

T A D E R

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

SAYI / ISSUE

YIL / YEAR

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

(TADER)

Sahibi

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

(SAÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Tefsir ABD)

Editör

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

Alan Editörleri

Doç. Dr. Yunus Emre Gördük

Doç. Dr. Gökhan Atmaca

Dr. Öğr. Üyesi Mürsel Ethem

Yayın Kurulu

Prof. Dr. İsmail Çalışkan

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

Doç. Dr. Halil Aldemir

Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ

Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK

Araş. Görev. Emine ÖZBEK SERT

Araş. Görev. Ömer DİNÇ

Araş. Görev. Sakin TAŞ

Araş. Görev. Soner AKSOY

ISSN: 2587-0882

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

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. M. Sait ŞİMŞEK	N. Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Halis ALBAYRAK	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet Nedim SERİNSU	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. M. Akif KOÇ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Muhsin DEMİRCİ	Gaziantep Üniversitesi
Prof. Dr. Talip ÖZDEŞ	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Hasan KESKİN	Cumhuriyet Üniversitesi
Prof. Dr. Lütfullah CEBECİ	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Süleyman GEZER	Hitit Üniversitesi
Prof. Dr. Ömer KARA	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlut DODİC	Univerzitetu Novom Pazaru
Prof. Dr. Emad ALSHARIFEEN	Ürdün Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmed Muhammed ŞERKÂVİ	Mısır Ezher Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülhamit BİRİŞİK	Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Hidayet AYDAR	İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet OKUYAN	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ÜNVER	Diyanet İşleri Başkanlığı
Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR	İstanbul Üniversitesi
Doç. Dr. Selim TÜRCAN	Hitit Üniversitesi
Doç. Dr. Ömer BAŞKAN	Abant İzzet Baysal
Doç. Dr. Mustafa ŞENTÜRK	Trakya Üniversitesi
Doç. Dr. İsmail AYDIN	Sıtkı Koçman
Doç. Dr. Burhan SÜMERTAŞ	Çoruh Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet ÇİÇEK	İzmit Üniversitesi
Doç. Dr. Murat KAYACAN	Muş Alparslan Üniversitesi
Doç. Doç. Dr. Abdulcelil BİLGİN	Muş Alparslan Üniversitesi
Doç. Dr. Nihat UZUN	Karadeniz Teknik Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet DEMİRCİ	Erciyes Üniversitesi
Doç. Dr. Hikmet Koçyiğit	Kafkas Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Mustafa KARA	Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Saifullah Butto	Kaide Awam Üniversitesi
Dr. Ahmet Şükrü-Ürdün Üniversitesi	Ürdün Üniversitesi
Dr. Omar Chabani	Konstantaniye Üniversitesi

İletişim

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

SAKARYA

Tel: 0543 403 54 86

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

tefsirarastirmalari@gmail.com

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLİCY

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

Tefsir Araştırmaları Dergisi Budapeřte Açık Erişim Deklerasyonunu İmzalamıştır ve Creative Commons Alıntı-Gayriticari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

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

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

DİZİNLENME BİLGİLERİ

- 1) İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Başlangıç / S. Date: 2017)
- 2) ARASTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 22 Mart 2018)
- 3) GOOGLE SCHOLAR
- 4) Scientific Indexing Services (14 Haziran 2018)
- 5) DOAJ (30 AĞUSTOS 2018)

EDİTÖRDEN

Dördüncü Sayımızla Karşınızdayız...

Bir önceki sayımızdaki notumuzdan giriş kısmını tekrarlamak istiyoruz:

“Zamanın su gibi aktığı gerçeği özellikle böyle uzun ve kıymetli emeklerin harcandığı çalışmalarda daha belirgin bir şekilde anlaşılıyor. Yapılan iş zevk verince ve bir fayda sağladığı düşüncesi hâsıl olduğunda da mutluluk katlanıyor. Bizim bu dergimiz işte böyle bir süreci bizlere fazlasıyla yaşatıyor. “

Mutluluğumuz bu sayıda daha da arttı. Çünkü Uluslararası indekslerden biri olan DOAJ dergimizi taramaya başladı. Biz de önceki sayılarımızda yayımlanan makalelerimizi böylece uluslararası yayın dünyasına taşımış olduk. Yine SIS de bizi tarayan indekslerden birisi oldu. Amacımız bundan sonra yeni sayılarla yeni indekslere girip tefsir akademiyasının uluslararası arenalarda görünürlüğüne artırmak olacaktır. Bunun için sizleri yanımızda daha güçlü bir şekilde görmeye ihtiyacımız artmaktadır. Her sayıda yeni makalelerinize bu nedenle bizleri desteklemenizi bekliyoruz.

Bu sayımızda Bilal Atik, Faysal Arpaguş, Naif Yaşar, Mustafa Hocoğlu araştırma makalelerini kaleme aldılar. Ercan Şen ve öğrencisi Ayşenur Mart çok kıymetli hocamız Prof. Dr. Mehmet Sait Şişmek ile yaptıkları söyleşiyi bizlerle paylaştılar. Bu tatlı söyleşiyi sizlere sunmaktan gurur duyuyoruz. Muhammed Furkan Cinisli ve Serkan Çetin de tanıtım yazılarıyla destek verdiler. Her birine ayrı ayrı teşekkür ediyoruz.

Bu süreçte her an beraber hareket ettiğimiz alan editörlerimiz gayretlerini bizden esirgemediler. Kendilerine ve makalelerin çok kısa bir sürede okunup değerlendirilmesinde hakemlikleriyle bizlere yardımcı olan hocalarımıza ve arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımızda buluşmak dileğiyle...

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

(30.10.2018)

TEFSİR ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

(TADER)

EKİM / OCTOBER 2018

Cilt: 2 Sayı: 2

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALELER / ARTICLES

“MUCİZE-SÜNNETULLAH İLİŞKİSİ BAĞLAMINDAİ‘CÂZU’L-KUR’ÂN”

“I’jaz al-Our’an in the Context of the Relation Between Miracle and Sunnatullah”

Bilal ATİK 185-216

“KELÂMÎ VE FİKHÎ İHTİLAF EKSENİNDE BİR TEFSİR: EL-İŞÂRÂTÜ’L-İLÂHİYYE İLE’L-MEBÂHİSİ’L-USÛLİYYE”

“A Tafsîr in the Axis of the Kalâm or the Fiqh Disputes: Al-İşârâtü’l-İlâhiyyah ila’l-Mabâhîsi’l-Uşûliyyah”

Faysal ARPAGUŞ 217-249

“LUDOVICO MARRACCIO LUCENSI VE ALCORANI TEXTUS UNIVERSUS ARABICÈ ET LATINÈ ADLI KUR’AN TERCÜMESİ ÜZERİNE”

“Ludovico Marraccio Lucensi and About His Qur’ân Translation Called Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè”

Naif YAŞAR 250-265

“TEŞRİDE TEDRİCİLİK KONUSUNA FARKLI BİR YAKLAŞIM”

“The Matter of Gradualism in Legislation”

Mustafa HOCAOĞLU 266-286

SÖYLEŞİ

“PROF. DR. MEHMET SAİT ŞİMŞEK İLE BİR SÖYLEŞİ”

“An Interview with Professor Dr. Mehmet Sait Şimşek”

Ercan ŞEN 287-304

KİTAP TANITIM

“İSLÂM İLİM VE DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ADUDÜDDİN EL-İCÎ”

Araş. Gör. Muhammed Furkan CİNİSLİ 305-314

“İSLÂM İLİM VE DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ADUDÜDDİN EL-İCÎ”

Araş. Gör. Serkan ÇETİN 315-329

**MUCİZE-SÜNNETULLAH İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA
İ'ĀZU'L-KUR'ĀN***

Bilal Atik**

Özet

Bu makalede, ilmi çevrede hemen her dönem güncelliğini koruyan mucize konusunun, sünnetullah kavramı ile ilişkisi bağlamında ele alınması ve bu ekseninde Kur'ân'ın mucizeliği hususunun değerlendirilmesi amaçlanmaktadır. Makalede öncelikle mucize kavramının kısaca etimolojik tahliline yer verilmiş, kavramın terim anlamının çerçevesini netleştirmek için de mucize hakkındaki metodik bilgilere değinilmiştir. Akabinde sünnetullah kavramı ele alınmış, günümüze kadar uzanan süreçte kavramın uğramış olduğu anlam kaymalarının altı çizilerek, mezkûr kavramın Kur'ân çerçevesinde nasıl anlaşılması gerektiği üzerinde durulmuştur. Mucize ve sünnetullah kavramlarının anlam alanları böylece değerlendirildikten sonra iki kavram arasında nasıl bir münasebet bulunduğu üzerinde durulmuş ve bu münasebetin, her iki kavramın anlaşılması noktasında sahip olduğu önem vurgulanmaya çalışılmıştır. Neticede Hz. Peygamberin en büyük mucizesi olan Kur'ân'ın mucizeliği hususunda, tarih boyunca dile getirilen yaklaşımlar özetlendikten sonra, İ'câzu'l-Kur'ân konusu, mucize-sünnetullah ilişkisi çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, İ'câz, Mucize, Sünnetullah.

P'jaz al-Our'an in the Context of the Relation Between Miracle and Sunnatullah

Abstract

In this article, it is aimed that the subject of miracle, which keeps its up-to-date in scientific circles at all times, is taken into consideration in relation to the concept of Sunnatullah. In this context the matter that miraculousness of the Qur'an is aimed to be evaluated. In the article, firstly, the brief etymological analysis of the concept of miracle is given, and the methodical information is given in order to clarify the terminological frame of the concept. Then, the concept of Sunnatullah was discussed and it was emphasized how it should be understood within the framework of Qur'an by underlining the meaning shifts that the concept has undergone in the process that extends to the day. After the meaning fields of miracles and Sunnatullah were thus assessed, the relation between the two concepts was emphasized and it was tried to be emphasized how this relation has significance in understanding of these concepts. Eventually, after summarizing the approaches throughout history in regard to the miraculousness of the Qur'an, the greatest miracle of the Prophet Muhammad, it was tried to be evaluated within the framework of the relation of P'jâz al-Qur'an, in relation to miracle-Sunnatullah.

Key words: Tafsir, Qur'an, P'jâz, Miracle, Sunnatullah

* Bu makalenin telifinde, konu ile ilgili hazırlanan doktora tezinden yararlanılmıştır.

** Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, bilalatik@hitit.edu.tr

Giriş

Hız Peygamberin ittifakla kabul edilen en büyük mucizesi,¹ kendisine gönderilen vahiyden ibaret olan ve ortaya koyduğu davanın da özünü teşkil eden Kur'ân-ı Kerîm'dir. Kur'ân'ın Allah kelamı olduğunu kabul etmeyen inkârcılara, iddialarını ispat sadedinde Kur'ân'ın benzerini getirmeleri için meydan okunmuş, fakat bu açık meydan okumaya tarih boyunca bir cevap verilememiştir. Dahası Kur'ân'ın beşer mahsulü olduğu yönündeki iddianın ilk sahipleri, İslam'a karşı yürüttükleri mücadelede Kur'ân'ın bir benzerini getirmek suretiyle galip gelebilecek iken, canlarını ve mallarını kaybetmek pahasına kılıçla savaşmayı tercih ederek, Kur'ân'ın meydan okuması karşısındaki acizliklerini izhar etmişlerdir. Bu realiteden hareketle İslam uleması, Kur'ân'ın mucize bir kelim olduğu hususunda ittifak etmiştir. Çalışmamızda mucize ve sünnetullah kavramlarının tahlili ve bu iki kavramın birbiri ile ilişkisinden hareketle İ'câzu'l-Kur'ân konusu değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Mucize ve Sünnetullah Kavramları

1.1. Mucize Kavramı

Mu'cize (معجزة) kelimesi 'a-c-z kökünün if'âl kalıbındaki ism-i fâilidir. Çoğulu "mu'cizât" (معجزات)'dır. Sözlük manası; "insanın güç yetiremeyeceği, karşı konulması mümkün olmayan veya benzerini yapmaktan aciz bırakan harikulâde şey" olarak ifade edilmiştir.² Mu'cize (معجزة) kelimesinin sonundaki 'ta' (ة), müenneslik için değil, 'allâme (علامة) kelimesinde olduğu gibi mübalağa içindir.³

Istilahî olarak mucize kavramı hakkında pek çok kaynakta, çeşitli açılardan farklılık arz eden tanımlamalara rastlamak mümkündür.⁴ Bunun temel nedenlerinin başında da

¹ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, 3. Baskı, (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 2: 93; Celaleddîn Abdurrahman es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006), 2: 1002

² İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıbâh tâcul-luğa ve sıbâhu'l-'arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr, 4. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlm l'l-Melâyin, 1990), 3: 883; Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-mubût*, (Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2005), 516; Muhammed Murtaza el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcu'l-'arûs min cevâbiri'l-kâmûs*, thk. Abdüssettâr Ahmed Ferec, (Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), 15: 211.

³ Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlu'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981), 170; Nûreddîn es-Sâbûnî, *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kefâye fi'l-bidâyeti fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf, (Kahire: Dâru'l Me'ârif, 1969), 88; Ebu'l-Mu'în Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tabsıratu'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Claude Salamé, (Dımaşk: yy. 1990), 1: 468; Mes'ud b. 'Umer b. Abdullah Sa'duddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l-mekâsûd*, thk. Abdurrahmân 'Umeire, nşr. Sâlih M. Şeref, (Beyrut: 'Alemlu'l-Kutub, 1998), 5: 11; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-mubût*, 516; Zebidî, *Tâcu'l-'arûs*, 15: 211.

⁴ Örnek olarak bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî es-Semerkindî el-Mâturîdî, *Kitâbu'l-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf, (İskenderiye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Misriyye, ty.), 189; Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Kitâbu'l-beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hıyel ve'l-kebâne ve's-sıbr ve'n-nârencât*, (Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1958), 23-25; Kâdî

mucize kavramının Kur'ân'da zikredilmemesi ve dolayısıyla Kur'ân'ın inzalinden birkaç asır sonra literatüre girmiş olması gelmektedir. Kur'ân'ı Kerîm'de ise daha sonra mucize kavramının ikame edildiği anlam alanı için; “ayet beyyine, burhân, sultan, hakk ve furkân” gibi kavramlar kullanılmıştır.⁵ Mezkur Kur'ân'î kavramların anlam muvaceheleri ve kullanım şekilleri tarandığında, mucize hakkında şöyle bir tanım yapılabilir: Mucize, peygamberlerin elinde, nübüvvet iddiasıyla birlikte ve onları tasdik edecek bir biçimde Allah Te‘âlâ tarafından yaratılan, inkâr edenleri benzerini getirmekten aciz bırakan ve iman edenleri teyit eden harikulade bir olaydır.

Zikredilen tanımdan da anlaşılacağı üzere bir hadiseye mucize denilebilmesi için o hadisenin belli şartları taşınması gerekmektedir. Yukarıdaki tanımda mucizeye dair dile getirilen; “harikulade olması, Allah'ın bir fiili olması, nübüvvet iddiasıyla birlikte ve bir peygamberin elinde vuku bulması” gibi şartların yanı sıra, mucizenin tehdî/meydan okuma ile beraber vuku bulması gerektiği de bazı ulema tarafından dile getirilmektedir.⁶ Ancak buna mukabil bazı kaynaklarda da tehdînin, mucize için değişmez bir şart olmadığı ifade edilmektedir.⁷

Kur'ân-ı Kerîm'deki mucize kabilinden anlatımlar gözden geçirildiğinde, özellikle peygamberliğin ilk safhasında, inkâr edenlere karşı nübüvvetin ispatı sadedinde ortaya konulan mucizelerin karakteristik özellik olarak tehdî ile birlikte vuku bulduğunu tespit etmek mümkündür.⁸ Ancak nübüvvetin ilerleyen safhalarında, yani özellikle inkâr edenler ve iman edenlerin safları netleşip iki zümre arasındaki mücadelenin hararetlendiği dönemde

‘Abdulcebbar, *El-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl, -et-Tenebbuat ve'l-mu'cizat*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım, (y.y. t.y.) 15: 199; el-Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 170; Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *et-Tevhîd li kavâ'idî't-tevhîd*, thk. Habibullah Hasan Ahmed, (Kâhire: Dâru't-Tabâkâtî'l-Muhammediyye, 1986), 236; A.mlf, *Tabsıratu'l-Edille*, 1: 469; Muhammed Ebi Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-'itikâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 2003), 136; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 88; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Muhassalu'efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-muteabbirin mine'l-'ulemâi ve'l-bukemâi ve'l-mutekellimîn*, (Kahire: Mektebetu Külliyyâtî'l-Ezheriyye, t.y.), 207; Seyfuddîn Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Vesâig, 2004), 4: 17; et-Taftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 5: 11; Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî el-Hanefî, *Kitâbu't-ta'rifât*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985), 234.

⁵ Geniş bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 24-43. Ayrıca bk. Mustafa Sabri Efendi, *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlim min Rabbi'l-'Âlemîn ve 'ibâdîbi'l-murselîn*, (Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Turâsî'l-'Arabî, 1981), 4: 124.

⁶ Bâkılânî, *Kitâbu'l-beyân*, 46-48; Bağdâdî, *Usûlu'd-Dîn*, 171; Nesefî, *Tabsıratu'l-edille*, 1: 468-469; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 88; Taftâzânî, *Şerhu'l-mekâsîd*, 5: 12; Takiyyuddîn İbn Teymiyye, *en-Nübüvât*, (Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1996), 6; İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âli 'Abdumelik el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâ'î'i edilleti fî usûli'l-'itikâd*, (Beyrut: Muessesetu'l-Kutub, 1985), 264-265 v.d.

⁷ Ali b. Ahmed b. Saïd İbn Hazm el-Endelûsî, *el-Usûl ve'l-furû'*, thk. Muhammed Âtuf el-İrâkî v.dğr., (Kahire: Dâru'n-Nehdatî'l-'Arabiyye, 1978), 300-301; A.mlf, *el-Fasl fî'l-milel ve'l-ebvâi ve'n-nibel*, thk. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1996), 5: 99, 106.

⁸ Hz. Peygamber'in Kur'ân mucizesi, Hz. Mûsâ'nın âsâ ve parıldayan el mucizeleri, Hz. İsa'nın; Allah'ın izni ile ölüleri diriltmesi, çamurdan yaptığı kuş heykelinin canlanıp uçması, doğuştan kör ve alaca hastalarını iyileştirmesi gibi mucizeler, tehdî ile birlikte vuku bulan mucizelere örneklik teşkil eder.

vuku bulan ve tebliğ sürecinin kırılma anlarında inananlara yardım ve ikram kabilinden gerçekleşen mucizelerde, en azından açık bir tehdidden bahsedilemeyeceği aşıkardır. Zira inanan bir topluluk için, ikram ve yardım kabilinden vuku bulan mucizelerde meydan okumayı gerektirecek bir karşı direnişten bahsetmek mümkün değildir. Çünkü bu türden mucizelerin muhatabı inananlardır. Hal böyle olunca mucizelerin, inkarcıların muhatap olduğu bir bağlamda açık bir meydan okuma ile beraber vuku bulduğu, inananların muhatap olduğu bir ortamda da teyit ve itminan yönü ağır basan bir olgu olduğu tespit edilebilir.

Mucize hakkında ele alınması gereken temel hususlardan bir tanesi de “mucizelerin çeşitleri” bahsidir. Mucizelerin çeşitleri hususunda da farklı tasnifler yapılmıştır. Şüphesiz farklı tasniflerin ortaya çıkmasındaki temel neden, mucizeye farklı açılardan yaklaşmış olmasıyla alakalıdır. Ancak genel olarak kelimacılar mucize olarak isimlendirilen olayın keyfiyetini esas alarak geniş kabul görmüş bir tasnif biçimini ortaya koymuşlar ve mucizeleri “Hissî” ve “Aklî” olmak üzere iki başlık altında ele almışlardır.⁹ Bununla beraber bazı alimler gaybî haberleri, aklî mucizelerden farklı bir kategoride ele almak suretiyle “Haberî Mucizeler” başlığını da bu tasnife eklemişler ve neticede üçlü bir tasnifi tercih etmişlerdir.¹⁰ Bu tasnif içerisindeki mucize çeşitlerini kısaca ele alacak olursak; “hissî mucizeler”, insanların duyularına hitap eden (maddî/kevnî) harikulade olaylar,¹¹ “aklî mucizeler”, nübüvvet iddiasının muhataplarının te'akkul ve tefekkür ameliyeleriyle

⁹ Söz konusu ikili tasnif için bk. Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 202; Râgıb el-İsfehânî, , *Kitâbu'l- İ'tikâd*, thk. Cemal Muhammed Lokmân, (Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, h.1401-1406), 138; Fahreddin er-Râzî, , *el-Erba'ün fî usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Seka, (Kahire: Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, 1986), 2: 87; Nesefî, *Tabsîratu'l-Edille*, 1: 487, 492. Ayrıca bk. es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 1001. Söz konusu tasnifi, sadece Hz. Peygamberin mucizelerini tasnif etme sadedinde ele alanlar olmuştur. Bu durumun, mucize tasniflerindeki belirsizliğin ve genel bir usul oluşturmadaki eksikliğin sebeplerinden biri olduğu düşünülebilirse de Hz. Peygamber'in nübüvvetinin ispatına öncelik verilmesiyle alakalı olduğunu görmek gerekir. “Çünkü O'nun nübüvvetinin ispat edilmesi aynı zamanda diğer peygamberlerin de nübüvvetinin ve dolayısıyla mucizelerinin varlığının da ispatı anlamına gelecektir.” Bk. Sâbûnî, *el-Bidâye*, 89. Bu yüzden kelimâ ulemasının bir kısmı, Hz. Peygamber'in mucizelerinin ele alınmasına öncelik vermişlerdir.

¹⁰ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 91; Gazzâlî, “el-Mednûn Bihi 'alâ Gayri Ehlihi”, *Mecmu'a resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*, (Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ty.), 370. Gazzâlî bu tasnifte, “Haberî Mucize” yerine “Hayalî Mucize” ifadesini kullanmakla beraber, muhteva bakımından ikisi arasında herhangi bir farklılık söz konusu değildir. Gazzâlî'nin mucize tasnifi hususundaki orijinal yönü, bu üç mucize türünü, sürekliliği olan ve olmuş bitmiş mucizeler şeklinde iki ana kategoriye indirgemesidir. Sürekliliği olan mucizeler başlığında Hz. Peygamber'in Kur'ân mucizesini sayarken, diğer mucizelerini de olmuş bitmiş mucizeler olarak dile getirmektedir. Geniş bilgi için bk. Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (2008): 117. Benzer bir tasnifi Kurtubî'de de görmekteyiz. Bk. Kurtubî, *el-Câmî'u li Abkâmi'l-Kur'ân*, (Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003), 1: 72.

¹¹ Bk. Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, (İstanbul: Marifet Yayınları, 1999), 46; Bulut, *Mucize ve Peygamber*, 57; Faruk Sancar, *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelâm-Tasavvuf Tartışmaları*, (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 135.

anlayabilecekleri manevî harikalar,¹² “haberi mucizeler” ise insan bilgisinin sınırını aşan işleri bilmek ve haber vermek şeklindeki harikulade olaylar olarak tarif edilebilir.¹³

Mucize kavramı hakkındaki genel çerçeveyi böylece çizdikten sonra, onunla yakından ilişkili olduğunu düşündüğümüz sünnetullah kavramından da kısaca bahsetmek araştırmamızın seyri açısından önemlidir.

1.2. Sünnetullah Kavramı

Kur’ân; mesajlarını muhataplarına sunarken en önemli araç olarak dili kullanması itibariyle, inşa etmek istediği yeni zihniyeti kavramlar üzerinden şekillendiren bir üslûba sahiptir. Bu çerçevede bazen tedavülde olan kelimelerin içini yeniden doldurmak suretiyle bambaşka kavramsal çerçeveler oluştururken, bazen de muhataplarının zihni alt yapısında mevcut olmayan mefhumları, “kullanımdaki kavramları yeni bir münasebet sistemi içerisine çekerek türettiği kavramlarla ifade etmiştir.”¹⁴ İşte “*sünnetullah*” kavramı da “*s-n-n*” kökünden türeyen “*sünnet*” kavramının Allah’a izafe edilmesiyle oluşturulan yeni bir Kur’ânî kavramdır.

Kur’ân’ın ilk muhatap çevresinde tanınan, “*düzenli ve sürekli yapılan davranış, buy, yol, adet v.b.*” manalarına gelen “sünnet” kavramı¹⁵ ile yine ilk muhatap çevresinde tanınan “Allah” kavramının¹⁶ bir araya getirilmesiyle oluşturulan “sünnetullah” terimi, “*Allah’ın, tarih içerisinde süregelen ve değişmeyen davranış tarzı/yaratması*” manasına gelmektedir.¹⁷ Bu anlam

¹² Kur’ân-ı Kerîm, bu çeşit mucizelere verilebilecek en önemli örnektir. Bk. Râğıb el-İsfahânî, *el-İ’tikâd*, 138. Adulkerîm el-Hâtib, *el-İ’câz fî dirâsâti’s-sâbikîn*, (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-‘Arabî, 1974), 87-88; Bulut, *Mucize ve Peygamber*, 60.

¹³ Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *A’lâmü’n-nübüvve*, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1986), 27. Mucizeleri aklî/manevî ve hissî/maddî şeklinde ikili tasnifle ele alanların, haberi mucizeleri maddî bir durum olmaması hasebiyle, aklî mucizeler içerisinde değerlendirip ele aldıklarını daha önce ifade etmiştik.

¹⁴ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Toshihiko Izutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 16 v.d. Ayrıca bk. Ömer Özsoy, *Sünnetullah –Bir Kur’ân İfadesinin Kavramlaşması-*, 2. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 34 v.d.

¹⁵ “Sünnet” kelimesinin Kur’ân öncesindeki toplumda kullanılış şekli de dahil olmak üzere geniş bir semantik tahlili için bk. Özsoy, *Sünnetullah*, 34, 49-54.

¹⁶ Bk. Zümer, 39/38. İzutsu bu konuda şu çarpıcı ifadeleri kullanmıştır; “*Allah kavramı dabil olmak üzere, Kur’ân’ın dünya hakkındaki görüşünün teşekkülünde hayati rol oynayan bütün anahtar kavramlar, Kur’ân’da yeni bir mana kazanmıştır.*” Bk. İzutsu, *Kur’ân’da Allah ve İnsan*, 16. İzutsu’nun bu değerlendirmesi, başta Allah kavramı olmak üzere, yukarıda da ifade ettiğimiz üzere, kavramların Kur’ân muhtevası içerisinde nasıl yeniden şekillendiğini ve adeta boyut değiştirdiğini ifade etmesi bakımından son derece önemlidir.

¹⁷ Özsoy, *Sünnetullah*, 182.

muvacehesinde “sünnetullah” ifadesiyle Kur'ân'da; Allah'ın yaratma ve yönetmesinde öteden beri süregelen ve değişmeyen uygulamasının bulunduğuna işaret edilmiştir.¹⁸

Kur'ân'da sünnetullah ifadesi sekiz kez kullanılmıştır.¹⁹ Bununla beraber, *sünnetul evvelin*, *sünnetuna* ve *sünnetu men...* gibi başka ifadelerle de yer verilmiştir ki bunların çoğunluğunun sünnetullah ile eş anlamlı olacak şekilde kullanıldıklarını tespit etmek mümkündür.²⁰ Bu çerçevede Kur'ân'da hem lafız olarak sünnetullah ifadesinin, hem de mana itibariyle sünnetullah anlamını taşıyan ifadelerin, toplamda on farklı ayette on beş defa kullanıldığı sonucuna varmak mümkündür.²¹ Kur'ân'da sünnetullah ve eş anlamlılarının, lafız olarak az sayılabilecek miktardaki kullanımına rağmen, ihtiva ettikleri konu itibariyle Kur'ân'ın neredeyse tamamında mündemiç olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Kur'ân'da çok büyük bir hacmi kaplayan geçmiş kavimlerin kıssalarının satır aralarında vurgulanan, toplumlara ve onların tarihsel süreçteki varlıklarına hükmeden külli kaidelerin ve yine Kur'ân'da sıklıkla üzerinde durulan hak-batıl mücadelesi ve bu mücadeleyi şekillendiren ilahi tasarrufların,²² hep sünnetullahı raci hususlar olduğu düşünüldüğünde, sünnetullah kavramının, adeta Kur'ân'ın ana başlıklarından bir tanesi olduğunu söylemek mümkün olmaktadır. Bu sebeple sünnetullah kavramının, tarihsel süreçteki anlam kaymalarından arındırılıp, ilk ortaya çıkışındaki, yani Kur'ân'î çerçevedeki anlamının hatırlanması son derece önem arz etmektedir.

Kur'ân'da sünnetullah ve anlamdaşlarının yer aldıkları bağlamlar irdelendiğinde, öncelikle geçmiş ümmetlerin kıssalarının ibretlik yönlerinden bahsedildiği ve genellikle de toplumların helakine sebep olan davranışların nazarı dikkate sunulduğu görülecektir. Ancak özellikle altı çizilmelidir ki sünnetullah, sadece kavimlerin helak edilmesini konu alan bağlam içerisinde kullanılan bir kavram değildir. Örneğin sünnetullah kavramının geçtiği bazı ayetlerde, geçmiş peygamberlerin kıssalarındaki ibretlik tabloların nüzul dönemine taşındığını ve “Hz. Peygamber ile karşıtları arasındaki mücadele bazında evrensel sosyal gerçekliklerin işlendiğini görmek mümkündür.”²³ Bunun yanı sıra Hz. Peygamber'in Zeyneb

¹⁸ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 159.

¹⁹ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 3. Baskı (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 612.

²⁰ “Allah'ın tarih içerisindeki davranış biçimini ifade etmede kelimetullah ve kelimetu Rabbik” gibi terkipler de kullanılmaktadır. Allah'ın verdiği söz” manasını yansıtan bu terkiplerin de sünnetullah kavramı ile yakın anlamlı olarak kullanıldığı söylenebilir.” Bk. Özsoy, *Sünnetullah*, 132.

²¹ Bk. Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, 367.

²² Bk. Mazharuddîn Sıddîkî, *Kur'ân'da Tarih Kavramı*, 3. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, 1990), 49; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, (İstanbul: Çağ Yayınları, 1989), 1: 39.

²³ Özsoy, *Sünnetullah*, 131.

bint Cahş ile evlenmesi hadisesi bağlamında nazil olan Ahzâb Suresi'ndeki ilgili ayetlerde de sünnetullah kavramı, farklı sayılabilecek bir muhteva ile ilişkili olarak kullanılmıştır. Söz konusu hadise çerçevesinde peygamberlerin, Allah'ın mübah kıldığı şeyleri yerine getirmede bir endişe ve zorluk içerisinde olmayacakları ya da bu zorlukların tebliğ vazifesini olumsuz etkileyecek bir baskıyı ortaya çıkaramayacağı, sünnetullah kaidesi olarak vurgulanmaktadır.²⁴ Bu çerçevede sünnetullah kavramının, insanlık tarihine ve peygamberlerin tebliğ mücadelesine yön veren ilahi tasarrufları ifade ettiği söylenebilir.

Kur'ân-ı Kerîm'de sünnetullah ile ilgili vurgulanan en önemli ilke, değişmezlik ilkesidir. “Allah'ın daha önce geçenler hakkında uyguladığı kanun (sünnetullah) budur ve Allah'ın kanununda (sünnetullah) asla bir değişiklik bulamazsın.” (el-Ahzâb, 33/62). Bu ve benzeri ayetler²⁵ çerçevesinde sünnetullah kaidelerinin, her an cari ve değişmez olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim sünnetullahın, yukarıda değinildiği üzere, bazı ayetlerde nüzul sırasında yaşanan örnek olaylarla ilişkilendirilerek bahse konu edilmesi, sünnetullahın her an cari olduğu gerçeğinin pratik bir yansımasıdır. Binaenaleyh sünnetullahın, tarih boyunca toplumlara hükmeden ve her an yürürlükte olan değişmez ilahî yasalar olarak anlamlandırılması, Kur'ân'ın çizdiği çerçeveye uygun düşmektedir.

1.2.1. Sünnetullah ve Tabiat Kanunları

Kur'ân'da genel olarak, tabiatın yaratılışında ve işleyişinde var olan düzene dair dikkat çekici beyanlara yer verilmekte ve Kur'ân muhatapları, sıklıkla kevnî ayetler üzerinde düşünmeye sevk edilmektedir.²⁶ Bu çerçevede mütekellimler, tabiattaki söz konusu düzeni ifade etmek üzere “adetullah” kavramını kullanmışlar, ancak özellikle Gazzâlî (ö.505/1111) sonrasındaki dönemde “adetullah” kavramı, sünnetullah kavramı ile eş anlamlı olacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır.²⁷ Oysa -yukarıda da değinildiği üzere- sünnetullah ifadesinin geçtiği ayetlerin bağlamında, tabii varlık alanına ilişkin en ufak bir ipucu bulunmamaktadır.²⁸ Buna rağmen “adetullah” kavramı ile “sünnetullah” kavramının eş anlamlı olarak kullanılması, sünnetullah kavramının anlam alanında, son yüzyıllarda yaşanmış olan savrulmaya tesir eden bir durum olarak düşünülebilir. Çünkü “adetullah” kavramı, ortaya çıkışı itibariyle, tabiat kanunlarının zorunluluğunu gerektirmediği ve tabiat

²⁴ Ahzâb, 33/38-39.

²⁵ Benzer ifadelerle başka ayetlerde de rastlamak mümkündür. Bk. İsrâ, 17/77; Fâtır, 35/43; Fetih, 48/23.

²⁶ Örnek olarak bk. Fussilet, 41/10-12; A'lâ, 87/1-3.

²⁷ Bu konuda geniş bilgi için bk. Özsoy, *Sünnetullah*, 67-69.

²⁸ Özsoy, *Sünnetullah*, 129.

üstü bir iradeyi çağrıştırıp mucizelere imkan tanıdığı için ihdas edilmiş bir kavram olsa da²⁹ sünnetullah kavramının en bariz özelliği olarak Kur'ân'da zikredilen “değişmezlik” ilkesi ile birlikte düşünüldüğünde, iki kavramın eş anlamlı kullanımından hareketle “tabiat kanunlarının değişmezliği” şeklindeki Kur'ân çerçevesinde temellendirilmesi mümkün görünmeyen bir anlama ulaşılabilir. Ortaya çıkan bu anlam çerçevesiyle, Kur'ân'da sünnetullah kavramına yüklenen, “tarih boyunca toplumlara hükmeden değişmez ilahi yasalar” şeklindeki anlam muvacehesi arasında bariz bir farkın bulunduğu muhakkaktır. Dahası sünnetullah kavramına, “tabiattaki değişmez yasalar” anlamı yüklendiğinde mucizelerin vukuunun imkansız hale geldiği de açıktır. Binaenaleyh Kur'ân'da bir taraftan peygamberlere bahsedilen hissî harikalardan bahsedilirken, diğer taraftan da değişmezliği kat'î olarak vurgulanan sünnetullahın, tabiattaki yasaları ifade eden bir kavram olarak değerlendirilmesi, telifi mümkün olmayan bir tenakuzu ortaya çıkarmaktadır. Şüphesiz bu tenakuzu; sünnetullah kavramını, yukarıda değinilen aslî manasına döndürmek ve mucizeleri de olduğu şekliyle kabul etmek suretiyle ortadan kaldırmak mümkündür. Ancak özellikle XIX. yüzyıldan itibaren, olağanüstü hadiselerle imkan tanımayan pozitivist akımın etkisi altındaki Hint-Alt Kıtası başta olmak üzere sömürge altında bulunan coğrafyalarda yaşayan bazı müslüman müellifler, mucizelerin ya reddedilmesi³⁰ yahut tevil edilerek olağan olaylar mesabesine indirgenmek suretiyle sebep-netice zinciri içerisinde açıklanması şeklinde tebarüz eden bir anlama biçimini ortaya koyarak meseleyi hal yoluna gitmişlerdir.³¹ Bu yaklaşım biçiminin, batıda yaygınlaşan din-bilim çatışmasının belirgin etkisi ile Kur'ân'ın,

²⁹ Bu kavramın yalın olarak “âdet” şeklindeki kullanımı da mevcuttur. Ancak özellikle kelim âlimlerinin çoğunluğu, “âdet” sözcüğünü Allah'a izafe etmek suretiyle “adetullah” şeklinde kullanmışlardır. Geniş bilgi için bk. Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38: 159. Şüphesiz bu kullanım şekli, tabiattaki işleyişin zorunlu olmayıp, bu işleyişin Allah'ın yaratmasına müstenid olduğu fikrini ortaya koymaktadır.

³⁰ İngiliz sömürgesi altındaki Hindistan'da yaşamış olan Seyyid Ahmed Han (1817-1898), İslam dünyasında neredeyse bir ilk olarak, mucizelere karşı keskin bir duruş ortaya koymuştur. “Seyyid Ahmed Han, sadece Hz. Peygamber'in hissî mucizelerini inkar etmekle kalmamış, aynı zamanda Kur'ân'da zikredilen önceki peygamberlerin mucizelerini büyük zorlamalarla tevil etmeye çalışmıştır. Fazlurrahman, *İslam*, 10. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 300. Ayrıca bk. M.Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Hareketleri-19. Yüzyıl Sonu Yüzyıl Başı*, 2. Baskı (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 119. Ayrıca bk. Bulut, *Mucize ve Peygamber*, 234. Seyyid Ahmed Han dışında, Hint-alt kıtasında bu türden yaklaşımları ortaya koyan, Ahmeduddin Amritsâr (1861-1936) ve Gulâm Ahmed Perviz (1903-1985) gibi isimlerden de bahsedilmektedir. Bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Kassaların Dili*, 5. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 18.

³¹ Örneğin Muhammed Esed, denizin yarılması hadisesini, süratle vuku bulan med-cezir olayı ile izaha çalışmıştır. Bk. Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 749-750. Geniş bilgi için ayrıca bk. İshak Özgel, “Kur'ân'daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed'in Ayet Kelimesi Çevirisi Üzerine”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/19 (2007): 161 v.d. Mucizelerin te'vili yönündeki benzer değerlendirmeleri, yakın dönem Mısır ulemasının en tanınan âlimlerinden biri olan Muhammed Abduh'un tefsirinde de bulabilmek mümkündür. Bk. Muhammed Abduh, *Fâtıha Sûresi ve 'Amme Cüzü Tefsiri*, çev. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2012), 437-438.

bilimin verilerine ters düşmeyen bilgiler ihtiva ettiği yönündeki temel kabulü esas aldığı ve buradan hareketle Kur'ân'da bahsi geçen ve bilimin verileri ile açıklanamayan olağanüstü hadiseler olan mucizeleri, sebep-netice zinciri içerisinde açıklamayı mümkün kılacak te'villere başvurduğu söylenebilir. İşte bu bağlam içerisinde sünnetullah kavramı da tabiattaki değişmez yasaları ifade eden bir kavram olarak değerlendirilebilmiştir.³² Ancak Kur'ân'da sünnetullah kavramının, tabiat alanına işaret eden bir bağlamda kullanılmamış olması, bu yöndeki değerlendirmelerin Kur'ân'î temellerden yoksun olduğunu söylemeye imkan tanımaktadır.

1.3. Mucize-Sünnetullah İlişkisi

Sünnetullahın tabiattaki değişmez kanunları ifade eden bir kavram olmayıp, insanlık ve peygamberlik tarihine yön veren ilahi tasarrufları ifade ettiği anlaşıldığında, Kur'ân muhtevası içerisinde yer alan sünnetullah kaidelerinin neler olduğunun tespit edilmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Bir hidayet rehberi olan Kur'ân'daki sünnetullah kaidelerinin tespit edilmesinin, bu kaidelere tâbi olarak hayatını devam ettiren fert ve toplum için önem arz ettiği aşikârdır. Bu önem ile doğru orantılı olarak sünnetullah kaidelerinin, Kur'ân'ın bütünü içerisinde büyük bir hacmi kaplayan ve tarihin ibretlik vesikalarının Kur'ân'ın ana gayeleri doğrultusunda aktarımından ibaret olan peygamber kıssalarının satır aralarında tebellür ettiği söylenebilir. Kur'ân'da geçmiş ümmetlerin hayatını tetkike teşvik eden müteaddit ayetlerin gayesi, kıssaların satır aralarında vurgulanan bu sünnetullah kaidelerinin anlaşılmasını ve gereğinin yapılmasını temin etmek olsa gerektir.³³

Peygamberlerin tebliğ mücadelelerinden kesitler sunan Kur'ân kıssaları içerisinde, peygamberlerin doğruluklarını ispat sadedinde gösterilen mucizelere de yer verilmiştir.³⁴ Bu çerçevede kıssalarda anlatılan mucizelerle doğrudan ya da dolaylı olarak ilgili bazı sünnetullah kaidelerine de vurgu yapılmıştır. Örneğin; mucizelerin sadece ve sadece Allah'ın

³² Örnek olarak bk. Milaslı İsmail Hakkı, *Kur'anın Mucizeleri ve Mütaşabih Ayetlerin Tefsirleri*, (İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935), 19-20; Fatih Topaloğlu, *Felsefi ve Teolojik Açıdan Mucize*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 125; Öztürk, *Kıssaların Dili*, 12-21; Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 6. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 282-283; İbrahim Sarmış, *Kur'ân'da Kader –Takdirin Anlamı ve Sünnetullah-*, (İstanbul: Düşün Yayınları, 2014), 66-67; İsrail Balcı, *Hız: Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 70.

³³ Yıldız, , *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 1: 33. Örnek olarak bk. Fâtır, 35/44.

³⁴ XX. asır ulemasından en-Nedvî'nin, kıssaların gerçekliğinin bir gereklilik olmadığını ve onlarda anlatılan mucizelerin, aslında mucize olmadığı yönündeki bir takım değerlendirmelere verdiği çarpıcı cevaplar için bk. Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Kur'ân Işığında Peygamberlik ve Peygamberler*, çev. Ahmet Lütü Kazancı, (İstanbul: İslâmî Neşriyat Yayınları, 1974), 82.

kudreti, iradesi ve dilemesi üzere Allah'ın bir fiili olarak gerçekleşmesi,³⁵ her peygamberin öncelikle döneminde revaç bulmuş hususlarda olmak üzere mucizelerle desteklenmesi,³⁶ açık mucizeleri gördüğü halde inkarda ısrar edenlerin helak edilmeleri,³⁷ inkarcıların imtihan sırrını ortadan kaldıracak türden mucize isteklerinin olumlu cevaplanmaması³⁸ gibi hususlar, mucizeler hakkındaki ilahi tasarrufun keyfiyetini ortaya koyan sünnetullah kaideleri olarak tespit edilebilir. Bu çerçevede ilk muhatap kitlesi itibariyle belâgat ve fesâhat alanında çok ilerlemiş olan bir kavme gönderilen peygamberimizin ilk ve en önemli mucizesinin Kur'ân olması; peygamberlerin, dönemlerinde revaç bulmuş hususlarda mucizelerle desteklenmesi yönündeki sünnetullah kaidelerinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

2. İ'câzu'l-Kur'ân

“Mu'cize” sözcüğünün de türemiş olduğu, “aciz kalma ve bir işe güç yetirememe” anlamındaki a-c-z kökünün³⁹ if'âl veznindeki masdarı olan “i'câz” (عجاز) kelimesi, birini geçmek ve geride bırakmak manasına gelmektedir.⁴⁰ Bu mana çerçevesinde, İ'câzu'l-Kur'ân (عجاز القرآن) terkinde; beşer sözünü geride bırakan ve benzerinin getirilmesi mümkün olmayan Kur'ân'ın, mucize bir kelim olduğu ifade edilmiş olmaktadır.

Hız. Peygamber, nübüvvetinin en büyük delili olan Kur'ân'ı merkeze alarak muhataplarını imana davet etmiştir. Ancak hemen her peygamberin karşılaştığı durumlarda

³⁵ Mucizelerin sadece Allah'ın dilemesiyle meydana geldiklerini ve peygamberlerin bu konuda bir tasarrufta bulunamayacağını ifade eden ayetler için bk. Âl-i İmrân, 3/49; Mâide, 5/110; A'râf, 7/35, 57-59; Hûd, 11/33, 80, 88; Ra'd, 13/38; İbrâhîm, 14/11; 'Ankebût, 29/50; Mu'min, 40/78; Ahkâf, 46/23; Mulk, 67/26; Me'âric, 70/6-7.

³⁶ Genel anlamda peygamberlerin mucizelerle desteklendiğini ifade eden ayetler için bk. Mâide 5/32; Tevbe, 9/70; Yûnus, 10/74; İbrâhîm 14/9; Nahl, 16/43-44; Rûm, 30/47; Fâtır, 35/24-25.

³⁷ Örnek olarak bk. Tevbe, 9/70; İbrâhîm, 14/9.

³⁸ İnkârda ısrar edenlerin mucize talepleri ve bunlara verilen Kur'ân'ı cevaplar için Bk. Bakara, 2/55-56; Mâide, 5/112-115; En'âm, 6/8-9, 37, 109-111, 124, 158; A'râf, 7/70-72, 106-108, 143; Hûd, 11/12-13, 27, 32, 53-55; Ra'd, 13/7, 27, 31; İbrâhîm, 14/10-11; Hicr, 15/7-8; İsrâ, 17/90-93; Tâhâ, 20/133; Enbiyâ, 21/5; Furkân, 25/7-9, 21-22; Şu'arâ, 26/154; Kasas, 28/48; 'Ankebût, 29/50-51; Fussilet, 41/14; Zuhruf, 43/53-55; Muddessir, 74/52-56.

³⁹ Halil b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd el-Hendâvî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), 3: 101; Ebu'l-Huseyn Ahmed ibn Fâris, *Mu'cemu mekâyisü'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 4: 232; el-Cevherî, *es-Sıbah*, 3: 883; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil 'Îtânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005), 325; Muhammed b. Mükrim İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 4: 2817; Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdülkâdir er-Râzî, *Mubtârü's-sıbah*, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986), 174; Fîruzâbâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, 515.

⁴⁰ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 4: 2817. Genellikle sünnetullah ile ilgili ayetlerin bağlamı böyle bir düzene sahipken, Ahzâb suresi örneğinde görüleceği üzere; bazen sünnetullah kaideleri, nüzul vasatında gerçekleşen, müslüman toplumunun cahiliye adetlerinden arındırılarak yeni ilkeler çerçevesinde inşasını amaçlayan örnek olaylar üzerinden de aktarılabilmiştir.

kendisi de karşılaşmış,⁴¹ iman etmemekte ısrar eden müşrikler onu sihirbazlıkla, mecnunlukla ve şairlikle itham etmiş; Kur'ân'ı da açık bir sihir, öncekilerin masalları veya uydurma bir kitap olarak nitelemişlerdir.⁴² Nitekim müşriklerin bu noktadaki yaklaşımları Kur'ân'da şöylece dile getirilmiştir; “Onlara karşı ayetlerimiz okunduğu zaman, “Duyduk, istesek biz de bunun benzerini elbette söyleriz. Bu, eskilerin masallarından başka bir şey değildir” derler.” (el-Enfâl, 8/31). Kur'ân, bu iddia sahiplerinin zatında, tüm zamanların Kur'ân muhaliflerini, onun benzerini getirmeye davet etmiş ve bunu başaramayacakları noktasında da açıkça meydan okumuştur.

2.1. Kur'ân'da Tehaddi

Tehaddî, “meydan okuma” manasına gelen bir kavramdır.⁴³ Özellikle imana ilk davet esnasında ortaya konulan mucizelerin⁴⁴ temel özelliklerinden bir tanesi de tehaddî ile birlikte gerçekleşmiş olmalarıdır. Hz. Peygamber'in daveti, Kur'ân'a müstenid bir davettir ve yukarıda ifade edildiği üzere her devre hitap eden ve davasının özünü teşkil eden Kur'ân, O'nun en büyük mucizesidir. İşte Kur'ân'daki tehaddî ayetleri ile her devrin Kur'ân muhaliflerine, onun bir benzerinin getirilemeyeceği noktasında meydan okunmaktadır.

Kur'ân'da tehaddî/meydan okuma ayetleri, genel olarak üç merhalede tahakkuk etmiştir.⁴⁵ Her bir merhaledeki tehaddi ayetleri, bir taraftan Kur'ân'ın karşısında yer alanların acizliklerini derinleştirirken, diğer taraftan da Kur'ân'ın i'cazını tedrici olarak pekiştirmektedir.

Tehaddi ayetlerinin ilkinde;⁴⁶ Kur'ân muhaliflerinin, iddialarında haklı olduklarını ispat edebilmeleri için, ondan daha üstün bir kitap getirmeleri gerektiği vurgulanarak kendilerine meydan okunmuştur; “Ama onlara katımızdan gerçek gelince: Musa'ya verilenler gibi ona da verilmeli değil miydi? derler. Daha önce Musa'ya verileni de inkâr

⁴¹ Fâtır, 35/4.

⁴² En'âm, 6/25; Hicr, 15/6; Nahl, 16/24; Enbiyâ, 21/5; Furkân, 25/4-5, 8; Neml, 27/13; Sâffât, 37/36; Tûr, 52/30; Kalem, 68/15, 51-52; Mutaffifin, 83/13. Geniş bilgi için bk. İshak Özgel, “Bir Üstünlüğün İtirafı Anlamında Kur'ân'da, Muhalifler Tarafından Peygamberlerin Sihirbazlıkla İtham Edilmeleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*, (Isparta: Tuğra Matbaası, 2003), 122 v.d.

⁴³ Cevherî, es-*Şihâb*, 6: 2310; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 2: 808; Firuzâbâdî, *Kâmûsu'l-Mubîd*, 1273.

⁴⁴ Bu tür mucizelere hidayet mucizeleri de denilmiştir. Bk. Bulut, *Mucize ve Peygamber*, 62-63.

⁴⁵ Nasrullah Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'cazı Üzerine*, (Erzurum: Ekev Yay., 2001), 83. Tehaddinin dört merhalâde tahakkuk ettiğini ifade edenler de vardır. Bk. Enver Arpa, “İ'cazu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1 (2002): 85. Ancak üçlü tasnif geniş bir kabul görmüştür. Bu sebeple çalışmamızda da üçlü tasnif esas alınarak tehaddî ayetleri değerlendirilecektir.

⁴⁶ Tehaddî ayetlerinin ilki olduğu ifade edilen bu ayetin Mekke'de nazil olduğu ve bu ayet nazil olduğunda Kur'ân'dan henüz kırk yedi sure nazil olduğu ifade edilmiştir. Bk. Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'cazı Üzerine*, 84.

etmemişler miydi? Birbirine destek olan iki büyücü, demişlerdi ve biz, hepsini inkâr edenleriz, demişlerdi. Deki: Eğer doğru sözlü iseniz, Allah katından, bu ikisinden (Tevrat ve Kur'ân'dan) daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ona uyayım. Eğer sana cevap veremezlerse, onların sadece heveslerine uyduklarını bil..." (el-Kasas, 28/49-50). Dikkat edilirse bu ayetlerde, Tevrat ve Kur'ân'dan daha üstün bir kitap getirilmesi noktasında meydan okunmuştur.⁴⁷ Bu ayetler nazil olmadan önce Mekke müşriklerinin, peygamberlik ve vahiy konusunda kendilerinden daha tecrübeli olan Yahudilere başvurdukları ve onlardan aldıkları telkinler doğrultusunda, Hz. Musa'nın mucizelerine benzer mucizeleri görmek istediklerini söyleyerek, Hz. Peygamberi zor duruma sokmayı hedefledikleri rivayetlere konu olmuştur.⁴⁸ Ancak nazil olan bu ayetler, hem müşriklerin gerçek niyetlerini ortaya koymakta ve daha da önemlisi Yahudilerin, Hz. Musa'yı ve getirdiği mucizeleri de vaktiyle yalanlamış olduklarından hareketle ikiyüzlülüklerini deşifre etmekte, hem de Kur'ân'dan daha üstün bir kitap getirilmesi noktasında Kur'ân muhaliflerine meydan okumak suretiyle mucizelerin en büyüğüne dikkat çekmektedir.

Kanaatimiz o dur ki mezkur tehdî ayetinde, Kur'ân'dan daha üstün bir kitap getirilmesi talebinden anlaşılması gereken; Kur'ân'ın dil özellikleri bakımından bir benzerinin ortaya konulmasından ziyade; en ufak bir tenakuz içermeyen, hem ferdî hem de içtimaî hayata yön veren ve bu anlamda hiçbir eksikliği barındırmayan eşsiz hakikatlerinden, ortaya koyduğu nizamdan ve kaideler sisteminden daha üstün şeyler ortaya koyacak bir kitap getirilmesinin istenmesidir. Bu savımızı, mezkur ayette Tevrat ve Kur'ân'ın ikisine birlikte işaret edilmesinden hareketle müdellel hale getirebiliriz. Tevrat dahil olmak üzere Kur'ân dışındaki diğer kutsal kitaplar için belâğat ve fesahat bakımından bir üstünlük iddiasında bulunulmadığı müsellemler bir hakikattir.⁴⁹ Ancak asılları itibariyle insanlığa rehber

⁴⁷ سِحْرَانِ ... قُلْ فَأَتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا... (veya سَاجِرَانِ şeklinde okuyan kıraatler de vardır) kelimesinde kimlerin veya nelerin kastedildiği noktasında farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Mezkur ifadeyi; "iki sihir" (سِحْرَانِ) şeklinde okuyanlar, buradan maksadın Kur'ân ve Tevrat veya Kur'ân ve İncil olduğunu ifade etmişlerdir. Mezkur ifadenin "iki sihirbaz" (سَاجِرَانِ) şeklindeki okunuşu çerçevesinde ilgili ifadenin maksudu, Hz. Mûsâ-Hz. Muhammed, Hz. Mûsâ-Hz. Hârûn ve hatta Hz. İsâ-Hz. Muhammed şeklinde değerlendirilmiştir. Kûfe menşeli kıraatler -ki İmam Âsım'ın Hafs rivayeti de bunlardan bir tanesidir-, mezkur kelimeyi elifsiz olarak سِحْرَانِ şeklinde okumuş ve bu çerçevede baskın görüş olarak iki sihirden kastın Tevrat ve Kur'ân olduğu ifade edilmiştir. Bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Ahmed Yusuf Necâti, (Beirut: 'Alemlü'l-Kutub, 1983), 2: 306-307. Dolayısıyla bu mana çerçevesinde ilgili ayetin, tehdî ayetlerinden bir tanesi olarak değerlendirilebilmesi mümkün olmaktadır. İlgili yaklaşımlara dair rivayetlerin geniş bir değerlendirmesi için ayrıca bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vil-i Ayi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 18: 266-270.

⁴⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18: 265.

⁴⁹ Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 1021.

olacak üstün nizam ve kaideleri ortaya koydukları da tartışılmazdır. Hal böyle olunca, Kur'ân ve Tevrat'ın aynı cümle içerisinde bir meydan okumaya konu edilmiş olmaları, dilsel özelliklerden ziyade aynı kaynaktan neşet etmeleri itibarıyla ihtiva ettikleri ortak üstün hakikatlerle alakalı olmalıdır.⁵⁰ Nitekim ilgili ayet pasajının son kısmı dikkatle incelendiğinde de bu kanaatimizi doğrulamak mümkündür; “Deki: Eğer doğru sözlü iseniz, Allah katından, bu ikisinden (Tevrat ve Kur'ân'dan) daha doğru yol gösteren bir kitap getirin de ona uyayım.” (el-Kasas, 28/49). Dikkat edilirse zikrettiğimiz bu ayette Tevrat ve Kur'ân doğru yolu gösteren iki kitap olarak takdim edilmekte ve bu nokta üzerinden meydan okunarak, onlardan daha doğru yolu gösteren bir kitap getirilmesi istenmektedir.

İlk meydan okumaya bir cevap gelmemesi üzerine, bir diğer tehdidi ayeti nazil olmuş, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında ithamlarda bulunan müşriklere, eğer iddialarında doğru iseler Kur'ân'ın bir benzerini getirmeleri gerektiği vurgulanarak tekrar meydan okunmuştur; “Onlar, ‘Bu Kur'ân'ı Muhammed uydurdu’ diyorlar öyle mi? Gerçekte onlar iman etmeye yanaşmıyorlar. Eğer onlar bu iddialarında dürüst iseler, Kur'ân'a benzer bir söz getirsinler.” (et-Tûr, 52/33-34).⁵¹ Meydan okumadaki tedrici seyrin ilk aşaması olan bu ayette, bir önceki ayette olduğu gibi Kur'ân'dan daha üstün bir kitap değil, Kur'ân'ın benzeri bir sözün ortaya konulması istenmektedir. Ancak bu meydan okumaya da muarazada bulunan çıkmayınca, tehdidinin kapsamını genişleten bir diğer ayet nazil olmuştur; “De ki: Andolsun insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar yine onun benzerini getiremezler.” (el-İsrâ, 17/88). Mezkur ayette, Kur'ân'ın benzerinin getirilmesinden de öte, bu işi yapmada insanlar

⁵⁰ İ'câzu'l-Kur'ân konusunda eser telif eden Salah Abdülfettâh el-Hâlidî, bu ayetin tehdidi kapsamında değerlendirilebilecek bir ayet olmadığını ifade etmiştir. Bu görüşünü de yukarıda mealini verdiğimiz; *قُلْ فَأْتُوا* اَيْتِي مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَمِنْهُمَا أَتَّبَعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ayetine dayandırmaktadır. O'na göre; “mezkur ayette Kur'ân'ın benzerinin getirilmesi değil, Allah katından, Kur'ân'dan daha doğru bir yol gösteren kitap getirilmesi istenmektedir. Allah katından getirilecek şey, muarazaya konu olabilecek uydurma bir şey olamayacağından hareketle bu ayet, muaraza talebini içeren bir meydan okuma değildir. Çünkü kafirlerden, bir kitap telif etmeleri istenmemekte, Allah katından kitap getirmeleri istenmektedir.” Bk. Salah Abdülfettâh el-Hâlidî, *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Beyânî*, (Amman: Dâru 'Îmâr, 2000), 51-52. Bizce bu açıklama, mezkur ayette bir meydan okuma olmadığını göstermeye yeterli değildir. Nitekim mezkur ayetin devamındaki ayette; *فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ* buyurulmakla, bir önceki ayette dile getirilen hususa dair muaraza beklentisinin varlığı ifade edilmiş olmaktadır. Eğer mevzu bahis ayetlerde bir tehdidi yoksa cevap beklentisini içeren bu ifadelerin de yer almaması gerekirdi. Nitekim ittifakla tehdidi ayeti olduğu bilinen ve Kur'ân'ın on suresine benzer getirilmesi ile ilgili meydan okumayı içeren Hûd suresi on üçüncü ayetten sonraki ayette de hemen hemen aynı ifadelerle meydan okunmaktadır. Bk. Hûd, 11/14.

⁵¹ Bazı kaynaklarda tehdidi ayetlerinin ilkinin mezkur ayet olduğu ifade edilmiştir. Bk. Mustafa Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, 2. Baskı (Ankara: Kitâbiyat Yay., 2006), 151. Ancak daha önce yukarıda zikredilen Kasas suresindeki tehdidi ayetinin, Kur'ân surelerinin kronolojik sıralamasına dair yapılan çalışmalarda, burada bahsi geçen Tûr Suresi'nden önce nazil olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Esra Gözeler, *Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016), 58-99.

ve cinlerin yardımlaşmasına müsaade edilmek suretiyle tehdidin kapsamı genişletilmiş ve böylece meydan okumanın şiddeti arttırılarak tedrici seyir devam ettirilmiştir. Bu noktada, tehdidin muhatap çevresinin genişletilmesi, Kur'ân muhaliflerine avantaj sağlayacak bir durumu ifade etmesine rağmen, bu meydan okumaya da muarazada bulunulamamış olması, hiç şüphesiz Kur'ân'ın ne kadar üstün bir i'câza sahip olduğunu tescillemektedir.

Özetle; tehdidin ilk aşamasında öncelikle Kur'ân'dan daha üstün bir kitap getirilmesi istenmiş, daha sonra da Kur'ân'ın benzeri bir söz getirilmesi istenerek meydan okunmuş, en sonunda da insanlar ve cinlerin yardımlaşmasına müsaade eden bir üslup içerisinde Kur'ân'ın benzerinin getirilemeyeceği vurgulanarak meydan okunmuştur. Bu üç ayette de Kur'ân'ın tamamı üzerinden meydan okunmaktadır ki bu da tehdidin ilk merhalesidir. Ancak anlaşılın o dur ki, bu üç ayetin kendi içerisinde de tedrici bir seyir söz konusudur. Kanaatimizce, tehdidin ilk merhalesi ile ilgili gelen ayetlerin kronolojisi belirlenirken, izah etmeye çalıştığımız bu tedrici seyri takip etmek, bir yöntem olarak ileri sürülebilir.

Tehaddînin ikinci merhalesinde Kur'ân'dan on surenin benzerinin getirilmesi istenmiş, bunun başari lamaması durumunda Kur'ân'ın Allah katından olduğunun anlaşılacağı ifade edilerek meydan okunmuştur; “Yoksa “onu (Kur'ân'ı) uydurdu” mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz, haydi Allah'tan başka gücünüzün yettiklerini de (yardıma) çağırıp, siz de onun gibi uydurma on sure getirin. Eğer size (bu konuda) cevap veremezlerse, bilin ki o (Kur'ân) ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir...” (Hûd, 11/13-14). Mezkûr ayette, muarazada bulunulacak kapsamın, Kur'ân'ın on suresiyle sınırlandırılmış olması, yine Kur'ân'ın i'câzını pekiştiren bir üslup olarak göze çarpmaktadır. Nitekim tehaddînin son merhalesinde bu durum daha açık bir şekilde gözler önüne serilmektedir.

Tehaddînin son merhalesinde, Kur'ân'ın sadece bir suresinin benzerinin getirilmesi istenerek, meydan okumada adeta zirve noktasına ulaşılmıştır; “Yoksa onu (Muhammed kendisi) uydurdu mu diyorlar? De ki: Eğer doğru söyleyenler iseniz onun benzeri bir sure getirin ve Allah'tan başka, çağırabileceğiniz kim varsa onları da yardıma çağırın.” (Yûnus,10/38). Buraya kadar zikredilen ayetlerin tamamı, fesahat ve belagatte son derece ilerlemiş olan müşriklerin çoğunlukta olduğu, diğer taraftan müslümanların azınlıkta olduğu Mekke döneminde nazil olmuştur. Müşrikler, müslümanlara karşı mücadelelerini kazanmak için Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koymak yerine, canlarını ve mallarını

kaybetme pahasına şiddet ve savaş merkezli bir mücadeleye girişmişlerdir. Şüphesiz bu durum, bir taraftan Kur'ân'ın i'câzına dair sarsılmaz bir delil teşkil ederken, diğer taraftan da muarızların kat'î bir yenilgiye uğradıklarının göstergesi olmuştur. Nitekim İslam uleması da bu durumun, Kur'ân'ın meydan okuması karşısında müşriklerin aciz kaldıklarının en açık ifadesi olduğunu tespit etmişlerdir.⁵²

Tehaddînin son merhalesi içerisinde sayabileceğimiz ve Medine döneminde nazil olan Bakara Suresi'nin yirmi üç ve yirmi dördüncü ayetleri, tehdî hakkında geçmiş ve geleceği kapsayan nihai hükmü koymakta, Kur'ân'ın Allah katından gelen mucize bir kitap olduğunu ve bu çerçevede Hz. Muhammed (s.a.v)'in de hak peygamber olduğunu adeta tescillemektedir. “Eğer kulumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz (Kur'ân) hakkında şüpheye iseniz, haydi onun benzeri bir sure getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın. Eğer yapamazsanız –ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o halde yakıtı insanlar ve taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır.” (el-Bakara, 2/23-24). Mezkur ayet, tehdînin adeta zirve noktasını teşkil etmektedir. Merhum Abdullah Draz'ın bu ayet ile ilgili yaptığı değerlendirme bu gerçeğin açık bir ifadesi mahiyetindedir:

“Bakınız, benzerini istemek mertebesinde, “benzerliğin herhangi bir derecesine inmesine dikkat ediniz. Kur'ân'da onlara adeta şöyle deniyor: “Sizden tam bir nazire istemiyorum; bilakis herhangi bir cihetle kayıtlı olmaksızın, sadece mutlak (herhangi) bir şekilde, benzer bir söz getirmeniz de yeter: Tahdîdî bir nazire değil, takribî bir nazire de olabilir.” Gördüğünüz üzere bu da mümkün olan tenezzül derecelerinin en alt seviyesidir. Bundan ötürü nüzul sırası bakımından en son gelen meydan okuma çağrısı bu ayet olmuştur. Ayet metninde geçen “min mislihi” tabiri, yani teb'îz edatı olan “min”in kullanılışı, diğer tehdî ayetlerinde bulunmayıp, yalnız nev'inin en son ayeti olan bu ayette yer almıştır. Mekke dönemine ait öteki merhalelerde sadece “mislehu” denilmişti...”⁵³

2.2. İ'câzu'l-Kur'ân Teriminin Ortaya Çıkış Süreci

⁵² Örnek olarak bk. Bâkılânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr, (Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2009), 30; Kâdî 'Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerim Osman, 3. Baskı (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 588.

⁵³ Muhammed Abdullah Draz, *En Mühim Mesaj Kur'ân*, çev. Suat Yıldırım, (İzmir: Işık Yayınları, 1994), 101 (dipnot:52).

Tarih boyunca, Kur'ân'ın apaçık meydan okumalarına rağmen bir benzerinin ortaya koyulamamış olması,⁵⁴ onun mucize bir kitap olduğunun açık delilidir. İslam uleması, Kur'ân'ın meydan okumasına muarazada bulunulmadığını ve onun mucize bir kelam olduğunu ittifakla kabul etmişlerdir.⁵⁵ Tarih boyunca “birçok teolojik ekol ve kişi de Kur'ân'ın en büyük mucize olduğu görüşünü benimsemiştir.”⁵⁶ Bununla birlikte, Kur'ân'ın başka hangi yönüyle mucize olduğu hususunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Hicrî III. asrın başlarından itibaren, farklı yaklaşımların dile getirilmesinin yadsınamaz etkisiyle beraber, bu sahada çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Ayrıca yine bu dönemde, İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte etkileşime girilen gayri müslimlerin Kur'ân'a yönelttiği itiraz ve ithamlara cevap verilmesi ve özellikle yeni müslüman olanların zihninde oluşan şüphelerin bertaraf edilmesi gayesi, İ'câzu'l-Kur'ân konusunda yapılan çalışmaların artmaya başlamasındaki önemli bir etken olarak zikredilebilir. Ancak Kur'ân'ın i'caz yönü üzerine farklı bir yaklaşım ortaya koyarak “*sarfe*” nazariyesini dile getiren mutezilî İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845) ile birlikte “İ'câzu'l-Kur'ân” sahasındaki fikirlerin somutlaşmaya başladığını söylemek mümkündür.⁵⁷ Hatta denilebilir ki; “büyük tartışmalara sebep olan İbrahim en-Nazzâm'ın bu farklı görüşü, i'câz ve belağat ilimlerinin gelişmesine bir anlamda zemin hazırlamıştır.”⁵⁸

İbrahim en-Nazzâm'ın talebelerinden ve aynı zamanda Arap edebiyatının en önemli isimlerinden olan mutezilî kelamcı 'Amr b. Bahr el-Câhız (ö. 255/869), “*sarfe*” nazariyesine karşılık ortaya koyduğu “*nazım*” teorisiyle kendisinden sonraki çalışmalara tesir etmiştir. “*Nazımü'l-Kur'ân*” isimli günümüze ulaşmamış olan eserinin bu hususa dair olduğu

⁵⁴ Kur'ân'a muarazada bulunma konusunda bir takım çabalar olmuşsa da ortaya çıkan ürünler gülünç olmaktan öteye geçememiştir. Geniş bilgi için bk. İsmail Cerrahoğlu, “Hz. Peygamberin En Mühim Mucizesi Kur'ân-ı Kerîm”, *Diyanet Dergisi*, 7/68-69 (1968): 17; Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgati ve İ'câzı Üzerine*, 56-81.

⁵⁵ Örnek olarak bk. Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim el-Hattâbî, *Beyâni İ'câzi'l-Kur'ân*, (“Selâs Resâil fi'l İ'câzi'l-Kur'ân” içerisinde), thk. Muhammed Ahmed Halefullah -Muhammed Zağlul Sellam, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1976), 22; Kâdî 'Abdülcebâr, *Şerhu'l-usûli'l-bamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 460; , Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî dirâyeti'l-i'câz*, thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu, (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 26; ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 93.

⁵⁶ Aydın Işık, “Bilim ve Mucize”, *Din Dilinde Mucize*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015), 313 v.d.

⁵⁷ Nazzâm'dan önce de İslam ulemasının Kur'ân'ın i'cazına dair bir fikriyata sahip oldukları izahtan varestedir. Örneğin, daha önce atıfta bulunduğumuz, Ferrâ (ö.207/822)'nin “*Me'âni'l-Kur'ân*” ve Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsennâ (ö.209/824[?])'nin “*Mecâzu'l-Kur'ân*” isimli tefsirleri, Kur'ân'ın dil ve edebiyat yönünü esas alan tefsirler olmaları hasebiyle, İ'câzu'l-Kur'ân konusunda önemli veriler içermektedir. Ancak ilk defa Nazzâm tarafından i'caz konusunda farklı bir yaklaşım ortaya koyulmasıyla birlikte, bu alandaki çalışmalar artmaya ve bu husustaki fikirler somutlaşmaya başlamıştır. Bu bağlamda Nazzâm'ın fikrinin, i'caz konusunun gündem oluşturmasında etkili olduğu ve bu konuda ortaya çıkacak fikirler için dolaylı da olsa bir zemin oluşturduğu yönündeki kanaati paylaşmaktayız.

⁵⁸ Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgati ve İ'câzı Üzerine*, 110.

anlaşılmaktadır.⁵⁹ Câhız'ın açmış olduğu bu yolu takiben; Ebu Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd es-Sicistânî (ö. 316/923), Ebû Zeyd el-Belhî (ö.322/934), İbnu'l-İhşîd (ö. 326/938) gibi alimler de “*Naẓmu'l-Kur'ân*” ismiyle eserler telif etmişlerdir. Aynı dönemde yine mutezile kelimcilerinden olan Muhammed b. Yezid el-Vasitî'nin (ö.306/918) “*İ'câzu'l-Kur'ân*” ismiyle telif ettiği eser, bu isimle kaleme alınmış ilk müstakil eser olması itibariyle önem arz etmektedir.⁶⁰ Ancak mezkur eserlerin hiçbirine henüz ulaşılabilmemiş değildir.

Hicrî IV. asra gelindiğinde, “*İ'câzu'l-Kur'ân*” sahasında yapılan çalışmalar artmaya başlamış ve “i'câz” kavramının terimleşme süreci tamamlanmıştır. Ebu'l-Hasen er-Rummânî (ö. 386/996)'nin “*en-Nüketu fî İ'câzi'l-Kur'ân*”; Ebû Süleyman el-Hattâbî (ö. 388/999)'nin “*Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*” ve Ebu Bekir el-Bâkîllânî (ö.403/1013)'nin “*İ'câzu'l-Kur'ân*” isimli eserleri bu dönemde telif edilmiş önemli eserlerdir. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar (ö.415/1025)'in “*Muğni*” isimli geniş kapsamlı eserinin on altıncı cildi de “*İ'câzu'l-Kur'ân*” konusuna hasredilmiş önemli bir kaynaktır.⁶¹

Hicrî V. asra gelindiğinde, ilk defa Câhız'ın ortaya koyduğu varsayılan nazım teorisini savunan ve Kur'ân'ın i'câzının, ağırlıklı olarak nazmında olduğunu ifade eden Abdülkâhir el-Cürcânî (ö.471/1078-79) tarafından telif edilen “*Delâilu'l-İ'câz*” ve “*er-Risâletü's-şâfiye*” isimli eserler, bu sahada kaleme alınmış en önemli eserlerdendir. Abdülkâhir el-Cürcânî ile birlikte, İ'câz'ul-Kur'ân teriminin ortaya çıkış sürecinin tamamlandığını ve bu sahadaki ilmî tekamülün belli bir olgunluğa eriştiğini ifade etmek mümkündür.⁶²

Kur'ân'ın mucize oluşunu ifade sadedinde ortaya çıkan İ'câzu'l-Kur'ân terimi, bu dönemden sonra da ilgi çekmeye devam etmiş, konuyla ilgili pek çok eser telif edilmiş ve bugün gelinen noktada geniş bir külliyat ortaya çıkmıştır.⁶³ Bununla paralel olarak, Kur'ân'ın i'câz yönleri hususundaki yaklaşımların da çeşitlendiğini söylemek mümkündür.

⁵⁹ Bk. İbn Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 210; Mustafa Sâdık er-Râfî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 8. Baskı (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005), 106.

⁶⁰ İbn Nedîm, *El-Fihrist*, 245; Vasitî'nin bu eseri üzerine Abdülkâhir el-Cürcânî'nin büyük ve küçük şeklinde isimlendirilen iki adet şerh yazdığı rivayet olunmaktadır. Fakat hem Vâsitî'nin eseri, hem de Cürcânî'nin bu esere dair kaleme aldığı şerhler günümüze ulaşmamıştır. Bk. Katip Çelebi, *Keşfü'z-ẓumûn 'an esâmi'l-keutubi ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, ty.), 1: 120.

⁶¹ Kâdî 'Abdülcebbar, *el-Muğni –İ'câzu'l-Kur'ân-*, (Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1960), (15. Cilt). Mellifin diğer önemli bir eserinde de İ'câz'ul-Kur'ân hakkında açıklamalar mevcuttur. Bk. A.mlf., *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2: 456-474.

⁶² İ'câz konusunda geçmişte yapılan çalışmaların geniş bir değerlendirmesi için bk. Abdülkerim el-Hatîb, *el-İ'câz fî dirâsâti's-sâbikîn*, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1973).

⁶³ Bk. M. Tayyib Okıç, *Kur'ân-ı Kerim'in Üslûb ve Kırâati*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963), 1 (2. dipnot). Bu çalışmaların geniş bir listesi için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzu'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 406.

2.3. Kur'ân'ın İ'câz Yönleri

Kur'ân'ın i'câzının, genel anlamda bizzat Kur'ân ifadelerinin üstünlüğünden ve telifinin mükemmelliğinden kaynaklı olduğu düşüncesi ulemanın kahir ekseriyetinin kabul ettiği bir görüştür. Bu görüşün aksine, yukarıda da kısmen değinildiği üzere, ilk defa farklı bir görüş ortaya koyan mutezili İbrahim en-Nazzam'a göre; Kur'ân'ın i'câzı, bizzat Kur'ân ifadelerinin üstünlüğünden kaynaklanmayıp, Allah (c.c)'in, muarazada bulunma kudretini insanların elinden almış olmasından kaynaklanmaktadır. Tarihte bu yaklaşıma “*sarfe nazariyesi*” denilmiştir. Sarfe nazariyesinden anlaşılan şudur ki; insanların Kur'ân'a benzer bir kitap yazıp ortaya koymaları aslında mümkün olmakla beraber, Allah Te'âlâ, insanları bu fiili yerine getirmekten alıkoyduğu için Kur'ân'a muarazada bulunamamaktadırlar. Eğer böyle bir alıkoyma olmasaydı, Kur'ân'ın benzerinin insanlar tarafından ortaya konulması mümkün olabilirdi. Dolayısıyla sarfe nazariyesi çerçevesinde i'caz, Kur'ân ifadelerinin üstünlüğüyle alakalı olmayıp, Kur'ân'a muarazada bulunma kudretinin insanlardan alınmış olmasıyla alakalıdır. Neticede bu yaklaşım, Kur'ân ifadelerinin beşer kelimelerden üstün bir özelliğe sahip olmadığını ifade etmiş olmaktadır. Bu görüş, ulemanın çoğunluğu tarafından değişik yönleriyle eleştiri konusu yapılmıştır. Dahası bu eleştiriler, hemen her mezhepten âlim tarafından dillendirilmiş olmaları itibarıyla, mezhepler üstü ortak bir payda olarak değerlendirilebilir.

Sarfe nazariyesine yöneltilen en önemli eleştiri, bu görüşün tehdî ayetlerinin mantığıyla çelişik olduğu şeklindedir. Zira bir işi yapma konusunda iradesi elinden alınmış birisine, o işi yapamayacağına dair meydan okumak mantık çerçevesinde izah edilebilir bir durum değildir. Bu ve benzeri itirazlar, mutezile mezhebi de dahil olmak üzere, her devirde farklı mezheplere mensup alimler tarafından dile getirilmiştir.⁶⁴

Sarfe nazariyesine karşı, Kur'ân'ın benzerinin getirilmesi mümkün olmayacak üstünlükte dil ve üslup özelliklerine sahip olduğunu ifade eden “*nazım teorisi*” ortaya konulmuştur. Nazım teorisini, İbrahim en-Nazzâm'ın da talebelerinden olan, Arap edebiyatının en önemli isimlerinden ünlü mutezili kelamcı 'Amr b. Bahr el-Câhız'ın ilk defa

⁶⁴ Bu itirazı, Mutezilenin en meşhurlarından olan Kâdi 'Abdülcebbâr'ın eserinde de bulabilmek mümkündür. Bk. Kâdi 'Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 16: 322-323. Ayrıca bk. el-Hattâbî, *Beyânu İ'câzi'l-Kur'ân*, 23; Zerkeşî, *el-Burbân*, 2: 94 v.d. Sarfe nazariyesine yöneltilen pek çok itiraz ehline malum olduğu için, daha fazla ayrıntıya girmeye gerek duyulmamıştır. Detaylı bilgi için bk. Hacımüftüoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzi Üzerine*, 129-135.

ortaya koyduğu kabul edilir.⁶⁵ Bu yaklaşıma göre Kur'ân, Arap dilinin alışlageldik ifade özellikleri olan şiir ve nesirden farklı bir üslup ortaya koymuştur. Bu çerçevede Kur'ân, ne tam bir şiir ne de tam bir nesir olmadığı halde, manaları en kusursuz şekilde anlatacak kelimelerin eşsiz bir insicamla bir araya geldiği farklı bir üslubla muhataplarının dikkatlerini celbetmiştir. İlk muhatap kitlesi itibariyle, söz söyleme sanatının en ileri bir seviyede olduğu ve bu konuda maharetli olanların büyük saygı gördüğü, hatta bu alanda yapılan yarışmaların ilgi odağı haline geldiği bir topluma nazil olan Kur'ân, henüz yeni nazil olmaya başladığı andan itibaren eşsiz üslubuyla dikkat çekmiş, söz üstatlarını kendisine hayran bırakmıştır. Çokları bu eşsiz üslubun çekim kuvvetiyle iman ederken, iman etmemekte ısrar edenler de Kur'ân'ın üstün ve eşsiz üslubu karşısındaki çaresizliklerini itiraf etmek zorunda kalmışlardır. Bu cümleden olmak üzere, Kur'ân ve Hz. Peygamber hakkında yapmış oldukları sihirci/sihir ve büyücü/büyü gibi benzetmeler, bir çaresizliğin ifadesi olarak tercüme edilebilir.⁶⁶

İşte Kur'ân'da, Arap dilinin kuralları ihlal edilmeksizin, o dilin anlatım sanatlarının en üstün düzeyde kullanılması ve bu yapılırken de manaları kusursuz şekilde ifade edecek kelimelerin en uygun biçimde yerli yerine oturması, onun ilahi kaynaklı mucize bir kelimeler olduğunu göstergesidir. Herhangi bir beşer tarafından telif edilen bir eserde, ne kadar zengin bir kelime hazinesi kullanılırsa kullanılsın, beşerin sınırlı idrakinin ihata ettiği çerçevenin dışına çıkmak mümkün değildir. Ancak Kur'ân ifadeleri ele alındığında; bir durumu anlatmak için kullanılacak kelimelerin, adeta sonsuz sayıdaki kelime içerisinden, anlatılan duruma en uygun olacak şekilde seçildiğini hissetmek mümkündür.⁶⁷

Nazım teorisini savunanlara göre i'câz, tek tek kelimelerin özelliklerinden kaynaklanmamaktadır. İ'câz, kelimelerin mükemmel bir insicamla yan yana gelmesinde, yani

⁶⁵ Subhi es-Salih, *Kur'ân ilimleri*, çev. M. Said Şimşek, (Konya: Hibaş Yayınları, ty.), 250. Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 404.

⁶⁶ Velid b. Muğire ile ilgili nakledilen rivayet, cahiliye müşriklerinden söz söyleme sanatında mahir olanların, Kur'ân karşısında nasıl biçare kaldıklarının açık bir göstergesi olmuştur. Nitekim cahiliye Arapları içerisinde söz söyleme sanatında en ileri gelenlerden biri olan Velid b. Muğire, bu sahadaki tecrübesiyle Kur'ân'ın ilahi kaynaklı olduğunu fark etmiş, ancak buna rağmen, sosyolojik baskı sebebiyle Kur'ân'ın etkili bir sihir olduğunu ifade ederek iman etmektan imtina etmiştir. İlgili rivayet için bk. Ebûbeker Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Delâilu'n-Nübüvve*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988), 2: 198-199. Bu olayın akabinde; "Tek olarak yaratıp, kendisine geniş servet ve gözü önünde duran oğullar verdiğim, kendisi için (nimetleri önüne) serdikçe serdiğim o kimseyi bana bırak!..... Kabrolası nasıl da ölçtü biçti! Yine kabrolası nasıl ölçtü biçti! Sonra (Kur'ân hakkında) derin derin düşündü. Sonra yüzünü ekşitti, kaşlarını çattı. Sonra arkasını döndü ve büyüklük taslayıp şöyle dedi: 'Bu ancak nakledile gelen bir sibirdir. Bu, ancak insan sözüdür.' Ben onu Sekar'a (cebenneme) sokacağım..." mealindeki ayetler nazil olmuştur. Bk. Müddessir, 74/11-30 v.d.

⁶⁷ Bk. Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, çev. Osman Güman, (İstanbul: Litera Yayınları, 2008), 52.

söz diziminde/nazımında aranmalıdır.⁶⁸ Bu sebeple nazım teorisini savunanlar, Kur'ân'dan bir kelime çıkarılacak olsa, söz dizimindeki ahengin sarsılacağını ve dil kurallarının ihlal edileceğini ifade etmişlerdir.⁶⁹ Nazım teorisini savunanların başında gelen Cürçânî (ö. 471/1078?), "*Delâilu'l-İ'câz*" isimli eserinde bu hususa dair çarpıcı örnekler zikretmiştir.⁷⁰ Nazım teorisi geniş bir kabul görmekle beraber, "Arapça bilmeyen ve mukayesede bulunacak seviyede onun edebiyatına vakıf olmayanlar için tek başına bir kanıt oluşturamayacağı gerekçesiyle eleştirilmiştir."⁷¹

Kur'ân'ın i'caz yönlerinden bir diğeri de teşri'i ve telifi ile alakalı olduğu ifade edilmiştir. Yirmi üç seneyi aşkın bir zaman dilimi içerisinde, nüzul ortamında vuku bulan olaylarla münasebet içerisinde peyderpey indirilmiş olmasına rağmen Kur'ân'da, herhangi bir tenakuzun, gereksiz tekrarların veya metnin bütünlüğünü bozacak herhangi bir uyumsuzluğun bulunmaması onun i'caz yönlerinden biri olarak değerlendirilmiştir.⁷² Bu çerçevede Kur'ân'ın i'câzının, onun telifinde aranması gerektiğini ifade eden alimler olmuştur.⁷³ Buna göre, Kur'ân'ın sure ve ayetleri arasındaki mükemmel insicam ve bir kısmıyla mahdûd olmayıp genele şamil olan etkileyici üslup, onun beşer takatının fevkinde bir eser olduğunu açıkça göstermektedir.

Kur'ân-ı Kerîm, teşri'i itibarıyla de mükemmel ve mucizevidir. Kur'ân'ın getirmiş olduğu düsturlar ferdi ve içtimâî hayatı mükemmel bir şekilde tanzim etmekte, bu anlamda hiçbir çelişkiyi ve noksanlığı muhtevasında barındırmamaktadır. "Kur'ân'ın dini öğretisi, bir taraftan ontolojik açıdan makul olup, insanın zihnini ve gönlünü rahatlatan bir mahiyet arz ederken,"⁷⁴ diğer taraftan her zaman ve mekana uygun düşen kuşatıcı prensipler ile de içtimâî hayatı kusursuz olarak tanzim etmektedir. Beşer mahsulü olan hiçbir öğretinin, felsefî ekol ya da din iddiasının, tutarsızlık veya noksanlıktan tamamen arı olduğunu, insan psikolojisini her yönüyle kuşatıp beslediğini ve toplumsal hayattaki nizamı kusursuz olarak temin ettiğini iddia etmek mümkün değildir. İnsanlık tarihi bu anlamdaki kusurlu örneklerle doludur.⁷⁵ Fakat Kur'ân, her devirde, insanın maddî ve manevî yönünü tam bir itminana

⁶⁸ Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 55-57.

⁶⁹ Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'ân.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 404.

⁷⁰ Örnek olarak Hûd 11/44 ayeti çerçevesinde yapılan izahat için bk., Cürçânî, *Delâilu'l-İ'câz*, 56-57.

⁷¹ Yavuz, "a.g.m.", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXI/404.

⁷² (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا) "Hâlâ Kur'an'ı düşünüp anlamaya çalışmıyorlar mı? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından (indirilmiş) olsaydı, mutlaka onda birçok çelişki bulurlardı." Nisâ, 4/82.

⁷³ Örnek olarak bk. Reşid Rıza - Muhammed Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 1: 205-206.

⁷⁴ Yavuz, "İ'câzu'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 405.

⁷⁵ Rıza-Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 207.

eriştirecek evrensel ilkelerle beslemiş, dünya ve ahiret saadetini temin edecek yolun taşlarını kusursuz olarak döşemiştir. Bu durum, Kur'ân'ın teşri'inin ilahi kaynaklı olduğunun göstergesidir. İşte beşer takatinin güç yetiremeyeceği bu aşkın özellik, Kur'ân'ın i'caz yönlerinden birisi olarak değerlendirilmiştir.⁷⁶

Kur'ân'ın i'câz yönlerinden bir diğeri de geçmiş⁷⁷ ve geleceğe dair gayb bilgisini içermesi ve özellikle geleceğe dair verilen bilgilerin haber verildiği şekilde vuku bulmuş olmasıdır. “Kur'ân'ın tahrif edilemeyeceği,⁷⁸ Rumların İranlılarla yapacağı savaşı kazanacağı,⁷⁹ Hz. Peygamber'in düşmanlarına karşı korunmuş olduğu,⁸⁰ hicretten sonra yakın bir zamanda müşriklere karşı (Bedir muharebesinde) bir zafer kazanılacağı⁸¹ ve mü'minlerin Mescid-i Haram'a girip Mekke'yi fethedecekleri⁸² önceden haber verilmiş ve zaman içerisinde de bu olaylar haber verildiği gibi vuku bulmuştur.”⁸³ Hiç şüphesiz bu, ilmiyle her şeyi kuşatmış olan Allah Te'âlâ'dan başkasının yapabileceği bir şey değildir. Bu realiteden hareketle Kur'ân'ın beşer mahsulü olmadığı, ilahi kaynaklı bir mucize olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu çerçevede Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birisinin de gâipten haber vermesi olduğu ifade edilmiştir.⁸⁴ Ancak, Kur'ân'daki tehdidin, sadece gayb bilgisi bulunan kısımlarla sınırlı olmayıp, Kur'ân'ın tamamını kapsayacak şekilde yapıldığını ifade eden ve Kur'ân'ın her suresinde gayb bilgisi bulunmadığı gerekçesiyle, bu i'câz türünün Kur'ân'ın i'câz vecihlerinden biri olamayacağını savunanlar da olmuştur.⁸⁵ Bu itiraza karşılık, Kur'ân'ın her suresinde gayba ait haberlerin bulunmayışının, mevzu bahis gayb haberlerini

⁷⁶ Rıza-Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 207-210.

⁷⁷ Hz. Peygamber, hem kendisinin ümmî olması, hem de ümmî bir toplumda yetişmesi hasebiyle geçmiş peygamberlerin kıssalarından haberdar olup, bunları metne dönüştürebilecek bir birikime sahip değildi. Dolayısıyla nüzul vasatında, Kur'ân'da anlatılan geçmiş peygamberlerin kıssaları da gaybî bilgi mahiyetindedir. Nitekim bu hususa açıkça işaret eden ayetlerde şöyle buyurulmaktadır: “*Bunlar sana bildirdiğimiz gayb haberlerindedir. Meryem'i kim himayesine alıp koruyacak diye kalemlerini (Kur'a için) atarlarken sen yanlarında değildin. Bu konuda tartışırken de yanlarında değildin.*” (Bk. Âl-i İmrân, 3/44). “*İşte bunlar (Yusuf kıssası) sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin...*” (Hûd, 11/49).

⁷⁸ Hicr, 15/9.

⁷⁹ Rûm, 30/1-5.

⁸⁰ Mâide, 5/67. Bu ayet nazil olduktan sonra Hz. Peygamberin, daha önce bulundurduğu bekçileri salıverdiğine dair rivayet için bk. Tirmîzî, “*Tefsîru'l-Kur'ân*”, 6.

⁸¹ Nûr, 24/55; Kamer, 54/44-45.

⁸² Fetih, 48/27; Nasr, 110/1-3.

⁸³ Rıza-Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 204; Yavuz, “İ'câzu'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 405.

⁸⁴ Örnek olarak bk. Bâkîllânî, *İ'câzu'l-Kur'ân*, 48; Kâdî 'Abdülcebbar, *Muğnî*, 16: 234; Abduh-Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 204. Gaybî bilginin Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri olduğunu savunanlardan biri de ismi “sarfe nazariyesi” ile özdeşleşmiş olan İbrâhîm en-Nazzâm'dır. Ancak o sarfe nazariyesini ortaya attıktan sonra bu görüşünü de “sarfe” çerçevesinde temellendirmiştir. Bk. Hacımuftuoğlu, *Kur'ân'ın Belâgatı ve İ'câzu Üzerine*, 134; Arpa, “İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım”, 93.

⁸⁵ Klasik kaynaklardaki yaklaşımların aksine günümüzde, gaybî bilginin Kur'ân'ın i'câzu ile alakasının olmayacağını ifade eden yaklaşımları görebilmek mümkündür. Örnek olarak bk. Arpa, “İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım”, 93.

ve bu tür haberleri vermenin insan kudretinin dışında olduğu gerçeğini ortadan kaldırmayacağı ifade edilmiş ve söz konusu itiraz geçersiz sayılmıştır.⁸⁶ Bu noktada dikkat çekici bir hususu da ifade etmekte fayda görmekteyiz. Kur'ân'daki tehdî ayetlerinin bir kısmında geleceği de kuşatan ifadelerle Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceği vurgulanmıştır.⁸⁷ Zürkânî'nin ifadeleriyle; bu da bir nevi gayb bilgisidir.⁸⁸ Dolayısıyla bizzat tehdî ayetlerinde dahi gaybi bilgiyi yakalayabiliyor olmamız, Kur'ân'da gaybi bilginin varlığına ve Kur'ân'ın i'caz yönlerinden biri olduğuna dair bir fikir vermektedir.

Kur'ân'da gaybî bilginin bulunduğu açıktır. Ancak bunun, Kur'ân'ın i'câz yönlerinden birisi olarak değerlendirilmesi noktasında farklı yaklaşımlar söz konusudur. Kur'ân'ın i'cazını sadece gaybî bilginin varlığına bağlamanın yeterli bir yaklaşım olmayacağı kanaatini paylaşmaktayız. Ulemanın kahir ekseriyeti de böyle düşünmektedir.⁸⁹ Ancak, insan bilgisinin ve takatinin erişemeyeceği bir nokta olan gayb bilgisinin Kur'ân'daki varlığı da yadsınamaz bir gerçektir. Şu halde gaybî bilgiyi i'caz vecihlerinden biri olması noktasında toptan reddetmek yerine,⁹⁰ Kur'ân'ın i'caz vecihlerinden biri olarak kabul etmek en doğrusudur.

Diğer taraftan gaip haber verme hususu, mucize çeşitleri içerisinde, haberi mucize kapsamında değerlendirilmektedir.⁹¹ Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan bu kabil bilgilerin mucizeye taalluk ettiği açıkken, bu noktayı i'caz vecihleri içerisinde görmeyip, yok hükmünde kabul etmek bizce makul değildir. Dahası gaybî bilginin bir i'caz türü olarak kabul edilmesinin, Kur'ân'ın i'cazının anlaşılmasında, özellikle Arap diline vakıf olamayan ve bu yüzden Kur'ân ifadelerinin üstünlüğünü, belâgat ve fesahatini tespit imkanı bulunmayan Kur'ân muhatapları için kolaylık teşkil ettiği de söylenebilir. Bu çerçevede gaybî bilginin bir i'caz türü olarak değerlendirilmesi, Kur'ân'ın i'cazına evrensel bir boyut katmış olacaktır⁹² ki bunun da Kur'ân'ın tüm zamanlara hitap etme ve evrensellik iddiasına uygunluk arz edeceği aşikârdır.

Kur'ân'da haber verilen gaybî bilginin, tehdidin kapsamı gerekçe gösterilerek bir i'caz yönü olamayacağının ifade edilmesi, kanaatimizce gaybî bilginin nübüvete delil teşkil

⁸⁶ Bk. Rıza-Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 204-205.

⁸⁷ Bk. Bakara, 2/24; İsrâ, 17/88.

⁸⁸ Zürkânî, *Menâbilu'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995), 2: 289.

⁸⁹ Örneğin Hattâbî, gaybi bilgiyi Kur'ân'ın i'câz yönlerinden biri olarak kabul etmekle beraber, yukarıda bahsi geçen gerekçe dolayısıyla, Kur'ân'ın bu yönünün, onun i'cazını açıklamada tek başına yeterli olmayacağını ifade etmiştir. Bk. el-Hattâbî, *Beyanu İ'câzi'l-Kur'ân*, 23-24.

⁹⁰ Örnek olarak bk. Arpa, "İ'câzu'l-Kur'ân Konusuna Farklı Bir Yaklaşım", 93.

⁹¹ Bilgi için bk. Mâverdî, *A'lâmu'n-Nubu'vve*, 27.

⁹² Öztürk, *Kur'ân Dili ve Retoriği*, 154.

ettiği noktasını da ihmal eden bir yaklaşımdır. Hak peygamber olduğunu ve vahiy aldığı iddia eden birisi için bu kabil gayb haberlerinin, yine vahiy yoluyla muhatap kitleye iletilmesi ve bu haberlerin aynen vuku bulması, şüphesiz önce peygamberin, sonra da naklettiği vahyin ilahi kaynaklı olduğuna delalet eden açık bir mucizedir.⁹³ Nitekim İ'câzu'l-Kur'ân konusunda en farklı görüşü ileri süren Nazzâm da bu noktaya dikkat çekerek, Kur'ân'daki gayb bilgisinin, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispatlayan bir mucize olduğunu ifade etmiştir.⁹⁴

Başta Hz. İsa olmak üzere diğer bazı peygamberlere de gaip haber verme türünden mucizeler bahşedilmiş ve bunlar Kur'ân'da zikredilmiştir. Dolayısıyla gaybî bilginin varlığı ve nübüvete delaleti Kur'ânî bir realite olarak da karşımıza çıkmaktadır. Kur'ân'ın mübelliği Hz. Peygamberin nübüvvetinin sıhhati ile tebliğ ettiği Kur'ân'ın sıhhati arasında sıkı bir bağ olduğu muhakkaktır. Bu bağ göz önünde bulundurulduğunda, gaybî bilginin, bir bakıma Hz. Peygamberin nübüvvetini de tasdik etmesi cihetiyle, Kur'ân'ın bütünüyle alakalı olduğu söylenebilir. Kanaatimiz odur ki; birbirini tamamlayan bütünün parçaları olarak değerlendirebileceğimiz bu istidlal bağlamını, tehdî ayetlerinin kapsamını gerekçe göstererek yok saymak ya da önemsiz addetmek eksik bir yaklaşım olacaktır.

Kur'ân'ın i'caz yönlerinden bir diğeri de özellikle son yüzyılda ihtimamla üzerinde durulan ve çokça ilgi çekmiş olan “ilmî i'caz” telakkisidir.⁹⁵ Buna göre Kur'ân'da; özellikle yeryüzünün insanın yaşayabileceği şekilde yaratılışı,⁹⁶ göğün yükseltilmesi ve yedi tabaka halinde yaratılışı,⁹⁷ rüzgar ve bulutların sevki ile küre-i arza hayat veren yağmurun yağdırılışı,⁹⁸ güneş, ay ve dünyanın yörüngesel işleyişi,⁹⁹ denizde yan yana gelen tatlı ve tuzlu

⁹³ Benzer bir ifade için bk. Rıza-Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 204-205.

⁹⁴ Ebu'l-Hüseyin Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr*, thk. H. Nyberg, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1925), 28.

⁹⁵ Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 106; Zürkânî, *Menâbilu'l-İrfân*, 2: 275; Rıza-Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 210. İlmî i'caz fikrinden beslenen ve bu çerçevede şekillenen “bilimsel tefsir” metodunu bilimin hızlı bir şekilde gelişim gösterdiği modern dönemden daha eski dönemlere dayandırıp Gazzâlî'ye kadar götüren yaklaşımlar vardır. Bu yaklaşım büsbütün yanlış değildir. Fakat Gazali ve Fahreddin Râzî gibi ulemanın beslendiği bilimsel bilgi, Helenistik medeniyetten transfer edilen felsefe temelli soyut bilgiden ibaret olduğu için, bilimsel tefsirin, bilim alanındaki somut gelişmelerin ortaya çıktığı Rönesans sonrasında tam anlamına kavuştuğunu, en azından pratik bir olgu olarak şekillenmesinin büyük ölçüde bu dönemde gerçekleştiğini söylemek mümkündür. Bk. İbrahim Hilmi Karlı, “Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Diyanet İlmî Dergî –Kur'ân Özel Sayısı-*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 440. Ayrıca bk. Celal Kırcı, *Kur'ân ve Fen Bilimleri*, 5. Baskı (İstanbul ul: Marifet Yayınları ty.), 65 v.d.

⁹⁶ Fussilet, 41/11-12; Rahmân, 55/10-13

⁹⁷ Fussilet, 41/12; Rahmân, 55/7; Mülk 67/3-4.

⁹⁸ Nûr, 24/43; Rûm 30/48.

⁹⁹ Enbiya 21/33; Yâsîn 36/38-40; Rahmân, 55/5 v.b.

suyun birbirine karışmaması,¹⁰⁰ insanın yaratılışı ve gelişimine dair verilen bilgiler,¹⁰¹ canlı varlıkların eşler halinde yaratılması,¹⁰² bitkilerdeki tozlaşma,¹⁰³ yükseklik arttıkça oksijenin azalması¹⁰⁴ ve yer kürenin atmosferle çevrili olması ve genişlemesi¹⁰⁵ vb. konularda verilen bilgiler,¹⁰⁶ modern bilimin deney ve gözlem yoluyla ulaştığı bilimsel verilere uygunluk arz etmektedir.¹⁰⁷ Bilim ve teknolojinin henüz gelişmediği bir dönemde ortaya konulan bu bilgilerin, modern çağın ileri teknolojisinin mahsulü olan bilgilerle çelişmemesi, Kur'ân'ın ilahi kaynaklı olduğunun ispatı olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın, gerek doğrudan, gerekse de atıf yoluyla ifade ettiği bu kabil bilgiler, onun i'caz yönlerinden biri olarak dile getirilmiştir.¹⁰⁸

Batıda göz kamaştırıcı bir şekilde gelişim gösteren bilimin, fikrî plandaki derin etkileri neticesinde ortaya çıkan din-bilim çatışması bilinen bir husustur. Kilise ile bilimsel düşünce arasında yaşanan bu kavga'nın, İslam dünyasına da yansımaları olduğu yadsınamaz bir gerçektir. Batı dünyasındaki, düşünmeye ve bilgiye kapı aralamayan dogmatik din anlayışından farklı olarak Kur'ân'ın; realiteyle, mantıkla ve bilimin sunduğu verilerle çelişmiyor olduğunu ispatlamak düşüncesinden hareketle İslam uleması, Kur'ân'ın bilimsel yorumuna, özellikle XIX. yüzyılın sonlarından itibaren, sürekli artan bir şekilde rağbet göstermiştir. İşte Kur'ân'ın bilimsel veriler ışığında yorumlanması düşüncesini besleyen temel dinamiklerden bir tanesi de "ilmî i'caz"dır.¹⁰⁹

¹⁰⁰ Rahmân, 55/19-20.

¹⁰¹ Hacc, 22/5; Mü'minûn, 23/12-14 v.b.

¹⁰² Ra'd, 13/3; Tâhâ 20/53, Yâsîn 36/36. Bk. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 3. Baskı İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 4: 2957

¹⁰³ Hicr, 15/22; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 5: 3054.

¹⁰⁴ En'âm, 6/125.

¹⁰⁵ Zâriyât, 51/47.

¹⁰⁶ Modern dönemde bilimsel tefsire örneklik teşkil edebilecek ilk tam tefsir, Tantavî Cevheri (1862-1940) tarafından telif edilen, "*el-Cevâbir fî Tefsîri'l-Kur'ân*" isimli eserdir. Tantavî, müspet ilimlerle ilgili Kur'ân'da 750 kadar ayet bulunduğunu ifade etmiştir. Bk. Tantavî Cevherî, *el-Cevâbir fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1350h./1931), 1: 7. Yukarıdaki ayetlere benzer örnekleri ele alan geniş kapsamlı diğer çalışmalara örnek olarak bk. Râgıb Zağlul-Muhammed en-Neccâr, *Min Âyâtî İ'câzi'l-İlmî fî'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005); Seyyid el-Cümeylî, *el-İ'câzu'l-İlmî fî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Vesam, 1992).

¹⁰⁷ İsmail Karaçam, *En Büyükle Mucize –Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları-*, (İstanbul :Yeni Şafak, 2005), 398.

¹⁰⁸ Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 106; Zürkânî, *Menâbilu'l-İrfân*, 2: 275 v.d.; Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 4: 2957, 5: 3355-3356.

¹⁰⁹ Bu noktada konumuz açısından ilmî i'caz ile bilimsel tefsirin arasını tefrik etmekte yarar görmekteyiz. Kısaca ifade etmek gerekirse bilimsel/ilmî tefsir; "*Kur'ân metninde, ilmî istılabları bâkîm kâlan ve muhtelif ilimleri ve felsefî görüşleri ondan çıkarmaya çalışan bir tefsirdir.*" Emin el-Hülî, *Kur'ân Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev. Mevlüt Güngör, (Ankara: Kur'ân Kitaplığı, 2001), 43. Kur'ân ayetleri ile bilimsel veriler arasında bir uyuma bulunduğu noktasından hareketle, bilimin sunduğu bilgilerin, Kur'ân tefsirinde başvuru kaynağı, hatta referans kabul edilmesi ve bu metotla Kur'ân'ın yorumlanması şeklinde anlayabileceğimiz bilimsel tefsir metodunun yanlışlığı veya doğruluğu özellikle son dönemde revaç bulmuş bir tartışma konusudur. Bu husus, bizim çalışmamızı doğrudan ilgilendirmemektedir. İlmî i'caz konusu ise; Kur'ân'ın nazil olduğu

İlmî i'cazın varlığı bizce açık olmakla beraber, bu noktadan hareketle gelişen “bilimsel tefsir” metodu çerçevesinde, bazı zorlama Kur’ân yorumlarının ortaya çıktığı aşımımızın bir gerçeğidir.¹¹⁰ Hatta bu kabil yorumların, Kur’ân’da anlatılan bazı olağanüstü hadiselerin tevili için de kullanıldığını görmek mümkündür.¹¹¹ Kanaatimiz odur ki; Kur’ân’ın anlaşılmasında bilimsel verilerden istifade etmek gereklidir.¹¹² Zaten tarihsel bir varlık olarak insanın zihnî alt yapısının, içinde bulunduğu toplumun ve zamanın şartları doğrultusunda gayri ihtiyari olarak az veya çok şekilleneceği sosyolojik bir gerçekliktir. Bu çerçevede günümüz insanının, Kur’ân’ı anlamaya ve yorumlamaya çalışırken, bilimsel verilerden tamamen izole bir şekilde Kur’ân’a yaklaşması neredeyse imkansızdır. Ancak bilimsel verileri mutlak referans kabul ederek Kur’ân’a yaklaşılması ve bir anlamda bilimin Kur’ân’a dayatılması ya da ondan bilimsel veriler çıkarmak için Kur’ân’ın bağlamını yok sayacak yorumlara başvurulması bundan farklıdır. Bilimsel tefsirin en çok eleştirilen noktaları da bu tür yaklaşımlarla alakalıdır.¹¹³ Bu hususta altı çizilmesi gereken en önemli nokta; Kur’ân’ın

dönem itibariyle, ulaşılabilecek mümkün olmayan özellikle yaratılış ve tabiata dair bilgilerin Kur’ân’da ifade ediliyor olmasından hareketle, Kur’ân’ın ilahi kaynaklı olduğunu ifade etmede kullanılan bir istidlal yöntemidir. Bu istidlal metodunda da bilimin sunduğu verilerin göz önünde bulundurulması söz konusudur. Ancak bu verilerin Kur’ân’ı yorumlamada bir araç veya referans olarak kullanılması i'caz araştırmalarından çok, tefsir ile ilgili bir husustur. Bu çerçevede bilimsel tefsir ile ilgili tartışmalara değinmek, çalışmamızın sınırlarını aşan bir noktayı ifade ettiği için bu tartışmalara sadece kısa atıflarda bulunmakla yetineceğiz. Bu hususta geniş bilgi için bk. Celal Kırcı, *Kur’ân ve Fen Bilimleri*, 5. Baskı (İstanbul: Marifet Yayınları, ty.); Süleyman Gezer, *Kur’ân’ın Bilimsel Yorumu-Bir Zihniyet Tablî-i-*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009).

¹¹⁰ İlmî i'caza dair yapılan araştırmaların ve bu çerçevede gelişen “bilimsel tefsir” çalışmalarının bazılarında, Kur’ân’da yer alan bilimsel bilgi kabilindeki verilerin, Allah ve ahiret inancını tesis etmede bir araç olarak kullanıldığı gerçeğinin göz ardı edildiğini görmek mümkündür. Örnek olarak bk. Salih Parlak, *Bilgi Toplumunda Doğru Kur’ân-ı Kerim’in Meal Tefsiri*, (İstanbul: 2001 Yayınları, 2001).

¹¹¹ Örneğin Muhammed Esed, denizin yarılması hadisesini, süratle vuku bulan med-cezir olayı ile izaha çalışmıştır. Bk. Esed, *Kur’ân Mesajı*, 749-750. Bu yaklaşıma örnek olarak Abduh, “Fîl” suresinin tefsirinde, ebâbil kuşlarının taşları atması ve Ebrehe’nin ordusunun dağılması/helak edilmesi hadisesini yorumlarken, vuku bulan olayları bilimsel sebepler çerçevesinde açıklama maksadı ve gayretiyle, kuşların attığı maddelerin belli mikropları içerdiğini, söz konusu mikropların çiçek hastalığına sebebiyet verdiğini, neticede de Ebrehe’nin ordusunun çiçek hastalığı yüzünden dağıldığını ifade etmiştir. Mezkûr yaklaşımı, son yüzyılın en önemli müfessirlerinden olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır sert bir biçimde eleştirmekte, Abduh’un anlatımının dayandığı rivayetlerin son derece zayıf olduğundan bahsetmekte ve neticede de Abduh’un, harikulade bir olayı sıradan bir olay konumuna indirgeme gayreti içerisinde olmakla açık bir hata yaptığını ifade etmektedir. Bk. Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9: 143-159. Bu hususun günümüzde akademik camiada da dillendirilmeye devam ettiğini söylemek mümkündür. Bk., Musa Bağcı, “Hikmet Zeyveli’nin, “Kur’ân ve Kur’ân Dışı Rivayetlerde Mucize” isimli tebliğinin müzakeresi”, *Din Dilinde Mucize*, (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015), 164.

¹¹² Elmalılı, bilimsel tefsir metodunda ifrat ve tefrit noktalarından uzak bir yaklaşımın nasıl olabileceğini uygulamalı olarak ortaya koymakta ve bizce bu hususta önemli bir örneklik teşkil etmektedir. Bu bağlamdaki bir değerlendirmeye bk. Recep Orhan Özel, “Elmalılı’nın Bilimsel Tefsir Anlayışı”, *Osmanlı Toplumunda Kur’ân Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, (İstanbul: Erkam Matbaası, 2013), 549-571 krş. Mesut Okumuş, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın İlmî Tefsir Anlayışı”, *Diyanet İlmî Dergi*, 51/3 (2015):79-103. Ayrıca bk. Halis Albayrak, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 152-168.

¹¹³ Bilimsel tefsiri çeşitli yönleriyle ilk eleştirenlerin başında Şâtıbî (ö. 790/1388) gelmektedir. Bk. Ebû İshak Musa b. İbrahim eş-Şâtıbî,, *el-Muvâfakât*, (Kahire: Dâru İbn Affân, 1997), 2: 113-114, 130. Şâtıbî’nin

bu kabil bilgileri ilmî bir gaye ile değil, Allah ve ahiret inancını tesis etmek için bir vesile olarak dile getirdiği ve bu çerçevede sık sık muhataplarını kevnî deliller üzerinde düşünmeye davet etmek suretiyle hakikate ulaştırmaya çalıştığıdır.¹¹⁴

Kur'ân'ın muhtevasına dair dile getirdiğimiz bu i'caz yönlerinin dışında; ümmî bir peygamberin elinde¹¹⁵ harikulade ilmî ve edebî derinliğe sahip bir şekilde tezahür etmesi,¹¹⁶ kıyamete kadar baki kalacak olması ve bu çerçevede bizzat Allah tarafından muhafaza edileceğinin garanti altına alınması,¹¹⁷ bununla bağlantılı olarak yazı ile kaydetme imkanının son derece sınırlı olduğu bir dönemde en üstün bir hassasiyetle kayıt altına alınarak nakledilmesi ve yazı ile nakil yolunun, dilden dile, nesilden nesile tevarüs eden şifahi yollarla desteklenmesi suretiyle en ufak bir tahriften âri bir şekilde günümüze kadar ulaşmış olması,¹¹⁸ Kur'ân'ın ilahi kaynaklı mucize bir kelim olduğu kanıtı sayılabilecek delillerdir.¹¹⁹

SONUÇ

Kur'ân, ulemanın da ittifak ettiği üzere mucize bir kelimdir. Tarih boyunca İslam uleması, farklı icaz vecihleri üzerinden meseleye yaklaşmış olsa da netice olarak, Kur'ân'ın en büyük mucize olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda Kur'ân'ın i'caz yönleri, pek çok kapsamlı çalışmada etraflıca dile getirilmiş ve detaylı fikrî mütalaalar serdedilmiştir. Bu sebeple tekrara düşmemek adına bu husustaki yaklaşımları özet bir şekilde dile getirmeye çalıştık. Bu bilgiler ışığında, Kur'ân'ın muhtevasıyla ilgili yukarıda değinilen i'caz vecihleri içerisinde, farklı dönemlerde, farklı sâiklere bağlı olarak ön plana çıkanlar olmuşsa da bu i'caz vecihlerinden her biri, Kur'ân'ın ilahi kaynaklı olduğunun anlaşılmasında bir araç vazifesi görmüştür. Bu bağlamda Kur'ân'ın i'caz vecihlerindeki çeşitlilik, bir karmaşa yaratmak şöyle dursun, farklı dile, farklı anlayış ve idrake sahip mü'minler için adeta bir

eleştirileri, ilk muhatap kitlesinin bilgisinin bulunmadığı bir hususun Kur'ân'da bulunamayacağı yönündedir. “Şatbî bu eleştirisiyle, Kur'ân'ın içeriğini indirdiği toplumun bilgi düzeyine indirgeyip o dönemle sınırlı tutmakta ve Kur'ân'ın evrenselliğini de burada aramaktadır ki bu da doğru bir yaklaşım olarak görünmemektedir.” Şehmus Demir, “Kur'ân'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme”, *Tefsîre Akademik Yaklaşımlar-I*, (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 281. Yakın dönemde de bu eleştiriyi dile getirenlerin başında Zehebî gelmektedir. Bk. Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn*, (Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000), 2: 359.

¹¹⁴ Örnek olarak bk. Tahâ, 20/114, Nisa, 4/82; Âl-i İmrân, 3/191; Kâf, 50/8; A'raf, 7/185; Gâşiye, 88/17; Yunus, 10/101; Fussilet, 41/10-12; Muhammed, 47/24; Cuma, 62/5; A'lâ, 87/1-3.

¹¹⁵ A'râf, 7/157.

¹¹⁶ Bk. Rıza-Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 194.

¹¹⁷ Hicr, 15/9.

¹¹⁸ Örneğin Reşid Rıza, dünyanın dört bir yanında Kur'ân hafızlarının bulunmasını, Kur'ân'ın i'câzı noktasında delil saymıştır. Bk. Rıza-Abduh, *Tefsîru'l-Menâr*, 1: 198.

¹¹⁹ Kur'ân'ın bu yönüyle ilgili delillere sosyolojik deliller de denilmiştir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzu'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 21: 405-406.

açılım sağlamıştır. Bu çerçevede pek çok farklılıklara sahip olduğu halde, aynı Kur'ân'a iman eden mü'minler, onun i'caz vecihlerinin herhangi birinden yola çıkarak, Kur'ân'ın ilahi kaynaklı bir kitap olduğunu idrak etme imkânına sahip olabilmıştır ve olabilecektir. Bu çerçevede Kur'ân'ın i'cazı hususundaki bu zenginlik, onun, asırları ve farklılıkları aşan evrensellik iddiasıyla da tam bir uyum arz etmektedir. Bu durum Kur'ân'ı yaşayan bir mucize haline getirmektedir ki son peygamberin en önemli mucizesinin böyle bir hüviyete sahip olması mucize konusunda dile getirmeye çalıştığımız sünnetullah eksenli değerlendirmemizi destekler mahiyettedir. Zira çalışmamızın başından itibaren ifade etmeye çalıştığımız üzere mucize konusunda ilk dikkat çeken sünnetullah kaidesi, her peygamberin mucizesinin, kendi döneminin revaç bulmuş hususlarıyla alakalı olmasıdır. Bu çerçevede ilk muhatap kitlesi itibariyle fesahat ve belağat alanında ilerlemiş olan bir topluma, dil harikası olan Kur'ân ile meydan okunması, söz konusu sünnetullah ilkesi çerçevesinde gerçekleşmiştir. Ancak bunun ötesinde son vahiy olarak Kur'ân'ın, her dönemin insanına hitap eden bir i'caz zenginliğine sahip olması, mucize konusundaki mezkûr sünnetullah ilkesinin işlerliğini ifade etmektedir. Genel anlamda sünnetullah hakkındaki ayetlerde sıkça karşılaşılan; “Allah'ın sünnetinde bir değişim ve dönüşüm olmadığı” yönündeki ifadelerden hareketle, genel karakteristiği itibariyle sünnetullahın, bir devirde başlayıp belli bir dönemde sonlanacak bir şey olmadığı, daima yürürlükte olan ilahi yasalar olduğu değerlendirilebilir. Nübüvvet silsilesinin son halkası olan Hz. Peygamber'e, her devre hitap eden ve bu anlamda yaşayan mucize olan Kur'ân'ın bahşedilmesi, mucize konusundaki sünnetullahın, Kur'ân mucizesi ile birlikte işlerliğini korumakta olduğu yönündeki değerlendirmemiz, sünnetullahın bu genel karakteristiğinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

KAYNAKÇA

- Abduh, Muhammed-Rıza, Reşid. *Tefsîru'l-Menâr*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947.
- Abduh, Muhammed. *Fatıha Sûresi ve 'Amme Cüzü Tefsiri*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2012.
- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres*. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Albayrak, Halis. "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı". *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Âmidî, Seyfuddîn. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Vesâig, 2004.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. 6. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bağdâdî, Ebû Mansur Abdulkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Usûlu'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1981.
- Bâkılânî, Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Kitâbu'l-beyân 'ani'l-fark beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-hıyel ve'l-kebâne ve's-sibr ve'n-nârencât*. Beyrut: el-Mektebetu's-Şarkıyye, 1958.
- Bâkılânî. Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzu'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Mısır: Dâru'l-Me'ârif, 2009.
- Balcı, İsrâfil. *Hız: Peygamber'in Savaşlarında İlahi Yardım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Beyhakî, Ebûbekr Ahmed b. Hüseyin. *Delâilu'n-Nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1988.
- Bulut, Halil İbrahim. *Kur'ân Işığında Mucize ve Peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sıhâb tâcul-luğa ve sıhâbu'l-'arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafûr 'Attâr. 4. Baskı. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1990.
- Curcânî, Abdülkâhir. *Delâilu'l-İ'câz*. çev. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Curcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Cuveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebu'l-Me'âlî 'Abdumelik. *Kitâbu'l-İrşâd ilâ kavâti'i edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutub, 1985.
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2010. 38: 159-160.
- Demir, Şehmus. "Kur'ân'ın Bilimsel Verilerle Yorumlanması: Tarihsel Süreç ve Değerlendirme". *Tefsire Akademik Yaklaşımlar-I*. Ankara: Otto Yayınları, 2013. 1: 273-297.

- Draz, Muhammed Abdullah. *En Mühim Mesaj Kur'an*. çev. Suat Yıldırım. İzmir: Işık Yayınları, 1994.
- Emin el-Hûlî. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*. çev. Mevlüt Güngör. Ankara: Kur'an Kitaplığı, 2001.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Ferâhidî, Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd el-Hendâvî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr - Ahmed Yusuf Necâti. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1983.
- Fîruzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Kâmûsu'l-mubît*. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 2005.
- Gazzâlî, Muhammed Ebû Hâmîd. *el-İktisâd fî'l-i'tikâd*. Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 2003.
- Gazzâlî, Muhammed Ebû Hâmîd. "el-Mednûn Bihi 'alâ Gayri Ehlihî", *Mecmu'a resâ'il el-İmâm el-Gazzâlî*. Kahire: el-Mektebetu't-Tevfikîyye, ty.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu-Bir Zibniyet Tablîli-*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tariblendirilmesi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. *Kur'an'ın Belâgatı ve İ'câzı Üzerine*. Erzurum: Ekev Yay., 2001.
- Hâlidî, Salah Abdülfettâh. *İ'câzu'l-Kur'âni'l-Beyânî*. Amman: Dâru 'İmâr, 2000.
- Hatîb, Abdülkerim. *el-İ'câz fî dirâsâti's-sâbikîn*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arâbî, 1973.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrahim. "Beyânu İ'câzi'l-Kur'an". *Selasu Resâ'il fî'l İ'câzi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ahmed Halefullah -Muhammed Zağlul Sellam. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1976.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman. *Kitâbu'l-intisâr*. thk. H. Nyberg. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1925.
- Işık, Aydın. "Bilim ve Mucize". *Din Dilinde Mucize*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2015.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsu'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî. *el-Uşûl ve'l-furû'*. thk. Muhammed Âtîf el-İrâkî v.dğr., Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1978.

- İbn Hazm, Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l ehvâi ve'n-nibel*. thk. Muhammed İbrahim Nasr- Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1996.
- İbn Manzûr, Ebû Bekr Muhammed b. Mükrim. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ty.
- İbn Teymiyye, Takiyyuddîn. *en-Nübüvvât*, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1996.
- İsfehânî, Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halîl 'Îtânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- İsfehânî, Râğıb, *Kitâbu'l- İ'tikâd*. thk. Cemal Muhammed Lokmân. Mekke: Câmî'atu Ümmü'l-Kurâ, h.1401-1406.
- Kâdî 'Abdulcebbâr. *el-Muğni*. Kahire: Dâru'l-Kütüb, 1960.
- Kâdî 'Abdulcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. nşr. Abdülkerîm Osman. 3. Baskı. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Karaçam, İsmail. *En Büyük Mucize –Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî ve Edebî Sırları-*. İstanbul:Yeni Şafak Yayınları, 2005.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucize*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1999.
- Karslı, İbrahim Hilmi. "Kur'ân'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar". *Diyanet İlmî Dergî –Kur'ân Özel Sayısı-*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012. 439-454.
- Katip Çelebi. *Keşfu'z-ẓunûn 'an esâmi'l-kutubi ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, ty.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. 5. Baskı. İstanbul: Marifet Yayınları, ty.
- Kurtubî. *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kutub, 2003.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *A'lâmü'n-Nübüvve*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Hanefî es-Semerkindî. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dâru'l-Câmi'âti'l-Mısriyye, ty.
- Milashî İsmail Hakkı. *Kur'anın Mucizeleri ve Müteşabih Ayetlerin Tefsirleri*. İstanbul: Türkiye Matbaası, 1935.
- Mustafa Sabri Efendi. *Mevkîfu'l-'akl ve'l-'ilm ve'l-'âlim min Rabbi'l-'Âlemîn ve 'ibâdîbi'l-murselîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1981.
- Nedvî, Ebu'l-Hasen. *Kur'ân Işığında Peygamberlik ve Peygamberler*. çev. Ahmet Lütfî Kazancı. İstanbul: İslâmî Neşriyat Yayınları, 1974.
- Nesefî, Ebu'l-Mu'în Meymun b. Muhammed. *Tabıratu'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Salamé. Dımaşk: yy. 1990.

- Nesefî, Ebu'l-Mu'in Meymûn b. Muhammed. *et-Tembûd li kavâ'idi't-tenbûd*. thk. Habibullah Hasan Ahmed. Kâhire: Dâru't-Tabâkati'l-Muhammediyye, 1986.
- Okiç, M. Tayyib. *Kur'an-ı Kerim'in Üslûb ve Kıraati*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1963.
- Özgel İshak, "Kur'an'daki Olağanüstü Olayları Yorumlaması Ekseninde Muhammed Esed'in Ayet Kelimesi Çevirisi Üzerine", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/19 (2007), 151-171.
- Özgel, İshak. "Bir Üstünlüğün İtirafı Anlamında Kur'ânda, Muhalifler Tarafından Peygamberlerin Sihirbazlıkla İtham Edilmeleri". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi IV. Kutlu Doğum Sempozyumu*. Isparta: Tuğra Matbaası, 2006. 197-214.
- Özsoy, Ömer. *Sünnetullah –Bir Kur'an İfadesinin Kavramlaşması-*. 2. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an Dili ve Retoriği*. 2. Baskı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2006.
- Öztürk, Mustafa. *Kızsaların Dili*. 5. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Parlak, Salih. *Bilgi Toplumuna Doğru Kur'an-ı Kerim'in Meal Tefsiri*. İstanbul: 2001 Yayınları, 2001.
- Râfî, Mustafa Sâdık. *İ'câzu'l-Kur'an*. 8. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2005.
- Râzî, Fahrüddîn. *Mubassalu efkârî'l-mutekaddimîn ve'l-muteabbirin mine'l-'ulemâi ve'l-hukemâi ve'l-mutekellimîn*. Kahire: Mektebetu Külliyyâti'l-Ezheriyye, ty.
- Râzî, Fahrüddîn. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Seka. Kahire: Mektebetu'l-Kulliyeti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahrüddîn. *Nihâyetu'l-îcâz fî dirâyeti'l-i'câz*. thk. Nasrullah Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekr b. Abdülkâdir. *Muhtârû's-sahab*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1986.
- Sancar, Faruk. *Nübüvvet ve Velayet Merkezli Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Salih, Subhi. *Kur'an İlimleri*. çev. M. Said Şimşek. Konya: Hibaş Yayınları, ty.
- Sâbûnî, Nüreddîn. *Kitâbu'l-bidâye mine'l-kefâye fî'l-bidâyeti fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Dâru'l Me'ârif, 1969.
- Sarmış, İbrahim. *Kur'an'da Kader –Takdirin Anlamı ve Sünnetullah-*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2014.
- Seyyid el-Cümeylî. *el-İ'câzu'l-İlmî fî'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Vesam, 1992.

- Sıddıkî Mazharuddîn. *Kur'ân'da Tarih Kavramı*. 3. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 1990.
- Suyûtî, Celaleddîn Abdurrahman. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2006.
- Şâtıbî, Ebû İshak Musa b. İbrahim. *el-Muvâfakât*. Kahire: Dâru İbn Affân, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vî-i Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Taftâzânî, Mes'ud b. 'Umer b. Abdullah Sa'duddîn. *Şerhu'l-mekâsüd*. thk. Abdurrahmân 'Umeyre. nşr. Sâlih M. Şeref. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1998.
- Tantavî Cevherî. *el-Cevâhir fî Tefsîri'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Mısır: Matba'atu Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâdihî, 1350h./1931.
- Topaloğlu, Fatih. *Felsefî ve Teolojik Açıdan Mucize*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakefi İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000. 21: 403-406.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 3. Baskı. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. İstanbul: Çağ Yayınları, 1989.
- Zağlul, Râgıb - en-Neccâr, Muhammed. *Min Âyâti İ'câzi'l-İlmî fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el- Hüseyinî. *Tâcu'l-'arûs min cevâbiri'l-kâmûs*. thk. Abdüsettâr Ahmed Ferec. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuweyt, 1965.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 2000.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burbân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 3. Baskı. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdülbâkî. *Menâbilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.

**KELÂMÎ VE FIKHÎ İHTİLAF EKSENİNDE BİR TEFSİR:
EL-İŞÂRÂTÜ'L-İLÂHİYYE İLE'L-MEBÂHİSİ'L-USÛLİYYE**

Yakup ÇİÇEK*

Faysal ARPAGUŞ**

Özet

Necmüddîn et-Tûfî'nin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı tefsirinin incelendiği bu çalışmada, müellifin hayatı ile birlikte eserinin metot ve muhtevası ele alınmaktadır. İlk bölümde klasik kaynaklarda yer aldığı kadarıyla müellifin hayatı irdelenmekte ve yaşadığı dönemle birlikte ders aldığı hocaların onun üzerindeki etkilerine değinilmektedir. Metot açısından müellifin nasıl bir yöntem takip ettiği ve bununla nereye varmak istediği, ikinci bölümde yer almaktadır. Eserin muhtevasından örneklerle ise üçüncü bölümde yer verilmiştir. Tefsir literatürü içerisinde mezheplerin herhangi bir konuda itikat ve amellerinin meşruiyeti için delil getirdiği ayetleri, Kur'an'ın tertibine uygun olarak nasıl yorumladıklarını zikretmesi ve ardından büyük çoğunluğun onlara ne şekilde cevap verdiğini belirtmesi, muhteva yönünden *el-İşârâtü'l-ilâhiyye* oldukça dikkat çekici kılmaktadır. Kısaca, kelâm ve fıkıh gibi dini ilimlerin diğer sahalarda oluşan ihtilafı muhtasar olarak tefsire aktarması, bunu yaparken de mezheplerin bakış açılarına azamî derecede riayet etmesi, onu diğerlerinden farklı yapmaktadır. Bu farklılığa daha yakından bakarak tefsirler içerisinde *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin nerede durduğu, özgün bir tefsir olup olmadığı, akademik olarak hangi boşluğu doldurduğu belirlenmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Tûfî, el-İşârâtü'l-ilâhiyye, kelâmî ve fikhî ihtilaflar

A Tafsir in The Axis of The Kalâm or The Fiqh Disputes: Al-İşârâtü'l-İlâhiyyah ila'l-Mabâhisi'l-Uşûliyyah

Abstract

The present study investigates the method and content of the tafsir book titled *al-İşârâtü'l-ilâhiyyah ila'l-mabâhisi'l-uşûliyyah* by Najmuddîn al-Tûfî and the life story of the writer as well. Based on the information found in classical works, the first chapter discusses the life of the writer and his period and also the effects of his teachers on himself. The second chapter discusses his method and his goals to attend via this method. The third chapter is about the content of the book along with some examples. Considering its content, *al-İşârâtü'l-ilâhiyyah* is a remarkable book, because it contains valuable information on how sects interpret verses they present as an evidence for their belief and application views in accordance with organization of Quran and also on the reaction of the majority. In short, its transferring disagreements in kalâm and fiqh to tafsir briefly and doing this in accordance with the viewpoints of sects, makes it a different book. This study tries to determine the place of *al-İşârâtü'l-ilâhiyyah* among other tafsirs, whether it is an authentic tafsir, and the gap it fills academically.

Key words: Tafsir, al-Tûfî, al-İşârâtü'l-ilâhiyyah, kalâm and fiqh disputes

* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ycicek@marmara.edu.tr.

** Öğr. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, faysal.arpagus@gop.edu.tr.

GİRİŞ

Kısaca, Kur'ân'ın fehmedilmesi ve manalarını beyan¹ olarak tarif edilen tefsir faaliyeti, “kendilerine indirileni açıklamak için” (en-Nahl 16/44) ayetinin delaleti ile Hz. Peygamber (s.a.v.) ile başlayıp günümüze kadar devam etmiştir. Tarihi süreç; rivayet, dirayet ve bu ikisinin mezcedilmesi gibi farklı yöntemleri beraberinde getirmiştir. Allah'ın hakkı söylediğini beyan eden ayete² rağmen bireysel farklılıklar, dinî referanslar, konjonktür ve daha başka gerekçelerle birbirinden farklı pek çok tefsir ortaya çıkmıştır. Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767), İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923), Zemahşerî (ö. 538/1144), Fahreddin er-Râzî (ö.606/1210) ve Kadı Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) tefsirleri bunlardan sadece birkaçıdır. Hicrî 7. asrın ikinci yarısı ile 8. asrın ilk çeyreğinde yaşayan Necmeddîn et-Tûfî'nin (ö. 716/1316) *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye** adlı eseri de bunlardan biridir.

Bütün bu telifât için bir genelleme yapılacak olursa tefsirin, hangi gerekçelerle müfessirin ilgili ayeti o şekilde anladığını beyan etme üzerine kurulu olduğu söylenebilir. Bir tefsir olarak son tahlilde *el-İşârât* için de bu böyledir. Ancak onu diğerlerinden ayıran ve kendine özgü kılan, önemli bir özellik vardır. O da –ilmî manada- *el-İşârât*'ın “ihtilaf”ı merkeze alıyor olmasıdır. Nitekim esere ait en eski yazmalardan birinde “*Selef ü halefîn, müçtehidin ü müfessirin, ihtilâf u ilhâkı olan âyât-ı izâmın mebbe emken tabkikini göstermişdür.*”³ kaydı, bu açıdan dikkate değerdir.

Her yazarın, kendi devrinin insanı olduğu gerçeğinden hareketle makalede – sırasıyla- Necmeddîn et-Tûfî'nin hayatı, ilmi kişiliği ele alınmış ve onun en son eseri *el-İşârâtü'l-İlâhiyye* metot ve muhteva yönünden tanıtılmıştır. Çalışma bu yönüyle “*Necmüddîn et-Tûfî'nin el-İşârâtü'l-İlâhiyye İle'l-Mebâhisi'l-Uşûliyye'si (İnceleme ve Değerlendirme)*” adlı doktora tezimizin makale özetidir. Alana katkı sağlamak amacıyla çalışmanın ilim dünyasına tanıtılması hedeflenmiştir.

¹ Bedrüddîn ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâ'l-kütübî'l-‘arabî, 1376/1957), 1: 13.

² el-Ahzâb 33/4.

* Çalışma içerisinde eserden kısaca *el-İşârât* diye bahsedilecek ve dipnotlar Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutb'un tahkikini yaptığı, el-Fârûku'l-hadîsiyye tarafından üç cilt olarak neşredilen 2002 baskısına göre verilecektir.

³ Ali b. Muhammed el-Hârizmî, *Tefsîr-i Hârizmî*, Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla, nr. 83, vr. Vikaye. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Faysal Arpağuş, “Murad Molla Kütüphanesi Numara 83'te Kayıtlı “*Tefsîr-i Hârizmî*”nin Âidiyet Sorunu”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (Haziran 2016): 101-114.

1. Necmeddîn et-Tûfi

Necmeddîn et-Tûfi, o gün için Memlûk idaresinde olan Bağdat, Şam ve Kahire civarında yaşamıştır. Sayılan bu şehirler, aynı zamanda devrin en önemli ilim merkezleridir. Müellifin kelamdan fıkha, tefsirden hadise ve mukayeseli dinler tarihinden edebiyata dair yazdıklarına bakılırsa çok yönlü bir şahsiyet olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple tarih, tabakât, bibliyografya ve daha başka alanlardaki eserlerde, hayatı hakkında pek çok malumat vardır.

1.1. Hayatı

Kaynaklarda tam ismi, Ebû'r-Rebî' Süleyman b. Abdülkavî b. Abdülkerim b. Saîd et-Tûfi el-Bağdâdî olarak verilen müellif, ilim dünyasında Necmüddîn et-Tûfi olarak meşhur olmuştur.⁴ Her ne kadar doğumu için hicrî 657, 670 ve 675 gibi farklı tarihler verilse de bizce 657 tarihi daha isabetli gözükmektedir.⁵

Tahsil hayatına, Sarsar'a bağlı Tûfâ köyünde, önce Hırâkî'nin (ö. 334/946) fıkha dair *Mubtasar*'ını sonra da İbnü'l-Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Lüma'* adlı eserlerini ezberleyerek başlamıştır. Ardından İbn Bûkî olarak bilinen Zeynüddîn Ali b. Muhammed es-Sarsarî (ö. ?)'den nahiv okumuştur. Sonra Bağdat'a giderek sarf, nahiv, fıkıh, ferâiz, hadis ve sair dini ilimleri öğrenmiştir. Bu esnada Hanbelî fikhını öğreten bazı medreselerde de ders muîdliği görevini üstlenmiştir.⁶ İlim yolculuğundaki durakları arasında Şam da vardır.⁷

⁴ Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed İbn Receb, *Zeylî tabakâti'l-Hanâbile*, thk. Abdurrahman b. Süleyman el-Üseymin (Riyad: Mektebetü Abikan, 2005), 4: 404; Takiyyüddîn el-Makrizî, *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 2: 519; Celâlüddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vüât fi tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-fazl İbrahim, (Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye), 1: 599.

⁵ İbn Hacer, *ed-Dürr*'de 657, Ednevî *Tabakâti'l-müfessirîn*'de 670 civarında, İbn Receb de *Zeyl-i tabakâti'l-Hanâbile*'de onun 675'de doğduğunu belirtir. *'Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*'in tahkikli neşrini yapan Wolfhart Henrichs ise İbn Hacer'in 657 tarihini yazım hatası olarak değerlendirir ve isabetli olanın 675 olduğunu belirtir (Bu görüşle ilgili bk. *'Alemü'l-cezel fi ilmi'l-cedel*, Temhîd, s. yh). Müellifin hangi tarihte doğduğuyula alakalı bir değerlendirme yapmak gerekirse 670 tarihini verenler, kesin tarih belirtmez ve 670 civarında doğduğunu söylerler. Başta İbn Hacer (ö. 852/1449) olmak üzere Alâüddîn el-Merdâvî (ö. 885/1480) *el-İnşâf fi marifeti'r-râcih mine'l-hilâf*'da, Muhammed b. Ahmed el-Halvetî (ö. 1088/1678) *Hâşiyetü'l-Halvetî*'de, Ziriklî (ö. 1396/1976) *el-A'lâm ve Ömer Rıza Kehhâle Mu'cemü'l-müellifîn*'de **وفد** üfilini kullanarak 657 tarihini zikretmektedir. Her ne kadar W. Henrichs, İbn Hacer'in 657 tarihini yazım hatası olarak değerlendirirse ve Lejla Demiri de *DİA*'ya yazdığı "Necmeddîn et-Tûfi" maddesinde 670 tarihini verse de müellifin ortaya koyduğu eser sayısının çokluğu ve İbn Teymiye'ye hocalık etmesi gibi karineler, onun 675'ten önce doğduğunu göstermektedir. Bu sebeple doğum yılı olarak 657 tarihi bizce daha makuldür.

⁶ Âdil Nüveyhid, *Mu'cemü'l-müfessirîn*, 3. Baskı (Beyrut: Müessesetü Nüveyhid, 1988), 1: 216.

⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürrü'l-kâmine fi 'uyâni'l-mietî's-sâmine*, thk. Muhammed Abdülmüîd, 3. Baskı (Hindistan: Meclisü dâirati'l-mârifî'l-Osmâniyye, 1972), 2: 295.

Hicrî 705 (m. 1305) yılında Kahire'ye gittiğinde kendisini ulemadan bir heyet karşılamış, Nâsriye ve Mansûriye gibi devrin en meşhur medreselerinde tedris görevini üstlenmiştir. Bu olumlu hava çabuk değişmiş ve kâdî'l-kudât Mesûd b. Ahmed el-Hârisî (ö. 711/1311) ile anlaşmazlığa düşerek hakkında teşeyyu' iddiaları çıkmış, bundan hüküm giyerek önce hapse atılmış sonra da Mısır'ın güneyindeki Kûs şehrine sürgün edilmiştir.⁸ 715'te (m. 1315) haccettikten sonra Beytü'l-Makdis'e gitmiş ve burada bulunduğu sırada *el-İşârât*'ı telif etmiştir. Eseri tamamladıktan kısa bir süre sonra da 716/1316'da Belde-i Halîl'de vefat etmiştir.⁹

Kaynaklar ondan Hanbelî fakihî, mezhebin fûruunu bilen, şair, edip, fazıl bir kimse olmasının yanında zeki ve kuvvetli bir hafızaya sahip olduğundan bahseder.¹⁰ Yukarıda da değinildiği gibi bazı kaynaklarda hakkında Şîî olduğuna dair ithamlar vardır,¹¹ fakat bunlar hiçbir zaman kesinlik derecesine ulaşmamıştır.¹²

1.2. İlmi Kişiliği

Tûfî'nin ilim yolculuğundaki serüvenine bakıldığında tahsil hayatının başından medreselerdeki görevine kadar iyi bir eğitim aldığı söylenebilir. Kendisinden ders aldığı hocalarının sayısı yirmiyeye yakındır. Mustansiriyye'nin hadis üstadı ve Bağdat'ın hisbe yöneticisi Ebûbekir el-Bağdâdî (ö. 704/1304), meşhur Hanbelî fakih İbn Kudâme el-Makdisî (ö. 715/1315), Takiyyüddîn İbn Teymiye (ö. 728/1327), “fakîh-i Irâk ve müftî-i âfâk” olarak nitelendirilen Takiyyüddîn ez-Zerîrâtî (ö. 729/1328), Ebû Hayyân en-Nahvî (ö. 735/1334) ve Hâfız el-Mizzî (ö. 742/1341) gibi meşhur zevat, onun hocalarındandır. Öğrencileri olarak da meşhur üç kişiden; Edîb Abdurrahman el-Kûsî (ö. 724/1323), İbn Kâtîb el-Merec (ö. 745/1344 takriben)¹³ ve Takiyyüddin İbn Teymiye'den bahsedilir. Burada İbn Teymiye'nin onun hem öğrencisi ve hem de hocası olması, ona sarf, nahiv ve

⁸ Abdülhay b. Ahmed İbn İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri min zehab*, thk. Mahmud el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 8: 71-72.

⁹ İbn İmâd, *Şezerât*, 8: 73.

¹⁰ Salâhüddîn Halîl es-Safedî, *A'yânü'l-'Aşr ve A'vânü'n-Naşr*, thk. Dr. Ali EbûZeyd (Dımeşk: Dâru'l-fıkr, 1998), 2: 445; İbn Hacer, *Dürrer*, 2: 296.

¹¹ Suyûtî, *Buğye*, 1: 599; Nüveyhidî, *Mu'cem*, 1: 216; Safedî, *A'yânü'l-'aşr*, 2: 446. Burada şu açıklamanın yapılması zorunlu olmaktadır: Tûfî'nin Şîî görüldüğünü söyleyen kaynaklar, bunu Safedî'ye dayandırmaktadır. Fakat Safedî ise ilgili yerde Kemalüddîn el-Edfevî'nin bu şekilde söylediğini nakletmektedir.

¹² Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bk. İbrahim Bayram, “Teşeyyu' İle İtham Olunan Necmeddîn et-Tûfî'nin Şî'a'nın İmâmet Anlayışına Bakışı”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Tokat: Haziran, 2017), 5/2: 161-190. Ayrıca Mustafa Zeyd, *el-Maşlahâtü fî teşri'i'l-islâmî*, (Kahire: Dâru'l-yüsr, 1424), 48-49.

¹³ Safedî, *el-Vâfi bi'l-vefeyât*, 18: 158.

Arap dilini okutması,¹⁴ Tûfî'nin de ondan “şeyhunâ” diye bahsetmesi yanında Şam'da bulunduğu sırada ondan istifade etmesi sebebiyledir.¹⁵

Eserlerine gelince; uzun sayılmayacak bir ömre rağmen kaynaklarda ona nispetle 40 civarında eser ismi zikredilir. Mesela *Ta'lik 'alâ enâcîli'l-erba'a ve't-Tevrât ve kütübi'l-enbiyâ'* ya da diğer adıyla *er-Red 'alâ cemâ'atin mine'n-Nasârâ* ile *el-İntisârâtü'l-islâmiyye fî keşfi şübehi'n-Nasrâniyye*, Hristiyanlığa reddiye olup dinler tarihi sahasındadır. *Hallâli'l-ukad fî beyâni abkâmi'l-mu'tekad* ile *İbtâlî't-tahsîni ve't-takebîh*, kelimeler ve akâide dair eserleridir. İbn Kudâme el-Makdisî'nin *Muhtasarü'r-ravza'sına* yazmış olduğu *Şerhu muhtasari'r-ravza* ile *el-Kavâidü's-sugrâ* ve *el-Kavâidü'l-kübrâ*, fıkıh alanındaki telifâtındandır. Hadis ve edebiyata dair de *Şerhu'l-erba'îne'n-Nevevî* ile *Mevâidü'l-bays fî fevâidi İmruuni'l-Kays* adlı eserleri vardır.¹⁶ Görüldüğü üzere kelimelerden fıkıha, hadisten edebiyata ve mukayeseli dinler tarihine kadar geniş bir yelpazede telifâtı vardır.

Asıl, konumuzla doğrudan alakası sebebiyle onun tefsire dair yazmış olduğu eserlerinin ilki, *el-İksâr fî kavâ'idü't-tefsîr*'dir. Hicrî 704-705 yıllarında telif edilen eser, alışlagelenden farklı, belâğatı esas alan bir tefsir usûlü önermektedir. Konuları itibariyle Kur'ân'ın tefsir ve teviline duyulan ihtiyaç ile Kur'ân'ın ihtiva ettiği ilimleri sayarak başlayan Tûfî, beyan ve me'ânî ilimlerinin bizzat Kur'ân ilimlerinden olduğu, bunların fazileti ve kendisiyle başlanması gereken şeyi öne almanın gerekliliğinden bahseder. Arapçayı, Arab'ın darb-ı mesellerini, öncekilerin bu ilme dair söylediklerini ve kazayı bilmenin gerekliliği de ona göre tefsir usûlü için olmazsa olmazlardandır. Neredeyse her bir kural için ayet, hadis ve şiirden delil getirilen eser, matbudur.

İkinci olarak *İzâbu'l-beyân 'an ma'nâ ümmi'l-Kur'ân'* zikredilebilir. Adından da anlaşılacağı üzere eser, başta Fâtihâ sûresinin fazileti olmak üzere Kur'ân'ın maksatları, Kur'ân lafızları ve bunların anlamları, küçük ameller için büyük ecirlerle ulûmü'l-Kur'ân'a dair bazı bilgilerin yer aldığı küçük bir risale konumundadır. Ali Hüseyin el-Bevvâb tarafından tahkiki yapılarak 2000 yılında neşredilmiştir.¹⁷

¹⁴ İbn Receb, *Zeyl*, 4: 494.

¹⁵ Tûfî, *Şerhu Muhtasari'r-Ravza*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin Et-Türkî, (Suud-i Arabistan: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye ve'l-Evkâf, 1419/1997), 1: 298; 3: 214 ve 628.

¹⁶ Tûfî'nin eserleri listesi için bk. İbn Receb, *Zeyl*, 4: 494-498; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn ve âsârü'l-mu'asannifîn*, 4: 226; Kâtip Çelebi, *Silmü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-fuhûl*, thk. Mahmut el-Arnavut (İstanbul: İrsika, 2010), 2: 148; *Hizânetü'l-Türâs Fibris Mahtûât* (Merkezi Suudi Arabistan Riyad'da olan ve dünya kütüphanelerindeki yazma eserlerin yerleri ve sair niteliklerini gösteren bir fihrist çalışmasıdır).

¹⁷ Bk. Tûfî, *İzâhu'l-beyân 'an ma'nâ ümmi'l-Kur'ân'*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Kahire: Mısır, 1419/2000), 1-32.

Üçüncü olarak yine *İẓâhu'l-beyân* gibi müellifin hâpiste olduğu sırada 711/1311'de yazdığı sûre tefsirleridir. Bunlar *Tefsîru sûret-i Kâf*, *Tefsîru sûretü'l-Kıyâme*, *Tefsîru sûretü'n-Nebe'*, *Tefsîru sûretü'l-İnşikâk* ve *Tefsîru sûretü't-Târık*'tır. Tamamı matbudur.¹⁸

Bu bapta son olarak da *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye*'ye değinmek istiyoruz. Araştırmamızın da konusu olan eser hakkında ayrıntılı bilgi, bundan sonraki iki başlıkta ayrıntılı olarak yer alacaktır.

2. el-İşârâtü'l-İlâhiyye (Metot)

el-İşârât'ın metot ve muhteva incelemesine geçmeden önce tanıtım amacıyla eser hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Bu çerçevede ne zaman ve niçin telif edildiğine, esere neden bu ismin verildiğine ve kaynaklarından bazısının neler olduğuna değinilecektir.

2.1. el-İşârât'ın Tanıtımı

Eser, müellifin eserde takip edeceğini söylediği bir mukaddime ile başlar.¹⁹ Ardından Fâtihâ sûresine geçilir. Her bir sûre *سورة القول في سورة* ibaresinden sonra Kur'ân'ın kendi tertibine uygun olarak gelir. Bu yönüyle *el-İşârât*, mukaddime ve tefsir olmak üzere, iki kısımdan müteşekkil mürettep bir tefsirdir.

Tûfî, bütün ayetleri tefsir etmez. İhtilaf olarak hangi konu ele alınacaksa ve hangi ayet o konuya delil getirilmişse o tefsir edilir.²⁰ Aynı konunun geçtiği yerlerde ya: “Bu konuda söz daha önce geçmişti” denilerek ona atıf yapılır²¹ ya da herhangi bir şey söylemeden geçilir. Eser, *المعوتتين في القول* ile son bulur.

el-İşârât'ın müellif hattından istinsâh edildiği belirtilen Dâru'l-kütübi'l-Mısriyye no: 87'deki yazmanın ferağ kaydına göre Tûfî onu, h. 716 tarihinde tamamladığını ifade etmektedir.²² Eserin yazılma tarihi hakkındaki bu bilginin, bibliyografya kitaplarındakilerle

¹⁸ Bk. Tûfî, *Tefsîru Süver: Kâf, el-Kıyâme, en-Nebe', el-İnşikâk, et-Târık*, thk. Dr. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Riyad: Mektebetü't-tevbe, 1412/1992), 1-121.

¹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 203.

²⁰ Mesela: *ألم نعلم أن النار بأهم قالوا لن تمسنا النار* diye başlayan Âl-i İmrân 3/24. ayetin Yahudilerce, ateşin deniz gibi olduğunu ve kırk gün oraya dalıp çıkacaklarını, sonra da oradan kurtulup cennete gireceklerini iddia etmelerine delil getirdiklerini, oysa bunun Müslümanlarla Yahudiler arasında tartışmalı olduğunu belirtir. Bu sebeple el-Bakara 2/80. ayette onlara “Allah'tan söz mü aldıkları” sorusu yöneltilmiştir. Bu konuda bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 384.

²¹ Bu konuda bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 5.

²² Bu konuda bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 127.

karşılaştırıldığında, yazılma tarihinde ve Tûfî'ye aidiyetinde herhangi bir şüpheye mahal bırakmadığı açıktır.

Ona niçin *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adını verdiği ise esere yazdığı mukaddimede yer almaktadır. İlâhi işaretlerden hareketle Kur'ân'ı baştan sona usûl bahisleri çerçevesinde ele alacağını söyleyen müellif, **işaretin**; söz, fiil veya iş olarak imaya, **ilahiyenin**; ilaha nispetle Kur'ân'a, **mebâhisin**; araştırma konusu ve mahalli olan şeylere, **usûliyyenin** de kelim ve fıkıh usûlünden hareketle usûl konularına karşılık geldiğini söyler. Onu böyle bir eser yazmaya sevk eden neden ise kimi Müslümanların, İslam'ın ortaya çıkışından kendi zamanına kadar, gayr-i Müslimleri dahi imrendirecek şekilde medeniyet kurmalarına sebep olan Kur'ân'ı doğru anlamaktan uzaklaşmaları ve dinlerinin üzerinde yükseldiği asılları kaybederek felsefi bir takım tartışmalara girişmeleridir.²³ Bu yaklaşımdan, ona göre söz konusu kimselerin Kur'ân'ı yanlış anladığı anlaşılmaktadır. İşte Kur'ân hakkındaki ihtilaflar da bu yüzden ortaya çıkmıştır.

el-İşârât'ın kaynaklarına gelince; kendisine atıf yapılanlardan hareketle tefsir, hadis, fıkıh, kelim, tarih, tasavvuf, edebiyat ve klasik felsefeye ait otuz civarında eser ismi zikredilebilir. Bu bağlamda tefsir kaynakları için Abdürrezzâk es-San'ânî (ö. 211/826-7) tefsiri, Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1210) *et-Tefsîru'l-kebîr*'i –ya da diğer adıyla *Mefâtîhu'l-ğayb*– Kurtubî'nin (ö. 671/1273) *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*'ı sayılabilir. Fakat tamamı bunlardan ibarettir denilemez. Meselâ Mu'tezile ile ehl-i sünnet arasındaki ihtilaf için Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Keşşâf*'ından, Şia'ya ait mevzular için de Tabersî'nin (ö. 548/1153) *Mecma'u'l-beyân*'ından yararlandığı anlaşılmaktadır. Müellifin buradaki üslubu, ihtilaf konusu meselenin, kaynağına atıf yapmaksızın mezhebin yerleşik görüşünü aktarma şeklindedir.

Hadis için başta Buhârî (ö. 256/780) ve Müslim (ö. 261/875) olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'nin onun kaynakları arasında yer aldığı görülmektedir. Aristo'nun (i.ö. 322) *Kitâbu'l-ahcâr*'ı, Harîrî'nin (ö. 516/1122) *Makâmâtü'l-Harîr*'si, İbnü'l-'Arabî'nin (ö. 638/1240) *Fusûsu'l-bikem* ve İbn 'Aşâkir'in (ö. 668/1269) *Târihu Dimeşk*'i de diğer bazı kaynakları olarak zikredilebilir.

²³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 206.

2.2. el-İşârât'ın Metodu

Her ne kadar Tûfî, *el-İşârât*'tan önce tefsir usûlüne dair *el-İksâr*'i yazmış olsa da eserin mukaddimesinde *el-İşârât*'a özgü farklı bir yöntem takip edeceğini dile getirmektedir. Bunda asıl etkili olan neden daha önce zikredilmişti. Kanaatimizce bu durum, onun kelam ve fıkıh ilmine bakışında gizlidir. O halde başta usûlü din ve usûlü fıkıh olmak üzere Tûfî'nin kelam ve fıkıh bakışına yer verilmelidir.

Tûfî, usûl (أصول) kelimesinin tekili olan asl (أصل) için aklî ve tabî olmak üzere iki kategorinin olduğunu belirttikten sonra bunları, dalın ağaca, çocuğun da babaya delalet etmesi gibi delilin medlule, neticenin de kıyâsa delalet ettiğini söyler. O halde ona göre usûl, bir şeyin gerçekleşebilmesi için ağacın kök üzerinde yükselmesi gibi başka bir şeyin kendisine yaslandığı asıl ya da asıllar demektir. Nitekim onun usûl tanımı, bu örneklendirme ve kıyâs üzerine kuruludur.²⁴

Usûlü dîni, sıhhat ve fesat yönünden kendisiyle akâid ahkâmının araştırıldığı ilim diye tarif ederken usûlü fıkıhı da şer'î fer'î hükümlere muttasıl olması yönüyle sem'î ve nazarî delilleri araştıran ilim diye tarif eder.²⁵ Başta kitap ve sünnet olmak üzere bunlardan bazısının icma, kıyâs, sahabe kavli, maslahat, sedd-i zer'â gibi deliller olduğunu söyledikten sonra “büyüklerin kitaplarında serdettiği” nitelemesini yaptığı bu delillerin sayısını, on dokuz olarak verir.²⁶ Burada berâet-i asliyye, istikrâ', avâ'id, ahz bi'l-ehaf ve ismet'in, şer'î fer'î delillerden sayılması da dikkat çekicidir.

Tûfî, usûlü fıkıhın kendisine medar olduğu delillerin bunlar olduğunu söylemesine rağmen usûlü din için herhangi bir delil zikretmez. Ancak istikrâ', kıyâs ve mefhûmu, usûlü dînin delilleri arasında sıkça kullanır. Buna kitap ve sünnetin, İslâmî ilimlerin tamamı için delil olması yanında “şer'î fer'î hükümlere muttasıl olması cihetiyle sem'î nazarî delilleri araştıran ilim” şeklinde yaptığı usûlü fıkıh tanımı da sebep sayılabilir. Bundan, fıkıhın sadece fukahânın sınırlarını daraltarak ortaya koymaya çalıştığı fer'î amelî ahkâm olmadığı, usûlü fıkıhı ait olduğu söylenen delillerin de sadece usûlü fıkıh münhasır kılınmayacağı anlaşılmaktadır. O halde “şer'î delil” nitelemesi, İslâmî ilimlerin tamamı için geçerlidir ve hüküm istinbatı için hangisi uygunsa o kullanılır. Nitekim Tûfî de bunu yapmıştır. Bu tıpkı

²⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 212.

²⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 209.

²⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 1: 209-210.

geniş manada fikhın, “kişinin lehine ve aleyhine olan şeyleri bilmesi”²⁷ tanımında olduğu gibidir.

2.3. Müellifin Kelâm İlmine Yaklaşımı

Dinin asılları demek olan usûlü’-d-dîni, akâid ahkâmının sıhhat ve fesat yönünden araştırılması şeklinde tarif eden Tûfî’ye göre, bu asıllar için her durumda esas alınması gereken bir asıl vardır. Onun “usûlü dînin büyük kaidesi” dediği bu asıl, “kader”dir. Müellifin aktardığına göre “ölçmek, takdir etmek” manasında Kur’ân’da geçtiği üzere kader; çoğunluğa göre, kadim kudretle kulların fiillerini yaratmak ve fiili kesb eden azalar olan hâdis kudretle de onu icra etmektir. Allah tarafından meydana gelmesi kat’î olduğu için hükmü kesindir.²⁸

Tûfî bu konuda üç görüşün olduğunu söyler. Birincisi, “kul kendi fiilinin yaratıcısıdır” deyip fiili yaratmada kula müşareket eden herhangi birinin olmadığını söyleyen Mu’tezile’nin görüşüdür. İkincisi, aksi yöndeki Cebriye’nin görüşüdür –ki onlar da fiilin meydana gelmesinde şirke düşüleceği gerekçesiyle- Allah’a (c.c.) müşareket eden herhangi birini kabul etmemektedir. Böylece onlar, mutlak cebri savunmaktadır. Üçüncüsü ise yukarıda “Kesbiye” olarak adlandırılan Ehl-i Sünnet’in görüşüdür. Tûfî’ye göre Kur’ân’da bunların her birini haklı çıkararak nasslar mevcuttur. Deliller, bazen o tarafı, bazen de bu tarafı destekler mahiyettedir. Ancak ona göre meselenin aslı şudur: Allah (c.c), kulun bir fiili işlemesini dilediğinde onun için önce dilemeyi yaratır. Sonra kulun kapasitesi doğrultusunda onun iradesine muvafık fiili yaratır. Bu hüküm: “Âlemlerin rabbi Allah dilemeden siz dileyemezsiniz!” (et-Tekvîr 81/29) ayetinden çıkarılmıştır.²⁹ Yani Allah’ın dilemesi uzak müessir sebep, kulun dilemesi ise yakın müessir sebeptir. O halde müellif, fiillerin yaratılmasında cebr-i tavassut³⁰ fikrini savunan Eş’arî ile aynı düşünmektedir.

2.4. Müellifin Fıkıh İlmine Yaklaşımı

Tûfî’nin, tıpkı usûlü dinde olduğu gibi usûlü fıkıh için de merkeze alıp “büyük kaide”³¹ diye nitelendirdiği iki kavram vardır. Bunlar “umum” ve “husus”tur. Müellifin *el-*

²⁷ Zeynüddin b. İbrahim İbn Nuceym el-Mısri, *el-Bahrü’r-râik şerhu kenzi’d-dekâik*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru’l-kütübü’l-islâmî, t.y.), 1: 6.

²⁸ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 214-215.

²⁹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 221.

³⁰ Cebr-i tavassut: Fiillerin meydana gelmesinde kulun çabası yanında hakiki failin Allah olduğu fikrini savunan görüştür. Bu konuda bk. Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 58-184.

³¹ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhiyye*, 1: 224.

İşârât'taki yaklaşımından hareketle usûlü fikhın, bu ikisinden ibaret olduğu da anlaşılmalıdır. Sadece lafızlarda ve cümlelerde, bu ikisine çıkan bir yolun mutlaka olduğu ifade edilmektedir.

el-İşârât'taki tanımlara göre lafzın tek bir vaz' ile kullanıma elverişli şeyleri kapsamasına **umum**,³² bir hükümlerle herhangi bir ferden yahut fertlerin tayinine de **husus** denmektedir.³³ Buna göre: “Her kim bir kötülük işlerse...” (en-Nisa, 4/123) ayeti, umum; “tevbe eden âbidler...” (et-Tevbe, 9/112) de husus ifade etmektedir.

Ancak bazen hususun kategorilerinden biri olan mutlak ile umumun, birbirine karıştırılabileceğini söyleyen müellif şöyle bir izah yapar: “Köle” tabiri, herhangi bir köleyi, “hayvan” tabiri de herhangi bir canlıyı ifade eder. Bunlar, bir kayıtla mukayyet olmadıklarında mutlak ve husus içerisinde mütalaa edilir. Fakat “köleler” ve “hayvanlar” kullanımları, bunların aksine umumdur. “Başiboş hayvan” ve “kâfir köle” bir sıfatla tahsisi içerdiği için mukayyettir. “Başiboş hayvanlar” ve “kâfir köleler” ise lafzın kullanımı itibarıyla umum, “başiboş” ve “kâfir” sıfatlarıyla sıfatlandıkları için de husustur.³⁴

Tûfî; lafızlar, örf, akıl, sıfat, istisna, şart, gaye, hissî ve sem'î şeklinde umum ve hususun bütün kullanımlarını zikrederek bunların her biri için gerek Kur'ân'dan ve gerekse hadisten örnekler verir.³⁵ Hükümlerinin ise şu şekilde olduğunu söyler: Bir delille tahsis edilen şey dışında umumu bütünüyle itibara almak gerekir.³⁶ Husus ise ona mukaddemdir. Ancak hâs lafızla âmmin kastedildiği delil, bundan istisna edilmiştir.³⁷

Usûlle alakalı bu açıklamalardan sonra onun fıkha bakışı, şu cümlelerde kendini gösterir: “Dilersen sen ona; fıkıh, şer'î siyasettir, de! Temeli şeriatın yüceltilmesi, amacı itaat ve adalet, neticesi de kıyamet gününde saadettir”.³⁸ Hatta siyasetin kamu maslahatı, düzen ve adabını gözetmek için konulan kanun iken fikhın da şer'î cihetten bunun tayinine hizmet ettiğini belirtmesi, ayrıca dikkate değerdir.³⁹

³² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 224-5.

³³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 228.

³⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 225.

³⁵ Bu konuda bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 224-231.

³⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 227.

³⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 231.

³⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 213.

³⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 209.

2.5. Müellifin Herhangi Bir Ayeti Tefsir Etmedeki Yaklaşımı

Tûfî'nin, kelim ve fıkha yaklaşımını bu şekilde özetledikten sonra onun herhangi bir ayeti tefsir ederken sergilediği yaklaşıma geçilebilir. Burada genellikle şu hususlardan biri, birkaçı veya bazen de hepsiyle karşılaşılır. Bunların ilki, ayetin umum veya husustan hangisi içerisinde mütalaa edileceğidir. İkincisi, ayetin konusunun ne olduğudur. Üçüncüsü, ayet kim ya da hangi mezhep tarafından neye delil getirilmiştir? Dördüncüsü, herhangi bir konu için ilgili ayeti delil getirenin onu açıklama şekli nasıldır? Beşincisi, karşı görüşte olanların buna cevabı ve altıncısı da meselenin –ona göre- nihai hükmü nedir?

Bunları birkaç örnekle açıklamak gerekirse ilk olarak “Sulh, hayırlıdır.” (Nisâ 4/128) ayetinde, insanın nefesine tab' edilen kıskançlık ve cimriliğe itibarla ayetin umum ifade ettiğini belirtir.⁴⁰ Sonra: “De ki: Lütuf, Allah'ın elindedir.” (Âl-i İmrân 3/73) ayetinde de şunları söyler:

Ayet; lütuf, rahmet, iyilik ve bereketin kaynağına delildir ki bu ancak Allah'ın dilemesiyle olur. Yoksa kapasiteli kimsenin istidadıyla, gayret sahibinin çabasıyla, kararlı kimsenin kararlılığıyla ya da âcizin aciziyle olacak şey değildir. Bir de meşîet, ihtiyârî olarak sebepleri takdir edilen şeye taalluk ettiğinde meydana gelir. İstisnâî olarak da ıztırâren meydana gelebilir.⁴¹

Görüldüğü üzere burada sadece ayetin konusuna dikkat çekilmiş ve onun üzerinden belli bir bakış açısıyla ayet, sanki aksi bir iddiaya cevap verir nitelikte tefsir edilmiştir.

“O şeyin kendilerine hiçbir sözle mukabele edemeyeceğini görmezler mi?” (Tâ hâ 20/89) ayetinde de Savtiyye'nin, Allah'ın harf ve seslerle konuştuğuna bu ayeti delil getirdiklerini söylemektedir. Burada onların; mâdem ki Sâmirî'nin yaptığı buzağı heykeli konuşmamakta ve herhangi bir söze karşılık verememektedir; o halde kıyâs-ı aks tarikiyle, Allah'ın mütekellim sıfatına haiz olduğuna ve konuştuğuna delalet ettiği şeklinde ayeti gerekçelendirdiklerini belirtmiştir. Hasımın ise bu şekilde delil getirmeyi, mefhûmu muhâlefetle zayıf bir istidlal olarak nitelendirdiğini söyledikten sonra o, şu meyanda açıklamalara yer vermiştir: Oysa buzağıdan kelim ve nutkun nefyedilmesi, mefhûm tarikiyle konuşmanın Allah'a nispet edilmesini gerektirmez. Bilakis, ayetin devamında ifadesini bulan zarar ve faydanın, Allah'tan gayrısından nefyedilmesiyle tevhide delalet eder. Bu durumda

⁴⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 58.

⁴¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 411.

delil, şu şekilde tanzim edilmelidir: Buzağı veya başka şey değil; ancak hakiki ilah, zarara ve faydaya malik olabilir. O halde ilah buzağı, buzağı da ilah değildir.⁴²

Bu noktada Tûfî'nin zaman zaman kullandığı mantık terimlerine de yer vermek gerekir. Onun büyük önerme için “kübra”, küçük önerme için “suğra”, tümel için “külli”, tikel için “cüzî” ve sonuç için de “netice” veya bu anlama gelecek kelimeleri sıkça kullandığı görülmektedir. Bazılarını ihtiva etmesi sebebiyle şu satırlar buna örnek gösterilebilir:

فالمنفق من الحرام ليس بممدوح بالإجماع؛ ولأنَّ الحرام لا يُملك. فالمنفق منه فضوليٌّ في إنفاقه. والفضول مذموم. **يُنْتَجُ** أن المنفق من رزق الله ليس بمنفق من الحرام **وينعكس كلياً** أو **جزئياً**. المنفق من الحرام ليس بمنفق من رزق الله. والجواب: أن المنفق من الحرام مذموم من جهة إكتساب الحرام؛ ممدوح من جهة الإنفاق والبذل. **وحنئذ إن** أردتم انه ليس بممدوح من جهة كسب الحرام، سلّمناه. **ولكن لا ينتج قياسكم** لعدم **إتحاد الأوسط** فيه. **وإن** أردتم انه ليس بممدوح من جهة الإنفاق، منعنا ذلك؛ **فلا يتم دليلكم** **وإما** كونه فضولياً مذموماً فإنما ذلك من جهة تصرفه في ملك الغير بالإنفاق؛ لا من جهة نفس الإنفاق.⁴³

Tercüme edecek olursak bu satırlar şu manaya gelir: İcma ile sabittir ki haramdan infakta bulunan, övülecek değildir. Çünkü haram, mülk edinilip zimmete geçirilemez. **O halde** haramdan harcayan kimsenin bu tasarrufu, fuzulînin tasarrufu gibidir. Fuzulî de (yetkisiz harcamada bulunduğu için) kınanır. Bunun **külli ve cüz’î döndürmesi**, Allah’ın verdiği rızıktan harcayan kimsenin, haramdan harcamadığı, haramdan harcayan kimsenin de Allah’ın rızkıdan harcamadığıdır. Buna, haramdan infak etme, haramı iktisap cihetiyle kınanmış; fakat infak ve fedakârlık cihetiyle övülmüştür, diye cevap verilmiştir. O halde – dilerseniz- haramın kesb cihetiyle övülmediğini söyleyin. Bunu kabul ederiz. Ama bu durumda **orta önermenin** yokluğu sebebiyle **kıyâsınızdan** netice çıkmaz. Ya da dilerseniz, infak etme cihetiyle övülmüş değildir deyin. Bunu ise reddederiz. Çünkü bizzat infak etme cihetiyle değil, başkasının malından yetkisiz harcama yapan fuzulî konumunda olması hasebiyle **deliliniz** eksik kalmaktadır.

2.6. Tefsir Usûlü Açısından el-İşârât

Herhangi bir eserin tefsir araştırmalarındaki usûl açısından ele alınıp değerlendirilmesi, genellikle şu üç başlık altında yapılmaktadır: Ulûmü'l-Kur’ân’a dair meselelerin nasıl ele alıp incelendiği, eserin rivayet ve dirayet metodu.

⁴² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 3: 12-13.

⁴³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 242.

Bir tefsir olarak *el-İşârât*'ta bu konulara dair pek çok malzeme olması gayet tabidir. Ulumü'l-Kur'ân açısından müellifin, Kur'ân'ın sebab-i nüzul ile tefsiri, kıraat, muhkem ve müteşabih, kısasu'l-Kur'ân, i'câzu'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân ve halku'l-Kur'ân gibi pek çok konuya yer verdiği görülmektedir. Rivayet metodu açısından da Kur'ân'ın Kur'ân'la, Kur'ân'ın sünnetle, Kur'ân'ın sahabe ve tabiûn kavliyle tefsiri yanında isrâiliyyât meseleleri yer alır. Dirayet açısından ise lügat, sarf-nahiv ve belagat konuları ile bunların alt başlıkları içerisinde mütalaa edilen meseleler vardır.

Burada şu nokta özellikle belirtilmelidir: *el-İşârât*, ihtilaf bağlamında bir tefsir olduğu için sayılan bu hususların tamamı, ihtilaf bağlamında ele alınmıştır. Bu üç konunun her biri için örnek vermek gerekirse ilk olarak ulûmü'l-Kur'ân'ın alt başlıklarından biri olan kıraat konusundaki ihtilafa yer vermek istiyoruz. Tûfî, Mâide 5/112'deki "Rabbın güç yetirebilir mi, yapabilir mi?" anlamındaki "هل يستطيع ربك" ibaresinin muhatap sigasıyla "هل تستطيع ربك" şeklinde "Sen Rabbine güç yetirebilir misin?" anlamına gelecek şekilde okunmasında bir problem olmadığı kanaatindeyiz. Bu konuda kıraat imamları ihtilaf etmiş ve Kisâi, tâ (ة) ile lâmi (ل) idğâm ederek (هت تستطيع) şeklinde, "rabbüke" kelimesindeki bâyi (ب) da mansub olarak "rabbeke" şeklinde okumuştur.⁴⁴ Müellifin bu okuyuş hakkındaki kanaati şu şekildedir:

"هل يستطيع ربك" ibaresinin muhatap kıraati ile (هل يستطيع ربك) şeklinde okunmasında bir problem yoktur. Çünkü bunun mana yönünden takdiri: Ey İsa! Rabbinden bizim için gökten bir sofrayı indirmesini istemeye güç yetirebilir misin, demektir. Ancak kıraat imamlarının çoğunluğu, ayetin: "İstedğin takdirde Rabbın bunu yapabilir mi?" anlamında olduğunu söylemiştir. Onlar buradaki fiili, isti'mâl bu manayı gerektirdiği için, istitâat olarak yorumlamıştır.⁴⁵

İkinci örnek olarak rivayet metodunun alt başlıklarından Kur'ân'ın tabiûn kavliyle tefsirine ve bu esnada ortaya çıkan ihtilafa yer verelim. "Su bulamadığınızda teyemmüm edin!" (Mâide 5/6) ayeti, kelamın söylenişi itibariyle yani herhangi bir kayıtla mukayyet olmadığı için umum ifade eder. Şu halde "su bulunmadığı zaman seferde hurma suyu (نبيذ) ile abdest alınabilir mi?" sorusu hakkında nasıl hüküm verilecektir? Müellif bu konuda şu ihtilafların olduğunu dile getirmektedir:

⁴⁴ Ebû Amr ed-Dânî, *et-Teyysîr fî kırâati's-seb'*, thk. Otto Pretzl, B.y. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1984), 101.

⁴⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâbiyye*, 2: 140.

Ebû Hanîfe (ö. 150/767) buna cevaz vermiştir. Ancak diğerleri, suyun fertlerinin tamamı ortadan kalktığı için bunu caiz görmemiş ve hükmün başka bir şeye, teyemmüme intikal ettiğini söylemişlerdir. Caiz görenler, İbn Mes'ûd'dan rivayet edilen “*Meyvenin kendisi temiz, suyu da temiz!*”⁴⁶ hadisiyle, Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nebîzi “temiz su” olarak nitelendirmesini esas almışlardır.⁴⁷

Ona göre mesele, burada bitmez. Her iki yaklaşımı tahlil eden müellif, Ebû Hanîfe'nin (r.a.), hadisin de delaleti ile hurma suyunu mutlak sudan ayrı görmediği için bu hükmü verdiğini belirtmiştir. Oysa hadis zayıf, nebîz de su ismini almaktan ve su tabiatlı olmaktan çıkmıştır. O halde nebîzin “su” lafzının umumu içerisine girmediği gibi abdest için kullanılması, ona ve onun görüşünde olanlara göre vacip değildir.⁴⁸

Bu konuda son olarak dirayet metodunun alt başlıklarından biri olan ve belağat içerisinde mütalaa edilen mecaza yer vermek istiyoruz. Zâhirîler, “Allah'ın hakkı söylediğini”⁴⁹ beyan eden ayete binaen, hakikatin zıddı mecazın ve türevlerinin Kur'ân'da yer almadığını ileri sürmüştür. Çeşitli yerlerde bu konuya değinen Tûfî, Kur'ân'ın söz ustası Arap şairlerine dahi esin kaynağı olduğunu belirtmek için: “O ikisine rahmet kanadını indir” (İsra 17/24) ayetinde, Ebû Temmâm et-Tâî'nin (ö. 231/846): لا تسقني ماء الغلام فأنتي – صبُّ قد (ö. 231/846): لا تسقني ماء الغلام فأنتي – صبُّ قد beytine yer verir. Yani: “Susuzluğumu ayıplama suyuyla gidermeye çalışma! Ben zaten üzerime boca edilen gözyaşı ile elem çekmekteyim” demek olan bu satırlardaki istiare, önce yadırganmış, sonra da takdirle karşılanmıştır. Meşhur şair Attâbî (ö. 220/835), beyti ilk işittiğinde hizmetçisini Ebû Temmâm'a göndererek: “De ki: Bizim ayıplama suyuna ihtiyacımız var. Efendim bir şişeye koyup ondan bize vermeni istedi, de” demiştir. Ebû Temmâm da ona cevaben: “Efendine dön ve ona de ki: Onun da ‘tevazu kanadına’ ihtiyacı varmış. Cenâb-ı Hakk'ın Kur'ân'da buyurduğu o kanattan bir tüy kopartıp bana göndermesini söyle!”⁵⁰

Aslında burada mesele gayet açıktır. Attâbî, Ebû Temmâm'a: “Ayıplama suyu diye bir şey yokken nasıl oldu da ondan istiare yapmayı münasip gördün?” demek istemiş, Ebû Temmâm da: “Kur'ân, tevazu kanadını nasıl istiareli kullanmışsa ben de öyle yaptım” demek istemiştir.

⁴⁶ İbn Ebi Şeybe, *el-Kitabü'l-muşannef fi'l-ehâdîsi ve'l-âşâr*, thk. Kemal Yusuf, B.y. (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1: 31 (hadis no. 263).

⁴⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 2: 103.

⁴⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 2: 103.

⁴⁹ el-Ahżâb, 33/4.

⁵⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 2: 394-5.

Görüldüğü üzere müellif, bu üç örneğin tamamında ayetleri ihtilaf bağlamında ele almış ve eserde takip edeceğini söylediği metot üzere onları değerlendirmiştir. Konu hakkındaki görüşü ise bazen doğrudan bazen de dolaylı olarak karşımıza çıkmaktadır.

3. el-İşârât'ta Kelâmî ve Fikhî İhtilaflar (Muhteva)

Her şeyden önce tefsir alanındaki akademik bir çalışma için “*el-İşârât*’ta kelâmî ve fikhî ihtilaflar” başlığı ile neyin kastedildiğinin açıklanmaya ihtiyacı vardır. Çünkü *el-İşârât* bir kelim ya da fıkıh kitabı olmadığı gibi araştırmamız da kelim ve fıkıha dair bir araştırma değildir. Bilakis müellifin aktarımıyla, kelim veya fıkıhta herhangi bir konuya mesnet teşkil ettiği söylenen ayetin, iddia sahiplerince ne şekilde tevil edildiğini ortaya koymaktır. Bu bakımdan “*el-İşârât*’ta kelami ve fikhî ihtilaflar” başlığı zımında, kelim veya fıkıha dair herhangi bir konu için delil olduğu söylenen ayetin, iddia sahiplerince ve karşı görüşte olanlarca nasıl tevil edildiğini ifade etmektedir.

Takdir edilmelidir ki iki zıt görüşün olduğu yerde ihtilaf vardır. Kelim ve fıkıhın özellikle belirtilmesi ise müellifin meseleleri tasavvuf, hadis gibi dini ilimlerin diğer alanları ile alakalı değil de bu ikisi açısından ele alacağını belirtmesi sebebiyledir.

Sıkça geçmesi sebebiyle ilmî manada “ihtilaf” kavramına da kısaca değinmek istiyoruz. Arapça “hulf” (خلف) kökünden türeyen ihtilaf (الإختلاف) kelime olarak “farklı görüşe sahip olma”⁵¹ anlamındadır. İstilahî manada ise söz veya davranışta, bir kimsenin sözünden veya yolundan başka bir yol tutmak şeklinde tarif edilmiştir.⁵² O halde **kelâmî ihtilaf** denince akâid ahkâmını araştıran kelim ilmine ait farklı söz, fikir ve hükümler; **fikhî ihtilaf** denince de şer’î amelî ahkâmını araştıran fıkıha ait farklı söz, fikir ve hükümler anlamına gelmektedir. Her iki tabirin, sadece mezhepler arası ihtilafı değil, aynı zamanda mezhep içi ihtilafı da kapsadığı belirtilmelidir. Kur’ân, dini ilimlerin tamamı için birinci kaynaktır. İslami ilimlerin her bir disiplini için de müstakil yahut gayr-i müstakil ihtilaf edebiyatı oluşmuştur. O halde bunun, Kur’ân’ı anlama şekliyle yani teville alakası vardır. Nitekim müfessirlerin kendi mezhepleri ve diğer mezheplerden farklı fikir beyanlarına da özgün manada ihtilaf denmiştir.⁵³

⁵¹ Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “hlf”, 9: 89-90.

⁵² Şükrü Özen, “İhtilaf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21: 565.

⁵³ Muhsin Demirci, *Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV, 2017), 1: 23; Ferruh Kahraman, *Ulümü'l-Kur’ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 11-12.

Çalışmamızda Tûfî'nin, Kur'ân'ın tertibine uygun olarak yeri geldikçe mevzu bahis ettiği tartışmalar, konu bütünlüğü içerisinde ele alınacaktır. Buna göre önce kelam sonra da fikhî tartışmalara yer verilecek, kelâmî ihtilaflar, klasik kelamın kendi içindeki tasnife uygun olarak ulûhiyet, nübüvvet ve ahiret şeklinde sıralanacaktır. Ardından Şia ile ehl-i sünnet ve felsefecilerle mütekellimler arasındaki ihtilaflara yer verilecektir. Fikhî ihtilaflar ise şer'î deliller, mükellefe ait ahkâm, istinbat metotları ve nesih gibi konulardan oluşacak, eserin konuları ele alış şekli ve muhtevası yakından incelenecektir.

3.1. Kelâmî İhtilaflar

3.1.1. Ulûhiyet Konusundaki İhtilaflar

el-İşârât'ın geneli göz önüne alındığında ulûhiyet konusundaki ihtilaflar, İslam dışı oluşumların ulûhiyet konusundaki yaklaşımları ile Müslümanların Allah'ın zatî ve sübûtî sıfatları hakkındaki tartışmaları olmak üzere iki kısımdır. Tûfî ilkini Dehrîlik, Mecûsîlik, Hristiyanlık ve putperestlik olmak üzere dört farklı kategoride değerlendirir. Bu konuda kendisine tenkit yöneltilmeyen tek grup ise Yahûdîlerdir.

Örneğin, Mecûsîliğin tanrı tasavvuruna, “Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlığı ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. Sonra inkâr edenler, Rablerine denkler tuttular.” (el-En'âm 5/1) ayetinde değinir. Müellifin belirttiğine göre aslında tevhidin delillerinden olan ayet, zulümât ve nura itikat etmek sûretiyle düalist tanrı tasavvuruna sahip Mecûsîler için de bir tarizi ifade etmektedir. Onların bu tarizi: Âlem, hayır ve şerden oluşmuştur. Birbirine zıt iki şeyin bir kaynaktan sudur etmesi imkânsızdır. O halde iki farklı kaynaktan olmaları gerekir. Nur ve zulmetten herhangi biri diğerine öncelikli değildir ki biri diğerini var etmiş olsun. Ayrıca nur hayır, zulmet şerdir. O halde nurdan ancak hayır, zulmetten de ancak şer sadır olur, cümleleriyle açıkladıklarını dile getirir.⁵⁴

Tûfî'ye göre bu iddia, cevabı hak etmeyecek kadar zayıftır. Ancak akıllarda herhangi bir şüpheyi mahal bırakmamak için de cevap vermek gerekir. Şayet, “Birden ancak bir sadır olur” şeklindeki felsefecilerin sözü, onların bu iddiasının mesnedi ise bu boş bir iddia ve şüphe götürür bir sözdür. Çünkü “mücerret münasebet” yani soyut uygunluk, külli ve cüzi yönden bununla çelişiktir. Şöyle ki; külli manada varoluşsal olarak, bunlara olumlu ya da olumsuz herhangi bir şey nispet edilemez. Cüzi olarak ise örneğin ateş yakarken şerdir; fakat ekmek ve yemek pişirmek için kullanıldığında hayırdır. Hava, kasırga olup tahribata

⁵⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 145.

sebebiyet verirken şer, insanın nefes alması, fezanın kirini gidermesi bakımından hayırdır. O halde bunların iç içeliği, hayırdan sadır olan şer ve şerden sadır olan hayır olarak nitelendirilmelidir. Hatta bu konuda Mütenebbî, Mecûsîliğin bir kolu olan Mânîlere şöyle bir tarzda bulunmuştur: ⁵⁵ *تخبر أنّ المانوية تكذب* Yani: “Senin katında, gecenin karanlığındakini haber verip Mânîyi yalanlayan nice eller vardır” demektir. Bundan anlaşılıyor ki Mânî geceyi zulmet ve şer olarak kabul etse de şaire göre, Allah katında, gecede onun iddiasını yalanlayan nice hayırlı eller, yani şahitler vardır. O halde Mecûsîliğin düalist tanrı tasavvuru, itibara alınacak bir şey değildir.

Bu konuda bir başka örnek de Hristiyanlığın tanrı tasavvurudur. Tûfî'nin belirttiğine göre onlar, Hz. İsa'nın (a.s.) babasız olarak harikulade bir şekilde dünyaya gelmesini, onun ulûhiyyetine delil saymışlardır. Oysa “Allah nezdinde İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona 'ol' dedi ve oluverdi.” (Âl-i İmrân 3/59) ayeti, onların iddialarına cevaptır. Çünkü İsa (a.s.), genel âdete aykırı olarak dünyaya gelse de hem babasız ve hem de annesiz dünyaya gelen Hz. Âdem'in durumu daha gariptir. O ilah değilken İsa'nın (a.s.) nasıl olup da ilah olduğu sorusunu gündeme getiren Tûfî, onun hakkında Kur'an'ın “kelimetullah” ve “ruhun minh”⁵⁶ tabirlerini kullanmasının, onlar lehine delil olmadığını, bilakis bunun Müslümanlarca “beytullah” ve “naketullah”⁵⁷ tabirlerinde olduğu gibi onu şereflendirmek için kullanıldığını ifade eder. Ayrıca “kelimetullah” tabiri de Cenâb-ı Hakk'ın eşyayı yarattığı “kün” kelimesine atıf yapmakta olup O'nun için yaratmadaki kolaylığı ifade etmektedir.⁵⁸

Tûfî, Mâide 5/73'te yer alan “sâlisü selâse” ifadesini ve tanrının Meryem'e hulûlünün imkânsızlığını da etraflıca ele alır. Tanrı hakkında ileri sürülen diğer bütün iddiaların, mantikî çıkarımlarla geçersiz kılınacağını söyledikten sonra bir tek ilah –ki bu da hudûs, nizam ve gaye gibi delillerle ispat edilmiştir- kabul dışında başka bir seçenek kalmamaktadır.⁵⁹

el-İşârât'ta İslam dışı oluşumların tanrı tasavvuruna bu şekilde örnek verdikten sonra Müslümanların ulûhiyyet konusundaki ihtilaflarının, Allah'ın zatı ve sıfatları hakkında olduğunu belirtmeliyiz. Kısa kısa aktaracak olursak Tûfî, “Onların yürüyecek ayakları mı

⁵⁵ İmâdüddîn Kâtib İsbehânî, *Harîtatü'l-kaşr ve cerîdetü'l-aşr*, thk. Âzertâş Âzernûş, B.y. (Tunus: Dâru't-Tûnûsiyye, 1971), 100.

⁵⁶ en-Nisâ' 4/171.

⁵⁷ eş-Şems 91/13.

⁵⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 74.

⁵⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 108.

var?” (el-‘Arâf 7/195) ayetini Müşebbihe’nin, kıyâs-ı aks (mefhûm-ı muhâlefet) tarikiyle Allah’ın eli ve ayağı gibi azalarının olduğuna delil saydığını; fakat çoğunluğa göre onların bu ve benzer ayetleri yanlış tevil ettiğini belirtmiştir.⁶⁰ Hatta Mu‘tezilî ekollerinden “Selbiyye” – isminden de anlaşılacağı üzere- teaddüd-i kudemâ gerekçesiyle, Allah için zâid ve subûtî sıfatların olamayacağını iddia etmiştir.⁶¹

“Fakat Allah, sana indirdiğine şahitlik eder. Onu kendi ilmiyle indirdi” (Nisâ 4/66) ve “Bilin ki o (Kur’ân), ancak Allah’ın ilmiyle indirilmiştir.” (Hûd 11/14) ayetlerini de Mu‘tezile’nin iki kolu, Selbiyye ve Ashab-ı Ahvâl, müellife göre yanlış tevil etmiştir. Yukarıda belirtildiği gibi Selbiyye, Allah’ın zaid ve subûtî sıfatları olamayacağını söylediği gibi, Ashâb-ı Ahvâl de bunları âlimlik, kâdirlik şeklinde Allah’a nispet edilen birtakım haller olarak tevil etmiştir. Müellif, “cumhur” dediği çoğunluk tarafından onlara: Allah (c.c.), esmâ-i hüsnâda âlim, kâdir, hayy ve mütekellim olma vasıflarını kendine izafe etmişken sizin bu tevilinizin hangi geçerliliği olabilir, sorusunu yönelttiklerini dile getirir.⁶²

Bu konuda “Her nefis ölümü tadacaktır.” (Âl-i İmrân 3/28) ayetiyle “Allah, onların davranmalarını kerih gördü ve onları geri koydu.” (Tevbe, 9/46) ayetinde yer verdiği tartışmalar da dikkat çekicidir. İlkini “Allah, sizi nefisinden sakındırır.” (Âl-i İmrân 3/28) ayetiyle beraber düşünenler, Allah’ın (c.c.) kendisine “nefis” kelimesini izafe etmesinden hareketle, ölümün O’nu da kapsayıp kapsamadığını gündeme getirmişlerdir. Tûfî, her nefsin ölümü tadacağını belirten ayetin umum ifade ettiğini; ancak bunun hâdis yani sonradan yaratılan her nefsi kapsadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁶³

İkincisinde ise, Allah için kerahet sıfatının sübutu tartışması yapılmıştır. “Nefsin veya bir başkasının ona çirkin gösterdiği şey”⁶⁴ anlamındaki kerahetin, Allah’a izafe edilmesi problemlidir. Çünkü Allah’ın bir şeyi yaratıp sonra da bu yarattığını çirkin görmesi, nasıl izah edilecektir? Cebriye ile Mu‘tezile arasındaki bu tartışmaya göre insan, fiili eyleme geçirmek için davranmasına rağmen geride bırakılıyorsa Cebriye; iradesini ortaya koyup fiili işlediği halde yine de geride kalmışsa Mu‘tezile haklıdır.⁶⁵ Tûfî: “Allah, fesadı sevmez.” (Bakara 2/205) ayetinde, her ne kadar bu tartışmayla bağlantılı olmasa da Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile arasındaki tartışma için şunları söylemektedir: Mu‘tezile, Allah’ın yarattığı her şeyi

⁶⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 257.

⁶¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 73-74.

⁶² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 310.

⁶³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 427.

⁶⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 13: 534.

⁶⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 279.

sevdiğini iddia ediyorsa kâfirler, şeytanlar vb. şeyler, bunu nakzettekendir. Çünkü Allah (c.c.) sevmemekle birlikte bunları da yaratmıştır.⁶⁶

Görüldüğü üzere bu örneklerde müellifin yaklaşımı, ayetin kim tarafından neye delil getirildiği, ilaveten delil getirenin ve karşı görüştekilerin bunu nasıl tevil ettiği yani ihtilafı beyan üzerine kuruludur. Tûfî bunu, klasik tefsir geleneğindeki tefsir etme biçimine ve Kur'ân'ın kendi tertibine uygun olarak yapmıştır.

Ulûmü'l-Kur'ân'ın önemli tartışmalarından biri de "halku'l-Kur'ân"dır. Tûfî, el-En'âm 6/115'teki "Rabbinin kelimesinin tamam olmasını", el-Ârâf 7/54'teki "yaratma ve emretmenin O'na mahsus olmasını", el-Hicr 15/9'daki "zikrin Allah tarafından indirilip yine korunmasının da O'nun tarafından olmasını" bildiren ayetler yanında pek çok ayetin, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını söyleyenlerce delil getirildiğini belirtir. Buna karşılık Enbiyâ 21/2'deki "muhtes" nitelendirmesi ve Ankebût 29/49'daki "kendilerine ilim verilenlerin sinelerinde yer eden ayetler" yanında pek çok ayetteki ifadelerin de karşı görüştekiler tarafından karşı delil olarak getirildiğini söyler. Her iki taraf, ilgili ayetleri kendi lehine ve diğerinin aleyhine olacak şekilde tevil etmiştir. Söz konusu tartışmaya, müellifin ulûmü'l-Kur'ân'a bakışında değil de burada -Allah'ın zâtı ve sıfatları bahsinde- yer verilmesinin sebebi, Tûfî'nin yaklaşımını doğru yansıtabilme içindir. Çünkü o meseleyi, Kur'ân'ın yaratılıp yaratılmadığı sorusu üzerinden ele almamaktadır. Bilakis **"kelâm sıfatı"** ile ilişkili olarak, bunun usûlü dinde sıfat meselelerinden olduğunu söyleyerek ele almaktadır. Buna göre eğer Kur'ân, kelâm sıfatının bir yansıması olarak **sıfât-ı zâtla** ilişkili ise o halde **kadîmdir** ve yaratılmamıştır. Yok, eğer **sıfât-ı fiille** ilişkili ise kelâm sıfatının bir tezahürü olarak diğer fiiller nasıl yaratılmışsa Kur'ân da öylece **yaratılmıştır**.⁶⁷

Tûfî'nin belirttiğine göre Hanbelîler Kur'ân'ı sıfât-ı zât olarak gördükleri için onun kadîm olduğunu yani yaratılmadığını söylemiştir. Mu'tezile ise onu sıfât-ı fiil addedip yaratıldığını söylemiştir. Bu ikisi arasında müşterek olduğunu, **"Zâtı kadîm, nutku ise mahlûk"** diyenler de olduğunu belirtmektedir. Fakat o, hangi tarafta yer aldığını net olarak ortaya koymaz. Zaman zaman Mu'tezile'den "hasım" diye bahsetmesi ve Hanbelî mezhebine mensup olması da bu konuda Hanbelîler gibi düşündüğünü söylemeyi mümkün

⁶⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 1: 328.

⁶⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhîyye*, 1: 277-8.

kılmamaktadır. Fakat aynı metotla ele aldığı rü'yetullah konusunda Ehl-i Sünnet'ten yana tavır koyduğu, çok açıktır.⁶⁸

Yine bu bahiste yer verilmesi gereken ve onun usûlü dînin büyük kaidesi diye nitelendirdiği bir başka konu da **“kulların fiilleri”** ya da kendi tanımlamasıyla **“kader”** meselesidir. *el-İşârât*'ta kendisine en çok yer verilen ve ayrıntılı olarak işlenen konunun bu olduğu söylenebilir. Eserin geneli göz önüne alındığında meselenin, üç boyutlu olarak incelendiği görülür. Bunlar:

1. Kulların fiillerinde ulûhiyete taalluk eden meseleler ki bu, fiillerin yaratılmasında Allah'ın irade ve takdirinin etkin olduğunu ifade sadedinde kullanılmıştır.

2. Kulların fiillerinde fiile taalluk eden meseleler ki bunda da fiillerin ahkâmı mevzu bahis edilmiştir.

3. Kulların fiillerinin beşeri boyutu, yani kulun irade-i cüz'iyyesi, hâkimiyet, hürriyet, istitâat, kesb ve cebr gibi konularda insanın rolünün ne olduğu sorularına cevap aranmıştır.

Müellifin ilgili ayetlerdeki ihtilafı nasıl ele aldığına geçmeden önce fiillerin ahkâmı konusunda üç hükmün verildiği belirtilmelidir: Vacip, mümkün ve mümteni'. O bunu: “Rabbimiz! Gücümüzün yetmeyeceği şeyi bize taşıtma!” meâlindeki Bakara 2/286'ncı ayetinde ele alır ve malum bilgileri aktarır. Ancak kulların fiillerinde, ilahi iradenin mi yoksa beşeri iradenin mi etkin olduğu sorusuna, ilahi iradenin etkin olduğu yönünde cevap verir.⁶⁹ Bunu gereği gibi takdir edemeyen Mu'tezile, kulun kendi fiilini yarattığını söylemiştir. Öyle görünüyor ki Tûfî'ye göre bu konuda yaratmayı bütünüyle Allah'a izafe edip kulun iradesini yok sayan yani mutlak cebri savunan Cebriye, Mu'tezile'ye göre daha doğru yerde durmaktadır.

Birkaç örnekle meseleyi açıklamak gerekirse; “De ki: Allah, her şeyin yaratıcısıdır. O, vâhid ve kahhardır.” (er-Ra'd 11/16) ayeti ile benzer manada olan “Muhakkak ki Allah, her şeye kâdirdir.” (el-Bakara 2/20) ayetleri umum ifade eder. Oysa Allah'tan başka yaratıcıların var olduğunu iddia ederek buna “Yaratanların en iyisi olan Allah, pek yücedir.” (el-Mü'minûn 23/14) ayetini delil getirmek, isabetli değildir. Çünkü *فتبارك الله أحسن الخالقين* ayeti,

⁶⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 3: 404. Bu konudaki tartışmalar için bk. 1: 269; 2: 186-7; 2: 234-5; 3: 386-7

⁶⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 371.

yaratma konusunda Allah'ı tazim, başkalarını da tahkir manasındadır. O halde fiillerin meydana gelmesinde asıl etkin irade, Allah'ın iradesidir.⁷⁰

Tûfî söz konusu meseleyi temellendirmek için “çağırıcılar, davet ediciler” anlamındaki “devâî” ve “sarf ediciler, alıkoyucular” anlamındaki “savârif” kavramlarına vurgu yapar. Yerine göre her iki kavram, hem olumlu hem de olumsuz manayı çağrıştıracak şekilde kullanılmaktadır. Mesela mümin için devâî ve savârif, hayra davet edici, şerden alıkoyucu anlamlarına gelirken inkârcı için şerre davet edici ve hayırdan alıkoyucu anlamındadır. “Siz, evlerinizde bile olsaydınız, kendilerine ölüm takdir edilmiş olanlar, düşüp ölecekleri yere mutlaka gideceklerdi.” (Âl-i İmrân 3/54) mealindeki ayet de, Allah'ın kullara nüfuz eden üstün kudret ve kazası ile aynı manayı ifade etmektedir. Şöyle ki; Allah (c.c.), savaşmaları için inkârcıların nefislerine onları motive eden devâî, evlerinde kalma konusunda da bundan alıkoyan savârif isteklerini yerleştirmiştir. Zafer, ganimet ve daha başka hırslar da bunda etkin rol oynar. Fakat çıktıkları andan itibaren hesap aksine döner ve Bedir'deki gibi kâfirlerin başına gelen olumsuz durumlarla karşılaşılırlar.⁷¹ Ona göre: “İnsanlar için iştah duyulan şeyler süslenmiştir.” (Âl-i İmrân 3/14), “Her ümmete işini süsledik.” (el-En'âm 6/108), “Onu (imani) kalbinizde süsledi.” (Hucurât 49/7) ve “İşlediklerini şeytan onlara süsledi.” (el-En'âm 7/49) ayetleri de bu manadadır. Durum bu olunca hidayet ve dalâlet, Allah'ın dilemesiyledir.

Netice olarak bu konuda Tûfî'nin yaklaşımı şöyledir: Sistem, varlık mertebelerine göre Allah'ın iradesi, kulun iradesi ve fiilin meydana gelmesi şeklinde yukarıdan aşağıya doğru işlemektedir. Oysa Mu'tezile bunu tersine işletmiş ve fiil, kulun iradesi ve Allah'ın dilemesi şeklinde yorumlamıştır. Bu isabetli değildir. O halde kader, yani kulların fiillerinde etkin irade, Allah'ın iradesidir. Onun bu bakış açısı, cebr-i tavassut için bir başka delil addedilebilir. Çünkü mesele hakkında oldukça benzer bir izah tarzı, Eş'arîliğin önde gelen isimlerinden Fahreddîn er-Râzî'de de vardır.⁷²

3.1.2. Nübüvvet Konusundaki İhtilaflar

el-İşârât'ta nübüvvet konusundaki ihtilaflar; nübüvvet itirazlar, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin delilleri, peygamberlerin mertebeleri, kadın peygamber ve peygamberlerin günahattan korunmuş olmaları (ismetü'l-enbiyâ) şeklinde başlıklandırılabilir.

⁷⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 45.

⁷¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 420-1.

⁷² Fahreddîn er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir: Mevâzîhu'l-gayb*, 3: 148.

Nübüvvete itirazın, sadece Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvveti değil, geniş manada, peygamberlik müessesesini ret şeklinde ele alındığı görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'e (s.a.v.) vahiy gelirken inkârcılar, daha sonraki zamanlarda da Muattıla, Berâhime ve Sümeniyye gibi gruplar, nübüvveti reddetmiştir. Mesela o: "Allah, kendi emriyle melekleri, kullarından dilediği kimseye vahiy ile 'Benden başka tanrı olmadığına dair uyarın ve benden korkun!' diye gönderir." (en-Nahl 16/2) ayetinde sözü, Berâhime'ye getirerek, ayetin onlar aleyhine delil olduğunu söyler. Onların, aklın iyi ve güzele yaklaşım kötü ve çirkin şeylerden uzaklaştığından hareketle mükellef için akli yeterli gördüklerini yaklaşık şu kelimelerle dile getirir: Peygamberler, şayet aklın uygun gördüğü şeyi getirirlerse onlara ihtiyaç olmaz. Yok, aklın hilafına bir şey getirirlerse o zaman da dönüp onlara bakılmaz.⁷³

Görüldüğü üzere burada genel manada nübüvvetin inkârı söz konusudur. Müellif, dünya ve ahiretin nihaî maslahatında, nimete şükürde, ibadette ve ibadetin miktarı gibi konularda aklın tek başına yeterli olmadığını, hatta bir yardımcıya ihtiyaç duyduğunu dile getirir. Bu sebeple peygamberlerin akla muvafık şeyleri getirmesi halinde kendilerine ihtiyaç olmadığı iddiası makul değildir. Ayrıca onların, aklın hilafına bir şey getirdikleri takdirde onlara iltifat edilmeyeceği de kabul edilemez. Çünkü akla gizli olan öyle şeyler vardır ki bu konuda aklın söylediğine muhâlefet etmek caizdir, diye onlara cevap verildiğini söyler.⁷⁴

"Mâdem ki nübüvvetin gerekliliği aklen ispat edilebilmekte ve nassen buna delalet eden ayet ya da ayetler Kur'ân'da yer almaktadır. O halde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetinin, nassen ve aklen delil veya delilleri nelerdir?" sorusuna Tûfî: "Muhammed, Allah'ın elçisidir." (Fetih 49/29) ayetinin, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini kabul etmeyen Yahûdî ve Hristiyanlara muhâlefetle, Allah'ın elçisi olduğunun ispatı olduğunu söyler. Herhangi bir ilim tedris etmemiş olmasına rağmen Kur'ân'la Arabın fasihlerine meydan okuması, yedi-sekiz sa' ile yaklaşık yirmi bin kişilik orduyu doyurması, ehl-i kitabın muvafakat ettiği geçmişin kıssalarından anlatması ve Hevâzin'de bir avuç toprakla yirmi bin kişilik ordunun hezimete uğratılması, onun pek çok mucizesinden sadece birkaçıdır.⁷⁵ Bütün bunlara ilaveten, iki ihtimalli bir çıkarımın bir tarafının nefyedilmesi yani olumsuzlanması ile diğer tarafın da hükmünün sübut bulacağını söylediği şu örnek, aklen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) nübüvvetini ispat eder:

⁷³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 2: 361.

⁷⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 2: 262. Tûfî bu satırların devamında ayrıca, Ramazan orucunun niçin başka ayda değil de bu ayda emredildiğini, aklın izah edemeyeceğini örnek olarak zikreder.

⁷⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 3: 260.

Muhammed (s.a.v.) ya doğru sözlü bir peygamber veya tarihin yaprakları arasında helak olup gitmiş bir kraldır. Birincisi doğru, ikincisi ise boş bir iddiadır. Çünkü krallardan sonra onların devletlerinden, maddi birtakım emareler dışında geriye herhangi bir şey kalmaz. Muhammed'in (s.a.v.) devleti, yani getirdiği din, ondan sonra devam etmektedir. Onun melik-i mahik yani helak olmuş bir kral olduğu çürütüldüğüne göre nebiyy-i sadık yani doğru sözlü bir peygamber olduğu hükmü teayyün etmektedir.⁷⁶

Nübüvvet konuları içerisinde *el-İşârât*'ta ortada kalan, yani her iki tarafın lehte ve aleyhte delil getirip ikna edici açıklamalar yaptığı, bu sebeple müellifin görüş beyan etmediği meseleler de vardır. Meleklerin mi yoksa beşerin mi üstün olduğu tartışması böyledir. Meseleye burada yer verilmesi, "Allah, meleklerden ve insanlardan elçiler seçer." (el-Hacc 22/75), "Hamd, meleklerden de elçiler seçen Allah'adır." (Fâtır 35/1) ayetleri ile benzer ayetler sebebiyledir. Mesela o: "Ben meleğim demiyorum." (En'âm 6/50), "Bu ancak bir melek!" (Yusuf 12/31) ve "İki melek olmayasınız diye..." ('Araf 7/20) ayetleri ve benzer ayetlerin, Tûfî'nin belirttiğine göre, konu itibariyle nübüvvet meselelerinden olması ve meleklerin insanlardan üstün olduğunu iddia edenlerce delil getirilmesidir.⁷⁷

Buna karşılık onun belirttiğine göre: "Eğer onu (peygamberi) bir melek kılsaydık yine onu bir adam sûretinde yapardık." (En'âm 6/9), "Hani biz meleklerle: Âdem'e secde edin, demiştik." (Bakara 2/34) ayetleri ile kıyamet gününde insanların meleklerden değil de peygamberlerden şefaath istemeleri, peygamberlerin ve beşerin, meleklerden üstün olduğuna delil sayılmıştır. Yine de bu konuda müellifin hangi tarafta olduğu konusunda bir şey söylemek gerekirse: "*Cumbur çeşitli açılardan, meleklerin peygamberlerden üstün olduğu görüşüne muhâlefet etmiştir*"⁷⁸ sözü, bir karine sayılabilir.

Kadın peygamber, peygamberlerin ve meleklerin günahattan korunmuş olmaları gibi nübüvvete dair diğer meseleler de yine aynı yaklaşımla ele alınmıştır.

3.1.3. Ahiret Konusundaki İhtilaflar

Tûfî, bu bapta kabir azabı, sura üflenmesi, kıyametin kopuşu, öldükten sonra dirilme, haşir, Allah'a arz olunma, hesap, büyük günah işleyeninin durumu, şefaath, cennet ve

⁷⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 261-2.

⁷⁷ Bu konuda ayrıntılı bilgi için *el-İşârât*'tan ilgili ayetlerin tefsirine bakılabilir.

⁷⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 80.

cehennemin el-ân yaratılıp yaratılmadığı tartışmalarına değinir. Tamamı gayba müteallik olduğu için *el-İşârât*'ta ihtilafın en az olduğu konu budur.

Kabir, ahiret duraklarının ilki olarak nitelendirilmiştir.⁷⁹ Müellif, kabir azabı hakkında ihtilaf edildiğini söyler. Reddedenlerin en temel iddiası, doğrudan kabir azabına delalet eden herhangi bir ayetin Kur'ân'da olmamasıdır. Onların ilgili hadisleri görmezden geldiklerine dair de *el-İşârât*'ta herhangi bir açıklama yapılmamıştır. Tûfî, Tâ-hâ 20/24, Mü'min (Ğâfir) 40/45-46 ve Nûh 71/25 ayetlerinin, kabir azabının var olduğunu iddia edenlerce delil getirildiğini söylemektedir. Secde 32/21. ayetin de kabir azabına delil getirildiğini; ancak buradaki “لعلهم يرجعون” yani “belki dönerler” ifadesi, bunu nakzetmektedir. Çünkü kabirden dönüş yoktur.⁸⁰ Müellifin meseleyi ele alışını özetle şu şekildedir:

İnsan için üç hayatın var olduğu söylenmiştir. Bunlar, dünya hayatı, ahiretteki hayatı ve bu ikisi arasındaki kabir hayatıdır. Dünyada Allah'ı anmaktan yüz çeviren kimsenin, sıkıntılı hayatı olacağı gibi müreffeh hayatı da olabilir. Öyleyse ayet, doğrudan dünya hayatını hedef almamaktadır. Kıyamet günü nasıl haşır edileceği ise *ونحشره يوم القيامة أعمى* ayeti ile (Tâ-hâ 20/24) anlatılmaktadır. O halde ayetteki “sıkıntılı hayat”tan maksat, kabir azabıdır. Bu hayatın canlılığını ifade için “معيشة” kelimesi lafzi karine olarak getirilmiştir. Dolayısıyla o kimse kabirde çetin bir hayat yaşar.⁸¹ Bu görüşü savunanlara göre, “Firavun ahalisini kötü azap kuşatıverdi. Onlar, sabah akşam, o ateşe sunulurlar.” (Mü'min 40/45-46) ayeti de aynı manayı ifade etmektedir.⁸²

Bir başka örnek de cennet ve cehennemin hali hazırda var olup olmadığıyla alakalı tartışmadır. Mu'tezile: Vaktinden önce bir şeyin var edilmesi, abesle iştiğaldır. Allah (c.c.) abesle iştiğalden münezzehtir. Ayrıca bu ikisine ihtiyaç, ahirette olacaktır ve şu an bunların varlığı, sadece bilgi düzeyindedir, şeklinde izah getirerek cennet ve cehennemin henüz var olmadığını iddia etmiştir. Buna karşılık müellif, Ehl-i Sünnet tarafından onlara cevaben; Âdem'in (a.s.) cennetten yeryüzüne indirilmesini, Hz. Peygamber'e (s.a.v.) miraçta cennet ve cehennemin gösterilmesini, Kur'ân'da cennet ve cehennemin hali hazırda yaratıldığını beyan için –lafzi karine olarak- “أُعِدَّتْ” fiilinin kullanılmasını delil getirdiklerini söyler. Bu mesele: “Yakıtı insanlar ve taşlar olan cehennem ateşinden sakının!” (Bakara 2/24) ayetinde: “...

⁷⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 32.

⁸⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 3: 125.

⁸¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 3: 19.

⁸² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhîyye*, 3: 204.

genişliği gökler ve yer kadar olan cennete koşun” (Âl-i İmrân 3/133) ayeti ile birlikte cennetin ve cehennemın hariçte var olduğuna delil getirildiğini söylemek sûretiyle ele alınmıştır.⁸³

Netice olarak onun ahiret konusunu ele alışı da diğer meselelerdeki gibidir.

3.1.4. Diğer Bazı İhtilaf Konuları

Çalışma içerisinde “diğer bazı ihtilaf konuları” başlığı ile kastedilen, Şia ile Ehl-i Sünnet, Ehl-i Sünnet ve felsefeciler arasındaki bazı tartışmalı konulardır. Bunlara birkaç örnek vermek gerekirse, mesela Şia ile Ehl-i Sünnet arasındaki en ciddi problem, Şia’nın, devlet başkanlığı demek olan imameti, iman esaslarından bir esas saymasıdır.

el-İşârât’ta pek çok ayet vesilesiyle söz imamete getirilir. Şia’ya göre sahabe, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) vefatından sonra irtidat etmiştir. Çünkü nassen ve aklen Ali’nin (r.a.) imameti sabit iken Ebûbekir’i (r.a.) devlet başkanı seçmekle onlar, nassa aykırı davranmıştır. Onların büyüklerinden olan Ebûbekir, Ömer ve Osman (r. anhüm) böyle iken, diğer sahabenin hem Hz. Peygamber’in (s.a.v.) hali hayatında işlemiş oldukları günahlar sebebiyle haklarında ayet nazil olması, hem de sonraki süreçte Ali’nin (r.a.) hakkını gasp etmeleri, onların masum olmadığını gösterir. Oysa ehl-i beyt masumdur ve bu konuda nass vardır.⁸⁴

Yukarıda Şia’nın imamet teorisi ve ilgili konular kısaca özetlenmeye çalışılmıştır. Denebilir ki Mu‘tezile’den sonra *el-İşârât*’ta kendisinden en çok bahsedilen, Şia’dır. Tûfî’nin aktardıklarına göre, yakın ve uzak alakalarla Şia pek çok ayeti kendi lehine tevîl etmiştir. Mesela Bakara sûresindeki Tâlût kıssası,⁸⁵ Tâ-hâ sûresindeki Musa ve Hârûn (a.s.) kıssası,⁸⁶ Şia nezdinde kıyâs yoluyla Ali’nin imameti için Kur’ân’da zikredilen hadiselerdir. Onlara göre, “Sizin veliniz ancak Allah, elçisi ve müminlerdir.” (Mâide 5/55) ayeti de sebab-i nüzul ve daha başka açılardan yine aynı meseleye işaret etmektedir. Buna göre:

Tâlût kıssasında, çoğunluğun Şia’ya verdiği cevap göz önüne alınırsa Tûfî, zorlama tevillerle Şia’nın ayeti Ali’nin imametine hamlettikleri kanaatindedir. Bu konuda hadisten delil getirip delaleti zannî olan nassı, sanki katıymış gibi göstermeleri, itibara alınmamalıdır. Nitekim Hz. Ebûbekir (r.a.), Hz. Ali’nin de muvafakat ettiği bir icma ile halife seçilmiştir.⁸⁷

⁸³ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhîyye*, 1: 249.

⁸⁴ Nigar Bacak, *İmâmîyye Şiasında Sahabe Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), vi.

⁸⁵ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhîyye*, 1: 345-347.

⁸⁶ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhîyye*, 3: 7.

⁸⁷ Tûfî, *el-İşârâtü’l-ilâhîyye*, 1: 350.

Tâ-hâ sûresinin ilgili ayetlerindeki ihtilaf, Şia'nın, Ali'nin (r.a.) imameti için “*Sen benim için Hârûn menzilesindesin*”⁸⁸ hadisini delil getirmelerine binaendir. Onlara göre nübüvvet makamı Hz. Peygamber (s.a.v.) ile son bulduğuna göre, vefatı ile Ali (r.a.) için hârûniyet makamı sübut bulmaktadır. Fakat Ehl-i Sünnet'e göre Şia'nın delil getirdiği olayda bir terslik vardır. Hârûn'un (a.s.) Musa'ya (a.s.) yardımcı olması onun hayatında iken, hadise göre Ali'nin (r.a.), Hz. Peygamber'in (s.a.v.) velisi olması, Hz. Peygamber'in vefatından sonradır. Oysa hayat ve ölüm birbirinin zıddıdır. O halde Şia, kıyâs-ı maal fârik ile delil getirmektedir.⁸⁹

Mâide sûresindeki ihtilaf da ise; ayet, Ali'yi (r.a.) tahsis etmezken onların إنما edatını, sebep-i nüzulle teyit etmeye çalışmalarının isabetli olmadığı şeklinde ele alındığı anlaşılmaktadır. Çünkü ayetteki hasr, Allah (c.c.), Rasûlullah (s.a.v.) ve bütün müminler içinken bütün bir ayetin, sebep-i nüzul ve hasr ile Ali'ye (r.a.) hamledilmesi, isabetli değildir.⁹⁰

el-İşârât'ta ele alındığı üzere felsefecilerle Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafa da kısaca değinmek gerekir. Mesela öldükten sonra dirilmenin cismani, ruhani ya da hem cismani hem de ruhani mi olacağı tartışması, meşhurdur. Tûfî bu hususta söylenenlere, “...oradan rızıklandırıldıklarında” (Bakara 2/25) ayetinin tefsirinde yer vermiştir. Hristiyanlar ve felsefeciler, dirilmenin sadece ruhani, azabın da Allah'tan uzak olma, hak mahrumiyeti gibi akli olacağı yönünde görüş bildirmiştir.⁹¹ Oysa: “Her kim Allah'a ortak koşarsa Allah ona cenneti haram kılar ve onun varacağı yer ateştir.” (En'âm 6/60) ile benzer ayetlerin, onlar aleyhine delil getirildiğini belirten müellifin konu hakkındaki kanaati, ceza ve mükâfatın, hem cismani ve hem de ruhani olacağı yönündedir.⁹²

3.2. Fıkıhî İhtilaflar

3.2.1. Şer'î Deliller

Müslümanların, meşruiyet kaynağını oluşturan ana metin Kur'ân olup, şer'î delille kastedilen mana da bu meşruluğu ifade etmektedir. Bu sebeple İslam'a göre bir şeyin meşruluk veya haramlığına, en başta Kur'ân'dan delil getirme âdet olmuştur. Öyle ki söz konusu âdet –aslî veya fer'î- şer'î delillerin, delil olarak meşruiyetine kadar uzanmıştır.

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 219 (hadis no: 1463).

⁸⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 3: 7.

⁹⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 121-123.

⁹¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 250.

⁹² Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 128.

Tûfî, kitap ve sünnetin şer'î delil oluşu hakkında herhangi bir ihtilaftan bahsetmez. Ancak *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*'nin tamamı, "kitabın nasıl anlaşıldığı" ile alakalı ihtilaflardan oluşmuştur. O halde Kur'ân'ın delil oluşunda herhangi bir ihtilaf olmamakla birlikte nasıl anlaşılması gerektiğiyle alakalı pek çok ihtilafın olduğu söylenebilir.

Şer'î delillerin üçüncüsü ve dördüncü olan icma ve kıyâsla alakalı da çok tartışma yapılmıştır. Kelime olarak "kararlılık" ve "ittifak" anlamları olan icma için *فأجمعوا أمركم* (Yûnus 10/71) ayetinin delil getirildiğini belirten müellif,⁹³ "İşte bu şekilde sizi vasat (adil) ümmet kıldık." (Bakara 2/143) ve "Her kim, hak ayan beyan ortaya çıktıktan sonra Peygamber'e muhâlefet eder ve müminlerin yoluna uymazsa..." (Nisâ 4/155) ayetlerinin de icmanın şer'an meşruiyetine delil getirildiği ifade eder.⁹⁴ Nihai noktada söylediği ise; adil olan ve doğruyu söyleyen müminlerin ancak hak üzere icma edecekleridir. Fakat büyük Müslüman topluluktan ayrılan Hariciler, Şia ve Mu'tezile'den Nazzâm, ilgili ayetleri başka türlü tevîl ederek bunların icma'ya delil olamayacağını söylemiştir.⁹⁵

Tûfî, "Müşterek vasıf sebebiyle hakkında nass olan ya da üzerinde ittifak edilen hükmün, hakkında nass olmayan başka bir şey için hüküm olması"⁹⁶ diye tarif ettiği kıyâsa karşı çıkanların, "Sadece zanna uyuyorlar. Zan ise hakikatten herhangi bir şey ifade etmez." (en-Necm 53/28) ayetini delil getirdiklerini söyler.⁹⁷ "Görececek gözleri olanlar için elbette bunda bir ibret vardır." (Âl-i İmrân 3/65), "Ey akıl sahipleri! İbret alın!" (Haşr 59/3), "Tıpkı Allah, ölüleri de böylece diriltir." (Bakara 2/73), "O akıllarını kullanmayanları murdar (inkârcı) kılar." (Yûnus 10/100) ve: "De ki: Cehennem daha sıcaktır." (Tevbe 9/81) gibi doğrudan veya dolaylı olarak kıyâsa işaret eden pek çok ayet varken zan ifade ettiği ve Kur'ân'da hiçbir şeyin eksik bırakılmadığı gerekçesiyle kıyâsa karşı çıkmak yersizdir.⁹⁸ Çünkü Allah (c.c.) zannı, ilim olarak nitelendirdiği⁹⁹ gibi öldükten sonra dirilmeyi de kıyâs yoluyla izah etmiştir.¹⁰⁰

Fer'î delillere gelince; Tûfî, bunlardan sadece şer'u men kablenâ konusuyula alakalı tartışmaya değinir. Tartışma mahallinin ise şeriatımızda delilin olmadığı yer olduğunu, buna göre evvelkilerin şeriatında delil varsa bunun bizim için de şeriat olup olamayacağını

⁹³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 300.

⁹⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 295; 2: 49.

⁹⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 49-54.

⁹⁶ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 210.

⁹⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 295.

⁹⁸ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 2: 161.

⁹⁹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 340.

¹⁰⁰ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 276.

tartışmalı olduğunu söyleyerek bunu bir kaç ayette ayrıntılı olarak ele alır.¹⁰¹ Diğer şer'î fer'î delillerin delil oluşunda ise belki çok kısa bir izah yapar.¹⁰²

3.2.2. İstinbât Metotları

Usûlü fıkıhta istinbat metotları büyük oranda “lafızlar” etrafında dönmektedir. Lafızlar ise umum veya husus, müştereklik, kullanıldığı mana, açıklık veya kapalılık ile manaya delalet şekli gibi açılardan ele alınarak değerlendirmelere tabi tutulmuştur.

el-İşârât'taki metodu ve fıkıh ilmine yaklaşımı izah edilirken, umum ve hususa Tûfî'nin “usûlü fıkıhın büyük kaidesi” dediği belirtilmişti. O, tefsirine yer verdiği pek çok ayetin umum ve husustan hangisi kapsamına girdiğini; hakikat, mecaz veya kinayeden hangisi olduğunu, ayetin müşkil veya mücmel oluşunu, mefhûm ve mantûku itibariyle hangi manalara delalet ettiğini belirtmiştir. Birkaç örnekle meseleyi açmak gerekirse mesela: “Boşanmış kadınlar için, örfle belirlenen bir meta' vardır.” (el-Bakara 2/241) ayeti hakkında ihtilaf edildiğini belirtir. Buna göre ulemadan bazısı ayetin umum ifade ettiğini söyleyip boşanmış her kadın için müt'a verilmesinin icap ettiği kanaatine varmıştır. Kimisi de zifaktan önce boşanmış kadınlar için müt'anın farz olduğuna hükmetmiştir. O halde ayetteki “boşanmış kadınlar”dan maksat, bu görüştekilere göre bir tahsisi ifade etmekte veya kendisiyle hâs kastedilen âmm olmaktadır. Onların buna: “Nikâhtan sonra henüz dokunmadan veya onlar için bir mehir tayin etmeden onları boşarsanız size bir günah yoktur.” (el-Bakara 2/236) ve: “Ey müminler! Mümin kadınları nikâhlayıp sonra zifafa girmeden onları boşarsanız... onları faydalandırın!” (el-Ahzâb 33/49) ayetlerini de delil getirdiğini belirten müellif, “boşanmış kadınlar” tabiri için kadınla zifafa girilip girilmediği, kadına verilecek faydanın isimlendirme bakımından –mehir veya müt'a- ne olacağı, duruma göre onun bu ikisinden hangisi ile faydalandırılacağı, ister mehir ister müt'a, bu faydanın farz veya vacip oluşu gibi durumları ihtilaf bağlamında sırayla zikretmiştir.¹⁰³

Bir başka örnek de “Göklerde ve yerde olanlar Allah'a secde eder.” (Hac 22/18) ayetindeki secdeyle alakalı ihtilafıdır. Sevk-i kelam itibariyle dağlar, bitkiler ve ağaçlara ilaveten hareket eden hayvan ve insanların, güneş, ay ve yıldızların, yerde ve göklerdeki tüm ulvi ve süfli varlıkların secdesini ihtiva etmesi bakımından ayetin umum ifade ettiği açıktır. Tûfî, buradaki يسجد(secde eder) lafzının, zelil olmak ve boyun eğmek manasındaki sözlük

¹⁰¹ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 117; 3: 224.

¹⁰² Örneğin istihsânın sahih bir delil olduğu ve bunu Hanefilerin nasıl izah ettiği konusundaki müellifin yaklaşımı için bk. Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 295.

¹⁰³ Tûfî, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 343.

anlamı ile Allah'a yaklaşmak ve ibadet etmek için alını arza koymak anlamındaki şer'î manası arasında müşterek olduğunu söyler. Her ne kadar meşhur olan, akıl sahibi varlıkların secdesi olsa da kudrete boyun eğme şeklinde diğer varlıkların secdesini de ifade yanında "Allah ve melekleri peygambere çok salât eder." (el-Ahzâb 33/56) ayetindeki salat lafzı da çoğunluğa göre Allah'tan rahmet ve meleklerden istiğfarın her ikisini kapsamaktadır.¹⁰⁴

Bu konuda son olarak, "manaya delalet şekli bakımından lafızlar" içerisinde mütalaa edilen mantûk ve mefhûmla istidlal örnek verilebilir. Bilindiği üzere Hanefilerin konuya yaklaşımı diğerlerinden farklıdır ve onlar, mefhûmu muhâlefeti hüccet kabul etmezler. Tûfî'nin de belirttiği gibi delilleri, "İffetli kalmak isterlerse cariyelerinizi fuhşa zorlamayın!" (en-Nûr 24/33) ayetidir. Çünkü müellifin de tabiriyle burada mefhûm, "eğer iffetli olmayı istemiyorlarsa taşkınlık etmeye onları zorlayın" anlamına gelmektedir. Tûfî, mefhûmu muhâlefetin hüccet olduğu kanaatindedir; fakat bu ayette sessiz kalmaktadır.¹⁰⁵ Hücciyetinin delili ise, "Hiire hür, köleye köle, kadına (karşılık) kadın (öldürülür)." (el-Bakara 2/178) ayetindeki yaklaşımından anlaşılmaktadır. O ilgili yerde, ayetin mefhûmuna göre köleye karşılık hürün öldürülmeyeceği anlamını ihtiva ettiğini belirtir. Fakat –ona göre- ayet hastır ve bir tahsisi ifade etmektedir. Çünkü cana karşılık canın umum ifade ettiğini belirten ayette:¹⁰⁶ "Bize göre ihtilafın kaynağı, mefhûmun hüccet oluşundadır" ifadelerini kullanır ve bunu şöyle izah eder: Allah ona rahmet etsin, Ebû Hanîfe'ye göre "kadına karşılık kadın" ifadesinin mefhûmu, erkeğin kadına karşılık öldürülemeyeceğidir. Fakat çoğunluk, bu gerekçenin zayıflığı ve umumi mefsedetın yayılmasına kapı aralayacağı gerekçesiyle bunu terk etmiştir. İcma' ile de kadına karşılık erkek öldürülür, dediklerini nakleder.¹⁰⁷

3.2.3. Nesih

Yazmak, silmek, izale etmek¹⁰⁸ anlamındaki nesih hakkında pek çok şey söylenmiştir. Onu, ya hükmün sona ermesi veya şer'î bir yolla hükmün kaldırılması olarak tarif eden Tûfî, "Biz bir ayeti nesh eder veya unutturursak..." (el-Bakara 2/106) ayetinde neshin ispatı olduğunu; fakat Yahûdilerden bazısının şer'an, bazısının da aklen inkâr ettiğini söylemiştir. Meseleyi, doktorun hastasını iyileştirmek için dün emrettiği şeyi bugün yasaklamasına teşbih ederek, "Beden için tabip ne ise dinler için de şeriat odur" sözüyle izah

¹⁰⁴ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 38-39.

¹⁰⁵ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 3: 55.

¹⁰⁶ el-Mâide 5/45.

¹⁰⁷ Tûfî, *el-İşârâtü'l-ilâhiyye*, 1: 313.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, "nsh" *Lisânü'l-'Arab*, 3: 61.

etme yanında amacın, kulların maslahatı ve bunun da şâri'in iradesiyle alakalı olduğunu belirtir.¹⁰⁹

Ona göre Kur'an'da neshin vaki olduğuna cumhuru ulema, kıblenin değiştirilmesini,¹¹⁰ oruç,¹¹¹ miras,¹¹² iddet,¹¹³ hadlerin uygulanışı¹¹⁴ ve bedel olmaksızın neshin caiz oluşunu¹¹⁵ delil getirmiştir. Fakat kimileri de “Ona (Kur'an'a), önünden ve arkasından batıl ilişemez.” (el-Fussilet 41/42) ayetini gerekçe göstererek buna karşı çıkmıştır. Şu halde dinlerinin meşruiyetini toptan ortadan kaldırdığı gerekçesiyle Yahûdiler ve Kur'an'da neshin olmadığını söyleyenler neshi reddetmiş, Hristiyanlar ve Kur'an'daki fiili durumdan hareketle Müslümanların çoğunluğu da neshi kabul etmiş olmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada Necmeddin et-Tûfi'nin *el-İşârâtü'l-İlâhiyye ile'l-mebâhisi'l-usûliyye* adlı eseri incelenmiş ve eserin kelam ve fıkha dair ihtilafları, Kur'an merkezli ele aldığı görülmüştür. Müellifin, bir yandan klasik tefsir yöntemine bağlı kalarak Kur'an'ı kendi tertibine göre tefsir etmesi ve diğer yandan da modern tefsir araştırmalarında olduğu gibi konu merkezli ilerlemesi, onu özgün kılmaktadır.

Tûfi'nin hayatı ve ilmi kişiliğinin ele alındığı birinci bölümde –biraz az biraz fazla-elli yıllık ömre 40 civarında eser sığdırmış olması, onun velûd bir kimse olduğunu göstermektedir. Bunda, yaşadığı dönemin ilmi ve fikri hareketliliği yanında ders aldığı hocaların da etkisi vardır.

Araştırmanın ikinci bölümünde önce *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*'nin tanıtımı yapılmıştır. Buna göre, Fâtihâ'dan Nâs'a kadar kelam ve fıkha dair tartışmaları, usûl bahisleri çerçevesinde ve ihtilaf ekseninde ele alması, onun konulu bir tefsir olduğunu göstermektedir. Ardından müellifin metodu ele alınmış ve eserde takip edeceğini söylediği ilkelere büyük oranda bağlı kaldığı görülmüştür. Burada, usûlü din için “kader”i, usûlü fıkıh için de “umum ve husus”u “büyük kaide” olarak nitelendirip merkeze almasının temelinde, Hanbelî-Eş'arî çizgisinde olmasının yattığı; çünkü ancak bu öncüllerle bu neticelere varılabileceği anlaşılmıştır. Ancak yine de

¹⁰⁹ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 286-290.

¹¹⁰ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 295.

¹¹¹ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 318.

¹¹² Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 315-317.

¹¹³ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 1: 342.

¹¹⁴ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 2: 9; 2: 37.

¹¹⁵ Tûfi, *el-İşârâtü'l-İlâhiyye*, 3: 327.

usûlü din için kaderin ve usûlü fıkıh için de umum ve hususun merkeze alınması kanaatimizce çok tartışma götürür bir durumdur.

Eserin muhtevasının incelendiği üçüncü bölüm, kelâmi ve fikhî ihtilaflar olmak üzere iki başlıkta ele alınmıştır. Burada iki husus dikkat çekmektedir: Birincisi, herhangi bir başlıklandırma olmaksızın müellifin kelim ve fıkha dair klasik problemlerle bunların alt başlıklarına ait pek çok tartışmaya Kur'ân eksenli yer vermiş olması; ikincisi de her bir iddiayı, kendisinin katılmadığı görüş dahi olsa, sanki iddia sahiplerinin dilinden aktarıyor gibi aktarmasıdır. Mesela Mu'tezile'nin iddiasını bir Mu'tezilî veya Şî'a'nın iddiasını da bir Şî'î gibi aktarması buna örnektir. Bu yönüyle müellif, bizce, bir ilim adamında olması gereken objektifliğe azami derecede riayet etmiştir. Kendi görüşünün eserde ne şekilde yer aldığı sorusu ise –genellikle- çoğunluk tarafından ne şekilde cevap verildiğini belirtme şeklinde cevap bulmaktadır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. Thk. Ahmed Şakir vd. 8 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Arpaguş, Faysal. «Murad Molla Kütüphanesi Numara 83'te Kayıtlı “Tefsîr-i Hârizmî”nin Aidiyet Sorunu.» *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2016: 101-114.
- Askalânî, İbn Hacer. *ed-Dürerü'l-kâmine fî a'yânü'l-mietî's-sâmine*. Thk. Muhammed Abdülmüîd. 2. Baskı. 6 cilt. Haydarâbâd: Meclis-i Dâirati'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1392/1972.
- Bacak, Nigar. *İmamiyye Şiasî'nda Sababe Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008.
- Bayram, İbrahim. «Teşeyyü' İle İtham Olunan Necmüddin Et-Tûfî'nin Şia'nın İmamet Anlayışına Bakışı.» *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, 2017: 161-190.
- Çelebi, Kâtib. *Silmü'l-vüşûl ilâ ma'rifeti'l-fuhûl*. Thk. Mahmut el-Arnâvut. İstanbul: İrsika, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 cilt, İstanbul: İfav, 2017.
- Hârizmî, Ali b. Muhammed. *Tefsîr-i Hârizmî*. Murâd Mollâ, 83: Vikaye, Süleymaniye Kütüphanesi.
- İbn İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri min zehab*. Thk. Mahmûd el-Arnâvut. 11 cilt. Beyrut-Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*. 3. Baskı. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrahim. *el-Bahru'r-râik şerhu kenzi'd-dekâik*. 2. Baskı. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İslâmî. ts.
- İbn Receb, Zeynüddîn Abdurrahman b. Ahmed. *Zeylû tabakâti'l-Hanâbile*. Thk. Dr. Abdurrahman b. Süleymân el-Üseymin. 5 cilt. Riyad: Mektebetü Abikân. 1425/2005.
- İsbehânî, İmâdüddîn Kâtib. *Harîtatü'l-kâşr ve cerîdetü'l-aşr*. Thk. Âzertâş Âzernûş. B.y. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1971.
- Kahraman, Ferruh. *Ulûmü'l-Kur'ân Özelinde Tefsirde İhtilaflar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011. 'in
- Karagöz, Mustafa. «El-İksîr Fî Kavâidi't-Tefsîr Örneğinde Tefsîr Usûlü Yazımına Bir Katkı.» *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* içinde, c. 9, 171-200. Çorum: Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2010/1.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 13 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1414/1993. *Kur'ân-ı Kerîm*.
- Makrizî, Takiyyüddîn. *es-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk*. Thk. Muhammed Abdülkadir Ata. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemü'l-müfessirîn*. 3. Baskı. Beyrut: Müessesetü Nüveyhiz, 1988.
- Safedî, Salâhüddîn Halîl. *A'yânü'l-'asr ve a'vânü'n-nasr*. Thk. Ali Ebu Zeyd. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, 1998.

- . *el-Vâfi bi'l-vefeyât*. Thk. Ahmet el-Arnâvut - Türkî Mustafa. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *Bugyetü'l-vüât fî tabakâti'l-lügaviyyîn ve'n-nühât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Lübnan: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1964.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. 4. Basım, İstanbul: İSAM, 2010.
- Tûfî, Süleymân b. Abdülkavî b. Abdülkerîm Necmüddîn. *'Alemü'l-cezel fî ilmi'l-cedel*. Nşr. Wolfhart Heinrichs. Wiesbaden, 1987.
- . *el-İksâr fî kavâidi ilmi't-tefsîr*. Thk. Muhammed Osman. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- . *el-İşârâtü'l-ilâhiyye ile'-mebahîsi'l-uşûliyye*. Thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs. 3 cilt. Kahire: el-Fâruku'l-hadîsiyye, 1423/2002.
- . *İzâhu'l-beyân 'an ma'nâ ümmi'l-Kur'ân*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Kâhire, 1419/2000.
- . *Şerhu muhtaşari'r-rawda*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Suud-i Arabistan: Vizaratü'ş-Şüûni'l-İslamiyye ve'l-Evkâf, 1419/1997.
- . *Tefsîru süver: Kâf-Kyâme-Nebe'-İnşikâk-Târîk*. Thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Riyad: Mektebetü't-Tevbe, 1992.
- Zerkeşî, Bedrüddîn. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 4 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957.

**LUDOVICO MARRACCIO LUCENSI VE
ALCORANI TEXTUS UNIVERSUS ARABICÈ ET LATINÈ ADLI
KUR'AN TERCÜMESİ ÜZERİNE**

Naif YAŞAR*

Özet

Kur'an, bir Batı diline ilk defa 1143'te Kettonlu Robert (1110-1160) tarafından tercüme edilir. Latinceye yapılan bu tercüme ise iki konuda meşhur olmuştur: İlki; bir Batı diline yapılan ilk tercümedir, ikincisi; bu tercüme tam olmamakla beraber, bazen yanlış, bazen özet ve bazen de tahrif edilmiş pasajlarla doludur. Bu tercümenin kötü şöhretinin aksine Marraccio'nun (1612-1700) 1698'de yayımlanan Latince Kur'an tercümesi ilmî değeri yüksek, titiz ve yoğun bir emeğin mahsulü kabul edilmiştir. Marraccio bu çalışmasında Kur'an metnine mümkün merteye sadık kalarak tipik lafzî bir tercüme örneği ortaya koymuştur. Tercümenin devamında ise ilgili ayetlere bağlı olarak İslami literatürden bazı malumatı aktardıktan sonra hem Kur'an'a hem de İslami öğretiyeye eleştirilerini yöneltmiştir. Bu tercüme her ne kadar Türkiye'de yayımlanan bazı eserlerde kısaca tanıtılmış olsa da buralarda aktarılan bilgiler genelde bizzat bu tercümeyle dayanan birincil kaynak verilerine değil de ondan bahseden ikincil kaynak bilgilerine dayanmaktadır. Bundan dolayı biz Kur'an tercüme tarihi açısından önem arz eden bu çalışmayı bizzat tanıtmayı gerekli gördük. Bu makalede öncelikle bu çalışmayı tanıttıktan sonra Bakara Süresinin ilk yüz ayetini Türkçeye tercüme ederek söz konusu eserin yakından tanınmasına katkıda bulunmaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Meal, Kur'an Tercümesi, Latince Kur'an Tercümesi, Marraccio.

**Ludovico Marraccio Lucensi and About His
Qur'an Translation Called Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè**

Abstract

The Qur'an was translated into a Western language in the 1143 by Robert of Ketton (1110-1160) for the first time. This Latin translation became famous for two things: First; this is the first translation made into a Western language, second; besides its being a semi-translation, it is full of false, summary and falsificated passages. But on the other hand Marraccio's (1612-1700) Latin translation which was published in the 1698 has been held as a very good, exact and scientific translation. Marraccio, quite faithful to the Qur'an text, has come up with a typical literal translation. Following the translation, he quoted some Islamic information about the related verses and then put forward his critics about the Islamic and Qur'anic doctrine. Although there is information about this translation in some studies published in Turkish, this information is not given from Marraccio's work directly, but it is based mainly on the studies that have been done on his translation. So, we needed to introduce this study directly which is important in the point view of the translation history of the Qur'an. In this article after introducing the study, we would translate the first one hundred verses of the Surate Bakara in order to have a close look into the subject matter work.

Keywords: Translation, Qur'an translation, Latin Qur'an translation, Marraccio.

* Dr. Öğretim Üyesi, Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi. naifyasar@gmail.com

Giriş

Louis (veya Ludovico) Marraccio, 6 Ekim 1612 yılında İtalya'nın Lucca şehrinde doğmuş; 5 Şubat 1700 Roma şehrinde ölmüş İtalyan Doğu bilimcidir. Başta Arapça olmak üzere İbranice, Aramice, Süryanice gibi birçok Doğu dilini iyi derecede öğrenmiş, sonra da Kardinal olarak atanmıştır. Temel öğrenimini tamamladıktan sonra Lucca şehrinde bulunan *Congregatione Clericorum Regularium Matris Dei*¹ adlı kuruluşa üye olmuştur. Marraccio bu kuruluştaki fazilet ve ilmî kişiliğiyle tanınmıştır. O, ayrıca başka birçok kuruluşa da üye olmuştur. Daha çok Lewis Marracci ismiyle meşhur olan müsteşrik, Roma La Sapienza Üniversitesi'nin *Wisdom Koleji*'nde Arapça profesörlüğü yapmıştır. Kutsal metinlerin yorum ve tercümeleriyle ilgili birçok çalışması olmakla beraber Kur'an'ı Latinceye tercüme ettiği "*Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè*"² adlı eseriyle meşhur olmuştur. Hristiyanlık tarihi ve literatürü açısından önemli olan Sami dillerine ek olarak Latince ve Yunancayı iyi bilmesi, papa başta olmak üzere din adamları ve dini kuruluşlarla sıkı bir ilişki ve ortak çalışma içerisinde olması³ onun çok yönlü ve aktif bir şahsiyet olduğunu göstermektedir.

Marraccio, Arapça kaynaklara dayanarak Kur'an'ı Latinceye tercüme etmiştir. Bu tercüme, Kettonlu Robert'in (1110-1160) yaptığı ilk Latince tercümeyle nispeten çok daha başarılı ve ilk ilmî tercüme olarak kabul edilmiş ve ondan sonra yapılan birçok tercümeyle de kaynaklık etmiştir.⁴ Marraccio, bu tercümeden önce İslam'ın temel öğretilerini reddettiği bir çalışma⁵ hazırlar ve akabinde bu tercümeyle yapar. O, bu çalışmasında sadece Kur'an'ın tercümesini yapmaz. Yazar bağlam, sayfa veya ayet sayısı gibi şeylere dikkat etmeksizin surenin metnini kısım kısım tercüme eder. O, önce seçtiği bir ayet grubunu tercüme eder,

¹ Bu kuruluş (*Clerics Regular of the Mother of God of Lucca*) St. John Leonardi (1541-1609) tarafından 1573 tarihinde İtalya Lucca'da dini eğitim vermek, Protestanlıkla mücadele etmek ve kilisenin yozlaşmış bazı yönlerini iyileştirmek amacıyla kurulan bir tarikat. Bu tarikat temelde Katolik mezhebini esas alan din adamlarından oluşmuştur. Bk. "Clerks Regular of the Mother of God", Encyclopedia.com, Accessed: 29 July 2018, <https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/clerks-regular-mother-god>

² Ludovico Marraccio (1612-1700), *Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè* (Padova: Ex Typographia Seminarii, 1698).

³ Bk. Jean-Pierre Nicéron (1685-1738), *Mémoires pour Servir à L'histoire des Hommes Illustres dans la République des Lettres* (Paris: Chez Briasson, 1740), XLI, 255-269; John Aikin (1747-1822) - William Enfield (1741-1797), *General Biography or Lives, Critical and Historical, of the Most Eminent Persons of all Ages, Countries, Conditions and Professions* (London: T. Davison, White Friars, 1807), 6: 533.

⁴ Bk. George Sale (1697-1736), *The Koran* (London and New York: Frederick Warne and Co, 1891), viii; Hüseyin Yaşar, *Bati'nın Kur'an Algısı* (İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010), 148-150, 159-163; Alexander Bevilacqua, "The Qur'an Translations of Marracci and Sale", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 76 (2013): 93-94.

⁵ Bk. Ludovico Marraccio (1612-1700), *Prodromus ad Refutationem Alcorani I-IV* (Padova: Propaganda Fide, 1691-1698).

sonra da bu ayet grubu tercümesinin hemen devamında NOTAE (notlar) başlığı altında ilgili ayetlerde yer alan malumata dair İslami literatürden bazı Arapça açıklamaları alıntılar ve bunları Latinceye, bazen hem Latinceye hem İtalyancaya tercüme eder. Bazen de alıntılarını orijinal metinlerini vermek yerine onları tercüme ederek aktarır. Sonra da hem ayetlerde yer alan konulara hem de ayetlerle ilgili olarak İslami literatürden verdiği malumata reddiye mesabesinde REFUTATIONES (reddiyeler) başlığı altında geniş açıklamalarda bulunur ve tüm mealî bu minval üzere yapar. Fakat burada REFUTATIONES başlığıyla sunduğu reddiyeler bizzat dindaşları tarafından “zayıf, tatmin edici olmayan, haşviyattan ibaret, tamamen gereksiz” gibi eleştirilere maruz kalmışken; NOTAE başlığı altında ayetlerle ilgili olarak İslami literatürden aktardığı bilgiler ise faydalı bulunmuştur.⁶

Marraccio'nun tüm mealinde takip ettiği metodu göstermesi bakımından güzel bir örnek olarak İhlas Süresini aşağıya aynen aktarmanın faydalı olacağı kanısındayız:⁷

سورة التوحيد مكية أربع آيات

S U R A C X I I
U N I F I C A T I O
M E C C A N A :
C O M M A T U M Q U A T U O R .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ 4 وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْرًا أَحَدٌ ۝

In Nomine Dei Miseratoris, Misericordis.

1. **D**ic. Est Deus unus. 2. Deus Sempiternus. 3. Non genuit, & non est genitus. 4. Et non fuit illi par ullus.

N O T A E.

Inferibitur etiam hæc Sura **الإخلاص** Sincerificatio, in qua scilicet sinceræ fidei, & religionis professio continetur: quemadmodum etiam dicitur **التوحيد**: Unificatio, quia unius Dei Majestatis asserta, plurimum deorum cultus in illa excluditur, itaut etiam Personarum pluralitas ab ea rejiciatur. Beidavius asserit: **أنها تعدل ثلث القرآن** Alcorani. Meccana ne sit, an Medinensis, Moslemi certant, & adhuc sub judice lis est. De præmio Lectoris hæc scribit Zam-chafcerius: **هذه زبور الله من أنه سمع رجلاً يقرأ: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ فقال وجبت: قيل يا رسول الله وما قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وجبت قال وجبت له الجنة.** Cùm Mahumetus audivisset quendam legentem hæc Suram, dixit: **Meruit. Dicitur fuit illi: Quid meruit, O Legate Dei? Respondit: Meruit illi Paradisum.**

1. **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** ۝ **اللَّهُ الصَّمَدُ** ۝ **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** ۝ **4** **وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْرًا أَحَدٌ** ۝ **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** ۝ **اللَّهُ الصَّمَدُ** ۝ **لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ** ۝ **4** **وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفْرًا أَحَدٌ** ۝

R E F U T A T I O N E S.

In generare, & generari accipiuntur in eo sensu, quem intelligit Mahumetus; certum est, Deum nec generare, nec generari. Ipse enim, utpotè crassissimus, putat, non posse Deum habere filium, nisi ex copula cum aliqua femina. Ita enim loquitur in Sura 6. que inferibitur **الأنعام** Pecora, versu 6. **بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ** **قَدِيدٌ** **يَكُونُ لَهُ وَلَدٌ وَلَا تَكُونُ لَهُ صَاحِبَةٌ** **قَدِيدٌ**

Cælorum, & terræ: quomodo habebit filium, cum non habebat uxorem? Verum si generari accipiatur in Deo eo modo, quem Christiana fides docet, ne Mahumetani quidem negare eam possunt, ut nos in secunda parte Prodromi fusissimè contra eisdem Mahumetanos probavimus. Credere verò non posse fieri generationem, nisi per copulam carnalem maris cum femina, hominis est nimis stolidi, & prorsus pecuini, cum non pauca animalia sine commercio maris, & feminae generentur.

Ruefat. in Alcor. A a a a **سورة**

⁶ Bk. Niceron, *Mémoires*, XLI, 257-259; Sale, *The Koran*, viii.

⁷ Bk. Marraccio, *Alcorani*, 831.

Verdiğimiz örnekten de görüldüğü gibi bu tercüme aynı zamanda hem Kur'an'a hem de temel İslami öğretiye reddiye mesabesindedir. Bu çalışmanın meal kısmı literal bir tercüme metodu takip edilerek yapılmıştır. Yazar, Kur'an'ın Arapça metnine mümkün mertebe bağlı kalmıştır. Ayette literal olarak yer almayan fakat mefhumundan anlaşılmanaları ise bazen parantez içine almış, çoğunlukla da italik olarak vermiştir. Keza ayetlerin kapalılığını giderecek özet ek bilgileri de tercüme metninin arasında, italik veya parantez içerisinde vermiştir. Dolayısıyla onun tercüme metninde gördüğümüz italik ve parantez içerisindeki yazılardan anlamamız gereken şey burada verilen ibarelerin ayetin mantukunda bulunmadığıdır. Biz de tercümemizde yazarın bu usulüne bağlı olarak onun parantez içerisinde veya italik olarak verdiği kısmı parantez içerisinde vereceğiz. Yazar tercümede bazen Arapçadaki “و” ve “ف” gibi çok tekrar eden bağlaçlar yerine “&” gibi işaretler kullanmıştır. Biz de çoğunlukla bu gibi işaretleri virgül ile karşıladık. Noktalama işaretlerini kullanırken orijinal metinde yer alan işaretleri değil, yazarın kastettiği manayı göz önüne alarak Türkçe açısından uygun olduğunu düşündüğümüz işaretleri kullandık.

Keza yazar literal manaya o kadar çok bağlı kalmış ki ayetleri çevirirken Latince de ek eylem (esse) ile karşılanan manaları ayetlerin Arapça mantukunda görünmüyor diye bunları çoğunlukla ek açıklama şeklinde italik olarak vermiştir. Hâlbuki Arapçada ek eylem gibi bir kullanım söz konusu değildir ve ismi fail-mastar gibi yapılar bu manayı karşılamaktadır. Yazar belli ki bu noktada kendi dilinin özelliklerini aşamamış ve bu kullanımı Kur'an (veya Arapça) için bir eksiklik olarak görmüştür. Bundan dolayı ek açıklamalarla bu açığı kendisince gidermeye çalışmıştır. Bunun başka bir nedeni de Latince okuyucusunu göz önüne almasından olabilir. Keza iki dilin (Arapça-Latince) cümlelerinin öge dizilişleri veya ifade tarzları birbirinden farklı olmasına rağmen mütercim çalışmasında ayetlerin kelime diziliş sıralamasını mümkün mertebe korumuştur. Marraccio'nun Arapça metne olan sıkı bağlılığı Latince okuyucusunun bu tercüme anılamasını ciddi boyutlarda zorlaştırmıştır.⁸ Latincenin edat ve zamir çeşitliliği açısından zengin olması yazarın işini biraz olsun kolaylaştırmış gibi görünüyor. Eğer müellifin kurduğu cümleler Latin dili ve edebiyatı açısından kurallıysa ve bir Latin okuyucusu bu tercüme anılamasını zorlanarak da olsa anlıyorsa, bu durumda Latince söz dizimi ile Arapça söz diziminin birbirine çok yakın olduğunu söyleyebiliriz. Bu da tercüme anılamasını kolaylaştıran en önemli faktörlerden biridir. Hâlbuki Arapça ve Türkçe söz dizimi çok farklıdır. Bu da Latince ve Arapçadan Türkçeye yapılan tercüme anılamalarını zorlaştıran önemli etmenlerden biridir.

⁸ Ayrıca bkz. Sale, *The Koran*, viii.

Mütercimim hemen hemen tercüme ettiği her bir cümle için elbette bazı eleştiriler getirilebilir. Yapılan Latince tercümenin Arapça metnin eşdeğeri olmadığı savunulabilir ve bu da bir gerçektir. Fakat bu, dünyadaki tüm diğer tercüme için de geçerlidir. Zira bir dilde doğup büyüyen kelimeler o dilin mizacına göre, başka bir ifade ile o dili kullananların inanç ve kültürüne göre anlam kazanır. Dolayısıyla kelime ve kavramlar, o dili kullananların inanç, kültür, düşünce ve algı dünyasının bir fihristidir. Bu durumda birbirinden çok uzak iki ayrı kültürde doğup gelişen dillerde elbette eşdeğerlilik söz konusu olamaz. O halde bu iki ayrı kültürdeki metinleri birinden diğerine aktaran tercüme değerlendiren asgari ölçüler dikkate alınarak eleştiri yapılmalıdır.

Her ne kadar Marraccio bu çalışmada kelime kelime tercüme veya edebî bir dille tercüme yapmak yerine tam ve uygun bir tercüme yapmaya çalıştığını ifade etse de⁹ yukarıda belirttiğimiz özelliklerinden dolayı bize göre bu çeviri, literal tercümenin en ilginç ve en tipik örneğini oluşturmaktadır. Bu tercümenin onlarca yıl sürmesi¹⁰ herhalde yazarın bu noktada gösterdiği azami titizlikten kaynaklanmıştır. Fakat biz, yazarın bu metodunu çalışmamıza yansıtmanın pek de sağlıklı sonuçlar vermeyeceğini düşündük. Bundan dolayı tercümemizde böyle bir yöntemi uygulamadık. Bunu neden yapmadığımızı beş örnek tercümeyle açıklayalım:

1. “(2/el-Bakara, 3) وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ”

“Qui credunt in Arcanum, & stare faciunt orationem (*idest observant tempora ejus:*) & ex eo, quod in sustentaculum praeuimus illis, erogant in eleemosynam.”

“Ki onlar inanırlar Gizemli olana ve kaldırırlar ayağa duayı (yani riâyet ederler vakitlerine onun) ve ondan, ki rızık olarak bahşettiğimiz onlara, verirler (sadaka olarak).”

2. “(2/el-Bakara, 7) حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ”

“Sigillum impressit Deus super corda eorum, & super auditum eorum: & super a aspectus eorum est cooperimentum: & ipsi erit poena magna.”

“Mühür vurmıştır Allah üzerine kalplerinin, ve üzerine işitmelerinin: ve üzerinde görmelerinin vardır perde: ve bizzat onlara (olacaktır) azap büyük”

3. “(2/el-Bakara, 8) وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ”

“Et ex hominibus aliquis dicit: Credidimus in Deum, & in diem novissimum: & non ipsi cum credentibus (*idest, tamen non credunt.*)”

⁹ Bk. Marraccio, *Alcorani, Prodomus, Praefatio*, 8; Marraccio, *Alcorani, “Praefatio ad Lectorem”*, 16.

¹⁰ “The Quran in East and West: Manuscripts and Printed Books”, Library of Columbia University, Accessed: 29 July 2018, <https://exhibitions.library.columbia.edu/exhibits/show/quran/qurans/printed>

“Ve insanlardan bazıları der: inandık Allah’a, ve güne en son: ve değildir kendileri birlikte inananlarla. (yani, hâlbuki inanmazlar).”

4. “(2/el-Bakara, 112) بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Imó *ingredientur Paradisum etiam alii*. Qui tradiderit faciem suam Deo, & ipse *fuert* benefaciens, *erit* illi merces sua apud Dominum suum *in Paradiso*: & non *erit* timor super eos, neque ipsi *contristabuntur*.”

“Aksine (buna rağmen cennete girer başkaları), kim ki verir yüzünü Allah’a ve kendisi (olursa) iyilik yapan, (olur) onun mükafatı katında Efendi’sinin (cennette) ve yok(tur) korku üzerine onların, ne de kendileri kederlenirler.”

5. “(2/el-Bakara, 114) وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Et qui *est* iniquior, quam qui prohibet Oratoria Dei, ne commemoretur in ipsi nomen ejus, & *a* nititur ad destructionem eorum? Hi, non est *permittendum* ipsis, ut *ingrediantur* ea nisi metuentes & *male securi*?”

“Ve kim(dir) daha zalim o kimseden ki yasaklar Allah’ın mescitlerini, endişesiyle hatırlanır oralarda Allah’ın adı, ve çabalayan onların yıkımı(na)? Bunlar değildir (izinli) kendileri, ki oraya girsinler korku içinde olmaları hariç ve (kötü güven)”

İşte bu örneklerden de açıkça görüldüğü gibi mütercimim cümlelerindeki öge sıralamasını takip edersek yaptığımız tercümeden pek de bir şey anlaşılabilir. Fakat biz bu eseri tercüme ederken yazarın tercümesinde olmayan bir şeyi eklememeye veya olan bir şeyi eksik bırakmamaya özen gösterdik. Bu yöntemi kullanarak yazarın tercümesini olduğu gibi yansıtmaya çalıştık. Zira literal bir tercüme sağlıklı bir şekilde aktarmanın yolu yine literal tercüme olduğunu düşünerek biz de bu çalışmayı literal tercüme metoduyla çevirmeye çalıştık. Keza bu çalışmadaki amacımız Kur’an’ın güzel bir tercümesini ortaya koymak değil; yapılmış bir tercüme mümkün merteye olduğu gibi tanıtmaktır. Bundan dolayı çevirimizin birçok cümlesi tuhaf karşılanabilir. Fakat bu tuhaflık bizden değil Latince tercümeden kaynaklanmaktadır. Elbette, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, diller arasında tam bir eş değeri söz konusu olmadığından yazar Arapça metni Latinceye tercüme ederken bunu tam bir uygunlukla yapamamıştır. Aynı sıkıntıyı doğal olarak biz de bu tercümede yaşadık. Fakat sosyal bilimlerde yazılmış ve edebî yönü olan hiçbir eserin tıpatıp başka herhangi bir dile tercüme edilemeyeceği erbabınca kabul edilen bir gerçektir. Zira dil, kültürün bir ürünü olduğundan ve her kültür diğer kültürlerden farklılık arz ettiğinden doğal olarak diller

arasında eş değerlilik söz konusu değildir. Bu sebeple her tercümede mutlaka aslına nazaran bir farklılık söz konusu olur.

Müellifin, ayette literal olarak yer almayan ve tercümesinde genelde *italik* olarak verdiği manaları İslami edebiyattan aldığı görünmektedir. Yazarın tercümenin devamında ayetlere getirdiği reddiyeler ise ayrı bir değerlendirme konusudur. Bu noktada bir Hristiyan âlimin Kur'an'ın içeriğini yanlış görmesinde ve bu bağlamda reddiyelerde bulunmasında şaşılacak bir şey olmadığını düşünüyoruz. Zira bu gelenek peygamberimizin zamanından günümüze kadar süregelmiştir. Bu noktada getirilen temel eleştiriler ve ortaya konulan argümanlar ise mahiyet itibariyle neredeyse hiç değişmemiştir.

Bakara Süresi Örneği

Bu bölümde Marraccio'nun tercümesinden Bakara Süresinin ilk yüz ayetinin¹¹ çevirisini yapacağız. Böylece onun, tercümesinde nasıl bir metot takip ettiğini, ayetlerin manalarının ne kadarını tercümesine yansıtılabildiğini ve bu noktadaki titizliğini bizzat görme şansına sahip olacağız. Bu tercümeyle sağlıklı bir şekilde değerlendirmek için onun günümüz mealleriyle değil de kendi çağdaşları olan çevirilerle karşılaştırılması gerektiğini düşünüyoruz. Yine bu tercüme değerlendirilirken eleştirilerin, Marraccio'nun sıkı sıkıya bağlı kaldığı literal tercüme metodu çerçevesinde getirilmesi gerektiği kanısındayız. Zira o, bu yöntemi kullanmıştır.

Bakara Süresi Mekke olup 286 ayete bölünmüştür.

1. A. L. M. 2. Bu kitap, onda şüphe yoktur (ki o, Allah'tandır). (Ondan) Sakınanlara doğruya yönlendirme. 3. Ki onlar gaybe inanır, duayı ayakta tutarlar (yani vakitlerine riayet ederler) ve onlara rızık olarak bahsettiğimizden (sadaka olarak) verirler. 4. Ve onlar ki sana indirdiğimize (yani Kur'an'a) ve senden önce indirilen(e, yani Tevrat, Zebur, İncil'e) inanırlar ve en son güne onlar kesin inanır. 5. Onlar kendi Rablerinden bir hidayet (yani doğru yol) üzerinde olacaklardır ve onlar mutlu olacaklardır. 6. Kâfir olanlara gelince, onları uyarsan da uyarmasan da onların üzerinde eşit(tir, yani aynı şey; yine de onlara farksızdır), inanmayacaklar. 7. Allah onların kalplerinin üzerine, kulaklarının üzerine mühür vurmuş ve onların bakışlarının üzerinde perde (vardır) ve onlara(dır) çok büyük bir ceza. 8. Ve insanlardan da bazıları: "Allah'a ve en son güne inanıyoruz" der ve kendileri inananlarla birlikte değil (yani, buna rağmen inanmazlar). 9. Allah ile ve inanmış olanlar (ile) aldatarak iş yaparlar. Kendi nefislerinden başkasını aldatmazlar ve (bunu) anlamazlar. 10. Onların

¹¹ Bk. Marraccio, *Alcorani*, 8-42.

kalplerinde hastalık (vardır). Allah, onlara hastalığı artırdı ve yalan söylemelerinden ötürü işkence eden azap bizzat onlar için(dir). 11. Ve onlara: “Yeryüzünde fesat çıkarmayın” denildiğinde: “Bizim ıslah ediciler (olduğumuz) kesin” şeklinde cevap verirler. 12. Kesin olarak bizzat onlar bozguncu değil mi? Buna rağmen (kendilerinin böyle olduğunu) hissetmezler. 13. Onlara: “İnsanların inandığı gibi inanın” denildiği zaman: “Ahmakların inandığı gibi mi inanacağız?” şeklinde cevap verecekler. Hayır, aslında bizzat onlar ahmaktır! Fakat (kendilerinin böyle olduğunu) bilmezler. 14. Ve inananlarla karşılaştıklarında: “İnandık” derler. Fakat kendi şeytanlarıyla gizlice bir araya geldiklerinde: “Kesinlikle biz sizinleyiz(dir), şüphesiz ki biz (onlara) gülenler (olduk)” derler. 15. Allah onlarla alay etmek ister ve onları orada sapkınlıkları içinde azıtmış şekilde devam ettirir (yani hayatlarını uzatır, bunlar) orada debelenirler. 16. Onlar, o kişilerdir ki yanlış doğru ile sattılar (yani, doğruyu yanlış ile veya imanı imansızlıkla) fakat onların ticareti kârlı olmadı ve doğruyu bulmuş olmadılar. 17. Onların örneği, ateş yakmak isteyen örneğine benzer(dir). (Ateş) Etrafında bulunanları aydınlattıktan sonra Allah onların ışığını götürdü ve onları karanlıkta terk etti, görmeyecekler. 18. Sağır, dilsiz ve kör(dür)ler. Dolayısıyla onlar döndürülmeyecekler. 19. Veya (şöyledirler) tıpkı içinde karanlık, gök gürültüsü ve şimşek (olan) gökten (aşağı gelen) bir fırtına gibi. Gür sesli yıldırımlardan dolayı, ölüm korkusu (sebebiyle) parmaklarını kulaklarına sokarlar. Allah, kâfırları kuşatıcıdır. Onun kudretinden kaçamazlar. 20. Neredeyse (ki) şimşek onların bakışlarını kapıverecektir. Onlara her aydınlandığında onun içinde yürüyecekler, onların üzerinde karanlık yayıldığında dikilecekler. Eğer Allah dileseydi şüphesiz onların duymalarını ve bakışlarını alıverirdi. Zira Allah her şeyin üzerine güçlüdür. 21. Ey insanlar, sizi ve sizden önce (olanları) yaratan Rabbinize ibadet edin ki böylece (ondan) korkasınız. 22. O ki yeri sizin için bir döşek (olarak), göğü bina (olarak) kıldı (yani yeryüzünü yürüme alanı, gökyüzünü de tavan), gökten su indirdi ve onunla size rızık olarak (farklı çeşitlerde) meyveler çıkardı. O halde Allah’a eşler (yani farklı ilahlar) yapmayın ve siz bilirsiniz (Allah sadece birdir). 23. Eğer kulunuz üzerine indirdiğimiz şeyden (yani Muhammed’e verdiğimiz Kur’an’dan) şüphe içinde iseniz, o halde ona benzeyenden (bir) süre getirin (yani onun sürelerine benzeyen) ve Allah dışındaki şahitlerinizi çağırın (yani ilahlarınızı ki bu konuda size yardım etsinler) eğer doğru sözlü iseniz. 24. Eğer hâlâ (bunu) yapmadıysanız, zaten yapamayacaksınız, o halde yanma maddesi insanlar ve taşlar (olan) ateşten korkun. Kâfirlere hazırlanmıştır. 25. İnanmış ve doğruyu yapanlara bildir ki onlara altından ırmaklar akan cennetler (vardır). Onun (cennetin) meyvelerinin bazılarında rızık (olarak) her rızıklandırıldıklarında: “Bu,

daha önce rızıklandırıldığımız(dır)” derler. Fakat onlara bu kendi aralarında benzeşen verilecek (yani bir meyve renk açısından diğerine benzerdir fakat tat açısından farklıdır), onlara onun (bahçenin) içinde temizlenmiş eşler (vardır) ve onlar onun içinde sürekli ikamet edecekler(dir). 26. Dahası Allah misal (olarak değersiz) bir şeyi, sivrisinek (gibi) ve daha ötesinde ondan üstün (olan) bir şeyi örnek vermekten utanmaz. İman edenler bunun aslında Rablerinden bir gerçek (olduğunu) bilirler. Öte yandan, kâfir olanlar ise: “Acaba Allah bunu örnek olarak (vermekle) ne istedi ki?” derler. Onunla birçok kişiyi saptırır ve onunla birçok kişiyi hidayete erdirir. Fakat onunla günahkârlardan başka kimseyi saptırmaz. 27. Onlar ki onu bağladıktan sonra Allah’ın ahdini çözerler, Allah’ın birleştirilmesini emrettiği şeyi keserler ve yeryüzünde fesat çıkarırlar. Onlar, hüsrana uğrayacak (olanlardır). 28. Allah’a nasıl inanmazsınız? Ölüydünüz ve sizi canlandırdı, sonra sizi öldürecek, sonra sizi canlandıracak, sonra ona döndürüleceksiniz. 29. Yeryüzünde olanların tümünü sizin için yaratan o(dur), sonra göğe yöneldi ve onları yedi gök (şeklinde) düzenledi. O her şeyde bilen(dir). 30. Ve (Ey Muhammed hatırla ki) hani Rabbin meleklere: “Gerçekten ben yeryüzünde halife yerleştireceğim” dedi. (Melekler): “Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yerleştireceksin? Biz gerçekten senin övgünü kutluyor ve seni kutsuyoruz (dolayısıyla bu şerefi takdir ediyoruz)” dediler. (Allah): “Gerçekten sizin bilmediklerinizi biliyorum” diye cevap verdi. 31. Ve (Allah) Âdem’e (eşyaların) bizzat tüm isimleri(ni) öğretti sonra onları meleklerin huzuruna sundu ve: “Eğer doğru sözlü iseniz bunların isimlerini bana bildirin?” dedi. 32. “Övgü sana, bizim senin öğrettiğinden başka ilmimiz yoktur, şüphesiz sensin bilen ve hakîm” şeklinde cevap verdiler. 33. (Allah): “Ey Âdem onlara şunların isimlerini bildir!” dedi. Onlara onların isimlerini bildirdiğinde (Allah) onlara: “Size yerin ve göğün gizemini bilirim ve ortaya koyduğunuzu ve gizlediğinizi bilirim demedim mi?” dedi. 34. Ve meleklerle: “Âdem’e secde edin” dediğimiz zaman secde ettiler, ancak İblis (ona secde etmeyi) reddetti, üstünlük taslayarak kibirlendi ve kâfirlerden oldu. 35. Ve dedik ki: “Ey Âdem, sen ve eşin cennete yerleşin ve ondan bol bol istediğiniz yerden yiyin fakat bu ağacın yanına yaklaşmayın, zalimlerden olmayın. 36. Fakat yine de Şeytan onları ondan (yani cennetten) uzaklaştırdı, onları içinde oldukları (durum)dan uzaklaştırdı. Dedik ki: “(Yeryüzüne) İnin, bazınız diğer bazınıza düşman. Yeryüzünde sizin için bir ikamet, bir zamana (ölene) kadar sizin için geçimlik (vardır). 37. Ve Âdem Rabbinden (kendi günahından af dileyeceği) kelimeleri edindi, (Allah) onun üzerine döndü, zira kendisi dönendir, merhametlidir. 38. Dedik ki: “Hepiniz ondan (yani cennetten) inin! Bundan sonra size benden yönlendirme gelecek. Kim benim yönlendirmeme uyarsa onların üzerine korku

olmayacak(tır) ne de kendileri hüzünlenecekler. 39. Fakat kimler kâfir olur ve ayetlerimizi yalan iddia ettiyse, onlar ateşin (cehennemin) arkadaşı (olacaklar); kendileri uzun zaman onun içinde (olurlar)”. 40. Ey İsrailoğulları, size verdiğim nimetimi hatırlayın, benim ahdimi tutun (ben de) sizin ahdinizi tutayım ve benden korkun benden. 41. Ve yanınızda olanı tasdik ederek indirdiğime inanın, ona ilk inanmayan olmayın ne de benim ayetlerimi küçük paha ile değıştirin ve benden korkun benden. 42. Ve hakka batılı giydirmeyin, (onu) bilirken hakkı gizle(me)yin. 43. Ve duayı ayakta tutun, sadakayı verin. Ve rükû edenlerle rükû edin. 44. Yoksa insanlara iyiliğı emredecek kendi nefsinizi unutacak mısınız? Ve kitabı (Tevrat’ı) okuyan sizsiniz. O halde nasıl anlamazsınız? 45. Ve sabır ve dua ile yardım isteyin. Fakat bu (yani dua), ancak alçaktakinin üstünde olanlara hariç elbette büyüktür.¹² 46. Onlar ki kendilerinin Rableriyle (diriliş gününde) karşılaşacak olduklarını, kendilerinin ona doğru dönecek olduklarını bilirler. 47. Ey İsrailoğulları! Size ihsan ettiğim nimetimi hatırlayın ki ben sizi âlemlerin üzerine (yani sizin çağdaşlarınız olan tüm milletlerden) üstün kılmıştım. 48. Ve (içinde) hiçbir nefsin başka bir nefis için tazminde bulunmayacağı, ne ondan bir fidye kabul edildiğı ne ona şefaatin fayda sağladığı ne de kendilerine yardım edildiğı günden korkun. 49. Ve (hatırlayın) hani sizi Firavun ailesinden kurtarmıştık, size kötü azap uyguluyorlardı; erkek çocuklarınızı boğazlıyor, kadınlarınızı yaşıyorlardı. Bunda Rabbinizden büyük bir sınama (vardı). 50. Ve hani size denizi yarmıştık, sizi çıkarıp Firavun halkını boğmuştuk ve siz bakıyordunuz. 51. Ve hani Mûsâ ile kırk geceye sözleştik; sonra siz onun ardından buzağıyı (ilah olarak) edindiniz, siz zulüm işleyen (oldunuz). 52. Sonra şükredesiniz diye sizi bu (günahtan) sonra bağışladık. 53. Ve hani siz hidayete erdirilesiniz diye Mûsâ’ya kitabı (Tevrat’ı) ve (haram ve helalin arasını) ayırt ediciyi getirdik. 54. Ve hani Mûsâ kavmine: “Ey kavmim, şüphesiz buzağıyı (ilah) edinerek nefsinize zulmettiniz. Dolayısıyla yaratıcınıza geri dönün ve kendinizi (karşılıklı, yani masumlar günahkârları öldürmeli) öldürün. Bu, yaratıcınızın yanında sizin için daha iyidir. Ve (bu davranışınızla) sizin üzerinize döndü. O gerçekten dönendir, merhametlidir” demişti. 55. Ve hani: “Ey Mûsâ, Allah’ı apaçık görmedikçe sana hiçbir şekilde iman etmeyeceğiz” demiştiniz. Bundan dolayı azap sizi kuşattı (ölü oldunuz) ve (size geliş şekline) bakakaldınız. 56. Sonra şükredesiniz diye sizi ölümünüzden sonra dirilttik. 57. Ve bulutları üzerinize gölge yaptık, üzerinize manmayı ve bıldırcını indirdik ve (dedik ki): “Size rızık olarak verdiklerimizin

¹² “إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ” - praeter quam super humiles - ancak alçaktakinin üstünde olanlar” gibi bir tercümenin ayetin anlamını hiçbir şekilde karşılamadığı kanaatindeyiz. Fakat böyle bir tercüme, Marraccio’nun ayetlerin lafzî manalarına ne kadar sıkı bağlı kaldığını göstermektedir. Onun, kelimelerin lafzî manalarına olan bağlılığı birçok yerde ayetin anlamını ciddi derecede bozmuş ve yapılan tercümelemlerin ayetin maksuduyla uzaktan yakından bir alakası kalmamıştır.

iyilerinden yiyin.” Ve bize zulmetmediler, aksine kendilerine zulmettiler. 58. Ve hani: “Bu şehre (Filistin veya Eriha) girin, ondan istediğiniz gibi bolca yiyin, (onun) kapısından secde ederek girin, deyin ki: ‘(Bizi kuşatan günahları) Bağışla’, (sizden) günahlarınızı sizin için bağışlayalım. İyilik yapanlara (iyilikleri) artıracacağız. 59. Ve zalim olanlar (bu) sözü onlara söylenmemiş bir sözle değiştirdiler, zalim olanların üzerine haddi aşmalarından dolayı gökten öfke indirdik. 60. Ve Mûsâ kavmini sulamak istediğinde dedik ki: “Asanı taşa vurl!” Ondan on iki çeşme fışkırdı. Artık insanların hepsi (kabilelerin her biri) kendi içicisini öğrendi. (Onlara dedik ki): “Allah’ın bol ihsanından yiyin, için ve yeryüzünde bozguncu olarak çarpışmayın.” 61. Ve hani: “Ey Mûsâ, hiçbir şekilde tek bir yemeğe tahammül etmeyeceğiz, dolayısıyla bizim için Rabbine dua et ki bize baklasından, salatalığından, sarımsağından, mercimeğinden, soğanından yeryüzünün bitirdiklerinden çıkarsın” demiştiniz. (Mûsâ): “Yoksa daha kötü olanı daha iyi olan ile değiştirmek mi istiyorsunuz? Mısır’a inin, zira size istediğiniz şey (oradadır)” diye cevap verdi. Ve onların üzerine zillet ve sefalet vuruldu, Allah’tan bir gazap ile tepetaklak oldular. Bunu (şu meydana getirir), zira onlar Allah’ın ayetlerini inkâr ediyor ve haksız yere peygamberleri öldürüyorlardı; bu, isyan ettiklerinden ve günah işlediklerindedir. 62. Şüphesiz, iman edenler, Yahudi olanlar, Hristiyan olanlar, Sâbiû olanlar; (bunlardan) her kim Allah’a, son güne iman etti, doğruyu yaptıysa onların mükafatı Rablerinin yanındadır, ne onların üzerinde korku (vardır) ne de hüznlenirler. 63. Ve hani (Tevrat’a riayet edeceğinize dair) ahdinizi almıştık ve üzerinize Sina dağına yükseltmiştik ve (demiştik ki): “Size bildirdiğimizi (yani yasayı) kuvvetlice alın (yani dikkatlice onu gözetin), onun içinde (öğrettiklerimize) olanları hatırlayın ki böylece (cehennemden, itaatsizlikten) korunasınız. 64. Sonra bunun ardından yüz çevirdiniz. Fakat eğer üzerinize Allah’ın ihsanı ve rahmeti (olmasaydı) şüphesiz hüsrana uğrayanlardan olurdunuz. 65. Ve dahası şüphesiz sizden cumartesi içinde sınırları aşmış olanları biliyordunuz. Onlara dedik ki: “Kovulmuş maymunlar olun!” 66. Ve onu ondan önce olanlara ve ondan sonra olanlara örnek olarak verdik ve (Allah’tan) korkanlara bir nasihat. 67. Ve hani Mûsâ kavmine: “Şüphesiz Allah size bir inek kesmenizi emrediyor” demişti. “Bizi alaya mı alıyorsun” diye cevap verdiler. (Mûsâ onlara): “Akılsızlardan olmamak için Allah’a sığınırım (yani sizi alaya alacak kadar akılsız olmamı Allah etmesin). 68. Dediler ki: “Bizim için Rabbine dua et (ki) bu ineğin nasıl bir şey olduğunu bize açıklasın.” (Mûsâ) Dedi ki: “Şüphesiz kendisi diyor ki: ‘Bu elbette ne yaşlı ne de genç bir inektir; (fakat) bunların arasında bir durumdadır.’ Size emredileni yapınız.” 69. Dediler ki: “Bizim için Rabbine dua et (ki) bu ineğin renginin ne olduğunu bize açıklasın.” Dedi ki: “Şüphesiz

kendisi diyor ki: ‘Kesinlikle kendisi sarı bir inektir, koyu sarı bir renktedir ki bakanları memnun eder.’ 70. Dediler ki: “Bizim için Rabbine dua et (ki) bunun nasıl bir şey olduğunu (yine de daha fazla) bize açıklasın. Çünkü bu inek bize kendi arasında benzeşen biri gibi görünüyor. Kesinlikle biz, Allah dilerse, elbette (emredilen şeyi yaparak) doğruya yöneltilmiş oluruz.” 71. Dedi ki: “Şüphesiz kendisi diyor ki: ‘O elbette ne boyunduruk altında olup (böylece ki) yeri sürer ne de (böylece ki) ekini sular. Tamamen kusursuzdur. Onda alaca / kusur yoktur.’” Dediler ki: “Şimdi doğru ile geldin.” Böylece onu boğazladılar. Yapmak için yakın değildiler¹³ (Yani az kalsın bunu yapmayı reddedeceklerdi). 72. Ve hani bir zamanlar bir nefsi (yani insanı) öldürüp de bundan dolayı kendi aranızda tartışmıştınız! Allah sakladığınızı (gün yüzüne) çıkarıcıdır. 73. Gerçekten dedik ki: “Onu (yani ölü adamı) bir parçasıyla (yani boğazlanan ineğin) vurun!” Allah ölüyü aynen böyle diriltir ve akledesiniz diye size mucizelerini gösterir. 74. Sonra kalpleriniz bunun (mucizenin) ardından katılaştı. Bizzat taş gibi, hatta katılıkta (taştan) daha fazla. Zira bu noktada taşların arasında, gerçekten onlardan nehirler fişkirir! Hakikaten onların arasında gerçekten parçalanır ve ondan su çıkar! Şüphesiz onların arasında böyle gerçekten Allah’ın korkusundan (tepeden en dibe) iner! Dolayısıyla Allah hiçbir şekilde sizden gafil değildir, yaptıklarınızdan.¹⁴ 75. Yoksa siz (ey Müslümanlar!) onların (Yahudilerin) size inanacağını mı umuyorsunuz? Oysa elbette onlardan bazıları Allah’ın kelimasını (Tevrat’ta) duyar da akabinde onu anladıktan sonra değiştirdi, (tahrif ettiğini) bizzat bildiği halde. 76. Ve (Yahudiler) iman edenlerle karşılaştıklarında (onlara): “(Muhammed’e) inanıyoruz” derler. Fakat gerçekte birbirleriyle gizlice buluştuklarında ise derler ki: “(Henüz itibarlarını yitirmemiş olan liderleri diğer zavallılara) Siz, (hesap gününde, onun peygamber olduğunu bildiğiniz halde onu takip etmediğinizi ortaya koysunlar diye) Rabbinizin yanında sizinle tartışınlar diye, onlara (Müslümanlara) Allah’ın size (Tevrat’ta Muhammed ile ilgili) ifşa ettiklerini mi anlatıyorsunuz?” (Böyle bir şeyin olacağını) Düşünemiyor musunuz? 77. Yoksa (Yahudiler) Allah’ın onların gizlediklerini de açığa vurduklarını da bildiğini bilmiyorlar mı? 78. Öte yandan onların arasında cahil (olanlar vardır), kitabı (Tevrat’ı) bilmezler, aksine sadece uydurma masallar bilirler. Sadece zanda bulunuyorlar (ne de kendilerinin söyledikleri

¹³ “ وَمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ - non prope fuerunt, ut facerent - Yapmak için yakın değildiler” gibi bir tercümeden Latince okuyucusunun pek de bir şey anlayacağını düşünmüyoruz. Marraccio da böyle düşünmüş olacak ki parantez içerisinde ayetin kastettiği manayı vermiştir.

¹⁴ Marraccio’nun bu ayetteki tercümesi de sanki ayetin vermek istediği manayı bozmuş gibi duruyor. Arapçadaki *فَعَلُوا* edatı her ne kadar “-den, -dan” veya “arası” gibi manalara gelse de *فَعَلُوا* libaresini bu ayetin bağlamında “şüphesiz -den” şeklinde değil de “öyleleri var ki” gibi, “ek eylem” manası katarak tercüme ederiz. Zira Arapçada “ek eylem” gibi bir kullanım söz konusu değildir. Fakat ek eylemin anlamı edat, mastar, ism-i fail gibi yapılarla karşılanır.

hakkında bilgileri vardır). 79. Fakat gerçekten de kitabı (tahrif edilmiş Tevrat'ı) kendi elleriyle yazıp sonra da bunu küçük bir paha karşılık satmak için: "İşte bu Allah'tandır" diyenlere yazıklar olsun. Ve elleriyle yazdıklarından dolayı onlara yazıklar olsun. Ve kazandıklarından dolayı onlara yazıklar olsun. 80. Ve dediler ki: "Ateş (cehennem), sadece sayılı birkaç gün hariç (yani çok az) bize asla dokunacak değildir." Onlara de ki: "Yoksa siz Allah katında (böyle bir şey hakkında) söz mü aldınız? Zira Allah hiçbir surette sözünden caymaz! Yoksa (daha doğrusu) Allah ile ilgili bilmediğiniz şeyi mi söylüyorsunuz?" 81. Elbette (onlara ebedi bir şekilde dokunacaktır). Kim kötü şeyler (yani putperestlik) yapar ve günahları da onu kuşatırsa (bu günahıyla ölürse) bu, ateş ehli(dir), bizzat kendisi onun içinde sonsuza dek kalacaktır. 82. Kim gerçekten inanır ve doğru olanı yaparsa, o da cennet ehlidir, bizzat kendisi, içinde sonsuza dek kalacaktır. 83. Ve hani İsrailoğullarından (Tevrat'ta) kesin söz alıp (onlara dedik ki): "Allah'tan başkasına tapmayın, ebeveyninize (ihsanla) muamelede bulunun, akrabalığa sahip olanlar(la), yetimler, miskinler, insanlara iyiyi söyleyin (adil olanı emrederek), duayı ayakta tutun ve sadakayı verin." Daha sonra çok azınız hariç (bunu gözetmeyi reddederek) gerisin geriye döndünüz ve hala yüz çevirmektesiniz(dir)! 84. Ve hani bir zamanlar kendi kanınızı (birbirinizi karşılıklı öldürerek) dökmeyeceksiniz ve bizzat kendinizi yurdunuzdan çıkarmayacaksınız diye sizden kesin söz almıştık! Sonra siz (bizzat kendiniz anlaşmaya bu haliyle) şahit olduğunuz halde kabul etmiştiniz! 85. Fakat akabinde siz bizzat kendinizi (karşılıklı) öldürüyor, bir kısmınızı kendi yurdundan çıkarıyor ve onlara karşı adaletsizce ve düşmanca birbirinize yardım ediyordunuz. Ve eğer onlar size esir olarak gelirlerse onları fidye karşılığında serbest bırakıyordunuz. Hâlbuki onları (kendi yurtlarından) sürmek size haram kılınmıştı. Yoksa siz kitabın bir kısmına (Allah'ın size esirlerden fidye almayı emrettiği kısım) inanıyor, bir kısmına (katletmeyi ve kendi yurtlarından sürmeyi yasakladığı kısım) ise inanmıyor musunuz? Fakat sizden bunu yapanın cezası, şimdiki hayatta rezaletten başka bir şey değil(dir)! Diriliş gününde ise en şiddetli azaba döndürülecektir! Allah hiçbir surette yaptıklarınız konusunda habersiz değildir! 86. Onlar, en son güne mukabil şimdiki hayatı satın alarak tercih edenlerdir; bundan dolayı ne onlardan azap hafifletilecek ne de onlara yardım edilecektir. 87. Ve gerçekten de biz Mûsâ'ya kitabı verdik ve hemen ardından elçiler gönderdik. Meryem oğlu İsrâ'ya da kanıtlar (yani büyük mucizeler) verdik ve onu Kutsal Ruh ile destekledik. O halde ne zaman size, nefsinizin hoşuna gitmeyen şeylerle elçiler gelse böbürlenerek onları reddedip hatta (onun ardından) bir kısmını yalancı iddia edecek bir kısmını da gerçekten öldürecek misiniz? 88. Ve (Yahudiler Muhammed ile alay ederek): "Kalplerimiz kılıf(lı)dır (söylediklerini

anlayamıyorlar)” dediler. Aksine Allah onları küfürlerinden dolayı lanetlemiştir. İnananlar neden bu kadar azdır! 89. Ve Allah’tan, yanlarındakini (olanı, yani Tevrat’ı) tasdik edici kitap (Kur’an) geldikten sonra, önceleri gerçekten de inanmayanlara karşı (Allah’tan) yardım istiyorlardı. Sonra (aynen şöyle geçer) bildikleri (Muhammed’in peygamberliği ile ilgili) kendilerine gelince ona inanmak istediler.¹⁵ Fakat gerçekten de Allah’ın laneti inanmayanların üzerine olsun. 90. Allah’ın indirdiğine (yani Kur’an’a) inanmamak için Allah’ın (kendi sırlarını açarak) dilediği kulları üzerinde indirdiği fazlını kıskanmalarından dolayı nefislerini karşılığında sattıkları şey (fiyat) kötüdür. Bundan dolayı onlar (Kur’an’ı reddetmekle Allah’ın) gazap üzerine (Tevrat’ı tahrif etmelerinden ve İsâ’yı inkâr etmelerinden) gazaba geri döndüler. Kâfirlere sadece alçaltıcı bir azap (hazırlanmıştır). 91. Onlara: “Allah’ın indirdiğine (yani Kur’an’a, diğer kutsal kitaplara) inanın!” denir denmez onlar: “Biz, bizim üzerimize nazil olana (yani Tevrat’a) inanırız” derler ve ondan sonrakini (nazil olanı, yani Kur’an’ı) inkâr ederler. Hâlbuki o, onların yanında olanı (yani Tevrat’ı) tasdik edici gerçeğin bizzat kendisidir. De ki: “(Onlara ey Muhammed) Eğer (Tevrat’a ve onda haram kılınanlara) inanmışsanız, o halde neden daha önce Allah’ın peygamberlerini öldürüyordunuz?” 92. Ve gerçekten de Mûsâ size delillerle (mucizelerle) geldi, ondan sonra da siz buzağıyı (ilah olarak) benimsediniz! Siz (bununla) zulüm işleyenler (oldunuz). 93. Ve bir zamanlar (Tevrat’a riayet etme konusunda) kesin sözünüzü alıp (ve gerçekten) Sina dağına üzerinize yükseltmiştik (ki onu üzerinize yıkalım. Zira Tevrat’ı kabul etmeyi reddettiniz. Dedik ki): “Size verdiğimiz kuvvetlice tutun (yani ciddi bir şekilde ona riayet edeceğiniz bir niyetle) ve (emirlerimi) duyun!” Dediler ki: “(Dediklerini) Duyduk ve isyan ettik (yani itaat etmeyi reddediyoruz)” Ve inkârlarından dolayı kalplerine buzağıyı içmiş (içlerine büyük bir aşk sokulmuş) oldular. (Onlara) De ki: “İmanınızın size emrettiği kötü bir şeydir eğer iman ediyorsanız!” 94. (Onlara) De ki: “Eğer Allah’ın katında (cennette) en son yurt (diğer tüm) insanlardan ayrı olarak size aitse, o halde ölümü isteyin eğer doğru sözlü iseniz (zira ölüm ona doğru bir yoldur). 95. Fakat onların ellerinin önceden gönderdiğinden (günahlarından) dolayı onu hiçbir zaman istemeyeceklerdir. Ve Allah zulüm işleyenleri bilen(dir). 96. Gerçekten de onları yaşamak konusunda insanların en hırslısı olarak bulursun. (Bununla beraber) Müşrik olanlar (yani putperestler) onlardan daha isteklidir. Onların her biri kendisine bin yıl yaşam süresinin verilmesini arzu eder. Uzun yaşam süresinin kendisine verilmesi (yine de) onu (hiçbir şekilde cehennem) azabından uzaklaştıracak değildir. Allah onların yaptıklarını gözlemlemektedir. 97. (Yahudilere) De ki:

¹⁵ Ashında doğrusu şöyledir: “Bildikleri kendilerine gelince onu inkâr ettiler.”

“Kim Cebrail’e düşmansa (kötü haliyle ölürse), ki elbette onu (yani Kur’an’ı) senin kalbinin üzerine Allah’ın izniyle indiren odur; kendinden öncekilerini (gelen Kutsal Kitapları) onaylayıcı, inananlara rehber ve müjde getiren. 98. Kim Allah’a, peygamberlerine, Cebrail’e ve Mikail’e düşman ise (Allah da onun düşmanıdır) elbette Allah da kâfirlere düşmandır. 99. Ve bunun yanında biz gerçekten de sana açık ayetler indirdik. Onları fâsıklardan başka kimse inkâr etmeyecektir. 100. (Onları inkâr edecek) misiniz? Ve (Muhammed’e iman edileceği ve ona karşı kâfirlere yardım edilmeyeceği ile ilgili Allah ile) her anlaşma yapıldığında onların bir kısmı bunu bozacak mı? Fakat onların çoğu inanmaz!

SONUÇ

Hem bir meal olarak hem de yazarın döneminde yapılan Kur’an tercümelerini göz önüne aldığımızda Marraccio’nun bu çalışmasının gayet başarılı, dürüst ve bilimsel olduğunu söylemek isteriz. Görebildiğimiz kadarıyla yazar tercüme metninde kasıtlı tahrif yapmamış, aksine gayet dürüst ve ilmî davranmıştır. Her Kur’an tercümesinde olduğu gibi bu tercümenin de elbette bazı hataları vardır. Bunları bazen dipnotlarda belirttik. Fakat buna literal bir tercüme nazarıyla bakıldığında mütercimim takdir edilmesi gerektiği kanısındayız.

Marraccio’nun yaşadığı dönem Hristiyan dünyasının bu gibi çalışmalara karşı olması ve Avrupa’da Arap alfabesinin basımına dair teknik eksiklikler sebebiyle o, bu çalışmasını yayınlamada ciddi sıkıntılarla karşılaşmış ve özellikle kontrolünü yayıncılara havale ettiği Kur’an’ın Arapça metninde birçok hata vuku bulmuştur.¹⁶ Bundan dolayı mütercimim özellikle Arapça Kur’an metnindeki hatalardan sorumlu tutulmaması gerektiğini düşünüyoruz.

Marraccio’nun sıkı bir literal tercüme metodunu takip etmesi, çevirisinin anlaşılabilirliğine zarar verdiği kanısındayız. Zira bazen ayetler, kendileriyle hiç alakaları olmayan tuhaf manalarla tercüme edilmiştir. Bunun da temel sebebi mütercimim bazen kelimelerin bağlam içerisindeki anlamlarını değil de lugavî kök anlamlarını göz önüne almış olmasıdır. Yazar sanki rahatlıkla ve doğru bir şekilde anlaşılacak bir tercüme yapmaktan ziyade literal anlamda doğru bir çeviri yapmaya odaklanmıştır. Tüm bunlarla beraber bu tercümenin on yedinci yüzyılda yapılan bir tercümeyle göre gayet başarılı ve bilimsel bir çalışma olduğu kanaatindeyiz.

¹⁶ Bk. Bevilacqua, “The Qur’an Translations”, 93-100.

KAYNAKÇA

- Aikin, John (1747-1822) - Enfield, William (1741-1797), *General Biography or Lives, Critical and Historical, of the Most Eminent Persons of all Ages, Countries, Conditions and Professions*. 10 Cilt, London: T. Davison, White Friars, 1807.
- Bevilacqua, Alexander. "The Qur'an Translations of Marracci and Sale". *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 76 (2013): 93-130.
- Marraccio, Ludovico (1612-1700). *Alcorani Textus Universus Arabicè et Latinè*. Padova: Ex Typographia Seminarii, 1698.
- Niceron, Jean-Pierre (1685-1738). *Mémoires pour Servir à L'histoire des Hommes Illustres dans la République des Lettres*, Paris: Chez Briasson, 1740.
- Sale, George (1697-1736). *The Koran*. London and New York: Frederick Warne and Co, 1891.
- Yaşar, Hüseyin. *Batı'nın Kur'an Algısı*. İzmir: Işık Akademi Yayınları, 2010.
- Library of Columbia University. "The Quran in East and West: Manuscripts and Printed Books". Accessed: 29 July 2018.
<https://exhibitions.library.columbia.edu/exhibits/show/quran/qurans/printed>.
- Encyclopedia.com. "Clerks Regular of the Mother of God", Accessed: 29 July 2018.
<https://www.encyclopedia.com/religion/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/clerks-regular-mother-god>.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Ekim / 2018, Cilt: 2, Sayı: 2, ss. 266-286

(Gönderim Tarihi: 29 Ağustos 2018 Kabul Tarihi: 24 Ekim 2018)

DOI NUMARASI: 10.31121/tader.455866

YAYIN TARİHİ: 30 Ekim 2018

TEŞRİDE TEDRİCİLİK KONUSUNA FARKLI BİR YAKLAŞIM

Mustafa HOCAOĞLU*

Özet

Kur'an, teorik ve pratik olarak yeni bir toplum inşa ettiğinden düzeltilmesi gereken durumlara göre yirmi üç yıllık bir süreçte indirilmiştir. Kaynaklarda, Kur'an'ın peyderpey indirilmesi teşride tedriciliğe bağlanmaktadır. Onlar, tedriciliğin helal ve haramlarda olduğunu iddia ederek içki ve kumarın dört aşamada haram kılındığını dile getirmektedirler. Biz ise bu çalışmada Kur'an'ın tedriciliğinin teşride değil davette olduğunu göstermeye çalıştık. Ayrıca içki ve faizin aşamalı olarak değil, doğrudan haram kılındığını tespit ettik. Bu bağlamda bu çalışmada bu yaklaşımın argümanlarını ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Teşri, Tedricilik, İçki, Faiz.

A Different Approach to the Matter of Gradualism in Legislation

Abstract

Because the Qur'an aims to build a new society in theory and practice, it was gradually revealed over the period of 23 years, according to circumstances that have been experienced and needed to correction. In the researches, step by step inspiration of Qur'an is based on gradualism in legislation. They claim that gradualism exists in halals and harams, other than that alcohol and gambling are forbidden in four stages. However during our readings, we have seen that gradualism exists in invitation, not legislation. And we have determined that alcohol and usury are forbidden directly, not gradually. In this context, we have tried to express the arguments of this view in this study.

Key Words: Qur'an, Legislation, Gradualism, Alcohol, Usury.

* Doç. Dr., Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. mustafa.hocaoglu@erdogan.edu.tr.

GİRİŞ

Allah şirk içerisinde yaşayan bir topluma buldukları hali değiştirmeleri için Kitap ve Peygamber göndermiştir. Yirmi üç yıl boyunca gerekli olan talimatlar peyderpey ve bir düzen çerçevesinde vahyedilmiştir. Bu vahiy sürecinde çeşitli sebeplerden dolayı bazen eski adetlere dokunulmazken bazen de yeni hükümler vaz' edilmiştir. Bu çerçevede yeni konulan bazı hükümlerin/yasakların toplumun durumu göz önünde tutularak tedricen yani aşama aşama kaydedildiği iddia edilmektedir. Bu konuda kaynaklarda özellikle içki ve ribanın haram kılınması örnek verilmektedir. Buradan hareketle bir şeyi yasaklamada takip edilecek usuller, eğitim metotları ve ahlaki ilkeler çıkarılmıştır.

Biz bu çalışmamızda tedriciliğin ne olduğu üzerinde durduktan sonra Kur'an'da tedricen yasaklandığı iddia edilen içki ve faizin aşama aşama yasaklanıp yasaklanmadığı üzerinde duracağız. Bu manada müfessirlerin konuyla ilgili ayetlere bütünlük içerisinde bakıp bakmadıklarını da bir nebze gözler önüne sermeye çalışacağız. Bu arada şunu da belirtelim ki, tedricilik konusunda yapılan çalışmaların ekseriyetinden, bu meselenin içki ve kumar başta olmak üzere sadece birkaç konu ile sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü görebildiğimiz kadarı ile Kur'an'ın hüküm koymadaki tedriciliğinden bahseden çoğu kaynakta genellikle namazın iki vakitten beş vakte çıkarılması, zina,¹ kumar² gibi birkaç konunun yanında özellikle

¹ Bazı araştırmacılar zinanın tedricen yasaklandığını ifade etse de (Muhsin Demirci, "Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*16 (2002):191-192.) zinanın haram kılınmasında bir tedriciliğin olmadığı aşıkardır. Mekke de haram kılınan zinaya Medine'de had cezası eklenmiştir. Dolayısıyla burada yasaklamada bir tedricilikten bahsetmek zorlama bir yorum olarak karşımızda durmaktadır. Lakin Demirci, Kur'an'ın zinayı hem ahlaki hem de hukuki açıdan ele aldığını, Mekki söylemlerde zinanın "hayasızlık" olarak tasvir edilerek ahlaki bir nitelik kazandırıldığını, Medine döneminin ortalarına doğru cezasının tespiti ile yasaklandığını ve bunun tedrici yöntemin uzantısından başka bir şey olmadığını iddia etmektedir. Ayrıca zinanın da insanın zor vazgeçebildiği bir alışkanlık olmasından dolayı Allah'ın ilk önce zinanın gayri ahlakiliğine dikkat çektiğini, daha sonra muhatap kitlenin psikolojisi açısından uygun olan celdenin konulduğunu iddia etmektedir. (Demirci, "Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik",192). Çünkü Kur'an'daki ceza/had ayetleri ancak Medine döneminde uygulanma imkanına ulaşılabilmiştir. Bu sebepten ötürü sadece zina değil kazf, kısas gibi diğer cezalar da doğal olarak bu dönemde indirilmiştir. Buradan hareketle zinanın yasaklanmasında bir tedricilikten bahsetmek mümkün değildir. Mekke'de haram kılınan zinaya Medine'de had cezası getirilmesinin, söz konusu ettiğimiz tedricilikle ilgili olmadığını ifade edebiliriz. Çünkü zinanın serbest olduğu bir hüküm Kur'an'da söz konusu değildir. Ayrıca Mekki surelere baktığımızda zinanın "hayasızlık" diye tercüme edilen "fahşa" şeklinde dile getirilmesinin yanında "kötü yol" diye de adlandırılmaktadır. Ayrıca bu yola hiç yaklaşmaması da emredilmektedir. (el-İsrâ 17/32; Maturidi, *Tevilatü ehli's-Sünne* (Beirut: Daru'l-kütüb-il-ilmîyye 2005), 7: 39) Taberi, bu ayetin tefsirinde zinanın cehenneme giden bir yol olduğunu ifade etmektedir. (Taberi, *Camii'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an* (by.: Müessesetü'r-risale, 2000), 17: 438) Dolayısıyla Kur'an'da "fahşa"nın ahlaki oluşundan ziyade haramlığına ve akıbetine diğer bir ifade ile hükmüne vurgu yapılmaktadır. Bu manada Allah'ın "fahşa"yı emretmediği (A'râf 7/28) bilakis nehyettiği (Nahl 16/90) ve haram kıldığı (A'râf 7/33) bu sebepten dolayı da "fahşa"nın gizlisinden de açığından da uzak durulması gerektiği belirtilmektedir. (En'am 6/151). Mü'min kimsenin zina yapmayacağı, zina yapanın günaha gireceği ve kat kat azab göreceği de ifade edilmektedir. (Furkan 25/68-69). Dolayısıyla tedricilik üretmek adına sadece "hayasızlığa" dikkat çekip "haramlığına" vurgu yapmamak ilmi kriter açısından problemlı bir durumu ifade etmektedir.

ve öncelikle faiz ve içki konuları örnek olarak verilmektedir. Belirtilmesi gereken bir başka husus da şudur ki tedricilik, Kur'an'ın bir anlatma/davet üslubu olmasına rağmen Tefsir usulü kitaplarına bakıldığında Üslubu'l-Kur'an başlığı altında tekit, hazf, kasr, te'hir vs. konuları işlenirken, tedricilik değerlendirilmemektedir.

1. TEDRİCİLİK

Sözlükte *derece* kelimesinden türeyen “tedric”, “bir kimseyi bir şeye aşamalı biçimde yaklaştırmak ve alıştırmak” anlamına gelmektedir. Bu bağlamda, bebek ve yaşlı kimselerin yavaş yavaş yürümesi;³ hasta olan birine iyileşinceye kadar azar azar/yavaş yavaş yemek yedirilmesi tedricilik şeklinde ifade edilmektedir.⁴ Kur'an'da helak olan toplumların Yüce Allah tarafından yok edilmesi de⁵ bu kelime ile dile getirilmektedir.⁶ Teşri yöntemi olarak tedricilik, hükümlerin ilahi irade tarafından bir defada ve bütün şeklinde değil de tebliğ süreci boyunca beşeri ve sosyal olgular dikkate alınarak peyderpey konulmasını ifade etmektedir.⁷ Tanımlardan yola çıkarak tedricin, çıkış yeri ve ulaşmak istediği hedefi belli olan bir yürüyüşün ve kendine mahsus olarak izlediği yolun planlı bir şekilde aşamalı ve süreli olarak aynı zamanda bir kez değil, tekraren gerçekleşmesini ifade ettiği belirtilmektedir.⁸

Konuya başlamadan önce tedriciliğin mahiyeti ve ne ifade ettiği, bununla birlikte hükümlerde tedriciliğin ne olduğu konularının açıklanması gerektiğini düşünmekteyiz. Bu bağlamda kaynaklarda Kur'an'ın tedriciliğinin mahiyetine dair Mekki ve Medeni ayrımı yapılarak Mekki surelerin genel, Medeni surelerin daha açıklayıcı ve tamamlayıcı cihette

² Tespit edebildiğimiz kadarı ile bazı çalışmalarda kumarın haram kılınmasına dair de bir tedricilik iddiası söz konusudur. Bu doğrultuda kumarın üç merhalede haram kılındığı ileri sürülmektedir. Buna göre ilk merhalede Allah'ın “Ey iman edenler, karşılıklı rızaya dayanan ticaret olması hali müstesna mallarınızı batıl yollarla yemeyin...” (Nisa 4/29) buyurduğu, ikinci merhalede “Mallarınızı aranızda haksız sebeplerle yemeyin; bilip dururken insanların mallarından bir kısmını yalan yemin ve şahadet ile yemeniz için hakimlere vermeyin” (Bakara 188) dediği, üçüncü merhalede ise Maide suresi 90. ayet ile kesin hükmün verildiği iddia edilmektedir. (Şaban Kondi, *Kur'an'da Tedricilik* (Yüksek Lisans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi, 2001), 63-65) İşin ilginç yanı söz konusu ayetlerde doğrudan kumar geçmemesine ve ondan bahsedilmemesine rağmen delil olarak kullanılırken, içerisinde kumar anlamına gelen “meysir”in geçtiği Bakara suresi 219. ayete hiç değinilmemiş olmasıdır. Diğer bir araştırmacı da kumarın bağımlılık yapmasından dolayı Bakara suresi 219 ve Maide suresi 90. ayetlerle iki aşamada yasaklandığını iddia etmektedir. (Demirci, “Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik”,194). Bununun karşısında kumarın Bakara suresi 219. ayeti ile haram kılındığını ifade edenler de vardır. (Cessas, *Abkamu'l-Kur'an*, (Daru'l-fıkr, 1414/1994), 2: 11) Hatta İmam Maturidi, kumarın fakirlere menfaat sağlamasına rağmen söz konusu ayet ile haram kılınmasında icma olduğunu ifade etmektedir. (Maturidi, *Te'vilat*, 2: 117).

³ Ebu'l-Fazl İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*, (Beyrut: Daru Sadr, 1414), 2: 266.

⁴ İbn Manzur, *Lisani'l-Arab*, 2: 267.

⁵ A'râf 7/182.

⁶ Rağıb el-İsfehani, *Mucemü müfredati elfa'zî'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997), 188.

⁷ Talip Türçan, “Tedric”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40: 265. Ayrıca başka tanımlar için bkz. Arslan Durmuş, Metodolojik Kur'an'ın Tedriciliği, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas 1999, 27-31.

⁸ Yaşar Düzenli, “Haberde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi”, *İÜİFD*, 22 (2010): 130.

olduğu, diğer bir ifade ile icmal- tafsil ilişkisi taşıdığı belirtilmektedir.⁹ Yani Mekki surelerde iman- akide- ahlak, Medeni surelerde ise çok ahkam konularının işlendiği söylenmektedir.¹⁰ Bu durum Hz. Aişe'den gelen bir rivayetle de desteklenmektedir. Hz. Aişe, Kur'an'da önce, içerisinde cennet ve cehennem anlatıldığı mufassal surelerin indiğini, insanların bunları kabul edip içselleştirdiklerinde ise helaller ve haramların indirildiğini ifade etmektedir. Şayet ilk önce "içki içmeyin, zina yapmayın" türü ayetler inmiş olsaydı bu ayetlere hiç kimsenin iman etmeyeceğini belirtmektedir.¹¹

İbn Hacer (ö. 852/1449), bu rivayetin şerhinde bu durumun tenzili tertipte ilahi hikmete işaret olduğunu belirtmektedir. Yani Kur'an'da önce insanların tevhide davet edildiğini, mümin ve Allah'ın emirlerine itaat edenlere cennet müjdesi verildiğini, kafir ve isyancılara ise ateş va'd edildiğini ifade etmektedir. Bu şekilde nefisler itminana ulaşıncı da onlara ahkâmın indirildiğini belirtmektedir.¹² Bu manada Mekki sureler gözden geçirildiğinde, bu surelerde insanların hakikati görüp iman etmeleri için afaki ve enfusi ayetlerin serdedildiği,¹³ sözün çeşitli şekillerde tafsil edildiği,¹⁴ bazen sünnetullah'ın,¹⁵ bazen adetullah'ın,¹⁶ bazen de kelimetullah'ın¹⁷ gündeme getirildiği görülmektedir. Diğer bir ifade ile Mekki surelerde genellikle tevhid, nübüvvet ve mead konuları işlenmektedir.¹⁸ Bize göre bu ifadeler, İslam'da tedriciliğin ne

⁹ Ebu Musa eş-Şatibi, *el-Muvafakat*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1993), 3: 41; Muhammed Hudari, *Tarihu't-teşri'i'l-islami*, (Daru'l-fıkr, 1967), 18; Muhsin Demirci, "Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik", 176-177.

¹⁰ Ahmed Emin, *Fecru'l-islam*, (Beyrut: Daru'l-kütübü'l-ilmiyye, 2009), 220.

¹¹ Buhari, "Fadailü'l-Kur'an", 6. Burada şarihler, Hz. Aişe'nin " **إِنَّمَا نَزَّلَ أَوَّلَ مَا نَزَّلَ مِنْهُ سُوْرَةٌ مِنَ الْمَفْصَلِ فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ** " şeklindeki önce cennet cehennemle ilgili ayetlerin indiği ifadesinden ilk önce Alak suresi mi Müddessir suresi mi indiğini tartışmaktadırlar. Hatta bu rivayetin hakikate uymadığını iddia ederek ilk inen ayetin Alak suresi olduğunu, onda da cennet cehennemden bahsedilmediğini, daha sonra indirilen Müddessir suresinde bahsedildiğini belirtmektedirler. Ebu Muhammed Ayni, *Umdetu'l-kari şerbu sabibi'l-buhari*, (Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabi, ty.), 20:22; İbn Hacer, *Fethu'l-bari şerbu sabibi'l-buhari*, (Beyrut: Daru'l-marife, 1379), 9: 40. Oysa rivayette sanki ilk inen surenin tespiti değil usul olarak önce inen surelerin muhtevasından bahsetmektedir. Lakin şarihlerin, rivayete literal yaklaşarak bağlamdan uzaklaştıkları kanaatindeyiz.

¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bari*, IX: 40.

¹³ Fussilet 41/53.

¹⁴ En'am 6/65, 97, 98, 105; Kasas 28/51.

¹⁵ Sünnetullah, Allah'ın toplumlara uyguladığı yasa olarak ifade edilebilir. Bu da iman ederlerse bereket kapıları açılır, inkâr ederlerse azaba mahkum olurlar (A'râf 7/96). Bu yasanın değişmediği de ifade edilmektedir (Fâtır 35/43). Burada şunu da ifade edelim ki insanların iman etmesi için Kur'an'ın tebliğ metodu incelendiğinde özellikle Mekki surelerde geçmiş kavimlerden ve onların akıbetlerinden, göklerin, yerin ve içindekilerin yaratılmasından, kıyamet, haşr, cennet ve cehennemden bahsedildiği görülmektedir. Mesela Mü'minun suresinde Allah, önce yaratılıştan bahseder (Adetullah), daha sonra peygamberlerin kıssalarından kesitler anlatır (sünnetullah), en sonunda da ahiret ahvalinden bahseder (Kelimetullah).

¹⁶ Adetullah'ı Allahın yaratılış yarası olarak da ifade edebiliriz. İnsanın yaratılışından kainatın yaratılışına kadar kevnîyyat yarası olarak da söylenebilir. Bu yasanın da değişmediği ifade edilmektedir. (Rûm 30/30)

¹⁷ Kelimetullah, Kur'an'a baktığımızda bu yasa genellikle ahiret yarası olarak karşımıza çıkmaktadır. Lakin bazı yerlerde bu ibarenin kavil/va'd yarasını da ihtiva ettiği görülmektedir (Enam 6/34, Kaf 50/29). Allah'ın kelimesinin değişmediği belirtilmektedir (Yûnus 10/64).

¹⁸ Hudari, *Tarihu't-teşri'i'l-islami*, 14-15; Saka Şevki, "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi", *AÜİFD*, 42 (2001): 66; Demirci, "Kur'an'ın nüzul sürecinde Tedricilik", 177-181.

olduğunu göstermektedir. Yani tedricilik teşride değil, davette meydana gelmektedir. Yoksa hükümlerde görebildiğimiz kadarı ile böyle bir tedricilikten söz etmek mümkün değildir.

Seyyid Kutup (ö. 1966) da konuya değinerek Mekki surelerde on üç yıl boyunca akide sorununa temas edildiğini, akidenin yerleştirilmesi için uğraşıldığını ve bu zamanda Müslüman toplum için şariat ve nizam hususuna geçilmediğini ifade etmektedir.¹⁹ Yani Mekke'nin çevresinde Fars ve Rum gibi ortak düşman varken, toplum içinde adalet kaybolmuş, servet dağıtımında dengesizlik riba gibi zulüm varken, toplum katmanlara ayrılmış insanlar sömürülüyorken, fuhuş alabildiğine yayılmış zina ve içkinin önünde hiçbir engelleme yokken Allah, Peygamberine bunların yanlışlığını anlatmasını değil, insanlara akideyi, rububiyeti ve uluhiyeti anlatmasını emretmiştir.²⁰ Diğer bir ifade ile önce imana davet etmesi sonrada iman edenin dikkat etmesi gereken amelleri belirtmesi emredilmektedir.²¹ Aynı şekilde Hz. Peygamber'in Muaz'ı Yemen'e gönderirken insanları önce kelime-i tevhide, kabul ederlerse beş vakit namaza, kabul ederlerse zekata çağırmasını tavsiye ettiği rivayette de sanki bu tedriciliği görmekteyiz.²²

Dolayısıyla iman etmeyen bir akla amelin emredilmesi makul olmayacağı için tedricilikte önce kalbin imanla doldurulması sonra da amele yönlendirilmesinin amaçlandığını ifade edebiliriz.

Bunların yanında Kur'an'ın hüküm koymadaki tedriciliğine gelince kaynaklarda bu konuda şu saptamalarda bulunmaktadır:

→Kur'an, hükümleri zaman içerisine yaymıştır. Yani bütün hükümler bir anda değil belli bir zaman içerisinde ve meydana gelen olaylara binaen vaz edilmiştir.

→ Asıl hükümler önce, tamamlayıcı hükümler ise sonra indirilmiştir.

→ Son olarak da genelde kolaydan zora doğru bir seyir izlenmiştir.²³ Namazın iki vakitten beş vakte çıkarılması,²⁴ içki ve ribanın dört aşamada yasaklanması bu maddeye dahil

¹⁹ Seyyid Kutup, *Fi Zilalil-Kur'an*, trc. M. Emin Saraç v. dğr., (İstanbul:Hikmet Yayınları, ty.), 5: 7-8.

²⁰ Kutup, *Fi Zilal*, 5: 10-17.

²¹ Saka, "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi", 65; Arslan, *Metodolojik Kur'an'ın Tedriciliği*, 56-57.

²² Rivayet için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 510; Darimi, *Sünen*, Daru'l-beşair, Beyrut 2013, hd. no. 1760, I, 400; Buhari, *Sabih*, hd. no. 1395, 2: 104; Müslim, *Sabih*, Daru ihya'it-türasi'l-Arabi, Beyrut ty., hd. no. 19, 1, 50; İbn Mace, *Sünen*, Risale, by. 2009, hd. no. 1783, 3: 5; Saka, "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi", 67.

²³ Mehmet Erdoğan, *İslam Hukukunda Abkamin Değişmesi*, (İstanbul: İfav Yayınları, 1994), 140. Diğer bir ifade ile Teşride üç esas gözetilmektedir. Bunlar, zorluk kaldırılmıştır, teklifler az, teşride tedricilik. Hudari, *Tarihu't-teşri*, 15.

²⁴ Bu görüşte olanlar için Mekke döneminde Namaza rastlanılsa da farz hükmünün kazandırdığı dönem Medine'dir. Bu duruma göre ilk namaz Peygambere Müddessir suresiyle emredilmiş, Peygamber de namazı

edilmektedir.²⁵

Bunların karşısında evlatlık müessesesinin kaldırılışı gibi önemine binaen tedrice uyulmayıp beklemeye tahammül olunamayan bazı konularda doğrudan hüküm verildiği lakin bu durumlarda da bazı toleransların tanındığı iddia edilmektedir.²⁶ Tabi bu ehem-mühim meselesi, kime ve neye göre olduğu meçhul bir durum olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca “beklemeye tahammül olunamayan” şeyin nasıl tespit edildiği de yazara münhasır bir durum gibi görünmektedir. Zira o dönemde evlatlıkla ilgili hangi tür problem vardı ki “aciliyyetten” doğrudan hüküm verildi ve acele olduğundan dolayı da tölerans gösterildi? Ayrıca Allah’ın verdiği hükümler için böyle bir yaklaşım ne kadar doğrudur? Yoksa bu gerekçe, tedrici yasaklamaya malzeme bulunamamasından mı kaynaklanmaktadır? Söz konusu bu “beklemeye tahammül olunamayan” yaklaşımın, pek de makul olmadığını düşünmekteyiz.

Biz, Kur’an’ın hüküm koyarken zaman, şart ve muhataba dikkat ettiği, özellikle de

ilk olarak tek, daha sonra Hz. Hatice ile kılmıştır. Başlarda gece namazı şeklinde emredilen bu ibadeti ashab da kılmıştır. Ayrıca Peygamber, ilk önce sabah ve akşam olmak üzere iki vakitte namaz kılmış, miraç da namaz beş vakit olarak emredilmiştir. Medine döneminin ilk yıllarında indirilen Nisa suresindeki “...şüphesiz ki namaz, müminler üzerine vakitleri belirlenmiş kutsal bir yükümlülüktür” ayeti ile farz kılındığı iddia edilmektedir. Sonuçta da tedrici olarak Mekke’de başlayan namaz ibadetinin muhtemelen Medine’nin iki veya üçüncü senesinde hükmün yerleştirildiği ileri sürülmektedir. (Demirci, “Kur’an’ın nüzul sürecinde Tedricilik”, 187-188) Bu yaklaşımın “tedricilik”ten neşet eden bir senaryo olduğunu düşünmekteyiz. Şöyle ki Kur’an’a baktığımızda İsra suresi 78, Hud suresi 114. ayetlerinde “**أَقِمِ الصَّلَاةَ**” şeklinde namaz farz kılınmaktadır. Kaf suresi 39-40, Rum suresi 17-18 üç veya dört vakit namazın ve özellikle Taha suresi 130. ayetinde de “**وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا وَمِنْ آنَاءِ اللَّيْلِ فَسَبِّحْ وَأَطْرَافَ النَّهَارِ**” şeklinde beş vakit namazın emredildiği görülmektedir. Müfessirler de ayette beş vakit namazın emredildiğini ifade etmektedirler. (Taberi, *Camii’l-beyan*, 18: 400, 401; Maturidi, *Tevilat*, 7: 321; Maverdi, *en-Nüket ve’l-uyun*, (Beyrut: Daru’l-kütüb-il-miyye, ty.), 3: 432; Kurtubi, *el-Cami li Ahkami’l-Kur’an*, (Kahire: Daru’l-kütüb-i-mısıriyye, 1964), XI: 261) Nisa suresinde “Namazın belli vakitlerde farz kılındığı” ifade edilmektedir. Lakin tespit edebildiğimiz kadarı ile belirlenmiş bu vakitler, Mekki surelerde anlatılmaktadır. Dolayısıyla namazın Medine de farz kılındığı iddiası, ispat edilememiş bir teori olarak karşımızda durmaktadır. Ayrıca konuyla ilgili yapılan bazı çalışmalarda “İbadetler konusunda tedrici yaklaşımın mümkün olmadığını” söyleyenler de vardır. Konuyla ilgili detaylı bir araştırma için bkz. Hüseyin Kahraman, Mutlu Gül, “İbadetlerin Edasında Tedricilik Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlili”, *İslam Hukuku Araştırma Dergisi*, 25 (2015), 389-418.

²⁵ Erdoğan, *Abkamin Değişmesi*, 140.

²⁶ Erdoğan, *Abkamin Değişmesi*, 141. Erdoğan, bu hususta evlatlık edinmenin bir anda kaldırılmasına rağmen Salim’e ruhsat verilme olayını örnek olarak vermektedir. Durum şudur: Evlatlık müessesesi kaldırıldığında Ebu Huzeyfe’nin azatlısı Salim’le ilgili Sehle bnt. Suheyl peygambere gelerek “Ey peygamber, Salim, üzerimizde gündelik ev kıyafetleri olduğu halde yanımıza girip çıkıyor. Biz de onu kendi çocuğunuz gibi görüyoruz. Şimdi de Ahzab suresi 5. ayet indi. Ne yapalım?” deyince peygamber ona Salim’i emzirmesini emretti. (Darimi, “Nikah”, 52). Müslim’de geçen rivayette Sehle, Salim’in artık büyüdüğünü Ebu Huzeyfe’nin de yanlış düşünebileceğini peygambere söyleyince, Peygamberin çözüm olarak “Salim’i emzir” dediği Sehle’nin de Salim’i emzirdiği nakledilmektedir. (Müslim, *Sahih*, Rada, hd. no. 1453) Müslim Peygamberin diğer eşlerinin Ümmü Seleme’den naklen bu halin sadece Rasulullah’ın Salim için tanıdığı özel bir durum olduğunu nakletmektedir. (Müslim, “Rada” 7). Diğer bir rivayette “Onu emzir kendisine haram olsun” dedi. Sehle “koskoca adam olduğu halde onu nasıl emzirebilirim” dedi peygamber güldü ve “evet biliyorum” dedi. Müslim, “Rada” 7); Erdoğan, *Abkamin Değişmesi*, 28.

kolaylık prensibini²⁷ gözeterek hükümlerini inşa ettiği görüşüne katılmaktayız. Lakin bu, haramların veya helallerin aşama aşama irad edilmesi anlamına gelmemektedir. Binaenaleyh, “Allah, kulların kaldıramayacağı yükü yüklemez”²⁸ bu sebeple de dinde zorluğu değil kolaylığı ister. Lakin “Allah ve Rasülü bir konuda hüküm verdiği zaman muhatabın söz söyleme hakkı yoktur”²⁹ onun sadece “işittik ve itaat ettik”³⁰ demesi gerekir. Çünkü “yaratan en iyi bilendir”,³¹ “o, dilediğini hükmeder”³² ve “yaptıklarından sual olunmayandır.”³³ O, “hiçbir zaman hakkı söylemekten çekinmez”³⁴ ve bununla birlikte her zaman kullarının iyiliğini murad eder. Lakin kullar, savaş ayetinde “kerih gördüğünüz bir şey sizin için hayırlı olabilir, hayırlı gördüğünüz şer olabilir”³⁵ şeklinde ifade edildiği gibi hayrı ve şerri anlayamayabilirler. Dolayısıyla Kur’an, bütün bu argümanlar çerçevesinde emir ve nehiyelerini ortaya koymaktadır.

Kur’an’da hükümlerin bu metod çerçevesinde vaz’ edilmesi, kitabın insanların ihtilafa düştükleri konularda çözüm olması³⁶ ve bu şekilde onları karanlıklardan aydınlığa çıkarma³⁷ gayesinden neşet ettiği söylenebilir. Dolayısıyla Kur’an, meydana gelen olaylara ışık tutmak, yeni inşa olan toplumda karşılaşılan problemleri halletmek ve muhatabın sorunlarına cevap vermek için indirildiğinden dolayı ayetler zamana ve şartlara göre nazil olmuştur.³⁸ Hal böyle iken Mekkeli müşrikler, Kur’an’ın tek celsede indirilmesi gerektiğini iddia etmişlerdir.³⁹ Oysa Kur’an, yeni bir hayat inşa etmeyi hedeflediği, hiçbir değişimin bir anda olamayacağı ve zamana muhtaç olduğu için Kur’an’ın nüzul süreci de yirmi üç yıla yayılmıştır.⁴⁰ Bu süreçte, Peygamberin yaşadıkları sıkıntılara dair açıklamalar yapılmış, örneklemelerle hem onun hem

²⁷ Mesela Hac suresi 78. ayette “Allah dinde size bir sıkıntı/darlık kılmadı”, Bakara suresi 185. ayette “Allah zorluğu değil kolaylığı ister” buyrulmaktadır.

²⁸ Bakara 2/286.

²⁹ Ahzap 33/36. Belki buraya “mevrid-i nasta içtihadı mesağ yoktur” kuralını da ekleyebiliriz.

³⁰ Nûr 24/51.

³¹ Mülk 67/14.

³² Mâide 5/1.

³³ Enbiyâ 21/23.

³⁴ Ahzâb 33/53

³⁵ Bakara 2/216. Benzer bir durum “...sizin kerih gördüğünüz şeyde belki Allah birçok hayır var kılmıştır” şeklindeki Nisa suresi 19. ayetin de görülmektedir.

³⁶ Bakara 2/213.

³⁷ İbrahim 14/1.

³⁸ Hudari, *Taribu't-teşrii'l-islami*, 12.

³⁹ Furkân 25/32; Hûd11/120. Kur’an’ın toptan değil de peyderpey indirilmesindeki hikmet okuma ve ezberlemede kolaylık (Maturidi, *Te’vilat*, 7: 125), özeld sahabe genelde tüm İslam ümmetinin bilgi ve amel yönünden aşamalı ve tedrici bir eğitimden geçmesi, yaşanan gelişmelere birçok soru ve sorunun anında ve yerinde çözülmesi, Kur’an’ın Allah kelamı olduğunun ve nüzulün de Allah’ın iradesine bağlı olduğunun anlaşılması şeklinde açıklanmaktadır. Mesut Okumuş, “Kur’an’ın Tedrici Nüzul Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine”, *Eskijeni* 27, (2013), 11.

⁴⁰ Şevki Saka, “İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi”, 59-60.

de ashabının kalbi sabitleştirilmiş, müşriklerin ortaya koydukları itiraz ve şüphelerine cevap verilmiş, yeni ortaya çıkan problemlere çözümler üretilip müslümanlar desteklenmiştir.⁴¹ İşte bu sebeplere mebni olarak Kur'an'ın bölüm bölüm, peyderpey indirilmesi **وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَىٰ** **النَّاسِ عَلَىٰ مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا** şeklinde ifadesini bulmaktadır.⁴² Dolayısıyla Kur'an gündelik yaşamda meydana gelen sorunları, karşılaşılan problemleri anında ve yerinde çözmek, uyarı, öğüt ve delilleri yinelemek için bölüm bölüm Hz. Peygamber'e indirilmiştir.⁴³ Bu sebeple de mesela peygamber kıssaları yinelenerek takdim edilmiş, yeni ortaya çıkan bir konuyla ilgili veya tekrar eden bir meseleye dair ayetler indirilmiştir.⁴⁴ Yani bir konu ile ilgili birden farklı bir kaç ayet olması, o hususun tedriciliği anlamına gelmemektedir. Bize göre bu durum Kur'an'ın bir konuyu açıklarken ortaya koyduğu bir anlatım/beyan üslubudur. Zira Kur'an'a bakıldığında bu cihette çok örnek görülebilir.⁴⁵ Mesela Allah, Hacla ilgili önce genel hükümler irad etmiş,⁴⁶ sonra çıplak olarak tavaf etmek gibi bir yanlışa yasak getirmiş⁴⁷ daha sonra da zihne takılan Safa ile Merve arası say konusuna⁴⁸ ve ihram yasaklarına açıklık getirmiştir.⁴⁹ Ayrıca hacda karşılaşılan bazı problemlere çözümler üretilmiştir.⁵⁰ Aynı şekilde müşriklere karşı takınılacak tavırla ilgili Mekki dönemde yani güç ve imkanın olmadığı yerde müşriklerin saldırılarına karşı “sabır” tavsiye edilmiş, Medeni dönemde mukavemete sahip olunduğu zaman “karşılık

⁴¹ Kondi, *Kur'an'da Tedricilik*, 40-50.

⁴² el-İsrâ 17/106. Ayette Hz. Peygamberin insanlara Kur'an'ı dura dura, bölüm bölüm okuması için parça parça indirildiği belirtilmektedir. Müfessirler, ayetin bazı kıraat imamları tarafından hükmetme, açıklama, tafsil etme anlamında **فَرَقْنَاهُ** şeklinde tahfifli; bir bütün halinde değil de bölüm bölüm bir parçadan sonra diğer parça, bir ayetten sonra diğer ayet, bir kıssadan sonra diğeri manasında **فَرَقْنَاهُ** şeklinde şeddeli okudukları, bunun da iki üç gün değil yirmi üç yıl sürdüğünü nakletmişlerdir. (Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru Mukatil b. Süleyman* (Beirut: Daru'l-kütübü'l-ilmîyye, 2003), 2: 276; Taberi, *Camî'u'l-beyan*, 17: 573; Zemehşari, *el-Keşşaf an bakaiki't-tenzil ve nyuni'l-ekavül fi vücubi't-tevil*, (Beirut: Daru İhyau't-türası'l-arabi, 2: 653.) Taberi evla olan kıraatın birinci okuyuş olduğunu, buna göre anlamın biz Kur'an'ı insanlara dura dura okuman için okunan bir parça olarak tafsil ettik, beyan ettik ve hüküm koyduk şeklinde olduğunu belirtmektedir. Taberi, *Camî'u'l-beyan*, 17: 574.

⁴³ Maturidi, *Te'vilat*, 7: 125.

⁴⁴ Tefsirlerde Kur'an'ın bu üslubuna Hicr suresi 87. ayetinde **“وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ”** şeklinde ifade edilmektedir. Ayette zikredilen **“سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي”** ne olduğuyla ilgili Kur'an'ın tamamı, Fatıha suresi, sebu't-tıval, Kur'an'ın emri, nehyi, müjdelemesi, uyarması, darbu meseli nimetleri, geçmiş haberler şeklindeki yedi konusu gibi çeşitli görüşler nakledilmektedir. Maverdi, *Nükat*, 3: 171.

⁴⁵ Bu konuda tesettürü de örnek olarak verebiliriz. Kur'an'ı tesettür cihetinden değerlendirecek olursak Nahl suresi 80. ayette **“وَمِنْ أَصْوَابِهَا وَأُوبَارِهَا وَأَشْعَارِهَا أَثَاثًا وَمَتَاعًا إِلَىٰ حِينٍ”** şeklinde havayaların yünlerinden kollarından meta, elbise vb. şeyler yapıldığı ifade edilmektedir. Araf suresi 27. ayette **“يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ”** **“لِبَاسًا يُؤَارِي سَوَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسَ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ خَيْرٌ”** şeklinde sev'at'ın örtülmesi için libasın verildiği ifade edilirken herhangi bir hüküm vaz edilmez, lakin bir durum tespiti yapılır. Lakin Ahzap suresi 59 ve Nur suresi 31. ayetlerde bir kadının nasıl ve kime karşı örtülmesi gerektiği teferruatlı bir şekilde ifade edilir.

⁴⁶ Hac 22/26-37.

⁴⁷ A'râf 7/21.

⁴⁸ Bakara 2/158. Vahiy önce bir uygulamanın devam ettirilmesi veya kaldırılmasıyla ilgili benzer bir durum oruç geceleri eşlerle birlikte olma meselesinde de görülmektedir. Bakara 2/287. Ayrıca (ihramlı iken) evlere arkadan girme adetinın kaldırılması da bu çerçevede değerlendirilebilir. Bakara 2/189.

⁴⁹ Bakara 2/197.

⁵⁰ Bakara 2/196.

vermeye” müsaade edilmiş ve güç sahibiyken ise “ilişkileri düzeltme” istenmiştir.⁵¹ İşte bize göre bunlar yukarıda belirtildiği gibi parçadan bütüne gitme veya konunun zaman ve şarta göre tamamlanması gereken yönlerinin itmamı anlamında bir tedriciliği ifade edebilir, lakin hükümlerde aşama aşama helal veya haram kılmayı ifade etmez.⁵²

Sonuç olarak bütün bu açıklamalardan sonra şunu ifade edebilirsiniz ki tedricilik öncelikle teşride değil davette gerçekleşmektedir. Teşride bir tedricilikten bahsedilecekse, helallerin veya haramların ortaya konulmasındaki bir aşamayı değil, hükümlerin genelden özele, parçalardan bütüne doğru vaz’ edilmesini temsil eder.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi kaynaklarda zina, kumar gibi bazı yasakların da tedricen haram kılındığı ifade edilse de biz en çok örnek olarak zikredilen ve dört aşamada haram kılındığı iddia edilen riba ve içki meselelerinin mahiyetini tartışmak istiyoruz.

2.TEDRİCİLİK İÇİN GÖSTERİLEN BAZI ÖRNEKLER VE BUNLARIN DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. Riba

İslam’da tedricilik denilince ilk akla gelen veya usul kitaplarında öncelikli olarak örnek verilen hususun riba olduğunu görmekteyiz.

Konuya dair kaynaklarda şeri’ hükümlerdeki maksadın en nihayetinde kulların korunması olduğu, hükümlerdeki maksadın da zaruriyyat, haciyyat ve tahsiniyyat şeklinde üç gruba ayrıldığı ifade edilmektedir. Zaruriyyat hükümlerinde kulların din ve dünyalarını korumaya yönelik hususların gözetildiği belirtilerek bu bağlamda insanların din, can, akıl, ırz ve mal emniyetinin sağlanmasının hedeflendiği açıklandıktan sonra mal emniyeti için ribanın, akıl emniyeti için de içkinin yasaklandığı ifade edilmektedir.⁵³

Riba’nın tedrici olarak yasaklandığını düşünen alimler, doğal olarak ribanın bir defada haram kılınmadığını iddia etmektedirler. Hatta öyle ki doktorun hastaya ilacı yavaş yavaş

⁵¹ Mesela Mekki surelerde savaşa izin verilmezken, davet, tebliğ ve sabra vurgu yapılmaktadır. (Nahl 16/125-127). Medine’de belli bir güce sahip olunduktan sonra savaşımlarla savaşılmaya gerektiği emredilirken (Hac 22/39; Bakara 2/190; Tevbe 9/12, 36) en sonunda din ve müslümanların aleyhinde çalışmayanlara dokunulmaması gerektiği ifade edilmektedir. (Mümtahine 61/7-8).

⁵² Bu meyanda sadakayı/zekatı da örnek verebiliriz. Yani Allah sadakayı/zekatı farz kılmıştır, lakin kime verileceğini (Bakara 2/215, Tevbe 9/61), neyden verileceğini (Bakara 2/219, 267; En’âm 141), nasıl verileceğini Bakara 2/262-264, 271, 274; Fâtır 35/29; İnsan 76/8-9) farklı yer ve zamanda açıklamaktadır. Şimdi buradan hareketle bir bütünün parçaları anlamında tedricilikten bahsetmek mümkün iken sadakanın/zekatın tedricen emredildiğini söylemek pek de makul gözükmemektedir.

⁵³ Şatıbi, *Mıfavaakat*, 2: 17, 20; Hicazi, *el-V’abdetü’l-mendüyye*, 259.

vermesi gibi insanların reddedemeyeceği bir şekilde ribanın yasaklandığı ifade edilmektedir.⁵⁴ Bu duruma delil olarak da yukarıda zikrettiğimiz Hz. Aişe'den nakledilen rivayet zikredilmektedir.⁵⁵

Bu anlayış sahiplerine göre Kur'an'da riba dört aşamada yasaklanmıştır.

1- Riba ile ilgili ilk hüküm, Mekki bir sure olan Rum suresi 39. ayette “İnsanların malları içinde artsın diye riba ile her ne verirseniz Allah katında artmaz...” şeklinde geçmektedir. Tedriciliğe inanan alimler, bu ayette Allah'ın, malın artması için alınan ribanın malı arttırmayacağını; fakat zekat/sadakanın malı arttıracığını ifade ettiğini belirtmektedirler.

2- “Yahudilere yaptıkları günahlardan, Allah'ın yolundan saptırmalarından, nehyedildikleri halde riba almalarından ve insanların mallarını haksız yere yemelerinden dolayı kendilerine helal kılınan tayyibatı haram kıldık” şeklindeki Nisa suresi 161. ayeti ribanın tahriminin ikinci aşaması olarak belirtilmektedir.⁵⁶

Burada bütün dinlerde ribanın yasaklandığına dair bir uyarı olduğu, ayette ribanın haramlığına işaret edildiği, geçmiş şeriatlerde ribanın yasaklanmış olduğu ancak hali hazırda ribanın bu ayetle yasaklanmadığı iddia edilmektedir.⁵⁷

3- “Ey iman edenler, ribayı kat kat almayın...” şeklindeki Ali İmran suresi 130. ayetin üçüncü aşama olduğu belirtilmektedir. Burada özellikle cahiliyede uygulanan, borçlunun vadesinde borcunu ödeyememesinden dolayı meblağın arttırılması şeklinde uygulanan ribanın anlatıldığı, bu yüzden de ayette “ribayı katkat almayın” şeklinde ifade edildiği belirtilmektedir.

4- Bakara suresi 275. ayette ise “Riba alanlar şeytan çarpmış gibi kalkarlar...” şeklinde nihai noktanın konulduğu ifade edilmektedir.⁵⁸

Ali İmran suresindeki ayette sadece fahiş artış yapmayı ifade eden ribanın yasaklandığı, bu ayette ise az çok bütün faiz çeşitlerinin haram kılındığı iddia edilmektedir.⁵⁹

Her ne kadar kaynaklarda ribanın bu şekilde tedricen haram kılındığı ifade edilse de tefsirlere bakıldığında durumun bu şekilde olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki ribanın yasaklanmasının ilk aşaması olduğu iddia edilen Rum suresi 39. ayetin tefsirinde bazı

⁵⁴ Yusuf Kasım, Ahmed es-Seyyid el-Kumi, *et-Tefsiru'l-mevdu' li'l-Kur'ani'l-kerim* (by.: Kahire 1981), 46.

⁵⁵ Kasım, *Tefsiru'l-mevdu'*, 46.

⁵⁶ Demirci, Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik, 192.

⁵⁷ Kasım, *Tefsiru'l-mevdu'*, 46-7.

⁵⁸ Fermavi, *Bidaye fi't-tefsiri'l-mevdu'i dirase, menbeciyye, mevdu'iyye*, (by.: Kahire 1977), 73; Kasım, *Tefsiru'l-mevdu'*, s. 49-50. Demirci, Kur'anın Nüzul Sürecinde Tedricilik, 192; İsmail Özsoy, “Faiz” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12: 112. Mevdudi de faizin yasak kılınmasının Rum suresi ile başladığını daha sonra Ali İmran suresi 130. Ayeti ile bileşik faizin, en sonunda da Bakara 275 ve 280. Ayetleri ile de faizin tamamen haram kılındığını iddia etmektedir. Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 307.

⁵⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ty.), 2: 109; Fermavi, *Bidaye*, 73; Kasım, *Tefsiru'l-mevdu'*, 49-50.

müfessirler, burada zikredilen ribanın, “وَرُبِّي الصَّدَقَاتِ”⁶⁰ ibaresinde olduğu gibi arttırma, fazlaştırma manasında kullanıldığını belirtmektedirler. Bu manada ayette kastedilen riba, ıstilahtan anlamından çok farklı, “kaz gelecek yerden tavuk esirgenmez” deyiminde olduğu gibi karşılığında daha büyük menfaat elde etmek için değerine verilen hediye olarak tefsir edilmektedir.⁶¹ Hatta bu ayetin açıklamasında, biri haram olan alış-verişteki riba; diğeri yapılmasında bir beis görülmemen, bir kişinin daha fazlasını bekleyerek değerine hediye vermesi şeklinde iki çeşit ribadan bahsedildiği belirtilmektedir.⁶²

Dolayısıyla Rum suresi 39. ayeti, ribanın haram kılınmasına dair bir aşamadan ziyade, farklı bir durumu ifade etmektedir. Ayrıca ayette belirtilen ribanın, alış verişteki riba olduğu farzedilse bile, bu ayette bir aşamadan söz etmek mümkün değildir. Çünkü ayette, bu alınan ribanın Allah katında artmayacağı ifade edilmektedir. Konuya bu açıdan yaklaşan İmam Maturidi (ö. 333/944), “فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللَّهِ” ibaresinin “فَمَا رِبْحٌ تِجَارَتُهُمْ” ayeti gibi anlaşılması gerektiğini belirtmektedir. Yani ona göre kar edilmeyen ticarete iflas olacağı gibi Allah katında artmayan amelde de bir zarar vardır. Bu zararın da “يَمْحَقُ اللَّهُ الرَّبَا” ayetin de “Allah, o artışı silmiştir” şeklinde temsil edildiğini ifade etmektedir. İmam Maturidi’ye göre te’vil ehli bu ayeti, karşılığında daha büyük mükafaat bekleyerek verilen hediye şeklinde te’vil etmeselerdi ayet, akitlerde yapılan ribaya hamledilebilirdi.⁶³ Bu meyanda tefsirlerde ayette zikredilen ribanın, Allah’ın haram kıldığı, maruf riba olduğu ve ayetin Sakiflilerin uyguladıkları riba hakkında indiği nakledilmektedir.⁶⁴

Ribanın yasaklanmasının ikinci aşaması olduğu iddia edilen Nisa suresi 161. ayette Allah, Yahudilerin yapmış oldukları cürümlerden dolayı kendilerine helal kılınan bazı şeyleri haram kılmasından bahsetmektedir. Bu ayetin tefsirinde müfessirler, Kur’an’ın bu ayetle yabancılardan alınan faizi kınadığı, bu sebepten dolayı da İslam’da da faizin haram olduğu aynı zamanda dar-ı harpte bile olsa durumun değişmeyeceğinin ifade edildiğini belirtmektedirler.⁶⁵ Aynı şekilde bu ayetin faizin bu ümmete haram kılındığı gibi hala bütün ümmetlere haram olduğuna delalet ettiğine hükmetmektedirler.⁶⁶ Hatta bu ayete dayanarak kafirlerin şeriata muhatap oldukları, emre uymadıkları takdirde cezaya müstehak oldukları

⁶⁰ Bakara 2/276.

⁶¹ Taberi, *Camii’l-beyan*, 20: 104-105; Kurtubi, *Abkam*, 17: 36; Alusi, *Ruhu’l-meani* (Beyrut: Daru İhyai’t-türasi’l-arabi, ty.), 21: 45.

⁶² Maturidi, *Te’vilat*, 8: 280; Kurtubi, *Abkam*, 17: 36; İbn Kesir, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azîm* (b.y.: Daru Tayyibe,1999), 6: 318.

⁶³ Maturidi, *Te’vilat*, 8: 280-281.

⁶⁴ Kurtubi, *Abkam*, 17: 37; Alusi, *Ruhu’l-meani*, 21: 45.

⁶⁵ Ateş, *Çağdaş Tefsir*, 2: 410.

⁶⁶ Maturidi, *Te’vilat*, 3: 415; Alusi, *Ruhu’l-meani*, 6: 268.

iddia edilmektedir.⁶⁷ Dolayısıyla bu manada ayetin ribanın tedricen haram kılınmasına dair basamak yapılması pek mümkün gözükmemektedir.

Burada yorumunda son derece problemlili bir yaklaşım sergilenen Al-i İmran suresi 130. ayet üzerinde de durmak istiyoruz. Ayete dikkatli bakıldığında aslında Allah'ın ribayı yasakladığı görülmektedir. Bu çerçevede, Cahiliye'de alınan riba, bir kimsenin diğerinden borç alıp zamanında ödeyemediğinde borcun ertelenip meblağın yükseltilmesi şeklinde açıklandıktan sonra "Ey iman edenler, ribayı kat kat yemeyin" uyarısıyla, Müslümanların, Cahiliye'de uyguladıkları bu ribayı terketmeleri gerektiği ifade edilmektedir.⁶⁸ Hal böyle olunca söz konusu bu ayette ribanın azı da çoğu da haram kılınmış olmaktadır.⁶⁹ Ancak ne yazık ki bazı müfessirler, faizin tedricen haram kılındığını ispat etme adına "kat kat yeme" ibaresinin az oranda alınan ribayı yasaklamadığına bilakis sadece kat kat alınan bileşik ribayı haram kıldığına delalet ettiğini iddia etmektedir.⁷⁰ Ancak bunun karşısında ayette zikredilen "أَضْعَافًا" ibaresinin "مُضَاعَفَةً" şeklinde tekit edilmesinin, ribanın çok büyük bir fuhşiyat olduğunun ifadesi şeklinde açıklanmaktadır.⁷¹ Bu durumda "أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" bir halin takyidini değil bir fiilin şenaetini açıklamaktadır.⁷² Ayrıca "cüzü zikir küllü murad" veya "Bir ifadeyle bir şeyin haram kılınması, zikredilmeyen diğer şeylerin helal kılındığı anlamına gelmez" kuralları fehvasınca, ayette kat kat alınan ribanın haram kılınmasının, onun dışında açık bir şekilde ifade edilmeyen az oranda faizin helal kılındığı anlamına gelmeyeceği, bu ayetin faizin her şeklinin haram kılındığına hükmettiği beyan edilmektedir.⁷³ Ayrıca benzer bir durum Bakara suresi 41. ayetinde de "وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا" şeklinde görülmektedir. Ayette zikredilen "az bir paha" ibaresine binaen ayetlerin çok pahaya satılabileceğine hükmetme ne kadar makul ise "أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً" ifadesine dayanarak sadece ribanın kat kat alınmasının haram kılındığını iddia etmenin de ancak o kadar makul olduğunu düşünmekteyiz.

Sonuç olarak Kur'an'da riba, tedricen haram kılınmamıştır. Rum suresi de dahil olmak üzere geçtiği hiçbir yerde riba helal değildir.⁷⁴ Ayetler kendi içerisinde değerlendirildiğinde

⁶⁷ Cessas, *Abkam*, 2: 410.

⁶⁸ Taberi, *Tefsir*, 7: 204; Maturidi, *Te'vilat*, 2: 476; Maverdi, *Nüket*, 1: 423; Razi, *Mefatihul-gayb* (Beyrut: Daru kütübül-ilmiyye, 2000), 9: 362.

⁶⁹ Ebu Hayyan, *Babru'l-muhit* (Beyrut: Daru'l-fıkr, 1420), 3: 340.

⁷⁰ Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 307; Ateş, *Tefsir*, 2: 109.

⁷¹ Kurtubi, *Abkam*, 4: 202.

⁷² İbn Aşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, (Tunus Daru't-tunusiyye, 1984), 4: 86.

⁷³ Maturidi, *Te'vilat*, 2: 477; Cessas, *Abkamu'l-Kur'an*, 2: 55; Zuhayli, *Tefsiru'l-münir* (Suriye: Daru'l-fıkr, 1991), 3-4: 84.

⁷⁴ Belki burada Hz. Peygamberin Veda Haccında "Dikkat edin cahiliye adetlerinden her şey ayaklarının altındadır... Cahiliye dönemindeki tüm faizler kaldırılmıştır. İlk kaldırdığım faiz, Abdulmüttalibin oğlu Abbas'ın faizidir..." şeklindeki ifadelerinden de bahsetmek gerekmektedir. Bu haberi nakleden raviler, faizin yasaklandığını, anaparanın ise helal olduğunu ifade ederek konuyu "وان تبتم فلکم رووس أموالکم" ayeti ile

hepsi haddi zatında ribanın haramlığına hükmetmektedir. Ancak ribanın tedricen haram kılındığını ispat etme adına te'vilde zorlamalara gidildiğini düşünmekteyiz.

2.2. Hamr/İçki

Teşride tedricilik konusuyla ilgili verilen örneklerden biri de hamr/içkinin yasaklanmasıdır. Konuya bu açıdan bakıldığında hamr/içkinin yasaklanması, tedricilikle özdeşleştirilen bir örnek olarak karşımızda durmaktadır.

Kaynaklarda içkinin faiz gibi dört aşamada haram kılındığı ifade edilmektedir.

1- Buna göre Hamr/içki ilk olarak “Hurma ve üzümde içki ve güzel rızık elde etmekteyiz...” şeklindeki Nahl suresi 67. ayetle yasaklanmaya başlanmıştır.

2- İkinci aşama “Sana içki ve kumardan soruyorlar, deki bu ikisinde hem büyük günah hem de insanlar için fayda vardır. Fakat günahları faydasından büyüktür...” şeklindeki Bakara suresi 219. ayetidir.

3- Üçüncü aşama olarak “Ey İman edenler, sizler sarhoş olduğunuz halde ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın” şeklindeki Nisa suresi 43. ayet zikredilmektedir.

4- Son olarak da “İçki, kumar, dikili taşlar ve fal okları şeytanın pis işlerindedir, onu bırakın ki belki kurtuluşa erersiniz.” şeklindeki Maide suresi 90. ayetinin geldiği beyan edilmektedir.⁷⁵

irtibatlandırmaktadırlar. (Nevevi, *el-Minhac şerhu sabihi Müslim* (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-arabi, 1392), 8: 183; Useymin, Muhammed b. Salih, *Şerhu Cabir b. Abdillab fi sıfati haceti'n-Nebi*, (Riyad: Daru'l-muhaddis, 1424), 56.) Aynı zamanda şerhlerde faizin/ribanın tanımı tefsirlerdeki gibi “alacaklının borç meblağınsteddiği şekilde arttırarak vadeyi uzatması” şeklinde tarif edildikten sonra Allah'ın bu tarz borçlanmayı “الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ” şeklinde yasakladığı belirtilmektedir. (Herevi, Muhammedü'l-emin, *el-Kevkebu'l-vehhac şerhu sabihi Müslim* (by.: Daru'l-minhac, 2009), 14: 44) Söz konusu rivayette zikredilen “ilk kaldırılan riba” ibaresine binaen faizin Veda Haccında haram kılındığını iddia etmek tarihen mümkün gözükmemektedir. Çünkü tarifi yapılan ribanın haram kılınması Al-i İmran suresindedir. Veya faizin zikredilen ayetlerle de haram kılındığı iddia edilemez. Abbas'ın Müslüman olması Mekke'nin fethi kabul edilirse bu durumda faizin haram kılınmasında tarihlendirme problemi meydana gelebilir. Ancak TDV İslam Ansiklopedisinde Abbas'ın Peygamberin tebliği yaymaya başladığı Mekke'nin ilk yıllarında veya Bedir'den sonra Müslüman olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla Peygamberin ilk olarak amcası Abbas'ın faizini kaldırması tedriciliğe bir delil teşkil etmemektedir. Yani Peygamber a.s. cahiliyede öldürülen kuzeninin kan davasını kaldırdığı gibi amcası Abbas'ın da faiz alacaklarını iptal etmiştir. Ayrıca Şarihlerin de belirttiği üzere bu ibare ile bir “ilkten” ziyade bir işe “kendisinden” başlamaya vurgu yapıldığı da söylenebilir. Herevi, *el-Kevkebu'l-vehhac*, 14: 43-44; Nevevi, *el-Minhac*, 8: 182-183; Useymin, *Şerhu Cabir b. Abdillab fi sıfati haceti'n-Nebi*, 55.

⁷⁵ Taberi, *Camii'l-beyan*, 17: 241; Beğavi, *Mealimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kuran* (Beyrut: Daru İhyai't-türai'l-arabi, 1420), 1: 220; Zemahşeri, *Keşşaf*, I, 261; Razi, *Mejatihu'l-gayb*, 6: 395-6; Mevdudi, *Tefhimu'l-Kur'an*, 4: 307. Ayrıca bkz. Arslan, *Metodolojik Kur'an'ın Tedriciliği*, 150-153; Şaban Kondi, *Kur'an'da Tedricilik*, 58-63; Demirci, Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik, 191; Necdet Ünal, “Kur'an'ın İçki Yasağı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma”, *Kelam Araştırmaları* 9:2 (2011), 156-165.

Bu düşünceye sahip olanlara göre içki, belirtildiği gibi dört aşamada haram kılınmıştır. Razi (ö. 606/1210), Kaffal'a (ö. 365/976) dayanarak içkinin bu şekilde tedricen haram kılınmasının hikmetini, müşriklerin içkiye çok bağlı olmalarına dayandırmaktadır. Çünkü ona göre Araplar, içkiye çok düşkün olduğu için bunun bir anda haram kılınması insanlara çok ağır gelebilir ve onlar inkara düşebilirlerdi. Bunun için içki tedricen haram kılınmıştır.⁷⁶

Her ne kadar kaynaklarda hamrın, tedricen haram kılındığı iddia edilse de tefsirlere bakıldığında Nahl suresi 67. ayette geçen “sekr”le ilgili dört farklı yaklaşım sergilenmektedir. Öncelikle “sekr”i, içki/sarhoşluk veren şey olarak anlayanlar, içkinin tedricen haram kılındığını iddia etmektedirler. Bu manada sekrin, haram; rızk-ı hasenin ise helal olan şeylere delalet ettiği belirtilmektedir.⁷⁷ Bu düşüncenin karşısında ayetin sonunda geçen “akleden bir kavim için delillerin olduğu” ibaresine istinaden “sekr”in içki değil, “nebiz” olduğunu iddia edenler de vardır.⁷⁸ Zira sekr, Habeşce’de sirke anlamında kullanılmaktadır.⁷⁹ Müfessirler, sekrin, hamr ve haram kılınan şeyler olduğuna dair rivayetleri naklettikten sonra, sekrin yenilen yiyecek ve içilmesi helal olan bütün içecekler olduğuna dair rivayetleri de zikretmektedirler.⁸⁰ Konuyla ilgili Şa’bi, sekrin nebiz, rızk-ı hasenin ise yenilen hurma olduğunu söylemektedir.⁸¹ Taberi’ye (ö.310/923) göre ayetin en doğru te’vili Şa’bi’den nakledilen bu görüştür. Taberi’ye göre sekr, içilmesi helal olan her türlü içeceğin adıdır.⁸² Dolayısıyla ayette geçen sekr, hamrın bir çeşidi değil, helal olan bir içecektir. Bu yaklaşıma göre söz konusu ayet, hamrın haram kılınmasında bir aşama olarak değerlendirilmemektedir. Ayrıca “sekr”in içki anlamında kullanılsa bile, söz konusu ayette herhangi bir hükmün bulunmadığı sadece bir durum tespitinin yapıldığı da rivayet edilmektedir.⁸³ Bu meyanda ayete dikkatli bakıldığında sekrin, rızk-ı hasenden ayrıldığı, sanki sekrin, rızk-ı hasen dışında bir şey olduğu anlaşılmaktadır. Buna işaret edenler, aslında ayetin “sekr”in kötü bir şey olduğuna delalet ettiğini

⁷⁶ Razi, *Mejatihu'l-gayb*, 6: 396.

⁷⁷ Taberi, *Tefsir*, 17: 241-45.

⁷⁸ Razi, *Metafihu'l-gayb*, 20:235; Ateş, *Tefsir*, 5: 122. Hatta müfessirler, İmamı Azam’ın/Hanefilerin sarhoşluk verecek seviyeye gelmeyen nebizin helal olduğuna bu ayeti delil getirdiğini ve bu ayetin sekrin de Allah’ın bir nimeti ve ikramı olduğuna delalet ettiğini, oysa Peygamberin hamrı haram kıldığını bu rivayetin de sekrin, hamrın dışında bir şey olduğuna delil olduğunu nakletmektedirler. Razi, *Metafihu'l-gayb*, 20:235; Kurtubi, *Abkam*, 5: 129.

⁷⁹ Taberi, *Tefsir*, 17: 244; Beğavi, *Mealimu't-tenzil*, 5:28; Maverdi, *Nüket*, 3: 198.

⁸⁰ Taberi, *Tefsir*, 17: 243-45; Maverdi, *Nüket*, 3: 198. Sekrin yiyecek manasına gelmesi Ebu Ubeyde’ye dayandırılmaktadır. Kurtubi, bu yaklaşımın güzel olduğunu ifade etmekle birlikte Zeccac’dan bu tanımlamanın bilinmediğini nakletmektedir. Kurtubi, *Abkam*, 10: 129

⁸¹ Taberi, *Tefsir*, 17: 243-45; Beğavi, *Mealimu't-tenzil*, 5.28

⁸² Taberi, *Tefsir*, 17: 247

⁸³ Maverdi, *Nüket*, 3: 198; Ateş, *Tefsir*, 5: 122.

ifade etmektedirler.⁸⁴

Görüldüğü gibi her ne kadar içkinin tedricen haram kılındığı iddia edilse de durumun o kadar da net olmadığı söylenebilir. Çünkü kaynaklarda sadece sekirin ne olduğuyla ilgili ihtilaf yoktur, aynı zamanda tedriciliği ifade eden ayetlerin nüzul sıralamasında da ihtilaf vardır. Mesela Bakara suresi 219. ayeti, genellikle tahrimin ikinci aşamasına yerleştirilirken, bazı alimler bu sıralamayı kabul etmeyip Bakara suresi 219. ayetin, Maide suresi 90. ayetten sonra indiğini iddia etmektedirler.⁸⁵ Bu durumda tedricilik iddiasının sıralama olarak da uygun olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Bakara suresi 219. ayeti tahrimin ikinci aşaması olduğu kabul edilse bile söz konusu ayetin, herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmadığı görülmektedir. Mesela bazı müfessirler, “Sana hamırdan soruyorlar deki onda ism-i kebir vardır...” ibarelerinin aslında içkinin yasaklandığına işaret ettiğini belirtmektedirler.⁸⁶ Çünkü ayette, hamrın “ism”e şamil olduğuna işaret edildiğini, “ism”in de Araf suresi 33. ayetteki “قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِنتُمُ وَالْبَغْيِ” ifadesi ile haram kılındığını, bunun da hamrın haramlığına delalet ettiğini belirtmektedirler.⁸⁷

Müfessirler, ayetin kıraat farklılığına da dikkat çekerek çoğunluğun “فِيهِمَا إِنتُمْ كَبِيرٌ” şeklinde okuduğunu, bu durumda ayetin “bunu içmek büyük günahdır” manasına geldiğini belirtmektedirler. Diğer kıraatte ise “قُلْ فِيهِمَا إِنتُمْ كَثِيرٌ” şeklinde okunduğunu, bu durumda da “ism”in lafzen tekil, manen çoğul bir günah manasına geldiğini nakletmektedirler.⁸⁸ Bunlardan sonra farklı olarak ayetin, hamrın haram kılınmasından önce indirildiği, Allah’ın ayette hamra izafe ettiği “ism”in haramdan sonraki “isme” değil hamırdan kaynaklanan bir günah olduğu belirtilmektedir.⁸⁹

Taberi, bu ayetin hamrın tahriminden önce indirildiğinin delili olarak Sa’d b. Cübeyr’den nakledilen şu rivayeti nakletmektedir: “يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها إنتم كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ

⁸⁴ Razi, *Metafibn'l-gayb*, 20: 235; Ateş, *Tefsir*, 5: 122.

⁸⁵ Razi, *Mefatih*, 6: 396.

⁸⁶ Taberi, *Tefsir*, 4: 326; Cessas, *Abkam*, I, 441; Razi, *Mefatih*, 6: 396. Taberi “فِيهِمَا إِنتُمْ كَبِيرٌ” ibaresindeki “ism”le ilgili içkinin “ismi”nin kişi içer ve sarhoş olur da insanlara eziyet eder şeklinde Suddi’den açıklamayı naklettikten sonra hamr içen kimsenin aklının gittiğini ve bundan dolayı da Rabbinin marifetinden uzaklaştığını belirttikten sonra işte bu amelin en büyük günah olduğunu belirtmektedir. Taberi, *Tefsir*, 4: 326.

⁸⁷ Maturdi, *Tevilat*, 2: 117; Cessas, *Abkam*, 1: 441; Razi, *Mefatih*, 6: 399. İbnü'l-cevzi, Alimlerin çoğunluğunun bu görüşü kabul ettiğini nakletmektedir. İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir fi ilmi't-teşir* (Beyrut:Daru'l-kütübi'l-arabi, 1422), 1:185.

⁸⁸ Taberi, *Tefsir*, 4: 229; Maverdi, *Nüket*, I, 276; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, 1: 184. Müfessirler, ayetin “وَإِنتُمُ أَكْبَرُ” şeklindeki diğer bölümü hususunda bazı alimlerin “onun haram kılındıktan sonraki ismi tahriminden önceki faydasından daha büyüktür” şeklinde anladıklarını nakledilmektedir. O, içkinin ihtiva ettiği faydasından zararının daha büyük ve feci olduğunu çünkü insanlar sarhoş olunca kavga ettiklerini ve birbirlerini öldürdüklerini ifade etmektedir. Taberi, *Tefsir*, 4: 329; İbnü'l-cevzi, *Zadü'l-mesir*, I, 184.

⁸⁹ Taberi, *Tefsir*, 4: 330.

”الناس” ayeti indiğinde bazı sahabenin “فيها إثم كبير” ifadesine binaen hamr içmeyi kerih gördükleri bazılarının da “ومنافع للناس” ibaresinden dolayı da içmeye devam ettikleri, bunun üzerine “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ” ayetinin indiği bu durumda da insanların namaz dışında içmeye devam ettikleri sonunda da Maide suresi 90. ayet indiği belirtilmektedir.⁹⁰

Tedircen haram kılındığına dair nakledilen bu rivayetin aksine konuyla ilgili başka bir ayet inmemiş olması durumunda bile bu ayetin başka herhangi bir delile gerek kalmadan hamrı haram kıldığı ifade edilmektedir. Çünkü ayette “فيها إثم كبير” buyrulduğu, “ism”in ise her çeşidinin haram, ibarede geçen “kebir”in de bu haramlıkta tekit ifade ettiği belirtilmektedir.⁹¹ Bununla birlikte, “وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ” ibaresinin hamrın ibahasına delalet etmediği, haram kılınan şeylerin dünyaya dair faydalarının olabileceği için buradaki faydanın dünya menfaati şeklinde anlaşılacağı iddia edilmektedir.⁹² Ayrıca ayette menfaatten bahsedilmesi, onun mübahlığına delalet etmeyeceğinin diğer bir delili olarak da ayetin devamındaki “zararı faydasından büyüktür” hükmü zikredilmektedir.⁹³ Görüldüğü gibi durum bu halde iken ne yazık ki içkinin “tedrici” olarak yasaklandığını ispat etmek isteyen bazı araştırmacılar, bu yaklaşımı reddederek tedriciliğin ikinci aşamasına girildiğini ve ayette bir haram kılma olmadığını iddia etmişlerdir. Oysa ayet bütün olarak okuduğu zaman cümlenin olumlu değil olumsuz olduğu görülmektedir. Yani zararı faydasından büyük olan bir şeyin neticesinin olumlu olduğunu iddia etmek pek de makul gözükmemektedir.

⁹⁰ Taberi, *Tefsir*, 4: 330. Rivayete göre Hz. Ömer, “Ya Rabbi hamr ile ilgili sadra şifa bir hüküm indir” diye dua edince, Bakara suresindeki söz konusu ayet inmiştir. Bu ayetten sonra da yine “Allahım! Sadra şifa bir hüküm indir” demiştir. Bunun üzerine Nisa suresi 43. ayeti nazil olmuştur. Sahabiler de sarhoşken namaza yaklaşmaması gerektiğini bildiren ayeti kendisine haber verince Hz. Ömer’e bu da yeterli gelmemiş ve yine “Allah’ım hamr ile ilgili sadra şafa bir hüküm indir” demiştir. Sonunda Maide suresi 90. ayet indirilmiştir. Taberi, *Tefsir*, 10: 566; Zemahşeri, *Keşşaf*, 1: 260; Razi, *Mefatih*, 6: 398.

⁹¹ Cessas, *Ahkam*, 1: 441.

⁹² Faydaya binaen bir şeyin mübahlığı iddia edilecekse Hac suresinde müşriklerin Allah’ın dışında kendilerine ne bir fayda ne de bir zarar vermeye muktedir şeylere dua ettikleri ifade edildikten sonra onların zararının faydasından daha yakın veya daha çok olduğu belirtilmektedir. (Hac 22/12-13) Dolayısıyla buradan hareketle içkinin faydasından dolayı mübahlığı ne kadar geçerli ise aynı şekilde Allah’ın dışında ilah olarak dua edilen şeylerin fayda sağlayacağını iddia etmek de o derece geçerli olmalıdır.

⁹³ Cessas, *Ahkam*, 1: 441; İbnü’l-cevzi, *Zadü’l-mesir*, 1: 185. İbn Aşur da bazı müfessirlerden Bakara suresindeki söz konusu ayetin hamrın haram kılındığına delalet ettiğini, bu durumda bu ayetin Nisa suresinden sonra indirildiği görüşünü nakletmektedir. Çünkü Bakara suresinin Nisa ve Maide surelerinden önce inip, bu ayetin ise Bakara suresinden sonra indirildiğini, sorulan soruları birbirine bağlamak için de buraya dahil edildiğini rivayet etmektedir. Biri içki diğeri de kumarla ilgili olan, **فيهما إثم كبير** ibaresinin anlamının büyük günah manasına geldiğini haber vermektedir. İbn Aşur’a göre bu, ayetin en ezhar manasıdır. Çünkü ayette “ism” vasfı, “kebir” olarak tavsif edilmektedir. Dolayısıyla Maide suresindeki ayet haramlıkta te’kidi ifade etmektedir. İbn Aşur, *Tabrir*, I, 608. İmam Maturidi de kumarın illetinden dolayı bu ayette haram kılınmasında icma olduğunu ifade ettikten sonra bu ayetle içkinin zararının büyüklüğüne binaen haram kılınmasının daha evla olduğunu belirtmektedir. (Maturidi, *Te’vilat*, 2: 117).

Dolayısıyla bize göre ne Nahl suresi 67. ne de Bakara suresi 219. ayetleri hamrda bir tedricilikten bahsetmektedir. Ayrıca görüldüğü gibi tefsirlerde ittifak edilen bir durum söz konusu değildir. Hatta Bakara suresi 219. ayette hamrın haram kılınması görüşü sanki daha makuldür ve diğerine göre daha ağır basmaktadır. Tablo tefsirlerde bu şekilde iken hamrın tedricen haram kılındığı iddiası erken verilmiş bir hüküm olarak karşımızda durmaktadır. Dahası hamrın tahriminde üçüncü aşama olarak zikredilen “sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın...” ayetinin zannedildiği gibi hamrın helallğine değil bilakis sarhoşluk veren maddelerin haramlığına delalet ettiği nakledilmektedir. Şöyle ki farz bir ibadete mani olan şeylerin de mahzurlu olduğu ilkesine binaen namaza mani olan şeylerin de sakıncalı olduğu ifade edilmektedir.⁹⁴ Ayrıca ayette ifade edilen sarhoşluğun içilen şeylerden veya uykusuzluktan dolayı meydana gelen sarhoşluk olabileceği de nakledilmektedir.⁹⁵ Taberi doğrusunun içilen şeylerden dolayı meydana gelen sarhoşluğun kastedilmesi olduğunu nakletmektedir.⁹⁶ Dolayısıyla içki aslında ilk ayetle yasaklanmakta diğer ayetlerde bu yasak çeşitli şekillerde tekit edilmektedir. Görebildiğimiz kadarı ile Kur’an’da herhangi emir veya yasak tedricen emredilip nehyedilmemektedir.

Bize göre tedricilikten bahseden kaynaklarda genellikle namazın iki vakitten beş vakte çıkarılması ve söz konusu bu iki örneğin verilmesi aslında teşride tedriciliğin olmadığını göstermektedir. Çünkü iki yüzden başlanıp bin küsura kadar çıkarılan hüküm ayetleri⁹⁷ içerisinde sadece birkaç konuda tedricilikten bahsetmek pek makul gelmemektedir. Ayrıca tedricilikten bahseden kaynaklarda içki veya faizin bir anda haram kılınmaması, muhatabın inkarına sebebiyet vermemeye bağlanırken, yetim malı yememe, gıybet, evlenme yasakları, evlatlık edinme ve diğer yasaklamalarda neden bu duruma riayet edilmediği dikkate değer bir husustur. Lakin tedricilikten dem vuran eserlerde bu konuya hiç değinilmemektedir. Yani tedriciliğin temelini “bağımlılığı” koyarak faiz ve içkiyi aşama aşama yasaklandığını iddia

⁹⁴ Cessas, *Abkam*, 1: 441. Ayrıca Maide suresi 90. ayette şeytanın, içki ve kumarla namaza engel olmak istediğinin anlatıldığı bölümde namaza mani olma işinin haram olduğu ifade edilmektedir. (Maturidi, *Tevilat*, 2: 117). Dolayısıyla söz konusu ayette de ifade edilen namaza mani olan sarhoşluğun haram olması gerekmektedir.

⁹⁵ Müfessirler, Dahhak’tan ayetteki sekrin içmekten değil, uykusuzluktan kaynaklandığını nakletmektedirler. Taberi, *Camii’l-beyan*, 8: 377; Razi, *Mefatih*, 10: 87.

⁹⁶ Taberi, *Camii’l-beyan*, 8/378; İbn Atiyye, *Mubarrerü’r-veciz fi tefsiri’l-kütübî’l-azîz* (Beyrut: Daru’l-kütübî’l-ilmîyye, 1422), 2: 56.

⁹⁷ Mesela Cüveynî ve Gazzâlî’ye göre, Kur’an’da Ahkâm ayetleri beş yüz iken, (Zerkeşî, Bedreddin, *el-Burhân fi Ulûmi’l-Kur’an*, nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim (by.: Dâru İhyâi’l-Kütübî’l-Arabiyye, 1957), 2: 3) İbn Kayyım’a göre yüz elli, Sıddık Hasan Hân’a göre ise yaklaşık iki yüz ayağıttir. Ahmed Emin Kur’an’da altı bin küsur ayetin olduğunu ancak Ahkâm ayetlerinin sayısının, iki yüzü geçmeyeceğini iddia etmektedir. (Ahmed Emin, *Ferû’l-İslam*, 228) Ahkam tefsiri sahiplerinden Cessâs’ın bin kırk sekiz, Herrâsî’nin beş yüz otuz altı, İbnü’l-Arabî’nin ise sekiz yüz yetmiş iki ayeti tefsîr ettiklerini belirtilmektedir. Bilgi için bkz: Mustafa Hocaoğlu, *Abkam Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayyesesi* (Rize: Sts Yayınları, 2014), 16-17.

edenler, müşriklerin haksız kazanç iliklerine kadar işlemişken ölçü ve tartıda haksızlığın, insanlara zulmetmenin vb. ilk seferde yasaklanmasını görmemeleri, konunun bağımlılıkla açıklanamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla “Allah, neden Mekkeli müşriklere faiz ve içkiyi tedricen yasakladı da buna karşı hayat şekli haline getirdikleri diğer yasakları tek celsede haram kıldı?” sorunu açıklanmaya muhtaç bir durum olarak karşımızda durmaktadır.

SONUÇ

İnsanların yaşadıkları hayat tarzlarını, düşünce yapılarını, örf ve adetlerini bir anda değiştirmeleri beklenemez. Bunun için zamana ihtiyaç vardır. Bu sebepten dolayı Kur’an yeni bir hayat inşa edeceği için değişimin şartlarını göz önünde bulundurarak yirmi üç yıl boyunca peyderpey nazil olmuştur.

Kaynaklarda tedricilik, bir hükmün aşama aşama haram veya helal kılınması manasında kullanılmaktadır. Bu minvalde namazın iki vakitten beş vakte çıkarılması içki, kumar ve faizin çeşitli aşamalardan sonra haram kılındığı ifade edilmektedir. Bu manada teşride tedricilik, bir şeyin helal veya haramlığına aşamalı olarak hükmedilmesi şeklinde anlaşılmaktadır. Diğer taraftan tedriciliğin hüküm koymada değil davet etmede olduğunu beyan edenler de vardır. Bu anlamda tedricilik muhatabın durumuna göre dinin tebliğ edilmesini ihtiva etmektedir. Bize göre de Kur’an incelendiğinde tedriciliğin hüküm vaz’ında değil, davet metodunda olduğu görülecektir. Değilse Kur’an’da hiçbir haram veya helalin derece derece yasaklandığı veya emredildiği görülmemektedir.

Kaynaklarda Kur’an’daki ahkâm ayetlerinin sayısı incelendiğinde bir birliğin olmadığı, iki yüzdten başlanıp bin küsur ayete kadar çıkarıldığı görülmektedir. Bu sayıların en azı alınsa bile tedricilik açısından problem arz etmektedir. Yani iki yüz ahkam ayetinin olduğu bir tabloda sadece bir kaç konuda tedricilikten bahsedilmesi, gerçekten üzerinde düşünülmesi gereken bir konudur. Ayrıca tedrici olarak haram kılındığı ifade edilen içki ve kumarla ilgili ayetler incelendiğinde müfessirlerin bu konularda da ihtilaf ettikleri görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu içki ve faizin, tedrici olarak haram kılınmadığını, tedricilik ifade ettiği iddia edilen ayetlerin aslında içkiyi ve faizi haram kıldığını belirtenler de vardır.

Bazı araştırmacıların tedriciliğin varlığını ispat etme adına zina, kumar vb ilgili ayetlere yaklaşımları “ilmilik” açısından gerçekten son derece problem arz etmektedir. Özellikle Ali İmran suresi 130. ayete yaklaşım bize göre tam bir faciadır. Ayette belirtilen “kat kat” faiz almayın nehyinden, az miktarda faiz almanın yasaklanmadığını iddia etmek taassubun zirvesini, ön kabul neticesinde ayetin nerelere tahmil/tahrif edileceğini

göstermesi açısından son derece önemlidir. “Anne babaya öf bile deme”, “ayetleri az bir pahaya satmayın” gibi ayetlere yaklaşımla mukayese edildiğinde söz konusu ön kabulün neticesi daha iyi anlaşılacaktır. Hatta “sarhoşken namaza yaklaşmayın” ayetinden “her ne kadar namaz ifade edilmişse de aslında namazgah da buna dâhildir, dolayısıyla sarhoş, mescide yaklaşamaz” hükmüne varanlar, aynı belağî ve akli tezahürleri ne yazık ki namaza mani olan sarhoşluğun haramlığında gösterememişlerdir.

Bize göre Kur’an’da bir yasaklamanın farklı surelerde tekrar edilmesi, illaki o şeyin tedriciliğini ifade etmeyebilir. Bilakis farklı zamanlarda yanlışın tekrar edilmesini ve muhatabın yeniden uyarılmasını ihtiva edebilir. Kur’an’daki bu üslup malum bir husustur.

Sonuç olarak, kaynaklarda her ne kadar hüküm koymada bir tedricilikten bahsedilse de Kur’an’a baktığımız zaman haram ve helallerin vaz’ında bir tedricilikten söz etmek bize göre mümkün değildir. Bir şey hakkında verilen hükmün, muhatabın durumunun göz önünde tutulduğunu kabul etmekle birlikte hiçbir helal veya haramın, aşama aşama helal veya haram kılınmadığı kanaatini taşımaktayız yani şart ve durum olgunlaşıp hükmedilme zamanı geldiğinde namaz, oruç, hac, zekat vs. ile ilgili hükümler net bir şekilde emredilmiş, içki, kumar, zina, gıybet vs. ile ilgili yasaklar da açık bir şekilde haram kılınmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Kahire: Daru'l-hadis, 1995.
- Alusi, Şehabeddin Mahmud. *Ruhu'l-meani*. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabi, ty.
- Arslan Durmuş. *Metodolojik Kur'an'ın Tedriciliği*. Yüksek Linsans Tezi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul ty.
- Ayni, Ebu Muhammed. *Umdetu'l-kari şerhu sabibi'l-buhari*. Beyrut: Daru ihyai't-türasi'l-arabi, ty.
- Beğavi, Ebu Muhammed. *Mealimu't-tenzil fi tefsiri'l-Kuran*. Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-Arabi, 1420h.
- Buhari, Muhammed b. İsmail. *Sabihu'l-Buhari*. Beyrut: Daru tavki'n-necat, 1422h.
- Cessas, Ebubekir Ahmed b. Ali. *Abkamu'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1414h.
- Darimi, Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. Beyrut: Daru'l-beşair, 2013.
- Demirci, Muhsin. "Kur'an'ın Nüzul Sürecinde Tedricilik". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 16 (2002).
- Düzenli, Yaşar. "Haberde Tedricilik ve Cinlerin Kulak Hırsızlığı Meselesi". *İÜİFD*, 22 (2010): 125-154.
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf. *Babru'l-muhit*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1420h.
- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslam*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 2009.
- Erdoğan, Mehmet. *İslam Hukukunda Abkâmın Değişmesi*. İstanbul: İfav Yayınları, 1994.
- Fermavi, Abdu'l-Hay. *Bidaye fi't-tefsiri'l-mevdui dirase, menbeciyye, mevduiyye*. Beyrut: Kahire 1977.
- Hudari, Muhammed. *Tarihu't-tesrii'l-islami*. Beyrut: Daru'l-fikr, 1967.
- Hocaoğlu, Mustafa. *Abkam Tefsirlerinin Usul Açısından Mukayesesi*. Rize: Sts Yayınları, 2014.
- İbn Aşur, Muhammed Tahir. *et-Tabrir ve't-tenvir*. Tunus: Daru't-tenusiyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Galib. *Muharrerü'r-veciz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiye, 1422h.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-bari şerhu sabibi'l-buhari*. Beyrut: Daru'l-ma'rife, 1379h.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fida. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azîm*. B.y.: Daru't-tayyibe, 1999.
- İbn Mace, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünen*. B.y.: Risale, 2009.
- İbn Manzur, Ebu'l-Fazl. *Lisanu'l-'Arab*. Beyrut: Daru's-sadr, 1414h.
- İbnü'l-Cevzi, Ebu Muhammed. *Zadü'l-mesir fi ilmi't-tefsir*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-'Arabi, 1422h.

- İsfehani, Rağib. *Mucemu müfredati elfa'zi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1997.
- İsmail, Özsoy. "Faiz". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 12:110-126. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kahraman, Hüseyin, Mutlu, Gül. "İbadetlerin Edasında Tedricilik Meselesi ve İlgili Hadislerin Tahlili". *İslam Hukuku Araştırma Dergisi* 25 (2015): 385-418.
- Kondi, Şaban. *Kur'an'da Tedricilik*. Yüksek Linsans Tezi, Konya Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- Kurtubi, Muhammed b. Ahmed. *el-Cami li abkemi'l-Kur'an*. Kahire: Daru'l-kütübi'l-Mısıriyye, 1964.
- Kutup, Seyyid. *Fi Zilali'l-Kur'an*. trc. M. Emin Saraç v.dğr. İstanbul: Hikmet Yayınları, ty.
- Maturidi, Ebu Mansur. *Tevilatü ehli's-Sünne*. Beyrut: Daru'l-kütübil-ilmiiyye, 2005.
- Maverdi, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyun*. Beyrut: Daru'l-kütübil-ilmiiyye, 1433/2012.
- Mukatil b. Süleyman, Ebu'l-Hasen. *Tefsiru Mukatil b. Süleyman*. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2003.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin. *Sahih*. Beyrut: Daru İhyai't-türasi'l-'Arabi, ty.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an'ın Tedrici Nüzul Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine". *Eskiyeni* 27 (2013): 7-21.
- Razi, Fahreddin. *Mefatihu'l-gayb*. Beyrut: Daru kütübi'l-ilmiiyye. 2000.
- Saka, Şevki. "İnsanı Aydınlatmada Tedrici Metodun Önemi". *AÜİFD*, 42 (2001): 59-76.
- Şatibi, İbrahim b. Musa. *el-Muvafakat*. trc. Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1993.
- Taberi, Muhammed b. Cerir. *Cami'u'l-beyan fi te'vili'l-Kur'an*. B.y.: Müessesetü'r-r-rişale, 2000.
- Türcan, Talip. "Tedric". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 40: 265-267. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ünal, Necdet. "Kur'an'ın İçki Yaşığı Tedriciliği Üzerine Bir Araştırma". *Kelam Araştırmaları*, 9:2 (2011): 149-181.
- Yusuf Kasım, Muhammed Ahmed, el-Kumi, Muhammed Seyyid. *et-Tefsiru'l-mevdu' li'l-Kur'ani'l-kerim*. Kahire: Tab'atü'l-hassa, 1981.
- Zemehşari, Mahmud b. Ömer. *el-Keşşaf an hakakiki't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücubi't-te'vil*. Beyrut: Daru İhyau't-türasi'l-arabi, ty.
- Zerkeşi, Bedreddin. *el-Burbân fî Ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1957.
- Zuhayli, Vehbe. *Tefsiru'l-münir*. Suriye: Daru'l-fikr, 1991.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

Ekim / 2018, Cilt: 2, Sayı: 2, ss. 287-304

(Gönderim Tarihi: 09 Ağustos 2018 Kabul Tarihi: 22 Ekim 2018)

YAYIN TARİHİ: 30 Ekim 2018

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek ile Bir Söyleşi

(An Interview with Professor Dr. Mehmet Sait Şimşek)

Ercan Şen¹

Ayşenur Mart²

Söyleşi Notları

Bu söyleşi 09.04.2018 tarihinde, Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi'nde, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi öğrencilerinden Ayşenur Mart'ın, Dr. Öğr. Üye. Ercan Şen'in gözetimi ve danışmanlığı nezaretinde, bir proje kapsamında Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Bölümü hocalarından Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek ile yapılmıştır. Söyleşinin amacı, Türkiye'de tefsir ilminin gelişmesinde çabaları bulunan ve bizzat tefsir yazmış bir isim olarak Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek'i ve görüşlerini daha yakından tanımaktır. Söyleşi üç bölümden oluşmakta olup, ilk bölümde genel itibariyle Mehmet Sait Şimşek'in hayatı, yetişmesi ve tefsir ilmine ilişkin düşünceleri üzerinde durulmuş; ikinci bölümde "*Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*" isimli tefsirinin detayları ele alınmış; söyleşinin son bölümü ise Müslümanları ilgilendiren güncel bazı meseleler etrafında temerküz etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mehmet Sait Şimşek, tefsir, Kur'an, hayat, toplum.

Key Words: Mehmet Sait Şimşek, commentary, Qur'an, life, society.

¹ Dr. Öğr. Ü. Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Tefsir Bölümü. ercansen@aku.edu.tr.

² Afyon Kocatepe Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Öğrencisi.

Söyleşi

Ayşenur Mart: Hocam, sizi tanımak isteyenlere hayatınızdan ve tahsilinizden biraz bahsedebilir misiniz?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Mardin'in Kumlu, eski ismi ile Dükük Köyünde doğdum. Merkeze yakın bir köydü. Resmiyette de merkeze bağlıdır. Oradan ailem Ceylanpınar'a taşındı. O zaman ben köyde ilkokulun 1. ve 2. sınıfını okumuştum. 3. sınıfa Urfa'ya bağlı Ceylanpınar'da başladım. Orada ilkokulu bitirdikten sonra Mardin'de İmam-Hatip'e başladım. İki yıl yatılı imtihanı kazandığım için Diyarbakır İmam-Hatip'e geçtim. Orada da üç yıl okudum. İmam-hatibin yedi yılını beş yılda bitirdim. O dönemde 'not ortalaması sekiz ve üzeri olanlar üst sınıfın imtihanlarına girebilirler' şeklinde bir madde vardı. Lise kısmında ben birinci sınıftayken iki seneyi de bu şekilde geçtim. İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü imtihanlarına girdim. Yedekte kaldım, kazanamadım. Oradan Erzurum'a gittim. Erzurum'da okudum. 1973'te de Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirdim. Birinci sınıfın sonuna doğru Diyanet'te açılan vaizlik imtihanlarına katıldım ve ikinci sınıfta hem Erzurum Yüksek İslâm Enstitüsü'nde öğrenciliğime devam ettim hem de Erzurum'un Tekman ilçesinde vaizlik yaptım. Orayı bitirdikten sonra Mardin merkez vaizi olarak atandım. Orada da 1976 yılına kadar vaizlik yaptım. Oradan Gemlik İmam-Hatip Lisesi meslek dersleri öğretmenliğine geçiş yaptım. 1977 yılında da Konya Yüksek İslâm Enstitüsü'ne araştırma görevlisi olarak girdim. Doktoramı Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde yaptım. Ondan sonra kademelerle buraya kadar geldik.

Ayşenur Mart: Sizi ilk kez tanıyan öğrencilere kendinizi nasıl tanıtırınız?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Aslında merakına göre davranırım. Eğer öğrencide bir merak sezmişsem ona göre söylerim. Mesela kendimi tanıtmadan önce, öğrenci birtakım kitapları okumuş mu, fikirlerle ilgisi var mı, memleket meseleleri vesaire ile ilgili mi ona bakarım.

Ayşenur Mart: İlme olan ilginiz ve özellikle de tefsir ilmine olan merakınız nasıl başladı?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Tefsir ilmine olan merakım çocukluğumdan beri vardı. Ben İmam-Hatip'te okurken de vardı. Özellikle de bu ilgi bariz bir şekilde Diyarbakır'a gittikten sonra yatılı okumaya başladığım yıllar başladı. Yatılı olduğumuz için arkadaşlar belli saatlerde hep beraber hatim indiriyorlardı. Ben ise hatim indirmiyordum. Tefsir götürüp, tefsir okuyordum. O zamanda da bende şöyle bir kanaat vardı: 'Ne yapacağım ben bunu, lafzını. Anlamı benim için önemli.' Bu düşüncenin ardından tefsir okurdum. Mesela, Elmalılı tefsirinden okurdum. Arapça tefsirler okurdum, anlamazdım. Yüzde ellisini de anlasam, benim için kâr olarak bilirdim. Tefsir okuyordum yani. Tefsire eğilimim İmam-Hatip üçüncü sınıfta başladı. Belki şunun da etkisi oldu. İnsanlar farklı şeyler düşünüyor, yani bu dinin bir sabitesi yok mu? Bu din bu kadar sağa sola çekilecek bir din mi? Tabii İmam-Hatip'te okurken bazı hocalardan da, böyle aşağılayıcı sözler duydum. Bir defasında okuduğum bir romandan etkilenmiştim. Bir hocaya dedim ki; 'Üç arkadaş şehre geliyorlar, biri çok zeki ama çok fakir, biri geri zekâlı ama çok zengin, diğeri de normal zekâlı. Aynı evde de kalıyorlar. Ama çok zeki olan fakir, işçi. Gidip amelelik yapıyor. Geri zekâlı olan zengin, parayla sınıf geçiyor. Şimdi kader bunun neresinde?' diye bir şey sormuştum. Kader münkiri, şu, bu falan. Buna benzer çok olay oldu. O da beni daha çok Kur'ân'ı Kerim'e yönlendirdi. Çünkü bu kadar terslikler, gerçekten bu dinde var mı? Bir ağabeyim medrese hocasıydı. Dini ilimler ve dini ilimlerde gerçekliği arama konusunda, onun da etkisi oldu. Çünkü o da her anlatılanı kabul eden bir tip değildi. O da bir çıkış yolu arıyordu. Onun da etkisi oldu.

Ayşenur Mart: Arapçasını geliştirmek ve ilim yolunda ilerlemek isteyenlere tavsiyelerinizi öğrenebilir miyiz?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Tabii benim ana dilim Arapça olduğu için Arapçaya temelde bir yatkınlığım var. Tabii konuşma dili, hele Arap toplumundan uzak bir bölgede yaşayan için, bir de okumakla öğrenmek istediğimiz Arapça, on dört asır önceki Arapça. Dilde değişiklikler olmuş. Ama yine de ana dilimin Arapça olması, Arapçaya daha yatkın oluşumu sağladı. Ağabeyimin yanında toplam bir ya da iki ay medrese usulü okudum. Her tatile girdiğimizde ağabeyim, 'Gel Arapça öğretiyim' diyordu. Ama ancak bir hafta-on gün devam ediyordum. Bırakıyordum, kaçıyordum. Ağabeyimi sevmeme, o da beni sevmesine rağmen, eğitim tarzımız farklı. Onun için, ciddi bir medrese tahsili görmedim. Yalnız Arapçaya merakım vardı. Bazı şeyleri anlamak için, tefsirleri anlamak için sözlükler

taşıyordum. Yaşımız da küçüktü. Boyumuz da o zaman çok ufaktı. Bazen sözlük taşımak, bir yastığı taşımak gibiydi. Götürüyordum, mütalaa salonuna, sözlüğümüz orada, kitabımızı okuyorduk. Ben şunun farkına vardım. Israrlı olunca dil öğrenilir. Kendime göre bir metodum vardı. Mesela, anlamını bilmediğim Arapça kelimeleri, şöyle bir kâğıda yazardım. Türkçesini de karşısına yazardım. Ardından kâğıdı sadece Arapça kısmı görünecek şekilde katlayıp cebime atardım. Tekrar o Arapça kısmı, Türkçesini görmeden okurdum. Sonrasında bakıyordum ki, sözlerin yüzde ellisini yüzde altmışını anlamışım. O bana, yavaş yavaş mâl oluyordu. Bir de, Arapça bir kitabın bir sayfasını okuyorsunuz. O gün yüzde ellisini çözmüşseniz, ertesi gün tekrar okuduğunuzda, bakıyorsunuz ki anlama oranı yüzde altmışa yüzde yetmişe çıkmış. Bu da hep insanı kamçılıyor ve sevindiriyordu. Bu şekilde. Hani kitabî Arapça dediğimiz ve Arapçanın hani kitaptaki o genişliği, özel çalışma ile oldu. Başka bir rehberim yoktu. Ama sanatların isimleri, mecaz, belagat isimlerini çok bilmiyorum. Sonradan okudum. Ama yine aklımda kalmıyor. Çünkü dilin kendisi önemlidir. Bir de mantığınız varsa, dil zaten mantıktır. İsmi bilmeseniz de, az çok meseleyi kavriyorsunuz. Ama ben İslâm Enstitüsü'ne Arapça araştırma görevlisi olarak girdim. O zaman isimleri tekrardan, yavaş yavaş ezberledim.

Ayşenur Mart: Özellikle tefsir alanında uzmanlaşmak isteyenlere neler tavsiye edersiniz?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Öğrenci ise, şimdiden yapılmış doktora çalışmalarını gözden geçirsin, tefsir okumaya gayret etsin. Kur'ân ve tefsir ile ilgili yazılanları okusun derim. Ve bir konuda akademisyen olmak istiyorsa, öncesinde karar vermek için birkaç ana bilim dalında, dediğim şekilde bir çalışma yapsın. Hangisi kendisine daha yatkın geliyorsa, ona yönelsin. Bana tefsirden başkası yatkın gelmedi. Tefsir istiyordum. Burada Arapça araştırma görevliliğini kazandım. Ama gönlümde hep tefsir vardı. Onun için Ankara İlahiyatta tefsir doktora sınavlarına girdim. Arapça beni sıkıyordu. Arapçanın parası iyiydi. Çünkü çok ders oluyor ve ders ücreti alıyorsunuz. O zaman ders ücretleri de gâyet iyiydi. Fakat ben tefsire geçtim. Şu anlamda bana zevk vermiyordu Arapça. Şimdi her sene mübteda kaç yerde teahhur eder, haber tekaddüm eder. Her sene aynı şeyi anlatmak canımı sıkıyordu. Tefsire geçtiğimde de aynı sûreleri okutmadım. Tefsirden şu sûreyi okutuyorsam, tamamen farklı bir tefsirden başka bir sûreyi okuttum. O da tefsir altyapısını oluşturdu. Benim de size tavsiyem, eğer tefsir çalışacaksınız, aynı kitaptan okumayın. Bazen bir sûreyi üç ayrı kitaptan okuyun, dört ayrı tefsirden okuyun. Hatta eğilimlerinin farklı olmasına

dikkat edin. Çünkü aralarında değerlendirme yapma imkânı bulursunuz. Ben öğrencilerime, o zaman tefsir çalışanlara, şunu söylüyordum: ‘İki tane mesela Mâturîdî dirâyet tefsiri, iki tane Eş’arî dirâyet tefsiri, iki tane Mutezilî, iki tane Sûfî, iki tane Şî... Bunları birlikte okuyun. Bir sûreyi bunların hepsinden okuyun. Karşılaştırma yapın, karşılaştırma yeteneğiniz gelişir. Ama tabii eğer şartlanmışsanız, zaten Mâturîdîler ne derse doğrudur dersiniz, sizin karşılaştırma yapmanıza gerek yok. Yani mâturîdîlikte kalırsınız, gidersiniz. Mâturîdîlik iyi bir mezhep, fakat İslâm değil. İslâm bunların hepsinin üst başlığıdır. Bunlar alt başlıklardır. Biri diğerinden biraz daha kaliteli olabilir. Ama İslâm’ın bütünü ve İslâm’ı bütün yönleriyle eğer kucaklayacaksak, bu farklı eğilimleri kimseyi dışlamadan; Mutezileyi, Şîayî, tasavvufu da dışlamadan, ne diyorlar, bunların bir karşılaştırmasını yapalım’ diyorum.

Ayşenur Mart: Bir zamanlar tefsir yazmak büyük cesaret, hatta kaçınılan bir iş olarak görülürdü. Günümüzde ise tefsirlerin sayısı giderek artmaktadır. Bunu neye bağlıyorsunuz?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Şimdi ben kendim için söyleyeyim. Aslında zihnimde hep tefsir yazmak vardı. Fakat ömrümün ahirinde yazacağım, dedim. Mesela, emekliye ayrıldıktan sonra oturacağım, bir odada tefsir yazacağım, diye hayal ediyordum. Fakat, hanım vefat etti. Sapasağlamdı. Dedik bizde ölür müyüz? Yani aniden gelir çatar mı? İnsanın yakınında olunca insanı daha çok etkiliyor. O, ölümcül bir hastalığa yakalandıktan birkaç ay sonra tefsir yazmaya başladım. İki amacım vardı. Bir tanesi, hem hayattan kopmamaktı. Çünkü o bana zevk veriyordu. Eğer o olmasa, hanımın rahatsızlığı uzun sürecek bir rahatsızlıktı, ama sonu ölüm ile bitecekti. Kanser hastasıydı. Ya onu hep düşünecektim, üzülecektim. İşte dedim ki, tefsirle uğraşırsam, şu tefsir ne demiş, o tefsir ne demiş... Biraz o sıkıntılarımı unutmuş olurum. Ve sapasağlam, sağlığı yerinde iken hastalandı ve vefat edecek. Bu kaçınılmaz bir şey. Anlıyoruz yani, bu zordu. Dört yıl, beş yıl yaşar, en çok altı buçuk yıl yaşar, deniyordu. Sekiz yıl sürdü. İşte o zaman dedim ki, ben tefsirle uğraşayım. Hem meşgalem olmuş olur, hem de eğer ben de onun gibi yakalanırsam, hiç olmazsa tefsiri bitirelim. Yoksa, belki tefsiri bu yıldan itibaren yazardım. Niyetim o yöndeydi.

‘Niye çok tefsir yazıldı?’ sorusuna gelince, tabii ki yazarların hepsi bir boşluk doldurma amacıyla değildir. Ama önemli bir kısmı, kendilerine göre bir boşluk doldurma niyeti iledir. Öyleyse, geçmiş tefsirlerden, bütünüyle beğendiği bir tefsir yoktur. Bunun her söylediğini

topluma aktaracak bir şekilde görmüyordur. Ya da değişik tefsirlerde güzel şeyler var, bunları bir araya getireyim veya bu güzel şeyleri bir araya getirirken, ben de ona katkıda bulunayım. Yani, benim de söyleyeceklerim var diye. Benim o zaman, az çok tefsirlerle ilgili bir bilgim vardı. Katkı sağlayacağına inandığım için tefsir yazdım. Herkese ‘Niye tefsir yazdın?’ diye sorulabilir. Ama benim tespitim, diğerleri ile ilgili budur. Daha önce anlatılanları bir bütün olarak kabullenmemedir. Kendisinin de ona bir katkısı vardır. Bir de, İslâm âleminin iflas ettiği dönemlerde değişik fikirler ortaya çıktı. Bir kısmı dedi ki; ‘Biz geçmişimizin üretmiş olduğu ilimleri anlarsak yeterlidir.’ Bunlara muhafazakâr kesim diyorum. Toplumun yüzde doksanı böyledir. İlahiyatların da büyük çoğunluğu böyledir. Belki ilahiyatlarda oran o kadar değildir. Ama geçmişi bilmek. Bir de zaten Müslüman kesimde bir geçmiş hastalığı vardır. Geçmişe karşı bir aşağılık kompleksi vardır. Her şeyi bilmişler, halletmişler gibi bir düşünce vardır. Kendi dönemleri için halletmiş olabilirler. Fakat çağ değişiyor, sorunlar değişiyor, insanların eğilimleri, okudukları vesaireler değişiyor. Senin de kendi çağına bir çözüm getirmen lazım. İşte insanın kendi çağına çözümler getirmesi düşüncesi de, o muhafazakâr kesimden farklı bir düşünce ortaya çıkardı. Bunların bir kısmı dedi ki; ‘Kur’ân’a dönmeliyiz. Sahih hadislere dönmeliyiz. Çağımıza uygun bir şekilde bunlardan istifade edip üretmeliyiz.’ Bunlara ‘modernist kesim’ dediler, ‘mezhepsiz kesim’ dediler, şu kesim dediler, bu kesim dediler. Ama bir müddet sonra da, yine bir akım olarak ‘Kur’ân’la yetinmeliyiz, başkasına başvurmamalıyız’ diyenler de oldu. Bir kısmı da ‘bu din eğer çok mübarek bir din olaydı hakikaten bizi doğruya, güzele götürecekti bir din olaydı, işte Müslümandık, büyük büyük âlimlerimiz vardı. Bir işe yaramadı. Bu dinden vazgeçelim, batılılaşalım.’ dedi. Bütün bu yönetimlerimiz,-bizde de dâhil- bunu tercih etti. Batılılaşmayı tercih etti. O sıra, şu da tartışıldı: ‘Bu dini bir bütün olarak mı kaldıralım yoksa kişinin gündelik hayatında toplumu ilgilendirmeyen, yönetimi ilgilendirmeyen meselelerle ilgilenmesini serbest bırakalım, ama dini topluma hâkim kılmak, dinin bir yönetim sistemi olduğunu savunanları tamamen yasaklayalım, cezalandıralım.’ Bu dini toplumdaki uzaklaştırılmalı, fert ile Allah arasında kalsın diyenlerin bir kısmı, aslında dinin kendisine de inanmıyordu. Fakat şöyle düşündüler yani işte bütün dünyada toplumların dini var. Biz buna savaş açarsak, dinin kendisine muarızlar çok olur, başaramayız. Öyleyse dindar kesimin bir kısmını yanımıza alalım. Ama dinin toplumla ilgili yönlerini dışlayalım. Bu görüş hâkim oldu. Türkiye’de de bu görüş hâkim oldu. Din karşısında takınılan tavır, üç ana gruba ayırabiliriz: Türkleşmek, çağdaşlaşmak, İslâmlaşmak vesaire. Bunun da değerlendirmeleri var. Benim kanaatim, dinin geçmiş yorumunu esas alan akım ve yeni yoruma bütünüyle

kapalı olan, tabii ki sosyal meselelerde ara sınıflar olur, ara fertler olur. ‘Dini yenilemek,- günümüz tabiriyle- güncellemek gerekir’ diyenler oldu. Bunlar da ‘Kur’ân’ı ve sünneti esas alalım’ dediler. Bunların bir kısmı, geçmiş âlimleri bütünüyle dışlama gibi bir eğilimleri var. Bir kısmı öyle değil. Geçmişimiz de güzel şeyler üretmiştir. Öyleyse Kur’ân’a ve sünnete dönerken, onlardan da yardım alalım. Beni bu kategoride değerlendirebilirsiniz. Geçmişten mutlaka istifade edelim. Ama mezhepçi ve tarikattan müritçi bir tavırla değil. Bağımsız düşünelim.

Ayşenur Mart: Tefsir alanında yapılan çalışmalar bağlamında, bugün daha çok ne tür çalışmalara ihtiyaç vardır?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Evet. Ben aslında Kur’ân-ı Kerim’in hayat için indiğini, dolayısıyla hayatla ilgili meseleleri, güncel meseleleri Kur’ân-ı Kerim’de araştırmak gerektiği kanaatindeyim. Toplumsal meseleler, toplumla ilgili meseleler. Bunlar Kur’ân-ı Kerim’den öncelikli olarak araştırılması gereken hususlardır. Elbette din, size geçmiş ve gelecekle ilgili bilgiler veriyor. Gaybî konular, Hz. Âdem’le ilgili, işte diğer peygamberlerle ilgili, gelecekte de cennet ve cennette olacaklar ile ilgili şeylerden bahsediyor. Elbette bizim bunlara da ihtiyacımız var. Çünkü bir inanç kısmı var, -gaybî meselelerdir- bir de amelî kısmı var, günlük meselelerdir. Bu inanç konularından tartışmalı olanlardan biraz uzak durmakta yarar var. Cennette Allah görülecek mi, görülmeyecek mi? Eee görünürse görülür, görülmezse görülmez. Yani ne olacak? Şimdiden tartışıp birbirimizin kafasını kırmanın anlamı yok. Şefaahat olacak mı, olmayacak mı? Eee varsa olur. Olmazsa olmaz yani. Ben âhirette şefaahat olmadığı kanaatindeyim. Fakat bunları sürekli gündemde tutmanın yanlış olduğunu söylemeye çalışıyorum. İnsanın şöyle böyle ortalama bir itikadının olması gerekir. Onun dışında, günümüzde günlük hayat ve İslâm’la ilgili meseleler, bana göre daha önem arz ediyor. Öyleyse, Kur’ân’ı Kerim’in bu yönleri üzerinde çalışılmalıdır. Geçmişte müfessirler, toplumsal kurallarla ilgili şeyler üzerinde çokça durmadılar. Belki çok ihtiyaç da duymadılar. Elbette sebebi vardır. Ben, bunların günümüzde daha çok gündeme gelmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü, Müslümanlar asırlardır İslâmiyeti ferdi bir din şeklinde algıladı. Mesela, ilmihal kitapları bunu sağladı. İlmihal yazarlar, yanlış yaptılar demiyorum. Dinin bunlardan ibaret olduğu algısı, problem yarattı. Ve sanki din dediğin zaman, namaz kılacaksın falan, oruç tutacaksın, böyle denildi. Ama hayatla ilgili yönler, ilmihal kitaplarında pek yok. Yani bilinen dini ibadetler ile ilgilidir. Tasavvufun da topluma hâkim olması ile

birlikte, Müslümanın vaktini nafilelerle doldurdular. Yani günlük meselelerle uğraşmak mı, nafilelerle uğraşmak mı? Bazen ikisini, belki ölçülü tutarsan bir arada götürebilirsin. Bazen sınıflarda da bu misali veriyorum. Diyorum ki, -kaynana biraz yaşı ilerlemiştir- haliyle kabir azabından, cehennemden korkuyor. Bu, geçmişte yaptığı hataları, belki telafi etmek ya da daha iyi bir merteye kazanmak için, sürekli ne yapıyor, tesbihât çekiyor. Gelin ev işleri ile uğraşıyor. Gerçi artık o da biraz ortadan kalktı. Çünkü gelin, kaynananın yanına gitmiyor. Kaynana, ‘Çocuk ağladı, baksana!’ diyor. Senin o çocukla ilgilenmen, o tesbihâtından evlâdır. Hem gelinin ile aran iyi olur, hem de bir ihtiyaç. Yardım etmen lazım. Mesela, yaşlı erkek, işi yok. Belki gençliğinde camiye gitmiş, belki hiç gitmemiş. Artık beş vakit camiye gidiyor. Gelin veya hanımı, ‘Dışarı çık!’ diyor. Önce çalışıyordu, şimdi çalışmıyor. Emekli olmuş. Adamın belki cebinde kahveye gidecek parası yok, çay içecek parası yok. Belki de kendisine yakıştırmıyor, dindardır. Kahvede ne yapacak. Camiye gidiyor. İmama ‘Niye caminin kapısını açmadın, niye şunu yapmadın’ diyor. Baş belası. Sen git, yollarda gelip geçene rahatsızlık veren bir taşı izale etmen daha çok sevaptır. Ya da bir tarikata katılıp hatme-i hacegân, bilmem nelerle uğraşacağına. Genelde gençler, ağaçları budamayı bilmez. Yaşlılar da genelde bilir. Yahu sen ağaçlarla uğraş. Mesela, Konya’da ağaçlar sarkar. Ya belediye gelip onları traş edecek. Değilse gözüne girer, seni engeller, yürümeni engeller. Sen o işlerle uğraş. Buda bir sevaptır. Hatta o bildiğiniz nafilelerden çok daha büyük bir sevaptır. Müslümanlar İslâm’ı hayata yaymalıdır, hayatın her alanına sokmalıdır. Ve zaten dinin kendisi budur. Ama toplumsal meseleler ile ilgili yön gelişmemiştir.

Hocam, müsaade ederseniz biraz da telif etmiş olduğunuz “Hayat Kaynağı Kur’ân Tefsiri” isimli çalışmanız üzerine birkaç soru yöneltmek istiyorum.

Ayşenur Mart: Niçin yeni bir tefsir yazma ihtiyacı hissettiniz? Ya da böyle bir tefsir yazmaya sizi sevkeden şey ne oldu?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Zaten bir kısmını anlattım. Kitabın isminden de görüldüğü üzere, güncel hayatla bağlantılar kurmak. Ne kadar başarılı oldum, bilemiyorum. Ama güncel hayatı da gündeme getirdiğiniz zaman, büyük riskler var. Çünkü, şu cemaatin zülf-i yârına dokunur, yönetimin zülf-i yârına dokunur, muhafazakar Müslümanların zülf-i yârına dokunur. Ortalama bir yol bulmak mecburiyetindedesiniz. Siz de Müslümansanız, görevimi yapmam gerekir dersiniz. Ama böyle bir sıkıntı da var. Diyelim, şu anda dine biraz

daha eğilimi olan bir yönetim var. Ama siz onu, dini açıdan uygulamalarını tenkit edemiyorsunuz. Tenkit ettiğiniz zaman, sizi başka bir yere ilhak ederler. Onun için sıkıntılı bir dönemdeyiz. Sadece bugün değil. Dün de böyleydi. Hele hele İslâm'ın dışlandığı, İslâm'ın toplumsal meseleleri ile ilgilenenlerin yargılandığı, hapse atıldığı dönem, tabii ki daha berbat bir dönemdi. Bunun bu tür riskleri var.

Ayşenur Mart: Çalışmanız kaç yıl sürdü ve bu esnada ne gibi zorluklarla karşılaştınız?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Şimdi çalışmam, on yıla yakın sürdü. Hanımın hastalığından bahsetmiştim. Zaman zaman, acaba ağırlaştı mı? gibi endişelerim vardı. Ayda bir iki kere, İstanbul'a götürüyordum. O zaman kanserle ilgili Konya'da böyle bir branş da yoktu. O engeller vardı. Tekrar tefsiri yazma için oturduğumda, tekrar zihnimi güncellemem gerekirdi. Biraz arınmam gerekirdi ki düşünebileyim. Böyle engellerle karşılaştım. Ama devam ettim. Teknoloji anlamında da engellerle karşılaştım. Şimdi ben yazarken disketler vardı. Gördünüz mü, görmediniz mi? bilmiyorum. Disket bir müddet sonra bozuluyor. Ya yazdığı şeyi nasıl kurtaracaksın. Bir kısmını kurtarıyorsun, bir kısmı kurtulmuyor. Yazı programlarının değişmesi ve üzerinden uzun zaman geçmesiyle, orada yazdığını bu tarafa aktarıırken, bakıyorsun bazı harfler hep değişmiş. Yazı karakteri dediğin şey değişmiş. Klavyeler belki. Neyse ya ne sebeptense, onun için kaybolan sûre tefsirleri oldu. İşten anlayanlara götürdüm. Hani bunu kurtarma yolu var mı? diye. Bir kısmı kurtarıldı. Ama hepsi kurtarılamadı. O tür sıkıntılar oldu. Bu da bayağı can sıkıcı durumlardır.

Ayşenur Mart: Tefsirinizi yazarken özellikle üzerinde durduğunuz ya da işaret etmek istediğiniz neler oldu?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Günlük hayatla ilgili sıkıntılar, benim kanaatime göre yanlış anlaşılan âyetler. Bu yanlış anlaşılan âyetler, bütün müfessirler tarafından yanlış anlaşılmadı. Elbette o doğruları söyleyen müfessirlerde vardı. Fakat her toplum, kendisine benzeyen insanları uçurur, onları büyütür. Onların kitapları daha yaygındır, görüşleri daha yaygındır. Ben bunu aşmaya çalıştım. Mutezilî biri çok doğru güzel bir şey söylemişse, mezhep beni engellemiyor. Ya da Şîî biri söylemişse, onu almama engel değil. Daha çok toplumdaki yanlış din algıları, bazen çaktırmak bazen çaktırmadan düzeltmeye gayret ettim.

Ayşenur Mart: Bu tefsiri hazırlarken nasıl bir metot uygulamaya çalıştınız?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Çok düzenli bir metodumun olduğunu söyleyemem. Ama müfessirleri, meşhur müfessirleri okudum. Ya da bazılarınca meşhur olmayan ama benim katımda meşhur diye düşündüğüm insanların tefsirleri okudum. Bir defa onu ihmal etmemeye çalıştım. Fakat akademisyenler gibi fiş tutma, onu not alma, sayfa numarası vesaire bunlar yapım itibarıyla çok uymuyor. Onda zorlanıyorum. Okuma yaptım. Okumayı yaptıktan sonra tekrar Kur'ân'a döndüm. Uyuyor mu uymuyor mu? Uyuyorsa aldım. Bana göre uymuyorsa almadım. Ya da hayat için artık bunun çok büyük bir önemi yok diye düşünüyorsam, almadım. Geçmiş ve gelecekteki tartışmalı konuları, fazla gündeme getirip Müslümanları bunlarla meşgul etmek istemedim. Hani akademisyenlerin yaptığı şekilde ilmî tartışmalara girebilirdim. Nitekim buna benzer makalelerim de var. Bunlara girebilirdim. Mümkün mertebe tefsirde girmedim ki tefsiri herkes okuyabilsin, herkese bir faydası olsun. Yani, Allah ahirette görülecek mi? Mutezilenin delili nedir? Ehl-i sünnetin delili nedir? Bu delilleri karşılaştırırsak nasıl bir sonuca varırız? Bunları uzun uzadıya yazmadım. Yine mesela miraç, geçmiş geleceğe dair bir şey. Bedenle mi olmuş? Ruhla mı olmuş? Gerçekten böyle bir şey var mı? Yoksa başka bir şey mi anlatılıyor? Benim kendime göre bir düşüncem vardır ama, bunları şey olarak anlatmadım. Müslümanlara bir faydası yok diye düşündüm. Ama zeki olan okuyucuya da görüşümün hangi eğilimde olduğunu hissettirecek şeyler söylemeye çalıştım. Ne kadar başarılıyım bilmiyorum. Onu hissettirmeye çalıştım. Ama tartışma açacak, lüzumsuz olan şeylere girmedim. Bunlar arasında şefaathet konusuna girdim. Şundan dolayı girdim. Yani camiye gidiyorsunuz, 'Şefaathet Ya Rasulallah'. Şuraya gidiyorsunuz, hep ahiretteki şefaathet bahsediliyor. Müslümanların gündelik hayatının bir parçası haline gelmiş. Onun için mesela, 'ahirette şefaathet yoktur, şefaathetin tamamı bu dünyada olup bitenlerdir', dedim. Ben okuyucumdan d, ben ne söylediysem doğrudur düşüncesiyle, benim tefsirimi okumasını istemiyorum. O tiplerden de hoşlanmıyorum. Tabii bu arada birkaç defa belki Kur'ân'ı Kerim'i baştan sona kadar şifahi olarak gece sohbetlerinde anlattım. Ve her söylediğimi emme basma tulumbası gibi kabul eden tiplerden hoşlanmadım. Ben isterim ki benim kitabımı da okuyan, bana yakın olan arkadaş, muannid olsun anlamında değil. Kendisi, varlığı olsun. Kendisi düşünsün, bir şeylere varsın.

Ayşenur Mart: Tefsirler içerisinde rivâyet, dirâyet, ahkâm, ictimâî ve tasavvufî nitelikli tefsirler var. Peki sizin tefsiriniz bunlardan hangisine daha yakın düşmektedir?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Benim tefsirim, dirâyet tefsirine girer. Bu, hadisi hiç zikretmeme değil. Hadisi zikrettim. Bazılarını, işte hadistir şeklinde zikrettim. Ama genelde, daha önce hadislerde okuduğum şeyleri, ismini söylemesem bile, hadis olarak anlattım. Kur'ân'ın, Kur'ân'ı tefsiri var. Bu önemli bir şeydir. Burada sıkıntı çektim. Şundan dolayı sıkıntı çektim. Hafızlık yok. Şimdi siz, mu'cemül-müfehrese bakarak ya da internette karşılaştırarak, karşılaştırma yaparak bir sonuca varmaya çalışıyorsunuz. Fakat bu çok yorucu. Ve kafam dönüyor o zaman. Bir yere kadar da tahammül ediyorsunuz. Keşke onu da, daha iyi başarabilseydim. O konuda zafiyetim var.

Ayşenur Mart: Tefsir telif etmek gibi ciddi bir çalışmanın riskleri sizce nelerdir?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Bir defa çok uzun çalışmayı göze almanız lazım, çok yorulmayı göze almanız lazım. Eğer hakikaten vardığın sonuçları yazacaksan, toplumdaki tepkilerden kaynaklanan riskleri göze almanız lazım. Göze alınacak riskler çoktur. Mesela bu yaştan sonra, belki tefsir yazmamış olsaydım, tefsir yazma riskine katlanırdım. Ama diğer alanlarda mesela makale yazma, bildiri, tebliğ, kitap yazma hevesim gitti. Tahammülüm kalmadı. Tahammülün kalmayışında bedenim yıpranmışlığı var, gözüm yıpranmışlığı var, hayatın yıpratması var vesaire. Onun için, uzun vadeli bir şey yazacaksan zamanını iyi ayarlamamız lazım. Ne zaman başlayayım, nelere bakayım. Günümüzde hakikaten ilmî çalışma yapmak kolaylaşmıştır. Mesela, 'Şamile' programından beş-on tefsiri bir arada okuyabiliyorsun kıyaslayarak. Zaten Kuzey Afrika'da da geliştirilen 'Elcemel' diye bir tefsir çalışması var. İranlıların 'Nur' diye geliştirdiği şeyler var. Bunlar çok iyi. Hemen karşılaştırma yapabiliyorsunuz. Ama belli bir yaştan sonra, şu kelimeyi arayayım, kaç yerde geçmiş, nerede geçmiş falan, orada tahammülünüz zayıflıyor. Bir şuraya, bir buraya, bir oraya baktığınız zaman başınız ağrıyaya başlıyor, aman diyorsunuz. Genç yaşta buna alışmak lazım. Yalnız tabi teknolojide durmuyor, sürekli geliyor. Ben belki bilgisayarı ilk alanlar arasındayım. Ama şimdi yeni teknolojiyi takip etmekte zorlanıyorum. Onun için gençken böyle elinizde imkânlar varsa, ihmal etmeden bunu geliştirin.

Ayşenur Mart: Sizin tefsiriniz mushaf tertibine göre yapılmış bir tefsirdir. Peki nüzûl tertibine göre yapılan tefsirlere nasıl bakıyorsunuz?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Ben asıl olanın, yani daha faydalı olanın mushaf tertibine göre yapılan olduğu kanaatindeyim. Fakat nüzul sırasına göre tefsirin ayrı faydaları var. Konu konu çalışmanın ayrı faydaları var. Yalnız nüzul sırasına göre tefsir yaparsanız, hakikaten o metodu takip etmenin doğuracağı sonuçları da okuyucuya verebiliyor musunuz? Mesela, Derveze'nin tefsirini okuyorsunuz. Tarihçidir de adam. Siyer kitabı da yazmış. On beş yirmi sayfa gidiyorsunuz, faydalı bir şey çıkmıyor sanki. Nüzul tertibine göre yazmış. Bazen çok güzel şeylere değiniyor. Siz de o bazenliği çoğaltabilirseniz, nüzul sırasına göre yapın. Ama asıl olanın, faydası daha genel olanın mushaf tertibi olduğunu düşünüyorum. Ama diğerlerinin burada ortaya çıkmayan bir takım faydaları var. O tür tefsirlerin de yazılması lazım. Konu tefsiri yazılırken, genelde insanlar, İslâm'a nerede itiraz edilmiş o konularla ilgili şeylerle ilgileniyor. Böyle bir eğilim var. Ya da popüler konularla ilgileniyor. Oysa, Müslüman gündem oluşturan olmalıdır. Gündemin önünde gitmelidir. Toplumun gündeminin hepsini, o gündemle meşgul ediyorsa, İslâm'ın bazı hususlarını anlatma imkânı bulamazsın. Elbette güncel olan daha önemlidir. Ama diğerlerini ihmal etmeyeceksin. Gündem oluşturmaya çalışacaksın. Gündem oluşturmak için de toplumun ilgilenmediği meseleleri gündeme getirmemiz gerekiyor. Konulu tefsirde böyle davrananları pek görmedim. Ama başarılırsa, faydalı yönleri vardır.

Hocam, son olarak size güncel nitelikli bazı sorular sormak istiyorum.

Ayşenur Mart: Günümüz Müslümanlarında gördüğünüz problemleri sıralamak isterseniz nasıl bir sıralama yapmak istersiniz?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Günümüzün bütün Müslümanlarında bir milliyetçi akım var. Ulusalçı bir akım var aslında. Ulusalçı derken, başka şeyi kastediyorlar ama kendilerinde de ulusalcılık var. Tarafsız bakamıyorlar. İlahiyat hocaları ve ilahiyat öğrencileri için şunu söylerim: Siyasetin peşinde değil, siyasetin önünde olmaları gerekir. Siyasette dini şeyler yapmak isteyenlere, rehberlik edecek bir yol izlemeleri gerekir. Siyasetin peşine düşüp, siyaset ne derse onun söylediğini meşrulaştırma, ya da onun söylediğine İslâmî kaynaklardan ona gerekçe bulma, bu ilahiyatçıları bitirecek bir olaydır. Ben hayatım boyunca din adına siyaset yapanlara ilgi duydum. Riskleri de var. Ama peşinde koşan bir mürit gibi değil. Eleştiren, -kaç kişi takıyor ayrı bir şey- sen görevini yapacaksın. Günümüzdeki İslâmcı kesim ya da ilahiyat kesiminde böyle bir hastalık var. Siyasetçinin peşinden gitme, onun her

dediğini meşrulaştırma ve ulusalcı bir bakış açısı var. Bundan kurtulmamız lazım. Bu kendi ulusumuza karşı olmamamız anlamında değil elbette. Fakat ulusalcılık ve milliyetçilik yakın çıkarları hedef alan bakış açılarıdır. Oysa, kalıcı ve uzak vadeli bakış açıları çok daha faydalıdır. O ulusun kendisine de çok daha faydalıdır. Müslümanların böyle bir sıkıntısı var. Mezhepçi bakış açısının bir sıkıntı var. Genelde Müslüman kesim, işte ehl-i sünnet, işi bitirmiştir, halletmiştir, en güzel şeydir. Benim ehl-i sünnetçilik gibi bir kaygım yok. Ama ehl-i sünneti diğer mezheplerle kıyasladığınız zaman biraz daha kalitelidir. Ama İslâm'ın üst başlığı değildir, alt başlığıdır. Öyle değerlendirmek lazım. Mezhepçilikten, ben şöyle diyorum; ırk milliyetçiliğinden, bölge milliyetçiliğinden, kültür milliyetçiliğinden, din milliyetçiliğinden, mezhep milliyetçiliğinden, tarikat-meşrep milliyetçiliğinden uzak durmamız lazım. Bunu yapanlar, İslâm'ın dışına çıkmıştır demiyorum. Çıkanlar var, çıkmayanlar var.

Ayşenur Mart: Günümüz Müslümanlarının Kur'ân ve tefsirle olan irtibatı sizce nasıldır ve nasıl olmalıdır?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Bence Müslüman ise, mutlaka Kur'ân'la irtibatı olmalı. Âlim olması da gerekmiyor. Mutlaka Kur'ân'dan, tefsirden, -eğer Türkçe biliyorsa- Türkçe okusun. İnsan ulaşabildiklerinden sorumludur. Ya da anlatılıyorsa elbette gidip onu okumalıdır. Bakın bir âyet-i kerimede ehl-i kitap hakkında şöyle deniyor. Nitekim ehl-i kitap hakkında söylenenler bir zaman sonra Müslümanlar hakkında olur. Çünkü Müslümanlar da, o süreç içerisinde o duruma düşebilirler. Âyet diyor ki: *'Onların bir kısmı ümmîdir, kitap hakkındaki bilgileri, kısıntılardan ibarettir.'*³ Hemen ardındaki âyette diyor ki: *'Yazık o kimselere ki, kendi elleriyle yazdıklarını Allah katındandır.'*⁴ derler. Ben bu iki âyetin yan yana zikredilmesinden şu anlamı çıkarıyorum: Eğer Müslüman bir toplumun fertleri, Kur'ân hakkında ana hatlarıyla yeterli bilgilere sahip değilse, birileri Kur'ân adına ya da hak din adına onları aldatır. Bu hep geçmişler için değildir. Nihâyet geçmiş dinlere mensup, yani Yahudi ve Hristiyanlar da insan. Onlarda cennet endişesi taşıyor. Onlar da cehennem korkusu taşıyor. Oralarda da samimi din âlimleri var, samimi olmayanlar var. Bizde de böyledir. Bütün dinler ayındır ve bir hadiste şöyle deniyor: *لَتُبْعَنَّ سَنَنَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ ، شَيْراً شَيْراً ، وَذِرَاعاً بِذِرَاعٍ ، حَتَّى لَوْ دَخَلُوا جُحْرَ ضَبِّ تَبِعْتُمُوهُمْ* *'Siğden öncekilerin yolundan gideceksiniz. Adım adım*

³ Bakara 2/78.

⁴ Bakara 2/79.

onları takip edeceksiniz. Karış karış onları takip edeceksiniz. Hani onlar bir keler deliğine girmiş olsalar, sizde bunu yapacaksınız.⁵ Dolayısıyla geçmiş toplumların, geçmiş din mensuplarının, Yahudilerin, Hristiyanların başından geçenler bizim de başımızdan geçecektir. Onun için bunlardan ibret almak gerekir. Toplumun her kesiminin Kur'ân hakkında yeterli bir bilgi, inançla ilgili diğerleriyle ilgili yeterli bir bilgi sahibi olması gerekir. Ben başımdan geçen bir olayı anlatayım. Biraz daha mesele vuzuha kavuşur. Bir tanıdığımız, daha önce başka bir grupta iken, cezaevine girdikten sonra İslâmcı oluyor ve hemen dergi çıkarmaya başlıyor. Yakın dostluğum yok, uzaktan tanıyorum. Bir gün bir arkadaşının evine misafir olarak gittik. 'Falan, bizim komşumuz' dedi. 'Bir çağır tanışalım' dedim. Geldi. Dedim ki, 'Bak, çıkardığın dergide şöyle ifadeler var. Ha Allah'tan yardım istemişsin, ha peygamberden fark etmez. Allah Allah'tır, peygamber de peygamberdir. Hatları karıştırmış yazarın.' 'O çok büyük hocadır' dedi. Zaten benim hakkımda da kendisinin bir takım kanaatleri varmış, sevmiyor. Dedim ki, 'Bak senin derginde bu tür şeyler yazılırsa, bundan sen sorumlusun. Derginde bu tür şeyler yazılmaması lazım.' 'Ben nasıl bileyim ki yanlış olduğunu' dedi. 'Bugünden başlayarak günde onar âyeti bir tefsirden değil, on tefsirden, beş-on mealden okuyacaksın' dedim. 'Yazarsın, insanlara İslâm'ı anlatacaksın. Her gün Buhari Müslim'den beş hadis okuyacaksın. Açıklamaları ile birlikte kendini de yetiştireceksin.' dedim. 'Yok' dedi. 'Ben haddimi bilirim.' dedi. 'Ben böyle Kur'ân'dan, âyetten, hadislerden mana çıkaracak seviyede değilim.' dedi. Peki nasıl İslâm anlatıyorsun? Bu dinin temellerini bilmiyorsun. İslâm'ı böyle bir anlatım mı olur. Mesela, ha Allah'tan istemişsin, ha peygamberden istemişsin, fark etmez. 'Ben nereden bileyim!' dedi. Yani bunun farklı şeyler olduğunu nereden bileyim, dedi. 'Fatiha'nın manasını biliyor olsaydın, bunun yanlış olduğunu bilirdin.' dedim. Çünkü Fatiha sûresinde, 'İyyâkenabu ve İyyâkenesteîn: Sadece sana taparız, sana kulluk ederiz ve sadece senden yardım dileriz' buyuruluyor. Dedi ki, 'Mealler birbirini tutmuyor ki!' Arkadaşa dedim ki, 'Senden farklı mealler var mı?' 'Var' dedi. 'On, on beş tane var.' 'Getir' dedim. Getirdi. Bir tanesi, 'ancak senden yardım dileriz'; diğeri, 'yalnızca senden yardım dileriz'; öteki, 'sadece senden yardım dileriz' yazıyor. Bunların hepsi aynı kapıya çıkıyor. 'İşte gördün ya!' diyor. 'Farklı.' Farklı değil. Bunlar, manası aynı olan şeyler. Bunlar farklı değil. Onun için meallerdeki hataları da çok büyütmemelidir. Ama, emin olmak için her Müslümanın ister okumuş olsun, ister olmasın, evinde dört beş tane meal olmalı. Bunları birlikte okumalı. Eğer bağdaştırmadığı yerler varsa, gitmeli, bir bilene sormalı. Biraz daha vakti varsa, bu meallerin tefsirlerini okunmalı.

⁵ Buharî, Enbiya 50; Müslim, İlim 6.

Tefsirlerde sıkıntı çektiği şey varsa, gidip bir bilene sorsun. Hatta bir bilene değil, beş bilene sorsun imkânı varsa. Ama şunu bilmemiz lazım ki eğer siz, hakikaten düşünceleri kendinize mal etmemişseniz, ehl-i sünneti savunmanız yanlıştır. Ehl-i sünnetim diye, ehl-i sünneti niye savunayım? Ben delil bilmiyorum. Delillerini bil, delillerinin hakikaten diğerlerinden güçlü olduğunu bil. O zaman savun. O zaman hakkın vardır. Cahilane savunmakla olmaz ki. Cahilane savunmak da olmaz derken, yani ehl-i sünneti dışlama anlamında demiyorum. Ehl-i sünnetin kendisine de zarar verir. Bu tipler, İslâm'a da zarar verir, ehl-i sünnete de zarar verir, her şeye zarar verirler. Ve toplum eğer, Kur'ân hakkında ana hatlarıyla bir şeyler bilmiyorsa muhtevasına dair, o toplumda aldatılır. Aldatılmaya daima açık ve hazır bir toplumdur. Günümüzde Müslüman toplumların çoğu bu durumdadır.

Ayşenur Mart: Kur'ân'ı anlamının ve onunla amel etmenin önemi hakkında neler söylemek istersiniz?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Elbette eğer mümin ise, zaten amel etmek için Kur'ân'ı okur. Amel edince de daha çok motive olur, daha doğru anlama, daha fazla anlama ihtiyacı duyar. Gerek itikâdî konular olsun, gerek amelî konular olsun. Yok, sadece bilgilenmek için Kur'ân okuyorsa, müsteşrik olabilir, insanlara gösteriş için insanlar bunu yapıyor olabilirler. Bu Müslümanca bir tavır değildir. Yalnız şu noktaya dikkat çekme ihtiyacı duyuyorum. Şimdi adam dinin kendisini bilmiyor, sana diyor ki amel etmiyorsun. Yahu kardeşim senin amelin İslâm'a uygun değil. Senin, benim yaptığımı ölçecek dini bir altyapın yok. Bir ara bir cemaat, doğudan bir medrese hocasını buraya getirmek istiyor. Gelip bana danıştılar. 'Ben o zatı çok yakından tanımam. Yalnız çok iyi bir hoca olduğuna dair şahitlik ederim.' dedim. Çünkü bir kaç defa da gördüm, ilmi var. Birkaç gün sonra geldiler. 'Hocam onun evinde televizyon varmış.' dediler. 'Kendinize hoca olarak getireceksiniz. Belki televizyona ihtiyacı vardır.' dedim. 'Yok olmaz, evinde televizyon var.' dediler. Eee şimdi hocalara toplum rehberlik ederse doğru değildir. Belki televizyon bulundurulması iyi de değildir. Ben ona bir şey demiyorum. Ama hocaysa, senin iyi zannettiğin şey, onun nezdinde iyi olmayabilir. Senin anlayışına göre, cemaate bir saat öncesinden gideceksin, cemaat de bütün tesbihâtını yapıp, bir saat sonra çıkacaksın. Senin anlayışına göre din odur. Benim anlayışıma göre din öyle değildir. Ben cemaate de gitsem, tesbihâtı beklemem. Peygamber döneminde de tesbihât yoktu. Mesela yani. Şimdi adamın böyle bir bilgisi yoksa, sıkıntılarla karşılaşıyorsunuz. Ben öğrenciyken, mahalleimde sahurdan başlıyorlar, Kur'ân okuyorlar.

Benim de hoşuma gitti. Bu ramazan ayı, hiç olmazsa ben de onlarla birlikte bir hatim dinlemiş olayım. Gittim. Herifler, uzatıyorlar da uzatıyorlar. Birinci gün tahammül ettim. Ama tesbihâta tahammül edemedim, çıktım. İkinci gün tabi, imam bana çok ters ters bakıyor. Çünkü cemaat belli, hani bir mahallenin cemaati. Üçüncü gün, ‘Bu genci tanımıyoruz, tesbihâtı beklemeden çıkıyor.’ dedi. ‘Bir daha gelme bu camiye.’ dedi falan filan. Ve yine çocuktum. Ağabeyim medrese hocası olduğu için evde, camiye giderken her adım başına bir hasene kazanılır, diye konuşuluyordu. Ben de, ‘Neden yakındaki camiye gideyim ki? En uzaktaki camiye gideceğim.’ dedim. Sabah erkenden kalktım. İlçenin en uzaktaki camisine gittim. Meğer, bir tarikatın camisiymiş. Namazdan sonra bir çuval getirdiler. İçinden ceviz büyüklüğünde binlik tesbih çıkarttılar. Öyle halka yaptılar. Şimdi diyorlar ki, ‘gulhüvallahüehad, Allahüssamed, lemyelid ve lemyûled, velem yekün lehûküfüvenehad.’ Bir tane gitti. Tekrar aynı şeyi söylüyorlar. Yahu, diyorum. Bir bitse şimdi. Kalkmaya da hem korkuyorum, hem de utanıyorum. Yani nasıl kalkayım. Bunlar, böyle çok hevesle bunu yapıyorlar. Çıktığımda baktım, o zaman da çocuktum ama. Abim, bana bir kitabevini teslim etmişti. Okul zamanı da erken gitmek lazım, kitabevine müşteri gelmeden. Çıktım baktım, ne müşteri kalmış falan. Vakit geçmiş.

Ayşenur Mart: Size göre Kur’ân’ın “Oku” emrini nasıl anlamamız ve uygulamamız gerekir?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Ben ‘Oku’ kelimesini, böyle bizim bildiğimiz ‘alfabeyi öğren’ anlamında olmadığı kanaatindeyim. Ama alfabe öğrenilmesin demiyorum. Elbette öğrenilsin. Ama ‘İkra’ bismirabbike: Rabbinin adıyla Oku.’ Okumanın da iki çeşidi var. Biri, Kur’ânı okumaktır. Allah’ın gönderdiği vahyi okumaktır. Diğeri de tabiatı okumaktır. Bundan sonra, Allah’ın adıyla bu tabiata, bu olaylara bakacaksın ve Allah’ın vahyini okuyacaksın. Ama diğeri okumayı da teşvik eden başka şeyler var. O ayrı bir şey yani. Hani ben, sırf Allah rızası için mühendislik okumanın da çok değerli olduğunu düşünüyorum ve o ilminde çok değerli bir ilim olduğuna inanıyorum. Fakat bu âyet bunu anlatmıyor. Bu âyet, vahiyden bahsediyor. Allah’ın adıyla olaylara bakmaktan bahsediyor. Tabiatı o gözle, evreni o gözle okumaktan bahsediyor. Bu âyet, o ‘oku’madır.

Ayşenur Mart: Günümüzde “Aman meal okumayın, hele hele tefsir hiç okumayın” diyen bir anlayış da var. Sizce Allah’ın mesajını nasıl okuyacağız? Eğer Arapça bilmiyorsak ne

yapacağız? Özellikle gençlerimize dönük olarak meal ve tefsir okuma açısından neler tavsiye edersiniz? Neden meal ve tefsir okunmalı sizce?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Meal de okunmalı, zaten dinin temelidir. Onu okumadığınız zaman, sağ-sol tarafından aldatılırsınız. Onun için, belki bir hoca kadar, bir ilahiyatçı kadar -okuyan bir ilahiyatçı kadar, onu kastediyorum- Kur’ân’a vakıf olamayabilirsiniz. Fakat aldatılmayacak seviyede hiç olmazsa okursunuz, aldatılmazsınız. Mealden okuduğunuz zaman da, bileceksiniz ki, bu meal tıpatıp Kur’ân değildir. Yanlıları çok fazla değildir ama olabilir. Onun için fazla iddiacı olmayacaksınız. Tefsir okumanız lazım. Ama bazıları diyor ki, ‘Kur’ân yetmez mi? Ne yapacaksın tefsiri?’ Bir âyet-i kerimede diyor ki: *‘İyilik ve takva üzere yardımlaşın.’*⁶ Benim düşünmediğim, Kur’ân’la daha çok meşgul olan, kafa yormuş olan insanın ufkumu açacak bir yeri olabilir. Onun için, tefsirde okumam lazım. Yani Kur’ân’ı çok iyi biliyorsam bile, tefsirde okumam lazım ki, farkına varamadığım şeylerin farkına varayım. Ve her Müslümanın bunu yapması gerektiği kanaatindeyim. Bizim tarikatımız, bizim problemlerimizi halleder, bizim yerimize şeyhimiz okur, dersiniz; belki aldanıyor belki sizi aldatıyor. Sizin elinizde hiçbir ölçüm, hiçbir değer yok ki. Onun için mezhepçi, tarikatçı, bütün “-ci -cuları” bu kategoriye sokabilirsiniz. İnsanlar bir tarikattan, bir mezhepten istifade edebilirler. ‘Etmesinler’ demiyorum, etsinler. Fakat özellikle tarikatlarda, ciddi bir ilim öğreten pek yoktur. Ve ilahiyatlarda, ya toplum için ya da öyle düşündükleri için, tarikatları çok yüceltiyor. Ya madem bu tarikat işi bu kadar mübarektir, niye sen de bir tarikata bağlanmıyorsun? Bağlanmıyorlar. Tasavvufu çok yüceltiyorlar. Ben tasavvufta güzel şeylerin de var olduğu kanaatindeyim. Ama madem o kadar yüceltiyorsun, mutasavvıf ol. Yok. Laf. Dini ilimler laf için okunmaz, hakikaten uygulanmak için okunur. Onun için İlahiyatçılarda da,-bende bir ilahiyatçiyim-ama böyle bir üçkâğıtçılık vardır.

Ayşenur Mart: Modern dönemde ortaya çıkan “mealcilik” ve “Kur’âncılık” akımları hakkında neler söylemek istersiniz?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Bunu iki yönden değerlendirmek lazım. Böyle işi gücü bunlara çarpanlar, bunlardan beterdir. Din anlayışları da karakterleri de bunlardan çok beterdir. Fakat bu Kur’âncı diye bilinen kişiler de bazen hayatla ilişkisi olmayan şeylerle uğraşıyorlar, lüks şeylerle uğraşıyorlar. Bunun topluma bir faydası yoksa ne diye

⁶ Mâide 5/2.

uğraşıyorsun. Bir de aralarında şu eğilim çok yaygındır. Hepsi öyledir demiyorum. Nerede tersine gidecek bir şey varsa onu gündeme getiriyorlar. Oysa âyet-i kerimede ne diyor: - *تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ* - *Bizimle sizin aramızda ortak olan bir kelimeye geliniz.*⁷ Aslında ortak noktalardan hareket edip, yavaş yavaş dozajını uygun bir şekilde, topluma ters düşen şeyleri gündeme getirmek lazım. Bunlar oturur oturmaz, ‘Hz. İsa inmeyecektir.’ ‘Efendim işte şefaaf yoktur’, ‘Kabir azabı yoktur’, ‘Adem’in babası vardır, bir kaç ademdır.’ Bu mu bizim problemlerimiz? Kur’ân bize hep lüks şeyler mi anlatıyor? Benim de bu konularda elbet görüşüm var. Ama bunu çokça gündeme getirmenin yanlış olduğunu, Kur’âncı kesimin böyle bir çıkmaz döngünün içine girdiklerini düşünüyorum. Bazılarına da, şöhret bulduktan sonra öğüt de veremiyorsun. Adam hep karşıt gözüyle bakıyor. Bir şey gruplaştıktan sonra benim hoşuma gitmiyor. Evet. Bundan kurtulurlarsa bu topluma faydaları olur. Değilse, onlar da ayrı bir grup, gruplardan bir grup haline gelir.

Ayşenur Mart: Tefsir okumak günümüz Müslümanlarına neler katar? Size göre okumaya öncelikle mealle mi başlamalı yoksa tefsirle mi başlanmalıdır?

Prof. Dr. Mehmet Sait Şimşek: Kişilerin imkânına göre olmalı. Zaten tefsir okurken birlikte mealini de okuyor tefsirden. Ama sırf meali okurken artarda âyetleri okumak durumu ortaya çıkıyor. Böylece siyak sibak dediğimiz öncesini sonrasını daha çabuk yakalıyor. Fakat tefsirde ayrıntılara da giriyorsun Onun için hem meal okunmalı, hem de tefsir okunmalıdır.

-Hocam, bu söyleşiyi kabul ettiğiniz ve verdiğiniz bilgiler için çok teşekkür ediyoruz. Allah razı olsun. Çalışmalarınızda başarılar diliyoruz.

-Allah razı olsun. Ben de teşekkür ediyorum. Allah muvaffak etsin. İnşallah ileri de ilim adamı olursunuz. Gayret edin. İnşallah olur.

⁷ Âl-i İmran 3/64.

KUR'ÂN İFADELERİNDE ZİT ANLAMLILIK: EZDÂD

Doç. Dr. Abdulmuttalip Arpa

(İFAV Yayınları, İstanbul 2018, 275 s.)

Muhammed Furkan Cinisli¹

Nüzûl döneminden itibaren dil ilimlerine dair inceleme ve tartışmaların İslam düşüncesinde merkezî bir konuma sahip olmasının temel sebebi, ilahî hitabın mu'ciz bir şekilde Arapça olarak gelmesidir. Leksik, etimolojik, filolojik, lengüistik, semantik, morfolojik, sentaktik, fonetik ve retorik birçok farklı açıdan mercek altına alınan Kur'an, ilk etapta dilbilimsel bağlamda anlaşılmaya çalışılmış, bu ilimden behresi olmayanların Kur'an tefsirinde ehliyet sahibi olmadığı kabul edilmiştir. Lafızların delâlet ettiği manaları doğru biçimde tespit etme konusundaki bu haklı uğraş, kaçınılmaz olarak, birçok farklı tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Bu tartışma konularından biri de ezdâd meselesidir.

Bir kelimenin birden fazla anlama delalet etmesi olağandışı bir durum değildir. Fakat bunun bir adım ötesinde, bir kelimenin aynı anda birbirine iki zıt anlama da delalet etmesi mümkün müdür? Arap dilinde bir lafzın iki zıt anlama delâlet etmesi olarak tanımlanan ezdâd, ilk dönemlerden itibaren dil âlimleri arasında tartışmalı bir konu olmuştur. Dillerin kökenine dair incelemelerin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu tartışma, ezdâda dair de farklı görüşlerin serdedilmesine yol açmıştır. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'nde ilmi çalışmalarına devam eden Doç. Dr. Abdulmuttalip Arpa'nın *Kur'an İfadelerinde Zıt Anlamlılık: Ezdâd* başlıklı kitabı bu meyanda dikkat çekicidir. Ezdâd çerçevesindeki tartışmaları kitabında toplayan Arpa, Kur'an'da ezdâd bağlamında ele alınabilecek kelimeleri de kitabına dahil ederek bu kelimelerin tercih sebeplerini açıklamıştır. Zıt anlamlı kelimelerin cümlelerin manasını tamamen değiştireceği göz önünde bulundurulduğunda tefsir ve meal çalışmalarında ezdâdın önemi daha açık şekilde ortaya çıkmaktadır.

¹ Arş. Gör., Sabahattin Zaim Üniversitesi Temel İslam Bilimleri. furkan.cinisli@izu.edu.tr.

Kitap, önsöz ve giriş bölümlerinin yanı sıra iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Ezdâda dair genel bir giriş yapılan önsözün ardından giriş bölümünde, Arap dilinde çokanlamlılık olgusunun tarihsel sürecinden ve ezdâdın ta'yini sırasında karşılaşılan problemlerden bahsedilmiştir. Ezdâdın nazari yönüne odaklanılan “Dil Olgusu ve Arap Dili” başlıklı birinci bölümde dil olgusu içerisinde ve lafız-anlam bağlamında ezdâdın hangi konumda olduğu irdelenmiş, Kur'an'da ezdâdın ta'yinine dair farklı görüşler ifade edilmiştir. “Kur'an'da Ezdâd Kelimeler ve Tercihleri” başlıklı ikinci bölümde ise seksen bir kelime iki zıt anlamıyla ele alınmış ve tercih edilen anlam sebebiyle birlikte okuyucuya sunulmuştur.

Önsözde ezdâdın Arap dilinde ayrı bir yeri olduğundan bahseden yazar, ezdâda dair iki temel yaklaşım olduğunu ifade etmiştir. Bir grup, ezdâdın Arap dilinde bir zenginlik olduğunu ve dili ayrıcalıklı hale getirdiğini savunurken, Şuûbilerin başını çektiği diğer bir grup ise bir kelimenin iki karşıt anlamı ihtiva etmesini Arap dili açısından bir kusur olarak görmüşlerdir. Öyle ki, onlara göre bu tür ifadeler Kur'an'daki kelimeleri dahi kapsayacak biçimde dile zarar vermiş, anlamı kapalı hale getirmiş ve dilin fesahatini bozmuştur. Bu bölümde yazar, ezdâdın ele alınış biçimlerine de kısaca değinmiştir. Klasik dönemde ezdâd konusu; ezdâdın tanımı, çeşitleri, türleri ve iştişadları gibi amelî düzlemde ele alınırken, ilerleyen dönemlerde teorik çalışmalar yoğunluk kazanmıştır. Ezdâdı Kur'an'ı anlama ve yorumlama açısından bir sorun olarak gördüğünü ifade eden yazarın da belirttiği üzere kitabın amacı amelî ve nazari yaklaşımları birleştirerek bütüncül bir çalışma ortaya koymaktır (s. 9-10).

Giriş kısmında çokanlamlılık olgusunun tarihsel sürecini mercek altına alan Arpa, Kur'an'daki kelimelerin muhtemel manalarının nüzûl döneminden itibaren araştırma konusu olduğunu ifade etmiştir (s. 11). Aynı şekilde ilk dönemden itibaren dil üzerine yapılan araştırmalarda çokanlamlılık sonucunda ortaya çıkan sorunlar, ihtilaflar ve çözüm yolları üzerinde durulmuştur. İlk etapta rivayetler üzerinden incelenen bu konudaki ilk müstakil çalışma Mukâtil b. Süleyman'ın *el-Vucub ve'n-Nezair* isimli eseridir. *Kitabu't-Tesarif* ve *Tabsîku Nezâiri'l-Kur'an* adlı eserler yine bu alanda yazılmış başlıca eserlerdendir. Daha sonra tefsir alanında “el-Vucub ve'n-Nezair” ve fıkıh usûlü alanında “Lafz-ı Müşterek” olarak ifade edilen çokanlamlılık olgusu, ilimlerin teşekkül sürecinde terimleşmiş ve müstakil kitapların yazımı artarak devam etmiştir. Çokanlamlılığın bir alt başlığı olarak değerlendirilebilecek ezdâd konusuna ilk kez meşhur dil alimi Halil b. Ahmed (v. 175) dikkat çekmiştir. Her ne kadar o, *Kitabu'l-Ayn* isimli eserinde bu durumu “ezdâd” olarak

isimlendirmese de شعب kelimesinin edebî zenginlik olarak hem “toplamak” hem de “dağıtmak” anlamında kullanıldığını ifade etmiş ve Arap şiirinden örneklerle bu görüşünü temellendirmiştir. Bu dönemde ezdâd konusu, müstakil bir konu olmaktan çok derslerde geçen kelimelerin çözümlenmesi bağlamında ele alınmıştır. İlerleyen dönemlerde derslerde alınan notların birleştirilmesi ile ilk kez ezdâda dair eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. Üçüncü asırda Arap diline vakıf olmayan kişilerin Kur’an’daki birçok ezdâdı yanlış anlaması sebebiyle Muhammed b Ali el-Müstenîr Kutrub (ö. 206) ve Ebû Hatim es-Sicistâni (ö. 248) gibi alimler ezdâdın önemine dikkat çekmiş ve ilahî muradın doğru anlaşılması amacıyla ezdâda dair kelimeleri tespit etmeye başlamışlardır (s. 12-13).

Şuûbilerin dördüncü asırda ezdâdı bir dil kusuru olarak görmeleri, bu dönemde farklı düşüncelere sahip gruplar arasında yoğun bir tartışmayı da beraberinde getirmiştir. Arap dili ve dahi Kur’an’a yapılan bu saldırı karşısında ikiye bölünen dil alimlerinin bir kısmı ezdâdı reddetme yolunu seçerken diğer bir grup ise ezdâdı, dildeki gelişmeler, tarihî ve sosyal değişkenler çerçevesinde açıklama yoluna gitmiştir. Bu tartışmalar, muhakkak ki Kur’an’ın dilbilim yönüyle daha iyi anlaşılması açısından olumlu bir tesirde bulunmuştur. Zira yazarın da ifade ettiği gibi ezdâda konu olan kelimelerin farklı anlamları göz ardı edilmeden tüm veçheleriyle incelenmesi ve kelimelerin bağlam çerçevesindeki yorumu bu tartışmalar neticesinde gündeme gelmiş ve sorun olarak telakki edilmiştir (s. 13-14).

“Dil Olgusu ve Arap Dili” başlıklı ilk bölümün başında Arpa, dillerin doğuşu ve gelişimi üzerine serdedilmiş muhtelif görüşleri hem ilk dönemden itibaren ortaya çıkan İslam düşünürlerinin görüşlerini hem de modern dönemdeki kaynakları göz önünde bulundurarak değerlenmiştir. Dilin tarifini yaptıktan sonra dil tartışmaları üzerine ilk ayrımı dillerin tek bir kaynaktan (monojenist) veya farklı kaynaklardan (polijenist) ortaya çıktığını savunan iki görüş arasında yapan yazar, ilk görüşü kısaca ifade ettikten sonra dillerin farklı kaynaklardan oluştuğunu savunan çok köktenci görüş üzerinde daha yoğun şekilde durmuştur. Bunun yanı sıra dillerin kökeni meselesi yalnızca dilbilimsel veya sosyolojik bir fenomen olmaktan ziyade teolojik bağlamda Eş’ârîye ve Mu’tezile arasındaki Allah’ın kelimeler üzerindeki tartışmalarla da doğrudan ilişkilidir (s. 31). Zira Eş’ârîye kendi düşünce sistematüğünü oluşturan arka plana sadık kalarak kelâmı Allah’ın kadim sıfatı olarak görmüş ve dillerin tevkîfi olduğunu savunmuştur. Mutezile’ye göre ise ilahi kelimeler Allah’ın fiili sıfatlarındandır.

Bu kısmın ardından yazar, Arap dilinin tarihine dair açıklamalarda bulunmuş, dönemlendirmeden bahsetmiş ve gelişim yolları hakkında bilgi vermiştir. Arap dilinin tarihini sadeleştirilmiş şekilde beş başlık altında inceleyen yazar, ilk olarak “Eski Arapça”dan bahsetmiştir (s. 32). Arapların Arap dilinden önce Nebât yazısını kullandıklarına dair en önemli delil İmru'l Kays'ın mezar taşındaki yazıdır. Daha sonra Nebât yazısından Arap dili ortaya çıkmış, fakat cahiliye döneminde sınırlı sayıdaki mektup, şiir ve anlaşmalar dışında pek fazla kullanılmamıştır. “Klasik Arapça” ile Kur'an ve hadislerde görülen dil, ilk halifelerin resmi yazışmaları Eyyamû'l-Arab'a dair yazılar ve meseller kastedilmektedir. İlim dili olarak da benimsenen bu Arapça, lehçelerden ayrı ortak bir dil şeklinde tezahür etmiştir. VII. yüzyıl sonrasında fetihlerle geniş bir coğrafyaya yayılan İslam devletinin diğer ülkelerden kültürel ve sosyal olarak etkilenmesiyle “Orta Arapça” ortaya çıkmış; Kuzey Afrika, Endülüs, İran ve Orta Asya gibi çok farklı dillerin konuşulduğu kültürler Arap diliyle tanışmıştır. Yerel kültürler ile doğrudan etkileşime giren Arap dili, bulunduğu havza içerisindeki yaşayış tarzından da etkilenerek dönüşüm geçirmiş ve farklı lehçeleri beraberinde getirmiştir. Bu lehçelerin ortaya çıkması Arap dilinde bozulmaları da beraberinde getirmiştir (s. 33). Kitapta “Yeni/Modern Arapça” olarak ifade edilen dönem, Napolyon ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Arapça eğitimini değiştiren ve Avrupa ile irtibat kurmayı daha kolay hale getiren projeleri akabinde ortaya çıkan bir dönem olarak ifade edilmiştir (s. 34). Özellikle Mısır'da başlayan tercüme faaliyetleri ve modern Arapça öğretimi süreç içinde diğer Arap ülkelerinde de önem kazanarak geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Tercümelerde yabancı kelimelerin doğrudan kullanılması ve yeni kelimelerin Arapça'ya girmesiyle yeni bir dil algısı oluşmaya başlamıştır. Bu durumun önemli bir problem olduğu düşünülerek ileriye yönelik dildeki bozulmaları engellemek için 1919'da Şam'da, 1921'de Mısır'da, 1947'de Irak'ta ve 1973'te Fas'ta klasik Arap dilinin korunması amacıyla akademi ve enstitüler kurulmuştur. En büyük Arapça sözlüklerden biri olan *Lisânu'l Arab*'ın son neşri ittifak edilen kelimeleri koruma amacıyla hazırlanmıştır. Son olarak “Mahalli Lehçeler”den bahseden yazar, lehçe farklılıklarına binaen modern dönemde özellikle tiyatro, roman, hikaye gibi edebi ürünlerde ortaya çıkan farklılığa dikkat çekmiştir (s. 34).

Aynı başlık altında Arap dilinin gelişim yollarından da bahseden yazar, Rönesans ve Reform hareketlerinin akabinde dünya çapında yeni bir bilim algısının oluşması sonucunda ortaya çıkan zihinsel ve dilsel gelişmelerden yola çıkarak yeni kelime ve kavramların üretilmesinin Arap dili üzerinde önemli bir etkisi olduğunu ifade eder. Bu yenilenme sürecinde yeni Arapça kelime ve kavramları türetme ihtiyacı ortaya çıkmıştır. “İlmu'l

iştikak” olarak isimlendirilen ilim dalı, bükümlü dillerden olan Arapça’da yeni kelimelerin türetilmesi üzerine yapılan çalışmalara teorik ve pratik zemin hazırlamıştır. Kitapta bu ilim çerçevesinde ele alınan yöntemler naht, ibdâl, iştikâk, mecâz, itbâ’, müteradif, müşterek ve ta’rib başlıkları altında irdelenmiştir (s. 38-49).

Ayrıca bu bölümde lafız-anlam ilişkilerine değinen yazar, öncelikle bu iki kavramın tanımını yapar. Lafız-anlam ilişkisini anlamak için delâlet bahsinin bilinmesi elzemdir. Bu sebeple kitapta delâlet bahsinin tanımı ve çeşitleri etraflıca anlatılmıştır. Ardından lafızlar delalet ettikleri anlam bakımından irdelenmiş ve dört kategoride (müterâdif lafızlar, mütebâyin lafızlar, mütevâtî’ lafızlar ve müşterek lafızlar) tasnif edilmiştir. Buna ek olarak, kelimeler zaman içerisinde ilk vaz’ edildikleri anlamın dışında farklı bir manaya delalet edebilir. Lafız-anlam ilişkileri bağlamında bu konuya da değinen yazar, öncelikle anlam değişiminin sebeplerini açıklamış ve sonrasında kelimenin ilk anlamı merkeze alınarak delalet ettiği anlamın daralması, genişlemesi yahut tamamen farklı bir manaya işaret etmesi gibi durumları irdelenmiştir (s. 64-68).

Bu kısmın sonunda ezdâd bahsine giriş yapan yazar, tanımı, tarifi, çeşitleri, ezdâdı oluşturan etkenler ve ezdâdın varlığı ile ilgili tartışmaları ele alarak kitabın asıl konusu üzerine yoğunlaşmaya başlamıştır. Ezdâd konusu tefsir çalışmalarındaki en hassas konulardan biridir. “Bir lafzın iki zıt manayı da ihtiva edebilmesi” şeklinde ifade edilebilecek bu dil zenginliği Kur’an ve meal çalışmalarında bir hayli önemi haizdir. Örnek verilecek olursa البيع kelimesi hem almak hem de satmak için kullanılır. Kelimeye verilecek anlamın ifadeyi bütünüyle değiştireceği düşünüldüğünde ezdâdın önemi daha iyi anlaşılacaktır.

Sîbeveyh’in (ö. 180) yaptığı taksim sonrasında üç farklı başlıkta değerlendirilen lafız çeşitlerinden biri de lafızları aynı anlamları farklı olan lafızlardır. Yazar da kitabında bu tasnif çerçevesinde Kutrub Muhammed b. el-Müstenir (ö. 206), el-Müberrid (ö. 285), İbn Düreyd (ö. 321), el-Ezheri (ö. 370) ve Ragıp el-İsfehani (ö. 502) gibi dil alimlerinin ezdâda dair görüşlerini sıralamış, benzer ve farklı görüşleri ifade etmiştir (s.72-73). Yine ifade edilmesi gereken bir başka husus, ezdâdın Arap dilindeki farklı kelime gruplarında arasında ne denli yaygın olduğudur. İsimlerden mastarlara, zarflardan harflere ve hatta anlamsız seslere kadar birçok farklı çeşitte ezdâda rastlamak mümkündür (s. 75-82).

Kitabında ezdâdın nasıl ortaya çıktığına dair birçok farklı görüşü ifade eden Arpa, konunun klasik dönemde tartışılmasıyla modern dönemde tartışılması arasında bir fark

gözetir. Ezdâdın ortaya çıkış noktasında İbn Faris ve Suyuti'nin görüşlerini yetersiz bulan yazar, ezdâdın ortaya çıkmasına dair asıl sebeplerin modern dönemde vurgulandığını savunur (s. 82). Bu minvalde, dildeki ilk vaz', lehçe farklılıkları, komşu dillerden aktarım, dilsel gelişmeler, belaği etkenler, sosyal ve psikolojik etkenler ve sarfa dayalı etkenler gibi farklı sebepler ortaya koyulmuşsa da en dikkat çeken dilsel gelişmelerdir. Dilsel gelişmeler kelimenin zaman içinde farklı değişikliklere maruz kalarak ses ve delalet ettiği anlamın değişmesidir. Kur'an'daki kelimelerin bu tür değişiklikler sonucunda vahiy dönemindekinden farklı bir mahiyette anlaşılması tefsir ve meal çalışmalarının en temel noktalarından biridir. Tefsir ve meal çalışmalarındaki bu handikap, nüzûl dönemine giderek kelimenin değişim göstermeden önceki halinin tespit edilmesi ile aşılabılır. Fakat nüzûl dönemine gitmek ve kelimenin aslına dair kullanımları bulmak oldukça grift ve birçok yanıltıcı öğeye sahip bir konudur. Çağdaş dönemde tefsir usulü bağlamındaki tartışmalarla da doğrudan alakalı olan bu konu ezdâdın ne denli önemli olduğunu açıkça ortaya koymaktadır.

Ezdâdın varlığı, kitabın bu kısmında ele alınan diğer bir önemli konudur. Ezdâdı konu alan müstakil çalışmaların ortaya çıkmasına ön ayak olan bu tartışmaların temel eksenini, ezdâdın Arap dili açısından bir eksiklik ifade edip etmediği konusundadır. Arapların hukuki, siyasi ve sosyal üstünlüklerine karşı çıkararak onları küçük göstermek için farklı teşebbüslerde bulunan Şuûbiyye Hareketi'nin ezdâdın bir dil kusuru olduğunu ve kapalıya yol açtığını savunmasıyla ikiye bölünen dil alimlerinin bir kısmı bu görüşü çürütmek ve karşı görüşü savunmak maksadıyla ezdâdı inkar ederken, diğer bir kısmı ise ezdâdı bir dil gerçekliği olarak kabul ederek dil yapısına bağlı illetler, zaman içinde dildeki değişim ve diğer dillerin etkisi çerçevesinde bu durumu açıklamaya çalışmıştır. Burada üzerinde durulması gereken önemli nokta, Arap dilinde ezdâdın olmadığını savunanların, bu düşünceyi dilin kaynağının ne olduğu sorusuna verdikleri cevaba paralel biçimde değerlendirmeleridir. Diğer bir deyişle onlar, dilin tevkîfî bir şekilde var olduğunu savundukları için her bir anlama delalet eden kelimenin açık olması gerektiği sonucuna varmışlardır. Bu minvalde her ne kadar kelimelerin belirli anlamlara işaret etmesi zamana bağlı olarak farklı yollarla değişebilir olsa da kelimelerin ilk kez vaz edildiği zamanda ezdâd dilin yapısına ve Allah'ın dili yaratış hikmetine ters düşmektedir (s. 88-89). Diğer taraftan, ezdâdın varlığını kabul edenler ise bir hayli çoğunluktadır. El-Halil b. Ahmed, Sibeveyh, Ebu Ubeyde, Ebu Zeyd, el-Müberrid, İbnu'l Enbari ve Suyuti ezdâdın varlığını kabul edenler arasında öne çıkanlardandır.

İlk bölümün ikinci kısmında Abdulmuttalip Arpa, “Kur’an’da Ezdâd Olgusu ve Ezdâdın Ta’yini Meselesi” başlığıyla Kur’an’da ezdâd bağlamında değerlendirilebilecek kelimelerin olup olmadığı ve bu tür kelimelerin tercihinde nasıl bir yol izlenmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Tabii olarak bütün müfessirler ezdâda aynı şekilde yaklaşmamış; kimisi ezdâda konu olan kelimenin her iki anlamını da açıklarken kimisi tek bir anlamla iktifa etmiştir (s. 95-99). Ezdâdın tayinine geçmeden önce çokanamlılığın göz ardı edilmesi sonucu ortaya çıkan birtakım problemlerden bahseden yazar, bu konudaki en temel sorunun çokanamlı bir kelimenin kullanıldığı farklı yerlerde, ihtiva ettiği diğer anlamlar görmezden gelinerek tek bir anlamın merkeze alınması olduğunu ifade eder. Bu durum tabii olarak metni daha anlaşılabilir hale getirecek, kelimenin işaret ettiği anlamı tespit etmek zorlaşacaktır. Bir diğer önemli nokta ise bağlama sadık kalmadan farklı anlamlar arasında tercihte bulunmaktır. Bu keyfilik, Arpa’nın da ifade ettiği gibi İslam düşünce tarihinde mezhep ve düşünce taassubu, fikri ayrılıklar ve cedelleşme gibi birçok menfi durumun önünü açmış ve yorumcunun kişisel anlam tercihinin metne yüklemesine olanak sağlamıştır. Arpa’nın tüm kitap boyunca dikkat çekmek istediği temel mesele tam da burada ortaya çıkmıştır: “Çok anlama delalet eden kelimelerin anlamlarının tespit ve ta’yini için birinci derecede dil ve bağlamdan hareket etmek gerekir. Bu iki ilkedan hareketle ayetin/ifadenin ‘maksadını’ anlamaya çalışmak gerekmektedir” (s. 102).

Yazar, bu tezini açıkça ortaya koyduktan sonra, anlam için başvurulacak yolları (1) Kur’an, (2) sünnet, (3) sahabe kavli, (4) bağlam (siyak), (5) karineler ve (6) usul kaideleri başlıkları altında örneklerle inceler. Kur’an kelimelerinin yine Kur’an’daki ifadelerle açıklanması müfessirler tarafından tefsir yollarının en güzeli olarak kabul edilmiştir. Hem usul kitaplarında hem de tefsir metinlerinde ifade edilen bu açıklama biçiminin ilk örneklerini Hz. Peygamber’in sözlerinde de görmek mümkündür. Bununla birlikte, Kur’an’da kapalı biçimde bulunan her ifadenin açıklamasını yine Kur’an’da bulmak mümkün olmayabilir. Bu aşamada Hz. Peygamber’in tebliğ görevinin yanı sıra tebyin görevi de göz önüne alınarak ilahi hitaptaki külli kaideler Hz. Peygamber’in sünnetiyle açıklanır. Bu bağlamda, sünnete binaen mücmel tafsil edilmiş, müşkil tavzih edilmiş, mutlak takyid edilmiş ve umum tahsis edilmiştir. Vahyin tebliğ ve tebyin edilmesiyle doğal olarak İslam toplumunun temelleri atılmış ve giderek artan bir topluluk ortaya çıkmıştır. İlk vahyin muhatabı olan bu topluluk, Kur’an’ı anlama noktasında da itibar edilmesi gereken bir grup olarak telakki edilmiştir. Zira Kur’an insanların dünya hayatına “müdahalede” bulunan bir

kitaptır.² Bu minvalde vahyin nüzûlüne şahitlik eden ilk nesil olan sahabe-i kiramın Kur'an'ı anlamaya yönelik açıklamaları ayetleri anlamlandırma noktasında önemli bir hüccettir. Sahabe-i kiram aynı şekilde nüzûl vasatını da ihtiva eden cahiliye kültürü ve şiirine aşina olması sebebiyle ayetlerin hikmet ve manalarını anlamada önemli bir kaynaktır.

Vahyin hitabî mahiyette indirilmesi onu kitabî üsluptan ayırır. Bu yönüyle vahiy, yazı dilinin hususiyetlerini taşıyan bir metin değil, sözlü kültürün bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Bu meyanda Kur'an'ın sözlü kültür bağlamında indirilmiş olması, Kur'an'ın hitap ettiği toplumun zihin dünyasını merkeze almasını zaruri kılar. Bu durumda bağlam yani nüzûl vasatı ayrı bir önem kazanır. Diğer bir deyişle, kitabî üsluptan farklı olarak hitabî üslup tabiatı gereği söylenen ifadenin nerede, ne zaman, niçin ve nasıl söylendiğine de önem atfeder. Buna bağlı olarak ayetlerin anlamlandırılması yalnızca hitabın içeriğine değil bağlam içerisinde hangi anlama delalet edeceği ile de doğrudan irtibatlıdır. Tefsir literatüründe siyak-sibak olarak ifade edilen bu durum ayetin anlamını nüzûl ortamında etkileyecek ne tür dinamiklerin söz konusu olduğunu inceler. Kur'an ifadeleri, benzer şekilde, karinelerin delaletiyle de açıklığa kavuşturulabilir. Zor anlaşılır bir ifadeyi anlamaya yardımcı olan ipucu olarak tanımlanabilecek karineler, bağlam gibi dış faktörlere bağlı olabileceği gibi dil açısından incelendiği takdirde metin içi faktörlerle de irtibatlı olabilir. Bu ayrım Arap dilcileri tarafından lafzi, akli, manevi ve hali gibi farklı başlıklar altında mütalaa edilmiştir. Kitapta karineler ile ilgili farklı örnekler veren yazar, ezdâd bağlamında da karinelerin ne denli önemli olduğunu özellikle vurgulamıştır (s. 117-121).

“Kur'an'da Ezdâd Kelimeler ve Tercihleri” başlıklı ikinci bölümde Kur'an'da iki zıt anlama da delalet etmesi muhtemel seksen bir kelimeyi tahlil eden Arpa, kelimelerin her iki anlamını da zikrettikten sonra tercih sebeplerini ifade etmiştir. İbnü'l Enbârî, İbnü'd Dahhan, Sagânî, Ebû't-Tayyib el-Lugavî, Kutrub ve Ebû Hatim gibi dilcilerin ezdâda dair eserlerinden çokça yararlanan yazarın bu eserleri tek bir kitapta toplaması dikkate şayandır. Tefsir alanında ezdâda dair ilk kümülatif çalışmayı yapması ise kitabın önemini ortaya koymaktadır.

Tüm kelimeleri ve tercih sebeplerini bu yazı çerçevesinde ele almak mümkün olmayacağı için dikkat çekici birkaç kelimeyi zikretmek uygun olacaktır. Yazarın kitabında ele aldığı dikkate değer kelimelerden biri “أَسْرٌ” kelimesidir (s. 183). Bu kelime Arap dilinde

² Bu konu ile alakalı daha fazla bilgi için bkz. Tahsin Görgün, *İlâhî Sözün Gücü* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2003).

“aşıkâr olmak” anlamını taşıyor olsa da Kur’an’da “gizlemek” anlamında kullanılır. Müfessirlerin çoğu bu görüşü benimser. Fakat Ebû Ubeyde, Mufaddal b. Seleme ve İbn Kayyım el-Cevzî buna karşı çıkar. Onlar bu kelimenin aslî anlamında kullanıldığını savunurlar. Kitaptaki tercih sebebi, Kur’an’daki diğer kullanımlar ve Ebû’s-Suud’un görüşlerine dayandırılarak açıklanmıştır. Üzerinde durulması gereken bir diğer kelime ise “الظَّن” kelimesidir (s. 204-207). Ezdâda dair kaynakların tümü bu kelimenin hem “şüphe” hem de “yakîn” anlamlarına geldiğini ifade etmiştir. Yazar bu kelimenin her iki manaya da delalet etmesini Arap şiiirinden yola çıkarak açıklar. Yine aynı şekilde Kur’an’daki yirmi beş ayette alimler bu kelimenin anlamına dair ihtilafa düşmüşlerdir. “الظَّن” kelimesi bazı ayetlerde şüphe anlamıyla kullanılırken diğer birtakım ayetlerde yakîn anlamında yorumlanmış kimi ayetlerde ise her iki anlama da gelebileceği ifade edilmiştir. Taberî, İbn Atiyye, Zeccac, Şevkânî, Mâverdî ve Zerkeşî’nin görüşlerini zikreden yazar, sonuç olarak “الظَّن” kelimesinin ezdâddan olmadığı sonucuna varmıştır. Zira Zerkeşî’nin ve muasır dilbilimcilerden Muhammed Nureddin el-Müneccid’in de ifade ettiği gibi zan ve yakîn zıt anlamlı kelimeler değildir. Zann, isbât ve nefyin arasında bir derece ifade eder. İsbat yönündeki karineler fazla ise yakine yaklaşmış olur. Nefy yönündeki karineler fazla ise cehalete yaklaşmış olur. Yazarın kanaati de bu yöndedir.

Fıkıh açısından önemli olan “فُرْء” kelimesi yine kitaptaki önemli kelimelerden biridir (s. 226-228). Ezdâda dair kitapların çoğunda bahsi geçen bu kelime hem hayız haline hem de temizlik haline delalet etmektedir. Aslında bu kelime Hicazlılara göre “temizlik dönemi”, Iraklılara göre ise “hayız dönemi” anlamına gelmektedir. Bununla birlikte Kur’an’da geçtiği haliyle bu kelime üzerinde iki farklı görüş vardır. Kelime hayız manasında kullanan alimler³ Hz. Peygamber’in “Hayızlı günlerinde namazı terk et” hadisini delil olarak almışlardır. Diğer taraftan kelimenin temizlik dönemine delalet ettiğini ifade eden alimlerin⁴ sayısı da bir hayli fazladır. İlk bakışta bu iki görüş birbirine zıt gibi görünse de Ebu Amr b. A’la’nın yaptığı açıklamalar çerçevesinde kelimenin her iki anlama da delalet edebileceği ortaya çıkmaktadır. Zira Ebû Amr, bu kelimenin “belirli bir vakit” anlamına geldiğini ve bu vaktin hem hayız hem de temizlik dönemine işaret edebileceğini söyler. Yazarın kitaptaki tercihi de bu yöndedir. Arap dilindeki kullanımlar göz önünde bulundurulduğunda kelime ne tam olarak

³ Ömer b. Hattab, Abdullah b. Mes’ud, Ali b. Ebi Talib, İbn Abbas, Mücahid, Süddi, Ebu Hanife, Ahmed b. Hanbel.

⁴ Zeyd b. Sabit, Hz. Aişe, İbn Abbas, Evzai, Sevri, İbn Ömer, Said b. Cübeyr, Katade, İkrime, İmam Malik, İmam Şafi.

hayız anlamındadır ne de temizlik anlamındadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus, kelimenin ezdâddan olmayıp bu kelime üzerindeki görüşlerin ezdâddan olmasıdır.

Son olarak bu bölümde zikredilen “الزَّجَاءُ” kelimesine dikkat çekmek istiyoruz (s. 167-169). Alimler arasında üç farklı görüşe konu olan bu kelime Asmâi, İbnü's-Sikkit ve Ebû Hatim tarafından ezdâddan kabul edilir. “الزَّجَاءُ” kelimesine İbn Kesîr, İbn Atiyye, Kurtubî ve İzz b. Abdusselam gibi meşhur alimler tarafından “ümitle bekleme, istemek” anlamı verilmiştir. Diğer taraftan, İbn Abbas, Taberî, Hâzin ve Begavî gibi alimler ise bu kelimenin “korkmak” anlamında olduğunu savunur. Ferra'ya ait üçüncü bir görüşte ise menfi anlamda kullanıldığında korkmak anlamına geldiği ifade edilir. “الزَّجَاءُ” kelimesinin zıt anlamının “اليأس” (ümitsizlik) olması, kelimenin Arap dilinde bilinen ve kullanılan anlamın bu yönde olması ve Kur'an'daki diğer kullanımların da benzer anlamlarda olması sebebiyle kitapta birinci görüş daha isabetli bulunmuştur.

Ezdâd bağlamında ele alınan kelimelerin anlaşılması, tek bir anlama işaret eden kelimelere nispeten daha zordur. Bu anlamın Kur'an terminolojisi bağlamında tespiti sırasında hem tarihsel verilerden istifade etmek hem de Kur'an'ın kendi içinde oluşturduğu bütüncül çerçeveyi göz ardı etmemek elzemdir. Sonuç olarak, Kur'an lafızlarının daha doğru anlaşılması amacıyla önemli bir konuya dikkat çeken kitap, bu alandaki çalışmalar için de önemli bir adımdır. Konuyu farklı görüşlerle açıklama yöntemi ve kitap tasnifinin anlamayı kolaylaştırması kitabın içeriğini olumlu yönde etkilemiştir. Bununla birlikte kitabın tamamen özgün olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Zira aynı konu benzer şekilde Muhammed b. Ferhân ed-Dûserî'nin 2009 yılında kaleme aldığı *el-Ezdâd fi'l-Kur'an'il Kerîm inde'l-müfessirîn* başlıklı tez çalışmasında da ele alınmıştır. Bu tez çalışmasında ed-Dûserî, Arpa'nın kitabındaki gibi teori ve pratik bağlamlarıyla ezdâda dair görüşleri incelemiştir. Arpa'nın kitabında ed-Dûserî'nin tez çalışmasından farklı olarak kelime tahlillerine uzun bir bölüm ayrılmamış, teorik ve pratik konular dengeli şekilde tasnif edilmiştir.

İSLÂM İLİM VE DÜŞÜNCE GELENEĞİNDE ADUDÜDDİN EL-İCÎ

(Ed. Altaş, Eşref, İslâm Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî, İstanbul: İsam Yayınları, 2017, 669 s.)

Serkan ÇETİN¹

İslâm ilim ve düşünce geleneğinde, erken dönemin metinlerini *tabkîk* metodu ile yorumlayan, farklı disiplinlerde şerhlere ana metin teşkil eden eserler veren ve Vaz'îyye ilmini bağımsız bir disiplin haline getiren Adudüddin el-İcî'nin (ö.756/1355) ilmî kişiliğinin ve İslâm düşünce geleneğindeki konumun ele alındığı bu eser, farklı akademisyenlerin katkılarıyla oluşturulmuştur. İcî'nin bazı risalelerinin tahkik ve tercümesinin de sunulduğu eserde oldukça bilgi aktarımından dolayı, makaleler arası benzerlikler de göz önüne alınarak olabildiğince genel ve önemli hususlara temas etmeye çalışılmıştır. Eserin özeti bağlamında makalelere yönelik şu değerlendirmeleri sunabiliriz:

Adudüddin el-İcî'nin (ö.756/1355) hayatının, ilmî şahsiyetinin ve eserlerinin işlendiği ilk bölüm Tahsin Görgün tarafından ele alınmaktadır. Moğol istilasının en tesirli olduğu bir dönemde yaşayan İcî'nin eserlerinde yenilikten çok "tahkik" olduğunu ifade eden Görgün, bunun geçmişte olanın salt olarak tekrardan düşünülüp inşa edilmesinden daha fazlası olduğu, yani aynı zamanda kendisinden sonraya da bu birikimi taşıyan bir gayeye hâiz olduğunu belirtmektedir. Görgün İcî'ye göre kendi döneminde yaşayan insanların tahkiki ciddiye almadıklarını, bunun doğal bir sonucu olarak Kelâm ilmi ile hakkıyla ilgilendirmediklerini ve yaptıkları şeyin sadece kıl-ü-kâl olduğunu aktarmaktadır. Nitekim Görgün tahkikin; ne getirip götüreceği dikkate alınarak var olan düşüncenin ortaya çıkış şartlarının ve ne işe yaradığının farkında olarak yeniden düşünmek; bunun neticesinde

¹ Arş Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslâmî İlimler F. serkancetin505@gmail.com

de o görüş hakkında bir kanaat beyan etmek; onun gerekirse tadil ederek benimseyip sürdürmek veya reddederek terk etmek olduğunu söylemektedir. İcî'nin bütün eserlerinde takip edip gerçekleştirmeye çalıştığı şeyin üç noktada toplandığını ifade eden Görgün bunları “doğruluk”, “işe yararlık” ve “insicam” şeklinde sıraladıktan sonra doğruluğun şeriata uygunluk, işe yararlığın ise İslâm toplumunun o gün karşısında bulunmuş olduğu sorunların çözümünü, insicam ile de mantıki tutarlılığı kastettiğini belirtmektedir. İlmi, “mahalline, çelişik kabul etmeyen mânaların temyizini sağlayan bir sıfat” olarak tanımlayan İcî, kendi döneminde eleştirdiği “derlemecilik ve hesabı verilmemiş nakilciliğin” aksine bilgide “yararlılık” ölçüsünü dikkate aldığını göstermektedir. Adudüddin İcî'nin ilim anlayışı bağlamında ise Görgün şu önemli hususlara değinmektedir: İcî'ye göre bir şeyin ilim olabilmesi, o ilmin bütün meselelerini toplayan bir *cibet-i vahdeti* olmasına bağlıdır. Şayet bahsedilen bu “*cibet-i vahdet*” olmasaydı ilim denilen bir düzenden bahsedilmesi imkânsız olurdu. Ayrıca İcî'nin zikrettiği bu husus Molla Fenârî'den sonra üzerine müstakil risaleler yazılan bir alan haline gelmiştir.

Abdullah Yıldırım tarafından kitabın ikinci makalesi olarak takdim edilen “Vaz'ıyye” risalesi etrafında genel vaz' meselelerinin muhtevası ele alınmakta ve daha sonra ilgili metnin neşri ve tercümesi sunulmaktadır. İcî, Vaz'ıyye risalesini “giriş”, “taksim” ve “sonuç” şeklinde tertip etmekte, giriş bölümünde dilde kullanılan lafızları gelen bir ayrıma tâbi tutmakta, taksim bölümünde asıl meseleyi ele almakta ve sonuç bölümünde ise ilgili meseleyi tamamlayıcı hususlara değinmektedir. İcî, müfret lafızların delâlet etmiş olduğu anlamın ya küllî ya da cüz'î olduğunu söylemektedir. Küllî olan ise “zat”(cins isim), eylemi gösteren “mastar”, zat tarafından dikkate alındığında “türemiş isim” ve son olarak eylem açısından düşünüldüğünde ise “fiil” olarak dört gruba ayrılmaktadır. Cüz'î lafızlar ise vaz'ı küllî ve vaz'ı cüz'î olarak iki kısma ayrılmaktadır ve ikinci kısım özel isimdir. Risâlenin temel konusunu oluşturan ise vaz'ı küllî olmakla birlikte delâleti cüz'î olan lafızlardır. Bunlar ise “zahir”, “ism-i mevsul”, “işaret ismi” ve “harf” olarak dört kısımdır. Yıldırım, burada müellifin ilk taksimde medlûlü, ikincisinde ise vaz'ı dikkate aldığını belirtmektedir. Risâlenin genel bir okumasının sonucunda meselenin muhtevasının bu şekilde özetlenmesinin mümkün olduğunu söyleyen Yıldırım, muhtevanın daha geniş okumasının tarih içerisinde düşünülmesi ile mümkün olduğuna işaret etmektedir. Bu amaçla Yıldırım risâlenin geriye dönük izini sürerek dil bilim geleneği ile ilişkisini ve ardından risâlenin sonraki literatüre olan etkisini ortaya koymayı hedeflemektedir. “Müphem lafızların”, başka bir ifade ile vaz'ı küllî olmakla birlikte delâleti cüz'î olan lafızların geçmiş birikimle irtibatını kurma açısından

uygun bir nokta olduğu ifaden Yıldırım, İcî'nin seleflerinden bu yönle ayrıştığını söylemektedir. Zira mütekaddim ulemanın kabulüne göre müfret lafızların vaz'ı iki şekildedir: "Özel isimlerin" ve "cins isimlerin" vaz'ı. Vaz'ın bu şekilde temel iki kategoriye ayrılmasının nedeni ise zihinde tasavvur edilen mânaların küllî ve cüz'î şekilde iki türünün olmasıdır. Yıldırım dilcilerin tespit ettiği söz konusu iki kategoriye İcî'nin herhangi bir itirazının bulunmadığı söylemekte ve İcî'ye göre sorunun "müphem lafızlarda" olduğu söylemektedir. Başka bir ifade ile "medlûlü cüz'î olan bir lafzın küllî şekilde vazedilip edilemeyeceği" meselesidir. Yıldırım, mütekaddim âlimlerin aksine İcî'nin bunu kabul etmediğini söylemektedir. "Müphem lafızlar" medlûlleri kendinde belirgin olmayan ve kullanıma göre anlam kazanan lafızlardır. Ayrıca bu lafızlar özel isimlerin aksine dış mevcutta muayyen bir varlığı göstermezler. Bu açıdan bakıldığında "müphem lafızların" vaz'larının özel değil genel olması gerekir. Ancak kullanımları dikkate alındığında bu lafızların medlûlü cüz'îdir. Mütekaddim dilciler "müphem lafızların" her ne kadar küllî mâna için vaz' olduklarını söyleseler de kullanımda, örneğin "hâzâ" işaret zamiri tek bir fert için kullanılmaktadır. Dilciler bu çıkmazı aşmak için "müphem lafızların" vaz'ının küllî olduğunu söylemekle beraber kullanımda küllî mânayı değil dışta bir cüz'iyi kastetmeyi şart koşmuşlardır. Yıldırım, İcî'nin dilcilerin bu açıklamalarının tutarsız olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Çünkü bu lafızlar hiçbir zaman mevzu' lehleri olan küllî mayana delâlet etmezler. Yıldırım İcî'den "müphem lafızların" nasıl vaz' edileceği noktasında ise şunları aktarmaktadır: Dilin kurucusu, dış varlıkta bulunan çok sayıdaki cüz'iyi aralarında ortak küllî bir mâna aracılığı ile icmâli olarak tasavvur etmektedir. Daha sonra tek bir lafız belirleyerek bu lafzı söz konusu küllî mânaya değil de bu küllî mâna aracılığı ile icmâli olarak tasavvur edilen cüz'ilerin her birine karşılık olarak vaz' etmektedir. Yıldırım, müphem lafızların vaz'ı konusunda İcî ve takipçilerinin mütekaddim dilcilere oranla daha başarılı oldukları ancak bununla beraber bu iki yaklaşımı birbirinden ayırın şeyin ne olduğu sorusunun henüz cevaplanmamış olduğunu söylemektedir. Yıldırım dilciler açısından bakıldığında, dış varlıktan zihne alınan mâna zorunlu olarak hem ilgili lafzın mevzu' leh İcî'nin hem de vaz'ın niteliğini tayin ettiği, başka bir ifade ile vaz'ın niteliği ile mevzu' lehi aynı şeyler olduğunu ifade etmektedir. Ancak İcî'ye göre vaz'ın niteliği ile mevzu' lehin aynı şey olması zorunlu değildir. Zira İcî açısından zihinde düşünülen mâna lafzın vaz'ını mümkün kılmakta ve bunu "âletü'l vaz'" olarak isimlendirilmektedir. Ancak İcî zihinde düşünülen bu mânanın mevzu' leh ile aynı şey olmasını kabul etmemekte ve ona göre "âletü'l vaz'" ile "mevzu' leh" birbirinden farklıdır.

Kitabın üçüncü konusu olarak işlenen “İcî’nin Belâgat Anlayışı” M. Taha Boyalık tarafından ele alınmaktadır. İcî’nin asıl amacının ana akım belâgat çizgisinde tarihi derinliği olan okumaların önünü açmak olduğunu söyleyen Boyalık, ilk olarak İcî’ye kadar olan dönemin genel bir tasvirini çizmektedir. Bu bağlamda Boyalık ilk olarak V. asır öncesi hakkında kısa bir değerlendirme sunmaktadır. Daha sonra V.(XI) asrın en etkili belâgat âlimlerinden biri olan İbn Sinân el-Hafâcî’nin (ö. 466/1073) Mutezile’nin zihnî sözü dışlayan nazariyesini nahiv bilimindeki ses incelemesini ve lafızları önde tutarak sözün lafza dayalı fesahatini ön plana çıkararak bunu ustaca işlediğini ifade etmektedir. Ancak buna karşın çağdaşı Abdülkâhir el-Cürcânî’nin ise temelinde Eş‘arîlerin kelâm-ı nefsi nazariyesi bulunan farklı bir terkiplerle “söz dizimi” nazariyesini geliştirdiğini ve Hafâcî’nin lafza dayalı fesahat anlayışını şiddetle eleştirdiğini belirtmektedir. Nitekim Boyalık, Cürcânî’nin icaz veçhini fesahatle sınırladığını, fesahati ise söz dizimi cihetinden açıkladığını aktarmaktadır. Cürcânî’den sonra onun söz dizimi uygulamalarına yönelik incelemesini sistematik hale getiren Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Sekkâkî hakkında ise Boyalık şunları söylemektedir: Abdülkâhir el-Cürcânî’nin belâgatın kurucu bir teorisyeni olarak düşünülmesi durumunda Fahreddin er-Râzî de bu ilmin bir metodisyenidir. Fahreddin er-Râzî belâgata dair eserinde Abdülkâhir el-Cürcânî her ne kadar bu ilmin usul, kaide ve hükümlerini ortaya koymuş olsa da o bunu sistematik bir şekilde yapmadığını bildirmektedir. Sekkâkî ise Cürcânî’nin ve Râzî’nin alana dair eserlerini dikkatli bir şekilde tetkik ederek onlardan daha büyük bir projeye soyunmuş ve bu alandaki birikimi sistematik hale getirmiştir. Sekkâkî’den sonra ise onun “Miftahu’l ulûm” adlı eserinin üçüncü bölümünü ihtisar eden Kazvînî (ö. 739/1338) gelmektedir. Boyalık, İcî’nin de aynı bölümü ihtisar etmesine rağmen Kazvînî kadar bir şerh literatürü oluşturamamış olmasının nedeni olarak, İcî’nin fazlaca inisiyatif almamış ve ihtisarda fazla tefrite düşmüş olmasını sebep göstermektedir. Böylece İcî’nin belâgat geleneğinin neresinde durduğu sorusunun cevabı da ortaya çıkmaktadır: Kelâm’ın aksine İcî’nin belâgat alanında üstlenmiş olduğu görev kurucu nitelikteki kapsamlı metinleri ihtisar ederek tedaris ve şerh için uygun hale getirmek olmuştur. Bundan dolayı onun alana katkıları sınırlıdır ve İcî Meşârika geleneğinin bir halkasını oluşturmaktadır

İlmî münakaşaların nasıl yapılması gerektiğine dair kuralları veren bir ilim olan “Âdâbü’l-bahs ve’l münâzara” ile ilgili olan İcî’nin “Risâletü’l Âdâb ve’l münâzara”sı kitabın dördüncü konusu olarak Mehmet Özturan tarafından işlenmektedir. Özturan, İcî’nin ilgili risâlesine dair genel bir değerlendirme neticesinde İcî’nin bu metni formel ifade türlerinden

arındırıp “çelişki” kavramına odaklanarak yazdığını göstermeyi hedeflediğini ifade etmektedir. Bu bağlamda ilk olarak tartışma potansiyeline sahip bir ifade olarak önerme ve gerekçe sunmayı, daha sonra ise delillendirilmiş bir iddianın nasıl geçersiz kılınacağını ve savunulacağını açıklamaya çalışmak üzere makaleyi iki bölüm üzerine oluşturmakta ve son olarak ilgili risâlenin metin ve tercümesini sunmaktadır. İlk olarak tartışmanın gerçekleşebilmesi için doğru ve yanlışa imkân sağlayan dil formları ve bunların içerikleri hakkında bilgi vermektedir. Münâzara ilminde bir tartışmanın başlaması için “mürekkeb-i tâmm-ı haberi” olan bir iddianın olması gerekmektedir. Özturan burada İcî’yi alana dair telif veren diğer müelliflerden ayrıştırın bir hususa değinmektedir: İddia terimi bir önermedir. Her önermenin de bir bilgi olduğu dikkate alındığında bilginin kısımları kadar önermenin de kısımları bulunmaktadır. Bilgi ise “nazarî” ve “bedîhî” olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bedîhî bilgilerin aksine nazarî bilgiler ise aslında kendisini önceleyen başka bir kıyasın sonucudur. Ancak bedîhî bilginin kendisine ulaşmak için herhangi bir ön bilgiye gerek yoktur. Bundan dolayı ispata konu olabilecek veya başka bir ifade ile tartışmanın gerçekleşeceği iddialar nazarî olanlardır. Özturan bu açıklamalar doğrultusunda İcî’nin metninin şu şekilde okunmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir: “Eğer ispata elverişli olan nazarî bir bilgiyi iddia olarak öne sürdüysen onu ispatlaman gerekir.” Buna göre İcî’nin bu yaklaşımının, onun bedîhî bilgileri tartışma alanının dışına attığını söyleyen Özturan, münâzara kitaplarında bedîhî bilgilerin delillendirilmesinin beklenebileceğini söyleyerek aradaki ayrışmaya işaret etmektedir. Bununla birlikte sadece “nazarî bilginin” ortaya konulması tartışmanın başlaması için yeterli değildir. Nitekim nazarî bir iddia ortaya atan kimsenin bu iddiayı kendisinden söylemesi mümkün olduğu gibi başkasından aktarması da mümkündür. Bu sebeple tartışmanın oluşması için ya nazarî iddiayı ortaya atan kimsenin bunu kendisinden söylemesi ya da başkasından aktarmakla birlikte bu nazarî iddianın içeriğini kabul etmesi gerekir. Şayet ortada içeriği kabul edilmeksizin salt bir aktarım (nakil) söz konusu ise tartışmanın başlaması mümkün değildir. Burada yapılacak tek şey aktarımın doğruluğunun ispatının talep edilmesidir. Ortaya konulan iddianın aktarım olması ve bu aktarımın doğruluğunun kabul edilmesi veya kişinin bu iddiayı kendisinden söylemesi durumunda geriye tartışmanın nasıl seyredeceği sorusu kalmaktadır. Nazarî iddia bir kıyasın sonucunda oluşan bilgi olduğu için tartışmanın ilk hamlesi olarak karşı taraf bu kıyasın öncüllerinden birine men’ yöneltebilir. Men’ ise nazarî bilgiyi oluşturan kıyasın öncüllerden birinin veya ikisinin de ispatlanmasının istenmesidir. Özturan, kendisine delil sunulmamış nazarî iddiaya yöneltilen men’in İcî’ye göre sadece mecazi anlamda bir men’ olabileceğini

belirtmektedir. Nazarî bilgiyi oluşturan kıyasın öncüllerinin ispatlanmasını istemek “neden böyle olsun ki?” şeklinde her hangi bir dayanak olmaksızın olabileceği gibi “doğru olan şu iken sen bunu nasıl iddia edebilirsin?” şeklinde de olabilir. Bunlardan ilki mücerret men‘ iken diğeri senetle birlikte men’dir. Özturan burada senetli men‘in türleri ve geçerli olan seçenekleri hakkında bilgi vermektedir. Öncüllerine karşı men’ yöneltile muallilin ise ilk olarak bu men‘in senetli mi yoksa senetsiz mi olduğuna bakması gerekmektedir. İcî’nin muallilin yapması gereken vazifeler hakkında sadece gösterilen dayanağın kabul edilmeyen öncüle eşdeğer olması durumunda iptal edebileceğini söylediğini aktaran Özturan, yapılan men‘in senetli olması durumunda muallin men‘ ve senedi eşit kabul ederek her ikisini iptal edebileceğini söylemektedir. Men‘den sonra ikinci hamle olan nakız ile men‘ arasındaki temel ayrım noktasına işaret eden Özturan, men‘in senetli veya senetsiz olması mümkün iken nakzın mutlaka bir senetle birlikte olmasının gerektiğini belirtmektedir. Nakzın en temelde dayandığı şâhit ise tehallüf ve muhal-i istilzamdır. Tehallüf ve muhal-i istilzama açıklayan ve bunlar hakkında örnekler veren Özturan en son hamle olan muârazayı ise şu şekilde açıklamaktadır: Muâraza iddia sahibinin sunduğu delili, muhalif tarafın bu delile bir “karşıt” bir sonucu delillendirerek iptal etmesidir. “Karşıt” (muâraza) delil hamlesinin temelinde ise iki çelişik önermenin aynı anda doğru veya yanlış olmayacağı bedihî bilgisi bulunmaktadır. Muârazanın dile getiriliş formları olan muâraza bi’l kalb, muâraza bi’l misil ve muâraza bi’l gayr kısımlarını açıklayan Özturan, son olarak terimler sözlüğünü sunmaktadır.

Kitabın beşinci makalesi olarak M. Ali Koca tarafından ele alınan İcî’nin Akaid Risâlesi genel olarak şu sorular bağlamında incelenmeye tabi tutulmaktadır: Orta düzey şekilde olan “*Mevâkef*” ve ezberlenmesi mümkün olan “*Cevâbiru’l kelâm*”ı telif eden İcî’yi hayatının son dönemlerinde bir akaid metni yazmaya götüren sâik nedir? Bu soru İcî özelinden çıkarıp genel anlamda düşünüldüğünde, âlimleri akaid metni yazmaya sevk eden şey nedir? Koca, bu sorular üzerinden ilk olarak akaidin mahiyeti ve özellikleri üzerinde durmakta, akaid metinlerinin yazım tarzına temas etmekte, akaid-kelâm ilişkisinin nasıl kurulabileceğine yönelik teklifte bulunarak risâleyi yazım amacı açısından incelemekte ve son olarak ilgili risâlenin alana dair yazılan diğer risâlelerle karşılaştırmasına gitmektedir. İlk olarak akaidin mahiyetine dair bilgi sunan Koca, “İslâm akaidinin” biri özel diğeri ise genel olmak üzere iki anlamın olduğu söylemekte ve bunlardan özel olanı “üzerinde ittifak edilen ve inkârı küfrü gerektiren hususlar” olarak; geneli ise “mezheplere ait inanç yapısı olarak” açıklamaktadır. Her bir mezhep akaidinin İslâm akaiden pay alması nedeni ile özel ve genel

anlamdaki akaid arasında bir ilişkisi kuran Koca, genel anlamda akaidin “belli bir mezhebin kimlik dökümü” olduğuna işaret etmektedir. İslâm akaidinin özellikleri bağlamında Kur’an’dan ve sünnetten alınmış olması ilkesini aktaran Koca, burada bir soruna temas etmektedir: Akaid risâlelerinde ele alınan varlık, bilgi anlayışı, bilginin ve âlemin kısımları gibi bazı meselelerin Kur’an ve sünnette bulunması güçtür. O halde Kur’an’dan ve sünnetten alındığı ifade edilen İslâm akaidi ile akaid risâlelerin içermiş olduğu meselelerin arasındaki bağ nasıl kurulacaktır? Koca, bu sorunun cevabına temel teşkil etmesi bakımından İslâm akaidi ile mezhep akaidi arasında kurmuş olduğu “tümellik-tikellik” ilişkisine işaret etmektedir. Buna göre bir konunun akaid risâlelerine girmesi için Kur’an ve sünnette bulunmasına gerek yoktur. Bilakis o konunun İslâm toplumunda tartışma konusu haline gelmesi ve mezheplerin farklı kanaatler bildirmesi onun akaid risâlelerinin meselesi haline gelmesi için yeterlidir. Akaidin bir diğer özelliği de amelî ahkâmın aksine kesin/yakînî delillere dayanıyor olmasıdır. Koca, yakîn ile nefsü’l emirde vakıya mutabık kesin bilgidен ziyade delil getirene göre kesin bilginin kastedildiğini belirtmektedir. Başka bir ifade ile vakıada her ne kadar zan üzere olsa da mezhepler tarafından kesin bilgi kabul edilen bir husus akaid meselelerinin içine dâhil olmak için yeterlidir. Akaidin bir diğer hususiyeti ise esaslarının sınırlı miktarda olmasıdır. Bunun anlamı ise dinin ilk insandan son insana kadar inanmasını istediği inanç esaslarının değişmez ve sabit olmasıdır. Koca yukarıda aktarılan soruna benzer bir hususu burada gündeme getirmektedir: Akaid alanına dair risaleler incelendiğinde farklılaşmanın bulunduğu bariz bir şekilde ortadır. Söz gelimi Ebu Hanife’nin “*el-Fıkhu’l Ekber*”inde madumun şey olup-olmadığı meselesi yer almazken Ömer en-Nesefî’nin akaidinde bulunmaktadır. Şu halde bu durum kelâmcıların “akaid sabittir, artıp azalmaz” ilkesi nasıl bağdaştırılacaktır? Ayrıca akaid sabitse ve artma artıp azalmıyorsa neden tek bir akaid metni yazılıp insanlardan buna inanması istenilmedi? Koca, ilk sorunun cevabını yukarıda olduğu üzere özel ve genel anlamda akaid ayrımının izah edebileceğini, ikinci sorunun cevabının ise akaid metinlerinin nasıl ve ne amaçla telif edildiğinin açıklanması ile mümkün olduğunu söylemektedir. Akaid metinlerinin telif tarzının “ihtisar” şeklinde olduğu dikkate alındığında ve ihtisarin da en önemli özelliğinin tedris maksadı dikkate alınarak geçmiş birikimin toplu bir şekilde gelecek nesle taşınması olduğuna göre bu husus akaid metinlerinin neden çokça olduğuna bir açıdan açıklama getirmektedir. Koca, bu değerlendirmeler ışığında İcî’nin “*el-Akaidu’l Adudiyye*” risâlesinin incelmeye geçmektedir. Risâleye yetmiş üç fırka hadisi ile başlayan İcî, fırkalar içinde kurtuluşa ermiş olacak grubu ifade eden “fırka-ı nâciye”nin itikadını açıklayacağını ve bu fırkanın da “Eş’ariler” olduğunu

ifade etmektedir. Buna göre Koca, İcî'nin mutlak anlamda İslâm akaidini değil onun tikeli olan Eş'arilerin akaidini açıkladığına işaret etmektedir. Akaid risâleleri tertibi edilmeleri açısından incelendiğinde kelâmda “usûl-i selâse” olarak bilinen *ulûbiyet*, *nübüvvet* ve *sem'iyat* şeklinde bir tasnifin olduğu görülmektedir. İcî'nin kelâm alanına dair yazmış olduğu diğer eserlerle bu tertibin karşılaştırmasına giden Koca, Mevâkıf'ta aynı sıralamanın takip edilmediğini söylemektedir. Önceki akaid risâlelerinde bulunmadığı halde ilk defa el-Akaidu'l Adudiyye'de bulunan konular arasında “tecessüsün caiz olmaması” ve “Rıdvan biatına katılanlar ile bedir ehlinin cennetlik olması” başlıkları bulunurken, önceki akaid risâlelerinde yer aldığı halde İcî'nin risâlesinde yer almayan konuları ise Koca birkaç kısım içerisinde aktarmaktadır. Bunlardan ilki İcî'nin bir cümle ya da kayıtla vurgusunu kaydirdiği konulardır ki, bu kısım içerisinde “Allah'ın fiillerinde garazın bulunmadığı düşüncesinde hikmetin gözetildiğine vurgunun kaydırılması” başlığı yer almaktadır. İkinci kısım ise İcî'nin alt problemlerinden biri çerçevesinde ele alarak yönlerini ön plana çıkardığı konulardır ve bu kısım içerisinde “âlemin hudûsu düşüncesini filozofların zatî hudûs fikri çerçevesinde ele alması” ile “marifetullahın vacip oluşunun muallim öğretisine karşı ele alınması” başlıkları yer almaktadır. Akabinde ise sonuç bölümünden sonra Koca ilgili risâlenin tahkikli neşrini ve tercümesini sunmaktadır.

İcî'nin kelâmî düşüncesini belirleyen temel sorun olan “kelâmın bilimsel kimliği”nin ne olduğuna ilişkin tespit ve tartışmalar ise Ömer Türker tarafından ele alınmaktadır. Bu doğrultuda Türker ilk olarak İcî'yi eleştirisel Eş'ariliğe bağlayan görüşlerin bir hülâsasını “nefis teorisi” ve “genel kavramlar” başlıkları üzerinden sunmaktadır. Nefsin soyut bir cevher olmasının kabul edilmesi durumunda hâdis oluşunun ispatlanması mümkün olmadığından dolayı Fahreddin er-Râzî öncesinde Eş'ari gelenek içerisinde yer alan kelâmcıların çoğunluğuna göre nefis “latif bir cisim” olarak tanımlanmaktaydı. Müteahhirîn dönemde ise İbn Sînâ'nın zorunlu-mümkün ayrımının imkânlarından hareketle soyut cevherin hâdis ve yaratılmış olabileceği noktasında uzlaşıya varıldığını belirten Türker, İcî'nin de nefsin soyut olduğunu savunduğunu söylemekle birlikte nefsin içermiş olduğu kuvveler teorisini kelâmın temel ilkeleriyle uyumlu hale getirdiğini ifade etmektedir. Çünkü İcî'ye göre nefsin güçlerinin nedensel bir zorunluk içinde ele alınması kadir-i muhtar Tanrı anlayışıyla çelişmektedir. Nefsin soyut bir cevher oluşunun önemli bir sonucunun da “nefsin soyutlanması” olduğunu söyleyen ve şimdiye kadar gerek İslâm felsefesinde gerekse kelâmda üzerinde yeterince durulmadığını ifade eden Türker, bu konuda Yeni Eflatuncu filozoflar ile kelâmcılar arasındaki temel farka şu şekilde işaret etmektedir. Yeni Eflatuncu

filozoflara göre nefis varlık bakımından soyut olmakla birlikte yetkinlikleri bakımından maddeye bağımlıdır. Oysa ilk dönem Eş'arî kelâmcılarına göre soyut bir nefis tasavvuru düşünülemeyeceği için soyutlanma kavramından da bahsedilemez. Kelâmcılarda ise dinin öğretilerine iman edip sâlih amelleri ile Allah'ın rızasını kazanmaya çalışan bir insan tasavvuru söz konusudur. Türker, Gazzâlî'den sonra nefis teorisini tevarüs eden ve kendi metafizik kabulleri doğrultusunda dönüştüren kelâmcıların kadir-i mutlak Tanrı tasavvuru ile nedenselliğin dışında, bilginin tanımı ve ontolojisinde de tatbik ettiklerini söylemektedir. Bilgide bilen ile bilinen arasında bir izafetin olduğunu söyleyen İcî'nin ilk dönem kelâmcılarda olduğu gibi bilgiyi bilinen mahiyetin maddeden soyutlanarak idrak eden öznedeyne meydana gelmesi olarak tanımlamama taraftarı olmadığına işaret eden Türker, daha sonra İbn Sînâ takipçileri tarafından tashih edilen bilgi tanımının yeni formunu ise benimsediğini söylemektedir. Öyle ki Nasîruddin et-Tûsî ve Kutbüddin er-Râzî gibi İbn Sînâ takipçilerinin mahiyetin özdeşliğinden vazgeçip dışakinin hakikat, zihindeki ise misal olduğu kanaatine vardıklarını ifade etmektedir. Bununla birlikte Fahreddin er-Râzî'nin zihnî varlığa yöneltmiş olduğu eleştirileri de İcî'nin kabul etmediğini belirtmektedir. İcî'yi eleştirel Eş'arîliği bağlayan ikinci husus olan “genel kavramlar”ın İcî'ye göre “mevcut ve mâdumların çoğunluğunu kuşatan durumlar” olarak düşünüldüğünü aktaran Türker, daha sonra varlık, varlık ve mahiyet gibi hususların İcî tarafından nasıl değerlendirildiğine değinmektedir. Varlığın ve hakikatin ancak kavramsal olarak ayrışabileceğini ve dışta ayrı hüviyetlerin olamayacağını söyleyen İcî'ye göre varlık ve mahiyet ayrımı lafzidir. Kelâm ilminin bilimsel kimliği bağlamında ise Türker şunları ifade etmektedir: İcî kelâmın konusu olarak birincisi malûm, ikincisi Allah'ın zatı, üçüncüsü ise var olması bakımından üç görüş aktarmaktadır. Kelâmın konusunun “var olması bakımından mevcut” olduğuna iki açıdan eleştiriler yönelten İcî'nin bu yaklaşımı Türker'e göre isabetli değildir. Şöyle ki müteahhîrîn kelâmının konusunun “malûm” olduğu yönündeki görüş İcî tarafından benimsenmektedir. Bu bağlamda İcî “var olması bakımından mevcut” şeklindeki kelâmın konusuna “kelâmda mâdum, hal ve bir kısım şeyler hariçte mevcut olması bakımından olmaksızın incelenir” şeklindeki eleştiri yöneltilmektedir. Ancak Türker bu eleştirinin lafzi ve sonuçsuz olduğunu, aslında mâdum ve halleri incelediği halde konunun mevcut olduğunu söyleyenlere göre de bunların bir şekilde var olduğunu düşündüklerini belirtmektedir. Ayrıca Basra Mu'tezilesi'nin mâdumun şeyliği görüşü ile Ebu Hâşim'in haller görüşü, kelâmın konusu mevcutken de incelenmesi bu eleştirinin başarısızlığının başka bir göstergesidir. Kelâmın konusunun “Allah'ın zatı” olması bakımından ise Türker, İcî'ye ait şu hususlara işaret

etmektedir: İcî, nesnelerin fiziksel araştırılması ile metafiziksel araştırılmasının tamamen ayrıştırılmasını, nesnelerin fiziki araştırılmasının kelâmdan dışlanması ve kelâmın sadece bütün mümkünleri Allah'a dayandığını ortaya koymayı üstlenen bir vazifesi olduğunu düşünmektedir. Ancak bunun nasıl olacağı konusunda tam olarak zihni berrak değildir. Ayrıca öğrencisi olan iki önemli kelâmcı Sa'deddin Teftâzânî ile Seyyid Şerif el-Cürçânî, İcî'nin yapmaya çalıştığını tam olarak algılayamadıklarından veya gerekçelerine ikna olmadıklarından kelâmın geleneksel yapısını korumayı sürdürmüşlerdir.

İcî'nin âlem tasavvurunu yansıtan fizik görüşlerinin değerlendirildiği yedinci makale ise Osman Demir tarafından kaleme alınmıştır. Bir kelamcının tabiat görüşünün itikadi kabullerinden bağımsız bir şekilde düşünülmeceği ve İcî'nin fizik nazariyesinin Eş'arî kimliğin bir parçası olan fâil-i muhtar tanrı inancı ile yoktan yaratma fikrinin bir yansıması olduğu için Demir, ilk olarak İcî'yi doğru anlamak adına ona kadar ulaşan birikimin genel bir tasvirini sunmaktadır. Tabiatın yapısı hakkında ilk olarak cisim üzerine yapılan tanım ve farklı görüşlerin İcî'de tahkik esasına dayalı olarak incelendiği belirten Demir, ilk olarak madde-sureten oluşan filozofların cisim tanımına yer verdiğini ve bunun cevher-i ferdin reddi üzerine kurulduğunu söylediğini ve daha sonra kelamcılarının cisme dair görüşlerine yer verdiğini aktarmaktadır. Kendisine kadar yapılan bütün tanımları gözden geçiren ve çoğunu eleştiren İcî, Eş'arîlerin tanımının doğruya en yakın bulur: Cisim cevher-i fertlerden oluşan, mekân ve boyutu olan ve bilfiil bölünmeyi kabul eden varlıktır. Kelâmî fizik teorisinde diğer önemli bir kavram olan arazi "bir makânlıyla var olan mevcut" şeklinde tanımlayan İcî'nin arazi hakkındaki açıklamaları hususunda ise Demir şunları aktarmaktadır: Arazların bekası ve intikali mümkün değildir. Böylelikle kâdir-i muhtarın daimi yaratması ile bâki kalmaktadırlar. Ancak bu bekâ sıfatı Eş'arîlerin çoğunluğunda olduğu gibi bir arazi olmayıp itibari bir durum olarak değerlendirmektedir. Filozofların arazları dokuz kategoriye hasretmeleri sübjektiftir ve sağlam bir dayanağı bulunmamaktadır. Arazlar en genelde zatı gereği bölünen ile zatı gereği bölünmeyen şeklinde iki kısma ayrılmaktadır ve ilk kısım "niceliktir". İkinci kısım ise zatı sebebi ile nispeti gerektiren ile zatı sebebi ile nispeti gerektirmeyen şeklinde iki kısma ayrılmaktadır ve ikinci kısım "niteliktir." Zatı gereği nispeti gerektirenler ise mekân, zaman, konum, iyelik, izafet, etki ve edilgidir. İcî'nin cevher-i fert ile madde ve suret teorilerinin zayıf ve güçlü yönlerini karşılıklı olarak incelemeye çalıştığını ve nihâi amacının güçlü bir atomculuk tesis etmek olduğunu belirten İcî'nin atomculuk lehinde ve aleyhinde görüşlere dair incelemelerini aktardıktan sonra Demir, heyula-surete delillerine dair incelemelerine değinmektedir. Kelâmcıların heyûla fikrine karşı delili olan mekân kavramı

hakkında ise İcî'den şu aktarımda bulunmaktadır: Heyûlanın mekânda olması ya kendiliğinden ya da başkası sebebiyledir. Heyulanın kendi başına mekânda olmasından cisim olması gereceği için suretin ona yerleşmesi mümkün değildir. Aksi durumda ise teselsül gerekeceği için bu durumda da suretin ona ihtiyacı kalmaz. Âlemin yapısından sonra âlemin işleyişinin İcî nazarında nasıl olduğu noktasında ise Demir, onun Eş'arî gelenekten tevarüs ettiği yoktan yaratma fikri ve kâdir-i mutlak tanrı tasavvuruna bağlı olarak okasyonalist tavrı sürdürdüğünü belirtmektedir. Âlemin işleyişinde süreklilik, arazların bekası üzerine kuruludur. İki zamanda bâki kalamayan arazlar kâdir-i muhtar bir tanrı tarafından sürekli olarak yaratılmakta, Mutezile düşüncesinin aksine fenâ araz ile değil, Allah'ın cismin üzerinde beka arazını yaratmaması ile de cisimsel süreklilik sona ermektedir. ,

el-İcî'nin fırak literatüründe Âmidî'nin tasnifini üzerine katlılarını değerlendiren Kadir Gömbeyaz, ilk olarak el-Mevâkıf'ta ihtisar edilen Âmidî tasnifinin özellikleri hakkında aktarımda bulunmaktadır. İcî'nin el-Mevâkıf'ta yaptığı fırka taksiminin özelliklerinden ilk husus, yetmiş üç fırka hadisine dayanması ve yetmiş üç şubeli bir tasnif oluşudur. Eş'arî âlimlerin fırka tasnifinde temel referans aldığı bu hususun, Âmidî ve İcî'ye göre Hz. Peygamberin haber verdiği şeyin meydana gelmesi şeklinde bir mucize olarak değerlendirildiğini ifade Gömbeyaz, bununla müelliflerin yetmiş üç fırkanın varlığını göstererek, bu mucizenin gerçekleştiğinin ispatı gayretinde olduklarına işaret etmektedir. Tasnifin özelliğine dair bir diğer husus ise fırkaların sekiz ana başlık altında toplanması ve yedi fırkanın alt kolları ile birlikte cehennemde olup, tek kurtuluşa erenin 'fırka-ı nâciye' olmasıdır. 'Fırka-ı nâciye'nin hangi topluluk olduğu sorusu karşısında ise Gömbeyaz, bu grubun 'Eş'arîler'e, 'muhaddislerin ilk nesli' olan selef âlimlerine ve 'Ehli sünnet ve'l cemaat'e karşılık geldiğini, bunun sebebinin de Eş'arî öncesi dönemde 'fırka-ı nâciye'nin durumuna bir cevap sunmak amacına mâtuf olduğunu ifade etmektedir. Nitekim tarihsel süreçte bu üç grubun bir birini tamamlayan cüzler olduğuna dair Şehristânî'nin ifadelerine işaret eden Gömbeyaz, Âmidî'nin de buradan ilham alarak 'fırka-ı nâciye'yi üç gruptan oluşan bir yapı olarak sunduğunu belirtmektedir. İcî'nin, Âmidî'nin *Ebkâr*'ından ihtisar yoluyla naklettiği fırka tasnifinin sonraki dönemlere tesirinin İcî'nin öğrencileri ve el-Mevâkıf'ın şârihleri olan Şemseddin el-Kirmânî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî vasıtasıyla olduğunu belirten Gömbeyaz, tasnifte Âmidî'ye açık bir atıfta bulunulmamasından dolayı tasnifin Âmidî'ye değil de İcî'ye aitmiş gibi bilinmesine sebep olduğuna işaret etmektedir. Aynı şekilde Osmanlı coğrafyasında etkili olan İcî'nin tasnifi Âmidî'ye ait olarak değil de

İcî'ye nispetle bilinmiştir. Bu bağlamda Gömbeyaz, Taşköprizâde'nin itikadî fırkaların ve görüşlerin açıklamasını İcî'nin el-Mevâkıf'dan yapmasını buna bir örnek olarak sunmaktadır.

el-İcî'nin fıkıh usulünde İbn Hâcib'in muhtasarı üzerine yazdığı şerhe dair incelemelerde bulunan Tuncay Başoğlu, ilk olarak İcî'nin şerh yazmasının gerekçeleri konusunda bazı açıklamalarda bulunmaktadır: Kendisinden önce de şerhler yazılmış olmasına rağmen, bu şerhlerin eserin önemli yerlerini ortaya çıkarmakla birlikte, dakik hususların ve bir kısım hakikatlerin gizli kalması ve İcî'nin bu lafızlar ve anlamlar üzerine kafa yorması bu gerekçelerden bazılarıdır. Aynı şekilde şerhin önsözünde İcî'nin muhtasarı niçin seçtiğine dair ifadelerini aktaran Başoğlu, İcî'nin ifadelerinden hareketle muhtasarın şerh için seçilme gerekçeleri üzerinde durmaktadır: Bunlardan ilki olarak Muhtasar'ın kendi döneminde durduğu konuyla alakalı olduğuna işaret etmektedir. Nitekim eserin, usul konularını o dönemin ilmî zirvesini teşkil edecek bir bütünlük ve süzölmüşlükle ele alınması, müellifin ihtisar kabiliyeti ve yaşadığı dönemdeki ilmî mevkiinin de katkısıyla medreselerde okutulan temel usul eserlerinden biri haline gelmesi muhtasarın şerh için seçilmesinin bir başka gerekçesidir. Başoğlu, özetle el-İcî'nin müstakil bir eser yazmak yerine bir eseri temel alarak şerh yazmasının temel gerekçesini, şârihin yaşadığı dönemin ilim zihniyetinde ve eğitim sisteminde aranması gerektiğini belirtmektedir. Bu ve benzer gerekçelerle birlikte İcî'nin hangi hedefle şerh yazdığı, eserin bir iddiasının ve özgünlüğünün olup olmadığı ve son olarak şerhin usul tarihinde yer ve etkilerine cevap arayan Başoğlu, ilk soruya yönelik şu açıklamalarda bulunmaktadır: İlk olarak şerhin yazılması pratik bir amaca matuftur. Ayrıca şerhedilen metnin konumu ve İcî'nin kelâm, usul ve dil ilimlerini esas alan genel projesi, şerhin basit bir açıklama ve ilaveler olmasından öte usul meselelerini tahkik metodu ile inşa edilmesi ve fûru' fıkıh başta olmak üzere şer'î ilimleri temellendirme de şerh yazmanın hedefleri arasında sayılabilir. Eserin özgünlüğü ve iddiası sorusunun ilk sorunun cevabında bulunduğu işaret eden Başoğlu, yeni meseleler ve nazariyeler koymak yerine, eserin mevcut meseleleri yeni metafizik-mantık dili içinde açıklamasının eserin özgünlüğü ve iddiası konusunda fikir vereceğini belirtmektedir. Başoğlu son sorunun cevabının ise ancak müteahhir dönemde usul meselelerinin mahiyetinin tam olarak ortaya konulmasından sonra mümkün olacağını ifade etmektedir. İcî'nin şerhteki üslubu bağlamında ise Râzî ve Âmidî'nin temsil ettiği müteahhirun dönemi mantık ve metafizik dili üzere kurulu usul yazımının genel özelliklerini taşıdığını, meseleleri nazari açıdan ve münazara üslubu içinde işlediğini, delillendirmeye önem vererek genel olarak 'tahkik metodu'nun yapısı olan meseleleri derinlikli olarak yeniden inceleyip inşa ettiğini aktarmaktadır. Aynı şekilde diğer

şerhlerle karşılaştırıldığında iki temel hususun belirgin olduğunu ifade eden Başoğlu, ilk olarak İcî'nin Subkî ve Kirmânî'de olduğu gibi çok sayıda kaynak kullanma ve onlardan nakilde bulunma yoluna gitmediğine, ikinci olarak ise Mahmûd İsfehânî ve Bâbertî gibi, müellife açıkça sert tenkitler yöneltmediğine işaret etmektedir. Başoğlu İcî'nin fıkıh usulüne dair görüşleri bağlamında ise İcî'nin, Gazzâlî'nin *el-Mustasfâ*'daki ilimler tasnifine uygun bir anlayış benimsediğini, ilimler hiyerarşisinde en üstün ilim olarak kelâm ilmini gördüğünü, fıkıh usulü de dâhil diğer bütün ilimlerin dayanaklarını kelâmdan aldığını, akıl ve nakli birleştiren fıkıh usulünün de kelâmdan sonra geldiğini söylemektedir. İcî'nin kıyas ve tâlil konularında ise Eş'arî usulcülerden farklı olarak kıyası, 'hükmün illetinde fer'ın asla eşitliği' şeklinde tanımladığını aktaran Başoğlu, yapılan bütün içtihadların doğru olduğu şeklindeki yorumu tenkit ettiğini, erken dönemin aksine kıyasın ispatı konusunun yerine, en geniş açıklamaların kıyasın rükünleri, şartları ve illeti tespit yolları üzerine yapıldığını belirtmektedir. Başoğlu son olarak Aduddüddin el-İcî'nin şerhi etrafında oluşan gelenek ve literatür hakkında bir liste sunmaktadır.

İcî'nin tefsirci kişiliği ve *'tabkîku't tefsir'*ini inceleyen Harun Ögmüş, ilk olarak eserin yazılış gayesini, kaynaklarını ve metodunu ele almaktadır. İcî'nin tefsirini yazmasını ilahî bir işarete bağlamakla birlikte, daha önce mütedavil olan tefsir eserlerinde bazı hususların ele alınmadığını da buna eklediğini ifade eden Ögmüş, müellifin dil ve edebiyat inceliklerini gösteren bir dirayet tefsiri yazmayı hedeflediğine işaret etmektedir. Aynı şekilde eserin *Envârü't tenzîl* ve *el-Keşşâf*'ın birçok kapalı ve zor yönlerini açmak kastıyla yazıldığını ifaden Ögmüş, eserin kaynakları konusunda ise Râzî'nin *Mefâtib*'ine, Burhaneddîn el-Kirmânî'nin *el-Lübâb*'ına, Zemahşerî *el-Keşşâf*'ına ve İcî'nin kendisine övgülerde bulunduğunu söylediği Beyzâvî'nin *Envârü't tenzîl*'ine yer verdiğini aktarmaktadır. Ögmüş, bu kaynaklar üzerinden yapmış olduğu değerlendirme sonucunda, müellifin Kur'an'ın nazımını ve onun icazını ortaya koymaya çalışan ortay boy bir dirayet tefsiri yazmayı amaçladığını belirtmektedir. İcî'nin kendi tefsirinde en çok takip ettiği Beyzâvî ile müellifin tefsirlerini karşılaştıran Ögmüş, bazı ayetlerin tefsiri üzerinden bunu örneklendirmektedir. İcî'nin Kur'an algısı ve tefsir anlayışı noktasında, İcî'nin nazım bütünlüğüne büyük bir önem verdiğini ifade eden Ögmüş, bazı ifade ve terimlerle İcî'nin Bayzâvî'de eksik gördüğü bu hususu tamamlama gayretinde olduğunu belirtmektedir. Ancak nazım bütünlüğüne verilen bu önemin anlam bütünlüğünde fazla görülmediğini aktaran Ögmüş, bunun sebebini tefsirin büyük hacimli olmayışına ve doğal olarak ayetin başka bir ayetle tefsir edilmesinin az olmasına bağlamaktadır. Yine de bununla birlikte bazı tikel örnekler bağlamında Ögmüş, müellifin

Kur'an'ın anlam bütünlüğünü dikkate aldığını belirtmektedir. İcî'nin işârî ve felsefî kabilden yorumlar karşısında tutumunun net olmadığını, ancak bununla birlikte İcî'ye göre bu yorumların tefsir metodunda değil de latifeler ve uygun misaller şeklinde değerlendirilmesi gerektiği aktaran Ögmüş, İcî'nin bu tür yorumları tefsir olarak kabul etmediğine işaret etmektedir.

İcî'nin ahlâk felsefesinin temellerini ele alan Mustakim Arıcı, İcî'nin neden özgün bir metin yazmadığı veya bu sahada başka metinler varken neden Tûsî'nin metnini tercih ettiğinin önemli bir mesele olduğunu söylemektedir. Arıcı bu mesele karşısında cevap olarak, İcî'nin Ahlâk-ı Nâsırî'nin sahip olduğu felsefî derinlik ve Tûsî'nin İslâm düşüncesinin farklı alanlarda şöhreti sebebiyle metni tercihe şayan bulduğuna işaret etmektedir. Ahlâki eylemenin kaynağı olarak nefis ve nefsin güçleri konusunda, İcî'nin nefsi, “doğal organik cismin ilk yetkinliği” olarak tanımladığı, nefsin güçlerini de hayvânî, bitkisel ve insanî güçler başlığı altında topladığını belirten Arıcı, İcî'nin insanî nefsin güçlerinin ahlâkla alakasını doğrudan felsefe geleneğinde olduğu gibi üç güç üzerinden tesis ettiğini ifade etmektedir. Buna göre insanda, ‘müdrîke’, ‘yırtıcı nefis’ ve ‘hayvânî güç’ şeklinde toplam üç güç vardır. Huyun mahiyeti bağlamında literatürde farklı yorumlar ve tanımlar içeren, erdem ve erdemsizliğin ‘meleke’ mi yoksa ‘hal’ mi olarak isimlendirileceği konusunda genel olarak bilgiler aktaran Arıcı, İcî'nin Gazzâlî'den tevarüs edilen ‘meleke’ kavramı ile huyu tanımladığını belirtmektedir. Huyla ilgili bir diğer meselenin huyların kaç kısma ayrıldığı ile ilgili olduğunu söyleyen Arıcı, İcî'ye göre huyların erdem, erdemsizlik ve bu ikisi arasında olanlar üzere üç kısma ayrıldığını belirtmektedir. Buna göre erdem, yetkinlik olan şeyin ilkesi, erdemsizlik ise eksiklik olan şeyin ilkesidir. Bu ikisi dışında olmayanlar ise bu ikisinden herhangi biri olmayanın ilkesidir. Huyların değiştirilmesinin mümkün olup olmadığı sorusu karşısında, İcî'nin de bulunduğu kahir ekseriyetin huyların değişebileceği görüşünde olduğunu, buna karşın ‘huylar değişmez’ diyenlerin kendi aralarında farklı gruba ayrıldıklarını ifade eden Arıcı, huyların değişebileceği görüşünde olanların istidlâlleri bağlamında şunları aktarmaktadır: Huyların değişeceğinin birinci delili tecrübedir. İkincisi kötü huylardan uzak durmayı emreden naslar, üçüncüsü ise farklı filozofların huyların değişebileceği üzerine ortak kanaatleridir. Arıcı, konunun daha iyi anlaşılabilmesi için ahlâkî içeriğini merkez ele alarak ‘mizâc’ kavramı üzerinde durmaktadır. Ahlâkî hastalıkların tedavisi konusunda İcî'nin metninin tıp metni sayılabilecek unsurlara sahip olduğunu söyleyen Arıcı, erdemleri korumanın ve rezaletlerden kurtulmanın İcî'ye göre dört yolundan bahsetmektedir: Erdemleri korumanın birinci yolu erdemli insanlarla sıkıca oturmaktır.

İkincisi kişinin düşünceye alışması için zihnini ilmî ve fikrî ödevlerle çalıştırmasıdır. Üçüncüsü kişinin yanlış yapması durumunda kendisini uyaracak arkadaşalar seçmesidir. Dördüncüsü ise kişinin kendinde bir gevşeklik görmesi durumunda katı riyazetlerle nefsini kendisine getirmesidir. Ruhanî hastalığın tedavisinde ise ilk yöntem, nefiste meydana gelen erdemsizliğin karşıtı olan erdemın işlenmesidir. İkincisi hastalık karşısında sert durarak kişinin tedavi edilmesidir. Bu ise açıktan ve kapalı olarak kınama ile olur. Üçüncüsü yerleşik hal alan erdemsizlik, karşıtı olan erdemın işlenmesi ile tedavi edilemiyorsa karşıt olan erdemsizliğin işlenmesine sevk edilir. Örneğin kişi cimrilik erdemsizliği karşısında cömertlik erdemi ile tedavi edilemiyorsa, israfa yöneltilir. Dördüncüsü ise erdemsizlik iyice yerleşik bir hal almış ise ve yukarıdaki yöntemlerle tedavisi mümkün değilse kişinin daha çetin egzersizlere yöneltilmesi gerekir.