76 Rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. "Bana kürek kemiği ile yazı tahtası getirin. Sonra da Hz. Peygamber şu âyeti yazdı. 'Müminlerden oturanlarla malları ve canlarıyla Allah yolunda cihad edenler bir olmaz.' İbn Ümmü Mektûm o sırada arkasında duruyordu ve şöyle dedi 'Ey Allah'ın Resûlü benim için bir ruhsat var mı?' İbn Ümmü Mektûm'un sorusu üzerine âyetin 'özür sahibi olanlar dışında' kısmı indi." (et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 9/86.)

77 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/92.

78 Söz konusu bu örnekler bazı fıkıh usulü eserlerinde beyânın amel vaktine kadar tehir edilmesini caiz görenlerin delilleri arasında zikredilmiştir. Örnek olarak bkz. Cüveynî, *et-Telhis*, 2/221-223.

Hız. Nûh'a oğlunun kendi ailesinden olmadığını ve onun da tufanda boğulacağına dair şu âyetle bildirmiştir: *"Nihayet emrimiz gelip de sular coşup yükselmeye başlayınca Nuh'a dedik ki: «(Canlı çeşitlerinin) her birinden birer çift ile -(boğulacağına dair) aleyhinde söz geçmiş olanlar dışında- aileni ve iman edenleri gemiye yükle!» Zaten onunla beraber pek azı iman etmişti.*"⁷⁹ Dolayısıyla burada İbn Hazm Hız. Nûh'un bu durumu unutup Allah'a tekrar oğlunu kurtarması dileğinde bulunduğunu savunmuştur. Aynı şekilde beyânın amel vaktinden tehir edilmesini caiz görenler İsrailoğulları'na kurban edecekleri ineğin vasıfları hakkında ilk etapta bir beyân yapılmadığı ve onların soruları üzerine beyân yapıldığını ileri sürmüşlerdir. İbn Hazm, ise bunun da onların görüşleri için delil olamayacağını savunmuştur. Zira bu grubun beyân olarak kabul ettiği detaylar aslında İsrailoğulları'nın soruları üzerine yapılmış ilave şartlardır. Şayet kendilerine emredildiği ilk zamanda herhangi bir inek kurban etselerdi geçerli olur ve sorumluluktan kurtulacaklardı. Fakat onlar sordukça Allah (c.c.) da kurban edilecek ineğin özelliklerini detaylandırdı. Böylece Allah Resûlü'nün de *"İslam'da en büyük suçlu kişi, haram kılınmamış bir şey hakkında soran ve bu soru nedeniyle o şeyin haram kılınmasına sebep olandır"*⁸⁰ ve *"Sizden öncekiler, ancak çok soru sormaları ve peygamberlerine karşı ihtilaf çıkarmaları yüzünden helak oldular"*⁸¹ ifadelerinde zemmettiği gruba dâhil oldular.⁸²

İbn Hazm, beyânı tehir edildiği düşünülen bazı âyetlere değinmiş ve onlar hakkındaki kanaatini belirtmiştir. Bunlardan biri *"Siz ve Allah'ın dışında taptığınız şeyler cehennem yakıtıdır. Siz oraya gireceksiniz."*⁸³ âyetidir. Rivâyete göre Hız. Peygamber Mescid-i Haram'a girdiğinde Sehm kabilesinden bir grup insan Hicr'de oturuyordu ve Kâbe'nin etrafında 360 tane put bulunuyordu. Hız. Peygamber eliyle onlara işaret ederek *"Siz ve Allah'ın dışında taptığınız şeyler cehennem yakıtıdır. Siz oraya gireceksiniz"*⁸⁴ şeklinde onlara hitapta bulundu ve oradan çıktı. O sırada İbnü'z-Zeb'arî içeri girdi ve o grubun Hız. Peygamberin okuduğu âyeti konuştuklarını gördü. İbnü'z-Zeb'arî durumu sorunca onlar da Hız. Peygamber ile aralarında geçeni anlattılar. Bunun üzerine İbnü'z-Zeb'arî 'eğer bunu benim yanımda söylerse onu susturacağım' dedi. O sırada Hız. Peygamber içeri girdi ve İbnü'z-Zeb'arî ona 'Bu sözünüz sadece biz ve ilahlarımız için mi, yoksa tüm milletler ve onların ilahları için mi?' diye sordu. Hız. Peygamber 'Hem siz ve ilahlarınız için hem de tüm milletler ve onların ilahları için' buyurdu. İbnü'z-Zeb'arî ona 'Seni susturdum' dedi. 'Kâbe'nin Rabbine yemin ederim ki, sen İsa'nın peygamber olduğunu, o ve annesinin övüldüğünü söylüyorsun. Hristiyanların onlara taptığını da biliyorsun. Üzeyir ve meleklerle tapanlar var. Eğer bunlar bizimle birlikteyse, onların bizimle olmasına razıyız.' dedi. Hız. Peygamber bir müddet sustu ve daha sonra şu âyeti okudu *"Tarafımızdan kendilerine güzel âkabet takdir edilmiş olanlara gelince, işte bunlar cehennemden uzak tutulurlar."*⁸⁵ İbn Hazm bu olayı iki farklı açıdan değerlendirmiştir. Birincisi İbnü'z-Zeb'arî ilk âyette Hız. İsa, Hız. Üzeyir ve meleklerin âyetin kapsamına girmediğini anlaması gerekirdi ve daha sonra gelen âyet ile bu durum sadece tekit edilmiştir. İkinci olarak da İbnü'z-Zeb'arî'nin itirazı da yerinde değildir. Zira İbnü'z-Zeb'arî'nin ileri sürdüğü şekilde bir kulluk yoktur. Yani ne Hristiyanlar Hız. İsa'ya, ne Yahudiler Hız. Üzeyir'e ne de diğerleri meleklerle ibadet ediyorlar. Çünkü ibadet, ancak ibadet edilen varlığa itaat etmekle olur. Dolayısıyla bir kişi başka birine isyan eder ve ona muhalefet ederse ona ibadet ettiğinden söz edilemez. Ona ibadet ettiğini söylese de bu sözünde yalancı olur. İbn Hazm, bundan hareketle Hız. İsa'ya, Hız. Üzeyir'e ya da meleklerle ibadet ettiğini söyleyenlerin yalan söylediklerini ve yaptıklarıyla şeytana ibadet ettiklerini kaydetmiştir.⁸⁶

Beyânın mutlak olarak tehir edilmesinin caiz olduğunu savunanların bir diğer delili de savaşta öldürülen kişinin eşyalarının katile ait olması hükmünün ganimetlerin taksimini ortaya koyan âyetten sonra indiği iddiasıdır. Buna göre ganimetlerin taksimini konu edinen âyetten irade edilen beyân ertelenmiştir. İbn

79 Hüd 11/40.

80 Buhârî, *Sahîhü'l-Buhârî*, "el-İtisâm bi'l-Kitâb ve's-Sünne", 3, (No. 8289).

81 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahîh-i Müslim* (Kahire: Matbaatu İsa el-bâbî ve şurekâhu, 1995), "Fezâil", 130.

82 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/93.

83 el-Enbiyâ 21/98.

84 el-Enbiyâ 21/98.

85 Enbiyâ 21/101. Bu olayın detay için bkz. Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Beirut: Dârü İhyâi't-türâs, ts.), 3/93-94.

86 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/93-94.

Hazm, beyânın ertelendiği yönündeki iddiayı destekleyecek herhangi bir delilin olmadığını savunmuş ve bunun delilsiz bir iddiadan öteye geçemeyeceğini kaydetmiştir.⁸⁷

Konuyla ilgili İbn Hazm'ın ele aldığı bir diğer iddia da ganimetin paylaşılmasını konu edinen âyetin beyânının tehir edildiği iddiasıdır. İddiaya göre Hz. Peygamber'in diğer akrabalarından Hâşimoğulları ve Abdülmuttaliboğulları'nın ganimetten 1/5 oranında pay alacağı ve Abdüşşemsoğulları ile Nevfeloğulları'nın pay almayacağına dair beyân tehir edilmiştir. İbn Hazm bu iddianın sahih bir dayanağı olmadığını ve bunun delilsiz bir iddiadan ibaret olduğunu savunmuştur.⁸⁸

İbn Hazm, Hayber günü ganimetler dağıtılırken Cübeyr b. Mut'im (ö. 59/678-79) ve Osman b. Affân'ın (ö. 35/656) Hz. Peygamber'e gidip durumu beyân etmesini talep ettiklerine dair rivâyeti ele almış ve bunun sahih olduğunu kabul etmiştir.⁸⁹ Ancak bu durumun Cübeyr b. Mut'im ve Osman b. Affân için açık olmadığını kaydetmiştir. Ona göre bu durum beyânın tehir edilebileceğine delil olarak kabul edilemez. Zira bir husus bir veya birkaç kişi için geç beyân edilebilir veya birileri için hiç beyân edilmeyebilir. Bir kişi veya birkaç kişi Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetini bilemeyebilirler. Zaten Resûlullah'ın Muttaliboğulları'na pay verip de diğerlerini (Abdüşşemsoğulları ve Nevfeloğulları) mahrum bırakmasında yeterli bir beyân ve açıklama vardır. Çünkü Hz. Osman ve Hz. Cübeyr biliyorlardı ki Resûlullah hiçbir hakkı sahibinden esirgemez ve hiç kimseye hakkı olmayan bir şeyi de vermez. Bu durum, onlar için yeterli bir beyândır. Eğer Abdüşşemsoğulları ve Nevfeloğulları'nın bu payda hakkı olsaydı, Resûlullah onları bundan mahrum bırakmazdı; eğer Muttaliboğulları, bu kapsama girmeseydi Resûlullah onlara hakları olmayan bir payı vermezdi. Ancak Hz. Osman ve Hz. Cübeyr, Muttaliboğulları'nın neden bu payı hak ettiğini ve Abdüşşemsoğulları ile Nevfeloğulları'nın neden bu paydan mahrum bırakıldığını anlamak istediler ve bu durumun sebebinin Hz. Peygamber'e sordular. Dolayısıyla burada beyânın tehir edildiğine dair bir delil yoktur.⁹⁰

Sonuç

Fıkıh usulü disiplininde konu edilen ve teorik temellendirmesinde kelâmî argümanların yoğun kullanıldığı meselelerden biri de beyânın tehiridir. Bu meselede üç temel yaklaşım öne çıkmaktadır: Bunlar, İbn Hazm'ın dâhil olduğu cumhurun görüşü, Mu'tezile ve beraberindekilerin görüşü ile ilk dönem Hanefî âlimlerin görüşü şeklindedir. Söz konusu görüş sahiplerinin her birinin kendi görüşünü sahip olduğu kelâmî perspektif üzerinden temellendirdiği gözlemlenmiştir. Bu temellendirmeler genel olarak ekollerin Tanrı ve insan tasavvurları ile teklif anlayışları çerçevesinde şekillenmiştir. Katı bir literalist yaklaşımıyla tanınan Zâhirî usulcû İbn Hazm da beyânın hitap vaktinden tehir edilebileceği, ancak amel vaktinden tehir edilemeyeceği yönündeki görüşüyle fıkıh usulcülerinin cumhuru ile aynı görüşü savunmuştur. İbn Hazm konuya dair ilk adımda aklî olarak Tanrı'nın hiçbir şeye icbâr edilemeyeceğini naslar çerçevesinde temellendirerek beyânın tehiri meselesinin aklî zeminde tartışılmasının önünü kapatmıştır. Böylece konuya dair öne sürdüğü görüşlerinin konuyla ilgili naslar çerçevesinde teşekkül ettiğini peşinen ifade etmiştir. Bu yönüyle İbn Hazm beyânın amel vaktinden tehir edilemeyeceği yönündeki görüşünün naslar çerçevesinde şekillendiğini söylemiş ve katı metinci/literal yaklaşımını bir kez daha vurgulamıştır.

Genel anlamıyla dinî hükümlerin Şâri tarafından mükellefe bildirilmesini beyân kabul eden İbn Hazm, dar anlamıyla tefsir, tahsis, istisna ve neshi beyân türleri olarak kabul etmiştir. Ona göre bunların tamamı beyân türleri olarak kabul ediliyorsa da bunlar arasında ufak farklılıklar vardır. Bu noktada beyânı teklif çerçevesinde değerlendiren İbn Hazm, söz konusu beyânın mükellefe ulaşmaması durumunda mükellefin beyân öncesi hükümle mükellef olduğunu ve bunun ötesinin ise mükellefin gücü dâhilinde olmadığını savunmuştur.

87 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/94.

88 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/94.

89 Rivayet şöyledir "Saîd b. Müseyyeb'den rivayet edildiğine göre, şöyle demiştir: Bana Cübeyr b. Mut'im haber verdi ve dedi ki: 'Hayber günü olduğunda, Resûlullah, yakın akrabaların payını Hâşimoğulları ve Beni Muttaliboğulları'na verdi, Nevfeloğulları ve Abdüşşemsoğulları'nı ise (bu paydan) mahrum bıraktı.' Cübeyr dedi ki: 'Bunun üzerine ben ve Osman b. Affân, Rasûlullah'a gittik ve dedik ki: Ey Allah'ın Resûlü! Hâşimoğulları'nın faziletini, Allah'ın seni onlar arasında kıldığı konum dolayısıyla inkâr etmiyoruz. Ancak, kardeşlerimiz Muttaliboğulları'na (bu payı) verip de bizi mahrum bırakmanızın sebebi nedir? Oysa akrabalık bağımız birdir.' Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurdu: 'Biz ve Muttaliboğulları, cahiliye döneminde de İslam'da da asla ayrılmadık. Biz ve onlar tek bir şeyiz.' (Allâh Resûlü sözlerini söylerken) parmaklarını birbirine kenetledi." İbn Hazm, *el-Muhallâ*, 5/389.

90 İbn Hazm, *el-İhkâm*, 1/94-95.

İbn Hazm'ın şer'î hitapta kullanılan lafızlar taksimini de beyân anlayışı çerçevesinde ele aldığı müşahade edilmiştir. O dil-anlam ilişkisinde vaz'ı önemli bir etken kabul etmiştir. Ona göre dilin vaz'ında bir anlama delâlet eden zâhir lafızlar şer'î hitapta kullanıldığında dildeki anlamaları esastır. Dildeki anlamları dışında kullanılmaları ancak ilave bir karine ile mümkündür. Lafızlar dildeki anlamları dışında kullanıldığında veya dilde kendi başına bir anlam ifade etmeyen mücmel lafızlar kullanıldığında irade edilen anlam ilave bir delil ile muhataba beyân edilmelidir. Bu beyân delilinin, hitap vaktinden tehir edilmesi caiz olsa da amel vaktinden tehir edilmesi caiz değildir. Böylece İbn Hazm'ın lafızlar taksimi yönündeki görüşleri esas andığında beyânı gerekli olan lafızlardan biri dilin vaz'ı itibarıyla zâhir olup anlamı dışında kullanılan lafızlardır. Âm lafzın husus anlam için kullanılması bu kısımdandır. İbn Hazm söz konusu âm lafızla irade edilen husus anlamın amel vaktinden önce mükellefe beyân edilmesi gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda beyânın mükellefe ulaşmaması durumunda da muhatabın âm anlam ile mükellef olduğunu savunmuştur. İbn Hazm'a göre beyâna ihtiyaç duyan bir diğer hitap çeşidi ise üzerine tefekkür edilerek anlamına ulaşılabilen müteşâbih ifadelerdir. İbn Hazm başka naslardan ve icmadan hareketle bu kısım hitapların beyânına ulaşılabilirliğini savunmuştur. Ona göre beyâna muhtaç olan bir diğer hitap çeşidi ise şer'î isimler gibi mücmel ve müşterek hitap çeşitleridir. İbn Hazm mücmel ifadelerin de beyânının hitap vaktinden tehir edilebileceğini ancak amel vaktinden tehir edilemeyeceğini savunmuştur. Müşterek lafza gelince ona göre bir lafız birden fazla anlam arasında müşterek ise ve hitapta söz konusu anlamların tamamının irade edilmesi mümkün ise bu anlamların tamamının irade edildiği kabul edilir. Şayet bu anlamlardan bir tanesi kastedilmişse bunun da amel vaktinden önce beyân edilmesi gerekir. Nesih konusunu da beyân çerçevesinde değerlendiren İbn Hazm nesih delilinin de amel vaktinden tehir edilmesini caiz görmemiş ve amel vaktinden tehir edilmesi durumunda ise muhatabın mensûh hüküm ile mükellef olduğunu savunmuştur. Beyânın tehiri noktasındaki görüşlerini teklif çerçevesinde ele alan İbn Hazm, beyânın muhataba ulaşmaması durumunda muhatabın beyân öncesi hükümle mükellef olduğunu kabul etmiştir. Ona göre beyânın ulaşmaması durumunda muhatabı beyânla mükellef kılmak mükellefe gücü üstünde bir teklif yüklemektir.

Kaynakça

- Akan, Yasin. *Kâdî Abdülcebbar'ın Fıkıh Usulü Yaklaşımında Şer'i Hitabın Anlaşılması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Âmidî, Ebû'l-Hasen (Ebû'l-Kâsım) Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebi. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Riyad: Müessesetü'n-Nûr, 1. Basım, 2008.
- Atalay, Arif. *İslam Hukukunda Kabz*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrîb ve'l-irşâd fî usûli'l-fıkh*. thk. Osman. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 2. Basım, 1998.
- Basrî, Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ali b. Tayyib. *el-Mu'temed fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Basım, 2005.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. *Sahîhü'l-Buhârî*. Kahire: Dârü't-tasîl, 2012.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Usûlu'l-Cessâs el-musemmâ el-fusûl fî'l-usûl*. Kuveyt: Vizâretü'l-evkâfil-Kuveytiyye, 2. Basım, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa ve sihâhu'l-'Arabîyye*. Beyrut: Dârü'l-ilmî li'l-melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Meâli Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâi en-Nisâbüri. *Kitâbu't-telhis fî usûli'l-fıkh*. thk. Abdullah Cevlem en-Nibâlî - Şibbîr Ahmed el-Ömerî. Beyrut: Dârü'l-beşâiri'l-İslamiyye, 1996.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usulü Edebiyatında Mücmel ve Mübeyyen*. Ankara: Fecr, 1. Basım, 2023.
- Çöklü, Ramazan. *Fıkıh Usulü Kelam İlişkisi: Hicrî 4. Asır Usulcülerinin Âm Lafızlarla İlgili Yaklaşımlarının Tahlili (Cessâs, Bâkîllânî ve Kâdî Abdülcebbar Mukayesesi)*. Ankara: Fecr, 2022.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Beyân". *Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 26 Mart 2025. <https://islamansiklopedisi.org.tr/beyan-fikih>
- Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. Kahire: Matbaatu İsâ el-bâbî ve şurekâhu, 1995.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî. Dârü ve mektebetü'l-hilâl, ts.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-'Udde fî usûli'l-fıkh*. thk. Ahmed b. Ali el-Mubarekî, 1990.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed et-Tûsî. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1993.
- Hazne, Heysem Abdülhamid. *Tatavvuru'l-fikri'l-usûliyyi'l-Hanefî*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2015.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Hilyetü'l-fukahâ'*. Beyrut: eş-Şeriketü'l-müttehîdetü li't-tevzî, 1983.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mücmelü'l-luğa*. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dârü'l-afâki'l- cedide, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muhallâ*. Beyrut: Dârü'l-fıkr, ts.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *en-Nübez fî usûli'l-fıkhî'z-Zâhirî*. Kahire: Mektebetü'l-hâncî, 2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Resâ'ilü İbn Hazm el-Endelüsî*. Beyrut: el-Müessesetü'l-Arabîyye, 1980.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dârü sadır, 3. Basım, 1414.
- İbnü'l-Kassâr, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed el-Bağdâdî. *Mukaddime fî usûli'l-fıkh*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 2012.
- Karakuş, Bahaddin. "Mu'tezilî Görüşlerin Cessâs'ın Usûl Düşüncesine Etkisi Üzerine Bir İnceleme". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34 (15 Haziran 2024), 142-169.
- Karlı, Merve. *İbn Hazm'ın Umum-Husus Yaklaşımı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'î 'u's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1368.
- Kaya, Hüsamettin. *Zâhirî Mezhebinde Hadis ve Sünnet Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Mukâtil, Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. Beyrut: Dârü ihyâi't-türâs, ts.
- Sarıtaş, Murat. *Irak ve Semerkant Hanefî Meşâyihinin lafızların Delaletiyle İlgili Yaklaşımlarının Mukayesesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Sem'ânî, Ebû'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed b. Abdülcebbar et-Temîmî el-Mervezî. *Kavâti 'u'l-edille fî'l-usûl*. thk. Muhammed Hasan İsmail eş-Şâfî. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.

- Semerkandî, Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed. *Mizânü'l-usûl fî netâ'ici'l-'ukûl*. Katar: Matâbi'u'd-devhe el-hadîse, 1984.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *er-Risâle*. Beyrut: Dârü'n-nefâis, 2. Basım, 2010.
- Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddîn İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *el-Lüma' fî usûli'l-fikh*. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 2003.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. Mekke: Dâru't-Terbiyyeti ve't-Turâs, ts.
- Temizkan, Ahmet. "İmâm Şâfiî'de Beyân Teorisi". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (25 Aralık 2020), 320-337.
- Yazıcı, Abdurrahman. "İslam Hukukunda Kelâle: Öz ve Üvey Kardeşlerin Fürû ve Usûl Hısımlarla Mirasçılığı". *Dini Araştırmalar* 16/42 (2013), 216-237.
- Yelek, Kamil. "Nas Üzerine Ziyâdenin Mahiyeti ve Bunun Fürû-i Fıkha Etkisi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 35 (30 Nisan 2020), 43-77.
- Yetkin, Hacer. "Usûl Anlayışı Çerçevesinde Debûsî'nin Kelâmî Eğilimi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/52 (15 Haziran 2017), 27-59.

Manevi Zekâ Kavramına Nefs Psikolojisi Bağlamında Bir Değerlendirme

An Evaluation of the Concept of Spiritual Intelligence in the Context of Self-Psychology

Zeynep Karlık*

Öz

Modern psikolojinin maneviyat konularını kapsamına almaya başlamasıyla yeni kavramlar ortaya çıkmıştır. Bu kavramlardan biri olan manevi zekâ bireyin gelişimi için önemli kabul edilmektedir. Manevi zekâ farklı perspektiflerden bakılabilir; algı, inanç ve davranış arasındaki ilişkileri fark edebilme ve bütünüle bağlantılı olma duygusuyla sorunları çözebilme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır. Manevi zekânın boyutları vicdan, kendini anlama ve yaşam amacını idrak etme, merhamet, insani değerler ve insanlığa bağlılıktan oluşmaktadır. Bireyin gelişimini konu alan bir diğer alan Nefs Psikolojisi alanıdır. Nefs Psikolojisi insanı ruh, kalp, akıl ve nefis kavramlarıyla inceleyen psikolojidir. Nefs, insanda olumsuz duygu ve düşüncelere neden olabileceği gibi doğru yönlendirildiği takdirde insan-ı kâmile götürebilecek bir araç da olabilmektedir. Nefs Psikolojisi'nin temel kavramı olan nefis ile manevi zekânın benzer veya farklı yönleri bu makalenin konusunu oluşturmaktadır. Bu doğrultuda çalışmada manevi zekânın nefis psikolojisi ile ortak noktaları tanıtmaya türünde derleme niteliğinde literatür tarama yöntemiyle araştırılmıştır. Bireyin hangi duygu ve davranışlara sahip olması durumunda gelişim göstereceği bu makale kapsamında incelenmiştir. Ayrıca manevi zekânın gelişiminin nefis mertebelerinin gelişimiyle ilişkisi incelenerek benzer yönlerinin ortaya konulması hedeflenmiştir. Bireyin karar verme mekanizmaları olan rasyonel akıl, ilahî referans sistemi ve manevi zekânın entegrasyonu ile nefsin karanlık yönleri olan alt kişiliklerin veya kompleks ve gölge yanların devreye girmesi engellenmektedir. Nefs-i emmâre aşamasında karar vermede sadece rasyonel akıl hâkimdir. Manevi zekânın en alt boyutu vicdanın devreye girmesiyle nefis-i emmâre bir üst aşama olan nefis-i levvâme aşamasına atlamaktadır. Ancak burada rasyonel akıl hâkimiyetini sürdürmektedir. Manevi zekânın kendini ve yaşam amacını anlama boyutunun gelişmesi nefis-i levvâme aşamasında gerçekleşmektedir. Manevi zekânın insani değerler alt boyutunun gelişmesiyle nefis-i mülhime aşamasına geçilmektedir. Manevi zekânın insanlığa bağlılık boyutunun gelişmesiyle nefis-i mutmainne aşamasına geçilmektedir. Manevi zekânın insanlığa bağlılık boyutunun gelişmesiyle nefis-i râziye ve nefis-i marziye aşamasına geçilmektedir. Yüksek benlik ile ego mücadelesinin kalktığı son aşamada nefis-i sâfiye

Değerlendirme / Evaluation

Bu makale en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik uygulamasıyla değerlendirilmiştir. / This article is subject to double-blind peer-review evaluation by at least two reviewers.

İntihal / Plagiarism

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

Yayıncı / Published by

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi / Nevşehir Hacı Bektaş Veli University.

Etik Beyan / Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Zeynep Karlık).

Yapay Zeka Etik Beyanı / Artificial Intelligence Ethical Statement

Yazar bu makalenin hazırlanma sürecinin hiç bir aşamasında yapay zekadan faydalanılmadığını, bu konuda tüm sorumluluğun kendisine (kendilerine) ait olduğunu beyan etmektedir. / The author declares that artificial intelligence was not utilized at any stage of the preparation process of this article and accepts full responsibility in this regard.

Lisans Bilgisi / Lisence Information

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0

* Dr., Serbest Araştırmacı
PhD., Independent Researcher
zeynepsariyerkarlik@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-2940-6579>

Atıf / Citation: Karlık, Zeynep, "Manevi Zekâ Kavramına Nefs Psikolojisi Bağlamında Bir Değerlendirme" *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 8/1 (Temmuz/July 2025), 162-180, <https://doi.org/10.54122/umde.1664028>

düzeyine gelmektedir. Sonuç olarak manevi zekânın bileşenleri olan farkındalık ve bütünle bağlantılı olmanın nefis kavramıyla benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir. Farkındalığı artan ve yaşamda bütünü düşünen ve bütünü davranışlarında hedef alan kişilerin manevi zekâ düzeylerinin arttığı ve nefis mertebelerinde yükseldiği görülmektedir. Batı psikolojinin insanı bütünden kopararak anlama çalışması manevi zekâ kavramıyla Nefs Psikolojisinin bütüncül anlayışına yaklaşmaktadır. Çalışmanın manevi zekâ ile nefis psikolojisi arasındaki ilişkinin incelendiği çalışmaların az olması nedeniyle din psikolojisi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Nefs Psikolojisi, Transpersonel Psikoloji, Manevi Zekâ, Nefs Mertebeleri.

Abstract

As modern psychology began to include spirituality issues within its scope, new concepts have emerged. Spiritual intelligence, one of these concepts, is considered important for the development of the individual. Spiritual intelligence is defined as the ability to look from different perspectives; to recognize the relationships between perception, belief and behavior, and to solve problems with a sense of being connected to the whole. The dimensions of spiritual intelligence consist of conscience, self-understanding and understanding the purpose of life, compassion, human values and commitment to humanity. Another field that deals with the development of the individual is the field of Nafs Psychology. Nafs psychology is the psychology that examines the human being with the concepts of nafs, heart, mind and soul. While the nafs can cause negative feelings and thoughts in a person, it can also be a tool that can lead to a perfect human being if directed correctly. The similar or different aspects of the nafs, which is the basic concept of Nafs Psychology, and spiritual intelligence constitute the subject of this article. In this context, the common points of spiritual intelligence with Nafs Psychology were investigated in the study with a literature review method in the form of a compilation in the form of an introduction. This article examines which emotions and behaviors an individual will exhibit development. In addition, the relationship between the development of spiritual intelligence and the development of the levels of the soul is examined and the similar aspects are aimed to be revealed. With the integration of the rational mind, the divine reference system and spiritual intelligence, which are the decision-making mechanisms of the individual, the dark aspects of the nafs, the sub-personalities or complex and shadow sides, are prevented from coming into play. Only the rational mind is dominant in decision-making at the nafs al-ammara stage. With the entry of the conscience, the lowest dimension of spiritual intelligence, the nafs al-ammara jumps to the next stage, the nafs al-lawwamah stage. However the rational mind continues to dominate. The development of the dimension of understanding oneself and the purpose of life of spiritual intelligence occurs at the nafs al-lawwamah stage. With the development of the compassion dimension of spiritual intelligence, the nafs al-mutmainah stage is reached. With the development of the human values sub-dimension of spiritual intelligence, the stage of nafs al-mutmainah is reached. With the development of the dimension of spiritual intelligence's attachment to humanity, the stage of nafs ar-radiyyah and nafs al-mardiyyah is reached. In the final stage where the struggle between the higher self and the ego is eliminated, the stage of nafs as-safiyyah is reached. As a result, it has been determined that the components of spiritual intelligence, awareness and being connected to the whole, are similar to the concept of the nafs. It is seen that the spiritual intelligence levels of people who have increased awareness and think about the whole in life and target the whole in their behaviors increase and rise in the level of the nafs. The study of Western psychology, which attempts to understand people by separating them from the whole, approaches the holistic understanding of nafs psychology with the concept of spiritual intelligence. It is thought that the study will contribute to the field of religious psychology due to the scarcity of studies examining the relationship between spiritual intelligence and nafs psychology.

Keywords: Psychology of Religion, Psychology of the Nafs, Transpersonal Psychology, Spiritual Intelligence, Stages of the Nafs.

Giriş

Batı psikolojisi zihnin temel dinamikleri, olumsuz duyguların yapısı ve psikoterapi teknikleri konusunda farklı görüşler içermektedir. Psikanalizin kurucusu Freud psişik unsurları belirli sebeplere dayanan ölçülebilir durumlar olarak görmüş ve bireyi bütünsel kozmik, sosyal ve kişilerarası bağlamdan uzaklaştırmıştır.¹ Kurucusu Carl Gustav Jung olan Analitik Psikoloji ruhsal yaşantıları bileşenlerine ayırarak incelemeyi hedeflemiştir.² Jung psikolojisi, bireyin kendi kişiliğinin farklı yönlerini kavramasını ve kişiliğin bilinçli olmayan kısmının bütünüle entegre edilmesi amacıyla Batı psikolojisinin Doğu psikolojisi karşısındaki yetersizliğini gidermeye çalışmıştır.³ Analitik Psikolojinin temel kavramları *anima, self, bireyleşme, kolektif bilinç, hayal gücünün iyileştirme ve yol göstermesinin* İbn-i Arabî'nin kavramlarıyla yakından ilişkili olduğu söylenebilir.⁴ İbn-i Arabî'nin *a'yân-i sâbite* kavramı daha kutsî ve aşkın olarak değerlendirilmekte birlikte Jung'un arketip kavramıyla benzerlik göstermektedir.⁵

Bir diğer ekol olan Hümanist Psikoloji, Abraham Maslow tarafından kurulmuştur. Hümanist Psikoloji, Batı psikolojisinin savunduğu insanın kötü eğilimlere sahip olduğu fikrinin aksine insanın iyi ya da nötr tabiata sahip olduğunu savunmaktadır. Hümanist Psikoloji iynin, güzelin ve gerçeğin algılanmasını hedeflemektedir.⁶ Maslow bireyin mutlu olabilmesi için değerler çerçevesine, yaşam felsefesine ve aşkın ve transpersonel boyuta ihtiyacı olduğunu bildirmiştir. O, benliğin aşkınlık boyutuna ulaşabilmesi için alt düzeydeki duyguların daha yüce duygular için terk edilmesi; amaçların (sükûnet, huzur ve barış) araçlardan (para, güç, statü) ayırt edilmesi; düşmanlık, acımasızlık gibi duyguların yerini diğer insanlara katkı, bilgelik ve dürüstlük gibi latif duygulara bırakılması gerektiğini bildirmiştir.

Batı psikolojisinde ilk defa 1976 yılında Amerikan Psikoloji Derneği tarafından din psikolojisinin kurulmasıyla maneviyat konuları / alanı, resmi olarak psikolojiye dâhil edilmiştir.⁷ Maneviyat, bireylerin aşkın değerler ve ahlâkla etkileşim kurma, ilahî olan hakkında anlam arama yollarını içermektedir.⁸ Maneviyat ile psikoloji arasındaki etkileşim bu alanla ilgili yeni kavramların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu kavramlardan en önemlilerinden birisi manevi zekâdır. Manevi zekâ, çoklu zekâ kuramının ortaya atılmasıyla birlikte zekâ türlerinin işlev merkezi olan beynin yanında kalbin akletmesi olarak nitelendirilen zekâ türü olarak tanımlanmıştır.⁹ Buradaki maneviyat kavramı; kuramsal dinlerin dışında sevgi, şefkat, sabır, hoşgörü, affetme, memnuniyet, sorumluluk ve başkalarına karşı empati gibi değerlerle bireyi harekete geçiren kaynak olarak kabul edilmektedir.

Manevi zekâ farklı perspektiflerden bakabilme; algı, inanç ve davranış arasındaki ilişkileri fark edebilme ve bütünüle bağlantılı olma duygusuyla sorunları çözebilme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır. Manevi zekânın boyutları vicdan, kendini anlama ve yaşam amacını idrak etme, merhamet, insani değerler ve insanlığa bağlılıktan oluşmaktadır.¹⁰

Benzer şekilde Nefs Psikolojisi incelendiğinde bireyin düşüncelerini, duygularını ve davranışlarını yönlendiren nefis kavramının manevi zekâ ile paralel bir işlev gösterdiği görülmektedir. Nefs Psikolojisi insanı ruh, kalp, akıl ve nefis kavramlarıyla inceleyen psikolojidir.¹¹ Nefs, insanda olumsuz duygu ve düşüncelere neden olabileceği gibi doğru yönlendirildiği takdirde insan-ı kâmile götürebilecek bir araç da olabilmektedir.

1 Sigmund Freud, "The Origin and Development of Psychoanalysis", *The American Journal of Psychology* 21/2 (1910), 181-218.

2 İbrahim Gürses, "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Simurg Örneği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 77-96.

3 Farzaneh Amini, *Sufi Psychology and Jungian Analytic Psychology: Treatment of Narcissistic Personality Disorder* (America: Wright Institute Graduate School of Psychology, Doktora Tezi, 1999), 173.

4 Carl. G. Jung, *Two Essays on Analytical Psychology*, çev. Gerhard Adler - R. F. C. Hull (Princeton: Princeton University Press, 1972).

5 Mustafa Merter, *Dokuz Yüz Katlı İnsan* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2012), 36.

6 Abraham H. Maslow, *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*, çev. H. Koray Sönmez (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996), 30.

7 Crystal L. Park - Raymond F. Paloutzian, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*, çev. Ali Ayten - İhsan Çapcıoğlu (Phoenix Yayınevi, 2013), 54.

8 Kenneth I. Pargament, *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred* (New York: The Guilford Press, 2011), 15.

9 Aydın Söylemez, *Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi* (Sakarya: SAÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

10 Danah Zohar - Ian Marshall, *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence* (London: Bloomsbury Publishing, 2000), 25-55.

11 Mustafa Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili* (Kaknüs Yayınları, 2014).

Modern Psikolojinin Nefs Psikolojisiyle ilk entegrasyonu Assogioli'nin sūfi İnyet Han'la karşılaşması sonucu oluşturduğu Transpersonal Psikoloji literatürüyle gerçekleşmiştir.¹² O nefsi hiyerarşik bir şekilde ifade eden bir şemayla açıklamaya çalışmış ancak alt sistemlerden ve ilahî referanslardan uzak kaldığı için nefsi anlamada yetersiz kalmıştır. Daha sonra Charles Tart nefis şemasına alt sistemleri de dâhil ederek nefsi daha bütüncül bir şekilde tanımlamıştır.¹³

Bu konuda son yıllarda yapılan çalışmalara bakıldığında manevi zekâ konusunda yerli literatürde yapılan çalışmalarda artış gözlenmektedir. Bu çalışmalara örnek olarak; Aydın Söylemez ve arkadaşlarına ait ölçek geçerlilik çalışması,¹⁴ A. Ulvi Mehmedoğlu ve Fatma Şengül'ün manevi zekâyı teorik bir düzlemde ele aldığı "Maneviyat Bir Zekâ mıdır?" başlıklı çeviri çalışması,¹⁵ Ahmet Canan Karakaş'ın "Manevi Zekânın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi"¹⁶ ve "İtikâfın Manevi Zekâ, Dinî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi"¹⁷ ile Pınar Ünal Aydın ve arkadaşlarının "Bilinçli Farkındalık ve Manevi Zekânın Depresyon ve Anksiyete Belirtileri Üzerindeki Rolünün Değerlendirilmesi" başlıklı makaleleri,¹⁸ Aydın Söylemez'in "Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi"¹⁹ adlı yüksek lisans tezi, Sedat Çat'ın "Acil Yardım, Kurtarma ve Müdahale Çalışanlarının Ruhsal Zekâ ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma"²⁰ adlı yüksek lisans tezi, Seda Nur Demir'in "Ergenlerin Manevi Zekâları ile Psikolojik İyi Oluşları ve Duygu Düzenleme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi",²¹ Zeynep Karlık'ın "Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ve Gelişme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma"²² adlı doktora tezi zikredilebilir.

Manevi zekâ yabancı literatürde de önem kazanan bir konudur. Çalışma konusuyla ilgili Valiollah Khoshtinat'ın üniversite öğrencilerinde manevi zekâ ile dinî başa çıkma arasındaki ilişkiyi incelediği çalışması,²³ Brendan Hyde'in manevi zekânın faktörleri olarak ruhsal deneyim, problem çözme ve nöroloji arasındaki ilişkiyi incelediği çalışması,²⁴ Bagheri Faribors ve arkadaşlarının İran'daki hemşirelerde manevi zekâ ve mutluluk ilişkisini incelediği çalışması,²⁵ Ghasem Elyasi ve arkadaşlarının sporcu olanlar ve olmayanlar arasında manevi zekâ ve akıl sağlığı arasındaki ilişkiyi incelediği çalışması²⁶ alana katkı veren çalışmalardır. İlgili literatüre bakıldığında manevi zekânın önemine yönelik çalışmaların çoğunlukla sağlık, iyi-oluş, yaşam memnuniyeti alanlarında olduğu görülmektedir.²⁷ Öte yandan, Nefs Psikolojisine ilişkin literatürde ağırlıklı

12 Sharon G. Mijares, *Modern Psychology and Ancient Wisdom: Psychological Healing Practices from the World's Religious Traditions* (New York: Routledge, 2015), 131.

13 Charles Tart, *States of Consciousness* (Lincoln, NE: iUniverse, 2000).

14 Aydın Söylemez vd., "The Adaptation of Integrated Spiritual Intelligence Scale into Turkish", *Journal of Family Counseling and Education* 1/1 (2016), 18-24.

15 Robert A. Emmons, "Maneviyat Bir Zekâ mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihai İlgi Psikolojisi", çev. Fatma Şengül - Ali Ulvi Mehmedoğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 133-158.

16 Ahmet Canan Karakaş, "Manevi Zekânın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi", *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53-63.

17 Ahmet Canan Karakaş, "İtikâfın Manevi Zekâ, Dinî Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi", *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2019), 1-12.

18 Pınar Ünal Aydın vd., "Bilinçli Farkındalık ve Manevi Zekânın Depresyon ve Anksiyete Belirtileri Üzerindeki Rolünün Değerlendirilmesi", *Spiritual Psychology and Counseling* 5/3 (2020), 273-285.

19 Aydın Söylemez, *Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

20 Sedat Çat, *Acil Yardım, Kurtarma ve Müdahale Çalışanlarının Ruhsal Zekâ ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

21 Seda Nur Demir, *Ergenlerin Manevi Zekâları ile Psikolojik İyi Oluş ve Duygu Düzenleme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hamidiye Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024).

22 Zeynep Karlık, *Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ve Gelişme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025).

23 Valiollah Khoshtinat, "Relationship between Spiritual Intelligence and Religious (Spiritual) Coping among Students of Payame Noor University", *International Research Journal of Applied and Basic Sciences* 3/6 (2012), 1132-1139.

24 Brendan Hyde, "The Plausibility of Spiritual Intelligence: Spiritual Experience, Problem Solving and Neural Sites", *International Journal of Children's Spirituality* 9/1 (2004), 39-52.

25 Bagheri Faribors vd., "The Relationship between Nurses' Spiritual Intelligence and Happiness in Iran", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 5 (2010), 1556-1561.

26 Gasem Elyasi vd., "The Relationship between Spiritual Intelligence and Mental Health among Athletes and Non-athletes", *European Journal of Experimental Biology* 2 (2021), 2415-2418.

27 Naveen Pant - Sk Srivastava, "Effect of Spiritual Intelligence on Mental Health and Quality of Life Among College Students". *ZENITH International*

olarak nefis terbiyesi, ahlaki gelişim ve benlik bilinci temaları etrafında şekillenen çalışmaların öne çıktığı görülmektedir.²⁸

Bu çalışmalara ek olarak Nefs Psikolojisinin Modern Psikolojiyle ilişkisinin incelendiği çalışmalar da bulunmaktadır. Ali Rıza Bayzan'ın "Çağdaş Psikoterapi Ekolleri Açısından Tasavvufi Bilinç Yapılanmasının Değerlendirilmesi" başlığını taşıyan fenomenolojik yorumlama metodunu kullanan yüksek lisans çalışmasında modern ve post modern karakter taşıyan psikoterapi yaklaşımları ile geleneksel karakter taşıyan tasavvuf arasında ruh sağlığı bağlamında bir iletişimin kurulması amaçlanmaktadır. Ali Kuşat "Nefs Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım" isimli çalışmasında, psikolojinin gelişim teorileri ile tasavvufun insani tekâmül metodu olan nefis mertebelerini karşılaştırmıştır. Kuşat, araştırmasında; Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi ile tasavvuftaki nefsin yedi mertebesinin büyük oranda benzerlik gösterdiğini ifade etmiştir.²⁹ Tuncay Aksöz "Modern Psikolojik Yaklaşımlar Açısından Nefs Arınması" isimli çalışmasında; nefis arınması; tövbe, fenâ ve bekâ, insan-ı kâmil mertebesine ulaşma süreçleri ile riyazet, zühd, halvet, zikir, tefekkür, şeyh-mürîd ilişkisi, sûfî hikâyeler, rüya, râbîta, muhasebe ve murakabe uygulamaları modern psikolojik yaklaşımlara (psikanalitik, analitik, hümanistik ve transpersonel yaklaşım) göre analiz etmiştir.³⁰ Öznur Özdoğan "Gazâlî ve Benötesi Yaklaşım" isimli çalışmasında; Gazâlî'nin insan yaşamındaki en büyük dönüşüm olarak kabul edilen bireyin "kendini keşfetme süreci" yaşamasını transpersonel psikoloji yaklaşımının "holotropik şuur hali" olarak açıkladığını ifade etmiştir.³¹

Şeyma Gedik "Tasavvuf ve Pozitif Psikoloji Bağlamında Nefs Terbiyesi - Mutluluk İlişkisi" tasavvuf psikolojisi ile pozitif psikolojinin mutluluk anlayışlarındaki benzerlikler ve farklılıklar irdelenmiştir. Mutluluk konusu ile nefis terbiyesinin bağlantısı ele alınırken nefis mertebelerinin hem tasavvuf ıstılahındaki yeri hem de pozitif psikolojideki karşılığı işlenmeye çalışılmıştır.³² Literatürde nefis mertebelerinin psikolojide karşılıkları üzerine bir değerlendirme de bulunmaktadır.³³

Manevi zekânın İslami perspektiften değerlendirildiği çalışmalar da bulunmaktadır. Bahauddin ve Ramli manevi zekâyı ruh, kalp, nefis, akıl, inanç, ibadet ve ahlak ile ilişkilendirmiştir.³⁴ Dzaki çalışmasında manevi zekâ düzeyi yüksek olan bireyleri Yaratıcı'yı bilen, dürüst, güvenilir, azimli, her zaman Yaratıcı'ya şükreden ve dinin yasaklarından kaçınan kişiler olarak tanımlamaktadır.³⁵

Literatürde manevi zekâ ile nefis ilişkisini konu alan çalışmaların bulunmasına rağmen manevi zekâ ile nefis mertebelerinin ilişkisinin incelendiği ve gelişimlerinin karşılaştırıldığı bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu çalışma Batı psikolojisinin son zamanlarda önem kazanan kavramlarından biri olan manevi zekâ kavramının nefis kavramıyla hangi noktalarda benzer veya farklı şeyler söylediği sorusuna yanıt aramaktadır. Bunun yanı sıra, Nefs Psikolojisindeki nefis mertebeleriyle manevi zekâ gelişiminin ortak noktaları tespit edilerek din psikolojisindeki önemi, etkileri ve katkıları tanıtmaya (deskriptif) türünde derleme niteliğinde literatür tarama yöntemiyle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Önceki çalışmalarda manevi zekâ kavramı için nefis psikolojisi

Journal of Multidisciplinary Research 4/8 (09 Ağustos 2014), 208-215; Nojoud Alrashidi vd., "The Mediating Role of Spiritual Intelligence on Well-Being and Life Satisfaction among Nurses in the Context of the COVID-19 Pandemic: A Path Analysis", *Behavioral Sciences* 12/12 (15 Aralık 2022), 515; Khadijeh Ahoei vd., "The Relationship Between Spiritual Intelligence And Psychological Well-Being in Women with Breast Cancer", *Shiraz E Medical Journal* 18/10 (2017), e15103

28 Adem Yıldız, *İmam Gazâlî'ye Göre Nefs Ve Nefs Eğitimi* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2007); Hamza Aktaş, "Kur'an'da Arınma (Tezkiye) Süreciyle Nefsin Eğitimi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 173-187; Tuğba Kışmir, *Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012).

29 Ali Kuşat, "Nefs Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* III/9 (2002), 119-128.

30 Tuncay Aksöz, *Modern Psikolojik Yaklaşımlar Açısından Nefs Arınması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

31 Öznur Özdoğan, "Gazâlî ve Benötesi Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 5-19.

32 Şeyma Gedik, *Tasavvuf ve Pozitif Psikoloji Bağlamında Nefs Terbiyesi - Mutluluk İlişkisi* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023).

33 Mehmet Şirin Ayış, "Nefs Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2019), 547-567.

34 Elmi Baharuddin - Zainab Ramli, "Definisi Dan Konsep Kecerdasan Ruhaniah Menurut Perspektif Sarjana Islam", *Jurnal Penyelidikan Islam JAKIM* 26 (2014), 49-61.

35 Hamdani Bakran Dzaki, *Prophetic Intelligence: Kecerdasan Kenabian Manubuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*. (Yogyakarta: Islamika, 2005).

perspektifinden bir değerlendirmenin yapılmamış olması, çalışmayı önemli kılmaktadır. Makalede ilk bölümde çalışmanın yöntemi belirtilmiştir. İkinci bölümde manevi zekâ kavramı tanımlanarak özellikleri belirlenmiştir. Üçüncü bölümde ruh, kalp, akıl ve nefis kavramları tanımlanmıştır. Dördüncü bölümde manevi zekâ ile nefis psikolojisinin ilişkisi detaylı bir şekilde incelenmiştir. Manevi zekâ ve nefis psikolojisinin gelişiminin benzer özelliklerine vurgu yapılmıştır.

1. Çalışmanın Yöntemi

Araştırmanın konularının tespit edilmesi, sınırlarının tanımlanması, işe yaramayan modellerin ayrıştırılması ve kullanılabilir yöntemler açısından fikir edinmek için kullanılan en yaygın araştırma modeli literatür taramasıdır.³⁶ Bir konuda yapılmış çalışmaların karşılaştırılması ve değerlendirilmesi için derleme çalışmaları uygun görülmektedir.³⁷ Literatür taraması yoluyla tanıma (deskriptif) türünde bir derleme niteliğinde tasarlanmış bu çalışmanın amacı Transpersonel Psikoloji kavramlarından olan manevi zekâ ile Nefs Psikolojisi'nin kavramı olan nefis ve nefsin mertebeleri arasındaki ilişkiyi karşılaştırmak ve değerlendirmektir. Watts & Strogatz modeliyle önce yakın kavramlar sonra uzak kavramlar lisansüstü tez, makale ve kitaplardan incelenerek manevi zekânın alt boyutlarıyla nefis mertebeleri ilişkisi karşılaştırılmıştır.³⁸ Böylelikle Batı psikolojisi ile Nefs Psikolojisi arasında kuramsal bir bağlantının kurulması amaçlanmıştır.

2. Manevi Zekâ Kavramı

Manevi zekâ kavramı Gardner tarafından ortaya atılmış, Emmons tarafından kuramsallaştırılmıştır.³⁹ Evrendeki bağlantılara odaklanan manevi zekâ, kişinin yaşamındaki genel şemaya nasıl uyduyuyla ilgili bir kavramdır. Birden fazla tanımı olmakla birlikte manevi zekâ genel olarak olaylara farklı perspektiflerden bakabilme, algı, inanç ve davranış arasındaki ilişkileri fark edebilme kapasitesi olarak tanımlanmaktadır.⁴⁰ Bilincin gelişmesiyle manevi zekâ düzeyi de gelişmekte ve yaşama dair farkındalık artmaktadır. Zohar ve Marshall manevi zekâyı toplumsal sorunlara duyarlı olma ve onları çözmeye çalışma konusunda istekli olma olarak tanımlamaktadır.⁴¹ Sorunları çözmeye yardımcı olan bir diğer manevi zekâ unsuru bütünlüğe bağlantılı olma duygusudur. Bu bilgiler ışığında manevi zekânın temel iki bileşeninin farkındalık ve bütünleşme olduğu söylenebilir.⁴²

Manevi zekâ, zihin ve ruhu bütünleştirmek suretiyle bireyin iç dünyasını keşfetmesini ve bu keşifle dış dünyayı düzenlemesini sağlamaktadır.⁴³ Manevi zekânın kalple bağlantısı olması nedeniyle hayal ve tasavvura ihtiyaç duymaktadır.⁴⁴ King ve DeCicco'ya göre manevi zekâ kişinin kendi farkındalığının yanında öteki benini keşfetmesini sağlayan bilişsel becerilerdir.⁴⁵ Nasel'e göre manevi zekâ ruhsal becerileri kullanarak yaşamı kolaylaştırma yeteneğidir.⁴⁶ Manevi zekânın temel amacı bireyi yaşamı üzerinde düşünüp eyleme geçmesini sağlamaktır.⁴⁷ Bu yönüyle manevi zekâ bireyin içerisinde saklı kimliklere ulaşarak potansiyellerini kullanmasını sağlamaktadır.

36 M. Gall vd., *Educational Research: An Introduction* (Boston: Pearson, 2006).

37 Elizabeth A. Herdman, "Guidelines for Conducting a Literature Review and Presenting Conference Papers", *Journal Of Education And Research in Nursing* 3/1 (2006), 2-4.

38 D. J. Watts - S. H. Strogatz, "Collective Dynamics of 'small-World' Networks", *Nature* 393/6684 (04 Haziran 1998), 440- 442.

39 Howard Gardner, *Intelligence Reframed* (New York, NY: Basic Books, 1999); Robert A. Emmons, "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern", *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/1 (2000), 3-26.

40 Frances Vaughan, "What Is Spiritual Intelligence?", *Journal of Humanistic Psychology* 42/2 (2002), 16-33.

41 Danah Zohar - Ian Marshall, *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence* (London: Bloomsbury Publishing, 2000), 50.

42 David B. King - Teresa L. DeCicco, "A Viable Model and Self-report Measure of Spiritual Intelligence", *International Journal of Transpersonal Studies* 28/1 (2009), 68-85.

43 Vaughan, "What Is Spiritual Intelligence?"

44 Amrendra Pandey, "Spirituality in the Workplace and Spiritual Intelligence- A New Paradigm for a More Effective Workforce in an Organization", *IOSR Journal of Business and Management* 16/10 (2014), 45-50.

45 King - DeCicco, "A Viable Model and Self-report Measure of Spiritual Intelligence".

46 Dagmar Nasel, *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence: A Consideration of Traditional Christianity and New Age/Individualistic Spirituality* (University of South Australia, 2004).

47 Mohammad Kadhkoda - Hoorie Jahani, "Problem-solving Capacities of Spiritual Intelligence for Artificial Intelligence", *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 32 (2012), 170-175.

Kumar ve Mehta'nın geliştirdiği manevi zekâ ölçeğine göre manevi zekânın altı alt boyutu bulunmaktadır. Bunlar; vicdan, kendini anlama ve yaşam amacını idrak, merhamet, insani değerler ve insanlığa bağlılıktır.⁴⁸ Manevi zekâ alt boyutlarının nefsin gelişimiyle ulaşılabilecek özelliklerle benzerlik gösterdiği söylenebilir.⁴⁹

3. Nefs Psikolojisine Dair Kavramlar

Aşkınlık ve maneviyat içeren “Transpersonel (benötesi) Psikoloji” alanı “holotropik şuur” olarak tanımlanmaktadır.⁵⁰ Holotropik şuur, egonun dar sınırlarının aşıldığı ve kişiliğin tam anlamıyla gerçekleştiği bilinç durumu olarak tanımlanmaktadır.⁵¹ Transpersonel Psikoloji ego-benötesi bilinç seviyelerini ifade ederken Nefs Psikolojisi bilinçaltı ve üst bilinç düzeylerinde bireyin kişilik ve davranışlarını incelemektedir. Nefs Psikolojisi'ne göre insanda dört adet ruhsal mekanizma bulunmaktadır. Bunlar Nefs Psikolojisi'nin temel kavramları olan ruh, kalp, nefis ve akıldır.⁵²

3.1. Ruh Kavramı

R-v-h ya da r-y-h köklerinden gelen ruh kelimesi, “gece yürüyüşü yapmak, şiddetli rüzgâr esmesi, kokusunu duymak, mutlu olmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁵³ Terim olarak “insanın manevi varlığı” anlamında kullanılan ruh kelimesi; mecazen güç, kuvvet, koku ve canlılığı sağlayan nefesi ifade etmektedir.⁵⁴ İslam âlimleri ruhun bazı özelliklerini tespit etmişlerdir. Bunlar; (i) Ruhun cevherinin meleklerin cevherinden olduğu ve bağımsız bir varlığa sahip olduğu, (ii) Bedenin şekline bürünmesi ve süratle hareket etmesi, (iii) İlahî marifet ve muhabbetle gücünün artması, (iv) Bilmek, akıl yürütmek gibi insanî niteliklerin kaynağını teşkil etmesidir.⁵⁵

Mutasavvıflar ruhu dört farklı kategoride ele almışlardır. Hayatın temeli olan ruha bitkisel ruh, hareketin temeli olan ruha hayvanî ruh, idrakin temeli olan ruha insanî ruh, Allah'a izafe edilen ruha ise izafî ruh adı verilmiştir.⁵⁶ Gazâlî'ye göre bitkisel ruhta şuur bulunmamaktadır.⁵⁷ Gazâlî hayvanî ruhun kuvvetini ikiye ayırmıştır. Bunlar idrak gücü ve hareket gücüdür. Hareket gücü meydana getiren güç ve fail güç olarak ayrılırken; meydana getiren güç şehvet ve öfke gücü olarak iki kısma ayrılmaktadır.⁵⁸ Gazâlî insanî ruhun yüce âleme dönük olan bilici ruh ve bedene dönük olan yapıcı ruhu bulundurduğunu belirtmektedir. Yapıcı güç, bilici gücün emir ve yönlendirmelerine uyum sağlayıp yerine getirmesi nedeniyle akıl olarak isimlendirilmektedir.⁵⁹

3.2. Kalp Kavramı

Kalp kelimesi Arapçada bir şeyi içinden dışarı çıkarmak, ters yüz etmek, bir şeyi başka bir şeye çevirmek ve dönüştürmek gibi anlamlara gelmektedir.⁶⁰ Mutavvıflara göre kalp insanın anlamını oluşturmakla birlikte ilahî hitabın muhatabı, marifet ve irfanî bilginin kaynağı, keşf ve ilhamın mekânı, Allah'ın tecelligâhı, ilahî latife gibi pek çok mana ifade etmektedir.⁶¹ Bazı mutavvıflar, kalbi ruh ile nefis arasında yer alan, bu iki alanla irtibatlı soyut bir cevher olarak tanımlar. Batınî yönüyle ruha, zahirî yönüyle nefse yönelen kalp,

48 Vineeth Kumar - Manju Mehta, “Scale for Spiritual Intelligence (SSI)”, *APA PsycTests*, (2013),1-9.

49 Elmi Baharuddin - Zainab Binti İsmail, “7 Domains of Spiritual Intelligence from Islamic Perspective”, *Social and Behavioral Sciences* 211 (2015), 573.

50 Öznur Özdoğan, “Gazâlî ve Benötesi Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 5-19.

51 Stanislav Grof, *Geleceğin Psikolojisi* (İstanbul: Ray Yayıncılık, 2014), 22.

52 İmam Gazâlî, *Kalplerin Keşfi*, çev. Abdullah Aydın (İstanbul: Sade Yayınları, 2003), 34.

53 Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed İbn Manzûr, “r-v-h”, *Lisânu'l-arabi'l Muhit* (Beyrut: Daru's-Sadir, 1389/1970).

54 Mehmet Dalkılıç, *İslam Mezheplerinde Ruh* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 19.

55 Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul, 2006), 35/187.

56 Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2001), 294.

57 İmam-ı Gazâlî, *Mearicü'l-Kuds*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 22.

58 İmam-ı Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş: “Mearicü'l-Kuds”*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 33.

59 İmam-ı Gazâlî, *Mizanü'l Amel*, çev. Remzi Barışık (İstanbul: Kılıçaslan yayınları, 1970), 55.

60 İsmail b. Hammâd Cevheri, *es-Sihâh* (Beyrut: Darul Kutubul İlmiyye, 1979), I/204.

61 Ethem Cebecioglu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 422.

böylece hem ilahî hem dünyevî tesirlere açık çift kutuplu bir merkez haline gelir.⁶² Kalbin bir maddî âleme bir de manevî âleme açılan iki kapısı olduğu söylenebilir. Kalp bu iki âlem hakkında bilgiye ulaşırken müşahede, iç gözlem ve akl-ı faali kullanılmaktadır. Gazâlî'ye göre kalpte hayvâniyet/şehvet, yırtıcılık/öfke, rabbâniyet ve şeytâniyet olmak üzere dört temel eğilim bulunmaktadır. O, bu dört unsurun akıl ile kontrol edilmesiyle insanın gelişiminin sağlanacağını bildirmiştir.⁶³

Kur'an-ı Kerim'de çeşitli ayetlerde kalbin akılla ilişkisine dikkat çekilmekte ve kalbin bilme ve akletme organı olarak vasıflandırıldığı görülmektedir. Yine Kur'an-ı Kerim'de kalple ilgili olarak sadr, fuad, lüb ve nüha gibi kelimeler kullanılmaktadır. Bu kavramlar kalbin bir yönü ve bir işlevine işaret etmektedir. Sadr vesvesenin, ihtiyaç, şehvet, endişe ve sıkıntı duygularının bulunduğu ve iman nurunun ilk girdiği yerdir. Fuad, marifet, havâtır ve ru'yet makamıdır. Lüb tevhidin gerçekleştiği makamdır. Nüha kalbin akletmesi olarak ifade edilmektedir.⁶⁴

Kalbin karanlık perdelerle çevrilmesi durumu kalp için bedene yerleşen hastalıklar gibidir. Bunların giderilmesi için belirli söz, fiil, hareket ve tutumlara ihtiyaç vardır. Manevî mizaç olarak tanımlanan denge ve birlik özelliğindeki kalp sağlığına kavuştuğunda kalbin hakikati zuhur etmeye başlamaktadır.⁶⁵

3.3. Akıl Kavramı

Akl Arapçada "a-k-l" kökünden gelmekte olup "engellemek, bağlamak, menetmek, tutmak, zihin, düşünme ilkesi" anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁶ Akıl, insanda iyiyi-kötüyü, güzeli-çirkini ayırt edebilen, beden ve davranışını yöneten soyut bir cevherdir.⁶⁷ Ayrıca Allah'a kulluk yapmaya alet olan fikir ve ibadetin yolunu gösteren ışık anlamlarına gelmektedir.⁶⁸ Mutasavvıflara göre şehvetin ruha galip gelmesi durumuna nefis, ruhun şehveti yenmesine akıl, ruhun imanî özelliklere sahip olmasına kalp adı verilmektedir.⁶⁹ Gazâlî aklın doğru yol göstermesinin ilahî referans sistemine tabi olmasıyla gerçekleşeceğini belirtmiş, vehim ve hayallerin akli yanılttığını söylemiştir.⁷⁰ Psikolojide akıl kavramı zihin, bellek, bilinç, algılama, düşünme, hatırlama, unutma ve problem çözme gibi süreçler için kullanılmaktadır.⁷¹

3.4. Nefs Kavramı

Nefs kelimesi Arapça *n-f-s* kökünden gelmektedir. Nefs kelimesinin iki anlamı bulunmaktadır. Anlamlarının birincisi ruh iken diğeri bir şeyin tamamı, gerçeğidir. Terim olarak "beden kalıbına tevdi edilen kötü huyların mahalli olan latife",⁷² "benlik"⁷³ anlamlarına gelmektedir. Nefs kelimesinin psikolojik boyutu olarak psyche (ruh) kelimesiyle aynı anlamda kullanılmasıyla birlikte zât, insan, kişi, heva gibi anlamlara gelmektedir.⁷⁴ Nefsin kötülüklerin kaynağı olarak kabul edilmesi Muhasibî'nin nefsi benliğe benzeterek iyilik ve kötülüğe meyilli bir yapısının olduğunu söylemesiyle son bulmuştur. Ona göre kötülüklerin kaynağı nefis değil nefsi hastalıklardır.⁷⁵

Kindî nefsin Yüce Yaraticı'dan geldiğini ifade etmiş, dizginleme ve kontrol etme özelliğine vurgu yaparak denge sağlayan unsur yani Batı psikolojisindeki ego gibi betimlemiştir.⁷⁶ Farâbî'ye göre nefis sudur görüşünün

62 Süleyman Uludağ, *Tasavvufun Dili-1- Mürşid-Mürid-Yol* (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006), 34.

63 Mevlüt Uyanık, *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlamı: Gazâlî Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 106.

64 Hasan Kamil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022), 307-315.

65 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri* (İstanbul: Hayy Kitap, 2013), 98.

66 Abdülmecid Mansûr, *es-Sulûku'l-insânî Beyne't-tefsiri'l-islâmî ve Esesü İlmu'n-nefsi'l-muasır* (Kahire: Mektebetü'l Encelüel-Mısriyye, 2002), 458-459.

67 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 97.

68 Uludağ, *Tasavvufun Dili-1- Mürşid-Mürid-Yol*, 34.

69 Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, 306.

70 Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş*, 22.

71 Doğan Cüceloğlu, *İnsan ve Davranışı* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996), 38.

72 Kuşeyri, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*, çev. A. Abdülhamid Baltacı (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990), 86.

73 Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 557.

74 Ahmet Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 15.

75 Haris el-Muhâsibî, *Nefsin Terbiyesi Allahla Aramız Nasıl Düzeltiriz*, çev. Mehmet Zahit Tiryaki (Hayy Kitap, 2009), 114.

76 Yakub b. İshak Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 244.

bir parçası olarak onuncu sırada bulunan “Faal Akıl”dan fezeyan etmektedir. Fakat Faal Akıl’dan basit cisimler, madenler, bitkiler ve hayvanların daha sonra insan nefsinin meydana geldiğini söylemektedir.⁷⁷

Gazâlî nefsi kötü sıfatların kendisinde toplandığı bir merkez olarak tanımlamakla birlikte insanın hakikati ve zatı olarak da görmektedir.⁷⁸ Gazâlî’ye göre nefsin bilme güdüsü, şehvet güdüsü ve gazap güdüsü olmak üzere üç yönelimi insanın huy, karakter, tutum ve davranışlarını oluşturmaktadır. Ona göre nefsin olgunluğa ermesi yalnız ilimle gerçekleşmemekte mücadele, riyazet, ibadet ve itaat gerekmektedir. Bu şekilde nefis kendisinde bulunan aynayı parlatmak suretiyle Faal Akıl’la bağlantı kurmakta ve daha yüksek ilimlere ulaşmaktadır.⁷⁹ Hücvîri nefis mücadelesinin nefsin zatiyla değil sıfatlarıyla ilgili olduğunu belirtmektedir.⁸⁰

Kur’an’da nefis kavramı “*ruh ve beden bütünlüğü*”, “*varlığın özü ve kendisi*”, “*ruh*”, “*kişilik*” ve “*kendi*” anlamlarında kullanılmıştır. Kur’an-ı Kerim’de nefis kelimesi Zâtullah, insan bedeni anlamlarının yanı sıra insana kötülüğü emreden kuvvet,⁸¹ kalp, gönül, niyet, kişinin iç dünyası⁸² ve vicdan⁸³ anlamlarına gelmektedir.⁸⁴ Din psikolojisinde nefis kavramı, psikolojideki kendilik/benlik kavramına benzetilerek insana kimlik duygusu veren, duyum, his, idrak, duygu ve düşüncenin oluştuğu merkez kabul edilmektedir.⁸⁵

Nefsin gelişmeye açık bir cevher oluşu onun mertebelerle sınıflandırılmasına neden olmuştur. İnsanın manevî olgunluk yolculuğunda geçtiği ruhsal ve ahlakî aşamalarındaki seviyelere nefsin mertebeleri adı verilmektedir. Kötülüğü emreden nefis nefis-i emmâre⁸⁶ olarak adlandırılırken, hatalarını fark eden ve pişmanlık duyan nefis nefis-i levvâme⁸⁷ olarak tanımlanmıştır. Yaşadığı farkındalıkla ilahî hitabı duyabilen nefse nefis-i mülhime⁸⁸ adı verilmiştir. Kişilik unsurları arasında dengeyi sağlayan nefse nefis-i mutmainne⁸⁹ denilmektedir. Olayları ve insanları kabul duygusuyla karşılayan nefse nefis-i râziye adı verilirken, bu özellikleriyle toplum tarafından ve Allah tarafından kabul görmüş nefse nefis-i marziye denilmektedir.⁹⁰ Nefsin aslını örten negatif duygu ve düşüncelerden kurtulan, olgunluğa eren, temizlenen nefis; nefis-i sâfiye olarak adlandırılmaktadır.⁹¹

Nefis-i emmâre kalbin sadr makamında bulunmaktadır ve akl-ı meaş ile birlikte ruha hâkimiyet kurmaktadır. Nefis-i emmâre bireyde kin, haset, kibir, riya, tül-i emel, hırs, açgözlülük, baş olma arzusu ve cehalet gibi sıfatlarla kalpte perdeler oluşturmaktadır.⁹² Kalp âleminden bir pencere açılana kadar kötü sıfatları terk etmek için ibadet, riyazet gibi uygulamaların yapılması gerekmektedir. Bireyin kötü sıfatlardan arınması demek olan tezkiyeyle yetinmemesi gerekmektedir. Sadr makamını geçebilmesi için latif sıfatlarla ahlaklanma olarak tanımlanan tasfiyenin de gerçekleşmesi gerekmektedir.⁹³ Nefis-i levvâme kalp makamında ilahî zât kudretiyle terbiye edilmektedir. Ancak bu esnada havâtır adı verilen gayeye uymayan bozuk fikirler kalbe gelebilmektedir. Bu durum kuyumcuların ve marangozların işlerinde ortaya çıkan artıklara benzetilmektedir.⁹⁴

Nefis-i mülhime ruh makamında cömertlik, kanaat, ilim, tevazu, tövbe, sabır ve tahammül gibi sıfatları içermektedir. Burada fiillerin tevhibi gerçekleşmektedir.⁹⁵ Bu evrede güdü ve dürtülerle hareket etmek yerine

77 Farabî, *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980), 36,80.

78 İmam-ı Gazâlî, *Hakikat Bilgisine Yükseliş: “Mearicü'l-Kuds”*, çev. Serkan Özburun (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 15.

79 İmam Gazâlî, *Kimya-i Saadet*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989), I/34.

80 Ali b. Osmân Hücvîri, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Leningrad V. Jukovsky, (Sovyet Birliği: Daru'l-Ulum Matbaası, 1926), 5.

81 *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009) Tâhâ 20/96.

82 el-A'râf 7/205; Yûsuf 12/77.

83 el-Enbiyâ 21/64.

84 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 142.

85 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarnın Dili*, 17; Robert Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh* (İstanbul: Sufi Kitap, 2018), 29.

86 Yûsuf 12/18.

87 el-Kiyâmet 75/2.

88 eş-Şems 91/7-8.

89 el-Fecr 89/27.

90 el-Fecr 89/28.

91 eş-Şems 91/9-10.

92 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 17.

93 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 22-24.

94 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 41.

95 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 46.

aktif olarak karar vermede zihin kullanılmaktadır.⁹⁶ Akıl, tahammül, kanaat, fedakârlık, cömertlik gibi latif sıfatlara sahip olmak bu mertebede görülmektedir.⁹⁷

Nefs-i mutmainne sır makamında tevekkül, şükür, rıza ve ihsan sıfatları hâkimdir. Bu makamda kişi beşerî sıfatları yok ederek ahlak bakımından ilâhî sıfatlarla vasıflanmaktadır. Bu aşamada sıfatların tevhibi gerçekleşmektedir.⁹⁸ Bu nefis cömertlik, doğruluk, alçakgönüllülük, kalbin yumuşaması, güler yüz ve tatlı dil gibi latif özellikleri elde etmiştir.⁹⁹ Nefs-i mutmainne bedensel arzuları değil ilahî âleme yönelmenin verdiği hazzı yaşamayı istemektedir.¹⁰⁰ Ancak bu nefis ahlakî açıdan gelişmiş olsa da beşerî vasıflarla davranabilir.¹⁰¹

Nefs-i râziye hafi makamındadır ve zât tevhibi gerçekleşmektedir. Ancak bu tecelliyle kastedilen insanın zatının tecellisidir, İlâhî zâtın tecellisi değildir.¹⁰² Bu mertebeye hoşnut kalmış anlamındadır. Bu mertebede nefis, beşerî vasıflardan kurtulmaktadır. Bunun sonucu olarak nefis kendini sevme, kendini gerçekleştirme ve Yaratıcı'nın rızasını kazanmayı amaç edinmektedir.¹⁰³

Nefs-i marziye hilafet mertebesi olan kürsî makamıdır. Bu nefsin özellikleri Allah ahlakıyla ahlaklanmak, beşerîliği terk etmek, varlıklara güzel muamelede bulunmak, Allah'ın nurunda saflaşmak ve zâtına ermektir.¹⁰⁴ Kur'an-ı Kerim bu nefis mertebesindekileri tanımlarken "Rahman'ın kulları ki; onlar yeryüzünde alçakgönüllü olarak yürürler ve cahiller kendilerine laf atarsa selam derler."¹⁰⁵ Bu mertebede nefsin Allah'tan razı olma şeklinden Yaradan da razı olmuştur.¹⁰⁶

Nefs-i sâfiye sır-ı hafi makamındadır. İlâhî emir ve rızaya tam bir teslimiyet içermektedir.¹⁰⁷ Tüm sıfatlar kemal seviyesine ulaşmıştır ve irşada geçmiştir.¹⁰⁸ Kur'an-ı Kerim'de "Nefsini temizleyen kurtuluşa ermiştir"¹⁰⁹ ayetiyle bu nefis mertebesine işaret edilmiştir. Nefsin üzerinden perdelerin kalktığı pak, saf ve duru hale geldiği az miktarda kişinin ulaşabildiği aşamadır.¹¹⁰

4. Manevi Zekâ ile Nefs Psikolojisi İlişkisi

Nefs psikolojisi literatüründe ilk defa Gazâlî manevi zekâ kavramından kalbi biliş olarak bahsetmiştir.¹¹¹ Manevi zekânın Nefs Psikolojisi kavramlarından nefis kavramıyla benzer işleve sahip olduğu söylenebilir.¹¹² Transpersonel psikolojide en yaygın kullanılan terimlerden biri nefis diğer bir deyişle benlik veya egodur. Nefs köklerini beden ve candan almaktadır. Nefsin başlangıçta haz ve dürtüler odaklı yönü ağır bassa da terbiye edilerek dönüştürüldükçe manevi eğilimlere yönelebilmektedir.

Manevi zekânın yaşamda zayıf olan yönleri iyileştirme becerisi olarak kabul edilmesi nefsin fonksiyonlarıyla benzerlik göstermektedir.¹¹³ Manevi zekânın bir diğer fonksiyonu zıtlıkları birleştirerek benlik seviyesinin yükselmesini sağlamaktır. Bu yönüyle de manevi zekâ nefsin mertebeleri olarak sınıflandırılan her bir bilinç düzeyiyle benzerlik göstermektedir. Manevi zekânın amacı duyguları ve olayları merkezden itibaren

96 Hayati Hökekleli, *İslam Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 37.

97 Recai Doğan vd., *Din Bilimleri* (Ankara: Ankuzem Yayınları, 2007), 46.

98 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 59.

99 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 548.

100 Abdülkadir Dodurgalı, "Nefs ve Eğitimi", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 65/5 (1998), 80.

101 Hökekleli, *İslam Psikolojisi Yazıları*, 38.

102 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 63.

103 Dodurgalı, "Nefs ve Eğitimi", 80.

104 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 70; Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, 94-95.

105 el-Furkân 25/63.

106 Dodurgalı, "Nefs ve Eğitimi", 80.

107 Sofyalı Bâli Efendi, *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*, 80.

108 Mehmet Canbulat, *Dini Kavramlar Sözlüğü*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 524.

109 eş-Şems 91/9.

110 Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 271.

111 İmam Gazâlî, *İhyâ ulûmî'd-Dîn* (Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1992), 3/17.

112 Mastura Ab. Wahab - Noorliza Karia, "Spiritual Intelligence In Islam – A Framework For Total Excellence", European Proceedings of Social and Behavioural Sciences Progressing Beyond and Better: Leading Businesses for a Sustainable Future (06 Ekim 2020).

113 Shabnam - N.S. Tung, "Intelligence, Emotional and Spiritual Quotient as Elements of Effective Leadership", *Pertanika Journal of Social Science and Humanities* 21 (2013), 315-328.

görmeye çalışmaktır. Benzer şekilde nefsin amacı da ruh merkezli bilince ulaşarak duyguları ve olayları değerlendirmektir.¹¹⁴ Manevi zekâ, problemleri çözerken üç ölçütü dikkate almaktadır. Birinci ölçüt, hedef çatışması ihtimalini asgariye indirmektir. Örnek olarak Tanrı'nın razı olacağı davranışla kendi istekleri arasında ortak bir yol bulmaya çalışmak verilebilir. İkinci ölçüt hedefe ulaşma ihtimalini arttırmaktır. Üçüncü ölçüt ise mevcut bilgiyi en etkin şekilde kullanmaktır.¹¹⁵ Bu yöntemlerin nefsin mekanizmasına benzediği görülmektedir. Manevi zekâ bireyde öncelikle öz farkındalık oluşturarak kendinin ve davranışlarının farkına varmasını sağlamakta, evrensel farkındalık oluşturmak suretiyle çevresiyle iletişimini desteklemektedir. Nefs kavramının gelişimi de bireysel farkındalıkla başlamaktadır. Nefs gelişimini tamamlamasıyla ruhla bütünleşmekte ve evrensel hedeflere yönelmektedir.

Manevi zekâ ile nefis kavramı arasındaki en temel fark manevi zekânın dine veya inançlara bağlı olmamasıdır.¹¹⁶ Ancak Chaudhary ve Aswal yaptıkları bir araştırmada manevi zekâyâ sahip olan öğrencilerin özelliklerini dinî kavramlarla ilişkili tanımlamıştır. Bunlar; zihninde belli bir Tanrı figürünün olduğu, kadim kültürlere ait mitlere ve kutsal kaynakları okumaya meyilli oldukları, din ve maneviyata ilişkin kavramları tartışmaya ilgi duydukları, dinî beste ve şarkılara ilgi duydukları, Tanrı'ya giden yolları tanımaya çalıştıkları ve buna uygun davranışlar sergiledikleri, yoga ve meditasyon gibi uygulamalarda buldukları, ben merkezilikten uzak durdukları ve Yaratıcı'yı hayatının merkezine alarak kendini ve dünyayı anlama çabası içinde olduklarıdır.¹¹⁷ Zohar ve Marshall'a göre zihinsel beceriler gerektiren entelektüel zekânın aksine manevi zekâ anlam, değer ve duygunun varlığını gerektirmektedir. Onlara göre manevi zekânın özellikleri; öz farkındalık, esneklik, acıyla yüzleşme ve onu kendi lehine kullanma kapasitesi, varoluşsal kaygılarla yüzleşme kapasitesi, değerler merkezli bir amaca sahip olma ve zarar veren durumlardan kaçınma kapasitesidir.¹¹⁸

Baharuddin ve Ramli manevi zekâyı İslam düşüncesi perspektifinden samimi bir kalbin içsel güçle kurduğu bağlantı olarak tanımlamaktadır. Onlara göre manevi zekâ iyiliği emredip kötülüğü yasaklama çerçevesinde Yaratıcı ve diğer insanlarla iyi iletişim kurma yeteneğidir. Bunun için bireyden din ve yasaların gerekliliklerini yerine getirmesi yasaklarından kaçınması beklenmektedir.¹¹⁹ Manevi zekâ iman alanında teslimiyet olarak tanımlanırken; ahlak alanında güzel davranışlarda samimiyet olarak tanımlanmaktadır.¹²⁰ Sidek Baba manevi zekâyı İslâmî kavramlarla tanımlayarak nefis, akıl ve ruhla bağlantılı olmadığına gerçek bir anlam ifade etmediğini savunmaktadır. Bireyin merhametli ve vicdanlı olması için rehberlik değerlerine ve etiğe ihtiyacı olduğunu savunmaktadır.¹²¹ Bu özelliklerin nefsin özelliklerine benzediği söylenebilir. Çünkü nefis olumsuz duygu ve davranışların merkezi olarak kabul edilse de geliştirilerek manevi zekâ için belirtilen özellikleri kazanabilmektedir. Nefs katmanlar halinde bulunmaktadır ve en alt düzeydeyken bireyi olumsuz huy ve eğilimlere yönlendirebilmektedir. Olumsuz huy ve eğilimlere neden olan temel yapı alt kişiliklerdir. Alt kişilikler benlikte ego/ben etrafında organize olmuş durumda bulunmaktadır. Bu alt kişilikler birbirinin zıddı olabilen ve birbirinden bağımsız güçlü roller içermektedir. Zaman zaman bu roller rüyalar aracılığıyla ortaya çıkmaktadır.¹²²

114 Ab. Wahab - Karia, "Spiritual Intelligence In Islam – A Framework For Total Excellence".

115 Robert A. Emmons, "Maneviyat Bir Zekâ Mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihai İlgi Psikolojisi", çev. Fatma Şengül - Ali Ulvi Mehmedoğlu, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 136.

116 MP Singh - Dr Jyotsna Sinha, "Impact of Spiritual Intelligence on Quality of Life", *International Journal of Scientific and Research Publications* 3/5 (2013), 1-5.

117 Bhaskar Chaudhary - Mamta Aswal, "Imparting Spiritual Intelligence Curriculum in Our Classrooms", *European Academic Research* 7/1 (2012), 1508-1515.

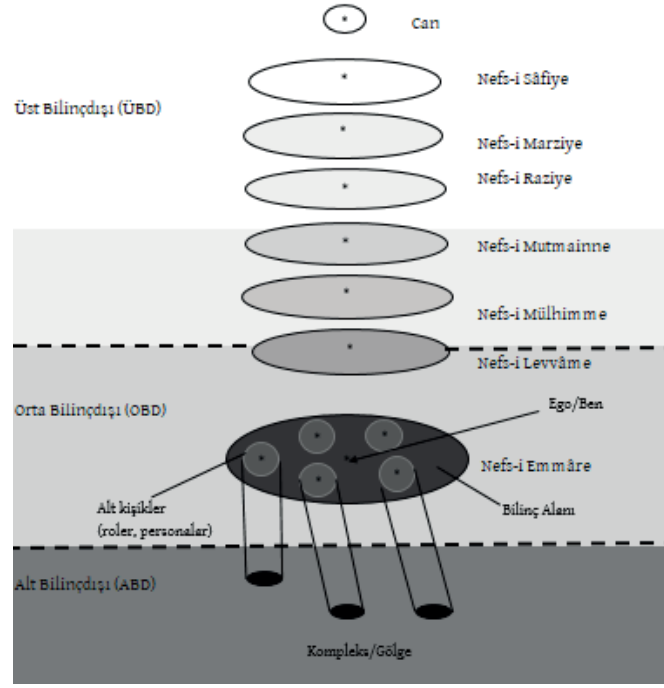
118 Danah Zohar - Ian Marshall, *SQ: Connecting With Our Spiritual Intelligence* (USA: Bloomsbury, 2000).

119 Elmi Baharuddin - Zainab Ramli, "Definisi Dan Konsep Kecerdasan Ruhaniah Menurut Perspektif Sarjana Islam", *Jurnal Penyelidikan Islam JAKIM* 26 (2014), 49-61.

120 Hamdani Bakran Dzaki, *Prophetic Intelligence: Kecerdasan Kenabian Manubuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*. (Yogyakarta: Islamika, 2005).

121 Baba Sidek, "Interview at Gombak" (24 Şubat 2010).

122 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*, 115-120.



Şekil 1. Ego/Ben ve Nefs Mertebeleri Katmanları¹²³

Şekil 1’de Mustafa Merter’in ego-can bağlamında Assagioli diyagramının modifiyesi yer almaktadır. Diyagramda bilinç alanı, nefis mertebeleri hiyerarşisindeki ilk düzey olan nefis-i emmâreye karşılık gelmektedir. Charles Tart bu seviyeyi “günlük alışılmış bilinç durumu” olarak tanımlamaktadır. Tekâmül etmemiş insanın bilinç durumu bu seviyede bulunmaktadır. Nefs-i emmârenin hemen çevresinde yakın zamanlı hatıraların depolandığı orta bilinçdışı veya Freud’un tanımıyla ön bilinç dışı alanı bulunmaktadır.¹²⁴ Nefs-i emmârenin altındaki düzeyler ise kompleks ve gölgelerin bulunduğu alt bilinçdışı olarak nitelendirilmektedir.

Alt bilinçdışı etkisiyle yaşam içerisinde bulunan hayat gerçekliğine göre bireyler davranışlarını seçmektedir. Bilinç alanı ile orta bilinçdışı ve alt bilinçdışı arasındaki eşik değer aşıldığında kompleks ve gölgeler, kişinin davranışlarını etkilemeye başlamaktadır. Bu etkileşimi Jung tamamlayıcı işlev (complementary function),¹²⁵ Lévy-Bruhl akli durumun alçalması (abaissement du niveau mental) olarak tanımlamıştır.¹²⁶ Nefs-i emmâreyi bu istiladan kurtarabilecek üst bilinçdışı ve nefis-i levvâme düzeyi bulunmaktadır. Bu aşamada üst bilinç dışından gelen ilham ve işaretlerle kişinin sahip olduğu vicdan (kalp gözü ile görme) devreye girerek alt âleme teslim olmasına engel olmaktadır.¹²⁷ Üst bilinç dışının müdahalesiyle bazen kişi bulunduğu durumu yukarıdan değerlendirebilir, bazen geçmişle ilgili bir aydınlanma yaşayabilir bazen de geleceği görme veya hissetme durumları yaşayabilmektedir.

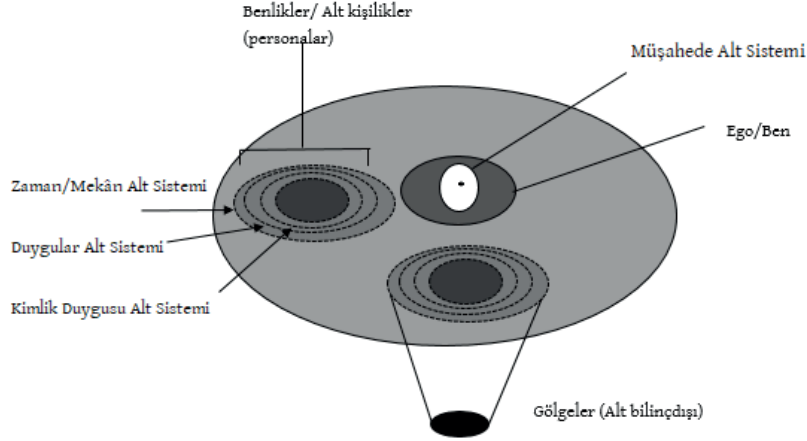
123 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarn Dili*, 121.

124 Sigmund Freud, *Jokes and Their Relation to The Unconscious*, çev. James Strachey (New York: W.W. Norton & Company, 1990), 54.

125 Carl Gustav Jung, *İnsan ve Sembolleri*, çev. Ali Nahit Babaoğlu (İstanbul: Okuyan us, 2009), 149.

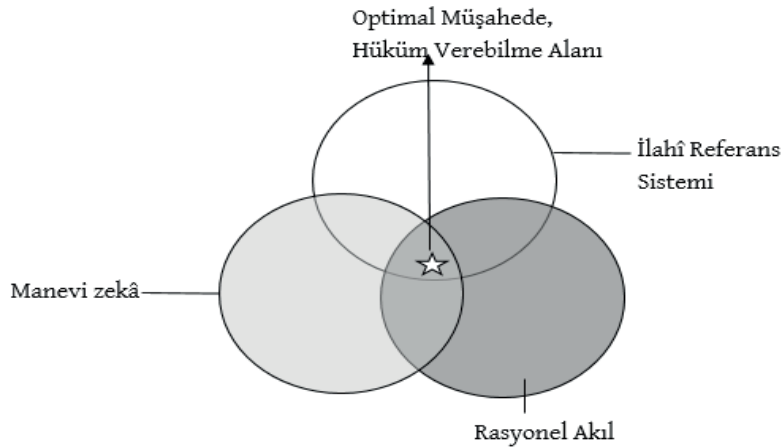
126 Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* (Paris: Flammarion, 2010), 75-78.

127 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarn Dili*, 122.



Şekil 2. Müşahede Alt Sistemi¹²⁸

Bireylerin davranışlarını oluşturan alt sistemler bulunmaktadır. Alt kişiliklerin zamana, mekâna, kimliğine ve o an ağır basan duyguya göre verdiği tepkiler değişebilmektedir. Ancak bir de Şekil 2'deki gibi sembolize edilen diğer alt sistemlerin etkileyemediği müşahede alt sistemi (farkındalık/awareness) bulunmaktadır. Ego/ben'in merkezinde bulunan müşahede alt sistemiyle birey sorumluluk duygusuyla davranırsa ulaştığı farkındalıkla davranışlarını bir üst bilinç düzeyinden izleme fırsatı bulmaktadır.¹²⁹



Şekil 3. Karar Verme Sistemi¹³⁰

Her birey yaşadığı olayları rasyonel akıl ile nazar ederken manevi zekâyla müşahede (şahit olma/witnessing) etmektedir. Müşahede alt sisteminin işlevi hayatın sorumluluk duygusu ve ilahî referansla yaşanması durumunda bireye farkındalık kazandırarak bulunduğu durumu bir üst düzeyden izleme fırsatı sunmasıdır.

Rasyonel akıl olarak adlandırılan entelektüel zekâ ilerleyen yaşlarda azalırken, manevi zekâ insanın tekâmül sürecinde sürekli gelişim göstermektedir. Kişinin aynı seviyede kalması, depresyon ve ruhsal sıkıntıların kaynağı olarak görülmektedir. Her nefis mertebesinin manevi zekâ potansiyeli bir alttaki mertebeye göre daha fazladır. Doğrunun ve yanlışın bilindiği durumlarda dahi aksini yapmaya zorlayan yapı nefis-i emmâre olarak adlandırılmaktadır.¹³¹ Nefs-i emmâre aşamasındaki bireyi, rasyonel akıl olarak da nitelendirilen entelektüel zekâsı yönetmektedir. Bu zekâda sevgi, günah duygusu ve vicdan bulunmamaktadır. Buradaki

128 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarn Dili*, 127.

129 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarn Dili*, 130.

130 Merter, *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyalarn Dili*, 130.

131 Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 92-93.

zekânın amacı güç kazanmak ve nefsini tatmin etmektir. Bu zekâ türü nedeniyle nefsin emmâre aşamasında kötü alışkanlıklardan, övülme tutkusuna kadar pek çok bağımlılık görülmektedir.

Nefs-i levvâme aşamasında nefsin yönetimi hâlâ entelektüel zekâdadır. Ancak olumsuz duygu ve davranışlar bu aşamada daha yumuşaktır. Bu aşamada birey iyi davranışlara yönelme eğilimindedir ancak bunları gerçekleştirme iradesi bulunmamaktadır. Birey bu nefis mertebesinde samimiyet, sevgi gibi latif duygulara ulaşmamaktadır.

Nefs-i emmâreden nefs-i levvâme düzeyine çıkış yani akl-ı selimin devreye girmesi kendiliğinden gerçekleşebileceği gibi yaşanan hayat tarzıyla da yakından ilgilidir. Bulunduğu nefis düzeyinde hırs, şehvet, gurur ve kibir gibi haz temelli eğilimler doğrultusunda yaşanması durumunda yükselme gerçekleşmeyecektir. İnsan haklarına riayet etme, tüm canlılara hatta cansızlara saygılı olma, israftan kaçınma, sahip olduklarını paylaşma ve müşahede alt sistemini örtmemek için bağımlılık yapan maddelerden kaçınma, bir üst bilinç düzeyine ulaşmasına katkı sağlayan pratikler olarak değerlendirilmektedir.

Nefs-i levvâmeye çıkan kişi dünyayı izlediğinde olayları ve kişileri yukarıdan ibret gözüyle görebilmektedir. Ancak bu aşamada iyi ve kötünün ne olduğuna karar veren sistem gerekmektedir. Bunun için bireye dışsal kuralları bildiren dinin yanında içsel bir yön bulunmaktadır. Vicdan olarak adlandırılan bu yetenek “vecede” mastarından gelmektedir. “Vücut” kavramı; varoluş, yoktan var olma ve hazır bulma anlamlarında kullanılmaktadır. “Bulma” sadece beş duyu organıyla değil kalp gözü olarak nitelendirilen manevi zekâyla da gerçekleşmektedir. Manevi zekânın alt boyutlarından olan vicdan nefs-i levvâme aşamasında oluşmaktadır ancak gelişme için yeterli değildir. Araştırma sonuçları da bu bilgiyi doğrulamaktadır.¹³² Manevi zekânın gelişiminin görüldüğü ilk düzey nefs-i levvâme aşamasıdır. Manevi zekânın gelişiminin birinci düzeyinde birey benliğinin doğasını ve yaşam amacını anlamaktadır.¹³³ Manevi zekânın alt boyutlarından olan kendini anlama ve yaşam amacını idrak etme bu düzeyde gerçekleşmektedir.

Manevi zekânın gelişiminin ikinci düzeyinde bireyin yaşam esnasında egonun işleyişini fark etmesi ve duygularını yönetebilmesi gerçekleşmektedir.¹³⁴ Bu düzey nefis aşamalarından nefs-i mülhime aşamasına tekabül etmektedir. Ayrıca bu düzeyde Yaradan’a ve yaratılanlara karşı gerçek sevgi hissedilmeye başlanmaktadır. Manevi zekânın alt boyutu olan merhamet bu aşamada oluşmaktadır. Bu düzeyin özellikleri arasında cömertlik, küçük şeylerle mutlu olma, tevekkül ve tövbe yer almaktadır. Kur’an-ı Kerim’de nefsin iyiyi ve kötüyü ayırt etmesi için ilham verilmesinden bahsedilmektedir.¹³⁵ Şekil 3’te gösterilen karar verme mekanizmasının ilahî referans sisteminin bu düzeyde devreye girdiği söylenebilir.

Manevi zekânın gelişiminin üçüncü düzeyinde ruh olarak ifade edilen yüksek benliğin sesini egodan ayırt etme becerisi ve farkındalığının kazanılması gerçekleşmektedir.¹³⁶ Bu düzey nefis aşamalarından nefs-i mutmainneye tekabül etmektedir. Bu aşamada nefs-i emmârenin etkisi azalmış ve isteklerine karşı bir arzu kalmamıştır. Bu aşamada kişide ortaya çıkan özellikler faydalı davranışlar, manevi zevkler, şükür ve rızadır.¹³⁷ Kur’an-ı Kerim bu nefis derecesine doğrudan hitap etmektedir.¹³⁸ İlk halinde ego/benlik dünyevi kaygılarla işgal edilmişken bu düzeyde ruhun sonsuz ve ölümsüz bakış açısıyla özdeşleşmiştir.¹³⁹ Manevi zekâ alt boyutlarından insani değerler bu aşamada gelişmektedir. Birey bu düzeyde istek ve arzularından vazgeçerek evrensel değerlere yönelmekte ve bu doğrultuda davranmaktadır.

Manevi zekânın gelişiminin dördüncü düzeyinde kişinin yüksek benliğin sesini net olarak duyması ve karar alırken o sesi dikkate alması görülmektedir.¹⁴⁰ Bu düzey nefis aşamalarından nefs-i râziye ve nefs-i marziye aşamalarına tekabül etmektedir. Bu aşamada birey olayları ve kişileri değerlendirirken rahmet ve hikmet

132 Karlık, *Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ve Gelişme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*, 111.

133 Cindy Wigglesworth, *Spiritual Intelligence and Why It Matters* (UK: Innerworks Publishing, 2004).

134 Wigglesworth, *Spiritual Intelligence and Why It Matters*, 1-5.

135 eş-Şems 91/7-10.

136 Wigglesworth, *Spiritual Intelligence and Why It Matters*, 1-5.

137 Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 124.

138 el-Fecr 89/27-30.

139 Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 127.

140 Wigglesworth, *Spiritual Intelligence and Why It Matters*.

çerçevesinden yaklaşmaktadır.¹⁴¹ Manevi zekâ alt boyutlarından insanlığa bağlılığın bu düzeydeki gelişen rahmet ve hikmet duygularıyla oluştuğu söylenebilir. Bu aşamada kişi kendi arzu ve isteklerinden geçerek tüm insanlığa yönelmektedir.

Manevi zekânın gelişiminin beşinci düzeyinde yüksek benlik ile ego arasındaki mücadele ortadan kalkmakta ve sadece yüksek benlik hâkim olmaktadır.¹⁴² Nefs aşamalarından bu düzey nefis-i sâfiye aşamasında gerçekleşmektedir. Bu aşamada yüksek benlik egonun kontrolü için ona rehberlik etmektedir.¹⁴³ Bu düzeydeki kişiler gerçek bir içsel birlik ve bütünlüğe ulaşarak kâmil insan olarak adlandırılmaktadırlar.

Sonuç

Mutasavvıflara göre kalp ve nefis, yaratılış itibarıyla zıt yönelimlere sahip iki temel boyut olarak ele alınmaktadır. Özellikle nefis-i emmâre mertebesindeki nefis, kalbin ilahî yönelişine karşı duran, arzuların ve haz temelli dürtülerin kaynağı olduğu söylenebilir. Kalp üzerindeki bu olumsuz tesir nefis-i mutmainne düzeyine ulaşmasına kadar devam etmektedir. Ancak bu aşamadan sonra nefis, ilahî iradeye yönelerek kalpte olumlu etkiler bırakmaya başlamakta ve çatışma süreci yerini içsel uyuma bırakmaktadır. Bu düzeyde nefis kötülüklerle meyletmek yerine ilahî sese tabi olmayı tercih etmektedir. Kalbin sezgisel algısı olarak tanımlanan manevi zekâ ise, nefsin arınmasıyla birlikte gelişim göstermekte ve kalp ve nefis arasındaki dengenin kurulmasına yardımcı olmaktadır.

Nefs-i emmâre aşamasındaki kişi cahillik, kabalık, buğz etme, boş şeylerle uğraşma, alay etme, başkasına eziyet verme, kendini beğenme, makam sevgisi, gıybet, dedikodu gibi olumsuz davranışlarda bulunmaktadır. Nefs-i levvâme aşamasında davranışları hakkında bir farkındalığa ulaşan kişi hâlâ kınama, heves, başkalarıyla çekişme, gizli riya, şehvet gibi olumsuz sıfatlara sahip olabilmektedir. Ancak burada bulunan kınama doğru şekilde kullanıldığı takdirde vicdan olarak ortaya çıkmaktadır.

Kendini geliştiren kişi nefis-i mülhime aşamasında kanaat, alçakgönüllülük, sabır, tahammül, özürleri kabul etmek, ezaya katlanma ve iyi zanda bulunma özelliklerine ulaşmaktadır. Ancak olumsuz sıfatlardan tam manasıyla uzaklaşmamıştır. Nefs-i mutmainne aşamasında birey kendini büyük görmeme, tevekkül, sabır, adalet, yumuşak huylu olma, sözünde durma gibi değerler kazanmıştır.¹⁴⁴ Nefs-i râziye aşamasında kişi şikâyet etmeyi bırakmaktadır.¹⁴⁵ Bu aşamada kişi kusurları affetme, güzel düşünme, Allah için sevme ve nefis muhasebesini en iyi şekilde yapabilme özelliklerini kazanmaktadır. Tüm insanlara iyilik etmek ve şefkat duymak bu aşamadaki kişinin davranışlarıdır. Az sayıda kişinin ulaşabildiği nefis-i sâfiye aşamasında kişi tekâmülün son noktasına ulaşarak ilahî isim ve sıfatların tecellilerine mazhar olmaktadır.¹⁴⁶

Manevi zekânın ilk aşaması vicdanın gelişmesidir. Kendisini ve olayları vicdan boyutundan değerlendiren kişi kendini ve yaşam amacını doğru idrak etmeye başlamaktadır. İnsanlara sevginin hissedilmesiyle birlikte manevi zekânın merhamet boyutu gelişmektedir. İnsanlara olan davranışlarında evrensel değerlere dikkat edilmesiyle insani değerler alt boyutunun geliştiği görülmektedir. Kişinin kendi arzu ve isteklerinin önüne tüm insanlığın faydasını koyması ve ona yönelmesiyle insanlığa bağlılık boyutu gelişmektedir.

Manevi zekâ bireyin kalbinin açılmasına yardımcı olmakta ve bunun sonucunda nefis ile ruh iletişim kurabilmektedir. Manevi zekâ aşkın olanı merkeze alarak kişileri ve olayları anlamlandırmaktadır. Manevi zekâ bireyin iç sesini duymasına ve yaşadıklarından ders çıkarmasına yardımcı olmaktadır. Bu veriler kişinin problemleri farklı açılardan çözmesine yardımcı olmaktadır. Yapılan araştırmalar manevi zekâsı yüksek olan bireylerin sakin, mutlu, öz değer duygusuna ve bütüncül sevgi ilişkisine sahip olduğunu göstermektedir.¹⁴⁷ Benzer şekilde manevi zekâ düzeyi yükseldikçe bireylerin kalplerinin daha açık ve esnek olduğu, çevresine ve Tanrı'ya karşı farkındalığının arttığı, dünyaya ve diğer insanlara hizmet etme arzusuna sahip olduğu

141 Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 129.

142 Wigglesworth, *Spiritual Intelligence and Why It Matters*.

143 Frager, *Kalp, Nefs ve Ruh*, 131.

144 Ögke, *Kur'an'da Nefs Kavramı*, 84-94.

145 Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 549.

146 Dodurgalı, "Nefs ve Eğitimi", 80.

147 Victor Selman vd., "Spiritual-Intelligence/-Quotient", *College Teaching Methods & Styles Journal* 1/3 (2005), 23-30.

ve kararlarını yüksek etik değerlerle aldığı tespit edilmiştir.¹⁴⁸ Artan manevi zekânın iç ve dış huzurun korunmasına, sağduyu ve merhametle davranma becerisinin artmasına yardımcı olduğu görülmektedir.¹⁴⁹

Sonuç olarak manevi zekâ gelişimiyle nefis gelişiminin benzer mekanizmalara sahip olduğu görülmektedir.¹⁵⁰ Bireyin karar verme mekanizmaları olan rasyonel akıl, ilahî referans sistemi ve manevi zekânın entegrasyonu ile nefsin karanlık yönleri olan alt kişiliklerin veya kompleks ve gölge yanların devreye girmesi engellenmektedir. Nefs-i emmâre aşamasında bireyin duygu, düşünce ve davranışlarını belirleyen rasyonel akıldır. Manevi zekânın en alt boyutu olan vicdanın devreye girmesiyle nefis-i emmâre bir üst aşama olan nefis-i levvâme aşamasına geçmektedir. Ancak burada rasyonel akıl hâkimiyetini sürdürmektedir. Manevi zekânın kendini ve yaşam amacını anlama boyutunun gelişmesi nefis-i levvâme aşamasında gerçekleşmektedir. Manevi zekânın merhamet boyutunun gelişmesiyle nefis-i mülhime aşamasına geçilmektedir. Manevi zekânın insani değerler alt boyutunun gelişmesiyle nefis-i mutmainne aşamasına geçilmektedir. Manevi zekânın insanlığa bağlılık boyutunun gelişmesiyle nefis-i râziye ve nefis-i marziye aşamasına geçilmektedir. Yüksek benlik ile ego mücadelesinin kalktığı son aşamada nefis-i sâfiye düzeyine gelmektedir.

Bu çalışmada Batı psikolojisinin incelediği manevi zekâ kavramının nefis kavramıyla benzerlik gösterdiği ve gelişimlerinin paralel bir şekilde gerçekleştirildiği görülmüştür. Bu bağlamda gelecek araştırmalarda yapılacak nicel çalışmalarda manevi zekânın Nefs Psikolojisi'yle ilişkisinin incelenmesi faydalı olacaktır. Nefs kontrolü ve nefis eğitimi gibi konuların manevi zekâ perspektifinden değerlendirilmesi ve manevi zekâ gelişimine etkisinin incelenmesi alana katkı sağlayacaktır.

148 Barbara Howard vd., "Spiritual Intelligence and Transformational Leadership: A New Theoretical Framework", *Journal of Curriculum and Instruction* 3 (2009).

149 Integral Leadership Review ILR, "Why Spiritual Intelligence Is Essential to Mature Leadership?" (Erişim 23 Mart 2025).

150 Riyadi Ahimsa, *Quranic Quotient for a Lasting Success Panduan Menggunakan Kecerdasan al-Quran Untuk Kesuksesan Dunia Akhirat* (Bandung: Pustaka Ilman, 2005).

Kaynakça/Reference

- Ahoei, Khadijeh vd. "The Relationship between Spiritual Intelligence and Psychological Well-being in Women with Breast Cancer". *Shiraz E Medical Journal* 18/10 (2017), e15103.
- Aktaş, Hamza. "Kur'an'da Arınma (Tezkiye) Süreciyle Nefsin Eğitimi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 173-187.
- Ab. Wahab, Mastura - Karia, Noorliza. "Spiritual Intelligence In Islam – A Framework For Total Excellence". *European Proceedings of Social and Behavioural Sciences Progressing Beyond and Better: Leading Businesses for a Sustainable Future* (06 Ekim 2020).
- Ahimsa, Riyadi. *Quranic Quotient for a Lasting Success Panduan Menggunakan Kecerdasan al-Quran Untuk Kesuksesan Dunia Akhirat*. Bandung: Pustaka Ilman, 2005.
- Aksöz, Tuncay. *Modern Psikolojik Yaklaşımlar Açısından Nefs Arınması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Aktaş, Hamza. "Kur'an'da Arınma (Tezkiye) Süreciyle Nefsin Eğitimi". *The Journal of Academic Social Science Studies* 59 (2017), 173-187.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2009.
- Amini, Farzaneh. *Sufi Psychology and Jungian Analytic Psychology: Treatment of Narcissistic Personality Disorder*. America: Wright Institute Graduate School of Psychology, Doktora, 1999.
- Ayış, Mehmet Şirin. "Nefs Mertebelerinin Psikolojideki Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme: Robert Frager Örneği". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 14 (2019), 547-567.
- Baharuddin, Elmi - Binti İsmail, Zainab. "7 Domains of Spiritual Intelligence from Islamic Perspective". *Social and Behavioral Sciences* 211 (2015), 568-577. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2015.11.075>
- Baharuddin, Elmi - Ramli, Zainab. "Definisi Dan Konsep Kecerdasan Ruhaniah Menurut Perspektif Sarjana Islam". *Jurnal Penyelidikan Islam JAKIM* 26 (2014), 49-61.
- Canbulat, Mehmet. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cevheri, İsmail b. Hammâd. "es-Sihâh". C. I. Beyrut: Darul Kutubul İlmiyye, 1979.
- Chaudhary, Bhaskar - Aswal, Mamta. "Imparting Spiritual Intelligence Curriculum in Our Classrooms". *European Academic Research* 7/1 (2012), 1508-1515.
- Cüceloğlu, Doğan. *İnsan ve Davranışı*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1996.
- Çat, Sedat. *Acil Yardım, Kurtarma ve Müdahale Çalışanlarının Ruhsal Zekâ ve Tükenmişlik Düzeylerinin Belirlenmesi Üzerine Bir Çalışma*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Dalkılıç, Mehmet. *İslam Mezheplerinde Ruh*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Demir, Seda Nur. *Ergenlerin Manevi Zekâları ile Psikolojik İyi Oluş ve Duygu Düzenleme Becerileri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. İstanbul: Sağlık Bilimleri Üniversitesi Hamidiye Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2024.
- Dodurgalı, Abdülkadir. "Nefs ve Eğitimi". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 65/5 (1998), 79-89.
- Doğan, Recai vd. *Din Bilimleri*. Ankara: Ankuzem Yayınları, 2007.
- Dzaki, Hamdani Bakran. *Prophetic Intelligence: Kecerdasan Kenabian Manumbuhkan Potensi Hakiki İnsani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*. Yogyakarta: Islamika, 2005.
- Elyasi, Gasem vd. "The Relationship between Spiritual Intelligence and Mental Health among Athletes and Non-athletes". *European Journal of Experimental Biology* 2 (2021), 2415-2418.
- Emmons, Robert A. "Is Spirituality an Intelligence? Motivation, Cognition, and the Psychology of Ultimate Concern". *The International Journal for the Psychology of Religion* 10/1 (2000), 3-26. https://doi.org/10.1207/S15327582IJPR1001_2
- Emmons, Robert A. "Maneviyat Bir Zekâ Mıdır? Güdülenme, Biliş ve Nihai İlgi Psikolojisi". çev. Fatma Şengül - Ali Ulvi Mehmedoğlu. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 133-158.
- Farabî. *Es-Siyasetü'l-Medeniyye*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1980.
- Faribors, Bagheri vd. "The Relationship between Nurses' Spiritual Intelligence and Happiness in Iran". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 5 (2010), 1556-1561. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2010.07.325>
- Frager, Robert. *Kalp, Nefs ve Ruh*. İstanbul: Sufi Kitap, 8. Basım, 2018.
- Freud, Sigmund. *Jokes and Their Relation to The Unconscious*. çev. James Strachey. New York: W.W. Norton & Company, 1990.
- Freud, Sigmund. "The Origin and Development of Psychoanalysis". *The American Journal of Psychology* 21/2 (1910), 181-218. <https://doi.org/10.2307/1413001>
- Gall, M. vd. *Educational Research: An Introduction*. Boston: Pearson, 8. Basım, 2006.
- Gardner, Howard. *Intelligence Reframed*. New York, NY: Basic Books, 1999.
- Gazâlî, İmam. *Kalplerin Keşfi*. çev. Abdullah Aydın. İstanbul: Sade Yayınları, 2003.
- Gazâlî, İmam. *Kimya-i Saadet*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Bedir Yayınevi, 1989.
- Gazâlî, İmam-ı. *Hakikat Bilgisine Yükseliş: "Mearicü'l-Kuds"*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gazâlî, İmam-ı. *Mearicü'l-Kuds*. çev. Serkan Özburun. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

- Gazâlî, İmam-ı. *Mizanü'l Amel*. çev. Remzi Barışık. İstanbul: Kılıçaslan yayınları, 1970.
- Gazâlî, İmam. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. Kâhire: Dârü'l-Hadis, 1992.
- Gedik, Şeyma. *Tasavvuf ve Pozitif Psikoloji Bağlamında Nefs Terbiyesi - Mutluluk İlişkisi*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2023.
- Grof, Stanislav. *Geleceğin Psikolojisi*. İstanbul: Ray Yayıncılık, 2014.
- Gürses, İbrahim. "Jung'cu Arketip Teorisi Bağlamında Tasavvufi Öykülerin Değerlendirilmesi: Sîmurg Örneği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/1 (2007), 77-96.
- Herdman, Elizabeth A. "Guidelines for Conducting a Literature Review and Presenting Conference Papers". *Journal Of Education And Research in Nursing* 3/1 (2006), 2-4.
- Howard, Barbara vd. "Spiritual Intelligence and Transformational Leadership: A New Theoretical Framework". *Journal of Curriculum and Instruction* 3 (2009). <https://doi.org/10.3776/joci.2009.v3n2p54-67>
- Hökekleli, Hayati. *İslam Psikolojisi Yazıları*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.
- Hücvîrî, Ali b. Osmân. *Keşfü'l-mahcûb*. çev. Leningrad V. Jukovsky,. Sovyet Birliği: Daru'l-Ulum Matbaası, 1926.
- Hyde, Brendan. "The Plausibility of Spiritual Intelligence: Spiritual Experience, Problem Solving and Neural Sites". *International Journal of Children's Spirituality* 9/1 (2004), 39-52. <https://doi.org/10.1080/1364436042000200816>
- ILR, Integral Leadership Review. "Why Spiritual Intelligence Is Essential to Mature Leadership?" Erişim 23 Mart 2025.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemaleddin Muhammed, "r-v-h", Lisânu'l-arabi'l Muhît (Beyrut: Daru's-Sadir, 1389/1970).
- Jung, Carl. G. *Two Essays on Analytical Psychology*. çev. Gerhard Adler - R. F. C. Hull. Princeton: Princeton University Press, 2. Basım, 1972.
- Jung, Carl Gustav. *İnsan ve Sembolleri*. çev. Ali Nahit Babaoğlu. İstanbul: Okuyan us, 4. Basım, 2009.
- Kadkhoda, Mohammad - Jahani, Hoorie. "Problem-solving Capacities of Spiritual Intelligence for Artificial Intelligence". *Procedia - Social and Behavioral Sciences* 32 (2012), 170-175. <https://doi.org/10.1016/j.sbspro.2012.01.027>
- Karakaş, Ahmet Canan. "İtikafın Manevi Zekâ, Dîni Şuur ve Endişe Şiddeti Üzerine Etkisi". *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2019), 1-12.
- Karakaş, Ahmet Canan. "Manevi Zekânın İç Yönelimli Dindarlık, Affetme Esnekliği ve Öznel İyi Oluşla İlişkisi". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2017), 53-63. <https://doi.org/10.32711/tiad.350504>
- Karlık, Zeynep. *Manevi Zekâ ve Tanrı Tasavvurlarının Travma Sonrası Büyüme ve Gelişme ile İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Khoshtinat, Valiollah. "Relationship between Spiritual Intelligence and Religious (Spiritual) Coping among Students of Payame Noor University". *International Research Journal of Applied and Basic Sciences* 3/6 (2012), 1132-1139.
- Kindî, Yakub b. İshak. *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 3. Basım., 2014.
- King, David B. - DeCicco, Teresa L. "A Viable Model and Self-report Measure of Spiritual Intelligence". *International Journal of Transpersonal Studies* 28/1 (2009), 68-85.
- Kişmir, Tuğba. *Tasavvuf Psikolojisi Açısından Nefsin Olgunlaşma Sürecinin Karaktere Etkisi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Psikolojisi Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kumar, Vineeth - Mehta, Manju. "Scale for Spiritual Intelligence (SSI)". *APA PsycTests*. <https://doi.org/10.1037/t16725-000>
- Kuşat, Ali. "Nefs Mertebelerine Psikolojik Bir Yaklaşım". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* III/9 (2002), 119-128.
- Kuşeyri. *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye*. çev. A. Abdülhamid Baltacı. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1990.
- Lévy-Bruhl, Lucien. *La Mentalité primitive*. Paris: Flammarion, 2010.
- Mansûr, Abdülmecîd. *es-Sulûku'l-İnsânî Beyne't- Tefsiri'l-İslâmî ve Esesü'l-İlmü'n-Nefsi'l-Muasır*. Kahire: Mektebetü'l-lencelu'l- Mısriyye, 2002.
- Maslow, Abraham H. *Dinler, Değerler, Doruk Deneyimler*. çev. H. Koray Sönmez. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 1996.
- Merter, Mustafa. *Dokuz Yüz Katlı İnsan*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Merter, Mustafa. *Psikolojinin Üçüncü Boyutu Nefs Psikolojisi ve Rüyaların Dili*. Kaknüs Yayınları, 2014.
- Mijares, Sharon G. *Modern Psychology and Ancient Wisdom: Psychological Healing Practices from the World's Religious Traditions*. New York: Routledge, 2. Basım, 2015.
- Muhâsibî, Haris el-. *Nefsin Terbiyesi Allahla Aramızı Nasıl Düzeltiriz*. çev. Mehmet Zahit Tiryaki. Hayy Kitap, 2009.
- Nasel, Dagmar. *Spiritual Orientation in Relation to Spiritual Intelligence: A Consideration of Traditional Christianity and New Age/Individualistic Spirituality*. University of South Australia, 2004.
- Öğke, Ahmet. *Kur'an'da Nefs Kavramı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Özdoğan, Öznur. "Gazali ve Benötesi Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/2 (2011), 5-19. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001076
- Pandey, Amrendra. "Spirituality in the Workplace and Spiritual Intelligence- A New Paradigm for a More Effective Workforce in an Organization". *IOSR Journal of Business and Management* 16/10 (2014), 45-50. <https://doi.org/10.9790/487X-161034550>
- Pargament, Kenneth I. *Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred*. New York: The Guilford Press, Illustrated edition., 2011.

- Park, Crystal L. - Paloutzian, Raymond F. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Temel Yaklaşımlar ve İlgili Alanları*. çev. Ali Ayten - İhsan Çapcıoğlu. Phoenix Yayinevi, 2013.
- Selman, Victor vd. "Spiritual-Intelligence/-Quotient". *College Teaching Methods & Styles Journal* 1/3 (2005), 23-30.
- Shabnam - Tung, N.S. "Intelligence, Emotional and Spiritual Quotient as Elements of Effective Leadership". *Pertanika Journal of Social Science and Humanities* 21 (2013), 315-328.
- Sidek, Baba. "Interview at Gombak" Erişim 24 Şubat 2010.
- Singh, MP - Sinha, Dr Jyotsna. "Impact of Spiritual Intelligence on Quality of Life". *International Journal of Scientific and Research Publications* 3/5 (2013), 1-5.
- Sofyalı Bâli Efendi. *7 Makam 7 Nefs Allah Yolunda Mertebeler ve Nefsin Halleri*. İstanbul: Hayy Kitap, 3. Basım, 2013.
- Söylemez, Aydın. *Manevi Zekânın Yaşamın Anlamı ve Yaşam Doyumunun Yordayıcısı Olarak İncelenmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Söylemez, Aydın vd. "The Adaptation of Integrated Spiritual Intelligence Scale into Turkish". *Journal of Family Counseling and Education* 1/1 (2016), 18-24. <https://doi.org/10.32568/jfce.237450>
- Tart, Charles. *States of Consciousness*. Lincoln, NE: iUniverse, 2000.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2001.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvufun Dili-1- Mürşid-Mürid-Yol*. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 2006.
- Uyanık, Mevlüt. *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması: Gazali Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Ünal Aydın, Pınar vd. "Bilinçli Farkındalık ve Manevi Zekânın Depresyon ve Anksiyete Belirtileri Üzerindeki Rolünün Değerlendirilmesi". *Spiritual Psychology and Counseling* 5/3 (2020), 273-285.
- Vaughan, Frances. "What Is Spiritual Intelligence?" *Journal of Humanistic Psychology* 42/2 (2002), 16-33.
- Watts, D. J. - Strogatz, S. H. "Collective Dynamics of 'Small-World' Networks". *Nature* 393/6684 (04 Haziran 1998), 440-442. <https://doi.org/10.1038/30918>
- Wigglesworth, Cindy. *Spiritual Intelligence and Why It Matters*. UK: Innerworks Publishing, 2004.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh maddesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul, 2006.
- Yıldız, Adem. *İmam Gazâlî'ye Göre Nefs Ve Nefs Eğitimi*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Din Felsefesi Bilim Dalı, Yüksek Lisans, 2007.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2022.
- Zohar, Danah - Marshall, Ian. *Spiritual Intelligence: The Ultimate Intelligence*. London: Bloomsbury Publishing, 2000.
- Zohar, Danah - Marshall, Ian. *SQ: Connecting With Our Spiritual Intelligence*. USA: Bloomsbury, 2000.