



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2018

Cilt/Volume:1

Sayı/Number:2

KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

PERİYOT

Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

BASIM TARİHİ

31 Aralık 2018

YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce & Arapça

SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

PERIOD

Biannually (June & December)

PUBLICATION DATE

December 31, 2018

LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English & Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli bilimsel ve akademik bir dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is a *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye

Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to : dinbil@alparslan.edu.tr

Tel: (90 436) 249 4949

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



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2018

Cilt/Volume:1

Sayı/Number:2

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Muş Alparslan Üniversitesi Adına Sahibi	Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT
Baş Editör	Dr. Öğr. Üyesi Ali BALTACI
Genel Yayın Yönetmeni	Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN
Bu Sayının Editörü	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet SALMAZZEM
Temel İslam Bilimleri Bölüm Editörü	Ar. Gör. Şeyma YEŞİLYAYLA
Felsefe ve Din Bilimleri Bölüm Editörü	Ar. Gör. Zehra ORUK
İslam Tarihi ve Sanatları Bölüm Editörü	Ar. Gör. Arda DİNÇER
	Prof. Dr. Itzhak BERNSTEIN - Yale Divinity School
	Prof. Dr. Hilda GEINBACHER - Goethe University
	Prof. Dr. Allen WEISSMANN - The University of Chicago
	Prof. Dr. Jean Christian GILBERG - Heidelberg University
	Doç. Dr. M. Kamil COŞKUN – Ankara H. Bayram Veli Ün.
	Doç. Dr. Recep ASLAN - Gaziantep Üniversitesi
	Doç. Dr. Murat KAYACAN - Muş Alparslan Üniversitesi
	Dr. Öğr. Üyesi Şirin GÜL - Muş Alparslan Üniversitesi

Yayın Kurulu Üyeleri

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	Muş Alparslan Üniversitesi
Prof. Dr. Javier Jose PEREZ	Princeton Üniversitesi – ABD
Prof. Dr. Alvin Seth SIMMONS	Columbia Üniversitesi – ABD
Prof. Dr. Roland SWARZENBERG	Goethe Üniversitesi – Almanya
Prof. Dr. Elias Zacaria KNIGHT	Nottingham Üniversitesi – İngiltere
Prof. Dr. Gustavo Ramon DIAZ	Sorbonne Üniversitesi – Fransa
Prof. Dr. Olof Hennik JONSSON	Stockholm Üniversitesi – İsveç
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi – Kuveyt
Prof. Dr. Ezekiel Nathan HILLGREEN	Regina Apostolorum Üniversitesi - Vatikan
Prof. Dr. Micheal Kipton	University of California Los Angeles - ABD
Prof. Dr. Jean Christian Gilberg	Heidelberg University - Almanya
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet DAĞ	Atatürk Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Murat KAYRİ	Batman Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şehmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Cemil ORUÇ	Yalova Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yunus CENGİZ	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yunus Emre GÖRDÜK	Balıkesir Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.


































İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Ali BALTACI - Prof. Dr. Allen WEISSMANN - Prof. Dr. Jean Christian GILBERG

ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Dr. Mahmood GAWSANI - Arş. Gör. Yusuf AYDIN – Hicham Al MUWALLAT

DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

	İSAM		DRJI		ASOS Index
	Index Islamicus		CiteFactor		SOBIAD
	Columbia International Affairs Online (CIAO)		Scientific World Index		ResearchBib
	Worldwide Political Science Abstracts		Academic Keys		Cardiff Index to Legal Abbreviations
	Acarindex		The Philosopher's Index		Directory of Science
	EconLit		CEEOL		OpenAIRE
	idealonline		Bielefeld Academic Search Engine (BASE)		KWSnet
	JournalTOCs		Journal Factor		Index Copernicus
	ProQuest		Open Access Library (oalib)		Eurasian Scientific Journal Index
	Humanities and Social Sciences Index (Michigan University)		Türk Eğitim İndeksi		Wilbert
	Google Scholar		ISRA (International Society for Research Activity)		International Innovative Journal of Impact Factor (IIJIF)
			CrossRef		

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi
Sürelî Yayınlanan, Uluslararası Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:1 Sayı:2 – Vol:1 Issue:2

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Makaleler	Yayın Adı	Sayfa No
Abdullah Arca	Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Razi'nin Alemden Getirdiği Deliller	1 - 19
Ahmet Ağralı	Semavat Hakkındaki Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar	20 - 37
Mahmûd Fellâh Mendkâr	لأب ع بد ال قرآن ف ضائل ف ال دخل	38 - 70
Naif Yaşar	Taberi'nin Tefsir Usulü	71 - 92
Cahit Karaalp	Sadreddin Konevi'nin "İ'cazu'l-Beyan Fi Te'vili-Ümmi'l-Kura'an" Adlı Eserinin İşari Tefsir Açısından	93 - 111
Teceli Karasu – Aslan Ali Demirkol	Üstün Yetenekli Öğrencilerin İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme	112 - 127
Ahmet İğdi	İslâm Tarih Yazıcılığına Etkisi Bakımından Hz. Ömer Dönemi	128 - 137
Mustafa Günerigök – Kübra Oğur	Prekarya Sosyolojisi: Ücretli Öğretmenler Örneği	138 - 156
Şirin Gül	İbn Hazm'a Göre Nasslarda Lafza Bağlı Kalma Zorunluluğu ve Gerekçeleri	157 - 166
Yayın Politikası	Editorial Policies	167 - 170

Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.
dinbil@alparslan.edu.tr



Din ve Bilim
Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



From the Editor in Chief
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Dear, writers, readers, referees, critics & colleagues....

The second issue published in the **Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences** is an academic refereed journal dedicated to publishing articles, essays, translations, symposium reviews, and book reviews primarily within the fields of Religious and Islamic Studies including Arts and Humanities, Religion, Islamic Studies as well as Social and Behavioral Sciences, Theology and Ethics.

The objective of the journal is to provide a forum for the scholars of Study of Religion(s) and Islamic Studies from Turkey and all over the world through which they can share and disseminate their research results and findings. This is particularly important within the context of Turkish academy as the **Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences** is the first in its kind publishing in Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences and thus providing a channel of communication with international audience for scholars who based in this University or in Turkey. **Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences** targets to contribute to the scholarship by offering an effective venue for productive critique and creative thinking in all aspects of Religious and Islamic Studies.

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published twice a year in July and December and adopts double-blind peer-review process. There are at least two reviewers for the total number of articles in each issue. In addition, all articles are checked by means of a software program in order to confirm that they are unpublished and avoid plagiarism. **Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences** accepts paper submission from researchers with only academic degrees in research articles and book review.

We are delighted to offer you high-quality original research papers in various themes and topics with the current (second) issue.

As the lead editor of **Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**, I am thankful to all those scholars and the members of the editorial board for their dedication, cooperation, and assistance.

Dr. Ali Baltacı
Editor-in-chief
dinbil@alparslan.edu.tr



The Evidence from Fahreddin Al-Râzî in the Matter of the Proof of God's Existence in the Universe

Abdullah Arca*^a

Article Info

DOI:

Article History:

Received 5/12/2018

Revised 12/12/2018

Accepted 27/12/2018

Keywords:

Fahreddin al-Râzî,
existence of God,
Universe, Huduth,
possibility

Article Type: Research
Article

Abstract

The existence and unity of the Lord is the basis of Islamic faith and the most important issue of kalam. Since the beginning of the history of mankind, God revealed these truths to people through the prophets and books and He invited them to believe in Him. Thereby, the prophets firstly proclaimed, in the societies where all of them were sent, that there is God and He is one and that He is the creator of the universe and its contents.

Beginning from the first period of the formation of the Kalam in Islamic world, the scholars of kalam emphasized on this issue of the existence of God and they have used different methods of proof against the people from different religion and cultures in accordance with the scientific level and understanding of their own periods. In this article, the evidence of God's existence that Fahreddin al-Râzî, who is considered to be one of the most important theologians of the subsequent era, put forward will be examined. Râzî tried to prove that the universe is not eternal through providing some logical evidence and some evidence from Qur'an and hadith to prove that substance and attribute are not eternal. Râzî, based on the fact that there must be a creator for every created world, presented different proofs for the existence of God in a very unique methods.

Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âlemden Getirdiği Deliller

Makale Bilgisi

DOI:

Makale Geçmişi:

Geliş 5/12/2018

Düzeltilme 12/12/2018

Kabul 27/12/2018

Anahtar Kelimeler:

Fahreddin Râzî, İspat-ı Vacib,
Âlem, Hudûs, İmkân

Makale Türü: Araştırma
Makalesi

Öz

Allah'ın varlığı ve birliği, İslam inancının temeli, kelâm ilminin de en önemli konusudur. Allah, İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren gönderdiği peygamberler ve kitaplarla bu hakikati insanlara bildirmiş, onları kendisine inanmaya davet etmiştir. Böylece bütün peygamberler gönderildikleri toplumlarda ilk olarak Allah'ın var ve bir olduğunu, kâinatın ve içindekilerinin yaratıcısının Allah olduğunu tebliğ etmişlerdir.

İslam dünyasında kelâm ilminin teşekkül ettiği ilk dönemden itibaren kelâm âlimleri ispat-ı vacib meselesi üzerinde önemle durmuş, kendi dönemlerindeki ilmî seviyeye ve anlayışa uygun olarak bu konuda yabancı din ve kültürlerden olanlara karşı farklı ispat yöntemleri kullanmışlardır. Bu makalemizde müteahhirin döneminin en önemli kelâm âlimlerinden biri sayılan Fahreddin Râzî'nin Allah'ın varlığına dair ortaya koyduğu deliller incelenecektir. Râzî, âlemin yapı taşları olan cevher ve arazların ezeli olmadıklarının akfî ve naklî delillerini vererek âlemin hâdis olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Hâdis olan bu âlemin mutlaka bir muhdisinin var olması gerektiği gerçeğinden hareket ederek de Allah'ın varlığını kendisine has yöntemlerle ortaya koymuştur.

*Corresponding Author: a.arca@alparslan.edu.tr

^a Ass.Prof.Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş/Turkey ORCID: 0000-0003-3064-9647

Allah'ın Varlığının İspatı Meselesinde Fahreddin Râzî'nin Âlemden Getirdiği Deliller

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde milattan önceki en ilkel kabilelerden günümüzdeki en modern toplumlara varıncaya kadar toplumların hepsinde yüce bir yaratıcıya inanma duygusuna rastlamak mümkündür. İnsanlar en eski zamanlardan beri üstün bir güce inanmış ve ona çeşitli şekillerde ibadet etmiştir. Dolayısıyla yüce bir varlığa inanma ve ona ibadet etme düşüncesi insanların tabiatlarında bulunan, doğuştan getirdikleri bir duygudur.¹

Her şeyin yaratıcısı olan, kemal sıfatlarla muttasıf, noksan sıfatlardan münezzeh olan yüce Allah'ın mevcudiyetine inanmak ilahî dinleri diğer dinlerden ayıran en temel ilkedir. Bu sebeple gerek Yahudilik ve Hıristiyanlık dinleri gerekse İslam dininde inanılması gereken ilk inanç, Allah'ın varlığına imandır.² Allah Teâlâ ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e varıncaya kadar her dönemde kendi varlığını ve birliğini, kâinatın ve içindeki her şeyin yegâne sahibi olduğunu, ibadet edilecek tek mabudun kendisi olduğunu insanlara bildirecek elçiler göndermiştir. Bu elçiler gönderildikleri toplumlarda insanlara doğru olan Allah inancını tebliğ etmiş, Allah inancı hakkında daha önce sahip oldukları bâtil inanışlardan onları vazgeçirmeye çalışmışlardır.

Kur'an ayetlerinde doğrudan "Allah vardır, O'na iman edin" şeklinde ifadeler yer almamıştır. Böylesi ifadelerin yerine Allah'tan bahseden ayetlerde daha çok O'nun sıfatları konu edinilmiştir. "De ki, Allah birdir³, "Allah, kendisinden başka tanrı olmayan hay ve kayyumdur"⁴, "O evveldir ahirdir, zahirdir, batındır. O, her şeyi bilendir."⁵ Görüldüğü gibi bu ayetlerde Allah'ın varlığından ziyade O'nun birliği, ortağı ve benzerinin olmadığı, evvel, ahir, zahir ve batın olanın O olduğu vurgulanmıştır. Kur'an'da Allah'ın varlığı mevzuu insan için bilinmesi tabii yani zarurî ve bedihî bir olgu olarak kabul edilmiştir. Çünkü selim bir fitratla yaratılan insan şeytanın, nefsinin ve dış çevrenin etkisine maruz kalmadığı takdirde fitratı bozulmayacağı için aklen yaratıcısını bilecek ve O'na iman edecektir. Ancak şunu da kabul etmek gerekir ki, ister Allah'a inansın, ister inanmasın insan büyük bir felaketle ya da dayanılmaz bir acıyla karşı karşıya kaldığı zaman başka şeylere değil, sadece Allah'a yalvarmış ve ondan kurtuluş dilemiştir.⁶ Yani insan, inkâr etmesine sebep olan gaflet, inat ve kibir gibi kalbî hastalıklardan sıyrıldığı zaman selim olan aslî yaratılışına⁷ geri döner ve tek olan yaratıcının sadece Allah olduğunu kabul eder.

¹"Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." Rum, 30/30. İnsanlara Allah'ı bilme yetisinin önceden yerleştirildiği için bk. Şaban Ali Düzgün, "İnsanın Doğası (Fitratı) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2, (2016), 322-342.

²Şerafettin Gölcük- Süleyman Toprak, *Kelâm*, 8. Baskı, (Konya: Tekin Kitabevi, 2014), 156.

³İhlas, 112/1.

⁴Bakara, 2/255.

⁵Hadîd, 57/3.

⁶Bekir Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, (Ankara: DİB, Yayınları, 1998), 21; A. Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 24. Baskı, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 80.

⁷"O halde sen yüzünü hanif olarak dine, Allah'ın insanları yarattığı fitrat üzerine çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler. Rum, 30/30.

1. Kelâmcıların Allah'ın Varlığına Dair Ortaya Koydukları Deliller

Her devirde Allah Teâlâ'nın varlığına ve birliğine iman eden insanlar var olduğu gibi, Allah'ın varlığına inanmayan ya da O'nu yüce yaratıcı olarak kabul etmeyip O'nun yerine başka şeyleri ilah edinen insanlar, tarih boyunca hep var olagelmıştır.⁸ Bu sebepten dolayı tarih boyunca gerek ilahiyatçılar gerekse bazı filozoflar ispat-ı vacib konusunda çeşitli deliller ortaya koymaya çalışmışlardır. İslam dünyasında da Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili deliller sistemli olarak İslam kelâmcıları ve İslam filozofları tarafından ortaya konulmuştur. Bu deliller ortaya konulurken bazen bir delil her iki taraf tarafından ama farklı izah tarzlarıyla işlenmiş bazen de birbirinden farklı deliller kullanılmıştır. Örneğin hudûs, imkân, gaye ve nizam delilleri hem kelâmcılar hem de İslam filozofları tarafından kullanılırken, ilk illet ilk sebep, hareket ve ekmel varlık delilleri sadece İslam filozofları tarafından kullanılmıştır.

İslam kelâmcıları Allah Teâlâ'nın varlığının ispatı konusunda daha çok aşağıdaki delilleri kullanmışlardır.

Fıtrat Delili: Fıtrat kelimesi, “yaratılış, belli yetenek ve yatkınlığa sahip olma” anlamında kullanılır.⁹ İlk yaratılış, bir bakıma mutlak yokluğun yarılarak içinden varlığın çıkması şeklinde telakki edildiğinden fıtrat kelimesiyle ifade edilmiştir. Buna göre fıtrat ilk yaratılış anında varlık türlerinin temel yapısını, karakterini ve henüz dış tesirlerden etkilenmemiş olan ilk durumlarını belirtir. Varlığa bu nitelikleri verdiği için de Allah'a fâtır denmiştir. Fıtrat, insanların doğuştan sahip oldukları temel eğilimleri gösterir ki, bunun temelinde selamet ve istikamet üzere olmak vardır.¹⁰

Fıtrat delili, Allah Teâlâ'ya inanma duygusunun insanın fıtratında var olduğu, bu duygunun insana doğuştan verildiği esasına dayanır. İnsandaki inanma duygusu gaflet, inat, kibir, kendini beğenmişlik gibi bazı arızî sebeplerle körelebilir. Ancak hiçbir zaman tamamen yok olmaz. İnsandaki Allah şuurunun ilk olarak oluşmasında gayretin, nazar ve istidlalin bir etkisi yoktur. İnsan hastalık, sıkıntı, musibet gibi kendisine acı veren durumlarla karşı karşıya kalıp bu durumlarla baş edebilme gücünü kaybettiği zaman bir ilaha, üstün ve aşkın bir güce sığınır, ona dua ederek kendisine sıkıntı veren bu durumdan kurtulmak ister. Onun bu davranışı fıtratının gereğidir. Fıtrat delili, kat'î bir delil olmaktan ziyade halkın kolaylıkla anlayabileceği iknaî bir değere sahiptir.¹¹

b) Hudûs Delili: İslam kelâmcılarının ispat-ı vacib konusundaki delilleri içerisinde en revaçta olanı hudûs delilidir. Hudûs, sonradan meydana gelme, yok iken sonradan var olma demektir. Sonradan meydana gelmiş olan varlıklara da hâdis denir. Hudûs delili âlemin hâdis olmasından hareketle Allah Teâlâ'nın varlığını ispatlamaya çalışan delildir.¹² Bu delilde ilk olarak âlemin yapı taşları olan cevher ve arazların kadim olmadığı ispatlanır. Ardından hâdis olan cevher ve arazlardan müteşekkil olan âlemin de hâdis olduğu ve var olmasında mutlaka bir muhdise ihtiyaç duyduğu ortaya konur. Bu muhdisin yine âlemin kendisi veya bir parçası olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda teselsül ve devr lazım gelir ki, her ikisi de kelâmcılar tarafından bâtil olarak kabul

⁸ Allah'a inanmayanların inkâr sebepleri için bk. İbrahim Coşkun, *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*, (Konya: Tekin Kitabevi), ts.,93-144.

⁹ İsfahani, Rağb Ebu'l-Kasım Hüseyin, *el-Müfredât fî Garibi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Kılânî, Dârü'l-Ma'rife, Beyrut, ts., 522.

¹⁰ Mahsum AYTEPE, “Fıtrat Kavramı Bağlamında İnsanın Orta Yolu Bulma Potansiyeli” *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research*, (Nisan-2018), 10/1, 230-248; Düzgün, “İnsanın Doğası (Fıtratı) ve Özgürlüğü Üzerine”, 322-342.

¹¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlmi Kelâm*, Hazırlayan Sabri Hizmetli, (Ankara: Ümran Yayınları, 1981), 35; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*, 83-84.

¹² Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 23-24; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 184-206; Kılavuz, *Ana Hatlarıyla...*, 84-85.

edilmiştir. Sonuç itibariyle âlemin muhdisinin âlemden ayrı, vacibu'l-vücut olan bir varlık olmasının gerekli olduğu böylece ispatlanmış olmaktadır.

c) İmkân Delili: Âlemin varlığının zorunlu değil de mümkün olmasından hareketle Allah'a ulaşmaya çalışan bir delildir. Bu delile göre âlemde müşahede ettiğimiz pek çok varlık vardır. Bunların var olduğu bir gerçektir. Ancak bu varlıkların hiç mevcut olmadığını yâda var iken yok olduğunu düşünmek aklen imkânsız değildir. İşte bu şekilde var olduğunu ya da hiç var olmadığını düşünebildiğimiz varlıklara mümkün varlık denir.¹³ Mümkün varlık, var olduğunda onun varlığını yokluğuna tercih edecek bir müessirinin olması zorunludur. Aksi halde mümkün varlık, varlık sahasına çıkamaz. Hudûs delilinde olduğu gibi mümkün varlığın müessiri başka bir mümkün varlık olamaz. Bu durumda mümkün varlığı yokluktan varlığa çıkararak, varlığı zorunlu olan bir zat olması lazım gelir ki, o da vacibu'l-vücut li-zatıhi olan Allah Teâlâ'dır.

d) Gaye ve Nizam Delili: Bu delile inayet, hikmet ve illet-i gaiyye delili de denilmektedir. Kâinattaki düzeni anlattığı için nizam, güneş, ay, yıldızlar, dünya ve içindekilerin insanın yaşamasına uygun olarak yaratılıp hizmetine verildiğini ortaya koyduğu için inayet, âlemin belli bir gaye için yaratıldığını hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığını göz önüne serdiğinden dolayı illet-i gaiyye ve kâinatta şaşmaz ilahî kanunların olduğunu, her şeyin bu kanunlara uygun olarak hareket ettiğinden hareket ederek Allah'ı ispat etmeye çalıştığından dolayı da hikmet delili olarak isimlendirilmiştir.

Gaye ve nizam delili, hudûs ve imkân deliline göre daha kolay ve anlaşılır bir delildir. Bu sebeple herkes bu delili kolayca anlayabilir. Kur'an'da da ispat-ı vacip konusunda en çok kullanılan delildir. "Göklerin ve yerin yaratılışında gece ile gündüzün ard arda değişmesinde akıl sahipleri için deliller vardır."¹⁴

e) İlmi Evvel Delili: İbn Melka (v.1165) tarafından geliştirilen bu delil, ilmi kendinden olan ilk âlime varıncaya kadar her âlimin ilmini kendisinden önceki bir âlimden öğrenmiş olması esasına dayanır. İbn Melka peygamberlerle âlimlerin bu delili kullandıklarını belirtir.¹⁵

İlim talebesi ilmi bir âlimden öğrenir. O âlim de ilmini başka bir âlimden öğrenmiştir. Bu silsile sonsuza kadar böyle devam edemeyeceğine göre sonunda varlığı gibi ilmi de kendinden olan bir "ilk âlim"e varılması zorunlu olacaktır ki, O da Allah Teâlâ'dır. Beşerî ilimleri hoca-talebe zinciri ile Hz. Âdem'e kadar götürmek mümkün olsa da Hz. Âdem'in de ilmini Allah'tan aldığı sonucuyla karşılaşılır.¹⁶

Buraya kadar kısaca zikretmiş olduğumuz deliller kelâm âlimlerinin ispat-ı vacip konusunda en çok kullandıkları delillerdir. Ancak İslam âlimlerinin bu konudaki delilleri yukarıda zikrettiğimiz bu delillerden ibaret değildir. Gerek kelâm âlimleri gerekse İslam filozofları farklı delillerle ve farklı izah tarzlarıyla Allah Teâlâ'nın varlığını ve birliğini ispat etmeye çalışmışlardır.

Bizler bu çalışmamızda Müteahhirin döneminin en önemli simalarından biri olan Fahreddin Razi'nin ispat-ı vacip konusunun delili olması hasebiyle âlemin hudûsu ve imkânını farklı bir bakış açısıyla akli, felsefi ve mantikî yollarla nasıl izah etmeye çalıştığını, eserlerinde takip ettiği yöntemlere bağlı kalarak inceleyeceğiz.

¹³ Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 165; Emrullah Yüksel, *Sistemik Kelâm*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2005), 36.

¹⁴ Al-i İmran, 3/190.

¹⁵ Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 99.

¹⁶ Topaloğlu, *İslam Kelâmcılarına...*, 99; Gölcük-Toprak, *Kelâm*, 171.

2. İspat-ı Vacip Meselesinde Râzî'nin Âlemden Getirdiği Deliller

Âlem “alamet ve nişan koymak” manasındaki “alm” veya bilmek manasındaki “ilm” kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alamet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan şey demektir. Âlem kelimesi, insanlar melekler ve cinler gibi varlıkları ifade etmek için “âlemin-âlemin”, diğer varlıkları ifade etmek için “avâlim” şeklinde kullanılmıştır.¹⁷ İstilah olarak âlem, Allah'tan hariç O'nun bilinmesine vasıta olan tüm varlıklardır.¹⁸

Müslüman dünyasında âlem hakkında İslam filozofları ile kelâmcılar arasında birbirinden farklı görüşler ortaya koyulmuştur. İslam filozofları Yunan felsefesinin etkisinde kalarak âlemin kadim olduğunu savunmuşlardır. Onlara göre âlem Allah'ın malulüdür. Zaman bakımından Allah'tan sonra değil, daima onunla birlikte olmuştur. Sonucun sebeple beraber olması, güneş ışığının daima güneşle birlikte bulunması gibi, âlem de daima Allah ile beraber bulunmuştur. Allah, zaman yönünden değil, zat ve rütbe bakımından âlemden öncedir.¹⁹

Filozoflar “âlem hâdistir” sözünden başka bir manayı anlamışlardır. Çünkü onların düşüncesinde hudûs, yok iken sonradan var olma anlamını ifade etmemektedir. Onlara göre hudûs, bir şeyin başka bir şeye muhtaç olmasıdır. Dolayısıyla “âlem hâdistir” hükmünün manası “âlem Allah'a muhtaçtır” demektir. Yani Allah olmasaydı âlem de olmazdı. Bu manada âlem hâdistir. Allah ise âleme muhtaç değildir. Âlem olmasaydı da Allah yine vardı.²⁰ Filozoflar burada şunu demek istemişlerdir: Allah âlemden zaman itibariyle önce değildir, zat itibariyle öncedir. Bu mana itibariyle Allah'ın âlemden önce olmasına kıdem-i zatî denir. Âlem ise zaman itibariyle Allah'tan sonra değildir. Allah, ezelden beri var olduğu gibi âlemin heyulası ve unsurları da ezelden beri mevcuttur. Âlem sadece zat bakımından sonradır. Bu manadaki sonralığa da hudûs-u zatî denilir. Bu durum malulün illetten, neticenin sebepten, eserin müessirden sonra gelmesi gibi bir sonralıktır.²¹ Kelâmcılar ise Kur'an'da âlemin yaratılışından bahseden ayetlere dayanarak onun Allah tarafından sonradan yaratıldığını savunmuşlardır. Onlara göre âlem ayan ve arazlardan meydana gelmiştir. Hareket, sükûn, tat, koku, renk vb. şeylerden ibaret olan arazlar hâdistir. Hâdis olan bu arazlar olmadan ayanlar da cismanî planda var olmadıkları için onların da ezeli olduğu düşünülemez. Çünkü ayanlar arazlardan önce olsaydı onlardan ayrı olması gerekirdi. Hâdisten önce bulunmayanın kendisi de hâdistir. Dolayısıyla âlem hâdistir.²² Kelâm âlimleri âlemin hâdis oluşunu Allah'ın varlığının delili olarak kabul etmiştir. Allah'ın varlığını ispat etme bağlamında kullanılan hudûs ve imkân delilleri âlemin mümkün olduğuna ve sonradan yaratıldığına dayanan delillerdir.

Fahreddin Râzî de kendisinden önceki Ehl-i Sünnet kelâmcıları gibi âlemin yapı taşları olan cevher, araz ve cisimlerin hudûsundan hareketle, evrenin hâdis olduğunu ortaya koymuş buradan hareketle Allah'ın varlığı, yaratıcılığı ve ezeliğine ulaşmıştır. Râzî'nin ortaya koyduğu delillerde hâdis olan âlemin mutlaka bir yaratıcısının olması gereklidir. Çünkü âlemin hâdis oluşu ya kendiliğinden veya başkası tarafından. Kendiliğinden hâdis olması mümkün değildir. Şayet böyle olsaydı bir varlığı zaman ve mekân açısından tahsis etmek mümkün olmazdı. Örneğin cevherler

¹⁷ Süleyman Hayri Bolay, “Âlem” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

¹⁸ Taftazanî, Saduddin. b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Akaid*, trc, Süleyman Uludağ, 4. Baskı. (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 123; Cürcanî, Seyyid Şerif, *Kitabu't-Tarifât*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1995), 145.

¹⁹ Gazzalî, Ebu Hamid, *Tehafutu'l-Felasife, Filozofların Tutarsızlığı*, trc, Bekir Sadak, (İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002), 21; İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed, *Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, trc. Süleyman Uludağ, 3. Baskı, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004), 97 vd.

²⁰ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, trc, 145.

²¹ Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, trc, 123-124.

²² Taftazanî, *Şerhu'l-Akaid*, trc. 123; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem” 2: 359-360.

kendi kendilerine hâdis olsalardı zaman açısından biri diğerinden önde olmaz, mekân açısından biri diğerinden farklı yerde bulunmazdı. Durum böyle olmadığına göre hâdis varlıkları var eden bir yaratıcının varlığı kaçınılmaz olmaktadır.²³

Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye* ve *Mealimu Usuli'd-Din* adlı eserlerinde âlemin hâdis olduğunu kendisine has bir metotla ortaya koymuştur. Âlemdeki cisimleri zat, arazları da sıfat olarak isimlendiren Râzî, zatların ve sıfatların hudûsu ve imkânını aklî delillerle izah etmiştir. Râzî'nin bu iki eserinde takip ettiği sıralama şu şekilde olmuştur:

<i>El-Metalibu'l-Aliye</i>	<i>Mealimu Usuli'd-Din</i>
1- Zatların İmkânı	1- Zatların İmkânı
2- Sıfatların İmkânı	2- Zatların Hudûsu
3- Zatların Hudûsu	3-Sıfatların İmkânı
4-Sıfatların Hudûsu	4-Sıfatların Hudûsu

2.1. Zatların İmkânı

Râzî, ilk olarak mevcudu iki kısma ayırır. Birincisi, varlığı/hakikati açısından yokluğa kabil olmayan varlık. İkincisi, varlığı açısından yokluğa kabil olan varlık. Hakikati açısından yokluğa kabil olmayan varlığı vacibul-vücut li-zatıhi olarak isimlendirir ki, o da yalnızca Allah Teâlâ'dır. Hakikati açısından yok olmaya kabil olanı ise mümkünul-vücut li-zatıhi olarak adlandırır. Bu da Allah Teâlâ dışında olan bütün âlemdir.²⁴

Râzî, vacibu'l-vücut olan zatın özelliklerinden söz ederken onun başkasından dolayı değil de kendi özünden dolayı zorunlu olduğunu, birleşik olmadığını, çünkü birleşik olduğu takdirde cüzlerine muhtaç olacağını, başkasıyla birleşmediğini ve hiçbir zaman yok olmayacağını söyler.²⁵ Mümkünü'l-vücut varlığa gelince, Râzî, *el-Mesailu'l-Hamsun* adlı eserinde onun için, "hakikati açısından yok olmaya kabil olan şeydir"²⁶ derken *el-Muhasssal*'da, "hem varlığını hem de yokluğunu düşünmekten çelişiklik gerekmeyen nesnedir"²⁷ demiştir. Bu açıklamaya göre mümkün varlık fena bulmaya elverişli olan, var olması da var olmaması da zatına nispetle eşit derecede olan varlıktır.²⁸ Dolayısıyla mümkün varlık, varlık sahasına çıktığı takdirde bir sebebe, bir mucide veya bir illete bağlı olarak var olur. Çünkü varlığı kendisinden değil, başkasındandır. Zatına nispetle varlığı da yokluğu da müsavi olduğundan varlığını tercih eden bir müreccih bulunmadan onun vücuda gelmesi imkânsızdır.²⁹

²³ Fadıl Aygün, "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebu İshak el-İsferâyîni", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6 (2012): 7-28.

²⁴ Râzî, Fahreddin Muhamed b. Ömer, *el-Erbain Fi Usul'd-Din*. tkd. ve thk. Ahmet Hicazi es-Saka, (Kahire: Mektebetu Kulliyati'l-Ezheriyye, 1986), 1:19.

²⁵ Vacibu'l-Vücut olan varlık hakkında daha geniş bilgi için bkz. Râzî, *el-Muhasssal*, *Kelâma Giriş*, trc. Hüseyin Atay, (Ankara: TC Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 60-64; Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmi'l-İlahiyye*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1:163-164.

²⁶ Râzî, *el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din*, thk. Ahmed Hicazi es-Saka. 2. Baskı, (Kahire: Daru'l-Cil, Mektebetu's-Sekafi, 1990), 21.

²⁷ Râzî, *el-Muhasssal*, trc. 64.

²⁸ Taftazani, Saduddin. b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Mekasid*, (Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 1:281.

²⁹ Râzî, *el-Muhasssal*, trc. 69; İbni Sina, Ebu Ali Hüseyin, *Kitabu's-Şifa Metafizik*, trc. Ekrem Demirli- Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 36.

Râzî, varlığı kendi zatından olmayan mümkün varlıkların muhdes olduğunu belirtir ve bunu şöyle bir önermeyle ortaya koyar:

Bir olan Vacibu'l-Vücut'tan başka her şey mümkün li-zatihidir.

Mümkün li-zatıhi olan bütün varlıklar muhdestir.

O halde Vacibu'l-Vücuttan başka her şey muhdestir.

Râzî'ye göre, bu önermenin sahih olduğunun delili de şudur ki, vacib li-zatıhi olan iki mevcudun varlığını farz ettiğimizde, "taayyün'da"³⁰ ortak olmaksızın, zorunlu zat olma noktasında ikisinin de ortak olmaları gerekir. Kendisiyle ortaklığın olduğu şey kendisiyle imtiyazın/farklılığın olduğu şeyden başkadır. Öyleyse her biri aralarında kendisiyle ortaklığın hâsıl olduğu zorunlu zattan(varlıktan) mürekkebdirler. Ancak her mürekkebe (varlık) mahiyetinde ve var olmasında kendi cüz'üne muhtaçtır ve cüzlerinden her biri kendisinden farklıdır. Çünkü bütün, (kendisini oluşturan) her bir cüz'ünden farklıdır. Öyleyse her bir mürekkebe, meydana gelişinde başkasına muhtaç olur ve var olmasında başkasına muhtaç olan her şey mümkün li-zatihidir. Buna göre her mürekkebe (varlık) mümkün li-zatihidir. Bu durumda daha önce denildiği gibi iki tane vacibu'l-vücutun varlığını farz ettiğimizde, her birinin mümkün li-zatıhi olması gerekir. Hâlbuki iki vacibu'l-vücut'un mevcudiyetini farz etmek muhaldir. Dolayısıyla vacibu'l-vücut'un dışında olan her şey mümkün li-zatıhi olduğu böylece sabit olmaktadır. Mümkün li-zatihinin muhdes olduğuna gelince, mümkün olan her bir varlık yokluktan varlığa (vücuda) gelişinde bir müessire muhtaçtır. Öyleyse vücuda gelmesinde bir müessire muhtaç olan her varlığın muhdes olması gereklidir. Bir müessire muhtaç olma ya vücut ya da adem halinde hasıl olur. Eğer vücut halinde hasıl olduysa, bu ya beka halinde ya da hudûs mahallinde hasıl olur. Zorunlu olan, bir şeyin varlığı devam ederken kendisini meydana getiren bir mucide, bir mükevvinine muhtaç olmasıdır ki, bu da muhaldir. Çünkü mevcudu icad ve hâsılı tahsil etmek aklın bedahetiyle muhaldir. Bu durumda eserin müessire ihtiyacı ya hudûs ya da adem halinde hasıl olur. Her iki durumda da bir müessire muhtaç olan şey muhdes olur. Bütün bu açıklamalardan sonra Râzî, Allah dışında olan her şeyin mümkün li-zatıhi olduğunu ve her mümkün li-zatihinin vücuda gelmesinde bir müessire muhtaç olduğu hükmüne varır. Bunun bir neticesi olarak Allah Teâlâ dışında olan her şey muhdestir. Râzî, bu delilin aynı zamanda cisimlerin, arazların, akılların, nefislerin ve heyulanın hâdis olduğunu ve de vacibu'l-vücut'un da bir olduğunu ispatladığını ifade eder. Bu bir olan vacibu'l-vücut da ancak Allah Teâlâ'dır.³¹

Râzî, *Meâlimu Usulî'd-Din* adlı eserinde ise mümkün varlığın hâdis olduğunu teselsül ve devrin bâtil olması ilkesine dayandırıp farklı bir şekilde izah etmeye çalışır. Mevcudun varlığının gerçek olduğunu, bu konuda şüphe olmadığını söyleyen Râzî, bu mevcudun mümkün li-zatıhi olduğu takdirde bir müessirinin olması gerektiğini belirtir. Râzî'ye göre bu müessir varlığı zorunlu ise istenilene ulaşılmıştır. Eğer mümkün ise onun da bir müessirinin olması gereklidir. Bu müessir olan varlık eğer onun (mümkün varlığın) bir eseri ise, bu takdirde her birinin diğerine ihtiyacının olması gereklidir. Eğer başka bir şey ise, ya teselsülde ya da bir vacipte son bulur. Sonsuza doğru teselsül bâtildir. Çünkü bütün, parçalarından her birine muhtaçtır. Bu parçaların her biri de mümkündür ve mümkün ihtiyacı duyma imkân için daha uygundur. Dolayısıyla bütün, mümkündür ve bir müessire ihtiyacı vardır. Müessiri ise ya kendisidir ki, bu muhaldir. Çünkü müessirin rütbe bakımından eserden önce olması gerekir. Bir şeyin kendi kendisine takaddüm etmesi muhaldir. Aynı şekilde

³⁰ Taayyün, kendisine başkası ortak olmayacak biçimde bir şeyin başkasından kendisiyle ayırt edildiği şeydir. Bk. Cürcanî, *Kitabu't-Tarîfat*, 62.

³¹ Râzî, *el-Erbain*, 1: 52-53.

müessirde dâhil olan cüzlerden bir cüz olması da muhaldir. Çünkü bütünde (bütünün meydana gelmesinde) müessir olan, bütünü meydana getiren fertlerin her birinde de müessirdir. Eğer parçalardan herhangi biri bütünde müessir olsaydı bu takdirde müessir olan parçanın kendi nefsinin müessiri olması gerekirdi ki, bu da muhaldir. Müessir kendisinde tesir edilen olması halinde devr meydana gelir. Hâlbuki devr de bâtıldır, geçersizdir. Ya da bütünde müessir olan, bütünden ayrı, bütünün dışında bir varlığının olması gerekir. Malumdur ki, mümkünlerden hariç olan, onların dışında olan bir varlık mümkün olmaz. Bilakis zorunlu (vacib) olur. Netice olarak bir vacibu'l-vücutun varlığının zorunluluğu ve bütün mümkünatın o vacibu'l-vücut li-zatihî'de son bulmasının gerekliliği böylece sabit olmaktadır.³²

2.1.1. Teselsülün Bâtlı Oluşu

Sözlükte “bir şeyin parçalarını zincir gibi birbirine eklemek”³³ anlamındaki “selsele” kökünden türeyen teselsül, kesintiye uğramadan ardı ardına devam etmek³⁴ manasına gelmektedir. İslam kelâmcıları ve filozofları Allah'ın varlığını delillendirirken özellikle hudûs delili ile imkân delili içerisinde teselsülü ele almış ve cisimlerin sonsuza dek birbirlerinin illet (sebeup) ve malulu (müsebbeb) olamayacağını, bu silsilenin bir vacibu'l-vücut olan zatta son bulmasının zorunlu olduğunu belirtip teselsülün bâtlı olduğunu söylemişlerdir. Râzî de teselsül konusunu zatların imkân delilinin içerisinde mütalaa etmiş birkaç aklî delille teselsülün geçersiz olduğu hükmüne varmıştır.

Râzî'ye göre teselsülün bâtlı olduğunun birinci delili şudur ki, bizler her mümkünü bir diğerrinin malulu olarak farz ettiğimizde “sebeup, müsebbebin vücudu halinde mevcut olması gerekir” ilkesine binaen sebeplerin ve müsebbeblerin bir defada tamamıyla mevcut olmaları gerekir. Buna göre sebepler ve müsebbeblerin bütünü/tamamı mümkün li-zatihidirler. Onların mümkün li-zatihî olmalarının delili şudur ki, “bütün”, mümkün olan sebeplere muhtaçtır. Mümküne muhtaç olma ise imkân/mümkün olma bakımından daha doğrudur. Dolayısıyla bu “bütün” mümkün li-zatihidir ve her mümkünün bir müessiri vardır. O halde bu “bütün”ün de bir müessirinin olması gerekir. Bu müessir ya “bütün”ün kendisidir, ya onun içinde olan bir durumdur ya da onun dışında olan bir durumdur ki, bu üç şıktan başka da bir şık yoktur. Birinci şık bâtıldır. Çünkü sebep müsebbebten önce gelmelidir. Eğer bütün, kendini meydana getirmiş olsaydı o halde kendisinden önce var olması gerekirdi ki, bu muhaldir. İkincisi de bâtıldır. Çünkü “bütün”ün illeti olan şeyin “bütün”ü oluşturan fertlerin hepsinin de illeti olması gerekir. Şüphe yok ki, “bütün”ün fertlerinden bir fert olan bu illetin aynı zamanda kendisinin de illeti olması gerekir ki, bu muhaldir. Bu iki şık muhal olunca geriye son şık olan “bütün”ün dışında olan bir varlığın olması kalmaktadır. Mümkün olan bu “bütün”ün dışındaki varlığın mümkün varlık olması uygun değildir. Mevcut olan bu varlık mümkün varlık değilse o halde vacibu'l-vücut li-zatihî olması gerekir. Sonuç itibariyle bu delil, ihtiyaç silsilesindeki bütün mümkünlerin bir vacibu'l-vücut olan zatın mevcudiyetinde son bulmalarının gerekli olduğunu ortaya koymuştur.³⁵

Râzî'ye göre teselsülün bâtlı olduğunun ikinci delili ise, sebepler ve müsebbebler nihayetsiz olarak birbirine bağlı olarak meydana gelirse (sebeup ve müsebbebden oluşan) bu “bütün”, mümkün

³² Râzî, *Meâlimu Usulî'd-Din*, thk. Taha Abdurrauf Sa'd. (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004), 39-40.

³³ Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyn, *Tacu'l-Arus Min Cevheri'l-Kamus*, thk. Mustafa Hicazi, (Mısır: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1987), 29:218.

³⁴ Tahanevî, Muhammed Ali, *Keşşafu İstilahatu'l-Funun ve'l-Ulum*, thk. Ali Dahruc. (Lüban: Mektebetu Lübnan, 1996), 1:328 vd; Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, 57; Osman Demir, “Teselsül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2012), 40/536,

³⁵ Râzî, *el-Erbain*, 1: 119-120.

bir "bütün" olur ve bu "bütün"ün her bir ferdi de aynı zamanda mümkün olur. Her mümkün ise kendisinden ayrı, farklı bir sebebinin olması gereklidir. "Bütün"ün ise "bütün" olması hasebiyle kendisinden ve tüm fertlerinden ayrı bir sebebi vardır. Mümkünün bütününe mugayir olan ise aynı zamanda onun her bir ferdine de mugayir olur ve kendisi mümkün olmaz. Mümkün olmayan her bir varlık ise vacibu'l-vücut li-zatıhi'dir.³⁶

Râzî'nin zikrettiği üçüncü delil de, sebeplerin ve müsebbeblerin sonsuza kadar ard arda meydana geldiğini farz ettiğimizde burada mevcut olanın ancak bu zevatın(özlerin, cevherlerin) fertlerinin olmasıdır. Aksi takdirde bazısı bazısına müteallik olur. Zevatın fertlerinin tamamı mümkünü'l-vücuttur. Mümkünü'l-vücut olanların ise kendilerine tesir eden bir müessir olmadan vücuda gelmeleri muhaldir. Bazılarının bazısına taallukuna gelince bunlar, zevat (özler cevherler) için arizî, itibarî hallerdir, sıfatlardır. Bir şeyin arızı olan (şey), maruza(arız olunana) muhtaç olur. Bu hallerin maruzatları ancak bu fertlerdir ve tamamı mümkün varlıklardır. Bu itibarî ve izafî haller ise mümkünü'l-vücutta muhtaçtırlar. Mümküne ihtiyaç duyma imkân bakımından daha evla olduğuna göre bu itibarî hallerin hepsi mümkün varlıklardır ve kendilerinden ayrı olan (mümkün varlık olmayan) bir müessire muhtaçtırlar ki, o da vacibu'l-vücuttur.³⁷

Râzî bu üç delilin dışında *el-Metalib*'de başka deliller de zikretmiştir. Bu deliller de zikrettiğimiz delillerle benzer niteliktedir. Bu delillerin hepsinde Râzî, mümkün olan varlıkların sonsuza kadar birbirlerinin sebep ve müsebbebi olamayacağını, mümkün varlıkların kendilerinden ayrı olan ve varlığı zorunlu olan bir mevcutta son bulmaları gerektiğini bu zorunlu varlığın da Allah olduğunu belirtmiştir.

2.1.2. Devrin Bâtil Oluşu

Devr, mevcut olan iki mümkün varlıktan her birinin diğerinin varlığının illeti, sebebi olmasıdır.³⁸ Başka bir ifadeyle iki mümkün varlığın varlığa gelmesinde birbirlerine muhtaç olmasıdır. Örneğin A ile B iki mümkün varlıktır. A'nın var edici illeti B, B'ninki ise A'dır. Böylesi bir durumda bu iki var edici illetten A'nın B'yi var edebilmesi için mutlaka B'den önce var olması gerekir. Hâlbuki devirde A'nın varlığının B'nin onu var etmesine bağlı olduğu kabul edilmektedir. Aynı husus B için de geçerlidir. Buna göre hem A'nın hem de B'nin var olabilmek için birbirlerine muhtaç oldukları sonucu ortaya çıkmaktadır ki, böyle bir şeyin olması aklen mümkün değildir.

Bu delil mümkün varlıklar arasında evrende var olduğu iddia edilen illet-malul zincirinin bilfiil nihayetsiz olamayacağını ortaya koymak için geliştirilmiş mantıkî bir delildir.³⁹ Râzî de Allah Teâlâ'nın varlığını akli delillerle ispatlamaya çalışırken iki mümkün varlığın birbirinin illeti olmasının mümkün olamayacağını ortaya koymak için bu delili kullanmıştır. Râzî gerek *el-Metalib* gerekse *el-Erbain* adlı eserlerinde devri caiz görenlerin delillerini verdikten sonra geniş bir şekilde bu delilleri çürütme yoluna gitmiştir. Râzî'nin devrin geçersiz olduğuna dair görüşü özetle şu şekildedir:

İki mümkünden her biri diğerinin malulü olursa her biri diğerine muhtaç olur. Bu durumda her biri kendi nefesine/kendisine muhtaç olana muhtaç olur ki, bu durumda her birisinin kendi nefesine muhtaç olması gerekir. Bu ise, iki yönden muhaldir. Birincisi, bir şeye ihtiyaç duyan ona muhtaç olur.

³⁶ Râzî, *el-Erbain*, 1: 119-120.

³⁷ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 80 vd; *el-Erbain*, 1: 19-120.

³⁸ Râzî, *el-Erbain*, 1:117; İcâ, el-Kadi Adududdin Abdurrahman, *Şerhu'l-Mevakif*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyati, 2. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012), 4: 156.

³⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Metin Yurdağür, "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9: .231; Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 78.

Kendisine ihtiyaç duyulan ise ona/ihtiyaç duyana muhtaç değildir. Eğer bu bir şey -başkasına değil de-kendi nefesine muhtaç olursa bu durumda onun hem muhtaç hem de (başkasına) muhtaç olmaması gerekir. Bu durumda iki zıddın bir araya gelmesi söz konusu olur ki, bu muhaldir. İkincisi, bir şeye muhtaç olma, muhtaç olan ile muhtaç olunan arasında özel bir nisbettir ve bu nisbet ancak iki durum arasında meydana gelmesiyle mümkündür. Hâlbuki burada durumun bir olması itibarıyla aralarında nisbetin olması mümkün değildir.⁴⁰

Kâinata devri caiz görenlerin "Heyulâ ve suret bunların her birisi birbirine muhtaçtır ki, bu devirdir yine cevher ve araz her biri diğerine muhtaçtır ki, bu da devirdir. İlliyet ve maluliyet izafet (tamlayan, tamlanan) babındandır ve bu ikisi (tamlayan, tamlanan) beraber bulunurlar. Aynı şekilde illiyet ve maluliyet de beraber bulunurlar. Beraberlik ise aralarındaki takaddümü nefy eder. Bundan dolayı illet ile malul arasındaki takaddümün meydana gelmesi mümkün değildir" iddialarına karşı Râzî, heyulâ ve sureti kast etmediğini ancak cismin bir mekânda meydana gelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Râzî'nin savunduğu düşünce, cismin özü/zatı mutlak manada onun bir mekânda meydana gelmesini gerektirir. Buna binaen aralarındaki mülazemet/yakınlık, birliktelik cismin zatının mutlak bir mekânda meydana gelmesinin zorunluluğuna dayanmaktadır.(Yoksa cismin mekâna, mekânın da cisme olan ihtiyacından değildir.) İkinci olarak Râzî, illetin özü ile malulün özünün (farklı) şeyler olduğunu belirtir. Dolayısıyla bu illetin varlığı, şunun için, şu malulün varlığı da bunun için olması farklı bir şeydir. Birbirine muzaf olma ve birlikte olma ise, ancak illet ve malul olmaları itibarıyla hâsıl olmuştur. Her ikisinin kendilerine mahsus olan hakikatlerini itibara aldığımız zaman aralarında öncelik/takaddüm, sonralık/tehhür meydana gelir.⁴¹

2.2. Zatların Hudûsu

Râzî cisimlerin ezeli oldukları takdirde ezelde ya hareket halinde ya da sakin vaziyette bulunmaları gerektiğini hâlbuki her iki durumun da geçersiz olduğunu söyler. Bu durumda cisimlerin ezeli olduğuna dair görüş de geçersiz olur. Râzî'ye göre bir cismin hareketli veya sakin halden biri üzerinde bulunması bilinen bir durumdur. Çünkü cismin mutlaka bir yerde/boşlukta bulunması gereklidir. Eğer bu bulunduğu yerde sabit ise sakin, başka bir mekâna geçiş yapıyorsa hareketlidir. Râzî, cismin bu her iki durumunun da ezeliğe aykırı olduğunu savunur ve bu düşüncesini aşağıdaki deliller ve mukaddimelerle ortaya koyar.

Birinci Delil: Cisimler ezeli oldukları takdirde ezelde ya sakin ya da hareketli olurlar. Her iki durum da bâtil olduğuna göre âlemin ezeli olması görüşü de bâtil olmaktadır. Râzî, bu delilin doğruluğunu kanıtlamak için üç tane mukaddime sunar.

Birinci mukaddime: Eğer cisimler ezeli olursa ezelde sakin ya da hareketli olurlar. Çünkü her cisim olanın bir mekânı ve ciheti vardır. Buna göre eğer cisim kendi mekânında ve cihetinde yerleşik/sabit olursa o cisim sakin olur. Eğer yerleşik olmazsa o zaman da müteharrik/hareketli olur ki, bu sınırlama zaruridir.

İkinci mukaddime: Cisimlerin sakin olması mümkün değildir. Çünkü sükûn, var olanda mevcut olan bir niteliktir. Eğer bu sükûn ezeli ise yok olması imkânsızdır. Çünkü ezeli olan, vacib li-zatıhi ise onun yok olması mümteni'dir. Mümkün li-zatıhi olursa bu durumda varlığı zorunlu olan bir müessire muhtaçtır. Devir ve teselsül önlemek için bu anlayış zorunludur. Bu müessirin fail-i muhtar olması mümkün değildir. Zira fail-i muhtar olan varlık seçerek ve kast ederek yapar. Böyle olanın yaptığı fiil muhdestir/sonradan değildir. O halde ezeli olanın fail-i muhtar tarafından meydana

⁴⁰ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 78.

⁴¹ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 78-79.

getirilmesi mümkün değildir. Eğer bu müessir zatı gereği yapmak zorundaysa ve bu etkisi bir şarta bağlı değilse müessirin varlığı devam ettiği sürece tesirinin de devam etmesi gerekir. Eğer bir şarta bağlıysa bu şart ya zatiyla zorunlu bir şart olmalı ya da zatiyla zorunlu olanın zorunlu kılması olduğu bir şart olmalıdır. Hal böyle olunca illet ve onun etkisi şartı zatiyla zorunlu olan için vacip olursa malulün devamı da vacip olur. Sonuç olarak sükûn ezeli olsaydı zevali/son bulması mümteni' olurdu.

Râzî, sükûnün son bulmasını mümkün olarak görür. Çünkü cisimlerin birbirleriyle benzer olması hasebiyle cismin yerinden ayrılmasının imkân dâhilinde olduğunu söyler. Cismin yerinden ayrılması mümkün olduğuna göre sükûnün son bulması, haliyle caiz olmaktadır.

Cisimler; cismaniyet, hacmiyet ve yönlere uzamaları cihetiyle bir benzeşme içindedirler. Bazı cisimler bazılarıyla mahiyetin bir kısmıyla farklılık oluşturmuyorlarsa benzeşme sabit olmuş demektir. Eğer farklılık oluşmuş ise cismaniyetin bütünü olan ortaklık, farklılıkla meydana gelen bölümlerden ayrıdır. Eğer ortaklık arz eden noktalar mahal/zarf, farklı olanlar da hal/mazruf olursa bu durum cisimlerin zatlarının mahiyetin tamamında benzeşmelerini gerektirir. Bununla beraber farklı arazlarla kaim olan cisimler var olsa bile bu durum mahiyette farklılığı icap ettirmez.

Ortak olduğu noktalar hal, ayrıldığı noktalar mahal olursa bu muhal olur. Çünkü farklı noktalar kendisinde hacim ve cihetlere uzantı şeklinde olsa cismaniyetin mahalli bizzat cismaniyetin kendisi olur ki, bu muhaldir. Hacim ya da yer kaplayan olmazsa mekânda yer tutanın yer tutmayana hal olması lazım gelir ki, bu da muhaldir. Eğer bu ikisinden her biri diğeriyle hal-mahal ilişkisi içerisinde olmazsa ortak olan bölümler yön farklılıklarından bağımsız bir şekilde kendi kendilerine kaim olan zatlardan olurlar. Böylece cisimlerin benzeşmeleri sabit olduğunda bazı cisimlerin kendi mekânlarından çıkmaları sahih olur. Bazılarının çıkması sahih olunca hepsinin de çıkması sahih olmuş olur. Yerlerinden ayrılmalarıyla da bu sükûn bâtil olur. Çünkü bu yerde muayyen bir oluşumun içinde olmazsa muayyen bir sükûnün anlamı yoktur. Bu oluş baki/sürekli değilse sükûnün da sürekli olmaması gerekir. Sonuç itibariyle sükûn ezeli olsaydı yok olmazdı. Yine ezeli olsaydı ya hareketli ya da sakin olurdu. Her iki durumun da tutarsızlığı sabit olduğuna göre cismin ezeli olmasının imkânı yoktur.⁴²

Üçüncü Mukaddime: Cisimler ezelde hareketli değildirler. Râzî, bu mukaddimenin tartışmalı olmasıyla beraber aynı zamanda konunun mevzusu olduğunu açıklar. Ancak Râzî, bu mukaddimenin doğru olduğunu savunur ve onun doğruluğu hakkında aşağıda vereceğimiz birçok hücceti zikreder:

Birinci hüccet: Hareketin hakikati ve mahiyeti bir halden başka bir hale intikal etmektir. Hareket kendisine intikal edilen halden öncedir. Öyleyse hareketin hakikati başkasına göre önceliği/mesbukiyeti gerektirir. Ezeli olmanın hakikati ise başkasına önceliği gerektirmez. O halde hareketi ve ezeliyeti bir araya getirmek muhaldir.

İkinci hüccet: Ezelde hareketin cüzlerinden bir cüz var mıdır? Yok mudur? Eğer yok ise o zaman hareketin ezeli olmaması gerekir. Eğer ezelde hareketin cüzlerinden bir cüz var ise o halde bu cüzden önce ya başka bir cüz vardır ya da yoktur. Eğer bu cüzden önce başka bir cüz var ise ezelinin öncesinde bu cüzün olması lazımdır ki, bu muhaldir. Eğer başka bir cüz ondan önce değilse o zaman bu cüz tüm hareketler için bir ilktir. Bu durumda da hareket için başlangıç ve sonuç lazım gelir.

Üçüncü hüccet: Bütün geçmiş (mazi) hareketler diğerlerinden/bir sonrakinden öncedir. Dolayısıyla bütün geçmiş hareketler muhdes olmaktadır. Bütün muhdeslerin bir müessire ihtiyacı

⁴² Râzî, *Mealimu Usulî'd-Din*, 39-40: *el-Erbain Fi Usul'd-Din*, 1: 32-34.

vardır. Bu müessir ya mûcib li-zatihi⁴³ ya da fail bi'l-ihityardır/ihityar sahibi olarak faildir. Bu müessirin mûcib li-zatihi olması caiz değildir. Müessir zorunlu (mûcib) olduğu takdirde, kendisinin kadimliğinden (eserini zorunlu olarak meydana getirmesinden dolayı) eserinin de kadimliği söz konusu olur. Bu durumda da muhdes olan her bir hareketin kadim olması gerekir ki, bu muhaldir. O halde bütün geçmiş hareketlerin muhtar olan bir müessire muhtaç olduğu sabit olmaktadır. Muhtar olan müessirin de fiilinden önce olması gereklidir. Bütün geçmiş hareketler fail-i muhtarın varlığıyla mesbuk olurlar. Başkasından önce olan her bir hareketin bir evveli vardır. O halde bütün geçmiş hareketler için bir ilk vardır.

Dördüncü hüccet: Satürn gezegeninin her bir dönüşünün (devrinin) yanında Güneş otuz defa hareket edip döner. Güneş'in her bir devrinin yanında da Ay on iki defa döner. Bu durumda Satürn'ün devri Güneş'in devrinden daha azdır. Aynı şekilde Güneş'in devirleri de ayın devirlerinden daha azdır. Başkasından az olan her şey mütenahidir/sonludur. Dolayısıyla Satürn'ün devirleri sonlu olduğu gibi Güneş'in devirleri sonludur. Bununla birlikte her bir devrin de aynı zamanda bir başlangıcı olduğuna göre, bütün hareketlerin de bir başlangıcının olması gereklidir.

Beşinci Hüccet: Eğer mazi devirler sonsuz olsaydı "bugün"ün meydana gelmesi nihayetsiz olanın son bulmasına bağlı olacaktı. Hâlbuki nihayetsiz olanın bitmesi muhaldir. Bu durumda "bugün"ün meydana gelmesi muhal olan bir şarta bağlı olmaktadır. Muhale bağımlı olan şey ise vücuda gelmez. Dolayısıyla "bugün"ün vücuda gelmemesi gerekir. Hâlbuki "bugün" meydana geldiğine göre bugünden önce bitmiş olan işlerin sonlu olduğunu bilmiş oluruz. Tüm bu açıklamalardan sonra Râzî şu sonuca varır. Cisimlerin ezelde sakin olduğu nasıl mümkün değilse hareketli olması da mümkün değildir.⁴⁴Cismin bu her iki durumu da muhal olduğuna göre âlemin muhdes olduğu ve zorunlu olarak bir muhdisinin var olduğu ortaya çıkmış olmaktadır.⁴⁵

İkinci Delil: Allah'ın dışında olan her şey mümkünü'l-vucûd li-zatihidir.⁴⁶ Mümkün li-zatihi olan her şey muhdes olduğuna göre Allah dışında olan her şey muhdestir. Şöyle ki, her mümkün li-zatihi varlığa gelmesinde bir müessire muhtaçtır. Müessire ihtiyaç; ya vücut ya da yokluk (adem) anında olur. Eğer vücut halinde olursa bu da ya beka ya da meydana gelme (hudûs) anında olur. Beka halinde müessire ihtiyacın olması caiz değildir. Çünkü var olanı icad etmek muhaldir. Bu şık bâtil olduğuna göre, varlık veya yokluk durumlarında müessire ihtiyaç duyma şıkları baki kalır ki, her iki takdirde de kendisine hudûs lazım gelir. Böylece Allah'ın dışında olan her şeyin mümkün li-zatihi olduğu ve mümkün olan her varlığın muhdes olduğu sabit olmaktadır.

Üçüncü Delil: Âlemin cisimleri miktar bakımından mütenahidir/sonludur. Miktar bakımından sonlu olan her şey muhdestir. Bu durum cisimlerin de muhdes olmasını gerektirir. Sonlu olan her cismin miktarından bir zerre daha fazla veya daha eksik olması aklen mümkün değildir. Bu durum sabit olduğuna göre cismin ne eksik ne fazla kendine has muayyen miktarında olması bir tahsis edenin tahsis etmesine ve bir müreccihin tercihinine bağlıdır. Bu durumda olan her şey ise mahlûktur, muhdestir ve bir yaratıcıya muhtaçtır.⁴⁷

⁴³ Mucib biz-zat, kendisinden kasıtsız ve iradesiz olarak zorunlu bir şekilde fiilin meydana geldiği şeydir. Örneğin, güneşten zorunlu olarak ışınların yayılması ve ateşten zorunlu olarak yanmanın meydana gelmesi. Bkz. Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, 237.

⁴⁴ Râzî, *el-Erbain*, 1: 32-34; *el-Mesailu'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din*, thk. Ahmed Hicazi es-Saka, 2. Baskı, (Kahire: Daru'l-Cil, Mektebetu's-Sekafi, 1990), 18 vd.

⁴⁵ Râzî, *el-Mesailu'l-Hamsun*, 20.

⁴⁶ Mümkün li-zatihi veya mümkün biz-zat, zati için varlık ve yokluktan bir şeyi iktiza etmemeyi gerektiren şeydir. Bkz.Cürcanî, *Kitabu't-Tarifât*, 230.

⁴⁷ Râzî, *el-Mesailu'l-Hamsun*, 2; *el-Erbain*, 1: 49.

Dördüncü Delil: Eğer cisim ezeli olsaydı ezelde muayyen bir mekânda bulunması gerekirdi. Ezelde muayyen bir mekânda bulunsaydı ondan dışarı çıkması mümkün değildi. Bu durumda cismin fertlerinden hiç birinin hareketli olmaması gerekirdi. Ancak bu görüş bâtil olduğuna göre cismin varlığının ezeli olduğu sözü de bâtil olur. Şöyle ki, mütehayyizden kasıt, burada veya orada diye kendisine işaret edilmesinin mümkün olduğu her mevcuttur. Bu durumun (mütehayyiz olma) kendisinin bir özelliği ve niteliği olan her mevcudun muayyen bir cihete ve muayyen bir mekâna sahip olması gereklidir. Dolayısıyla cisim ezeli olsaydı muayyen bir mekânda bulunması gerekecekti. Bu takdirde de “ezeli olan zail olmaz” hükmü gereğince muayyen olan asla bu mekânda zail olmayacaktı. Zail olması mümkün olmadığına göre hareketin onun üzerinde gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak cisimler için hareketin mümkün ve caiz olduğunu görmekteyiz. Bu da cisimlerin ezeli olmadığını göstermektedir.⁴⁸

Beşinci Delil: Eğer cisim kadim olsaydı kâdimi ya aynı cisim gibi olurdu ya da cisimden farklı olurdu. Cismin kâdiminin aynı cisim gibi olması caiz değildir. Çünkü böyle olursa ilim varlığıyla cisim olur ve varlığıyla kadim olur. Buna göre nasıl ki, ilim varlığıyla zaruri olarak cisim oluyorsa aynı şekilde zaruri olarak kadim de olur. Râzî, bu sözün fasid olmasından, cismin kâdiminin aynı olmasının da fasid olduğunu söyler. Ona göre cismin kâdiminin cisimden farklı olup onun üzerine zaid olması da caiz değildir. Çünkü bu zaid, kadim olursa, cismin kâdiminin kendisine zaid olması gerekir ki, bu da teselsülü doğurur. Hâdis olursa her hâdis için bir ilk vardır, ancak kadim için bir ilk yoktur. Kadimin kâdimi bu hâdisten ibaret olursa bu şeyin bir evvelinin olması ve aynı zamanda bir evvelinin olmaması lazım gelir ki, bu da mümkün olmayan, çelişkili olan bir durumdur.⁴⁹

2.3. Sıfatların İmkânı

Râzî'nin Allah'ın varlığını ispat bağlamında kullandığı delillerden bir tanesi de sıfatların imkânı delilidir. Arazların mümkün oluşu diye isimlendirebileceğimiz bu delil, cisimlerin cismaniyet bakımından eşit, nitelik bakımından farklı olmasına dayanmaktadır.⁵⁰ Nasıl ki, sıfatlar, nitelikler sıfat olma bakımından eşit, siyahlık, beyazlık, tatlılık, ekşilik gibi kendilerine özel olan mahiyetleriyle farklıdırlar aynı şekilde cisimlerin de cismaniyet ve tahayyüz bakımından eşit, kendilerine has olan mahiyetleri bakımından farklı olmaları uzak bir ihtimal değildir.⁵¹ Cisimler cisim olma bakımından aynı olsalar da nitelik bakımından birbirlerinden farklıdırlar. Onlardan bazısı sıcak, bazısı soğuk, bazısı ıslak, bazısı kuru, bazısı latif, bazısı kesif, bazısı aşağıda, bazısı da yukarıdadır.⁵² Örneğin ateş ve toprak cismaniyet bakımından eşit, özellik bakımından birbirinden farklıdır. Yine aynı şekilde ateş ve toprağın nitelikleri gökyüzü cisimlerinin niteliklerinden farklıdır. Cisimlerin sahip olduğu mahiyetle birbirinden farklı olduklarını ifade eden Râzî, bu cisimlerin her birinin kendi özel hallerine ve muayyen sıfatlarına ihtisas edilmesinin ya bir emirle olduğunu, ya da bir emirle olmadığını belirtir. Râzî'ye göre, 'Bir emirle değildir' şıkkı geçersizdir. Çünkü cisimler mahiyetlerinin tamamında eşit olunca bazısında mevcut olan sıfatların ve arazların diğerlerinde de olması gerekir. Yani özü itibarıyla eşit olan cisimlerin her birinin özellik bakımından da eşit olması gereklidir. Bununla birlikte her bir cismin başkasında olmayan kendisine has sıfatının ona ihtisas edilmesi bir emir dolayısıyla değilse, mümkünün meydana gelişinde kendisini tercih eden bir müreccih olmaksızın meydana gelmesi lazım gelir ki, bu muhaldir. Müreccih olmaksızın mümkün varlığın meydana gelmesi imkânsız olduğu gibi

⁴⁸ Râzî, *el-Erbain*, 1:52.

⁴⁹ Râzî, *el-Erbain*, 1: 66.

⁵⁰ Râzî, *el-Muhassal* trc, 150; *Mealimu Usulî'd-Din*, 40; *Nihayetu'l-Ukul, Fi Dirayeti'l-Usul*, thk. Said Abdullatif Fude. 1. Baskı, (Beirut: Daru'd-Dehain, 2015), 1: 326.

⁵¹ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 102.

⁵² Râzî, *el-Mesailu'l-Hamsun*, 26.

her bir cismin kendisine has olan muayyen sıfatının ona tahsis edilmesi de bir sebep dolayısıyladır. Bu sebep ya cismin kendisi ya cismin fertlerinden bir fert ya da ne cisim ne de cismin fertlerinden bir fert olabilir. Cismin kendisi veya fertlerinden bir ferdin olması imkânsız olduğuna göre geriye varlığı cisim ve cismin fertlerinden ayrı olan bir mevcut kalmaktadır ki,⁵³ o da varlığı zorunlu vâcibu'l-vücûd olan Allah'tır.

Râzî, sıfatların ve arazların farklı farklı oluşlarından hareketle onları mümkün/caiz varlık kategorisinden sayar. Caiz varlığın ise bir tercih ve tahsis edeninin olması gereklidir. Dolayısıyla bütün cisimlerin mekânlarında ve sıfatlarında bir müreccihe ve bir muhassisa muhtaç oldukları sabit olmaktadır. Cisimlerin mekânlarında ve sıfatlarında farklı farklı olmasının bir müreccihe dayandığını bu şekilde izah eden Râzî, bu müreccihin kim olabileceği hususunu ele alır. Bu müreccihin kendisi cisim olduğu takdirde o da muayyen olan şekilde ve mekânında başka bir müreccihe muhtaç olacağını, bu durumun da teselsülü meydana getireceğini ifade eden Râzî teselsülün geçersiz olmasından hareketle bütün cisimlerin muayyen sıfatlarının hepsinde cisim ve cismanî olmayan bir varlığa ihtiyaç duymalarının zorunlu olarak ortaya çıktığını belirtir. Bu varlığın mucib biz-zat olamayacağını, çünkü mucib biz-zat olduğu takdirde her bir cisme eşit şekilde tesir etmesi ve hepsine aynı özelliği vermesi gerektiğini söyleyen Râzî, cisim, cismanî ve mucib biz-zat olmayan bu varlığın ancak vacibu'l-vücûd ve failu'l-muhtar olan Allah Teala olduğunun sabit olduğunu ifade eder.⁵⁴

2.4. Sıfatların Hudûsu

Râzî, ispat-ı vacip hakkındaki bu delili⁵⁵ işlerken onun kalbi en çok etkileyen, akla en çok tesir eden ve şüphelerden en uzak delil olduğunu ifade etmiştir. Bunun sebebi ise ilk olarak bu delilin duyu ve düşünmeye dayanmış olmasıdır. Duyu ve tefekküre dayanan deliller en sağlam deliller olarak kabul edilir. İkinci olarak bu delilin kullandığı argümanlar çoktur. Farklı alanlardan ve nesnelere peş peşe getirilen deliller onun kuvvetini ve sağlamlığını artırır. Üçüncü olarak bu delile konu olan nesnelere (yağmur, rüzgâr, denizler gibi) aynı zamanda canlılara fayda sağlayan şeylerdir ve insanın tabiatında faydalı olan şeylere karşı bir sevgi mevcuttur. İnsanın sevgisi ve tabiatının faydalı şeylere olan meyli, onlarla getirilen delillerden şüphe etmeye ve inkâr etmeye engel olmaktadır. Son olarak bu nesnelere hallerini müşahede etmek, hatta bazılarını dokunmak ve sürekli onlarla meşgul olmak insana bir meleke ve ilmi bir derinlik sağlamaktadır ki, Kur'an-ı Kerim başta olmak üzere bütün semavî kitaplar bu tür delillerle doludur.⁵⁶

Râzî, "Biz onlara ufuklarda ve kendi nefislerinde ayetlerimizi göstereceğiz"⁵⁷ ayetine dayanarak bu delili ikiye ayırmaktadır. Birincisi, afakî deliller, ikincisi ise enfüsî deliller.

2.4.1. Afakî deliller

Bunlar yeryüzünde ve gökyüzünde bulunan cisimlerin halleri, dünyanın hareketi, gece ve gündüz oluşumu, aydınlık, karanlık, madenler, elementler, bitkiler ve hayvanlar âlemi gibi dış âlemden müşahede edilebilen olayları ihtiva eden delillerdir.⁵⁸

⁵³ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 107-108; *el-Erbain*, 1: 121-122; *el-Mesailu'l-Hamsun*, 27.

⁵⁴ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 108; *el-Erbain*, 1: 122; *el-Mesailu'l-Hamsun*, 27.

⁵⁵ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, *el-Erbain* ve *Mealimu Usuli'd-Din*'de bu delile sıfatların hudûsu derken, *el-Muhassal*'da arazların hudûsu, *Nihayetu'l-Ukul*'da da sıfatların ve arazların hudûsu demiştir.

⁵⁶ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 126-127.

⁵⁷ Fussilet, 41/53.

⁵⁸ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 27: 140; *el-Erbain*, 1: 131. Râzî bu delili *Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil* adlı eserinde çok geniş bir şekilde işlemiştir. Bkz. Râzî, *Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil*, 1. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2011), 202 vd.

Hissedilebilir ve görülebilir havadise mahal olan cisimler ya gökyüzüne ait ya da yeryüzüne ait cisimlerdir. Gökyüzüne ait olanlar gök cisimleri ve yıldızlardır. Bunlar üzerinde yapılan araştırmalar ya hareketlerinin keyfiyeti, doğuş ve batışları, ya gece ve gündüze bağlı olarak aydınlık ve karanlığın durumları ya da yıldızların yakınlık ve uzaklıkları sebebiyle ortaya çıkan muhtelif durumlar ve dört mevsimin oluşmasından ibarettir.⁵⁹ Râzî'ye göre tüm bunlar dikkatli bir şekilde incelendiğinde hepsinin bir ölçü ve düzen içerisinde hareket ettiği ve bir gayeye hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Bu ölçü ve gayenin bütün cisimlerde kendi kendine meydana gelmiş olması imkânsız olduğuna göre, ya bu ölçü ve gayeyi cisimlerin kendileri sağlamıştır ya da cisim ve cismani olmayan varlığı zorunlu bir zat tarafından sağlanmıştır. Şuursuz olan cisimlerin böylesi mükemmel bir düzeni sağlayıp belli bir gayeye hizmet etmesi muhal olduğuna göre geriye cisim ve cismani olmayan sonsuz güç ve ilim sahibi vacibu'l-vücut olan zat kalmaktadır.

Râzî, "Allah gökleri gördüğünüz gibi herhangi bir direk olmadan yükseltendir"⁶⁰ ayetini afakî deliller içerisinde mütalaa etmiş, onu bu açıdan izah etmeye çalışır. Râzî, âlimlerin tamamın şu iki yol dışında ağır bir şeyin havaya kaldırılmasının izahı noktasında aciz kaldıklarını söyler. Bu iki yoldan birincisi, ya ağır olan bir şeyin altında bir dayanağın olması ya da üstünde bağlanacağı bir şeyin olmasıdır. Şüphesiz ki, gökyüzü cisimlerinin tamamının ne üstünde onların bağlı oldukları bir şey vardır ne de altlarında onlara dayanak olacak bir cisim vardır. Bu durumda arş, kürsi, semavat ve yıldızların hepsi ne yukarıdan bir nesneye bağlıdır ne de altlarında onları tutacak bir dayanakları vardır. Dolayısıyla gücü sonsuz olan bir kadirin onları tutması ve koruması sabit olmaktadır ki, O da Allah Teâlâ'dır.⁶¹

Râzî'nin afakî deliller için getirdiği diğer bir örnek de hareket delilidir. Hareketin mahiyeti ve hakikati bir halden başka bir hale intikal etmektir. Hareket eden her şeyin hakikati intikal ettiği halden önce olmasını gerektirir. Bundan dolayı hareket edenin hakikati başkasına önceliği gerekli kılar. Râzî, bu açıklamalardan yola çıkarak hareketin hakikati ve mahiyetinin başkasından önce olmasının gerekli olduğunun sabit olduğu kanaatine varır. Ancak ezelin hakikati ve evveliyetin nefyi ise, önüne geçilen olmamayı gerektirir. Bu durum böylece sabit olduğuna göre Râzî, ezelde bir hareketin mevcudiyetini farz ettiğimizde bu hareketin öncesinde ya başka bir hareketin olduğunu ya da ezeli olmasından dolayı öncesinin olmadığını belirtir. Ancak bu durum (hem önüne geçilen hem de ezeli olması) iki zıddı bir araya getirmek demektir ki, bu muhaldir. Bu durumun muhal olmasından dolayı Râzî, hareket için bir evveliyetin ve başlangıcının olmasını gerekli görür. Bu durumda ilk hareketin meydana geldiği vakitten önce ya "cisimler yoktu sonra meydana geldi ve hareket etti" denilir ya da "cisimler vardı ve bu ilk hareketten önce sakindi. Harekete geçme vakitleri gelince hareket ettiler. Bazısı doğuya, bazısı batıya, bazısı kuzeye, bazısı da güneye hareket etti" denilir. Râzî, her iki durumda da onları hareket ettiren ve düzene koyan bir ilaha ihtiyaç duyduklarının sarîh akılla bilinebileceğini, ayrıca bu cisimler salt madum/yok olsalar ve sonra var olup harekete geçseler bile, onların var olmaları ve harekete geçmeleri için bir mucide ihtiyaçları olmasının yine bu sarîh akılla kavranılabileceğini savunur. Râzî'ye göre bu mücid ve muharrik de cisim ve cismani olmayan, âlemin ilahı olan Allah Teâlâ'dır.⁶²

⁵⁹ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 126.

⁶⁰ Ra'd, 13/2.

⁶¹ Râzî, *Esraru't-Tenzil*, 202.

⁶² Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 124-126.

2.4.2. Enfüsî deliller

Bu tür deliller de insanın ana rahminde yaratılış evrelerinden, bedenindeki sırlardan, organlarının görevlerinden, nefsanî kuvvelerinden ve onlardaki acayip durumlardan bahseden delillerdir.⁶³

Râzî, bu delilini insanın bedeninden hareketle açıklamaya çalışır. İnsan bedenine baktığımız zaman onun tertip, ölçü, şekil ve miktar bakımından muhtelif organlardan mürekkep olduğunu, bununla beraber organlarının farklı niteliklere ve özelliklere sahip olduğunu müşahade etmekteyiz. Organlarının farklı olmasına karşın bu beden bir nutfeden yaratılmıştır.⁶⁴ Nutfe cüzleri birbirine benzeyen cisimdir. Râzî, nutfenin parçalarının birbirine benzemesi veya benzememesi durumlarından her birini ele alır ve onu izah etmeye çalışır. Râzî'ye göre birinci şıkta (nutfenin parçalarının birbirine benzemesi) organların karakter ve şekillerinin oluşumunda müessirin bizzat bu tabiatın kendisi olması mümkün değildir. Çünkü tek bir tabiat kürevî/yuvarlağımsı bir şekli gerektirir ve doğan her canlının yuvarlak bir şekilde ve basit bir tabiat/karakterde olması gerekir ki, durum bunun aksidir. İkinci şıkta ise beden parçalardan her birinin yuvarlağımsı olması gereklidir. Bu durumda da canlının, bir kısmı diğer kısmına yapışan yuvarlaklardan oluşan bir şekilden meydana gelmesi gerekir ki, bu da saçmadır. O halde canlıları belirli bir düzen içinde yaratan, tabiat değil, bir fail-i muhtardır.⁶⁵

Enfüsü deliller için Râzî'nin getirdiği başka bir örnek yine şudur ki, nutfenin yapışkan kana, sonra bir çiğnemlik ete, sonra ete ve kana dönüşmesi gibi beden oluşum evreleri bilinen bir durumdur. Şüphesiz bunların tek tek oluşmasında bir müessire ihtiyaç vardır. İnsanın kendisi, anne ve babası bunların bir düzen içerisinde bu şekilde meydana gelmesinde müessir değildir. Dolayısıyla başka bir müessirin mevcut olması gerekmektedir. 'Nutfede yerleşik olan doğurucu kuvvet niçin müessir olmasın?' da denemez. Çünkü bu kuvvetin bedeni inşa etmede ya iradesi ve şuuru vardır, ya da iradesi ve şuuru yoktur. Râzî, her iki şıkkın da bâtil olduğu görüşünü savunur. Birinci şıkkın doğru olması düşünüldüğünde nutfenin kendisinin kudret ve hikmet sahibi olması gerekir ki, bunun böyle olmadığı aşikârdır. İkincisi de bâtildir. Çünkü nutfe basit olduğu için basit bir kuvvet, basit bir maddeye tesir ettiğinde mutlaka benzer bir şey meydana getirir. Basit cisimlerin şekli kürevî olduğuna göre yine bu durumda canlıların bedenleri küreye benzeyecek veya birbirine eklenmiş bir takım kürelerden meydana gelecektir ki, bu muhaldir.⁶⁶ Bu açıklamalardan sonra Râzî, canlıların bedenlerini yaratmada sonsuz güç, kuvvet, hikmet sahibi ve aynı zamanda fail-i muhtar olan bir müessirin var olmasının zorunlu olduğu sonucuna varır.

Râzî, ispat-ı vacib konusunda aklî delillerden başka Hz. Peygamberin hâdislerinden, sahabenin büyüklerinden ve Ebu Hanife gibi İslam'ın bazı büyük âlimlerinden gelen bir takım rivayetleri de delil olarak kullanmıştır. Bu rivayetlerin doğruluğu hakkında oluşabilecek şüpheleri bertaraf etmek için yine bu rivayetlerin çokluğunu örnek göstermiştir. Râzî'ye göre deliller bazen kat'î, bazen iknaî olabilir. Bir konu hakkında iknaî delillerin çokluğu onu kat'î delil seviyesine yükseltebilir. Çünkü cedelin kurallarından bir tanesi de her ne kadar zann ifade etse de kuvvetlendirildiği takdirde bu zanlar yakîn derecesine çıkabilir. İknaî bir delil tek başına zan ifade etse de ikinci bir delil daha getirildiği takdirde zan kuvvetlenmiş olur. Bundan sonra getirilen her bir delil bu zannı (doğruluğunu) daha da çok kuvvetlendirmiş olur ve en sonunda kesinlik ve eminlik

⁶³ Râzî, *Mefatihü'l-Gayb*, 27: 140; *el-Metalibu'l-Aliye*, 1:124.

⁶⁴ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 128.

⁶⁵ Râzî, *Mealimu Usuli'd-Din*, 31; *el-Erbain*, 1: 130; *Nihayetu'l-Ukul*, 1: 327.

⁶⁶ Râzî, *el-Muhassal*, trc. 149.

hâsıl olur.⁶⁷ Sonuç itibariyle Râzî'ye göre Allah'ın varlığı hakkında gelen bu rivayetler her ne kadar zan ifade etseler de sayılarının çokluğu sebebiyle yakîn derecesine çıkabilirler.

Sonuç

Allah'ın varlığına iman ilahî dinlerin en temel konusudur. Bütün ilahi dinlerde inanılması gereken ilk ilke Allah'ın varlığına ve birliğine imandır. Bu yüzdendir ki, Allah Teâlâ gönderdiği bütün peygamberlerden ilk olarak kendi varlığını ve birliğini, âlemin ve içindeki her şeyin yegâne yaratıcısı olduğunu, ibadet edilecek tek mabudun kendisi olduğunu insanlara tebliğ etmelerini emretmiştir. Peygamberlerin Allah'ın varlığı ve birliğine inanma davetine icabet eden, onların öğrettiği Allah inancını benimseyip inanan insanlar olmakla beraber, geçmişte atalarının yanlış inançlarını aynen benimseyip Allah Teala'nın yerine başka ilahlar edinen, günümüzde de materyalizm, pozitivizm, determinizm ve ateizmin etkisiyle Allah'ın varlığını kabul etmeyip O'na inanmayan insanlar hep var olmuştur.

Kur'an'da Allah'ın varlığı, insanın bilmesi gereken zarurî ve bedihî bir olgu olarak değerlendirildiği için hiçbir ayette Allah'ın var olduğu şeklinde bir ifade geçmemiştir. Kur'an, daha çok herkesin anlayabileceği gaye ve nizam metodunu kullanarak Allah'ın varlığını ve birliğini ortaya koymuştur. Göklerin ve yerin yaratılması güneş, ay ve gezegenlerin bir düzen içerisinde hareket etmesi, suyun gökten indirilmesi ve dünyadaki her şey için hayat kaynağı olması, bitkiler, denizler ve hayvanların insanların hizmetine verilmesi Allah'ın varlığının delilleri olarak sunulmuştur.

Mütেকaddimin döneminin kelâm âlimleri Allah'ın varlığını ispat etmek için daha çok hudûs delilini kullanmışlardır. Bunun için ilk olarak âlemin hâdis olduğunu ortaya koymuş daha sonra da her hâdisin bir muhdisin olması gerektiği gerçeğinden hareket ederek Allah'ın varlığını ispatlama yolunu tercih etmişlerdir. Râzî de kendisinden önceki kelâm âlimlerinin bu yöntemini benimsemekle beraber felsefe ve mantık ilminin metodlarını kullanarak kendisine has deliller ortaya koymuştur. Hudûs ve imkân delillerini, zatların hudûsu, sıfatların hudûsu zatların imkânı ve sıfatların imkânı şeklinde taksim ederek her birinin hâdis oluşunu akli ve mantiki delillerle temellendirmiştir. Bu delillerin dışında iknai deliller diyebileceğimiz başka delillerin varlığından da söz eden Râzî, bu delillerin kati deliller seviyesinde olmasalar bile başka kanallarla desteklendikleri zaman yakınlık ifade edebileceklerini savunmuştur.

Kaynakça

- Ayğan, Fadıl. "Eş'arî Kelâmının Sistemleşmesine Katkıları Bakımından Ebu İshak el-İsferâyînî", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, (2012), 7-28.
- Aytepe Mahsum, "Fitrat Kavramı Bağlamında İnsanın Orta Yolu Bulma Potansiyeli" *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi/Journal of Oriental Scientific Research*, (Nisan-2018), 10/1, 230-248.
- Bakillanî, Kadı Ebubekir Muhammed b. Tayyib. *Kitabu't-Temhid*. Beyrut: el-Mektebetu't-Şarkiyeye, 1957.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âlem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2: 357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Coşkun, İbrahim. *İslam Düşüncesinde İnkâr Problemi*. Konya: Tekin Kitabevi, ts.
- Cürcanî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Tarifât*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'L-İlmiyye, 1995.

⁶⁷ Râzî, *el-Metalibu'l-Aliye*, 1: 143.

- Demir, Osman. "Teselsül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 40: 536-340.
- Düzgün Şaban Ali, "İnsanın Doğası (Fıtrati) ve Özgürlüğü Üzerine", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 14/2, (2016), 322-342.
- Gazzalî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed. *Tehafutu'l-Felasife, Filozofların Tutarsızlığı*. Trc, Bekir Sadak, İstanbul: Ahsen Yayınları, 2002.
- Gölcük, Şerafettin. Toprak, Süleyman. *Kelâm*, 8. Baskı. Konya: Tekin Kitabevi, 2014,
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed. *Felsefe Din İlişkileri Faslu'l-Makal el-Keşf an Minhaci'l-Edille*, Trc. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2004.
- İbni Sina, Ebu Ali Hüseyin. *Kitabu's-Şifa Metafizik*, Trc. Ekrem Demirli, Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İcî, el-Kadi Adududdin Abdurrahman. *Şerhu'l-Mevakif*. Thk. Mahmut Ömer ed-Dimyati, 2.. Baskı. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*, Hazırlayan Sabri Hizmetli, Ankara: Ümran Yayınları, 1981.
- Kılavuz, A. Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelâma Giriş*. 24. Baskı. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Râzî, Fahreddin, Muhamed b. Ömer. *el-Erbain Fi Usul'd-Din*. Tkd. ve Thk. Ahmet Hicazi es-Saka, , Kahire: Mektebetu Kulliyatu'l-Ezherriyye, 1986.
- Esraru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil*. 1. Baskı, Beyrut: Daru'l-Marife, 2011.
- el-İşaretu Fi İlmi'l-Kelâm*. Mısır: el-Mektebetu'l-Ezheriyyetu Li't-Turasi, 2009.
- Meâlimu Usuli'd-Din*. Thk. Taha Abdurrauf Sa'd. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2004.
- Mefatihü'l-Çayb, Tefsiru'l-Kebir*. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1981.
- el-Mesailü'l-Hamsun Fi Usuli'd-Din*, Thk. Ahmed Hicazi es-Saka. 2. Baskı. Kahire: Daru'l-Cil, Mektebetu's-Sekafi, 1990.
- el-Metalibu'l-Aliye Mine'l-İlmil'l-İlahiyye*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Muhassalu Efkaril Mütekaddimine ve'l-Müteahhirine Mine'l-Ulemai ve'l-Hükemai ve'l-Mütekellimin*. Mısır: Mektebetu Külliyyati'l-Ezheriyye, ts.
- Nihayetu'l-Ukul, Fi Dirayeti'l-Usul*, Thk. Said Abdullatif Fude. 1. Baskı, Beyrut: Daru'd-Dehain, 2015.
- Taftazanî, Saduddin. b. Ömer b. Abdullah, *Şerhu'l-Mekasid*. Lübnan: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2012.
- Şerhu'l-Akaid Kelâm İlmi ve İslam Akaidi*. Trc. Süleyman Uludağ, 4. Baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999.
- Tahanevî, Muhammed Ali. *Keşşafu İstilahatu'l-Funun ve'l-Ulum*. Thk. Ali Dahruc. Lübnan: Mektebetu Lübnan, 1996.
- Topaloğlu, Bekir. *İslam Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*. Ankara: DİB. Yayınları, 1998.
- Yurdağür, Metin. "Devir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9: 231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yüksel, Emrullah. *Sistematik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.

Zebidî, Seyyid Muhammed Murtaza el-Hüseyin. *Tacu'l-Arus Min Cevheri'l-Kamus*. Thk. Mustafa Hicazi. Mısır: Matbaatu Hükümeti'l-Kuveyt, 1987.

Zerkan, M Salih. *Fahreddin Râzî ve Arauhu'l-Kelâmiyye vel-Felsefiye*. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.



“The Scientific Approaches to The Verses of The Quran About Samawat -An Evaluation in The Context of The Literature of The First and Contemporary Period- ”

Ahmet Ağralı*^{ab}

Article Info

DOI:

Article History:

Received: 02/12/2018

Revised : 15/12/2018

Accepted: 27/12/2018

Keywords:

Scientific, Hermeneutic, Miracles of Quran, Heavens.

Article Type: Article from dissertation

Abstract

The scientific hermeneutical approach came to the forefront after some researchers' thesis that is the reason why the West is advancing in science and technology is to move away from religion and the reason for the Islamic world fall behind is rest upon religion and Islam especially in the past two centuries. It was claimed that many issues revealed by scientific research were expressed in the Quran directly or indirectly and that the Quran was understood better and more correctly through such scientific research; many volumes of books of hermeneutics (tafsir) were written to interpret the Quran based on encyclopedic knowledge related to a wide range of issues. After the process of the use of scientific data in hermeneutics is mentioned briefly, some interpretations related to the verses on the heavens (samawat) will be mentioned and they will be criticized under the light of language, context and the interpretations by the Companions (Sahaba) and the generation that came after them (Tabiun) in this study. The interpretations of Sahaba and Tabiun will be based on Abu Ja'far Muhammad b. Jarir at-Tabari's (d. 310/923) work called "Jami'ul-Bayan 'an Ta'wili Ayil-Qur'an". On the one hand, the appropriateness of scientific data for hermeneutics will be analyzed; on the other hand, to what extent the issues of the rules need to be observed in scientific hermeneutics like the appropriateness of the language and the appropriateness of the context were observed will be shown.

Semâvât Hakkındaki Bazı Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar -İlk Dönem ve Çağdaş Dönem Literatürü Bağlamında Bir Değerlendirme

Makale Bilgisi

DOI:

Makale Geçmişi:

Geliş 02/12/2018

Düzeltilme 15/12/2018

Kabul 27/12/2018

Anahtar Kelimeler:

Bilimsel Tefsir,
İlmi İ'caz, semâvât

Makale Türü:

Tezden Üretilmiş Makale

Öz

Bilimsel/ci Tefsir yaklaşımı özellikle son iki asırdır bazı düşünürlerin Batı'nın bilim ve teknolojiye ilerlemesini dinden uzaklaşmaya ve İslam dünyasının daha geride kalışının da dine ve İslam'a bağlı kalmasına dayandırmalarından sonra ön plana çıkmıştır. Bilimsel araştırmalarla ortaya konan birçok konunun Kur'an-ı Kerim'de doğrudan ya da dolaylı olarak ifade edildiği, bu tür bilimsel araştırmalarla Kur'an-ı Kerim'in daha iyi ve daha doğru anlaşıldığı savunulmuş ve çok geniş bir konu yelpazesinde ansiklopedik bilgilerle tefsir amaçlı olarak ciltler dolusu tefsirler yazılmıştır. Bu çalışmada bilimsel verilerin tefsirde kullanım sürecine kısaca değinildikten sonra son dönemde Semâvât hakkındaki ayetlere yapılan bazı yorumlara değinilecek ve bunlar Dil, Bağlam ve Sahabe-Tabiun yorumları ışığında kritiğe tabi tutulacaktır. Sahabe -Tabiün yorumlarında Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî'nin (ö. 310/923) Câmi'ul-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an" isimli eseri esas alınacaktır. Bununla bir taraftan kullanılan bilimsel verilerin tefsir için uygunluğu ele alınacak diğer taraftan da bilimsel tefsirde uyulması gereken kurallardan dil uygunluğu, bağlam uygunluğu gibi hususlara ne kadar riayet edildiği ortaya konmaya çalışılacaktır.

*Corresponding Author: ahmetagrالی@gmail.com

^a Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Selçuklu Nene Hatun İmam Hatip Ortaokulu, Konya/Türkiye

^b Bu çalışma Mayıs 2018 tarihinde tamamladığımız "Semâvât ve Arz Hakkındaki Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar -İlk Dönem ve Çağdaş Dönem Literatür Bağlamında Bir Değerlendirme" başlıklı doktora tezinin 1. bölümü esas alınarak hazırlanmıştır.

e-ISSN: 2149-4622. © 2018 Muş Alparslan Üniversitesi. TÜBİTAK ULAKBİM DergiPark ev sahipliğinde. Her hakkı saklıdır

Semâvât Hakkındaki Bazı Ayetlere Bilimsel Yaklaşımlar -İlk Dönem ve Çağdaş Dönem Literatürü Bağlamında Bir Değerlendirme

GİRİŞ

Kur'ân-ı Kerîm'in, dönemin bilimsel verileriyle tefsirine ilmî tefsir, bilimsel tefsir, bilimselci tefsir, fennî tefsir gibi isimler verilmiştir. Müstakil bir tefsir yöntemi olmak yerine Kur'an ayetlerinin atomik tefsir olarak bilinen, bağlamından bağımsız –parçalı- bir biçimde tefsiri olan yöntemin içinde yer alan bu yaklaşımın son dönemde iki gerekçeyle olumlu bulunduğu söylenebilir: Birincisi, Kur'ân-ı Kerîm'in Allah kelamı oluşunun her devirde o devrin önde gelen özelliğiyle ispatlanmasıdır. Dil, şiir ve belağat, Kur'ân-ı Kerîmin indiği dönemde önde gelen bir mahiyet arz ettiği için bu alanda zirve örnekler ortaya konmuş ve insanlara benzerini getirmeleri noktasında meydan okunarak Allah katından olduğu ispatlanmıştır. Ancak meydan okuma her dönemin önde gelen özelliği bakımından devam etmektedir/etmelidir. O halde bu meydan okuma son dönemde pozitif bilimlerse Kur'ân-ı Kerîm mutlaka buna dair bir şeyler barındırmalıdır/barındırmıştır.¹ Bu yaklaşımın İslam âleminin, dışarıda ortaya çıkan bilimsel gelişmelere yabancı kalmadığını, İslam'ın gelişmeye kapalı bir din olmadığını ispatlama amacını güttüğü söylenebilir. İkincisi, son dönemde yaşayan insanlara Kur'ân'ı daha anlaşılır bir şekilde sunmak için bilimden istifade etmektir. Ahkâma dair yüz kadar ayet için ciltler dolusu tefsir yazılmışken tabiatın bahseden yüzlerce ayet için bilimsel verilerle tefsir yazılmaması bir eksiklik olarak görülmüş ve bu verilerle yazılacak tefsirlerin İslam'ı tebliğde önemli rol üstleneceği düşünülmüştür.² İki husus da iyi niyetli olmakla birlikte uygulamada çeşitli sorunlarla karşılaşmamak için birtakım kurallar konulmuştur. Bu kurallar, nassın zahirine muhalif olmamak, bağlama ters düşmemek, ayeti bilimsel açıklamaya mahkûm etmemek³ olarak özetlenebilirse de yapılan birçok yorumun bu kurallara uymadığı görülmektedir.

Bilimsel tefsire ilkesel olarak karşı olanlar bilimsel tefsiri savunuların paradigmalarının eleştiriye açık olması ve sonucun amaca ulaşmada yeterli olmayacağı düşüncesiyle bu yaklaşıma karşı çıkmışlardır. Bunların ilki sayılabilecek Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî'nin (ö. 790/1388) bilimsel tefsire karşı olmasının birinci sebebi şeriatın ümmî olması yani şeriatın muhatap olduğu ilk kitlenin genelinin ümmî bir toplum olması nedeniyle bu kitleye sadece bilimsel alanda ilerleyenlerin anlayabileceği bir birikim ve üslupla hitap edilmemiş olmasıdır. Bu durum doğal olarak sonraki kitleler için de geçerlidir. İkinci sebebi şeriatın amacının insanlara bilim öğretmek değil dünya ve ahiret saadetlerini temin etmek olmasıdır.⁴

¹ Ahmed Seyyid Muhammed Ammar, *Nazariyyetu'l-i'cazi'l-Kur'an ve eseruha fi'n-nakdil'l-arabiyyeti'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1998) 111-115, Johannes J. G. Jansen, *Kur'an'a (Bilimsel, Filolojik, Pratik) Yaklaşımlar*, trc. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr, 1999) 108., Muhammed b. Abdurrahim Kasım, *Kitab fi mesirati'l-i'cazi'l-ilmî fi'l-Kur'an*, (Amman: y.y., 2000) 18-22, Muhammed Musa eş-Şerif, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerîm beyne'l-İmâm es-Suyûtî ve'l-ulama'*, (Cidde: Daru'l-Endelus el Hadra, 2002) 53, M. Sait Şimşek, "Asr-ı Saadette Kur'an'ın Anlaşılması", *Bütünlük Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*, ed. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007) 1: 216, Salah Abdülfettah el-Halidi, *el-Beyan fi i'cazi'l-Kur'an*, 5. Baskı (Amman: Daru Ammar, 2008) 258-263, Numan Konaklı, "İcazu'l-Kur'an Düşüncesinin Temelleri: Cahız Örneği" *Marife Dergisi* 9/1 (2009): 185-209, Mustafa Öztürk, *Kur'an Dili ve Retoriği*, 3. Baskı (Ankara: Ankara Okulu, 2010) 165-190, Yusuf Maraşlı, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2010), 362-367, Ali Muhammed Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-halide, el-İ'cazu'l-ilmî fi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru İbn-i Kesir, 2013) 19-22.

² Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 98.

³ Halid Abdurrahman el-Ak, *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh*, (Beyrut: Daru'n-Nefais 1986) 217-219, Muhammed Sadık İbrahim Arcun, *el-Kur'anu'l-Azim, Hidâyetuhu ve i'cazuhi fi akvâli'l-mufessîrin*, 2. Baskı (Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1989) 140., Fazl Hasen Abbas, *Muhâzarât fi ulûmi'l-Kur'an*, (Amman: Daru'n-Nefais, 2007) 66, Mûsâid b. Süleyman et-Tayyar, "Tashihu tarikati mualeceti tefsiri's-selef fi buhûsi'l-i'cazi'l-il'mî" *Buhûs muhkeme fi ulûmi'l-Kur'an ve usûli't-tefsîr*, (Riyad: Merkezu't-tefsîr li'd-dirâsâti'l-Kur'aniyye, 2015) 291-300.

⁴ İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan (Beyrut: Daru İbn-i Affan, 1997) II: 101-125.

Bilimsel tefsire karşı olanlar zaman içinde -muhtemelen bilimsel örneklerin de çeşitlenmesine bağlı olarak- başka gerekçeler de ortaya koymuşlardır. Bu tür yorumların dil bakımından dayanaksız olması, bağlamdan kopuk olması, ilk dönem yorumlarıyla uyuşmamasına ilaveten din dilinin ve bilim dilinin yapısal olarak uyumsuz olması,⁵ bilimin yapı olarak yaratıcı fikrine yakın olmayıp olayları sadece "nasıl" sorusuna cevap araması,⁶ dinin en temel amacı yaratıcı fikrini ve ahlak anlayışını yerleştirmekken bilimin bir ahlak üretme peşinde olmaması,⁷ Kur'ân-ı Kerîm'in amacının bilimsel bilgi verme değil, yaratıcıya karşı derin saygı ve kulluk bilinci yerleştirme amacı güdüyor olması gibi hususlar⁸ gerekçe olarak zikredilebilir.

Bu alanda farklı dillerde yazılan eserlerle bir literatür oluştuğu söylenebilir. Az bir kısmı Fatiha'dan Nas suresine kadar takım halinde bir tefsir çalışmasıdır. Çoğu "Kur'ân-ı Kerîm Mucizeleri" "Kur'ân-ı Kerîm'in İlmî İ'cazı" gibi konulu olarak yazılmıştır. Bunlar da konu içeriği ve yorum çeşitliliği açısından dağınıktır. Herhangi bir eserde tabiat, kozmoloji, canlılar gibi farklı konulara rastlamak mümkündür.

Bu yazıda alan sınırlı tutularak sadece gökyüzüyle alakalı ayetler ele alınmış, yorumlar son dönem Arapça ve Türkçe eserlerden derlenmiştir. İki dildeki yorumlarda benzer olanlara da birbiriyle çelişenlerine de rastlanabilmektedir. Gökyüzünün genel özelliklerinden bahseden ayetler bir bölümde, gök cisimlerinden bahseden ayetler de ayrı bir bölüm altında işlenmiştir. Bu konulardaki çokça örnek içinden yazının sınırları gereği bir kısmına değinilmiştir. Yöntem olarak ayetle ilgili son dönemde yapılan bilimsel yorumlar verilecek ve bunlar dilsel açıdan, bağlam açısından ve Sahabe ve Tabiûn yorumlarına benzerlik açısından değerlendirilecektir.

1. Gökyüzünün Genel Özellikleriyle İlgili Bazı Ayetlere Bilimsel Yorumlar

Kur'ân-ı Kerîm'de gökyüzünden bahseden üç yüzden fazla ayet bulunmaktadır. Bunların içinde "Bitişikken ayırma", "Altı Gün", "Duman", "Direksiz Yaratma", "Yer ve Gögün Arasındakiler" "Yedi Gök", "Semâvâtta Seyahatin İmkânı", "Uzayın Karanlığı" gibi konular öne çıkmaktadır.

1.1. Arz ile Semâvât'ın Bitişikken Ayrılmaları

Kur'an'ın bilimsel verilerle tefsiri ve ilmî i'cazı açısından gündeme gelen ayetlerden birisi şudur:

"İnkâr edenler, Semâvât ile Arz bitişikken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmediler mi?" (el-Enbiya 21/30)

Bu ayet yaratılışın başlangıcı hakkındaki Big Bang Senaryosu ve Bulutsu Kuramıyla ilişkilendirilmiştir.⁹ Bu bağlamda bilimin ayetleri açıkladığı, ayetlerin de sonradan keşfedilecek bazı bilimsel gerçeklere işaret ettiği düşünülmüştür.¹⁰

⁵ Muhammed Hüseyin ez-Zehebi, *et-Tefsîr ve'l-müfessirân*, (Beirut: Daru'l-Erkam, ts.) II:333, Jansen, *Kur'an'a Yaklaşımlar*, 111, Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu (Bir Zihniyet Tahlili)*, (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2009) 127-127, Mustafa Öztürk, *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine: Problemler, Tespitler, Teklifler*, (Ankara: Ankara Okulu yay. 2011) 39.

⁶ Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, (İstanbul: İnsan Yay., 2014) 235-240.

⁷ Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*, 235-240.

⁸ Ahmet Yüksel Özemre, "İslamiyette İlim", *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*, Haz. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk, 2. Baskı, (İstanbul: Ensar Neş., 2005) 81.

⁹ Haluk Nurbaki, *Kur'an Mucizeleri*, (İstanbul: Damla Yay., 1985) 66-69, Mustafa Müslim, *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'an*, (Cidde: Daru'l-Menara, 1988) 158, 179, Şerif Adnan, *Min ulûmi'l-arzi'l-Kur'aniyye*, (Beirut: Daru'l-İlm li'l-Melayin, 1993) 17, Abdülmeccid Zindani, *Kur'an'da İlmî Mucizeler*, trc. Resül Tosun, (İstanbul: Kayıhan yay. 1995) 45-50, Haluk Nurbaki, *Kur'ân-ı Kerîmden Ayetler ve İlmî Gerçekler*, (Ankara: TDV yay., 1996) 138, Caner Taslaman, *Big-Bang ve Tanrı*, (İstanbul: İstanbul Yay., 2003) 127.

¹⁰ Yusuf el-Hac Ahmed, *Mevsûatü'l-i'cazi'l-ilmî, fi'l-Kur'ani'l-Kerîm ve's-Sünneti'l-mutahhara*, (Şam: Mektebetü İbn-i Hacer, 2003) 377-379, Zağlül Rağb Muhammed Neccar, *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l- Kur'ani'l-Kerim*, (Kahire: Mektebetü's-Şurûğ ed-Devliyye, 2007) 3:416, Mahir Ahmed es-Savfi, *Mevsûatu'l-kevnîyyeti'l-kübra (Âyâtullah fi' halki'l-kevn ve neş'eti'l-hayat)*, (Beirut: el-

Tantâvî b. Cevherî, (ö.1940 m.) Güneş'in de kendinden daha büyük bir güneşten koptuktan sonra ateş topu halinde milyonlarca yıl, diğer gezegenlerle birlikte döndüğünü sonra Dünya ve diğer gezegenlerin Güneş'ten ayrıldığını bilimin ispatladığını söylemiştir.¹¹ Zağlül Neccar da bu ayetle Big-Bang Teorisini ilişkilendirmiş, 20. asırda ulaşılan bu bilgiyi Kur'ân-ı Kerîm'in on dört asır öncesinden haber verdiğini ifade etmiştir. Muhammed Kamil Abdüssamed de Big Bang Teorisine Kur'ân-ı Kerîm'de asırlar öncesinden işaret edildiğini belirterek bu ayeti Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî i'cazına örnek göstermiştir.¹²

Türkçe tefsirlerde de benzer yorumlara rastlanmaktadır. Süleyman Ateş aynı bilgiye ve benzer fikirlere yer vermiş,¹³ Bayraktar Bayraklı da bu teoriye değinerek, yeryüzünün başlangıçta hidrojen halinde tek bir şey olduğunu Allah Teâlâ'nın kudretiyle parçalandığını söylemiştir.¹⁴ Kur'ân-ı Kerîm'in bilimle daha iyi anlaşılacağını savunan Cevat Babuna da bu ayeti Big Bang Teorisiyle ilişkilendirmiştir.¹⁵ Bu ayet; başlangıçta açılmaması için sıkı sıkı tutulan çok yoğun bir enerji plazması veya çekirdeğinin açılımı şeklinde de anlaşılmıştır. Büyük açılma adı verilen bu yaratılış sürecinin "Başlangıç, Açılma ve Tabakalaşma" şeklinde üç aşamada gerçekleştiği ifade edilmiştir.¹⁶

Sahabe ve Tabiûn dönemi tefsirlerinde bu konuda dört yoruma rastlanmaktadır: Birinci yorum yukarıdaki yorumların adeta nüvesi olarak bir patlamayı değil bir ayrışmayı, yarılmayı tasvir etmektedir. İbn-i Abbas'a ait bu yoruma göre gökler ve yer başlangıçta bitişikti ve Allah (cc) bu ikisinin arasını ayırmıştır.¹⁷ Katade; "Yer ve gök bir aradaydı, Allah onları havayla ayırdı." diye açıklamıştır.¹⁸ Her iki yorum da yer merkezli bir evren tasavvurunun olduğunu göğün yerden ayrıldığının düşünülüğünü göstermektedir. İkinci yoruma göre yer ve göğün kendisi önceden birleşik/bitişik haldeyken her biri yedi kat olarak tasnif edilmiştir.¹⁹ Üçüncü yorumsa; gökyüzünün yağmur yağdıramayacak halde bitişik/kapalı, yeryüzünün de yağmuru içine alamayacak ve daneleri bitiremeyecek şekilde bitişik/yapışık olduğu ve Allah'ın bu durumu değiştirdiği şeklindedir.²⁰ Dördüncü yorum da İbn-i Abbas'tan rivayet edilen başka bir görüştür. Geceleyn yer ve göğün bitişik olup gündüz hava aydınlanınca yerin gökten ayrılmasıdır.²¹

Son dönemdeki bilimsel verilerin etkisinde kalınıp ayete yüzeysel bakıldığında bu teori akla geliyor olsa da teenni ve tefekkürle yaklaşıldığında ayetin bunu kastetmediği kendini göstermektedir. Taberi'nin tercih ve değerlendirmesinde ve son dönemdeki değerlendirmelerde bu ortaya çıkmaktadır. Taberi'nin ve sonrakilerin de işaret ettiği gibi bu ifade ayetin devamında işaret edilen, suyun vesile olduğu, yaratmadan önceki durumu anlatmaktadır:²² İlk bakışta yeryüzü bütün bir plaka halinde, gökyüzü de bir bütün haldeyken Allah gökyüzünü yararak suyu indirmiş, önce toprağı yararak suyu süzdürmüş ve sonra tohumların toprağı yarmasıyla bitkiler oradan bitmiştir.

Mektebetü'l- Asriyye, 2008) 3: 145.

¹¹ Tantâvî Cevherî, *Cevahiru'l-Kur'an*, (Mısır: y.y., hç1350) 3: 140-150.

¹² Neccar, *Tefsir*, 2: 109-112, Muhammed Kâmil Abdüssamed, *el-İ'cazû'l-i'lmî fi'l-İslam, el-Kur'âni'l- Kerîm*, (Beyrut: y.y., 1990) 109-112.

¹³ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988) 5: 501.

¹⁴ Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*, (İstanbul: Bayraklı yay., 2004) 12: 434.

¹⁵ Cevat Babuna, *Bilimden İmana 2*, (İstanbul: Bab-ı Âli Kültür Yay., 2002) 22, Benzer tartışmalar sadece bu ayet bağlamında değil Fussilet suresi 11. Ayette geçen "duman" ifadesi üzerinden de yapılmıştır.

¹⁶ Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış: Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*, (İstanbul: Pınar yay., 2003)60- 69.

¹⁷ İbn Abbas; "ratk" halini "yapışık, bitişik" olarak açıklamış ve "fatk" halini de "göğü kaldırmak ve yeryüzünü bırakmak" olarak ifade etmiştir. Muhammed b. Cerîr et-Taberi, *Camiu'l-beyân an tefsiri âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmet Abdürrazık el-Bekri ve Diğerleri, (Kahire: Daru's-Salam, 2009) 7: 5685- 5690.

¹⁸ Taberi, *Camiu'l-beyân*, 7: 5685-5690.

¹⁹ Mücahid ve Ebu Salih bu görüştür. Bk. Taberi, *Camiu'l-beyân*, 7: 5685-5690.

²⁰ İkrime ve İbn-i Zeyd bu görüştür. Bk. Taberi, *Camiu'l-beyân*, 7: 5685-5690.

²¹ Taberi, *Camiu'l-beyân*, 7: 5685-5690.

²² Taberi, *Camiu'l-beyân*, 7: 5685-5690.

Ayeti bu şekilde anlayanlar son zamanlarda üç delil daha ileri sürmüşlerdir:

1. Ayet "İnkâr edenler görmediler mi?" sorusunu sorarak başlamaktadır. O halde kimsenin görmediği bir yaratılış değil günlük hayatta -kâfirlerin dahi- şahit olduğu bir olayı kastetmektedir. "Görme" nazari olarak "düşünmeyi" de ifade ettiğinden asırlar sonra bu ayetten Big Bang çıkarımı yapılabilir denirse ilk muhatapların ıskalanma anlamına gelecektir. İlk muhatapların nazari olarak çıkarabilecekleri bir sonuç yerine Big Bang nazariyesini bulmalarını istemek teklîf-i mâ lâ yutâk (insanların gücünün yetmeyeceği bir şeyi onlardan istemek) söz konusu olacaktır. Diğer taraftan "görme" "kesin bir şekilde bilme" anlamına da gelmektedir.²³ Şu halde ayette "Kesin olarak bilmezler mi?" diye sorulmaktadır. Bu durumda da ayetin Big Bang'i anlatmadığı ortaya çıkmaktadır.

2. Benzer bir anlatımın yer aldığı Tarık ve Abese sureleri²⁴ bir arada değerlendirildiğinde bu yorum güçlenmektedir. Üçüncü delilde su ön plandadır. Big Bang teorisinde suyun meydana gelmesi, yer altından çıkması, sonraki aşamalarda yer alırken ayette suyun canlılarla ilintilendirilmesinin daha kısa bir döngüde yer alması ayetin Big Bang'e işaret etmediği düşüncesini desteklemiştir.²⁵

Sahabenin "yarılma" yorumları, önceden edindikleri gözlemler ve bilgilere dayanmaktan çok, ilk bakışta ayetten çıkardıkları anlam olabileceğini akla getirmektedir.

Ayet lafzî olarak ele alındığında "Gökler ve yer" olarak iki ayrı varlık kullanılması, "kânetâ" fiilinin ikil olması ve "humâ" zamiri her ikisini de ayrı varlık olarak ele alındığını göstermektedir.

Ayetteki maksat (kasd-ı mütekellim) açısından, ayetin doğrudan inkâr edenlere hitap ettiği halde 1400 yıl boyunca anlaşılma-ş olmasının mümkün ve anlaşılabilir bir durum olmayacağını düşünüyoruz.

1.2. Yedi Kat Gök

" Yeryüzünde ne varsa tamamını sizin için yaratan, sonra göğe yönelerek onları, **yedi gök olarak** tamamlayıp düzeye koyan O'dur. O her şeyi hakkıyla bilmektedir." (el-Bakara 2/29)²⁶

Semâvâtın yedi kat olmasının ne anlama geldiğine dair bilimselci yaklaşımla farklı yorumlar yapılmıştır: Yörüngeler, atmosfer, atom, yeryüzü - güneş - güneş sistemi - gökyüzü ve gökler şeklindeki varlık kategorileri,²⁷ bunlardan bazılarıdır. Dünya semasından itibaren ikişer milyon ışık yılının her bir kademesinin bir kat semaya tekabül ettiği söylendiği gibi bütün yıldızların bulunduğu maddi sema alanının birinci kat semayı oluşturduğu kalan altı kat semanın ise manevi sema alanı olduğu da söylenmiştir.²⁸

Yeryüzünden Venüs'e (Zühre), Merkür'e (Utarit), Güneş'e, Mars'a (Merih) ve Satürn'e (Zühâl), kadar her bir alanın bir kat, sonrasının da yedinci kat olduğu da ileri sürülmüştür.²⁹ Güneş sistemi, galaksi, galaksi grubu, galaksi grupları, kuasarlar, genleşen evren mekânı ve bunun dışında kalan evrenin sınırsız sonsuzluklarını temsil eden evren mekânının her birinin bir semaya tekabül

²³ Tayyar, "Tashih", 300-303.

²⁴ Abese 80/25-25, et-Tarık 86/11-12.

²⁵ Tayyar, "Tashih", 300-303.

²⁶ Bu ayetin metninde doğrudan "yedi kat" ifadesi olmamakla birlikte diğer ayetler bir arada değerlendirildiğinden bu ayetin doğrudan "kat" tan bahsettiği düşünülmüştür. Ayrıca bk: el-İsra 17/44, el-Mü'mininun 23/86, et-Talak 65/12, el-Mülk 67/3, en-Nuh 71/15, en-Nebe 78/12.

²⁷ Abdüssamed, *el-İ'caz*, 64, Abdürrezzak Nevfel, *Allah ve Modern İlim*, trc. Akif Nuri, (İstanbul: Hikmet yay., 1997) 30, Abdülhalim Abdurrahman Hudur, *el-İnsan fi'l-kevn beyne'l-Kur'an ve'l-i'lm*, (Cidde: Alemül-Marife, 1983) 264-267.

²⁸ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (Ankara: Akçağ yay., 1995) 1: 251-255, Celal Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, (İstanbul: Marifet Yay., 2005) 155.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini*, 1: 253-257, Kırcı, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 155.

ettiği de söylenmiştir.³⁰ Bunlar yorumların bir kısmıdır.

Yorumlar bir arada değerlendirildiğinde her görüş sahibinin, ellerindeki tek kriter ve bağlayıcı nokta yedi sayısıdır, denebilir. Evreni tanıma sürecinde benzer yorumların gelmesi de mümkündür. Bu durumda yorumların kasd-ı mütekellime nispeti kesin olamamaktadır. Kasd-ı Mütekellimi tespit edebilmenin yolu öncelikle ilk muhataplar döneminde bu ifadenin ne anlama geldiğinin bilinmesi olsa gerektir.

Yedi kat göğün ne olduğu ya da katların nelerden oluştuğu konusundaki Sahabe ve Tabiûn yorumları iki grupta ele alınabilir: Gökyüzündeki birçok gök cismidir. Abdullah b. Selam'a nispet edilen bir rivayette güneş ve ay bunlardan bazılarıdır. (Muhtemelen kesretten kinaye yapılarak birçok gök cismi kastedilmiştir.) İkincisi de göğün yukarıya doğru katmanlarıdır. Katade'ye göre aralarında beş yüz yıllık mesafe bulunan yedi kat göktür. Mülk suresinde³¹ işaret edilen tabakalı ve birbiriyle uyumluluğu göz önünde bulundurulduğunda Katade'nin yorumu, diğer ayetler göz önünde bulundurulduğunda birinci yorum makul görünmektedir.

Resulullah'tan (s.a.v) gelen rivayet, tabakalar halinde bir gökyüzü tasavvurunun olduğunu göstermektedir.³² O her biri arasında beş yüz yıllık mesafe olan yedi gökyüzü katmanından bahsetmektedir. Sonra Arş'ın bulunduğu alan gelmektedir. Kozmoloji tasavvuru geliştikçe bu katmanlar milyon ışık yılı mesafeleriyle ifade edilir olmuştur. Ancak elimizde gök yüzü katmanlarını tasnif edecek bir kriter bulunmaması, Allah Resulü'nden de bize böyle bir tasnif kriterinin gelmeyip sadece kat kat gökyüzüne işaret edilmesi ya da mevcut algıya atıf yapılması nedeniyle bu denli yorum çeşitliliğine gitmek ayetin maksadı açısından bizce kısmen mahzurlu olduğu kadar bize ne katacağı sorusu da cevaba muhtaçtır.

Diğer taraftan yedi kat olarak yapılan tasnifler standart değildir. Sonrasında arşın bulunduğu inaniyorsak ona ulaşma gibi bir imkanımız da bulunmadığından yorumların anlamı da kalmamaktadır. Yapılan yorumlar "recmen bil gayb" (karanlığı taşlama) hükmünde kalacaktır. Ayrıca her bir yorum birkaç yıl sonra yanlışlanma riskiyle karşı karşıyadır.

Yedi sayısı o dönemin ön kabulüyle de alâkalıdır. Bizzat sayı ifade etmesinin yanı sıra kesretten kinaye olarak birçok tabakalardan oluşan bir gökyüzü tasavvuru bulunmaktadır.³³ Bu kullanım algılama ve kabullenmeyi kolaylaştırma açısından da kolaylık sağlamıştır.

Ayetlerdeki yedi sayısının içeri doldurma amacıyla bilimsel verilerin kullanılmasının verilmeye çalışılan temel mesajı ikinci plana atma riski de bulunmaktadır. Bu ayetlerde Allah Teâlâ'nın göklerin/kainatın tek yaratıcısı, Rabbi ve maliki olduğu mesajı verilmekte ve O'nun kudret ve azametini dikkat çekilerek sadece O'na kulluk etmeye çağrıldığı görülmektedir.

1.3. Semâvâtın Genişlemesi

"Göğü kudretimizle biz kurduk ve şüphesiz biz genişletmekteyiz/buna kadiriz." (ez- Zariyat 51/49)³⁴

20. asırda Rus fizikçi Alexander Freidman ve Belçikalı kozmolog Georges Lemaitre'in evrenin genişlediğini teorik olarak hesaplaması ve Amerikalı astronom Edwin Hubble yıldızların ve galaksilerin sürekli olarak birbirlerinden uzaklaştıklarını keşfetmesi bilimsel verilerle Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir etmeye çalışanları heyecanlandıran hususlardan birisi olmuştur. Bu bulgunun yukarıdaki ayette

³⁰ Ömer Çelik, *Kur'an'dan Teknolojik Yansımalar*, (İstanbul: Akademi Yay., 2009) 103.

³¹ el-Mülk 67/3. "Yedi göğü birbiriyle tam bir uygunluk içinde yaratan O'dur..."

³² Taberi, Camiu'l-Beyan, 10: 8093-8095.

³³ Abdu'l-Muid Han, *el-Esatiru'l-Arabiyye*, (Kahire: Matbaatü'l-Hasene, 1937) 151.

³⁴ Mealin son kısmında yer alan 'buna kadiriz' ifadesi bizim tercihimizdir.

dile getirildiğini ve bunun bir ilmî i'caz örneği taşıdığını düşündüler.³⁵

Bu yorumun dayanak noktası ayetteki "musî" kelimesinin "genişleten" olarak anlaşılmasıdır. Tarihte sahabeden Fahreddin er-Râzi'ye (ö. 606/1210) kadar "güç yetirmek" olarak anlaşılan bu kelime ilk defa "genişleten" anlamıyla karşımıza çıkmaktadır.³⁶ Razi bu anlamı muhtemel üç anlamdan biri olarak zikretmiş ve aralarında bir tercihte bulunmamıştır. Taberi de "musî" kelimesini Bakara suresi 236. ayetteki "gücü yeten/zengin" anlamındaki kullanımı örnek göstererek açıklamıştır.³⁷ Zemahşeri ise "güç, kuvvet ve imkan bakımından geniş olma" olarak açıklamıştır.³⁸

Ayetin bütünlüğü ve bağlamı göz önüne alındığında "genişletme" tamamen ilgisiz durmamakla birlikte "Göğü gücümüzle inşa ettik." ifadesinden sonra bu cümlenin gelmesi ve devamındaki ayetlerde güce vurgu yapılması ve yapıp etmelerin anlatılması "güç/kuvvet" anlamına gelme ihtimalini güçlendirmekte ve "genişletme" anlamını zayıflatmaktadır. Şu halde ayetin anlamı "Göğü biz yarattık ve biz buna kadiriz" olmaktadır.

Ayetin inişinden -belki de asırlar- sonra keşfedilen ve yanlışlanmaya müsait bir bilginin tefsirde kullanılabilmesi için kelimenin doğrudan anlaşılan ve zamanla yanlışlanmayacak bir anlamını bırakıp anlam yelpazesine sonradan dahil edilen bir anlamının yorum için tercih edilmesinin usul açısından da bizce mahzurludur.

1.4. Göğe Yükselme, Semâvâtı Aşmanın İmkânı ve Göğün Dönüşlülüğü

"Ey cin ve insan toplulukları! Göklerin ve yerin sınırlarını aşıp öteye geçebilirsiniz haydi geçin! Ama bir güç/yetki olmadan geçemezsiniz."³⁹ (er-Rahman 55/33)

Teknolojik imkanların gelişmesiyle bu ayeti kerime de yeniden yorumlanmaya başlanmıştır. Semâvâtın, kainatın içindeki bölümlerden biri olduğu, bu ayetin, semâvâtın sınırlarını aşmanın imkansız olmadığını sadece bunun için gerekli araç gerece ihtiyaç duyulduğunu ifade ettiği ileri sürülmüştür. Bu aracın da uzay aracı olduğu düşünülmüştür. Ay'a seyahat de bu seyahatin tezahürlerinden biri olarak görülmüştür.⁴⁰ Zariyat suresindeki "Gökte de rızkınız ve size vaat edilen vardır." mealindeki 22. ayeti de bu ayetle birlikte değerlendirilerek günün birinde en azından dün ya semasındaki gezegenlere ve uydulara gidilip faydalı bir takım maddelerin orada kullanılacağı veya bazılarının Dünya'ya getirileceği dile getirilmiştir.⁴¹

Bu yaklaşıma itiraz ederek semâvâtın sınırlarının aşılamadığını ve aşamayacağını söyleyenler de olmuştur. Ay'a seyahat eden kişinin -ayeteki tehdide atıfla- parçalanmamış olması semâvâtın aşılamadığının, ayetin tehdidi alanına girilmediğinin bir göstergesi sayılmıştır.⁴² Ayette sözü edilen "sultan"ın uzay aracı olduğu kesin olsa, yolculuk için gerekli yaşam malzemeleri temin edilse, çekim kuvvetini aşan cihazların üretimi, yakıt ve gıda gibi sorunları aşılsa, saniyede 186 bin

³⁵ Hudur, *el-İnsan fi'l-kevn*, 347-368, Müslim, *Mebahis*, 156, Abdüssamed, *el-İ'cazü'l-i'lmî*, 55, Nevfel, *Allah ve Modern İlim*, 35, Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Işığında Tevrat, İnciller ve Kur'an*, trc. M. Ali Sönmez, (Ankara, DİB yay. 2001) 262, Babuna, *Bilimden İmana*, 37, Hac Ahmed, *Mevsûa*, 321-324 ve 382-386, Celal Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri (İslam Açısından Kainat ve İmkânları)*, (İstanbul: Erkam Yay., 2006) 153-156, Abdülkerim Mardini, *Mevsûatu'l-i'cazi'l-i'lmî*, (Dimeşk: Daru'l-Mahabbe, 2007) 56, Neccar, *Tefsir*, 3: 417, Savfi, *Mevsûa*, 3: 133-139, Bahauddin el-Hüseyni Yemani, *el-Kevn fi'l- Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Daru'n-Nefais, 2008), Çelik, *Kur'an'dan Teknolojik Yansımalar*, 105, Ali Muhammed es-Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-halide*, (Beyrut: Daru İbn-i Kesir, 2013) 29.

³⁶ Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3. Baskı, (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, h.1420) 18: 188.

³⁷ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 9: 7636.

³⁸ Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009) 1053.

³⁹ "yetki" ifadesi bize aittir.

⁴⁰ Davud Selman Sa'dî, *Esraru'l-kevn fi'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Harfi'l-Arabi, 1999) 55-60, Bucaille, *Müsbet*, 263-265, Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 162-165, Mardini, *Mevsûa*, 74-77.

⁴¹ Kocabaş, *Kuran ve Yarattığı*, 149.

⁴² Abdüssamed, *el-İ'cazü'l-i'lmî*, 62.

mil yol alan araçlar üretilse bile uzaya gidip gelmenin ışık yılı hesabıyla belirlenecek bir zaman gerektirdiği, buna insan ömrünün yetmeyeceği ifade edilmiştir.⁴³

İlk muhatapların ayetle ilgili farklı görüşleri vardır: Birincisi kıyamet günü Allah'ın hesap sormasından kaçıp kurtulmaktır. İkincisi dünyada ölümden kaçıp kurtulabilmektir. Üçüncüsü göklerde ve yerde olanları bilmektir. Bu durumda "sultan" Allah'tan gelen açık belgelerdir. Dördüncüsü hükümlanlık alanıdır.

"Gökteki rızık" konusuna gelince Kur'ân-ı Kerîm'de her zaman gök cisimlerindeki madde ya da madenleri değil arş, kürsi ve levh-i mahfuzun bulunduğu inanan lahuti alanı ifade etmektedir.⁴⁴

Bu yorumların son dönemdeki yorumlarla ilgisinin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ayetin bağlamı ve dilsel yapısının göklerin ötesine seyahatle alakalı olmadığı da görülmektedir. 31. ayetten itibaren "Ey cin ve insan topluluğu sizi de sorguya/hesaba çekeceğiz." denilmektedir. Sure içinde tekrarlanan "Allah'ın hangi ayetlerini yalanlarsınız?" ayetinin akabinde söz konusu ayet gelmektedir. Buradan da hesap vermektan kaçılmayacağı anlatıldığı rahatlıkla anlaşılacaktır. Bu kaçış Allah'ın izni olmadan/olmadığından mümkün olmayacak ve insan elinden gelse göklerin de ötesine gitmek isteyecek ama elinden gelmeyecek, Allah'a hesap vermektan kaçamayacaktır.

Dolayısıyla ayetin dünya hayatında göklerin ötesine seyahatle alakasının olmadığı ortaya çıkmaktadır. Ancak bilimsel verilerin ve etkisinde kalındığında ve atomcu/parçacı tefsir anlayışıyla konuya yaklaşıldığında bu kabil tartışmaların içinde kalılabileceği görülmektedir.

Benzer bir durum göğe yükselme meselesinde de görülmektedir. "Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun kalbini İslam'a açar, kimi de saptırmak isterse, göğe çıkıyormuş gibi kalbine darlık ve sıkıntı verir. Allah inanmayanları işte böyle cezalandırır." (el-En'am 6/125)

Ayetteki "göğe yükseliyormuş gibi kalbin daralması", keşfi on dört asır sonra gelen bir tabiat kanununa ve Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî icazına işaret ettiği ileri sürülmüştür. Son dönem tefsirlerinde deniz seviyesinden yükseldikçe kalp sıkışması yaşanmasının oksijen düşmesine bağlı olduğunun bilimsel araştırmalarla keşfedildiği böylece ayetin (daha iyi) anlaşıldığına yer verilmektedir.⁴⁵

Sahabe ve Tabiûn tefsirlerinde buna dönük bir açıklama gelmemekle birlikte Taberi, "göğe yükseliyormuş gibi kalbin daralması" durumunu "Beceremeyeceği bir işten kaçınmak" olarak açıklamakta ve bunun için de Hz. Ömer'den bir rivayeti şahit getirmektedir. İman etmeye yanaşmayan/Allah'ın göğsünü imana açmadığı kişi yerden yukarı doğru araçsız olarak yükselmeye çalışmanın durumu ve çektiği iç sıkılması yaşayan kişiye benzetilmiştir.⁴⁶ Zemahşeri de bu ifadeyi imkansız olayları anlatmak için kullanılan bir deyim olarak açıklamıştır.⁴⁷

Burada ele alınması gereken bazı hususlar vardır. Dağa tırmanırken yükseldikçe kalp sıkışması insanlık tarihi boyunca tecrübe edilmektedir. Bu durum son dönemde keşfedilmemiş sadece açıklanmıştır. Sahabe ve Tabiûnun da tabiat ortamında hayatı tecrübe eden herkes gibi yükseklerde kalp sıkışması yaşanacağını tecrübe etmemesi düşünülemez. Bilimin, ayetin anlaşılmasına katkısı günlük hayatta bu bilgiye ihtiyaç kadardır. Diğer taraftan ayet böyle bir olaydan bahsetmek yerine daha gündelik ve basit bir olaydan bahsetmektedir. Bulduğu yerden zıplayarak yükselmek ne

⁴³ Yemani, *el-Kevn*, 86-89.

⁴⁴ Örneğin bkz: eş-Şuara 26/27, Neml 27/64.

⁴⁵ Abdüssamed, *el-İ'cazü'l-i'lmî*, 66, Kırca, *Kur'an ve Fen Bilimleri*, 187, Muhammed Ferid Abdullah, *Min Vücûhi'l-i'caz fi'l-Kur'ani'l-Kerim*, (Beyrut: Darul-Mevasin, 2006) 88, Neccar, *Tefsir*, 1: 261, Yemani, *el-Kevn*, 169, Savfi, *Mevsûa*, 4:336, Muhammed Râtib Nablusî, *Mevsûatu'l-i'cazi'l-i'lmî (Âyâtullah fi'l-Âfâk)*, (Dimeşk: y.y. 2010) 117.

⁴⁶ Taberi, *Camii'l-beyan*, 4: 3340- 3345.

⁴⁷ Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 345.

kadar zorsa inkara şartlanan kişinin iman etmesi de o kadar zor demektir. Bunu ifade etmede, yaşanan, bilinen bir olayın örnek gösterilmesi yerine oksijen basıncı üzerinden bilimsel izahlar yapmaya ya da bunu Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî i'cazına örnek göstermeye gerek olmadığını düşünüyoruz.

Göğe yükselme konusunda bir ayet-i kerimeye daha değinmekte fayda vardır.

"... ve göğe yükselen ne varsa hepsini bilir." (es-Sebe 34/2)

Bu ayetteki gök kelimesi, somut anlamda gökyüzü olarak ele alınmış, "yükselmek" anlamındaki "urûc" kelimesi bilimsel tefsirin konusu yapılmıştır. "Urûc" kelimesine "kıvrılarak yükselme" anlamı verilmiş ve gökteki yörüngelerin kıvrımlı yollardan oluştuğu bundan dolayı da göğe yükselmenin kıvrımlı olduğu belirtilmiş bu iki durumu ayetin asırlar öncesinden haber verdiği öne sürülmüştür.⁴⁸

İlk muhatapların zihin dünyasında "inenler" yağmur veya melekler, göğe yükselen şeylerse ameller, su buharı ve melekler vb.'dir. İnîş döneminden sonra ayete ilave anlam/boyut katıldığında aynı durumun inîş dönemine de yansıtılması gerekmektedir. O takdirde su buharının amellerin ve/veya meleklerin de göğe kıvrımlı yollardan gidip geldiğini iddia etmek gerekmektedir. İstisna yapılacaksa bunun için de delil gerekmektedir. Ama yeterli bir delil bulunmamaktadır. Öyleyse ayetin anlam yelpazesinin içine gökyüzü araçları hangi delile dayanarak konacaktır?

Ayette geçen "urûc" kelimesine yüklenen "kıvrımlı olarak yükselme" anlamında da bizce sorun vardır. Zira bu kelimenin kök harflerinden, biri a-ra-ce/ya'rucu/urûc⁴⁹ diğeri a-ri-ce/ya'-ra-cu/a-ra-cen⁵⁰ kalıbıyla iki fiil bulunmaktadır. Birincisi "yükselmek" diğeri ise bedensel bir özür olarak "topal olmak" (eğimli/kıvrımlı yürümek) anlamına gelmektedir.⁵¹ Anlam alanları da farklıdır. Ancak yapılan yorumlarda iki anlam "kıvrılarak/eğilerek yükselme" şeklinde iç içedir. Sonuç olarak bağlam, mantık ve dil bakımından temeli olmayan bir yorumu bilimsel tefsir olarak -ve dahi ilmî i'caz olarak- ortaya atmak bize mantıklı görünmemektedir. Bu konuda bilimsel tefsire konu edilen bir ayeti daha ele almakta yarar vardır.

"Eğer gökten bir kapı açsak oraya yükselseler, kesinlikle yine de 'Gözlerimiz bağlandı, hiçbir şey göremez olduk, doğrusu biz büyülenmiş olmalıyız.' diyeceklerdir." (el-Hicr 15/14-15)

Bu ayetle ilgili iki hususun bilimsel veriler ışığında doğru anlaşılabilirliği iddia edilmiştir. Birincisi; "gökten bir kapı" tabiriyle sıradan bir ifade değil, uzay yolundaki kıvrımlı yollar ve atmosferin geçitlerinin kastedildiği ifade edilmektedir.⁵² Sanıldığı gibi göğün boş bir ortam olmadığı sağlam bir bina gibi olduğu ve orada yükselmenin özel kapılarla mümkün olduğu iddia edilmiştir.⁵³

İkinci husus da "gözlerimiz bağlandı, bir şey göremiyoruz." mealindeki cümle üzerinedir. 1960 yılında uzay seyahatlerinde atmosfer dışındaki uzay boşluğunun karanlık olduğunun tespiti üzerine bu ifadenin gerçek anlamının ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Bunun da ilmî i'caza bir örnek oluşturduğu düşünülmüştür.⁵⁴

⁴⁸ Hudur, *el-İnsan fi'l-kevn*, 147, Abdussamet, *el-İ'cazû'l-i'lmî*, 65, Abdullah, *Min vücûhi'l-i'caz*, 117, Savfi, *Mevsua*, 4: 333, Abdullah Abdülaziz el-Musallih ve Abdül-Cevad es-Savi, *el-İ'cazû'l-i'lmî fi'l- Kur'an ve's-Sünne (Dirase Cami'iyye)*, (Cidde: y.y. 2008) 1178-1182.

⁴⁹ عَزَج = يَعْزُج = عُرُوج

⁵⁰ عَزَج = يَعْزُج = عَزَجَا

⁵¹ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, "Arace" *Kitabu'l-Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzumi, İbrahim es-Sâmerrâî, (Beyrut: Mektebetu Hilal, 1988) 1: 221-222., Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el- Cevherî, *es-Sihah*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2012) 686, Ahmed b. Faris b. Zekerîya el-Kazvîni, *Mu'cemu mekayfisi'l-luğa*, thk. Şihabuddin Abu Amr, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011) 767.

⁵² Abdullah, *Min vücûhi'l-i'caz*, 117, Neccar, *Tefsir*, 1: 439.

⁵³ Hac Ahmed, *Mevsua*, 322-325, Neccar, *Tefsir*, 1: 437- 440.

⁵⁴ Hac Ahmed, *Mevsua*, 323-325, Neccar, *Tefsir*, 1: 440- 445, 2: 403-407, Musallih ve Savi, *el-İ'cazû'l-i'lmî*, 165-170.

Göğe çıkıp inenlerin ilk muhataplar tarafından melekler, bunları görenlerin de müşrikler olarak anlaşıldığı görülmektedir. Sarhoş olmalarının nedeni ise melekleri görmeleridir. Katade'ye göre inip çıkanlar müşriklerdir. Bir Sahabî ve Tabiûndan birinin farklı düşündükleri bu konu ayet bütünlüğü içinde kritik edildiğinde Katade'nin isabetli olduğu görülmektedir; çünkü iki ayetin biri şart ve diğeri cevap cümlesinden oluşmaktadır, her iki cümlenin/yüklemnin faileri aynı zamirlerdir. Bu durumda iki eylemi gerçekleştirenlerin de ya aynı kişiler olması gerekir ki "çıkanlar" çıktıkları zaman o sözü söylesinler. Failerin farklı olması durumunda ikinci zamiri irca ettirecek başka bir fail için karineye ihtiyaç vardır. Ayette böyle bir karineye rastlanılmamaktadır. O halde bizce "çıkanlar" ve "söyleyenler" aynı kişilerdir. Ayrıca göğe yükselme söz konusu olduğuna göre bunu yapacak olanların müşrikler olması meleklerin olmasından daha önceliklidir. "Şayet" diye başlaması yani "olmayacak bir durum gerçekleşirse" anlamındaki şart meleklerin değil, müşriklerin yükselmelerini ifade eder.

Ayetin bağlamı itibariyle iman hususunun anlatıldığı, meleklerin inişinden, zikrin indirilmesinden bahsedildiği için "gök" kavramından kastın gaybî alan olma ihtimali daha yüksek görünmektedir. Çünkü müşriklerin, inanma konusuyken bilgi konusu haline getirilen ama yine de kabule yanaşmadıkları bir inatçılık durumundan bahsedilmektedir.

Gök kavramıyla müşahede alanı kastedildiği takdirde başka bir mahzur karşımıza çıkmaktadır: Müşrikler müşahede alanı olan göğe yükselirken gözleri kör olur göremezlerse bu durum onların iddialarında haklı olduklarını, inanılması istenen şeyin aslında boş ve batıl olduğunu gösterir. Yeryüzündeyken inanmadığını iddia edenlerin gökyüzünde yine bir şey görememeleri, iddialarını güçlendirecek, bu da ayetin meydan okumasını boşa çıkaracaktır. Gök gaybî olunca, "kendine has yollar" "geçitleri" gibi ifadeler geçerliliğini yitirmektedir.

"Ant olsun dönüşlü semaya" (et-Tarık 86/11)

Göğün dönüşlülüğü ya da dönüş özelliğine sahip gök "ذات الرجوع" ifadesi hakkında bilimsel veriler ışığında farklı yorumlar yapılmıştır: Atmosfer içindeki gazlardan⁵⁵ güneş sistemi ya da başka sistemlerde birbiri ardına seyreden yıldız, gezegen, Dünya ve Ay'ın kendi yörüngelerinde dönmelerine kadar hatta Kâbe etrafındaki tavafa kadar birçok yorum yapılmıştır.⁵⁶ Yağmurun yağması, telsiz dalgalarının ve bazı zararlı ışınların atmosferden geri dönmesi gibi yorumlar da bulunmaktadır.⁵⁷ Rızkın yağmur vesilesiyle geri dönmesi, meleklerin semadan dönmesi, bulutların dönüşümü, aydınlık/karanlık, sıcaklık/soğukluk rutubet/kuruluk gibi dönüşümler olarak da yorumlanmıştır.⁵⁸

İbn-i Abbas ve İkrime bu ayeti yağmur ve rızkın dönüşü olarak, Hasan Basri rızık olarak, Mücahit ve Dahhak yağmur olarak yorumlamış, İbn Zeyd de Güneş, Ay ve yıldızların doğuş ve batış yerlerinin farklılığı olarak yorumlamışlardır.

Ayetin bağlamı açısından yukarıda "Gök ve Yerin Ayrılması" başlığında da değindiğimiz su merkezli ayetteki gibi burada da göğün dönüşlülüğü ve yerin yarılma özelliği bir arada verilmiştir. Bir su damlasından yaratılan insanın öldükten sonra toprak olup sonradan yine yaratılmasının imkanı da bu bağlama eklenebilir. Dönemin ilk muhataplarının daha sonra gerçekleşecek bir hakikate inanmaya çağırarak için mevcut gözlem ve kavrama alanlarına hitap etme ihtimali de göz önüne alınmalıdır.

⁵⁵ Abdussamed, *el-İ'cazü'l-i'lmî*, 121, Şerif, *İ'cazü'l-Kur'ani'l-Kerim*, 68, Hac Ahmed, *Mevsûa*, 353, Abdullah, *Min vücûhi'l-i'caz*, 115, Neccar, *Tefsir*, 4: 420 - 425, Savfi, *Mevsua*, 4: 351-355.

⁵⁶ Nablusî, *Mevsûa*, 43, 56, Savfi, *Mevsua*, 4: 353, Neccar, *Tefsir*, 4: 420 - 425, Hudur, *el-İnsan fi'l-kevn*, 261-265.

⁵⁷ Müslim, *Mebahis*, 188, Neccar, *Tefsir*, 4: 420-425, Muhammed Mütevelli eş-Şa'râvî, *Mu'cizetu'l-Kur'an*, (b.y.: ts.) 3: 23- 27.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 375- 376.

Sonuç itibariyle hem ilk muhatapların yaklaşımı hem de bağlam birlikte düşünüldüğünde bilimin verileriyle yapılan yorumların -her ne kadar her biri bir dönüş olsa da- ayetin kastına uygun yorum olmaktan uzak olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

2. Gök Cisimleriyle İlgili Bazı Ayetler İlişkin Bilimsel Yorumlar

Ay'dan Dünyaya, Yıldızlardan Güneş'e kadar ilk muhatapların gözlem alanına giren birçok gök cismine Kur'ân-ı Kerîm'de atıflar yapılmıştır. Bu atıfların birçoğuna dönük son dönem bilimsel verileri ışığında yeni yorumlar bulunmaktadır. Burada yazının sınırları içerisinde öne çıkan başlıklar ve yorumlar verilmeye ve değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. Ay

İlk muhatapların da gözlem alanında olması hasebiyle olsa gerek Kur'an'da Ay'a çokça atıf yapılmıştır. Şekilden şekle girmesi, doğuşu, batışı, aydınlatıcılığı gibi hususlar gündeme getirilmiştir.

"Ay için de menziller belirledik; sonunda o, hurma salkımının ağaçta kalan yıllanmış sapı gibi (kıvrık) olur." (Yasin 36/39)

Bilimselci yaklaşımı benimseyen çalışmalarda Ay'ın menzilleri hakkında bilgi vermek için son dönem bilimsel verileriyle olmasa da bazı hususlara yer verilmiştir. Ay'ın 12 burcu olduğu her birinin de 2 ya da 3, toplamda 28 menzile sahip olduğu belirtilmiştir. Her gecenin bir menzile tekabül ettiği bu menzillerden sonra son gün görünmediği ay otuz gün ise iki gece görünmediği ifade edilmiştir.⁵⁹

Bu bilgiler ayetin daha derinlemesine anlaşılmasını sağlayan genel kültür bilgileridir. İlk muhataplar döneminde de bilinen şeylerdir. Bunların tefsirlerde zikredilmesi onlarla aynı seviyede bir arka plan bilgisine ulaşmalarını ve ayeti anlamalarını sağlayacaktır. Ayetin vermek istediği mesaj Ay'ın bir aylık süre içindeki dönüşümlerine şahit olan kişi tarafından da rahatlıkla anlaşılabilir.

Bu ayetle ilgili ikinci husus, "kurumuş hurma dalı" benzetmesidir. Bu benzetme Ay'da yeşillik ve su gibi hayat emaresi bulunmadığının işareti olduğu, bunun on dört asır öncesinden bildirilmesinin ilmî i'caz örneği olduğu ileri sürülmüştür.⁶⁰ Ayetteki benzetme yapısal değil, şekilsel ve ilk dönem muhataplarının günlük yaşantılarındaki tecrübeye uygun bir benzetmedir. Benzetmenin yapısal olması durumunda hurma dalının yaş halinin de Ay'a benzemesi, bu durumda da tersi bir durum olması yani yeşillik ve su gibi hayat alametlerinin –en azından bir dönemde bulunması gerekir.

Yukarıdaki yorum bilimin sunduğu verinin Kur'ân-ı Kerîm'deki izdüşümünü arama gayretinin bir sonucu olsa gerektir. Bir şartlanmışlık halinden hareketle ayet Ay'ın hilal değil de dolunay şeklini bir şeye benzetseydi muhtemelen aynı iddia o benzetme üzerinden yapılacaktı. Bu tür bağlantı kurmalar bazen doğruluk payı da içeriyor gibi görünebilir. Ancak burada yorum ve çıkarımda bulunurken meşruiyetin/dayanağın nereden alındığı ön plana çıkmaktadır. Aksi halde herkes kendine göre birçok işarı yorum ve çıkarımda bulunabilir.

Nitekim aynı yaklaşım "Dolunay haline gelen Ay şahit olsun ki" mealindeki İnşıkak suresi 18. ayette de karşımıza çıkmaktadır. Burada da dolunayın meddücezir olaylarındaki etkisi gündeme getirilmiş ve bu hususun 18. asırda yaşayan Newton'a kadar bilinmediği ileri sürülmüştür.⁶¹ Ayetteki "itteseka" kelimesi sahabe döneminde "karanlıkta kalan ve parçalanmış görünen yerlerinin bir araya gelip bütün haliyle ortaya çıkması" ya da "gökyüzünde yükselmesi" olarak açıklanmış,⁶² dolunayın görsel olarak insan ruhuna tesirine değinilmiştir. Meddücezir bilinmeden veya etkisi hissedilmeden

⁵⁹ Cevheri, *Cevahir*, 6: 17-25, 18: 196-200. Elmalılı bunların adlarını zikretmektedir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini*, 6: 187.

⁶⁰ Müslim, *Mebâhîs*, 206, Abdussamed, *el-İ'cazû'l-i'lmî*, 45, Mardini, *Mevsûa*, 25, Neccar, *Tefsir*, 3: 133137.

⁶¹ Savfi, *Mevsua*, 4: 491, Yemani, *el-Kevn*, 198.

⁶² Taberi, *Camiu'l-beyan*, 10: 8553-8554.

de ayetteki husus gerçekleşebilir.

"Gökte yıldız kümeleri oluşturan, yine orada bir ışık kaynağı ve aydınlatan bir ay yaratan (Allah) mübarektir, cömerttir." (el-Furkan 25/61) Ay konusunda ortaya atılan bir husus da ayette Güneş hakkında "ziya" Ay hakkında "nur" nitelemesinin yapılmasıdır. Bu husus da bilimsel gelişmeler sayesinde sonradan keşfedilen bir durumun asırlar öncesinden haber verildiği bir konu olarak görülmüştür. Yorum epistemolojik olarak sözlükte "ziya" (ضياء) kelimesiyle "nur" (نور) kelimesinin anlamsal farklılığına dayandırılmaktadır. Aslında "ziya" kelimesinin hem ışık hem de ısı kaynağı, "nur" kelimesininse ışık anlamına geldiği, bu nüansın son dönem bilimsel verileriyle de örtüştüğü belirtilerek ilmî bir i'caz örneği olduğu düşünülmüştür. Kelimelerin taşıdığı anlamların yorumuna müsait olduğunu baştan kabul etmekle birlikte bu durumun asırlar sonrasında keşfedilen bir husus olduğu iddiasına karşı temkinli yaklaşığımızı ifade edelim.

Kelimelerin köklerine bakıldığında "ziya" kelimesinin "gece karanlığında ateşle elde edilen ışık" olduğunu "nur" kelimesinin de "kaynağından ısının yayıldığı ya da yayılmadığı ışık" olduğunu görmekteyiz.⁶³ Sözlüğün verdiği bu bilgi bilimsel bir araştırmaya ihtiyaç bırakmadan sade bir gözlemlerle bile fark edilen ve anlaşılabilir bir durumu anlatmaktadır. Zira geceleyin yakılan ateşin hem ısı hem de ışık yaydığı gibi güneşin de hem ısı hem de ışık yaydığını anlamak için ayrıca bilimsel bilgilere sahip olmaya gerek yoktur. Dağarcığında bu kelime olan herkes için bu kabil bir olayı anlatmak her asırdaki insan için pekala mümkündür. Aynı durum Ay için "nur" kelimesinin kullanılmasında da söz konusudur. Nur kelimesi ışık anlamına gelmektedir. Işığın kaynağı önemli değildir. Ayette Ay'ın ışığını nereden aldığından değil ışıttığından bahsedilmektedir. Ay ışığında sadece aydınlandığı, güneş ışığında aynı zamanda ısındığı bilimsel bir araştırmaya ihtiyaç duyulmayacak kadar bedihîdir. Son dönemde keşfedildiği üzere ayette Ay'ın ışığını Güneş'ten aldığına dair bir işaret bulunmamaktadır. Sadece aydınlattığı ifade edilmektedir. İlk dönem muhatapları da bu durumu buna göre anlamışlardır. Şimdi de olsa aynı semantik arka plana sahip bir kişi için bilimsel araştırmalara gerek kalmadan Güneş'in ısıttığı ve ışıttığı, Ay'ın ise ışıttığı ama ısıtmadığı bilgisi ayetten çıkarılabilecektir. Ayet dilin inceliklerini kullanarak fevkalâde bir şekilde durumu tabir etmiş, muhatapları da bunu doğal bir gözlem ve dil birikimi sayesinde anlamıştır.

Bu konuda gündeme gelen ayetlerden biri de şudur: "Biz geceyi ve gündüzü birer nişan (ayet) olarak yarattık. Nitekim Rabbinizin nimetlerini arayınız, ayrıca yılların sayısını ve hesabını bilesiniz diye gecenin nişanını siler, aydınlatıcı olarak gündüzün nişanını getiririz. İşte biz her şeyi açık açık anlattık." (el-İsra 17/12)

Ayette geçen (آية الليل) gece ayeti/gecenin ayeti ve (آية النهار) gündüz ayet/gündüzün ayeti ifadeleri üzerinden farklı yorumlar yapılmıştır. Bu ayetlerden birinin giderilip/silinip diğerinin ikame edilmesi böylece gece ve gündüzün oluştuğunun düşünülmesi tartışmanın odak noktasını oluşturmuştur. İbn-i Abbas'a dayandırılan iki görüşten birine de dayandırılan bu yoruma göre⁶⁴ Ay önceden parlak bir durumdayken parlaklığının giderildiği ve karanlığa gömüldüğü böylece gecenin oluştuğu Güneşin de gündüzü oluşturduğu ifade edilmiştir.

Yukarıdaki ayet bütünlüğü dikkate alınmayıp günümüz bilimsel verilerinden hareket edildiğinde ilmî yorumlar ve ilmî i'caz örneği çıkarımı yapılabilir. Ancak ayet bütünüyle ele alındığında önce gece ve gündüzün birer ayet olduğuna değinilmektedir. Bu ayetlerden biri giderilip diğeri getirilmektedir. Ayette Ay ve Güneş'ten bahsedilmemektedir. Yapılan yorumlarda Ay ve Güneş sonradan gecenin ya da gündüzün ayeti olarak görülmüştür. Güneş gündüzün ayeti olarak görülecekse Ay'ın da ister parlak haliyle ister bu haliyle gecenin işareti olarak görülmesi tutarsızlıktır.

⁶³ İsmail Cevheri, *Sıhah*, 628, İbn-i Zekeriya, *Mekâyis*, 604, Ebü't-Tâhir Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub el-Fîrûzâbâdî, *el-Kamusu'l-muhît*, haz. Halil Memun Şeyha, 5. Baskı, (Beyrut: Daru'l-Marife), 786.

⁶⁴ Taberi, *Camii'l-beyan*, 5129-5130.

Güneşin aydınlaticılığıyla gündüzün ayeti olacaksa Ay da karartarak/aydınlamayarak gecenin ayeti olmalıdır. Ancak vakia olarak gündüzü sağlayan güneşin doğuşu ve görünür olması ve geceyi sağlayan da güneşin kaybolmasıdır. Güneş kaybolduktan sonra gündüz olmaya devam ediyorsa Ay yine gündüzün ayeti olarak görülmelidir. Bu durumda Ay'ı gecenin ayeti olarak görmek makul görünmemektedir.

Ayette gece ve gündüz birer ayet olarak görülmeyecekse bu durumda ikisi için de ortak bir şeyin ayet olarak görülmesi gerekir ki gittiğinde gece geldiğinde gündüz olsun. Bu da olsa olsa ışıktır. Gittiğinde gündüzün geldiğini gösteren temel şey karanlık, geldiğinde gündüzün olduğunu gösteren şey de ışık/aydınlıktır. İkisinin de ortak noktası ışıktır. Varlığında gündüz, yokluğunda gece olmaktadır. Gece ve gündüzün ayeti olarak bir şey mutlaka gösterilecekse bu Ay ve Güneş olarak iki ayrı varlığın değil, tek şeyin olması gerekir ki bizce bu da ışıktır. Nitekim İbn-i Abbas'a ve Tabiûna nispet edilen bir rivayetlerde de bunu destekleyen yorumlar da mevcuttur.⁶⁵

2. Güneş

Güneş de hakkında çokça atıflar olan gök cisimlerinden biridir. Isı ve ışık kaynağı olması, sürekli bir döngüde dönmesi, yuvarlaklığı gündeme getirilen özelliklerinin birkaçıdır.

"Güneş kendisine ait yerleşik bir düzene göre (yörüngesinde) akıp gider. Bu çok güçlü ve her şeyi bilen Allah'ın takdiridir." (Yasin 36/38)

"Hepsi bir felekte yüzerler" (Yasin 36/40)

Güneşle ilgili ayetlerin bilimsel yorumlarda ilk olarak bir yörünge etrafında hareket ettiğine⁶⁶ merkezinin diğer tabakalardan dokuz kat daha hızlı döndüğüne değinilmiştir.⁶⁷ Yasin suresi kırkıncı ayette geçen "yüzme" kelimesi etrafında da birbirinden farklı yorumlar yapılmıştır. Maurice Bucaille (ö. 1998) bu olayın "sebh" kelimesiyle anlatılmasıyla; "kendi öz hareketleriyle gerçekleşen bir yüzmeyi" kastedildiğini söylemektedir. Celal Yeniçeri'ye göre ise bu kelime kendi eksen etrafında yüzmeyi ifade etmektedir.⁶⁸ Güneşin Samanyolu grubundaki gök cisimlerinin hareketleriyle birlikte ve onlardan etkilenerek mecburen hareket etmesi olarak da yorumlanmıştır.⁶⁹ Otuz altıncı ayette geçen ve "yüzme" anlamına gelen "cery" ise göklerin ve gökadalara bir tarafa doğru beraber ve bir bütünlük içinde akıp gidişi olarak anlaşılmıştır.⁷⁰ Bu görüşün aksine Dünyanın ve diğer gezegenlerin kendi eksenleri etrafında dönmeleri olarak da açıklanmıştır.⁷¹

Güneşin nasıl, ne şekilde ve nereye doğru akıp gittiğini bilim bir gün ispatlanmış olsa bile sorulacak soru şu olmalıdır: Kur'ân-ı Kerîm bu ayette aslında neyi kastetmiş olabilir? Allah'ın kendi azamet ve gücünü sergilediği bir konuda 1400 yıldır anlaşılamayan ve ittifak edilemeyen bir husus kastedilmiş olabilir mi? İlk muhatapların buradan anladıkları çıplak gözle bakıldığında Ay ve Güneş gökyüzünde hareket halinde olmalarıdır ve "sebh" ve "cery" kelimelerini birbiriyle açıklamışlardır.⁷² Aslında dünyanın dönüşü nedeniyle bizim konumumuz değişiyor olsa da onlara göre sabah güneş doğup yükselmekte ve akşam alçalıp batmaktadır. Ay da bunun gibi doğmakta ve batmaktadır. Ayetin bunlar dışında bir şeyleri kastettiğini iddia etmek, ilk muhatapların anlamalarını boş çıkarmak anlamına gelecek ve karşısında tutarlı ve ittifak edilebilir değişmez bir tez ortaya atmaya mecbur kılacaktır. Bunun gerçekleştiği güne kadar ayetin anlamını askıya almak anlamına da

⁶⁵ Taberi, *Camiu'l-beyan*, 5129- 5130.

⁶⁶ Bucaille, *Müsbet*, 253.

⁶⁷ Hudur, *el-İnsan fi'l-kevn*, 278- 282.

⁶⁸ Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri*, 245-250.

⁶⁹ Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri*, 155.

⁷⁰ Yemani, *el-Kevn fi'l-Kur'an*, 242-245.

⁷¹ Yeniçeri, *Uzay ve Varlık Ayetleri*, 242.

⁷² Taberi, *Camiu'l-beyan*, 8: 6836.

geldiğini düşünmekteyiz.

Bu konuyla alakalı bir diğer husus da "ecel-i müsemma" ve "müstekar" ifadeleridir: "Güneşi ve Ay'ı emrine boyun eğdiren Allah'tır. Her biri belli bir süreye kadar akıp gitmektedir." (er-Ra'd 13/2) Bu vb. ayetlerde yer alan ecel-i müsemma modern bilime göre son andır. Güneşteki mevcut parça miktarına göre beş buçuk milyar yıllık bir ömrünün kaldığı tahmin edilmektedir.⁷³ Müstekar ise güneşin etrafında döndüğü yörünge olarak da açıklanmıştır.⁷⁴ Bu yörüngede Allah'ın belirlediği bir noktaya kadar dönmeye devam edecek ve tek tur tamamlandığında kıyamet kopacaktır. Bu yörüngeden kasıt güneşin döndüğü yörünge olduğunda, 250 yılda bir tur tamamladığına göre şimdiye kadar en az yirmi defa tamamlamış olması gerekir. Tek bir turda bir yere geldiğinde kopması gerekiyorsa şimdiye kadar kopması gerekir. Bu çelişkinin giderilmesi için güneşin, yörüngesinde döndüğü gibi yörünge de gök adalarla birlikte yer değiştirdiği iddia edilmiştir.

Güneşin gün içinde gökteki yer değişiminin zahiri bir hareket olduğu iddia edilerek ayetin aslında kastının yukarıda belirtilen hareketler olduğu, müstekarrın da bunun son noktası olduğu ve bunun da yirminci asrın sonunda ortaya çıktığı ve ayetin doğru anlaşıldığı düşünülmüştür.⁷⁵ Elmalılı da ecel-i müsemma ile müstekarrı aynı şey olarak düşünmüş bundan dolayı da eceli kıyamet anı, müstekarrı da o anda güneşin bulunacağı yer olarak açıklamıştır.⁷⁶ Sahabe ve Tabiûndan gelen yorumlar bunlardan farklı olarak müstekarrı ve ecel-i müsemmayı Resûlullah'ın (sav) şu tanımını üzere anlamışlardır: "Güneş battıktan sonra tekrar doğması için doğuda konuşlandığı yer."⁷⁷ Ecel-i müsemmayı da "aşamayacağı belli bir sınır ve vakit."⁷⁸

İlk muhatapların doğal gözlem ya da tecrübî tevarüs yoluyla elde ettiği birikimle -rahatlıkla anlaşılabilir bir konunun farklı bilgi ve yaklaşımlarla yorumlanmaya çalışılmasının başka problemler doğurduğu ve Allah Rasûlünün tanım ve tarifinin bile göz ardı edildiği ortadadır.

3. Yıldızlar

Tarık ve Şi'râ başta olmak üzere yıldızlar da bilimsel tefsir açısından gündeme gelmiştir. Tarık, bir yıldız nitelenmek üzere istiare amaçlı kullanılmış ve üzerine yemin edilmiş bir sıfattır. Aynı yıldız "sâgıb" sıfatıyla da nitelenmiş/açıklanmıştır. Bununla hangi yıldızın kastedildiği hakkında hem ilk dönemde hem de son dönemde bilimsel verilerle yorumlar yapılmıştır. Hangi yıldızın bu iki sıfatla nitelenmiş olabileceği üzerine sahabe dönemiyle son dönem arasında görüş ayrılığı vardır. Sahabe döneminde kelime anlamında hareketle tarık; geceleyin görünen yıldız, sâgıb; aydınlatan, gece karanlığını aşır ışığı ulaşan yıldız anlattığı düşünülmüştür⁷⁹ bu özelliklere sahip yıldızın da Zühâl (Satürn) veya Süreyya⁸⁰ olduğu ifade edilmiştir. Son dönemde Cudey, Kutup yıldızı, Demirkazık, Küçükayının kuyruğundaki parlak yıldız olduğu da söylenmiştir.⁸¹ Bilimsel veriler ışığında yapılan yoruma göreyse bu yıldız Pulsars adı verilen ve kendi ekseninde saniyenin altında bir hızla dönen radyoaktif ışık saçan ultra küçük nötron yıldızlarıdır.⁸² Yüksek yoğunluğu nedeniyle küçülseler bile dünyanın ağırlığına ulaşabilecekleri ve çarptıkları şeyi delip geçme özelliğine sahip oldukları belirtilmiştir. Ayetteki "sâgıb" nitelenmesiyle bunun kastedildiği belirtilmiştir. Radyo dalgalarına

⁷³ Bucaille, *Müsbet*, 260.

⁷⁴ Savfi, *Mevsua*, 4: 475- 480.

⁷⁵ Abdussamed, *el-İ'cazî'l-i'lmî*, 43.

⁷⁶ Elmalılı, *Hak Dini*, 6: 186.

⁷⁷ Taberi, *Camîu'l-beyan*, 8: 6833.

⁷⁸ Taberi, *Camîu'l-beyan*, 8: 6571, 6778.

⁷⁹ Taberi, *Camîu'l-beyan*, 10: 8577- 8578.

⁸⁰ Taberi, *Camîu'l-beyan*, 10: 8577- 8578.

⁸¹ Elmalılı, *Hak Dini*, 8: 353- 355.

⁸² Hac Ahmed, *Mevsua*, 332, Savfi, *Mevsua*, 4: 359., Neccar, *Tefsir*, 4: 406, Zağlül Rağıb Muhammed Neccar, *Medhal ilâ dirâsâti'l-i'cazî'l-i'lmî fi'l-Kur'an ve's-sünne*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2009) 220, Nablusî, *Mevsua*, 76, Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-halide*, 82.

benzer "bip bip" şeklinde ses çıkarmaları "kapı çalma"ya benzetilmiş, tarık kelimesinin bu anlama da gelmesinin mucizevi bir tevafuk olduğu ifade edilmiştir.⁸³

Kur'ân-ı Kerîm'de değinilen bir diğer yıldız da Şi'râ'dır: "O'nun Şi'rânın da rabbi olduğu (sana hatırlatılmadı mı?) (Necm 53/49) Bazı Mekkeliler tarafından tapılan Şi'râ ikizler burcundan sonra doğan parlak bir yıldızdır.⁸⁴ Hurmaların olgunlaşması için gereken sıcaklığın ondan geldiğine inanılır ve "Şi'râ doğunca sen onu hurmalık sahibine sor." şeklinde bir vecize de kullanılmaktadır.⁸⁵ Elmalılı Şi'râ-yi Yemânî ve Şi'râ-yi Şâmî olarak da adlandırılan Abûr ve Gumeysa adında iki yıldızdan bahsetmekte bunlardan parlak olanı Gumeysa'nın adı geçen yıldız olduğunu söylemektedir.⁸⁶ Bilimsel veriler ışığında bu yıldızın, Sirius A ve Sirius B yıldızlarından A olduğu anlaşılmaktadır. Burada bir problem yoktur. Aşağıda verilen yorum bizce esas sorunu teşkil etmektedir.

Sahip oldukları yay misali yörüngeleri nedeniyle Necm suresinde diler getirilen Cebrail'le Hz. Peygamber arasındaki yakınlaşma bu yıldızlar arasındaki yakınlaşma olarak açıklanmıştır. Surenin 49. ve 9. ayetinde bu konulara değinilişinin, bu yörüngelerin bir birlerine doğru yay şeklinde çizdikleri eksenlerin 49.9 yılda bir birbirlerine yaklaşarak gökyüzüne sarkmalarının mucizevi bir işareti olduğu dile getirilmiştir.⁸⁷ Ayetin bağlamı ve bu yıldızın muhataplar açısından önemine bakıldığında ilk muhatapların bu yıldızın parlak ışığı ve hurmalıklara verdiği inanan katkısı nedeniyle tapmaya varacak kadar önem verdiği görülmektedir. Ayet de kendilerinin böylesine önem verdiği yıldızın Rabbinin de Allah (cc) olduğunu ifade etmektedir.

Hind Çelebi, evrendeki varlıkların anlam ve amacı konusunda Kur'ân-ı Kerîm'de üç hususun vurgulandığını dile getirmektedir; Bütün varlıkları Allah'ın yarattığı, bunların nicelik ve niteliğini Allah'ın belirlediği ve bütün bu varlıkların fani olup insan kullanımına sunulduğu.⁸⁸ Bu şekilde insanın evren karşısındaki kaygısı giderilmiş, Allah dışında evrende kutsanacak ve tapılacak varlığın bulunmadığı vurgulanarak insan üzerinde egemen başka bir güç olmadığı mesajı verilmiş, böylece insanın kullanmak amacıyla evreni araştırmasının yolu açılmıştır. Kanaatimizce burada da bu amaca matuf ayetler bilimin elinde başka mecralara çekilmiştir.

Yıldızların Kur'ân-ı Kerîm'de "hunnes ve kunnes" olarak nitelendiği de görülmektedir: "Hayır, hayır! Yörüngelerinde akıp giderek doğan ve batan yıldızlara ant olsun." (et-Tekvir 81/15-16). Anlamını bir kaybolup bir görünen ceylandan alan bu özellik Sahabe tarafından bir görünüp bir kaybolan (gece görünüp gündüz kaybolan) yıldızların temsîlî/teşbîhî anlatımı olarak karşımıza çıkmaktadır.⁸⁹ Ancak bu durum bilimsel verilerin tesiriyle başka bir şekilde de yorumlanmıştır. "Kunnes" kelimesinin kökü olan "ke ne se" fiili başka bir babda ve dolayısıyla anlamda kullanılarak "yuvasına giren" olarak değil, "süpüren" anlamında kabul edilmiş, "hunnes" kelimesi de ism-i fail olarak değil, sıfat-ı müşebbehe olarak kabul edilip daimilik atfedilmiştir. Böylece "yok eden, toplayan ortadan kaldıran" anlamı verilmiş buradan da bunlar birer yıldız olmaktan çıkarılarak "kara delikler" şeklinde yorumlanmıştır.⁹⁰ Bu yorumun yanı sıra vücuttaki kan, akyuvarlar ve alyuvarlar, topraktaki organizmalar, kızıl ötesi ışınlar şeklinde açıklayanlar da olmuştur.⁹¹

⁸³ Neccar, *Medhal*, 220.

⁸⁴ Taberi, *Camîu'l-beyan*, 9: 7717.

⁸⁵ Murat Sülün, "Şi'ra", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010) 39: 180.

⁸⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 53-54.

⁸⁷ Harun Yahya, *Kur'an mucizeleri*, 10. Baskı (İstanbul: Vural Yay. 2010) 111- 112.

⁸⁸ Hind Çelebi, *Farklı Yaklaşımlar ve Örnekler Işığında Kur'an-ı Kerim'in Bilimsel Tefsiri*, trc. Muammer Erbaş, (İzmir: y.y. 2008) 134.

⁸⁹ Taberi, *Camîu'l-beyan*, 10: 8499.

⁹⁰ Şerif, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 141, Savfi, *Mevsûa*, 4: 386, Neccar, *Tefsir*, 4: 350-360, Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-halide*, 78,

⁹¹ Şerif, *İ'cazu'l-Kur'ani'l-Kerîm*, 141- 142, Neccar, *Tefsir*, 4: 350-360, Mardini, *Mevsûa*, Abdussamed, *el-İcazu'l-İlmî*, 53, Savi, *Mevsûa*, 4: 387, Sallâbî, *el-Mu'cizetu'l-halide*, 78.

Gerek bağlamı gerek dilsel alt yapısı ve ilk muhatapların anlayışları açısından bakıldığında birbirinden kopuk yorumlar yapıldığı ortadadır. Dil açısından dayanağı ve ilk muhatapların vardıkları sonuçtan başka anlamlar aramanın hem ayete hem de insanlara ne katacağı merak konusudur.

Yazıdaki yaklaşıma göre arşına kurulan Allah'ın gökte olduğuna inanmamak da ilk muhatapların anlamasına uygun olmasa gerektir. Bu durumda Allah'ın otoritesinin kastedildiği şeklindeki yorum da bir kompleksin (bilim/felsefe vs. karşısında) ürünü müdür?

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Kur'ân-ı Kerîm özellikle son iki asrın bilimsel gelişmeleri ışığında farklı bir yoğunlukta ve amaçla ele alınmıştır. Bunda Batı'nın Müslümanlar aleyhine teknolojik ve bilimsel üstünlüğü elde etmesi ve bunu dini bir kenara bırakmaya bağlaması etkisi olmuştur. Skolastik düşüncenin bilimsel gelişmeye kapalılığı nedeniyle Batı aydınlanmasının bir bakıma dine karşı yapılması, Hristiyanlığa yöneltilen eleştirilerin tüm dinlere ve özellikle İslam'a yöneltilmesi İslam dünyasında tepkiyle karşılanmıştır. İslam'ın ve onun kitabı Kur'ân-ı Kerîm'in bilime karşı olmadığı bilakis bilimin öne sürdüğü şeylerle paralel bilgiler verdiği hatta bilimin son dönemde bulduğu birçok hakikatin aslında on dört asır öncesinden Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiği yaklaşımı birçok ayetin zamanla bağlamından kopuk bir şekilde yorumlanmasına neden olmuştur. Dilsel alt yapısı, tarihsel arka planı ve metinsel bağlamı veya bunların tamamıyla alakalı görünmeyen birçok yorum bilimsel tefsir, ilmî i'caz adı altında tefsir literatürüne girmiştir.

Bilim merkezli yorumlar, Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamaya kayda değer bir katkı sunmadıkları gibi zamanla doğru anlamının önünde birer engel de oldukları/olacakları söylenebilir. Bilimsel gelişmelerle zamanla değişecek birçok bilgi eski bilgiyle yapılan tefsiri de tartışmalı hale getirecek ve bu durum Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılmasında sorunlar ortaya çıkarabilecektir. Semâvâtın bazı özellikleri ve gök cisimleri hakkında ortaya koymaya çalıştığımız bazı örnekler, bilimsel verilerin doğrudan ve kritiğe tabi tutmadan, ayetle örtüşüp örtüşmediğine bakmadan tefsirde kullanılması durumunda ortaya çıkabilecek hususlar hakkında fikir vermektedir. Bu konuda örnekler çoğaltılabilir. Ancak makale sınırları içinde bu örneklerin yeterli bilgi ve fikri okuyucuya sunduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Fazl Hasen. *Muhâzarât fi ulûmi'l-Kur'ân*. Amman: Daru'n-Nefais, 2007.
- Abdullah, Muhammed Ferid. *Min Vücûhi'l-i'caz fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Daru'l-Mevasim, 2006.
- Abdussamed, Muhammed Kamil. *el-İ'cazü'l-i'lmî fi'l-İslam el-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: y.y., 1990.
- Adnan, Şerif. *Min Ulûmi'l-arzi'l-Kur'âniyye*. Beyrut: Daru'l-İlm li'l-Melayîn, 1993.
- Ak, Halid Abdurrahman. *Usûlü't-tefsîr ve kavâiduh*. Beyrut: Daru'n-Nefaisi, 1986.
- Ammar, Ahmed Seyyid Muhammed. *Nazariyyetu'l-i'cazi'l-Kur'ân ve eseruha fi'n-nakdil'l-arabiyyeti'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muasır, 1998.
- Arcun, Muhammed Sadık İbrahim. *el-Kur'ânu'l-Azim Hidayetuhu ve i'cazuhu fi akvâli'l-mufessirîn*. 2. Baskı. Dimeşk: Daru'l-Kalem, 1989.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Yorumu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Babuna, Cevat. *Bilimden İmana 2*. İstanbul: Bab-ı Âli Kültür Yayınları, 2002.
- Bakar, Osman. *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Bayraklı yayınları, 2004.
- Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Işığında Tevrat, İnciller ve Kur'ân*. trc. M. Ali Sönmez. Ankara, DİB

- yayınları, 2001.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhah*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2012.
- Cevherî, Tantâvi. *Cevahiru'l-Kur'ân*, Mısır: y.y., h 1350.
- Çelebi, Hind. *Farklı Yaklaşımlar ve Örnekler Işığında Kur'ân-ı Kerim'in Bilimsel Tefsiri*. trc. Muammer Erbaş. İzmir: y.y., 2008.
- Çelik, Ömer. *Kur'ân'dan Teknolojik Yansımalar*. İstanbul: Akademi Yayınları, 2009.
- Ferâhîdî, Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed. "Arace" *Kitabu'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzumi İbrahim es-Sâmerrâî. 1: 221-222. Beyrut: Mektebetu Hilal, 1988.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb. *el-Kamusu'l-Muhît*. haz. Halil Memun Şeyha. 5. Baskı. 1: 853. Beyrut: Daru'l-Marife, 2011.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu Bir Zihniyet Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Halidi, Salah Abdülfettah. *el-Beyan fi i'cazi'l-Kur'ân*. 5. Baskı. Amman: Daru Ammar, 2008.
- Hac Ahmed, Yusuf. *Mevsûatü'l-i'cazi'l-ilmî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm ve's-Sünneti'l-Mutahhara*. Şam: Mektebetü İbn-i Hacer, 2003.
- Han, Abdu'l-Muid. *el-Esaturu'l-Arabiyye*. Kahire: Matbaatü'l-Hasene, 1937.
- Hudur, Abdülhalim Abdurrahman. *el-İnsan fi'l-kevn beyne'l-Kur'ân ve'l-ilm*. Cidde: Alemü'l-Marife, 1983.
- Jansen, Johannes J. G. *Kur'ân'a (Bilimsel, Filolojik, Pratik) Yaklaşımlar*. trc. Halilrahman Açar. Ankara: Fecr, 1999.
- Kasım, Muhammed b. Abdîrrahim. *Kitabfi mesirati'l-i'cazi'l-ilmî fi'l-Kur'ân*. Amman: y.y., 2000.
- Kazvîni, Ahmed b. Faris b. Zekerîya. *Mu'cemu mekayîsi'l-luğa*, thk. Şihabuddin Abu Amr. 1: 767. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2011.
- Kırca, Celal. *Kur'ân ve Fen Bilimleri*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2005.
- Kocabaş, Şakir. *Kur'ân'da Yaratılış Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*. İstanbul: Pınar yayınları, 2003.
- Konaklı, Numan. "İcazu'l-Kur'ân Düşüncesinin Temelleri: Cahız Örneği". *Marife Dergisi* 9/1 (2009): 185-209.
- Maraşlı, Yusuf. *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2010.
- Mardini, Abdülkerim. *Mevsûatu'l-i'cazi'l-ilmî*. Dimeşk: Daru'l-Mahabbe, 2007.
- Musallih, Abdullah Abdülaziz ve Savi, Abdül-Cevad. *el-İcazü'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne (Dirase Cami'iyye)*. Cidde: y.y., 2008.
- Müslim, Mustafa. *Mebahis fi i'cazi'l-Kur'ân*. Cidde: Daru'l-Menara, 1988.
- Nablusî, Muhammed Râtîb. *Mevsûatu'l-i'cazi'l-ilmî (Âyâtullah fi'l-âfâk)*. Dimeşk: y.y., 2010.
- Neccar, Zağlül Rağîb Muhammed. *Medhal ilâ dirâsâti'l-i'cazi'l-ilmî fi'l-Kur'ân ve's-Sünne*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.
- Neccar, Zağlül Rağîb Muhammed. *Tefsiru'l-âyâti'l-kevnîyye fi'l-Kur'âni'l-Kerim*, Kahire: Mektebetü's-Şurûg ed-Devliyye, 2007.
- Nevfel, Abdürrezzak. *Allah ve Modern İlim*. trc. Akif Nuri. İstanbul: Hikmet yayınları, 1997.
- Nurbaki, Haluk. *Kur'ân Mucizeleri*. İstanbul: Damla Yayınları, 1985.
- Nurbaki, Haluk. *Kur'ân-ı Kerîmden Ayetler ve İlmî Gerçekler*. Ankara: TDV yayınları, 1996.
- Özemre, Ahmet Yüksel. "İslamiyette İlim". *Bilgi, Bilim ve İslam I-II*. Haz. Ahmet Tabakoğlu, Sadık Çelenk. 2. Baskı. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Dili ve Retoriği*. 3. Baskı. Ankara: Ankara Okulu, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an, Tefsir ve Usûl Üzerine Problemler Tespitler Teklifler*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. 3. Baskı. Beyrut: Daru İhyai't- Turasi'l-Arabi, h1420.
- Sa'dî, Davud Selman. *Esraru'l-Keon fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Harfi'l-Arabî, 1999.
- Sallâbî, Ali Muhammed. *el-Mu'cizetu'l-halide, el-i'cazu'l-i'lmî fi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru İbn-i Kesir, 2013.
- Savfi, Mahir Ahmed. *Mevsûatu'l-kevniyyeti'l-kübra*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2008.
- Sülün, Murat. "Şi'râ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 180-181. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Mu'cizetu'l-Kur'ân*. b.y.: y.y., ts.
- Şâtîbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvafakât*. thk. Ebu Ubeyde Meşhur b. Hasan. Beyrut: Daru İbn-i Affan, 1997.
- Şerîf, Muhammed Musa. *İ'cazu'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'l-İmam es-Suyûtî ve'l-ulama'*. Cidde: Daru'l-Endelus el Hadra, 2002.
- Şimşek, M. Sait. "Asr-ı Saadette Kur'ân'ın Anlaşılması". *Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadette İslam*. ed. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Taberi, Muhammed b. Cerîr. *Camiu'l-beyân an tefsiri âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Abdürrazık el-Bekri ve Diğerleri. Kahire: Daru's-Selam, 2009.
- Taslaman, Caner. *Big-Bang ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2003.
- Tayyar, Müsâid b. Süleyman. "Tashihu tarikati mualeceti tefsiri's-selef fî buhûsi'l-i-cazi'l-il'mî" *Buhûs muhkeme fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûlit-tefsîr*. Riyad: Merkezu't-tefsir li'd-dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015.
- Yahya, Harun. *Kur'ân Mucizeleri*. 10. Baskı. İstanbul: Vural Yayınları, 2010.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. Ankara: Akçağ yayınları, 1995.
- Yemani, Bahauddin el-Hüseynî. *el-Keon fi'l-Kur'âni'l-Kerim*. Beyrut: Daru'n-Nefais, 2008.
- Yeniçeri, Celal. *Uzay ve Varlık Ayetleri Tefsiri İslam Açısından Kainat ve İmkanları*. İstanbul: Erkam Yayınları, 2006.
- Zehebi, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Beyrut: Daru'l-Erkam, ts.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşaf*. Beyrut: Daru'l-Marife, 2009.
- Zindani, Abdülmecid. *Kur'ân'da İlmî Mucizeler*. trc. Resül Tosun. İstanbul: Kayıhan yayınları, 1995.



الدخيل في فضائل القرآن لأبي عبيد

Ebu Ubeyd'in "Fedailu'l-Kur'an" Adlı Eserinde Kaynağı Bilinmeyen Alıntılar

Mahmûd Fellâh Mendkâr*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ وَالصَّلَاةَ وَالسَّلَامَ عَلَى مَنْ بَعَثَهُ اللَّهُ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَالتَّابِعِينَ وَبَعْدُ:

فإن مما لا يرتاب فيه ذو مُسْكَة من عقل ودين أن الوقوف على معاني كلام هو كلام الله أولاً وخاتمة رسالاته إلى عباده والمهيمن على جميع ما أنزل إليهم من كتاب ثانيًا، والمعجزة الكبرى للإسلام وبنية ثالثًا، والمحيط بأعظم علم الأولين والآخرين رابعًا، والشافى لأدواء المؤمنين، والوافي بجميع حاجات البشر وما يحقق سعادتهم دينًا ودنيا خامسًا وأخيرًا.

نقول: الوقوف على كلام له كل هذا الشأن والقدر الجسيم هو أمر على غاية ما يكون من الأهمية، وأعظم ما يتصور من الفائدة إلى حد يكون معه الاشتغال بنفسيره أو الخوض في شيء يخصه اشتغالا بأشرف العلوم وأعظمها بلا منازع، وصدق الحق بقوله: { وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ } [النحل: 44].

فالقائم والمشتغل بالقرآن قائم بوظيفة الأنبياء والمرسلين، ومحقق المقصود من مهمته الكبرى، فلا غرو أن كان تفسير القرآن والاشتغال بعلومه أقصى ما تسمو إليه البغية، وأجل ما تتنافس في حلبة السبق إليه هم أعلام الأمة.

إلا أن تفسير القرآن كغيره قد قُدِّرَ له ألا يسلم من بعض العوار، أو أن تبتلي فيه الأمة بالعديد والعديد من ألوان الدخيل، فيحكم كونه ليس مأخوذًا كله من القرآن ولا السنة ولا على إجماع الصحابة جرت حكمة الله أن يجتهد فيه أهل الاجتهاد، فكان لا بد أن يقع فيه ما لا يمكن أن يسلم منه البشر، أضف على ذلك أن جدت أمور وحدثت أصوات دخل بسببها في التفسير دخل كثير، ولا يغيب عن الذهن جهاد العلماء في تنقية التفسير من الدخيل جهاد الأبطال منذ ولادة الكذب والاختلاق والفساد إلى يومنا هذا، فلم يخل عصر من جهاذة يذوبون عن التفسير وينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين.

ولقد كان من آثار ضعف الاشتغال بالسنة وعلومها وتساهل البعض في نقل الروايات الدخيلة في كتبهم أن راجت هذه السوق وانتشرت في كتب العلوم الإسلامية كالتفسير وما يتعلق به وغير ذلك، فكانت بلاء علينا وحجابا وغلًا على الأفهام، ومثارًا للجدال والمراء، حين رأيت كغيري من الباحثين هذا الخلط الذي سودت به صفحات كتب التفسير عزمتم أن أقحم نفسي القاصرة بينهم في تنقية بعض ما يتعلق بفضائل القرآن واخترت كتابًا في الفضائل لأحد أعلام القرآن في بيان التزييف الواقع في بعض الروايات والكشف عن عوارها، والوقوف على مكن الضعف فيها.

سبب اختيار الموضوع:

1- قصدت أن يكون لي شرف خدمة كتاب ربي عن طريق المساهمة في تنقية كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام من الروايات الدخيلة التي اشتملت عليها.

2- ما صرّح به غير مرّة شيخ أشياخي العلامة الدكتور إبراهيم خليفة رحمه الله من وجوب التصدي للحشد الهائل من الدخيل وتنقية هذا الدين من كل ما ينافر تعاليمه ويجافي هداياته.

3- أهمية هذا الكتاب بمؤلفه الإمام الجليل لدى العامة والخاصة من أبواب التخصص في التفسير وعلوم القرآن، وتولية الوجه حوله نقلًا وتأملاً ما جعل السعي والمؤمل لدي أن أكون ممن له حيازة قصب السبق في خدمته من هذه الناحية.

* Dr., Kuveyt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir ve Hadis Bölümü

خطة البحث:**قسمت البحث إلى مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.**

أما المقدمة فحوت حمد الله والثناء عليه وعلى رسوله أفضل الصلاة وأزكى التسليم، وأما التمهيد فقد اشتمل مروراً على أهمية هذا الكتاب المبين وشرف خدمته وبعض ما اعتراه وتفسيره من خطوب، إضافة لسبب اختيار الموضوع. وأما المباحث فهناك بيانها:

المبحث الأول: في ترجمة الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام، وفيه ستة مطالب :

المطلب الأول: اسمه ونسبه.

المطلب الثاني: طلبه للعلم.

المطلب الثالث: شيوخه.

المطلب الرابع: تلاميذه.

المطلب الخامس: ثناء العلماء عليه.

المطلب السادس: مؤلفاته.

المبحث الثاني: الدخيل وأنواعه: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الدخيل لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أنواع الدخيل.

المبحث الثالث: أحاديث الدخيل في كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد القاسم بن سلام وفيه:

المطلب الأول: باب فضل تعلم القرآن.

المطلب الثاني: باب فضل الحض على القرآن والإيضاء به وإيثاره على ما سواه.

المطلب الثالث: باب فضل علم القرآن والسعي في طلبه.

المطلب الرابع: باب ما يوصف به حامل القرآن من تلاوته بالاتباع والطاعة له والعمل به.

المطلب الخامس: باب ما يستحب لقارئ القرآن من البكاء عند القراءة في صلاة وغير صلاة وما في ذلك.

المطلب السادس: باب ما يستحب للقارئ من تحسين القرآن وتزيينه بصوته.

المطلب السابع: باب القارئ يجهر على أصحابه بالقرآن فيؤذيهم بذلك.

المطلب الثامن: باب القارئ يقرأ القرآن على غير وضوء أو يقرؤه جنباً.

المطلب التاسع: باب القارئ ينسى القرآن بعد أن قرأه وما في ذلك من التغليظ.

المطلب العاشر: باب فضائل السبع الطول.

المطلب الحادي عشر: باب فضل المائدة والأنعام.

المطلب الثاني عشر: باب فضائل سورة هود وبني إسرائيل والكهف ومريم وطه.

المطلب الثالث عشر: باب فضل سورة الحج وسورة النور.

المطلب الرابع عشر: باب فضل تنزيل السجدة ويس.

المطلب الخامس عشر: باب فضل سورة الواقعة والمسبحات.

المطلب السادس عشر: باب فضل إذا زلزلت والعاديات.

المطلب السابع عشر: باب ذكر ما رُفِع من القرآن بعد نزوله ولم يثبت في المصاحف.

- المطلب الثامن عشر:** باب إعراب القرآن وما يستحب للقارئ من ذلك وما يؤمر به.
- المطلب التاسع عشر:** باب منازل القرآن بمكة والمدينة وذكر أوائله وأخيره.
- المطلب العشرون:** باب تأويل القرآن بالرأي وما في ذلك من الكراهة والتغليظ.
- المطلب الحادي والعشرون:** باب كتمان قراءة القرآن وما يكره من ذلك وستره ونشره.
- المطلب الثاني والعشرون:** باب الاسترقاء بالقرآن وما يُكتب منه ويُعلق للاستشفاء به.
- المطلب الثالث والعشرون:** باب بيع المصاحف واشترائها وما في ذلك من الكراهة والرخصة.
- المطلب الرابع والعشرون:** باب تعشير المصاحف وفواتح السور والآي.
- المطلب الخامس والعشرون:** باب كتاب المصاحف وما يستحب من عظيمها ويكره من صغرها .
- المطلب السادس والعشرون:** باب المصحف يمسه المشرك أو المسلم الذي ليس بطاهر.
- وأما الخاتمة فقد اشتملت على:**
- أ- أهم النتائج.
- ب- فهرس المصادر والمراجع..

والله المسئول أن يوفقني ويجعل عملي خالصًا لوجهه، وأن ينفع به كل من يطلع عليه، إن ربي على ما يشاء قدير.

المبحث الأول

ترجمة الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام

المطلب الأول: اسمه ونسبه:

هو القاسم بن سلام بن عبد الله ، نسبه الإمام الذهبي في سير أعلام النبلاء إلى الهروي ، وقال غيره البغدادي وهو الأشهر ، وقد اتفق أهل التراجم والأعلام على أن كنيته هي: أبو عبيد⁽¹⁾.

المطلب الثاني: طلبه للعلم وأدبه:

قد كان من أدبه في طلب العلم ما قاله رحمه الله تعالى: «ما وقفت على محدث قط وما أتيت عالماً قط فاستأذنت عليه ولكن صبرت حتى يخرج إلي وتأولت قوله تعالى: { وَلَوْ أَنَّهُمْ صَبَرُوا حَتَّى تَخْرُجَ إِلَيْهِمْ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ } [الحجرات: 5] وهو أدب جميل سبقه إليه حبر الأمة عبد الله بن عباس رضي الله عنهما مع زيد بن ثابت إذ انتظر خروج زيد عند باب زيد والريح تسفى وجهه فلما خرج زيد ورآه قال يا ابن عم رسول الله ع : لو أرسلت إلي فأتيتك، قال: العلم يؤتى إليه، ولما أراد زيد الركوب أعانه عليه ابن عباس فقال له زيد ما هذا يا ابن عم رسول الله ع ؟ فقال ابن عباس: هكذا أمرنا أن نفعل بقرائنا فقبل زيد يده وقال : وهكذا نفعل بأل بيت نبينا ع⁽²⁾.

المطلب الثالث: شيوخه:

سمع الإمام الحافظ أبو عبيد القاسم بن سلام العلم من أساتذة أجلاء وأعلام نبلاء أشهرهم وأبرزهم:

1- أبو محرز خلف بن حيان المعروف بخلف الأحمر (ت 180هـ) كان مولى لأبي بردة ابن أبي موسى، أعتق أبويه، وكان يقول الشعر فيجيدده وربما نحل الشعر الأقدمون فلا يتميز من شعرهم لمشاكلته كلامهم ، قال أبو عبيد: خلف الأحمر معلم الأصمعي، ومعلم أهل البصرة، وأخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام وروى عنه الكثير⁽³⁾.

2- الكسائي على بن حمزة بن عبد الله بن بهمن بن فيروز (ت 189هـ) كان إماماً في فنون عديدة منها: النحو والعربية وأيام الناس، قال ابن الأعرابي: كان ضابطاً عالماً بالعربية قارئاً، ويعد الكسائي من أساتذة أبي عبيد القاسم بن سلام الأجلاء الذين أثروا فيه وروى عنهم كثير⁽⁴⁾.

3- اليزيدي يحيى بن المغيرة أبو محمد المصري صاحب أبي عمرو بن العلاء وهو مولى لبني عدي بن مناف، وكان عالماً باللغة والنحو وأخبار الناس، وأخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام وإسحاق بن إبراهيم (ت 202هـ)⁽⁵⁾.

4- النصر بن شميل بن خرشة بن كلثوم بن عنزة بن زهير أبو الحسن البصري أخذ عن الخليل بن أحمد وعن فصحاء العرب كأبي خيرة الأعرابي، وأخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام، وصنف كتباً منها كتاب غريب الحديث وكتاب المعاني وكتاب الأنواء والمدخل إلى كتاب العين، (ت 203هـ)⁽⁶⁾.

5- الشافعي محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد بن عبد يزيد بن هشام بن المطلب بن عبد مناف القرشي المطلب بن عبد الله، نزل مصر إمام الأئمة وقادة الأمة (ت 204هـ) وأخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام⁽⁷⁾.

6- أبو عمرو الشيباني إسحاق بن مرار (ت 206هـ) كان عالماً باللغة وحافظاً لها جامعاً لأشعار العرب، وأخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام ودرس على يديه اللغة والأدب وروى من كتبه الكثير⁽⁸⁾.

طبقات ابن سعد، ط: دار صادر ، بيروت، (355/7) ، تاريخ ابن معين، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، ط: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، الأولى، (1) 1979م، (479/3)، التاريخ الكبير للبخاري ، ط: دار الكتب العلمية، بيروت ، بدون تاريخ ، (172/7)، الجرح والتعديل، ط: مطبعة مجلس دائرة المعارف بحيدر آباد الدكن، الهند، (111/7) ، مراتب النحويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار نهضة مصر، القاهرة، 1974م، (ص 148) ، الفهرست لابن النديم، تحقيق : رضا تجدد ، ط: طهران ، 1971م، (ص 78) ، تاريخ بغداد، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، (403/12) ، طبقات الحنابلة، ط: دار المعرفة ، بيروت، (259/1) ، تاريخ دمشق، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة، ط: دار الفكر، بيروت، 1995م، (58/49) ، نزهة الألباء، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار نهضة مصر، 1967م، (ص 136-140) ، معجم الأدباء لياقوت الحموي، ط: دار الكتب العلمية ، بيروت، 1991م ، (592/4) ، إنباء الرواة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار الفكر العربي، القاهرة، 1986م، الأولى، (12/3) ، تهذيب الأسماء واللغات، ط: دار الطباعة المنيرية، (257/2) ، وفيات الأعيان، تحقيق: د. إحسان عباس، ط: دار صادر، بيروت، 1968م، (60/4) ، تهذيب الكمال، تحقيق : د. بشار عواد معروف، ط: مؤسسة الرسالة ، الأولى ، 1988م، (354/23) ، غاية النهاية في طبقات القراء، ط: دار الكتب العلمية، بيروت، 1982م، الثانية، (17/2) ، مرآة الجنان، ط: دار الفاروق الحديثة، القاهرة ، 1993م، (83/2) ، طبقات الشافعية للسبكي، تحقيق: محمود محمد الطناحي، ط: عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1964م، (153/2) ، العقد الثمين، تحقيق: محمد حامد الفقي، ط: مؤسسة الرسالة، 1986م، الثانية، (23/7) ، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، ط: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة، 1963م، (241/2) ، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط: مؤسسة الرسالة، 1985م، الثالثة، (490/10) ، بغية الوعاة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، ط: المكتبة العصرية، بيروت ، 1964م، الأولى، تحقيق: طبقات المفسرين للداودي، تحقيق: علي محمد عمر، ط: مطبعة الاستقلال، 1972م، الأولى (32/2) ، شذرات الذهب، ط: دار الفكر، بيروت، (54/2) .

طبقات المفسرين للداودي (32/2).

نزهة الألباء (ص 58) ، إنباء الرواة (348/1).

شذرات الذهب (216/2) ، غاية النهاية في طبقات القراء (535/1).

نزهة الألباء (81) ، غاية النهاية في طبقات القراء (375/2).

مراتب النحويين (108) ، إنباء الرواة (348/3).

التاريخ الكبير للبخاري (42/1) ، سير أعلام النبلاء (5/10).

نزهة الألباء في طبقات الأدباء (93) ، معجم الأدباء (166/2).

7- الفراء يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور أبو زكريا الأسلمي الديلمي: مولى بني أسد، أخذ عن أبي الحسن علي بن حمزة الكسائي، وأخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام الروي (ت: 207هـ)⁽⁹⁾.

8- أبو زيد الأنصاري سعيد بن أوس بن ثابت بن بشير بن صاحب رسول الله ع البصري النحوي الإمام العلامة حجة العرب صاحب التصانيف (ت 214هـ) وقد أخذ عنه أبو عبيد القاسم بن سلام وأبو حاتم السجستاني⁽¹⁰⁾.

9- الأصمعي عبد الملك بن قريب بن عبد الملك بن علي بن أصم بن مظهر بن عبد شمس أبو سعيد (ت 215هـ) وكان صاحب النحو واللغة والغريب والأخبار⁽¹¹⁾.

10- ابن الأعرابي أبو عبيد الله محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي مولى لبني هاشم، كان من أكابر اللغويين المشار إليهم، جاء إلى الكسائي وأخذ عنه النوادر، وقال عنه الحافظ السيوطي: كان نحوياً عالماً باللغة والشعر كثير السماع من المفضل الطيبي، وقد أخذ عنه أبو عبيد العلوم العربية (ت 231هـ)⁽¹²⁾.

هكذا عاصر أبو عبيد القاسم بن سلام الجهادية من الرواة الأوائل وأخذ عنهم العلوم الإسلامية والعربية، وضرب بسهم وافر في ذلك النشاط فأصاب وأخذ وأعطى وأفاد واستفاد حتى أصبح واحداً من أئمة هذا العصر وعلماً بارزاً من إعلامه، وبلغ أبو عبيد مرحلة النبوغ والصدارة في عديد من العلوم كان على رأسها اللغة وسائر العلوم الدينية، ولا شك أنه بلغ مبلغاً عظيماً وشأوا بعيداً إلا أن ذلك لا يمنع من القول بأن دائرة معارف أبي عبيد وميزان ثقافته قد تجاوزت ذلك إلى طرق أبواب ومعارف وعلوم أخرى، ونستطيع أن نعرف قدر أبي عبيد ومدى ثقافته من خلال ما وصفه به معاصروه وتلامذته الذين وقفوا على ميراثه وآثاره العلمية.

المطلب الرابع: تلاميذه:

تتلمذ على يد الإمام أبي عبيد القاسم بن سلام علماء كثيرون لا يحصون عدداً في شتى العلوم والفنون، وأشهر وأبرز هؤلاء:

(1) أحمد بن إبراهيم وراق خلف وهو أحمد بن إبراهيم بن عثمان أبو العباس الوراق وراق خلف مشهور وهو أخو إسحاق الوراق (ت 270هـ) راوي اختيار خلف، قرأ على خلف والقاسم بن سلام أبي عبيد⁽¹³⁾.

(2) أحمد بن الحسن بن عبد الله المقرئ أبو العباس، روى القراءة عن أبي عبيد القاسم بن سلام وروى القراءة عنه الحسن بن سعيد⁽¹⁴⁾.

(3) أحمد بن سهل أبو عبد الرحمن التميمي، حدث عن أبي عبيد القاسم بن سلام وروى عنه هارون بن يوسف وغيره⁽¹⁵⁾.

(4) أحمد بن عاصم، ذكر في إنباه الرواة أنه من تلاميذ أبي عبيد القاسم بن سلام⁽¹⁶⁾.

(5) أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أبو عبد الله إمام المذهب الحنبلي (ت 241)، ذكره الإمام الداودي في طبقات المفسرين أنه من تلاميذ أبي عبيد القاسم بن سلام وكذا ذكره الذهبي في السير⁽¹⁷⁾.

(6) أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذري أبو الحسن من أهل بغداد روى عن أبي عبيد القاسم بن سلام (ت 279هـ)⁽¹⁸⁾.

(7) أحمد بن يوسف أبو عبد الله البغدادي روى القراءة عن أبي عبيد القاسم بن سلام وموسى بن حزام الترمذي وروى عنه ابن مجاهد ومحمد بن جرير الطبري وعلي بن عمرو بن سهل الحريري⁽¹⁹⁾.

(8) البخاري أبو عبد الله محمد بن إسماعيل صاحب صحيح البخاري المشهور روى عن أبي عبيد القاسم بن سلام الحديث (ت 256هـ)⁽²⁰⁾.

(9) الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى (ت 279هـ)، ذكر في طبقات المفسرين للداودي أنه روى عن أبي عبيد القاسم بن سلام⁽²¹⁾.

(10) الحارث بن أبي أسامة التميمي (ت: 282هـ)، روى عن أبي عبيد القاسم بن سلام، وروى عنه أبو بكر بن أبي الدنيا ومحمد بن

بغية الوعاة (333/2)، إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، للإمام عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني (ت 743هـ)، تحقيق: د. عبد المجيد دياب، ط: شركة الطباعة العربية (٢) السعودية، 1986م، الأولى، (ص 379).

تاريخ بغداد (77/9)، غاية النهاية في طبقات القراء (305/1).

طبقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار المعارف بمصر، 1973م (167)، وفيات الأعيان (170/3).

بغية الوعاة (105/1)، سير أعلام النبلاء (687/10).

غاية النهاية في طبقات القراء (34/1).

غاية النهاية في طبقات القراء (46/1).

تاريخ بغداد (184/4).

إنباء الرواة (21/3).

سير أعلام النبلاء (177/11)، طبقات المفسرين (33/2)، السير للذهبي (342/1).

معجم الأدياء (84/2)، الوافي بالوفيات (239/8).

غاية النهاية (152/1)، تاريخ بغداد (403/12)، طبقات المفسرين للداودي (33/2).

طبقات المفسرين للداودي (33/2).

طبقات المفسرين للداودي (33/2).

جرير الطبري، قال الذهبي: الحافظ الصدوق العالم مسند العراق صاحب المسند المشهور⁽²²⁾.

المطلب الخامس: ثناء العلماء على أبي عبيد القاسم بن سلام :

قال الإمام محمد بن سعد في الطبقات: كان مؤدباً صاحب نحو وعربية؛ طلب الحديث والفقه، وقدم بغداد ففسر بها غريب الحديث، وصنف كتباً وسمع الناس منه⁽²³⁾ وقال عنه يحيى بن معين: ثقة⁽²⁴⁾ وقال أبو داود: ثقة مأمون⁽²⁵⁾ وقال الدارقطني إمام ثقة جليل⁽²⁶⁾.

وقال القاضي أحمد بن كامل: كان أبو عبيد فاضلاً في دينه وفي علمه ربانياً مفتياً في أصناف من علوم الإسلام من القرآن والفقه والأخبار والعربية حسن الرواية صحيح النقل، لا أعلم أحداً من الناس طعن عليه في شيء من أمره ودينه⁽²⁷⁾ وذكره ابن حبان في الثقات، وقال أحد أئمة الدنيا: صاحب حديث وفقه ودين وورع ومعرفة بالأدب وأيام الناس، ممن جمع وصنف واختار وذبح عن الحديث ونصره وقمع من خالفه وحاد عنه⁽²⁸⁾ وقال ابن حجر: ثقة فاضل⁽²⁹⁾.

المطلب السادس: مؤلفاته:

مما يكشف عن علم أبي عبيد القاسم بن سلام وفنه وأدبه وثقافته وذكائه مؤلفاته ومصنفاته التي تركها تراثاً للأجيال التي أتت بعد، حيث إن أبا عبيد قد ترك مؤلفات وفنوناً وأبحاثاً خدمت العلوم الإسلامية والعربية، وقد كانت تلك المؤلفات ذات تنوع عجيب، وذلك لأن أبا عبيد قد اشتهر بالذكاء والنبوغ في شتى العلوم الإسلامية والعربية، وقد شهد له بهذا العلماء الذين ذاع صيتهم، ومن تلك المؤلفات:

- 1- كتاب الأحداث⁽³⁰⁾
- 2- الأضداد⁽³¹⁾
- 3- الأمثال⁽³²⁾
- 4- الأموال⁽³³⁾
- 5- الإيضاح⁽³⁴⁾
- 6- آداب الإسلام⁽³⁵⁾
- 7- الخطب والمواعظ⁽³⁶⁾
- 8- شواهد القرآن⁽³⁷⁾
- 9- عد أي القرآن⁽³⁸⁾
- 10- غريب القرآن⁽³⁹⁾
- 11- فضائل القرآن الكريم⁽⁴⁰⁾
- 12- فعل وأفعال⁽⁴¹⁾
- 13- القراءات⁽⁴²⁾
- 14- ما ورد في القرآن من لغات القبائل⁽⁴³⁾
- 15- المجاز في القرآن الكريم⁽⁴⁴⁾
- 16- معاني القرآن الكريم⁽⁴⁵⁾
- 17- ناسخ القرآن ومنسوخه⁽⁴⁶⁾

تاريخ بغداد (403/12) لسان الميزان، ط: منشورات مؤسسة الأعلمي للطبوعات، بيروت، 1986م، الثالثة، (157/2) سير أعلام النبلاء (388/13)،⁽²²⁾

طبقات ابن سعد (355/7)،⁽²³⁾

تهذيب الكمال (358/23)،⁽²⁴⁾

سؤالات الأجرى لأبي داود، تحقيق: د. عبد العليم عبد العظيم البستوني، ط: مكتبة دار الاستقامة ومؤسسة الريان، السعودية، 1997م، الأولى، (308/2)،⁽²⁵⁾

تهذيب الكمال (358/23)،⁽²⁶⁾

المصدر نفسه،⁽²⁷⁾

ثقات ابن حبان، ط: دار المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن، الهند، 1973م، الأولى (17/9)،⁽²⁸⁾

تقريب التهذيب (ص450) رقم (5462)،⁽²⁹⁾

معجم الأدباء (592/4)، وفيان الأعيان (63/4)،⁽³⁰⁾

الفهرست لابن النديم (ص 78)، تاريخ بغداد (404/12)،⁽³¹⁾

وفيات الأعيان (63/4)، تاريخ بغداد (413/12)،⁽³²⁾

وفيات الأعيان (63/4)، تاريخ بغداد (413/12)،⁽³³⁾

تاريخ الأدب العربي لبروكلمان، (ت1956م)، ط: دار المعارف بمصر، 1959م، (158/2)،⁽³⁴⁾

المصدر السابق،⁽³⁵⁾

فهرست ابن خیر الأشيبلي، (ت575هـ)، ط: مطبعة قوش بسرقسطة بالأندلس، 1963م، الثانية (ص291)،⁽³⁶⁾

البلغة في شذور اللغة، ط: بيروت، 1914م (ص121)،⁽³⁷⁾

الفهرست (ص 78)، إنباه الرواة (22/3)، وفيان الأعيان (63/4)،⁽³⁸⁾

الفهرست (ص 78)، إنباه الرواة (22/3)، بغية الوعاة (253/2)،⁽³⁹⁾

الفهرست (ص 78)، معجم الأدباء (596/4)، طبقات المفسرين (34/2)،⁽⁴⁰⁾

تاريخ الأدب العربي لبروكلمان (222/1)،⁽⁴¹⁾

الفهرست (ص 78) تاريخ الأدب العربي (155/2)،⁽⁴²⁾

مجلة كلية اللغة العربية بدمنهور العدد عام (1403هـ-1983م) (ص 70)،⁽⁴³⁾

طبقات المفسرين للداودي (34/2) الفهرست (78)،⁽⁴⁴⁾

الفهرست ص (78) إنباه الرواة (14/3)،⁽⁴⁵⁾

فهرست ابن خیر الأشيبلي (ص47)،⁽⁴⁶⁾

ج- وفاته

اتفق أغلب العلماء على أنه مات سنة (224هـ) بمكة حيث يقول الخطيب البغدادي: ومات أبو عبيد في سنة (224هـ) (47).

المبحث الثاني: الدخيل وأنواعه

المطلب الأول: الدخيل لغة واصطلاحاً:

الدخيل في اللغة:

جاء في لسان العرب «الدخل ما داخل الإنسان من فساد في عقل أو جسم، وقد دَخَلَ دَخْلًا فهو مدخول، أي في عقله دخل، والدَّخَلُ: العيب الداخل في الحسب والمدخول المهزول والداخل في جوفه الهزال بغير مدخول وفيه دخل بين من الهزل، ورجل مدخول إذا كان في عقله دخل أو في حسبه، ورجل مدخول الحسب وفلان دخيل في بني فلان إذا كان من غيرهم فتدخل فيهم» (48)

وقال صاحب القاموس المحيط: «والدَّخَلُ محرّكة أي يفتحتين ما داخلك من فساد في عقل أو جسم والمكر والداء والخديعة والعيب في الحسب والشجر المتلف والقوم الذين ينتسبون إلى من ليسوا منهم، و الدخيل كل كلمة أدخلت في كلام العرب وليست منه» (49).

يقول العلامة الأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة- رحمه الله- معقبًا على التعريف اللغوي: فيتحصل من

ذلك أن كلمة الدخيل يدور فلکها على محور واحد هو العيب والفساد الداخلي، سواء كان هذا العيب من حيث الغرابة كالكلمة غير العربية تدخل في كلام العرب، أم كان من حيثية أخرى كالداء والمكر وما إلى ذلك من العيوب الحسية والمعنوية التي يخفي أمرها على من لم يتأملها (50).

الدخيل في الاصطلاح:

عرّف شيخ أشياخي العلامة الدكتور إبراهيم خليفة الدخيل تعريفاً جامعاً مانعاً لا ينبغي التعويل إلا عليه في تفسير القرآن فقال عليه الرحمة: «هو ما نُقل من التفسير ولم يثبت نقله أو ثبت ولكن على خلاف شرط القبول أو ما كان من قبيل الرأي الفاسد» (51)

المطلب الثاني : أنواع الدخيل :

لما كان القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما أساس الدين ودعامته وعليهما تقوم دعوة الإسلام ومنهما ينبثق الهدى والرشاد وتستمد البشرية سعادتها في الدنيا والآخرة أدرك المسلمون أنه لا عز لهم إلا بتمسكهم بكتاب ربهم وسنة نبيهم، من أجل هذا اعتنى المسلمون بكتاب ربهم كتابة حفظاً وفهماً، كما اعتنوا بسنة نبيهم ع، غير أن القرآن على صفاته ونقائه والسنة على سلامتها وصحتها لم يسلمتا من عيب العائنين، فإذا بالقرآن وقد تسربت إليه أفهام سقيمة وشرح الكثير من نصوصه بما لا يتفق والغرض الذي من أجله، وإذا بالسنة وقد تطرق إليها الدخيل فوجد بكثرة كاثرة في كتب التراث الإسلامي، وعلى ضوء ذلك نستطيع أن نحصر الدخيل في نوعين:

طبقات ابن سعد (355/7) التاريخ الكبير (172/7) معجم الأدباء (593/4). (47)

لسان العرب لابن منظور (ت711هـ) ط: دار صادر (2000م) الأولى (230/5) مادة (دخيل). (48)

القاموس المحيط للفيروز أبادي (ت817هـ) ط: دار الجيل بيروت. الثانية (386/3) مادة (دخيل). (49)

الدخيل في تفسير القرآن العظيم، للأستاذ الدكتور إبراهيم خليفة ص (21) بتصريف يسير. (50)

المصدر نفسه ص (40). (51)

دخيل النقل ودخيل الرأي**أولاً دخيل النقل:**

1- ما كان تفسيراً بسنة غير صالحة للحجية وتحت هذا:

(أ) التفسير بالأحاديث الموضوعية.

(ب) التفسير بالأحاديث الضعيفة.

2- ما لم يثبت من مآثور الصحابة، بأن كان موضوعاً عليهم أو مروياً عنهم بسند ضعيف.

3- ما كان من مآثور الصحابة فيما ليس للرأي فيه مجال، ولكن عرف عنه بالأخذ من الإسرائيليات.

ويشمل هذا اللون من التفسير الدخيل:

(أ) الإسرائيليات المخالفة للكتاب والسنة.

(ب) الإسرائيليات التي لا تعرف لها موافقة ولا مخالفة للكتاب والسنة بأن كان حديثها في شيء ليس له في القرآن ولا في السنة عين ولا أثر.

4- ما وقع فيه الاختلاف من مآثور الصحابة اختلافاً تضل فيه الأفهام.

5- ما لم يثبت روايته عن التابعين بأن كان موضوعاً عليهم كذلك أو كان ضعيف الإسناد.

ثانياً: دخيل الرأي:

وقد حصرها شيخنا العلامة الدكتور إبراهيم خليفة في سبعة ألوان مبينة:

1- ما كان منشأه الفهم الخاطئ الناتج عن نقص في بعض أدوات وشروط الاجتهاد، لكن مع حسن القصد، وهذا اللون لا حصر له في كتب التفسير.

2- رأي منشأه تحريف المنقول وتعطيل الظواهر، كفعل المعتزلة وغيرهم.

3- رأي منشأه الجمود عند الظاهر مع طرح المعقول بالكليّة، كفعل المشبهة والمجسمة.

4- ما منشأه التفلسف المتنطع في استبطان المعاني، كفعل المتصوفة.

5- ما منشأه التعسف في استعراض المقدرة النحوية، كفعل بعض اللغويين.

6- ما منشأه إبراز المتكلف والغريب من أوجه البيان والإعجاز.

7- ما منشأه الإلحاد في آيات الله والكيد بالإسلام وأهله، كفعل الروافض وغيرهم (52).

الدخيل في تفسير القرآن العظيم (39/33) بتصرف يسير. (52)

المبحث الثالث: أحاديث الدخيل في كتاب فضائل القرآن لأبي عبيد

تحت هذا المبحث سأتناول الأحاديث الواردة في كتابه والتي اشتملت على لون من الدخيل وذلك عن طريق دراسة الإسناد نظرياً من كتب الرجال والتراجم التي تختص بهذا العلم وبخاصة والعلة التي أصبح بها الحديث من الدخيل في هذا الكتاب وإن كانت هناك أكثر من علة سيتم بيان ذلك سواء أكانت هذه العلة بسبب ضعف الراوي أو الانقطاع في الإسناد أو جهالة في أحد الرواة أو تعليق من أئمة الحديث عليه بالضعف.

المطلب الأول: باب فضل تعلم القرآن

(1) حدثنا أبو عبيد حدثنا أبو الأسود المصري، عن ابن لهيعة عن أبي المصعب مشرح بن هاعان عن عقبة بن عامر الجهني عن النبي ﷺ قال: «لو كان القرآن في إهاب ثم ألقى في النار لما احترق».

تخريج الحديث

أخرجه أحمد بن حنبل في المسند ، (151/4) ط: المكتب الإسلامي (1405هـ-1985م) الخامسة من طريق ابن لهيعة ثنا مشرح عن عقبة بن عامر.

وأخرجه العقيلي في الضعفاء الكبير ، (295/2) ط: دار الكتب العلمية (1404هـ-1984م) ، الأولى من طريق ابن لهيعة عن مشرح عن عقبة بن عامر.

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، (308/17) رقم (850) ط: العراق (1404هـ-1983م) ، الثانية من طريق ابن لهيعة عن أبي عشانة عن عقبة بن عامر.

وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان/ باب في تعظيم القرآن، (554/2) رقم (699م) ط: دار الكتب العلمية ، بيروت ، (1410هـ-1990م) ، الأولى من طريق عبد الله بن لهيعة عن مشرح عن عقبة بن عامر.

وأخرجه أبو يعلى في المسند، (284/3) رقم (1745) ط: دار الثقافة الغربية دمشق، (1412هـ-1992م) الثانية ، من طريق ابن لهيعة عن مشرح عن عقبة بن عامر.

وأخرجه الدارمي في كتاب فضائل القرآن/ باب فضل من قرأ القرآن ، (522/2) رقم (3310) ط: دار الريان للتراث القاهرة ودار الكتاب العربي ، بيروت ، (1407هـ/1987م) الأولى ، من طريق ابن لهيعة عن مشرح عن عقبة بن عامر.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعلتين:

العلة الأولى: عبد الله بن لهيعة بن عقبة بن فرعان بن ربيعة بن ثوبان المصري، قال يحيى بن معين: لا يحتج بحديثه، وقال محمد بن سعد: كان ضعيفاً وعنده حديث كثير، وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: ابن لهيعة لا يوقف على حديثه ولا ينبغي أن يُحتج به ولا يعثر بروايته، وقال الترمذي: ابن لهيعة ضعيف عند أهل الحديث ضعفه يحيى بن سعيد القطان وغيره من قبل حفظه، وضعفه النسائي والدارقطني (53).

العلة الثانية: مشرح بن هاعان المعافري أبو المصعب المصري، ذكره ابن حبان في كتاب المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، وقال: يروى عن عقبة بن عامر أحاديث مناكير لا يتابع عليها، والصواب في أمره ترك ما انفرد من الروايات والاعتبار بما وافق الثقات، وذكره المناوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير، وقال فيه عن أحمد ابن لهيعة عن مشرح بن هاعان ولا يحتج بحديثهما عن عقبة (54).

فائدة في الحديث:

قال الإمام المناوي معلقاً على هذا الحديث: «أي لو صور القرآن وجعل في إهاب وألقى في النار ما مسته النار ولا أحرقتة ببركته فكيف بالمؤمن المواظب لقراءته وتلاوته، واللام في النار للجنس ، والأولى جعلها للعهد والمراد بها نار جهنم أو النار التي تطلع على الأفتدة أو النار التي وقودها الناس والحجارة» (55).

2- حدثنا أبو عبيد قال، وحدثنا مصعب بن المقدم عن موسى بن عبيدة الربذي قال سمعت محمد بن كعب القرظي يقول في قول الله

أحوال الرجال للجوزجاني (ت 259) ط: مؤسسة الرسالة (1405هـ-1985م) الأولى ص (155) رقم (274)، الضعفاء والمتروكون للنسائي (ت 303هـ) ط: مؤسسة الرسالة (53) (1407هـ، 1987م) الثانية ص (153) رقم 363 ، تهذيب الكمال في أسماء الرجال لأبي الحجاج يوسف المزني (ت 742هـ) ط: مؤسسة الرسالة (1408هـ-1988م) الأولى (487/15).

المجروحين لابن حبان (ت354هـ) ط: دار الوعي حلب (1402هـ) الثانية (29/3) ، فيض القدير شرح الجامع الصغير للإمام شمس الدين محمد المعروف عبد الرؤوف المناوي (54) (ت 1031هـ) ط: مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة- الرياض (1418هـ-1998م) الأولى (5105/10).

فيض القدير (5104/10). (55)

تبارك وتعالى { رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ } [آل عمران: 193] قال هو القرآن ليس كلهم رأى النبي ع .

تخريج الحديث

أخرجه ابن جرير الطبري ، (212/4) في تفسير سورة النساء الآية (193) ط: دار الفكر بيروت ، (1405هـ-1984م)

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد فيه علة وهي:

أن موسى بن عبيدة بن نشيط بن عمرو بن الحارث أبو عبد العزيز الربذي ضعيف الحديث قال البخاري: قال أحمد: منكر الحديث، وقال يحيى بن معين: لا يُحتج بحديثه، وقال علي بن المديني: موسى بن عبيدة الربذي ضعيف يحدث بأحاديث مناكير، وقال أبو زرعة: ليس بقوي في الحديث، وقال أبو حاتم: منكر الحديث ، وضعفه الترمذي والنسائي ومسلم ، وقال ابن حبان في المجروحين: كان من خيار عباد الله نسكاً وفضلاً وعبادة وصلاً إلا أنه غفل عن الإتقان في الحفظ حتى يأتي بالشيء الذي لا أصل له متوهماً وبروي عن الثقات ما ليس من حديث الإثبات من غير تعمد له فبطل الاحتجاج به، وقال الحاكم: أبو أحمد ليس بالقوي عندهم، وقال الدارقطني: لا يتابع على حديثه، وقال ابن حجر: ضعيف ولا سيما في عبد الله بن دينار وكان عابداً⁽⁵⁶⁾.

المطلب الثاني : باب فضل الحز على القرآن والإيصاء به وإثارة على ما سواه

3- حدثنا أبو عبيد حدثنا عبد الغفار بن داود الحراني عن عبد الله بن لهيعة عن عمرو بن الحارث عن يحيى بن ميمون أن وداعة الغافقي حدثه أنه كان بجانب مالك بن عبادة الغافقي وعقبة بن عامر يقول قال رسول الله ع فقال مالك: إن صاحبكم لغافل أو هالك إن رسول الله ع عهد إلينا في حجة الوداع فقال: «عليكم بالقرآن فإنكم سترجعون إلى قوم يشتهون الحديث عني فمن عقل شيئاً فليرحمت به ، ومن قال عني ما لم أقل فليتبوأ بيئاً- أو قال: مقعداً من جهنم» قال لا أدري أيهما قال.

تخريج الحديث

أخرجه الطبراني في المعجم الكبير ، (296/19) رقم (658) بلفظه من طريق ابن لهيعة عن عمرو بن الحارث عن يحيى بن ميمون... به .

وأخرجه البخاري في التاريخ الكبير، (301/7) رقم (1285) ط: دار الكتب العلمية ، بيروت من طريق ابن وهب عن عمرو بن الحارث أن يحيى بن ميمون...

وأخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ، (198/4) من طريق ابن وهب أخبرنا عمرو بن الحارث عن يحيى بن ميمون... وأخرجه أحمد بن حنبل في المسند ، (334/4) من طريق ليث بن سعد عن عمرو بن الحارث عن يحيى بن ميمون الحضرمي... به

وأخرجه الحاكم في المستدرک ، كتاب العلم/ باب آخر ما عهد رسول الله ع ، (113/1) وصححه الحاكم ووافقه الذهبي، ط: دار المعرفة ، بيروت، من طريق ابن وهب أخبرني عمرو بن الحارث أن يحيى بن ميمون الحضرمي...

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (144/1) وقال: رواه أحمد والبخاري والطبراني في الكبير ورجاله ثقات. ط: دار الريان للتراث ودار الكتاب العربي، (1407هـ-1987م).

وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار ، (366/1) رقم (412) ط: مؤسسة الرسالة، (1415هـ-1994م) الأولى. من طريق ابن وهب حدثني عمرو بن الحارث أن يحيى بن ميمون... به.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعلتين:

العلة الأولى: عبد الله بن لهيعة ضعيف وتقدم بيان حاله في المطلب الأول.

الضعفاء والمتروكين للدارقطني (ت385هـ) ط: مكتبة المعارف الرياض ، (1404هـ-1984م) الأولى ص (366) رقم (517) ، تاريخ يحيى بن معين برواية عباس الدوري- ط: (56) مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي- مكة المكرمة ، (1399هـ-1979م) الأولى (593/2) ، تقريب التهذيب لابن حجر العسقلاني (ت852هـ) ط: دار القلم دمشق ، (1412هـ-1991م) ، تفسير ابن جرير (212/4) (1992م) الرابعة (552) رقم (6989) ، قلت: وقد جاء من طريق صحيح الإسناد عند ابن جرير الطبري وغيره أن المقصود من الآية الكريمة هو محمد والصحاب والتابعين للحفاظ عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي (ت327هـ) ط: مكتبة نزار عفي تفسير سورة آل عمران (193) ، تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله مصطفى الباز مكة المكرمة- الرياض، (1417هـ-1997م) الأولى، (843/3) رقم (4663) ، الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف بـ «تفسير الثعلبي» (ت427هـ) ط: دار الكتب ينادي للإيمان ، تفسير ابن كثير (ت774هـ) ط: دار الشعب القاهرة ع: العلمية ، بيروت ، (2004م-1425هـ) الأولى (214/2) في تفسير سورة آل عمران الآية (193) وقال يعني محمداً ع: (162/2) في تفسير سورة آل عمران الآية (193) وقال: هو الرسول

العلة الثانية: وداعة الحميري أبو أحمد لم يوثقه سوى ابن حبان، وترجم له البخاري في التاريخ الكبير وكذا ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً⁽⁵⁷⁾.

4- حدثنا أبو عبيد، حدثنا أبو اليمان عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم عن المهاجر بن حبيب قال، قال رسول الله ع : «يا أهل القرآن لا توسدوا⁽⁵⁸⁾ القرآن واتلوه حق تلاوته آناء الليل والنهار وتفتوه⁽⁵⁹⁾ واذكروا ما فيه لعلمكم تفلحون».

تخريج الحديث

أخرجه البخاري في التاريخ الكبير، (84/6) رقم (1783)، من طريق أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم عن مهاجر... به. وأخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق، (386/13) بنحوه من طريق أبي بكر بن أبي مريم حدثني المهاجر بن حبيب... به.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعنتين:

العلة الأولى: أبو بكر بن عبد الله بن أبي مريم الغساني الشامي، قال عنه أبو زرعة الرازي : ضعيف منكر الحديث، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث طرقه لصوص فأخذوا متاعه فاختلط ، وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: ليس بالقوي، وضعفه النسائي والدارقطني والذهبي وابن حجر ، وقال ابن حبان في المجروحين: كان من خيار أهل الشام ولكن كان رديء الحفظ يحدث بالشيء فيهم ويكثر ذلك حتى استحق الترك ، وقال محمد بن سعد كان كثير الحديث ضعيفاً⁽⁶⁰⁾.

العلة الثانية: الانقطاع في الإسناد، فالمهاجر بن حبيب ليس صحابياً بل يروي عن الصحابي أسد بن كرز كما قال ابن حبان في الثقات⁽⁶¹⁾.

5- حدثنا أبو عبيد حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن ليث بن أبي سليم عن أبي حصين قال: جاء رجل إلى عبد الله بن مسعود فقال علمني كلمات جوامع نوافع فقال نعم «تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتزول مع القرآن أينما زال ومن جاءك بصدق من صغير أو كبير، وإن كان بعيداً بغيضاً فاقبله منه ومن جاءك بكذب وإن كان حبيباً قريباً فاردده عليه».

تخريج الحديث

أخرجه أبو نعيم في حلية الأولياء، (134/1) من طريق عبد الملك بن عمير عن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود عن أبيه ، ط: دار الكتب العلمية ، بيروت، (1409هـ-1988م) الأولى.

وأخرجه علي بن الجعد في المسند ، (841/2) رقم (2325) ط: مكتبة الفلاح ، الكويت- 1405هـ- 1985م الأولى.

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، (106/9) رقم (8537) من طريق معن بن عبد الرحمن عن رجل عن ابن مسعود.

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (235/10) وقال: رواه الطبراني ورجاله ثقات إلا أن معن لم يدرك ابن مسعود.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعنتين:

العلة الأولى: ليث بن أبي سليم بن زعيم القرشي قال عنه أبو حاتم الرازي: كان ضعيف الحديث، وقال أبو زرعة: ليث لا يشتغل به هو مضطرب الحديث، وقال محمد بن سعد: كان رجلاً صالحاً عابداً وكان ضعيفاً في الحديث، وقال الجوزجاني: يُضعف حديثه ليس بثبت، وضعفه النسائي والدارقطني ، وقال أبو أحمد الحاكم : ليس بالقوي عندهم، وقال يعقوب بن شيبان : هو ضعيف الحديث⁽⁶²⁾.

ثقات ابن حبان، (496/5) ط: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند - 1399هـ-1979م، التاريخ الكبير للبخاري، (188/8) الجرح والتعديل، (49/9) ط: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند- الأولى ، قلت: هذا الحديث الذي أخرجه أبو عبيد له طريق آخر لكن من غير طريق عبد الله بن لبيبة، وهو ما أخرجه الحاكم وصححه ، (113/1) ووافقه الذهبي، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (144/1) وقال رجاله ثقات.

قال في النهاية في غريب الحديث- يحتمل أن يكون مدحا ونمّا فالمدح معناه أنه لا ينم الليل عن القرآن ولم يتهدد به فيكون القرآن متوسداً معه بل هو يداوم قراءته ويحافظ عليها،⁽⁵⁸⁾ والذم معناه لا يحفظ من القرآن شيئاً ولا يديم قراءته فإذا نام لم يتوسد معه القرآن وأراد بالتوسد النوم. النهاية في غريب الحديث (183/5) طبعة دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركاه (1383هـ-1963م) الطبعة الأولى. نقه: أي اتخذ واصطفاه يقال فناه يفتوه واقتناه إذا اتخذ لنفسه دون البيع. (النهاية في غريب الحديث) (117/4) ، وتعقب أبو عبيد الحديث فقال: «تغنوه» أي: اجعلوه غناكم من (59) الفقر، و«تفتوه» أي: اقتنوه كما تقتنوا الأموال.

الجرح والتعديل، (404/2) ، طبقات ابن سعد ، (467/7) ، تهذيب الكمال، (109/33).⁽⁶⁰⁾
ينظر: ثقات ابن حبان ، (427/5).⁽⁶¹⁾

ينظر: طبقات ابن سعد، (349/6) ، الجرح والتعديل ، (177/7) ، تهذيب الكمال ، (279/24).⁽⁶²⁾

العلة الثانية: جهالة الرجل عن عبد الله بن مسعود مجهول لا يُعرف .

المطلب الثالث: باب فضل علم القرآن والسعي في طلبه

6- حدثنا أبو عبيد، وحدثنا حجاج عن المبارك بن فضالة عن الحسن قال : قال رسول الله ع : «ما أنزل الله عز وجل آية إلا لها ظهر وبطن وكل حرف حد وكل حد مطلع قال: وقال الحسن كان أهل الجاهلية إذا حارب أحدهم الأمر قال: قد ضربت أمري ظهراً لبطن فما وجدت له فرجاً».

تخريج الحديث

له شاهد عن ابن مسعود، أخرجه أبو يعلى في المسند ، (80/9) رقم (5149) والطبراني في المعجم الكبير، (129/10) رقم (10107) ، والبزار في المسند ، (البحر الزخار) ط: دار الكتب العلمية ومكتبة العلوم والحكم ، (2009م-1430هـ) رقم (442/5) رقم (2081) ، وابن حبان في صحيحه، كتاب العلم/ باب ذكر العلة التي من أجلها قال النبي ع ، (276/1) رقم (75) ط: مؤسسة الرسالة ، بيروت، (1408هـ-1988م) الأولى.

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (152/7) وقال: رواه البزار وأبو يعلى في الكبير وفي رواية عنده لكل والطبراني في الأوسط باختصار آخره ، ورجال أحدهما ثقات.

وأخرجه الطبري في التفسير، (12/1).

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعلتين:

العلة الأولى: المبارك بن فضالة بن أبي أمية القرشي أبو فضالة البصري، قال عنه يحيى بن معين: ضعيف الحديث، وقال النسائي: ضعيف، وقال الجوزجاني: المبارك بن فضالة والربيع بن صبيح يُضعف حديثهما ليسا من أهل الثبوت (63).

العلة الثانية: الحسن بن أبي الحسن البصري تابعي مشهور، روى عن الصحابة ولم يرو عن النبي ع ، وبهذا يكون هناك إرسال في هذا الإسناد وهو علة من علل الحديث التي تضعفه .

قال الإمام البيهقي في شرح السنة: «قوله لكل آية منها ظهر وبطن اختلفوا في تأويله فيروى عن الحسن أنه سُئل عن ذلك فقال إن العرب تقول قلبت أمري ظهراً لبطن، ويقال الظهر لفظ القرآن والبطن تأويله، وقيل الظهر ما حدث فيه عن أقوام أنهم عصوا فعوقبوا وأهلكوا بمعاصيهم فهو في الظاهر خبر وباطنه عظة وتحذير أن يفعل أحد مثل ما فعلوا فيحل به ما حل بهم وقيل: تنزيله الذي يجب الإيمان به وباطنه وجوب العمل به، وما من آية إلا وتوجب الأمرين جميعاً؛ لأن وجوه القرآن أمر ونهي ووعيد ومواعظ وأمثال وخبر ما كان وما يكون وكل وجه منها يجب الإيمان به والتصديق له والعمل به، فالعمل بالأمر إتيانه وبالنهى الاجتناب عنه وبالوعيد الرغبة فيه وبالوعيد الرهبة عنه وبالمواعظ والأعتاظ وبالأمثال الاعتبار وقوله «لكل حرف حد ولكل حد مطلع» يقول لكل حرف حد في التلاوة ينتهي إليه فلا يجاوز وكذلك في التفسير ففي التلاوة لا يجاوز المصحف الذي هو الإمام وفي التفسير لا يجاوز المسموع (64)

7- حدثنا أبو عبيد، وحدثنا أبو اليمان عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم عن راشد بن سعد قال: قال رسول الله ع : «نزل القرآن على خمسة أحرف حلال وحرام ومحكم ومتشابه وضرب الأمثال فأحلوا حلاله وحرموا حرامه واعملوا بمحكمه وأمنوا بمتشابهه واعتبروا بأمثاله».

تخريج الحديث

ذكره التبريزي في مشكاة المصابيح ، (64/1) رقم (182) عن أبي هريرة . ط: المكتب الإسلامي، (1380هـ-1961م) الأولى.

وذكره البيهقي في مصابيح السنة، (164/1) ، عن أبي هريرة. ط: دار المعرفة ، بيروت، (1407هـ-1987م) الأولى.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعلتين:

ينظر: تاريخ ابن معين، (548/2) ، سير أعلام النبلاء ، (281/7) ، ضعفاء النسائي، (ص 229) رقم (602). (63)
ينظر: شرح السنة للبيهقي، (ت516هـ) ، ط: دار الكتب العلمية ، بيروت، (1412هـ-1992م) الأولى (215/1). (64)

العلة الأولى: أبو بكر بن عبد الله بن أبي مريم ضعيف الحديث وقد تقدم في الحديث رقم (4).

العلة الثانية: الانقطاع وعدم الاتصال في الإسناد ، وذلك أنّ راشد بن سعد الحمصي روى عن أنس بن مالك وثوبان مولى رسول الله ﷺ وأبي الدرداء ولم يرو عن رسول الله ﷺ مباشرة لأنه تابعي، ذكره ابن حبان في الثقات وقال : توفي سنة (113هـ) (65).

المطلب الرابع : باب ما يوصف به حامل القرآن من تلاوته بالاتباع والطاعة له والعمل به.

8- حدثنا أبو عبيد، قال حدثنا أحمد بن عثمان بن ابن المبارك عن يحيى بن عيسى بن عبد الرحمن، عن محمد بن أبي ليبيبة قال: حدثني رافع أبو سهيل قال: قال رسول الله ﷺ: «اقرأ القرآن ما نهاك فإذا لم ينهك فليست تقرؤه أو قال فلا تقرأه».

تخريج الحديث

له شاهد:

أخرجه الخطيب في تاريخ بغداد، (192/3) بلفظه عن النعمان بن بشير وفي إسناده محمد بن كثير، قال الخطيب: منكر الحديث. وذكره العراقي في المغني عن حمل الأسفار، (275/1) باب في ذم تلاوة الغافلين وقال: "سند ضعيف" ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي (1377هـ-1957م).

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، (622/14) رقم (14543) بنحوه عن ابن عمرو.

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (184/1) وقال: رواه الطبراني في الكبير وفيه شهر بن حوشب وهو ضعيف وقد وثق.

وأخرجه القضاعي في مسند الشهاب، (432/1) رقم (741) عن ابن عمرو ط: مؤسسة الرسالة، (1405هـ-1985م) الأولى.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد فيه علة وهي:

أنّ محمد بن عبد الرحمن بن ليبيبة والمعروف بابن أبي ليبيبة قال عنه يحيى بن معين: ليس حديثه بشيء، وقال محمد بن سعد: كان قليل الحديث، وقال ابن أبي حاتم ليس بثقة، وقال الدارقطني: ضعيف (66).

المطلب الخامس : باب ما يستحب لقارئ القرآن من البكاء عند القراءة في صلاة وغير صلاة وما في ذلك.

9- قال أبو عبيد حدثنا هشيم بن عبد الرحمن بن إسحاق عن عبد الملك بن عمير قال: قال رسول الله ﷺ: «إني قارئ عليكم سورة فمَن بكى فله الجنة» فقرأها فلم يبك أحد ثم أعاد الثانية ثم الثالثة فقال: ابكوا فإن لم تبكوا فتباكوا».

تخريج الحديث

أخرجه البيهقي في شعب الإيمان ، باب في البكاء عند قراءة القرآن ، (362/2) رقم (2053) وقال البيهقي : هذا مرسل.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعلتين:

العلة الأولى: عبد الرحمن بن إسحاق أبو شيبة الواسطي قال عنه أحمد بن حنبل: ليس بشيء، منكر الحديث، وقال يحيى بن معين: ضعيف ليس بشيء ، وضعفه محمد بن سعد ويعقوب بن سفيان وأبو داود والنسائي وابن حبان وابن حجر ، وقال البخاري: فيه نظر، وقال أبو زرعة : ليس بقوي، وقال أبو حاتم: ضعيف الحديث منكر الحديث يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال أبو بكر بن خزيمة: لا يُحتج بحديثه (67).

ينظر: طبقات ابن سعد ، (456/7)، ثقات ابن حبان ، (233/4) ، تهذيب الكمال ، (8/9). (65)

قلت: الصحيح من الأحاديث في أحرف القرآن أنها سبعة أحرف ، كما أخرج ذلك البخاري في كتاب فضائل القرآن/ باب أنزل القرآن على سبعة أحرف ، (1909/4) ، رقم (4705) ، ط: دار ابن كثير ودار اليمامة ، (1407هـ-1987م) الثالثة، ومسلم في كتاب صلاة المسافرين/ باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف ، (561/1) رقم (819) ، ط: دار إحياء الكتب العربية ، (1918م) ،

ينظر: تاريخ ابن معين، (526/2)، الضعفاء للدارقطني، (336)، رقم (455)، تهذيب الكمال، (620/25). (66)

قلت: الحديث له شواهد ضعيفة عن عبد الله بن عمرو والنعمان بن بشير وذكره العراقي وسنده ضعيف، وعلق عليه الإمام المنلوي في فيض القدير شرح الجامع الصغير قائلًا «لابد لقرانه من الاهتمام، بامتثال أوامره ونواهيه، وكما أن أمور الدنيا لا تحصل إلا بقدر عزائمهم فأمر الأخرى لا يحصل إلا بأشدّ عزيمة وأجمع شكيمة فلا يفروه من لم يقبل عليه بكليته ظاهرة ويجمع اهتمامه به بكليته باطنه». (ينظر فيض القدير (1238/3) .

ينظر: الجرح والتعديل، (213/5)، المجروحين لابن حبان، (54/2) ، تهذيب الكمال ، (515/16). (67)

العلة الثانية: عبد الملك بن عمير بن سويد بن جارية القرشي، روى عن جابر بن سمرة، قال عنه أحمد بن حنبل: ضعيف جداً، وذكره ابن حبان في ذكر مشاهير التابعين بالكوفة، كان مولده سنة (33 هـ) ووفاته سنة (136 هـ)، وهو بذلك تابعي وليس صحابياً كما جاء في الإسناد عند أبي عبيد (68).

المطلب السادس: باب ما يستحب للقارئ من تحسين القرآن وتزيينه بصوته

10- قال أبو عبيد حدثنا قبيصة عن سفيان، عن ابن جريح عن ابن طاووس عن أبيه، وعن الحسن بن مسلم عن طاووس قال: سئل رسول الله ع: أي الناس أحسن صوتاً بالقرآن؟ فقال: «الذي إذا سمعته رأيتَه يخشى الله تعالى» أو قال سئل أي الناس أحسن قراءة؟ فقال: «الذي إذا سمعته رأيتَه يخشى الله».

تخريج الحديث

أخرجه ابن أبي شيبة في المصنف، كتاب الصلاة/ باب في قراءة القرآن، (522/2) من طريق عبد الكريم أبي أمية عن طاووس/ ط: حيدر آباد الدكن الهند.

وأخرجه أبو نعيم في ذكر أخبار أصبهان، (303/1) من طريق سليمان الأحوال عن طاووس.

وأخرجه ابن المبارك في الزهد/ باب ما جاء في فضل العبادة، (37/1) رقم (114) ط: دار الكتب العلمية.

وأخرجه الدارمي في كتاب فضائل القرآن/ باب التغني بالقرآن، (563/2) رقم (3489) من طريق عبد الكريم عن طاووس.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد فيه علة الإرسال، فطاووس بن كيسان روى عن جابر بن عبد الله، وعبد الله بن عمرو بن العاص، وهو تابعي مشهور وليس صحابياً ولم يرو عن النبي ع (ت 106 هـ) (69).

المطلب السابع: باب القارئ بجهر على أصحابه بالقرآن فيؤذيهم بذلك

11- قال أبو عبيد: وحدثنا مالك بن إسماعيل عن خالد بن عبد الله قال أخبرنا مطرف عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي قال: نهى رسول الله أن يرفع الرجل صوته بالقرآن في الصلاة قبل العشاء الآخرة ويغلق أصحابه.

تخريج الحديث

أخرجه أحمد بن حنبل في المسند، (88/1) من طريق خالد عن مطرف عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي.

وأخرجه أبو نعيم في ذكر أخبار أصبهان، (91/2) من طريق مطرف بن طريف عن أبي إسحاق عن الحارث عن علي.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد فيه علة وهي أنّ الحارث بن عبد الله الهمداني أبو زهير الكوفي، قال عنه أبو زرعة: لا يُحتج بحديثه، وقال أبو حاتم والنسائي: ليس بقوي، وقال محمد بن سعد: كان له قول سوء وهو ضعيف في روايته، وقال ابن حبان: كان غالباً في التشيع واهياً في الحديث، وقال ابن عدي: عامة ما يرويه غير محفوظ (70).

المطلب الثامن: باب القارئ يقرأ القرآن على غير وضوء أو يقرؤه جنباً

12- حدثنا ابن أبي مريم وسعيد بن عفير كلاهما عن ابن لهيعة عن عبد الله بن سليمان عن ثعلبة أبي الكنود، أو ابن أبي الكنود قال ابن أبي مريم عن مالك بن جنادة الغافقي وقال ابن عفير عن عبد الله بن مالك الغافقي أنه سمع رسول الله ع يقول لعمر: «إذا توضأت وأنا جنب أكلت وشربت ولا أصلي ولا أقرأ حتى أغتسل».

ينظر: مشاهير علماء الأمصار، (177) رقم (838)، الجرح والتعديل، (360/5)، تهذيب الكمال، (370/18)، (68).
قلت: قال النووي: قال الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: «البكاء مستحب مع القراءة وعندها قال: وطريقة تحصيله أن يحضر في قلبه الحزن بأن يتأمل ما فيه من التهديد والوعيد الشديد والموائيق والعمود ثم يتأمل تقصيره ذلك فإنه من أعظم المصائب. (التيبان في آداب حملة القرآن للنووي، (ت 676 هـ) ط: مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة- الرياض، 1420 هـ-1999 م) الأولى، فصل في البكاء عند قراءة القرآن (ص 83).»
ينظر: طبقات ابن سعد، (537/5)، سير أعلام النبلاء، (38/5)، تهذيب الكمال، (357/13)، (69).
قلت: قال قاضي القضاة في كتابه الحاوي: «القراءة بالألحان الموضوعية إن أخرجت لفظ القرآن عن صيغته بإدخال حركات فيه أو إخراج حركات منه أو قصر ممدود أو مد مقصور أو تمطيط يخل به اللفظ ويلتبس به المعنى فهو حرام يفسق به القارئ ويأثم به المستمع؛ لأنه عدل به عن نهجه القويم إلى الاعوجاج والله تعالى يقول: { فَرَأَانَا عَزِيْبًا غَيَّرَ ذِي عَوجٍ } [الزمر: 28]، وإن لم يخرج اللحن عن لفظه وقراءته على ترتيله كان مباحاً لأنه زاد له بالحنان في تحسينه» (الحاوي الكبير للماوردي، ط: دار الكتب العلمية، 1414 هـ-1994 م) الأولى (198-197/17).
ينظر: طبقات ابن سعد، (168/6)، المجروحين، (222/1)، الكامل لابن عدي، (185/2)، (70).
يقول الإمام أبو حامد الغزالي رحمه الله: «إن كان الإسراع أبعد من الرياء فهو أفضل في حق من يخاف ذلك، فإن لم يخف الرياء بالجهر ورفع الصوت أفضل لأن العمل فيه أكثر، ولأن فائدته تتعدى إلى غيره والنتع المتعدي أفضل من اللازم، ولأنه يوقف قلب القارئ ويجمع همته إلى الفكر فيه ويصرف سمعه إليه ويتردد النوم ويزيد في النشاط ويوقف غيره من نائم أو غافل وينشطه». (التيبان في آداب حملة القرآن (ص 98).

تخريج الحديث

أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار، كتاب الطهارة/ باب ذكر الجنب والحائض والذي ليس على وضوء وقرآتهم للقرآن، (88/1) ط: مطبعة الأنوار المحمدية القاهرة، من طريق ثعلبة بن أبي الكنود عن مالك بن عبادة الغافقي.

وأخرجه الدارقطني في السنن، كتاب الطهارة/ باب في النهي للجنب والحائض عن قراءة القرآن، (119/1) رقم (8) ط: المدينة المنورة 1386هـ-1966م. من طريق ثعلبة بن أبي الكنود عن عبد الله الغافقي.

وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، (295/19) رقم (656) من طريق ثعلبة بن أبي الكنود عن مالك بن عبد الله الغافقي.

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (274/1) وقال: رواه الطبراني في الكبير وفيه ابن لهيعة وفيه ضعف وفيه من لا يُعرف.

وأخرجه البيهقي في كتاب الطهارة/ باب نهي الجنب عن قراءة القرآن (89/1) من طريق ثعلبة بن أبي الكنود عن عبد الله بن مالك الغافقي.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعدة علل:

العلة الأولى: عبد الله بن لهيعة ضعيف الحديث وتقدم في الحديث رقم (1).

العلة الثانية: ثعلبة بن أبي الكنود مجهول الحال، ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل، وكذا البخاري في التاريخ الكبير، ولم يذكر فيه شيئاً من التجريح أو التعديل (71).

العلة الثالثة: عبد الله بن سليمان، لم أجد من ترجم له ولا يُعرف من هو كذا قال الهيثمي في مجمع الزوائد: (274/1) رواه الطبراني في الكبير وفيه ابن لهيعة وفيه ضعف وفيه من لا يُعرف.

المطلب التاسع: باب القارئ ينسى القرآن بعد أن قرأه وما في ذلك من التغليب

13- حدثنا حجاج عن ابن جريج قال حدثت عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ع: «عُرِضَتْ عَلَيَّ أُجُورُ أُمَّتِي حَتَّى الْقَذَاءِ وَالْبَعْرَةِ يَخْرُجُهَا الرَّجُلُ مِنَ الْمَسْجِدِ وَعُرِضَتْ عَلَيَّ نُنُوبُ أُمَّتِي فَلَمْ أَرْ ذَنْبًا أَكْبَرَ مِنْ آيَةٍ أَوْ سُورَةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ تِيهَا رَجُلٌ فَنَسِيهَا».

تخريج الحديث

أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب في كنس المسجد، (230/1) رقم (461) من طريق ابن جريج عن المطلب بن عبد الله بن حنطب عن أنس...

وأخرجه الترمذي في كتاب فضائل القرآن، (178/5) رقم (2916) وقال حديث غريب، من طريق ابن جريج عن المطلب بن حنطب عن أنس..

وأخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (308/6) رقم (6489) من طريق ابن جريج عن المطلب عن أنس.

وأخرجه البيهقي في كتاب الصلاة، باب في كنس المسجد، (440/2) من طريق ابن جريج عن المطلب عن أنس...

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد فيه علة الانقطاع ما بين ابن جريج عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج وأنس بن مالك الصحابي الجليل، وذلك واضح في الإسناد لوجود صيغة الانقطاع الدالة على ذلك وهي قول ابن جريج: حدثت ولا نعلم من هو الذي حدث عنه.

قلت: الحديث أتى موصولاً عند أبي داود والترمذي وغيرهما، لكن قال عنه الإمام الترمذي غريب، فهو ضعيف أيضاً، وبعد البحث وجدت أن الثابت الصحيح في حفظ القرآن هو ما أخرجه البخاري ومسلم بلفظ: «بئس ما لأحدكم أن يقول نسيت آية كيت وكيت ليس هو نسي ولكن نسي، واستذكروا القرآن فهو أشد تفصيلاً من صدور الرجال من النعم من عقلمها» (72).

المطلب العاشر: باب فضائل السبع الطول

14- حدثنا هشام بن إسماعيل الدمشقي عن محمد بن شعيب عن سعيد بن بشير عن قتادة، عن أبي المليح عن واثلة بن الأسقع عن النبي ع قال: «أعطيت السبع الطول مكان التوراة وأعطيت المنين مكان الإنجيل وأعطيت المثاني مكان الزبور وفضلت بالمفصل».

ينظر: الجرح والتعديل، (463/2)، التاريخ الكبير، (175/2)، (71).

ينظر: البخاري في كتاب فضائل القرآن/ باب استذكار القرآن وتعاوده، (1921/4) رقم (4744)، ومسلم كتاب صلاة المسافرين/ باب فضائل القرآن وما يتعلق به، (544/1) رقم (72).

(790).

تخريج الحديث

أخرجه أحمد بن حنبل في المسند ، (107/4) من طريق أبي المليح الهذلي عن وائلة بن الأسقع.
وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير، (76/22) رقم (187) من طريق سعيد بن بشير عن قتادة عن أبي المليح عن وائلة بن الأسقع.
وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (46/7) وقال: رواه أحمد وفيه عمران القطان وثقه ابن حبان وغيره، وضعفه النسائي وغيره، وبقية رجاله ثقات.
وأخرجه الطيالسي في المسند، (351/2) رقم (1105) ط: دار هجر (1420هـ-1999م) الأولى من طريق أبي المليح عن وائلة بن الأسقع.
وأخرجه الطحاوي في شرح مشكل الآثار، (409/3) رقم (1379) من طريق أبي المليح الهذلي عن وائلة بن الأسقع.
وأخرجه الطبري في التفسير، (44/1) في خطبة الكتاب من طريق ليث بن أبي سليم عن أبي بردة عن أبي المليح عن وائلة..
وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان، باب فصل في فضائل السور والآيات (465/2) رقم (2415) مكرر من طريق قتادة عن أبي المليح عن وائلة بن الأسقع.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد فيه علة وهي : أن سعيد بن بشير أبو عبد الرحمن الأزدي، قال عنه يعقوب بن سفيان: ضعيف منكر الحديث، وقال يحيى بن معين: ليس بشيء، وضعفه ابن المديني والنسائي وابن حجر، وقال الحاكم أبو أحمد ليس بالقوي عندهم، وقال ابن حبان في المجروحين: كان رديء الحفظ فاحش الخطأ يروي عن قتادة ما لا يتابع عليه، وعن عمرو بن دينار ما ليس يُعرف من حديثه⁽⁷³⁾.

قلت: اختلفت عبارات المفسرين حول المراد بالسبع المثاني على عدة أقوال، ولنا منها الراجح الذي ارتآه الجهابذة منهم ما يكشف أن المعين سورة الفاتحة على ما اختاره البغوي والرازي والألوسي وابن عاشور⁽⁷⁴⁾ وشيخ أشياخي العلامة الدكتور إبراهيم خليفة- رحمه الله، وهو اختيار الكبراء من الصحابة والتابعين كابن عباس وقاتدة وعطاء، والحسن وسعيد بن جببر، والعمدة في الاختيار ما أخرجه البخاري في صحيحه من حديث أبي سعيد بن المعلى أن رسول الله ع قال: «الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته»⁽⁷⁵⁾.

المطلب الحادي عشر : باب فضل المائدة والأتعام

15- حدثنا أبو اليمان عن أبي بكر بن عبد الله بن أبي مريم عن ضمرة بن حبيب عن عطية بن قيس قال: قال رسول الله ع : «المائدة من آخر القرآن تنزيلاً فأحلوا حلالها وحرّموا حرامها».

تخريج الحديث

له شاهد: أخرجه سعيد بن منصور في السنن، (1435/4) رقم (711) في تفسير سورة المائدة عن أبي ميسرة، ط: دار الصمعي، (1414هـ-1993م) الأولى.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعلتين:

العلة الأولى: أبو بكر بن عبد الله بن أبي مريم ضعيف الحديث، وقد تقدم في الحديث رقم(4).

العلة الثانية: الإرسال، فعطية بن قيس أبو يحيى الحمصي روى عن أبي بن كعب وعبد الله بن عمر بن الخطاب، ومعاوية بن أبي سفيان وهو تابعي كبير يروي عن الصحابة، ولم يرى النبي ع ، ولم يرو عنه شيئاً مباشرة، (ت121هـ)⁽⁷⁶⁾.

ينظر: تاريخ يحيى بن معين، (196/2)، المجروحين لابن حبان، (319/1)، تهذيب الكمال، (348/10).⁽⁷³⁾

معالم التنزيل للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، (ت 516هـ) ط: دار المعرفة، بيروت- لبنان الأولى (1406هـ-1986م) (56/3) التفسير الكبير للإمام الفخر⁽⁷⁴⁾ الرازي، (ت 606هـ) ط: دار إحياء التراث العربي، الثالث (207/19) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، لأبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي (ت: 1270هـ) ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، الرابعة (1985م) (78/14) التحرير والتنوير، للعلامة الطاهر بن عاشور، ط: دار التونسية للنشر (80/14، 81). صحيح البخاري كتاب التفسير، باب ما جاء في فاتحة الكتاب 1623/4 رقم (4204).⁽⁷⁵⁾

ينظر: ثقات ابن حبان، (260/5) طبقات ابن سعد، (460/7) تهذيب الكمال، (153/20).⁽⁷⁶⁾

قلت: الصحيح الثابت في أن آخر سورة نزلت من القرآن ما أخرجه الإمام مسلم في صحيحه كتاب التفسير/ باب أوله (2318/4) رقم (3024) عن ابن عباس أنه قال: «تعلّم آخر سورة نزلت من القرآن نزلت جميعاً؟ قلت: نعم إذا جاء نصر الله والفتح، قال: صدقت». وجاء في تفسير ابن كثير (3/3) في تفسير سورة المائدة وقد روي عن ابن عباس أنه قال: «آخر سورة أنزلت إذا جاء نصر الله والفتح».

المطلب الثاني عشر : باب فضائل سورة هود وبنو إسرائيل والكهف ومريم وطه

16- حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث بن سعد عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب قال، قالوا يا رسول الله: إنا نرى في رأسك شيئاً فقال: «كيف لا أشيب وأنا أقرأ سورة هود وإذا الشمس كورت».

تخريج الحديث

له شاهد:

أخرجه الترمذي في كتاب تفسير القرآن ، باب ومن سورة الواقعة (402/5) رقم (3297) وقال: هذا حديث حسن غريب عن ابن عباس.

وأخرجه الحاكم في المستدرک، كتاب التفسير/ باب تفسير سورة الواقعة (476/2) وصححه الحاكم ووافقه الذهبي.

وأخرجه ابن أبي شيبة في كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في صعاب السور، (554/10) رقم (10317).

قلت: الحديث بهذا اللفظ مما انفرد به أبو عبيد، ولم أجده عند غيره فيما وقفت عليه.

بيان العلة في الحديث:

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعله الإرسال، وهي أن محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب الزهري قد أرسل الحديث عن النبي ع مباشرة، ويؤيد ذلك ما ذكره ابن أبي حاتم في المراسيل كونه لم يرو عن عدد من الصحابة كجابر وابن عمر وغيرهما، وكانت وفاته سنة (124هـ) (77).

المطلب الثالث عشر : باب فضل سورة الحج وسورة النور

17- حدثنا عبد الله بن صالح عن معاوية بن صالح عن عامر بن جشيب عن خالد بن معدان قال: قال رسول الله ع: «فضلت سورة الحج على غيرها بسجديتين»

تخريج الحديث

ذكره أبو داود في المراسيل، كتاب الصلاة، باب ما جاء في السجود (ص129) رقم (70) ط: دار المعرفة، بيروت (1406هـ-1986م) الأولى، وقال أبو داود: وقد أسند ولا يصح.

وأخرجه البيهقي في كتاب الصلاة، باب سجديتين في سورة الحج (317/2) من طريق عامر بن جشيب عن خالد بن معدان..

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعله إرسال خالد بن معدان أبو عبد الله الشامي الحمصي، روى عن ثوبان مولى رسول الله ع وعبد الله بن بسر المازني، ذكره محمد بن سعد في الطبقة الثالثة من تابعي أهل الشام، وقال أحمد بن عبد الله العجلي: شامي تابعي ثقة ، (ت 108هـ) فهو بذلك تابعي مشهور وليس صحابياً (78) .

المطلب الرابع عشر : باب فضل تنزيل السجدة ويس

18- حدثنا أبو عبيد قال: حدثنا يزيد عن حماد بن سلمة عن عاصم ابن أبي النجود عن المسيب بن رافع قال: قال رسول الله ع : «تجيء ألم تنزيل السجدة يوم القيامة لها جناحان تظل صاحبها تقول لا سبيل عليك لا سبيل عليك».

تخريج الحديث

قلت: الحديث بهذا اللفظ مما انفرد به أبو عبيد في كتابه، ولم أجده عند غيره فيما وقفت عليه.

له شاهد:

أخرجه الدارمي في كتاب فضائل القرآن/ باب في فضل سورة تنزيل السجدة وتبارك، (546/2) رقم (3408) عن خالد بن معدان.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعله إرسال المسيب بن رافع أبو العلاء الكوفي الأسدي، تابعي مشهور، روى عن البراء بن عازب

المراسيل للرازي ص (189) بتصرف (77)

ينظر: طبقات ابن سعد، (455/7) ثقات العجلي، (142) رقم (370) سير إمام النبلاء، (536/4)، (78)

قلت: الحديث له شاهد ضعيف أيضاً عند أحمد بن حنبل في المسند، (151/4) والترمذي في كتاب الصلاة، باب ما جاء في السجدة في الحج (470/2) رقم (578). وقال: هذا حديث ليس إسناده بذاك القوي، والطبراني في المعجم الكبير (307/17) رقم (847) كلهم عن عقبة بن عامر.

وجابر بن سمرة، ذكره ابن حبان في الثقات وثقه العجلي وابن معين وابن حجر (79).

المطلب الخامس عشر : باب فضل سورة الواقعة والمسبحات

19- حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن عبد الله بن هبيرة الشامي عن أبي تميم، قال: قال رسول الله ع : «إني نسييت أفضل المسبحات» فقال أبي بن كعب فلعلها (سبح اسم ربك الأعلى) قال: نعم

تخريج الحديث

ذكره السيوطي في الدر المنثور، (337/6) سورة سبح، ط: دار المعرفة بيروت.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعله ضعف عبد الله بن لهيعة المصري، وقد تقدم الكلام عليه في الحديث رقم (1).

المطلب السادس عشر : باب فضل إذا زلزلت والعاديات

20- حدثنا يزيد عن أبي نصيرة مسلم بن عبيد عن الحسن، قال: قال رسول الله ع : «إذا زلزلت تعدل نصف القرآن والعاديات تعدل نصف القرآن»

تخريج الحديث

ذكره السيوطي في الدر المنثور، (383/6).

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعله الانقطاع في الحسن بن أبي الحسن، ابن يسار البصري، تابعي مشهور، روى عن الصحابة ولم يرو عن رسول الله ع شيئاً، (ت110هـ) (80).

قلت: الحديث له شاهد ضعيف عند الترمذي والحاكم من حديث ابن عباس أخرجه الترمذي في كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في إذا زلزلت (166/5) رقم (2894) وقال هذا حديث غريب، والحاكم في المستدرک في كتاب فضائل القرآن، باب إذا زلزلت تعدل نصف القرآن، (566/1) وصححه الحاكم، وتعقبه الذهبي وقال يمان ضعفه.

المطلب السابع عشر : باب ذكر ما رُفِعَ من القرآن بعد نزوله ولم يثبت في المصاحف.

21- حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: «كانت سورة الأحزاب تقرأ في زمان النبي ع مانتى آية فلما كتب عثمان المصاحف لم يقدر منها إلا على ما هو الآن».

تخريج الحديث

ذكره السيوطي في الدر المنثور، (180/5).

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد فيه علة ضعف عبد الله بن لهيعة .

قلت: جمهور المفسرين على أن عدد آياتها ثلاث وسبعون، ونقل الألويسي الإجماع والاتفاق على ذلك، وقد وردت آثار متعددة مفادها التنصيص على أن العدد يفوق ذلك (81) ومقتضاه الوضع على ما عبر به العلامة الألويسي حيث يقول عليه الرحمة: «والحق أن كل خير ظاهره ضياع شيء من القرآن إما موضوع وإما مؤول» (82).

ويقول الشيخ الفاسمي معلقاً على من حكم على تلكم الآيات بالنسخ: «كان يصح هذا الاقتضاء لو كان هذا الأثر صحيحاً، أما ولم يخرج أرباب الصحاح فهو من الضعف بمكان» (83).

قال أبو عمرو الداني: «وهي سبعون وثلاث آيات في جميع العدد، ليس فيها اختلاف» (84).

ينظر: ثقات ابن حبان، (436/5) تاريخ ابن معين، (566/2) تهذيب الكمال، (586/27). (79)

ينظر: طبقات ابن سعد، (156/7) تاريخ ابن معين، (108/2) تهذيب الكمال، (95/6). (80)

ينظر على سبيل المثال: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (113/14) الدر المنثور، (178/5). (81)

روح المعاني (142/21). (82)

محاسن التأويل (4821/13). (83)

البيان في عداي القرآن، لأبي عمرو الداني، (ت: 444هـ) ط: مركز المخطوطات والتراث والوثائق الكويت، الأولى، 1414هـ-1994م ص (208). (84)

ثم إن هذه الرواية وعلى فرض التسليم بها سنداً إلا أنه يستحيل قبولها متناً، وبحيث لا يسع المنصف إلا ردها وطرحها بالكلية وراء الظهر، وأنها منافية لعدالة وثقة وأمانة أصحاب المصطفى عليه السلام، فهي أقرب إلى الأساطير وشطحات الأوهام وضلالات الباطل منها إلى الحق من جملة أوجه ليس هذا موضع بسطها، والله أعلم بحقيقة الحال .

المطلب الثامن عشر : باب إعراب القرآن وما يستحب للقارئ من ذلك وما يؤمر به

22- حدثنا عباد بن العوام عن عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبيه أوجده هكذا قال عباد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ع: «أعربوا القرآن».

تخريج الحديث

أخرجه ابن أبي شعبة في كتاب فضائل القرآن، باب ما جاء في إعراب القرآن (456/10) رقم (9961) من طريق المقبري عن جده عن إبراهيم عن أبي هريرة.

وأخرجه أبو يعلى في المسند، (436/11) رقم (6560). من طريق المقبري عن جده عن أبي هريرة.

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (163/7) وقال: رواه أبو يعلى وفيه عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري وهو متروك.

وأخرجه الحاكم في المستدرک في كتاب التفسير/ باب تفسير سورة حم السجدة (439/2) وصححه الحاكم وتعقبه الذهبي وقال: بل أجمع على ضعفه.

وأخرجه البيهقي في شعب الإيمان/ باب فصل في قراءة القرآن بالتفخيم والإعراب (427/2) رقم (2293). من طريق معارك بن عباد حدثني عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد المقبري.... به

وأخرجه الخطيب في تاريخ بغداد (77/8) من طريق عبد الله بن سعيد المقبري عن أبيه عن جده عن أبي هريرة.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لضعف عبد الله بن سعيد بن أبي سعيد أبو عباد اللبثي المقبري، قال عنه أحمد بن حنبل: منكر الحديث متروك الحديث، وقال يحيى بن معين: ضعيف، وقال أبو زرعة: ضعيف الحديث لا يوقف منه على شيء، وقال أبو حاتم: ليس بقوي، وقال البخاري: تركوه، وقال النسائي: ليس بثقة تركه يحيى بن سعيد وعبد الرحمن بن مهري، وقال الحاكم: أبو أحمد ذاهب الحديث، وقال أبو أحمد بن عدي: وعامة ما يرويه الضعف عليه بين، وقال الجوزجاني: يضعف حديثه، وقال الدارقطني: ضعيف متروك، وقال ابن حجر: متروك (85).

المطلب التاسع عشر : باب منازل القرآن بمكة والمدينة وذكر أوائله وأواخره

23- حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن يوسف بن مهران عن ابن عباس قال: نزلت سورة الأنعام بمكة ليلاً جملة ونزل معها سبعون ألف ملك يجارون حولها بالتسبيح.

تخريج الحديث

له شاهد

أخرجه الطبراني في المعجم الصغير، (81/1) عن ابن عمر.

وفي المعجم الكبير، (178/24) رقم (449) عن أسماء بنت يزيد.

وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، (20/7) وقال: رواه الطبراني وفيه شهر بن حوشب وهو ضعيف وقد وثق.

وأخرجه أبو نعيم في ذكر أخبار أصبهان، (189/1) عن ابن عمر

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف فيه علة وهي أنّ علي بن زيد بن جدعان أبو الحسن القرشي التيمي البصري ضعيف الحديث، قال محمد بن سعد: كان كثير الحديث وفيه ضعف ولا يُحتج به، وقال أحمد بن حنبل: ليس بالقوي، وقال يحيى بن معين: ليس بذاك القوي،

ينظر : تاريخ ابن معين، (310/2) المجروحين، (9/2) تهذيب الكمال، (31/15). (85)

قلت: قال الإمام البيهقي في شعب الإيمان (429/2) قال الحلبي رحمه الله: ومعنى إعراب القرآن شيان أحدهما: أن يحافظ على الحركات التي بها يتميز لسان العرب على لسان العجم، لأن أكثر كلام العجم مبني على السكون وصلأ وقطعا، ولا يتميز الفاعل من المفعول والماضي من المستقبل باختلاف المقاطع، والآخر: أن يحافظ على أعيان الحركات ولا يبدل شيئاً منه بغير، لأن ذلك ربما أوقع اللحن أو غير المعنى.

وقال أحمد بن عبد الله العجلي: يُكتب حديثه وليس بالقوي، وقال إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني: واهي الحديث ضعيف فيه ميل عن القصد لا يُحتج بحديثه وقال أبو زرعة وأبو حاتم: ليس بالقوي، وقال النسائي: ضعيف، وقال الحاكم أبو أحمد: ليس بالمتين عندهم، وقال ابن حبان: كان شيخاً جليلاً وكان يهيم في الأخبار ويخطئ في الآثار حتى كثر ذلك في أخباره وتبين فيها المناكير التي يروها عن المشاهير فاستحق الترك والاحتجاج به⁽⁸⁶⁾.

المطلب العشرون : باب تأويل القرآن بالرأي وما في ذلك من الكراهة والتغليظ.

24- حدثنا محمد بن يزيد عن العوام بن حوشب عن إبراهيم التيمي أن أبا بكر الصديق سئل عن قوله { وفاكهة وأبا } [عبس: 3] فقال أي سماء تظلني أو أي أرض تقلني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم.

تخريج الحديث

أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب فضائل القرآن، باب من كره أن يفسر القرآن، (513/10) رقم (10156) من طريق إبراهيم التيمي عن أبي بكر..

وأخرجه الطبري في التفسير، باب ذكر بعض الأخبار التي رويت بالنهي عن القول في تأويل القرآن بالرأي، (35/1) من طريق أبي معمر قال: قال أبو بكر الصديق.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعدة الانقطاع في إبراهيم بن يزيد بن شريك التيمي أبو أسماء الكوفي، روى عن أبي بكر الصديق مرسلًا، قال الدارقطني: لم يسمع من حفصة ولا من عائشة ولا أدرك زمانهما، وقال علي بن المديني: لم يسمع من علي ولا من ابن عباس، وقال الذهبي: ثقة لكن لم يسمع من عائشة ولا حفصة فروايته عنهما فيها إرسال، وقال أبو داود: مات ولم يبلغ أربعين سنة، وقال المزي في تهذيب الكمال: مات سنة اثنتين وتسعين وروى له الجماعة⁽⁸⁷⁾.

المطلب الحادي والعشرون : باب كتمان قراءة القرآن وما يكره من ذكر ذلك وستره ونشره.

25- حدثنا أحمد بن عثمان عن عبد الله بن المبارك، عن الجريري، عن أبي العلاء عن رجل قال أتيت تميمًا الداري فحدثنا ساعة حتى استأنست إليه فقلت: كم جزءًا تقرأ القرآن؟ فغضب وقال لعلك من الذين يقرأ أحدهم القرآن في ليلة ثم يصبح فيقول قرأت القرآن الليلة فولذي نفسي بيده لأن أصلي أربع ركعات نافلة أحب إلي من أن أقرأ القرآن في ليلة ثم أصبح فأقول قرأت القرآن الليلة.

تخريج الحديث

أخرجه ابن المبارك في الزهد/ باب فضل ذكر الله عز وجل (ص471) رقم (1239) من طريق سعيد الجريري عن أبي العلاء عن رجل قال: أتيت تميم... الحديث .

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف فيه علة وهي جهالة الرجل الراوي عن تميم الداري، ولم يصرح أحد باسمه ومن المعروف أن الجهالة علة من علل الحديث التي يضعف بها الإسناد.

المطلب الثاني والعشرون : باب الاسترقاء بالقرآن وما يُكتب منه ويُعلق للاستشفاء به

26- حدثنا مروان بن معاوية وي زيد عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم، قال جاء رجل إلى النبي ع ، فقال: يا رسول الله إني رقيت فلانًا كانت به ريح فبرأ والله إن رقيته إلا بالقرآن فأمر لي بقطيع من الغنم فأخذه؟ فقال رسول الله ع : «من أخذ برقية باطل لقد أخذت برقية حق».

تخريج الحديث

انظر : طبقات ابن سعد، (252/7) تاريخ ابن معين، (417/2) تهذيب الكمال، (434/20).⁽⁸⁶⁾

انظر : ميزان الاعتدال للذهبي، (74/1) الجرح والتعديل، (145/2) تهذيب الكمال، (232/2).⁽⁸⁷⁾

قلت: الانقطاع والإرسال هنا واضح، فإن ولادة إبراهيم التيمي سنة 52 هـ وهي بعد وفاة أبي بكر الصديق رضي الله عنه بحوالي 40 سنة ومنه تستحيل اللقيا والاجتماع بين أبي بكر الصديق وإبراهيم التيمي.

يقول الإمام الطبري في تفسيره/ باب ذكر بعض الأخبار التي رويت بالنهي عن القول في تأويل القرآن بالرأي (35/1) «وهذه الأخبار شاهدة لنا على صحة ما قلنا من أن ما كان من أو بنصيه الدلالة عليه غير جائز لأحد القيل فيه برأيه، بل القائل في ذلك برأيه وإن أصاب الحق فيه فمخطئ فيما كان من تأويل أي القرآن الذي لا يدرك علمه إلا بنص بيان رسول الله فعله بقبله فيه برأيه، لأن إصابته ليست إصابة موقن أنه محق، وإنما هو إصابة خارص وظان، والقائل في دين الله بالظن قائل على الله ما لم يعلم، وقد حرم الله جل ثناؤه ذلك في كتابه على عباده فقال سبحانه وتعالى: {قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالتَّبَعِي بغيرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [الأعراف: 33].»

وقال الحافظ ابن كثير في تفسيره (18/1) باب التفسير بالرأي «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف محمولة على ترجمهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعًا فلا حرج عليه ولهذا روي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير ولا منافاة، لأنهم تكلموا فيما علموه، وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد، فإنه كما يجب السكوت عما لا علم له به فكذلك يجب القول فيما سئل عنه مما يعلمه».

أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الطب، باب في الأخذ على الرقية من رخص فيها (412/7) رقم (6340) من طريق إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم...

وأخرجه أبو نعيم في ذكر أخبار أصبهان، (271/2) من طريق الشعبي عن بعض آل خارجة...

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعله الإرسال في قيس بن أبي حازم، تابعي مشهور يروي عن العديد من الصحابة رضوان الله عليهم منهم: جرير بن عبد الله البجلي وحذيفة بن اليمان وخالد بن الوليد، قال عنه أبو داود هو أجود التابعين إسنادًا، وقال يحيى بن معين ثقة، وقال عبد الرحمن بن يوسف بن خراش قيس بن أبي حازم كوفي جليل وليس في التابعين أحد روي عن العشرة إلا قيس بن أبي حازم، (ت204هـ) (88).

المطلب الثالث والعشرون : بيع المصاحف واشترائها وما في ذلك من الكراهة والرخصة.

27- حدثنا حماد بن خالد الخياط عن عبد الله بن عمر العمري عن نافع ، عن ابن عمر «أنه كره بيع المصاحف».

تخريج الحديث

أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب البيوع والأقضية، باب من كره شراء المصاحف (61/6) رقم (250). من طريق سعيد بن جبير عن ابن عمر...

وأخرجه البيهقي في كتاب البيوع/ باب ما جاء في كراهية بيع المصاحف (16/6) من طريق سالم عن ابن عمر...

وأخرجه ابن أبي داود في المصاحف، باب بيع المصاحف وشراؤها، (ص366) رقم (533) من طريق إبراهيم عن ابن عمر..

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعله قاذحة في عبد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي أبو عبد الرحمن العمري المدني أخو عبيد الله بن عمر، ضعفه ابن المديني والنسائي وابن سعد والدارقطني وابن حجر، وقال البخاري: ذاهب لا أروي عنه شيئاً، وقال ابن حبان: غلب عليه الصلاح والعبادة حتى غفل عن ضبط الأخبار وجودة الحفظ للأثار فوقع المناكير في روايته فلما فحش خطؤه استحق الترك، وقال الحاكم ليس بالقوي عندهم (89).

المطلب الرابع والعشرون : باب تعشير المصاحف وفواتح السور والآي

28- حدثنا عبد الرحمن عن سفيان، عن ليث عن مجاهد أنه كره التعشير والطيب في المصحف.

تخريج الحديث

أخرجه ابن أبي داود في المصاحف، باب تطيب المصاحف (ص347) رقم (493) من طريق سفيان عن ليث عن مجاهد.

وأخرجه عبد الرزاق في المصنف في كتاب الصيام/ باب ما يكره أن يُصنع في المصاحف (322/4) رقم (7943). من طريق الثوري عن ليث عن مجاهد.

وأخرجه ابن أبي شيبة في كتاب فضائل القرآن/ باب التعشير في المصحف (548/10) رقم (10293). من طريق المحاربي عن ليث عن مجاهد.

بيان العلة في الحديث

انظر : طبقات ابن سعد، (76/6) تاريخ ابن معين، (489/2) تهذيب الكمال، (10/24)، (88). قلت: الصحيح الثابت بالرقية بالقرآن ما أخرجه مسلم وأبو داود عن عوف بن مالك قال: كنا نرقي في الجاهلية فقلنا يا رسول الله: كيف ترى في ذلك؟ قال: «اعرضوا على رقاكم لا بأس بالرقى ما لم تكن شركاً». أخرجه مسلم كتاب السلام/ باب لا بأس بالرقى ما لم يكن فيه شرك، (1727/4) رقم (2200) وأبو داود في كتاب الطب ، باب ما جاء في الرقية (1673/4) رقم (3886).

قال الإمام النووي رحمه الله (438/14) : «فيه التصريح بأنها رقية، فيستحب أن يقرأ بها على اللدغ والمريض وسائر أصحاب الإسقام والعاهات، وفيه أيضاً تصريح بجواز أخذ الأجرة على الرقية بالفاتحة والذكر وأنها حلال لا كراهة فيها وكذا الأجرة على تعليم القرآن، هذا مذهب الشافعي ومالك وأحمد وإسحاق وأبي ثور وآخرين من السلف ومن بعدهم، ومنعها أبو حنيفة في تعليم القرآن وأجازها في الرقية».

وقال الحافظ ابن حجر (195/10) : «أجمع العلماء على جواز الرقي عند اجتماع ثلاثة شروط: أن يكون بكلام الله تعالى أو بأسمائه وصفاته، وأن يكون باللسان العربي أو بما يعرف معناه من غيره، وأن يعتقد أن الرقية لا تؤثر بذاتها بل بذات الله سبحانه وتعالى».

انظر : ضعفاء النسائي، (146) رقم 341 المجروحين، (6/2) تهذيب الكمال، (327/15)، (89).

قلت: قال الحافظ السيوطي رحمه الله في الإتقان (2254/6) ، ط: مركز الدراسات القرآنية- السعودية : وقد قيل إن الثمن متوجه إلى الدفتين، لأن كلام الله لا يباع وقيل إنه يدل من أجرة النسخ.

وقال ابن قدامة رحمه الله في المغني، (367/6): «قال أحمد: لا أعلم في بيع المصاحف رخصة، ورخص في شرائها وقال الشراء أهون، وكره بيعها ابن عمر وابن عباس وأبو موسى وسعيد بن جبير وإسحاق، وقال ابن عمر: وددت أن الأيدي تقطع في بيعها، وقال أبو الخطاب: يجوز بيع المصحف مع الكراهة، وهل يكره شراؤه وإيداله على روايتين، ورخص في بيعها الحسن والحكم وعكرمة والشافعي وأصحاب الرأي، لأن البيع يقع على الجلد والورق وبيع ذلك مباح، ولنا قول الصحابة رضي الله عنهم، ولم نعلم لهم مخالفاً في عصرهم، ولأنه يشتمل على كلام الله تعالى فتجب صيانته عن البيع والإبدال، وأما الشراء فهو أسهل لأنه استنقاذ للمصحف، وبذل لما فيه فجاز».

الحديث بهذا الإسناد ضعيف فيه علة، وهي أن ليث بن أبي سليم متفق على ضعفه وقد تقدم الكلام عليه في الحديث رقم (5).

قلت: وقد تجاوز المسلمون ذلك فلم يروا بأساً بالنقط ولا التعشير وترقيم الآيات وأسماء السور لضمان سلامة القرآن الكريم أن يلحق به غيره مما ليس منه وذلك لكثرة النسخ المطبوعة والمكتوبة في أيدي الناس، والله أعلم.

المطلب الخامس والعشرون : باب كتاب المصاحف وما يُستحب من عظمها ويكره من صغرها

29- حدثنا القاسم بن مالك عن محمد بن الزبير عن عمر بن عبد العزيز قال: قال رسول الله ع : «لا تكتبوا القرآن إلا في شيء طاهر»

تخريج الحديث

ذكره السيوطي في الإتيان (2243/6) وعزاه لأبي عبيد عن عمر بن عبد العزيز.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعلتين:

العلة الأولى: أنّ محمد بن الزبير التميمي الحنظلي البصري روى عن عمر بن العزيز قال عنه يحيى بن معين: ضعيف لا شيء، وقال أبو حاتم: ليس بالقوي، في حديثه إنكار، وقال البخاري: منكر الحديث وفيه نظر، وقال النسائي: ضعيف، وقال مرة ليس بثقة، وقال أبو أحمد بن عدي: قليل الحديث والذي يرويه غرائب وأفراد، وذكره ابن حبان في المجروحين وقال: منكر الحديث جداً يروي عن الحسن ما لا يتابع عليه لا يعجبني الاحتجاج به إذا لم يوافق الثقات، وقال ابن حجر: متروك⁽⁹⁰⁾.

العلة الثانية: الإرسال في عمر بن عبد العزيز بن مروان بن الحكم بن أبي العاص بن أمية القرشي الأموي أبو حفص المدني الدمشقي، (ت102هـ)، من مشاهير التابعين الذين رروا عن الصحابة رضوان الله عليهم⁽⁹¹⁾.

المطلب السادس والعشرون : باب المصحف يمسه المشرك أو المسلم الذي ليس بطاهر.

30- حدثنا يزيد عن محمد بن إسحاق عن عبد الله بن أبي بكر قال كتب رسول الله ع لجدي «أن لا يمسه القرآن إلا طاهر»

تخريج الحديث

أخرجه الحاكم في المستدرک في كتاب الزكاة، باب أكبر الكبائر لإشراك، (396، 395/1) مطولاً جداً من طريق الزهري عن أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبيه عن جده.

وأخرجه مالك في الموطأ، كتاب القرآن/ باب الأمر بالوضوء لمن مس القرآن (199/1) رقم (1).

وذكره السيوطي في الإتيان (2259/6) وقال: مذهبنا ومذهب جمهور العلماء تحريم مس المصحف للمحدث سواء كان حدثاً أصغر أم أكبر.

بيان العلة في الحديث

الحديث بهذا الإسناد ضعيف لعلتين:

العلة الأولى: أنّ محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار أبو عبد الله القرشي المطلبي قال عنه يحيى بن معين: ليس بحجة، وقال النسائي: ليس بالقوي، وقال محمد بن سعد: كان كثير الحديث وقد كتبت عنه العلماء ومنهم من يستضعفه، وقال أبو حاتم: ليس عندي في الحديث بالقوي ضعيف الحديث، وقال الدارقطني: لا يحتج به⁽⁹²⁾.

العلة الثانية: الإرسال، قال ابن عبد البر في الاستنكار (13/8) ط: دار الوعي، حلب – 1993م-1414هـ الأولى : «ودفع حديث عمرو بن حزم في أن لا يمسه القرآن إلا طاهر بأنه مرسل غير متصل»

قلت: تعددت عبارات المفسرين في المراد بقوله {في كتاب مكنون لا يمسه إلا المطهرون} [الواقعة: 78، 79] مما يحسن أن نجمل القول في ذلك بما يتعلق بموضوع الباب الذي نحن فيه.

فالذي اختاره شيخ المفسرين أن ضمير الهاء في قوله (لا يمسه) عائد على الكتاب وهو اللوح المحفوظ، وعليه يكون المقصود بقوله (إلا المطهرون) هم الملائكة، وهو ما عليه البغوي والرازي⁽⁹³⁾.

انظر : تاريخ ابن معين، (513/2) المجروحين، (259/2) تهذيب الكمال، (211/25).⁽⁹⁰⁾
انظر : طبقات ابن سعد، (330/5) سير إمام النبلاء، (114/5) شذرات الذهب، (97/1).⁽⁹¹⁾
انظر : طبقات ابن سعد، (321/7) تاريخ ابن معين، (503/2) تهذيب الكمال، (405/24).⁽⁹²⁾
جامع البيان، (204/24) ، معالم التنزيل، (289/4) ، التفسير الكبير، (193/29).⁽⁹³⁾

ورجح القرطبي أن المراد بالكتاب الصحف التي بأيدينا، وعليه يكون المقصود بقوله (إلا المطهرون) أي: من الأحداث والأنجاس (94) وهو ما تميل إليه النفس في تفسير النص الكريم بما لا مزيد على ما أوضحه العلامة الألوسي، حيث جعل قوله (في كتاب مكنون) وصفاً للقرآن وهو المصحف الذي بأيدي المسلمين، وكذا قوله {لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ} وصفاً آخر للقرآن، والمراد بالمطهرون: المطهرون عن الحدث الأصغر والأكبر بجعل الطهارة على الشرعية، أي: لا ينبغي أن يمس القرآن إلا من هو على طهارة من الناس (95).

والقول على التفصيل بالذكر والمناقشة قد كفانا به الشيخ ابن العربي في أحكامه (96) فليراجع من شاء.

وأما ما يتعلق بمسه من غير وضوء، فالجمهور على المنع، وهو مذهب علي وابن مسعود وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وعطاء والزهري وجماعة من الفقهاء.

قال البيهقي: «قالوا: لا يجوز للجنب ولا للحائض، ولا المحدث حمل المصحف ولا مسه، وهو قول أكثر أهل العلم» (97).

وقال الإمام مالك: «ولا يحمل أحد المصحف بعلاقته ولا على وسادة إلا وهو طاهر، ولو جاز ذلك لحمل في خبيثته ولم يكره ذلك لأن يكون في يد الذي يحمله شيء يندس به المصحف، ولكن إنما كره ذلك لمن يحمله وهو غير طاهر إكراماً للقرآن وتعظيماً له» (98).

(94) الجامع لأحكام القرآن (17/225-226). (94)

روح المعاني (27/154). (95)

أحكام القرآن (4/1737). (96)

معالم التنزيل (4/289). (97)

انظر: الموطأ، (1/199). (98)

خاتمة البحث

النتائج التي توصلت إليها

توصلت أثناء إعداد هذا البحث إلى عدد من النتائج، أذكر أهمها فيما يلي: -

- 1- علم التفسير لم يسلم من بعض العوار من حيث انخراط الدخيل فيه .
- 2- الإمام أبو عبيد القاسم بن سلام علم من أعلام التفسير ، أخذ عن الجهادة الأوائل ، وبلغ مبلغاً عظيماً في العلوم الإسلامية جمعاء .
- 3- الدخيل هو ما نقل من التفسير ولم يثبت نقله، أو ثبت ولكن على خلاف شرط القبول، أو ما كان من قبيل الرأي الفاسد .
- 4- الروايات الدخيلة في كتاب الإمام أبي عبيد انحصرت في ثلاثين رواية، مما يعني أن الطابع الذي يطغى على كتابه من الروايات من الأصيل .
- 5- الدخيل الموقوف عليه في فضائل القرآن لأبي عبيد كله من دخيل النقل، المتعلق بالأحاديث الضعيفة، أو ما لم يثبت من مآثور الصحابة، أو ما لم تثبت روايته عن التابعين .

فهرس المصادر والمراجع

1. الإبتقان في علوم القرآن، للإمام الحافظ أبي الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت911هـ) تحقيق مركز الدراسات القرآنية- المملكة العربية السعودية – بدون تاريخ.
2. أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي، (ت543هـ)، تحقيق: علي محمد الجاوي، ط: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، 1393هـ.
3. أحوال الرجال، للحافظ الإمام أبي إسحاق إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني، (ت259هـ) تحقيق – صبحي البدري السامرائي – طبعة مؤسسة الرسالة بيروت 1405هـ- 1985م.
4. الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، للإمام الحافظ أبي عمرو يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي، (ت463هـ) تحقيق د/ عبد المعطي أمين قلنجي " الأولى 1414هـ- ط: دار قتيبة ودار الوعي حلب.
5. الإسرائيليات في التفسير والحديث، للدكتور محمد حسين الذهبي، ط: مكتبة وهبة- 1411هـ- 1990م الرابعة.
6. إشارة التعيين في تراجم النحاة واللغويين، للإمام اللغوي عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، (ت743هـ)، تحقيق د/ عبد المجيد دياب- شركة الطباعة العربية السعودية- (1406هـ - 1986م) الأولى.
7. إنباه الرواة على إنباه النحاة، للوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف القفطي، (ت646هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ط: دار الفكر العربي القاهرة- مؤسسة الكتب الثقافية بيروت (1406هـ-1986م) الأولى.
8. البحر الزخار (مسند البزار)، للحافظ الإمام أبي بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، (ت292هـ) تحقيق محفوظ الرحمن زيد الدين وجماعة ط: مكتبة العلوم والحكم – جده (1409هـ - 1988م).
9. بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت911هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- ط: المكتبة العصرية بيروت (1384هـ-1964م) الأولى.
10. البلغة في شذور اللغة، نشره هفتولويس شيخو، ط: بيروت عام (1914م).
11. تاريخ الأدب العربي، تأليف كارل بروكلمان، (ت1956م) نقله إلى العربية د/ عبد الحليم النجار- ط: دار المعارف بمصر (1959م).
12. تاريخ بغداد أو مدينة السلام، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، (ت463هـ) ط: دار الكتب العلمية بيروت.
13. تاريخ مدينة دمشق، للإمام الحافظ أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله المعروف بابن عساکر، (ت571هـ)- تحقيق – محب الدين أبي سعيد عمر ابن غرامة- ط: دار الفكر (1415هـ- 1995 م بيروت).
14. تاريخ يحيى بن معين برواية عباس الدوري، تحقيق د/ أحمد محمد نور سيف- المملكة العربية السعودية جامعة الملك عبد العزيز مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة (1399هـ) (1979م) الأولى.
15. البيان في عد أي القرآن، للإمام أبي عمر الداني، (ت444هـ)، ط: مركز المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، الأولى.
16. التبيان في آداب حملة القرآن، للإمام الزاهد محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي، (ت676هـ) تحقيق سيد زكريا ط: مكتبة نزار مصطفى الباز- مكة المكرمة- الرياض- (1420هـ-1999م) الأولى.
17. التاريخ الكبير، تأليف الحافظ شيخ الإسلام ، أبي عبد الله إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري، (ت256هـ) تحقيق: دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ .
18. التحرير والتنوير، للعلامة الطاهر بن عاشور، ط: دار التونسية للنشر.
19. تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، للحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت911هـ) تحقيق – عبد الوهاب عبد اللطيف- ط: دار إحياء السنة النبوية (1399هـ-1979م) بيروت الثانية.
20. التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، (ت606هـ)، ط: دار إحياء التراث العربي ، الثالثة .
21. تفسير القرآن العظيم، للحافظ أبي الفداء إسماعيل عماد الدين بن عمر بن كثير القرشي ، (ت774هـ) ط: دار الشعب- القاهرة.
22. تفسير القرآن العظيم مسنداً عن رسول الله ﷺ والصحابة والتابعين، للإمام الحافظ عبد الرحمن بن محمد بن إدريس الرازي بن أبي حاتم، (ت327هـ) تحقيق أسعد محمد الطيب ط: مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة – الرياض (1417هـ- 1997م) الأولى.
23. تقريب التهذيب، للإمام الحافظ الحجة أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، (ت852هـ)، تحقيق محمد عوامة ط: دار الرشيد

- سوريا (1412هـ-1992م) الرابعة.
24. **التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح**، للحافظ الإمام أبي الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي، (ت806هـ) تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان، ط: المكتبة السلفية بالمدينة المنورة (1389هـ-1969م) الأولى.
25. **تهذيب الأسماء واللغات**، للإمام العلامة الفقيه الحافظ أبي زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت676هـ) ط: إدارة الطباعة المنيرية.
26. **تهذيب الكمال في أسماء الرجال**، للحافظ المتقن جمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي، (ت742هـ) تحقيق د/ بشار عواد معروف ط: مؤسسة الرسالة (1408هـ-1988م) الأولى.
27. **الثقات (تاريخ الثقات)**، للإمام أحمد بن عبد الله بن صالح العجلي، (ت261هـ) تحقيق د/ عبد المعطي قلعجي - ط: دار الكتب العلمية بيروت (1405هـ-1984م) الأولى.
28. **ثقات ابن حبان**، للإمام محمد بن حبان البستي، (ت354هـ) تحت مراقبة د/ محمد عبد المعيد خان ط: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن- الهند (1393هـ-1973م) الأولى.
29. **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، للحافظ أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، (ت310هـ) ط: دار الفكر بيروت 1405 هـ-1984م الأولى.
30. **الجامع لأحكام القرآن**، للإمام المفسر أبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، (ت671هـ) ط: دار إحياء التراث العربي بيروت (1386هـ-1967م) الثانية.
31. **الجرح والتعديل**، للإمام الحافظ شيخ الإسلام أبي محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر الحنظلي الرازي، (ت327هـ) مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن - الهند .
32. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، للحافظ الإمام أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، (ت430هـ) ط: دار الكتب العلمية بيروت (1409هـ-1988م) الأولى.
33. **الدخيل في تفسير القرآن الكريم**، للدكتور/ عبد الوهاب فايد -مطبعة حسان (1398هـ-1978م) الأولى.
34. **الدخيل في تفسير القرآن العظيم**، للأستاذ الدكتور / إبراهيم عبد الرحمن خليفة .
35. **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، للإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، (ت911هـ) ط: دار المعرفة بيروت ودار الفكر (1993م).
36. **ذكر أخبار أصبهان**، للحافظ أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، (ت430هـ) تصوير على نسخة ليند بمطابع الفاروق الحديثة- مصر (1934م) الأولى.
37. **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، للإمام العلامة أبي الفضل شهاب الدين السيد محمود الألوسي البغدادي، (ت1270هـ) ط: إدارة الطباعة المنيرية دار إحياء التراث العربي بيروت.
38. **الزهد**، للإمام شيخ الإسلام عبد الله بن المبارك المروزي، (ت181هـ) تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي- ط: دار الكتب العلمية.
39. **سؤالات أبي عبيد الأجرى**، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت275هـ) في معرفة الرجال وجرحهم وتعديلهم تحقيق د/ عبد العليم عبد العظيم البستوني- ط: مكتبة دار الاستقامة ومؤسسة الريان- المملكة العربية السعودية (1418هـ-1997م) الأولى.
40. **سند الترمذي**، للإمام أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، (ت279هـ) تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون ط: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر (1398هـ-1978م) الثانية.
41. **سنن أبي داود**، للإمام الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني، (ت275هـ) تحقيق د/ سيد محمد سيد وزميلاه- ط: دار الحديث القاهرة (1420هـ-1999م).
42. **سنن الدارقطني**، للإمام علي بن عمر الدارقطني، (ت385هـ) إعداد محمد سليم إبراهيم سمارة وآخرون - ط: عالم الكتب بيروت (1406هـ-1986م).
43. **سنن الدرامي**، للحافظ عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، (ت255هـ) تحقيق، فؤاد أحمد زمزلي وخالد السبع العلمي- ط: دار الريان للتراث القاهرة ودار الكتاب العربي بيروت (1407هـ-1987م).
44. **السنن الكبرى**، للإمام أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، (ت458هـ) ط: مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية

- الكائنة في الهند ببلدة حيدر آباد الدكن (1344هـ - الأولى).
45. سنن سعيد بن منصور، للإمام سعيد بن منصور بن شعبة الخراساني، (ت227هـ) تحقيق د/ سعد بن عبد الله آل حميد- ط: دار الصميعة- مكة المكرمة (1414هـ- 1993م) الأولى.
46. سير أعلام النبلاء، للإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، (ت748هـ) - تحقيق- شعيب الأرنؤوط- ط: مؤسسة الرسالة (1405هـ-1985م) الثالثة.
47. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، للمؤرخ الفقيه أبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، (ت1089هـ) ط: دار الفكر بيروت.
48. شرح السنة، للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود البغوي (ت516هـ) تحقيق الشيخ علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود ط: دار الكتب العلمية - بيروت (1412هـ- 1992م) الأولى.
49. شرح مشكل الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي، (ت321هـ) تحقيق - شعيب الأرنؤوط- ط: مؤسسة الرسالة (1405هـ- 1994م) الأولى- بيروت.
50. شرح معاني الآثار، للإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة بن عبد الملك بن سلمة الأزدي الطحاوي، (ت321هـ) تحقيق محمد زهري النجار ط: مطبعة الأنوار المحمدية- القاهرة (1967م-1387هـ) .
51. شعب الإيمان، للحافظ الإمام أبي بكر محمد بن الحسين البيهقي، (ت458هـ) تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول طبعة دار الكتب العلمية بيروت (1410هـ-1990م) الأولى.
52. صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تأليف أبي العباس أحمد بن علي الفلقشندي، (ت821هـ) ط: وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (1383هـ-1963م) القاهرة.
53. صحيح ابن حبان (الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان)، للحافظ الإمام العلامة أبي حاتم محمد بن حبان البستي، (ت354هـ) بترتيب الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، (ت739هـ) شعيب الأرنؤوط- ط: مؤسسة الرسالة (1408هـ-1988م) الأولى.
54. صحيح البخاري، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، (ت256هـ) تحقيق د/ مصطفى ديب البنا- ط: دار ابن كثير دمشق- دار اليمامة بيروت (1407هـ- 1987م) الثالثة.
55. صحيح مسلم، للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، (ت261هـ) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي- ط: دار إحياء الكتب العربية (1918م).
56. الضعفاء الكبير، للحافظ أبي جعفر محمد بن عمرو بن موسى العقيلي، (ت322هـ) تحقيق د/عبد المعطي قلعجي- ط: دار الكتب العلمية (1404هـ-1984م) الأولى.
57. الضعفاء والمتروكون، للإمام أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني، (ت385هـ) تحقيق - موفق بن عبد الله بن عبد القادر- ط: مكتبة المعارف- الرياض المملكة العربية السعودية (1404هـ-1984م) الأولى.
58. الضعفاء والمتروكون، للإمام أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي، (ت303هـ) تحقيق- بوران الضناوي وكمال يوسف الحوت ط: مؤسسة الكتب الثقافية (1407هـ-1987م) الثانية.
59. طبقات ابن سعد، للإمام الحافظ محمد بن سعد بن منيع ، (ت230هـ) ط: دار صادر بيروت بدون تاريخ.
60. طبقات الحنابلة، للفاضل أبي الحسين محمد بن أبي يعلى، (ت527هـ) ط: دار المعرفة بيروت.
61. طبقات الشافعية الكبرى، للإمام الفقيه تاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن علي السبكي، (ت771هـ) تحقيق محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو- ط: عيسى البابي الحلبي (1383هـ- 1964م) القاهرة.
62. طبقات المفسرين، للحافظ شمس الدين محمد بن علي الداودي، (ت945هـ) تحقيق علي محمد عمر- مطبعة الاستقلال- (1392هـ-1972م) الأولى.
63. طبقات النحويين واللغويين، للإمام اللغوي أبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي الأندلسي، (ت379هـ) تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: دار المعارف بمصر (1973م).
64. العبر في خبر من غير، لمؤرخ الإسلام الحافظ شمس الدين أبو عبد الله محمد أحمد بن عثمان بن عبد الله التركماني، (ت748هـ) تحقيق أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول ط: دار الكتب العلمية بيروت (1405هـ-1985م) الأولى.
65. العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، للإمام تقي الدين محمد بن أحمد الحسيني الفاسي المكي، (ت832هـ) ط: مؤسسة الرسالة- تحقيق- محمد حامد الفقي- 1406هـ-1986م الثانية.

66. علوم الحديث، للإمام أبي عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، (ت643هـ) تحقيق نور الدين عتر- ط: دار الفكر- دمشق (1406هـ-1986م).
67. غاية النهاية في طبقات القراء، للإمام المقرئ شمس الدين أبي الخير محمد بن محمد بن الجزري، (ت833هـ) (عنى بنشره ج- برجستراسر) ط: دار الكتب العلمية بيروت (1402هـ-1982م) الثانية.
68. فتح الباري شرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ المحدث أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، (ت852هـ) ط: دار المعرفة بيروت. (1379هـ).
69. فضائل القرآن، للإمام الحافظ أبي عبيد القاسم بن سلام الهروي، (ت224هـ) تحقيق وهبي سليمان غوجي- ط: دار الكتب العلمية بيروت (2005م-1426هـ) الأولى.
70. الفهرست، للإمام أبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق المعروف بالوراق ، (ت380هـ) تحقيق- رضا- تجدد طبعة طهران (1971م).
71. فهرست ما رواه عن شيوخه من الدواوين المصنفة في ضروب العلم وأنواع المعارف، الشيخ الفقيه المقرئ المحدث المتقن أبو بكر محمد بن خير بن عمر بن خليفة الأموي الأشبيلي، (ت575هـ) تحقيق الشيخ فرنسكه قداره زبيد وتلميذه خليان ربارة طرغوه- ط: مطبعة قوش بسر قسطة بالاندلس سنة (1383هـ، 1963م) الثانية.
72. فيض القدير شرح الجامع الصغير، للإمام العلامة عبد الرؤوف المناوي، (ت1031هـ) ط: مكتبة نزار مصطفى الباز مكة المكرمة (1418هـ-1998م) الأولى.
73. القاموس المحيط، للإمام مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، (ت817هـ) ط: شركة مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي (1371هـ-1952م).
74. الكامل في ضعفاء الرجال، للحافظ الإمام أحمد بن عبد الله بن عدي الجرجاني، (ت365هـ) تحقيق د/ سهيل زكار ويحيى مختار- ط: دار الفكر (1409هـ-1988م) الثالثة.
75. الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، للمفسر الكبير أبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، (ت538هـ) ط: دار الفكر بيروت (1428هـ-2008م).
76. الكشف والبيان في تفسير القرآن المعروف ب تفسير الثعلبي، للإمام العلامة أبي إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي، (ت427هـ) تحقيق- سيد كسروي حسن- ط: دار الكتب العلمية 2004م-1425هـ) الأولى.
77. لسان العرب، للإمام جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم المعروف بابن منظور، (ت711هـ) ط: دار صادر بيروت (2000م).
78. لسان الميزان، للإمام الحافظ شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، (ت852هـ) ط: منشورات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات بيروت (1406هـ-1986م) الثالثة.
79. المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد البستي، (ت354هـ) تحقيق - محمود إبراهيم زايد- ط: دار الوعي حلب سوريا (1402هـ) الثانية.
80. مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، (ت807هـ) ط: دار الريان للتراث القاهرة ودار الكتاب العربي بيروت (1407هـ-1987م).
81. مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، للإمام أبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان الياضي، (ت768هـ) ط: دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر (1413هـ-1993) القاهرة.
82. مراتب النحويين، للإمام عبد الواحد بن علي أبو الطيب اللغوي، (ت351هـ) تحقيق- محمد أبو الفضل إبراهيم- ط: دار نهضة مصر - القاهرة (1394هـ-1974م).
83. مراسيل أبي داود، للإمام أبي داود سليمان بن أشعث السجستاني، (ت275هـ) تحقيق د/ يوسف عبد الرحمن المرعشلي- ط: دار المعرفة بيروت (1406هـ-1986م) الأولى.
84. المستدرک علی الصحیحین، للإمام أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، (ت405هـ) وبذيله التلخيص للحافظ الذهبي، (ت748هـ) بإشراف عبد الرحمن المرعشلي - ط: دار المعرفة بيروت .
85. مسند ابن الجعد (الجعديات)، للإمام الحافظ علي بن الجعد بن عبيد أبو الحسن الجوهري البغدادي، (ت230هـ) تحقيق د/ عبد المهدي بن عبد الهادي بن عبد القادر - ط: مكتبة الفلاح الكويت (1405هـ-1985م) الأولى.
86. مسند أبي داود الطيالسي، للإمام الحافظ سليمان بن داود بن الجارود، (ت204هـ) تحقيق د/ محمد بن عبد المحسن التركي -

- ط: دار هجر (1419 هـ - 1999 م) الأولى.
87. **مسند أبي يعلى الموصلي**، للإمام أحمد بن علي بن المنثي، (ت307هـ) تحقيق حسين سليم أسد- ط: دار المأمون للتراث دمشق (1410-1989 م) الثانية.
88. **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، للإمام أحمد بن محمد بن حنبل، (ت241هـ) طبعة المكتب الإسلامي (1405 هـ-1985 م) الخامسة.
89. **مسند الشهاب**، للإمام القاضي أبي عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، (ت454هـ) تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي- ط: مؤسسة الرسالة (1405 هـ - 1985 م) الأولى بيروت.
90. **مشاهير علماء الأمصار وعلام فقهاء الأقطار**، للإمام الحافظ أبي حاتم محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي، (ت354هـ) تحقيق - مرزوق علي إبراهيم- ط: دار الوفاء- المنصورة (1411 هـ- 1991 م) الأولى.
91. **مشكاة المصابيح**، للشيخ ولي الدين محمد بن عبد الله الخطيب العمري التبريزي، (ت714هـ) تعليق - محمد ناصر الدين الألباني- ط: منشورات المكتب الإسلامي (1380 هـ- 1961 م) الأولى.
92. **مصباح السنة**، للإمام محي السنة ركن الدين أبي محمد الحسين بن مسعود بن محمد الفراء البغوي، (ت516هـ) تحقيق د/ يوسف عبد الرحمن المرعشلي- ط: دار المعرفة بيروت (1407 هـ-1987 م) الأولى.
93. **المصاحف**، للإمام أبي بكر بن أبي داود السجستاني عبد الله بن سليمان بن الأشعث، تحقيق محمد بن عبده- ط: دار الفاروق الحديثة (1423 هـ-2002 م) الأولى.
94. **المصنف**، للحافظ الكبير أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، (ت211هـ) تحقيق- حبيب الرحمن الأعظمي- ط: المكتب الإسلامي (1390 هـ-1970 م) بيروت.
95. **المصنف في الأحاديث والآثار**، للحافظ المحدث الإمام عبد الله بن محمد أبي بكر بن أبي شيبة، (ت235هـ) تحقيق عبد الخالق الأفغاني طبعة حيدر آباد الدكن الهند.
96. **معالم التنزيل**، للإمام أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ، (ت516هـ) ط: دار المعرفة ، بيروت - لبنان، الأولى .
97. **معجم الأدباء أو إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**، للإمام أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي، (ت: 626هـ) ط: دار الكتب العلمية بيروت (1411 هـ-1991 م) الأولى.
98. **المعجم الأوسط**، للإمام الحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، (ت360هـ) تحقيق أبي معاذ طارق بن عوض الله وأبي الفضل عبد المحسن بن إبراهيم- طبعة دار الحرمين (1415 هـ-1995 م) القاهرة.
99. **المعجم الكبير**، للحافظ الإمام أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، (ت360هـ) تحقيق- حمدي عبد المجيد السلفي طبعة دهوك العراق (1404 هـ-1983 م) الثانية.
100. **المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار**، للحافظ العراقي عبد الرحيم بن الحسين، (ت806هـ) ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.
101. **المغني**، للإمام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، (ت620هـ) تحقيق د/ عبد الله بن عبد المحسن التركي- د/ عبد الفتاح محمد الحلو- ط: دار هجر القاهرة (1406 هـ-1986 م) الأولى.
102. **مقدمة في أصول التفسير**، لشيخ الإسلام أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، (ت728 هـ) طبعة المطبعة السلفية (1385 هـ).
103. **المنهاج في شعب الإيمان**، للإمام الحافظ أبي عبد الله الحسين بن الحسن الحلبي، (ت407هـ) طبعة دار الفكر (1399-1979 م) الأولى.
104. **الموطأ**، للإمام مالك بن أنس، (ت179 هـ) رواية يحيى بن يحيى الليثي- تحقيق- محمد فؤاد عبد الباقي- ط: دار إحياء الكتب العربية- مصر.
105. **ميزان الاعتدال في نقد الرجال**، للإمام الحافظ شمس الدين أحمد بن عثمان الذهبي، (ت748هـ) تحقيق علي محمد البجاوي ط: دار المعرفة بيروت (1382 هـ-1963 م).
106. **النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة**، للإمام المؤرخ جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغري بردي الأتابكي، (ت874 هـ) طبعة وزارة الثقافة والإرشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر (1383 هـ-1963 م).
107. **نزهة الألباء في طبقات الأدباء**، للإمام العلامة أبي البركات كمال الدين عبد الرحمن بن محمد الأنباري، (ت577هـ) تحقيق- محمد أبو الفضل إبراهيم- ط: دار نهضة مصر- (1386 هـ-1967 م).
108. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، للإمام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، (ت606هـ) تحقيق

- طاهر أحمد الزاوي – محمود محمد الطناحي- ط: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي (1383هـ- 1963م) الأولى.
109. **وفيات الإعيان وأنباء أبناء الزمان، للإمام أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، (ت681هـ) تحقيق د/ إحسان عباس- ط: دار صادر بيروت (1968م).**



Interpretation Methodology of Tabarî

Naif Yaşar^{*a}

Article Info

DOI:

Article History:

Received

Revised

Accepted

Keywords:

Interpretation, Tabarî,
Interpretation Hermeneutic of
Tabarî, Interpretation
Methodology of Tabarî.

Article Type: Research
Article

Abstract

Many of the exegeses and Qur'anic sciences written during the history of exegesis have tried to reveal the basic principles that an exegesis should be based on. Taberî, one of the first period commentators, made important contributions in this sense. In many of his works, especially his exegesis, he tried to determine the basic principles of the philosophy of interpretation and according to this, he tried to interpret the Qur'an. He has repeatedly expressed the methodological principles of how God's words should be interpreted in his commentary, and he has interpreted the Qur'an in accordance with these principles. Because of the originality of the style he followed, he was described as the father of commentators and his commentary was one of the most important reference sources in this sense throughout the history of Islam. So, in this study, we will present the basic interpretation method that he has based his exegesis

Taberî'nin Tefsir Usulü

Makale Bilgisi

DOI:

Makale Geçmişi:

Geliş

Düzeltilme

Kabul

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, Taberî, Taberî Tefsir
Hermenötüğü, Taberî Tefsir
Usulü.

Makale Türü: Araştırma

Makalesi

Öz

Tefsir tarihi boyunca yazılan birçok tefsir ve Kur'an ilimleri ile ilgili çalışmalar, bir tefsirin dayanması gereken temel ilkeleri ortaya koymaya çalışmışlardır. İlk dönem müfessirlerinden biri olan Taberî de bu anlamda önemli katkılar sağlamıştır. O, özellikle tefsiri başta olmak üzere birçok eserinde, yorum felsefesinin temel ilkelerini belirlemeye ve ona göre de Kur'an'ı tevîl etmeye çalışmıştır. O, tefsirinde Allah'ın kelamının nasıl yorumlanması gerektiği ile ilgili metodolojik prensipleri defalarca ifade etmiş ve bu kurallar çerçevesinde Kur'an'ı tefsir etmiştir. Takip ettiği üslubun orijinalliği dolayısıyla müfessirlerin babası olarak nitelenmiş ve tefsiri de İslam tarihi boyunca bu anlamda en önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Taberî, tefsirde üzerinde dayanılacak temel bir zemin olarak Arap dilinin kullanımlarına özel bir vurgu yapmıştır. Bununla beraber usul olarak sadece dile dayanmamış, rivayetleri de önemsemiştir. Zira tefsirinde Hz. Peygamber, sahâbi, tabiin ve onlardan sonra gelenlerin görüşlerini nakletmiş ve birçok ayetin tefsirinde onlara dayanmıştır. Biz de bu çalışmamızda onun dayandığı temel tefsir usulünü örnekleriyle beraber sunacağız

*Corresponding Author: e-mail: naifyasar@gmail.com

^aDr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Taberî'nin Tefsir Usulü

GİRİŞ

Tam künyesi Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib et-Taberî el-Âmulî el-Bağdadî olan Taberî, 224/839 tarihinde Taberistan'ın Âmul kasabasında doğmuş, fakat hayatının çoğunu Bağdat'ta geçirmiş ve 310/923 yılında orada vefat etmiştir. Taberî, yedi yaşında Kur'ân'ı ezberlediğini, sekiz yaşında halka namaz kıldırıldığını ve dokuz yaşında hadis yazmaya başladığını ifade etmiştir. O, ilk önce kendi memleketinde hadis yazmaya başlamıştır. Sonra ilim tahsili için Rey, Bağdat, Basra, Kûfe, Vasıt, Mısır ve Şam'a seyahatler yapmıştır.¹

Taberî, İslami ilimlerin yanında, felsefe, mantık, matematik, cebir, cedel ve birçok hesap dalları ile tıp gibi çeşitli alanlarda ilim tahsil etmişti.² Dolayısıyla Taberî, seksen dört yıllık hayatının yaklaşık seksen yılını tamamen ilme verip, ilim tahsili uğruna diyar diyar dolaşmış, evlenmemiş ve hiçbir şekilde mal-mülk edinmeye vakit ayırmamıştır. İlme doymak bilmeyen iştihası, keskin zekâsı ve ilim tahsil etmedeki azmi, İslami ilimlerde eşine ender rastlanan bir birikime sahip olmasını sağlamış ve temel İslam ilimlerinin hemen hemen hepsinde muazzam ve daha da önemlisi, orijinal eserler vermesine vesile olmuştur. Uzun bir tarih boyunca hem doğuda hem de batıda kıymeti takdir edilmiş³ ve gün geçtikçe farklı yönleriyle ilgili araştırmalar yoğunluk kazanarak yapılmış ve hâlen de yapılmaktadır.⁴

Taberî'ye göre bilginin kaynakları, bilgi felsefesinde de çokça tartışılan ve genel kabul gören duyular ile akıldır. Ona göre ister dini ister dünyevi olsun bilgi ya duyularla elde edilir veya duyularla elde edilenler kullanılarak istidlal yoluyla duyularla ulaşılamayan bilgiler böylece elde edilir.⁵

Taberî, tefsirinde hem rivayet hem de dirayet kaynaklarını kullanmış, bu kaynakların nasıl kullanılması gerektiğine dair ilkeleri de ortaya koymuştur. Taberî, rivayet kaynaklarını önemsemekle beraber onun asıl üzerinde durduğu dil tabanlı dirayet tefsir metodudur. Bundan dolayı o, bu noktada izlenmesi gereken temel usulü titizlikle belirtir. Tefsir usulü ile ilgili birçok çalışma olmakla beraber, bu çalışmaların çoğu, tefsir yaparken hangi metotların takip edilmesi gerektiği bilgisini içermemektedir. Bu eserlerdeki bilgiler daha çok Kur'ân ilimleri ve tefsir tarihiyle ilgilidir. Hâlbuki bir tefsir usulü, tefsirin hangi ilkeler takip edilerek yapılması gerektiği ile ilgili olmalıdır. Bu anlamda katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu çalışmamızda birkaç başlık altında Taberî'nin dayandığı temel usulünü örnekleriyle beraber sunacağız.

Kur'ân tefsirinde temel olarak kullanılan veriler dirayet veya rivayet kaynaklı olmak üzere ikiye ayrılır. Tefsirlerde bu iki metot genelde birlikte kullanılmakla beraber, müfessirin tercihinine bağlı

¹ Bk. Ebu Bekr Ahmet b. 'Ali el-Ĥaṭîb el-Bağdadî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2001), 2: 549; İbn 'Abdillâh Yâkût el-Ĥamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'* (Beirut: Dâru'l-İhyâi't-Turasî'l-'Arabî, ts.), 18: 41, 49-55; 'Ali b. el-Ĥasan b. Hibetillâh b. 'Abdillâh İbn 'Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, thk. Muhibbuddîn Ebi Sa'îd (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 52: 191; Jane Dammen McAuliffe, *Qur'anic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis* (New York: Cambridge University Press, 2007), 39.

² Bk. Muhammed b. İshâk İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Ebû Yûsuf 'Alî Tavîl (Beirut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, 2010), 385; İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 52: 203-204; Yâkût, *el-Udebâ'*, 18: 60, 92-93.

³ McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 39-41.

⁴ Koç, Mehmet Akif, "Taberî Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I", *AÜİFD*, 51/1 (2010): 80.

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib et-Taberî, *et-Tabşîr fî me'âlimi'd-dîn*, thk. Alî b. 'Abdil'azîz b. 'Alî eş-Şibl (Riyad: Dâru'l-'Âşîme, 1996), 112-113. (أ) من أن يكون إنا معلوما لهم بإدراك حواسهم إياه، (ب) وإنا معلوما لهم بالإستدلال عليه بما أدر كته حواسهم.

olarak bunlardan biri daha ağır basar. Taberî Tefsiri de her ne kadar çok rivayet malzemesi barındırsa da “rivayet ağırlıklı dirayet tefsiri” şeklinde tarif edilebilir. Zira Taberî'nin, tefsirinin mukaddimesinde üzerinde durduğu en önemli konu Arap dilinin yapısı ve bunun Kur'ân tefsirine yansımalarıdır. Bu ise dirayeti öncelediğinin göstergesidir.

Taberî, tefsirinin girişinde nasıl bir tefsir yazacağını şöyle beyan eder: “İnsanların Kur'ân ilmi noktasında ihtiyaç duydukları her şeyi kapsayan ve bu konuda diğer kitaplara ihtiyaç bırakmayan, Kur'ân'ın tevilini şerh edip manalarını açıklayan bir kitap (*Câmi`u'l-Beyân*) hazırlıyoruz. Bu noktada bize ulaşan hüccetin ittifakını, ümmetin üzerinde ittifak veya ihtilaf ettikleri şeyleri arz edeceğiz. Bunu yaparken, onlardan her mezhebin delillerini beyan edip bunlardan bize göre doğru olanını belirteceğiz.”⁶

Taberî'nin bu açıklaması, tefsirinde rivayetlerin de önemli bir yer tutacağını göstermektedir. Taberî, tefsirinin mukaddimesinde Kur'ân'ın teviline ulaşmanın yolları olarak şunları sıralar:

1. Resulullah (a.s.): Kur'ân'ın, Peygamber'in (a.s.) açıklaması olmaksızın anlaşılmayan ve bundan dolayı onun açıklamalarına ihtiyaç duyulan kısımları vardır. Bunlar da genelde helal, haram, emir ve nehiy gibi şeylerdir.

2. Kur'ân'ın bazı ayetlerinin tevilini sadece Allah bilir. Bunlar da kıyametin kopma vakti ve Sur'a üflenme vakti gibi şeylerdir.

3. Arap Dili: Kur'ân'ın bazı kısımları ise Arap dilini bilenlerin anlayacağı şeylerden meydana gelir.

Taberî bu taksimine mesnet olarak İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelen şu rivayeti nakleder: “İbn Abbas der ki: ‘Tefsir dört çeşittir: 1. Arapların kendi dilleri vasıtasıyla bildikleri tefsir; 2. Onu bilmemekle kimsenin mazur tutulamayacağı tefsir; 3. Âlimlerin bildiği tefsir; 4. Sadece Allah'ın bildiği tefsir.’”⁷

Taberî'nin, tefsirini hazırlarken takip ettiği metodolojiyi şu şekilde tarif etmek mümkündür: Taberî, tefsirine, “*Tefsire Giriş*” mesabesinde bir mukaddimeyle başlar. O, burada Allah'ın insana verdiği beyan yetisinin önemi, Kur'ân'ın i'câzı, Kur'ân'ın Arapların bizzat bilip kullandığı Arapça ile nazil olduğu görüşü, Kur'ân'da yabancı kelime meselesi,⁸ Kur'ân'ın nazil olduğu rivayet edilen yedi harf meselesi, yedi harfin tekabül ettiği yedi Arap lehçesi, Osman Mushafı, kıraatler,⁹ Kur'ân teviline ulaşmanın yolları,¹⁰ Kur'ân'ı re'y ile tevil etmeyi yasaklayan rivayetler ve Peygamber'in (a.s.) Kur'ân'ı tefsir edip etmediği¹¹ gibi konular üzerinde durur. Taberî, tefsirinin tamamında sahâbî, tabiin ve etba-i tabiinin görüşlerini, Kûfe ile Basra dil okullarının i'râba dair izahlarını, kendisinin kıraat farklılıklarıyla ilgili görüşlerini, Kur'ân'ın nasihini ve mensuhunu, Kur'ân ahkâmına dair meseleler ile bu konulardaki ihtilafları zikretmiş; ayrıca ehl-i bid'atin Kur'ân hakkındaki görüşleriyle kelamcılarının düşüncelerine, Ehl-i Sünnet'in yoluna bağlı kalarak reddiyelerde bulunmuştur. O; Abdullah b.

⁶ Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğâlib eṭ-Ṭaberî, *Câmi`u'l-beyân `an te`vîli âyi'l-Ḳur`ân*, thk. Ḥalîl el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1: 15.

⁷ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 49-51, 59-60. Ayrıca bk. Muḳâtil b. Süleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. `Abdullâh Maḥmûd Şehâte (Beyrut: Muessesetu Târîḫi'l-'Arabî, 2002), 1: 27; Jane Dammen McAuliffe, “Qur'anic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarî and Ibn Kathîr”, *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*, ed. Andrew Rippin (New York: Oxford University Press, 1988), 48-50.

⁸ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 14-23.

⁹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 23-46.

¹⁰ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 49-51, 59-60.

¹¹ eṭ-Ṭaberî, *Câmi`*, 1: 52-58.

Mes'ud (ö. 32/652), İbn Abbas (ö. 68/687), Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/714), Mucâhid b. Cebr (ö. 104/722), İkrime (ö. 105/723), Dahhâk b. Muzâhîm (ö. 105/723), Hasan Basrî (ö. 110/728), Kâtâde b. Di'ame'nin (ö. 117/735) tefsirlerini nakletmiştir. Ayrıca müfessirlerden veya diğer ilim dallarındaki âlimlerden naklettiği bilgilerin yanı sıra, Abdurrahman b. Zeyd b. Eslem (ö. 136/753), İbn Cureyc (ö. 150/767) ve Muqâtil b. Hayyân'ın (ö. 150/767) da tefsirlerine yer vermiştir.¹² Tefsiri'nde gerekli gördüğü yerlerde Ali b. Hamza el-Kisâi (ö. 189/905), Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (ö. 207/822), Ebu Ali Kutrub (ö. 210/825), Ebu'l-Hasan el-Ahfeş'in (ö. 215/830) ve daha başkalarının kitaplarından Arap dilinin gramerine ve manalarına dair alıntılar yapmıştır. Binaenaleyh Taberî, bu eserinde rivayet ve dirayet tefsir metotlarını birleştirmiştir.¹³

Burada Taberî'nin takip ettiği tefsir usulü birkaç başlık altında ele alınıp her başlığa uygun olarak dayandığı temel metodoloji örnekleriyle beraber verilecektir.

1. Peygamber (A.S.), Sahâbî ve Tabiin Âlimlerinin Açıklamaları

Tefsirde rivayet deyince akla ilk gelen Peygamber'in (a.s.) beyanlarıdır. Peygamber (a.s.), Kur'an'ın ilk muhatabı, tebliğcisi ve açıklayıcısı olduğundan, elbette onun bu noktadaki beyanını Kur'an'ın anlaşılmasında hayati öneme sahiptir. Bu açıdan İslam âlimleri ilk dönemden itibaren tefsirde onun açıklamalarına yer vermeye özen göstermiştir. Sahâbî ise Peygamber'in (a.s.) ilk muhatabları ve Kur'an'ın nüzul ortamının aktif şahitleri oldukları için onların açıklamaları Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. Keza onların öğrencileri olan tabiin âlimleri de kaynağa yakınlık açısından kendilerinden sonra gelen âlimlerden daha avantajlı bir konuma sahip olduklarından, onların bu bağlamdaki beyanını önem arz etmektedir.

Taberî bu konuda şunu belirtir: "Kur'an'ın tevili noktasında en isabetli, tevil ve tefsirinde hüccet olarak en vazıh olanı; tevili diğer insanlardan değil de Resulullah'tan (a.s.) sabit bir haberle ya da mustefid¹⁴ bir rivayetle veya böyle bir rivayet yoksa nakli güvenilir ve geçerli olanların ('udül esbât)¹⁵ vasıtasıyla veyahut da sıhhatine bir delil bulunan yolla gelen tefsirdir."¹⁶ Dolayısıyla Taberî rivayetleri önemser fakat zayıf rivayetlerin delil olarak kullanılamayacağını da özellikle belirtir.¹⁷

¹² Bk. Yâkût, *el-Udebe'*, 18: 63-64; Şemsuddîn Muhammed b. 'Alî b. Ahmed ed-Dävüdî, *Tabakātu'l-mufessirin* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 377.

¹³ Bk. İbn Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 52: 198; Yâkût, *el-Udebe'*, 18: 65; Tacuddîn Ebî Naşr 'Abdilvehhâb b. 'Alî 'Abdilkâfi es-Subkî, *Kitâbu Tabakâti's-Şâfi'iyyeti'l-kebir*, thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî ve 'Abdulfettâh Muhammed el-Hâvi (Halep: Matb'atu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 3: 123.

¹⁴ Taberî, "mustefid" kavramını iki temel manada kullanır. İlki; Arap dilinde yaygın olarak kullanılan sahih üslup ve kelime anlamındadır. (Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 1: 124, 284, 482, 514; 3: 1771; 4: 2357, 3125; 5: 3734, 6: 3987; 7: 4555; 8: 5285) İkincisi; sahih bir nakil ile gelip ilim ve hüccet niteliği taşıyan ve dolayısıyla özü ortadan kaldırdığından reddedilmesi mümkün olmayan kıraat ve rivayet anlamındadır. (Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 1: 107, 191, 312, 486, 497, 611, 635, 690, 697; 2: 773, 809, 862, 1078-79, 1344; 4: 2371, 3125; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Çâlib et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr ve tafşilu's-sâbit 'an Rasulillâh (a.s.) mine'l-ahbâr*, thk. Muhammed Mahmûd Şâkir (Kahire: Matba'atu'l-Medenî, ts.), 5: 548) Keza Taberî, "mütevâtir" terimini; "reddedilmesi mümkün olmayan sahih hadis" manasına gelecek şekilde kullanır. (Bk. et-Taberî, *Câmi'*, 2: 957, 1017, 1181, 1208; 3: 1877; 7: 4714, 4731) Taberî'ye göre hüccet niteliği taşıyan rivayet (müstefiz/mütevâtir); hata ve yanlışları mümkün olmayan bir topluluktan gelen ve kabul edilmesi ilmen zorunlu olan rivayettir. (Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Çâlib et-Taberî, *Tehzîbu'l-âsâr ve tafşilu's-sâbit 'an Rasulillâh (a.s.) mine'l-ahbâr: Cuz'u'l-mefkûd*, thk. 'Alî Rıdâ b. 'Abdillâh b. 'Alî Rıdâ (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1995), 439) Dolayısıyla Taberî bu noktada, "hüccet", "müstefiz" ve "mütevâtir" kavramlarını eşdeğer olarak kullanır.

¹⁵ Şâfi'î, adalet sahibi kişinin, Allah'a amelî olarak itaat eden kişi olduğunu ifade eder. Bk. Muhammed b. İdrîs Ebû 'Abdillâh eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, thk. Hâlid es-Seb' el-'Alemî ve Zuheyr Şefîk el-Kubbî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2008), 50, 59.

¹⁶ et-Taberî, *Câmi'*, 1: 60.

¹⁷ et-Taberî, *Câmi'*, 1: 46.

Taberî, bu anlayışı gereği, eğer ayetlerle ilgili varit olmuş sahih hadis varsa, bu durumda ayetleri Arapçadan ziyade hadislerin manasına göre tefsir eder. Taberî'nin bu anlamda, yukarıda verdiğimiz görüşünü destekler mahiyette ve tefsirinde de defalarca dile getirip tatbik ettiği usul kaidesi şudur: "Herhangi bir ayetin tefsiri ile ilgili olarak Hz. Peygamber'den sahih bir rivayet gelirse, onun hilafına bir tefsirin tercih edilmesi caiz değildir. Zira Hz. Peygamber, Allah'ın ne kastettiğini ve kendisine nazil olanı en iyi bilendir."¹⁸ Dolayısıyla Taberî'ye göre, Müslümanların, peygamberlerinden manası açık ve özü ortadan kaldıracak bir nakilde¹⁹ buldukları takdirde, İslamiyet'e mensup hiç kimsenin kendi re'yine dayanarak bu nakle karşı çıkması caiz değildir. Zira dini konularda Allah'tan olduğu konusunda içinde şüphe barındırmayan şey, hüccetin getirdiğidir.²⁰

Bu noktada Taberî, Kur'an'ın çok az bir kısmının Hz. Peygamber tarafından açıklandığını iddia ederek tefsire karşı çıkanları eleştirir. Taberî, "Kim Kur'an'ı kendi görüşüne göre yorumlarsa, ateşte yerini hazırlasın!"²¹ gibi Kur'an'ı re'y ile tevil etmeyi yasaklayan rivayetlerin, Kur'an'ın sadece Peygamber'den (a.s.) gelen bir nass ile anlaşılan kısmı için geçerli olduğunu ifade eder. Dolayısıyla, *قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ* (el-A'râf, 7/33) ayetinin de ifade ettiği gibi kim bilmeden Kur'an'ı kendi görüşüyle tevil ederse, isabet etse de hata etmiş olur. Zira onun bu tevilini sadece zan ifade eder. Kim Allah'ın kitabını zan ile tevil ederse, Allah hakkında bilmediği konuda konuşmuş olur.²² Çünkü herhangi bir ayetten ne kastedildiğine dair Kur'an'da, hadiste veya özü ortadan kaldıracak kişilerden veya kaynaklardan gelen bir delil olmadığı durumda vacip olan Allah'ın dediğini deyip ilmimiz olmayan konularda da sükût etmektir.²³

Taberî, Hz. 'Aişe'nin (ö. 58/678), Peygamber'in (a.s.) sadece Hz. Cebrail'in kendisine bildirdiği birkaç ayeti tefsir ettiğini²⁴ dile getirdiği rivayeti yorumlarken, bu rivayetin senet yönünden sıkıntılı olduğunu, Resulullah'ın (a.s.), ümmetin ihtiyacı olan tefsiri yapmamış olmasının imkânsız olduğunu ve ayrıca Allah'ın ona, *وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ* (en-Nahl, 16/44) ayetiyle, kendisine indirdiğini tebliğ ve beyan etmesini emrettiğini ifade eder. Taberî'ye göre, eğer bu rivayetlerde iddia edilenler doğru olsaydı, o halde Kur'an'ın Peygamber'e (a.s.) nazil olması, onu açıklaması için değil de açıklamayı terk etmesi için olurdu. Fakat aksine, Allah'ın kendisine indirileni insanlara tebliğ ve beyan etmesini emretmesi, onun bu görevi yaptığını gösterir. Taberî, İbn Mes'ud'dan (ö. 32/652) gelen: "Bizden bir adam on ayet öğrendiğinde, bunların manalarını anlayıp onlarla amel etmediği sürece başka ayetlere geçmezdi" rivayetinin sahih olduğunu ve dolayısıyla Resulullah'ın (a.s.) sadece birkaç ayeti tefsir ettiğini iddia edenlerin de bu görüşlerinin hatalı olduğunu savunur.²⁵

Yukarıda da aktardığımız üzere Taberî hem sahâbî hem de tabiinin görüşlerine önem verir ve birçok ibarenin tevilinde onlara dayanır. Bu anlamda onun tefsiri, onlardan gelen tevil ve hükümler için önemli bir kaynaktır.

¹⁸ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 8: 5101; 13: 7715; 15: 8904.

¹⁹ Taberî'nin, "özü ortadan kaldıracak bir nakil", "hüccet" gibi ifadelerinde kastettiği şey, İslam inancı açısından kabul edilmesi zorunlu, içeriği bağlayıcı ve ilim ifade eden bilgilerdir. Bu bilgiler, Kur'an, Sünnet, akıl, sahâbî kavli, tabiin görüşü gibi kaynaklardan elde edilebilir.

²⁰ et-Taberî, *Câmi*, 2: 908.

²¹ et-Tirmizî, "Tefsîr", 1.

²² et-Taberî, *Câmi*, 1: 52-53. Şâfi'i de aynı konuda Taberî ile benzer görüşü savunur. Bk. eş-Şâfi'i, *er-Risâle*, 94-101.

²³ et-Taberî, *Câmi*, 10: 6020.

²⁴ Bk. Ahmed b. Ali b. Müsennâ b. Yahyâ b. Hilâl et-Temîmî Ebû Ya'lâ el-Müşulî, *Musnedu Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Turâs, 1990), 8: 23-24.

²⁵ et-Taberî, *Câmi*, 1: 55-58. Ayrıca bk. Mukâtil, *Tefsîr*, 1: 27.

Taberî, bu hususta ilke olarak şunu ifade eder: “Sahâbîler ve tabiin âlimlerinden, özü ortadan kaldıracak bir şekilde mustefîd bir görüş geldiğinde, onun hilafına bir görüşü caiz görmeyiz.”²⁶ Taberî, bu ilke çerçevesinde hareket ederek tefsirinin birçok yerinde sahâbî ve tabiin görüşlerini tercih eder.

Taberî, bu bağlamda tefsir metodolojisi açısından şu yöntemi uygular: Ayete bağlı olarak hüccet niteliği taşıyan bir hadis veya haber gelmediği müddetçe, Arap dili çerçevesinde tefsir yapılır. Fakat eğer hüccet niteliğinde bir rivayet gelirse, bu durumda bağlayıcı olan, bu gelen rivayettir ve tefsir, gelen rivayet esas alınarak yapılır.²⁷

Taberî, bu görüşleri çerçevesinde, وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ (ez-Zumer, 39/67) ayetini tefsir edip, ayette geçen “el” kelimesinden maksadın “kudret” olduğunu ifade eden Aḥfeş’in görüşünü, Resulullah (a.s.), sahâbî ve tabiinden gelen ve sahih olarak gördüğü hadis ve haberlerden dolayı reddeder. Taberî’nin bu tutumuna örnek olarak tefsirinde birçok malzeme bulunmaktadır.

Bu açıdan bakıldığında Taberî’nin tefsirde rivayetleri önemsedini söyleyebiliriz. Taberî’ye göre herhangi bir rivayetin senedini vermek, muhatabı, senetteki şahısların cerh ve ta’dîli açısından durumlarını tespitle mükellef kılmaktır.²⁸ Bundan dolayı o, tefsirinde cerh ve ta’dîl ile pek uğraşmaz. Keza Claude Gilliot der ki: Taberî’nin sahih rivayetlerle beraber şaşılacak kadar çok zayıf rivayet nakletmesinin sebebi, İslami mükellefiyet açısından Peygamber’in (a.s.) hadisleri arasında çelişki olmadığı prensibinden hareket ederek, bazı rivayetleri telif edip fikhî görüşlerde kullanmak ve bazılarını da eleyip atmaktır.²⁹ Taberî’nin, “Gelen iki hadisin birbirini nakzetmesi mümkün değildir. Böyle bir durumda birinin mücmel ve birinin de müfesser olması gibi durumlar söz konusudur”³⁰ ifadesi Gilliot’u bu görüşünde haklı göstermektedir.

Taberî’nin *Tehzîb*’te aktardığı hadisleri incelemede takip ettiği yöntem, tefsirinde ele aldığı rivayetleri kullanma mantığının daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilir.³¹ O, *Tehzîb*’te şunları ifade eder: “Burada dile getirdiğimiz haberlerin bazıları bize göre sahih, diğer bazıları ise zayıftır. Burada zikrettiğimiz zayıf haberleri herhangi bir dini meselede delil olarak kullanmak için zikretmedik. Tam aksine bunları zikretmemizin sebebi, herhangi bir kişinin görüşlerini ele aldığımız esnada, iddia ettiği görüşte dayandığı delilleri göstermektir.”³² Dolayısıyla Taberî’nin rivayetleri inceleme ve değerlendirme metodunu *Tehzîb* adlı eserinde detaylı olarak görmek mümkündür. Onun, *Tehzîb*’te takip ettiği metodoloji özet olarak şöyledir: Taberî öncelikle konu birliği olan temel birkaç hadisi aktarır ve hemen peşinden bunların sıhhat durumlarını inceler. Daha sonra bu rivayetlerle konu bütünlüğü olan birçok rivayeti aktarır. Bu rivayetlere bağlı olarak tartışılan görüşler (özellikle fikhî) varsa, öncelikle bu görüşleri verir ve akabinde kendi görüşlerini arz eder. En sonunda bu rivayetlerde geçen garip (yabancı) kelimeleri tahlil eder. O, bazen rivayeti zayıf kabul edip onunla ihticac edilemeyeceğini ifade etmekle beraber, bu rivayeti tamamen reddetmek yerine, sahih rivayetlerle birleştirmeyi ve bu şekilde tevil etmeyi tercih eder. Zira ona göre hüccet mesabesinde olan sahih rivayetler, zayıf rivayetleri destekler ve tashih eder. Ayrıca bazı rivayetlerin senedinde problem varsa da mantık, bu rivayetlerin içeriğini destekler ve tashih eder. Taberî’ye göre, bazı rivayetler zayıf

²⁶ et-Taberî, *Câmi*, 9: 5895.

²⁷ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 648; 3: 2221; 5: 3635; 7: 4623; 8: 5237; 12: 7556; 14: 8739; et-Taberî, *Tehzîb*, 5: 548.

²⁸ Aḥmed Muḥammed Şâkir ve Muḥmüd Muḥammed Şâkir, *Ricâlu tefsîri’t-Taberî cerhen ve ta’dilen*, toplama ve tertip: Muḥammed Şubhî b. Ḥasan el-Ḥallâk (Beyrut: Dâru İbn Ḥazm, 1997), 6; Koç, “Taberî”, 82.

²⁹ Claude Gilliot, “Le Traitement Du Ḥadiṯ Dans Le Tahzîb Al-Ātâr De Tabarî”, *Arabica*, XLI (1994): 342.

³⁰ et-Taberî, *Câmi*, 4: 2461.

³¹ Gilliot, “Tahzîb”, 348.

³² et-Taberî, *Tehzîb*, 4: 272; 5: 531.

olmakla beraber, bu rivayetlerde bulunan bazı manalar, ayetlerin tevili için açıklayıcı olabilirler. Dolayısıyla Taberî, rivayetleri incelerken sadece senedi değil, rivayet metninin manasının sahih olup olmamasını da çok önemser. O, ara sıra hadislerin birkaç açıdan zayıf olduklarını ifade etmekle beraber, bunların senedine değil de metninin manasına bağlı tevili tercih eder. Fakat o, bu manayı sadece bu rivayetlere binaen değil; aksine Kur'an ve Sünnet'in genel kabulleri, İslam tarihi, İslam âlimlerinin bu konudaki görüşleri, akıl-mantık gibi değişik kaynaklara dayanarak bu tevili tercih ettiğini ifade eder. Keza Taberî, bazen çelişkili gibi görünen rivayetlerin; terbiye, tedip, malumat, mubah, kerahet, tenzih, tahrim manalarından birini taşıyıp bu yönleriyle birbirlerine uyduklarını; bazen de umum-husus, nasih - mensuh, mücmel - müfesser gibi yönlerle birbirine uyduklarını ifade eder. Dolayısıyla ona göre, çelişkili gibi görünen, bazıları zayıf ve bazıları sahih olan rivayetler, bu gibi tevil yönleriyle birbirine uyarlar. Böylece tezatlık durumu ortadan kalkar. Zira Taberî'ye göre Hz. Peygamber'den birbirine zıt rivayetlerin gelmesi imkânsızdır. Taberî, rivayetleri telif ederken, her sahâbî veya râvinin, ilgili konunun kendi bildiği kısmını rivayet ettiğini, böyle bir şey ise onun hilafına ve başka râvînin aynı konuda diğer râvîlerin meçhulü olan şeyleri aktarmasının bir tezat teşkil etmediğini ve bu rivayetlerin birbirini nefyetmediğini ifade eder. Rivayetlerin birbirlerine muhalif gelmesinin sebebi, Hz. Peygamber'in ihtiyaca ve duruma binaen, aynı konuda fakat farklı zamanlarda farklı şeyler yapmış olmasıdır ki bu da birbirine muhalif gelen birçok rivayetin sahih olabileceğini gösterir.³³ Taberî'ye göre, ister erkek ve isterse kadın olsun, nakline itimat edilen kişilerden ('udûl, esbât) gelen âhad haberler,³⁴ hüccetten gelip özü ortadan kaldıran ve ilim ifade eden haberler gibi olmayıp hüccet ve ilim ifade etmez. Fakat o, bu âhad haberleri amel noktasında dinde delil kabul eder. Ona göre dört halife ve salih imamlar da bu minval üzere hareket etmişlerdir.³⁵ Bununla beraber o, müstefiz rivayet gelmişse hem âhad haberden hem de kıyastan istiğna edileceğini ifade eder.³⁶ O, bazen de hilalin insan tabiatı üzerinde etkisinin olduğunu ileri süren görüşleri dahi rivayet tevillerinde kullanıp, Hz. Peygamber'den gelen bazı rivayetlerin, bu gibi sebeplere mebni olarak sadır olmuş olabileceğini dile getirir.³⁷ Nüzul sebepleri ayetin anlamını sınırlandıramaz. Zira ayet, herhangi bir sebeple iner fakat hükmü, nüzul sebebinin manasında olan her şeyi kapsayacak kadar genel olur. Dolayısıyla ayetin nüzul sebebi özel olsa da Allah, nüzul sebebine bağlı olarak ayetin hükmünü genelleştirir.³⁸

Binaenaleyh Taberî, tefsirinin birçok yerinde Peygamber (a.s.), sahâbî ve tabiinden gelen rivayetleri burada belirttiği metodoloji çerçevesinde kullanır.

³³ Bk. et-Taberî, *Tehzîb: Cuz' u'l-meşkûd*, 224-230, 352, 388, 417, 517; et-Taberî, *Tehzîb*, 1: 62, 85, 195-197, 282, 351, 407; 2: 518-524, 564-567, 651-656, 712-716, 833-835, 863-864, 896-897, 959-960; 4: 33-34, 66-69, 83-85, 101-102, 109-113, 148-150, 208-221, 230-232, 271-272, 278; 5: 151-153, 159, 385-389, 447-449, 453-456, 517-519, 521-525, 543; 6: 736-737.

³⁴ Şâfi'î'ye göre âhad haberin hüccet olabilmesi için, bu haberi aktaranın dini, hıfzı ve dürüstlüğü konusunda güvenilir olması; aktardığı rivayetin lafızlarını bilmesi; hadisi, manasıyla değil de lafızla aktarması ve tedlisten uzak olması gerekir. Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 251-252.

³⁵ Bk. et-Taberî, *Tehzîb*, 2: 833; 5: 43-44; 6: 758, 770-771. Aynı şekilde Şâfi'î de hem Hz. Peygamber'in hem de ondan sonra gelen halife ve âlimlerin, âhad haberleri dinde delil kabul edip ona göre amel ettiklerini ifade eder. Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 250-280.

³⁶ et-Taberî, *Tehzîb*, 5: 548.

³⁷ et-Taberî, *Tehzîb*, 5: 519. Taberî, rivayetlerle ilgili bu anlayışını, bir yönüyle hocası ve mezhep imamı olan ve hadise sarsılmaz bir otorite kazandıran Şâfi'î'den almış olabilir. Zira Şâfi'î de birbirine aykırı gibi görünen hadisleri birleştirmede ister kadının ister erkeğin rivayetiyle gelen âhad haberleri kabul etmede Taberî'nin burada verdiği tutumuyula hemen hemen aynı tutumu sergiler. (Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 164-179, 235-236, 253, 298) Bu konuda daha detaylı örnek ve açıklamalar için bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 181-236.

³⁸ et-Taberî, *Câmi*, 3: 2217; 4: 2356.

Örneğin; Taberî, *وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ* ibaresindeki “Allah’ın kabzasını” zahiri manasıyla tevîl edip buna dair Peygamber (a.s.), sahâbî ve tabiinden birçok rivayet aktarır. Şöyle ki, İbn Mes’ûd (ö. 32/652), Resulullah’tan (a.s.) şunu rivayet eder: “Bir Yahudî Resulullah’a (a.s.) gelip dedi ki: ‘Ey Muhammed! Allah, gökleri bir parmağının üzerinde, yerleri bir parmağının üzerinde, dağları bir parmağının üzerinde, ağaçları bir parmağının üzerinde, halkı bir parmağının üzerinde tutup ‘melik benim!’ der.’ Bunun üzerine Peygamber (a.s.) bu Yahudî’yi tasdik ederek azı dişleri görünene kadar güllüp, وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ (ez-Zümer, 39/67) ayetini okudu.”³⁹

Abdullah b. Ömer der ki: “Resulullah (a.s.) minberdeyken: ‘Allah, göklerini ve yerlerini iki eline alır’ deyip kendisi de iki elini kapatıp açmaya başladı. Resulullah (a.s.) dedi ki: ‘Sonra Allah: ‘Rahman benim! Melik benim! Nerede cebbarlar! Nerede büyüklenenler! der.’ Resulullah (a.s.) bunları söylerken sağa, sola öyle hareket ediyordu ki altındaki minberi de hareket ettiriyordu. Öyle ki Resulullah (a.s.) minberle beraber aşağıya düşecek sandım.” Bu rivayetin başka bir varyantı da şöyledir: Abdullah b. Ömer, Resulullah’ın (a.s.): “Allah, gökleri dürüp sağ eline ve yerleri dürüp sol eline alır, sonra da der ki: ‘Melik benim! Nerede cebbarlar! Nerede büyüklenenler! der” dediğini rivayet eder.⁴⁰

Taberî bu gibi rivayetlerin muhtelif varyantlarını İbn Mes’ûd (ö. 32/652), Ebu Eyyüb el-Enşârî (ö. 52/672), Ebu Hureyre (ö. 57/676), Hz. ‘Âişe (ö. 58/678), İbn Abbas (ö. 68/687), Rabî’a el-Cureşî (ö. 64/684), Abdullah b. Ömer (ö. 73/692), Sa’id b. Müseyyeb (ö. 94/715), Dahhâk (ö. 105/723), Hasan Basrî (ö. 110/728) ve Suddî’den (ö. 127/745) nakleder.

Taberî, bu ibareyi aktardığı rivayetlere uyacak şekilde kısaca tefsir edip ilgili rivayetleri aktardıktan sonra; “bazı Basralı Arapça uzmanları”⁴¹ deyip Ahfeş’in (ö. 215/831) bu ayetle ilgili tevîlini aktarır. Ahfeş şunu ifade etmektedir: *وَالْأَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ* ibaresi, yer ve göklerin onun kudreti dâhilinde oldukları manasına gelir. Bu ibare, وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ (en-Nisâ’, 4/36) ile benzerlik arz eder. Yani, “sizin güç yetirdikleriniz” demektir. Yoksa mülkün sol el dışında olup da sadece sağ ele veya bedeninin herhangi bir uzvuna ait olması gibi bir şey söz konusu değildir. Keza, قَبْضَتُهُ lafzı da “bu senin elinde, senin kabzandadır” sözündeki ile aynı manadadır.⁴²

Taberî, Ahfeş’in bu tefsirini aktardıktan sonra der ki: “Resulullah (a.s.), sahâbî ve diğerlerinden aktardığımız rivayetler, bu görüşün batıl olduğuna delildir.”⁴³

Bu örnekte de gördüğümüz gibi Taberî, rivayetleri Arap diline öncelemiştir.

2. Arap Dili

Taberî’nin tefsirinde üzerinde en çok durduğu ve tefsir kaynağı olarak en çok başvurduğu şeyin Arap dili olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. O, tefsirinin mukaddimesinde Allah’ın insanlara bahşettiği en büyük nimetlerden birinin beyan olduğunu ifade etmiştir. Burada beyan nimetinin kıymetini ve tabakalarını i’câza varana kadar kısaca özetler. Dolayısıyla o, وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ (İbrâhîm, 14/4) ayetine dayanarak, Kur’ân’ın Arapların anlayacakları bir dil ile nazil olduğunu ifade etmiştir. Burada, Kur’ân’ın i’câzına dikkatleri çekmiş ve Kur’ân’ın dilinin beşerin dilinden ne kadar üstün olduğunu beyan etmeye çalışmıştır. O, bu dil zemininden uzaklaşmadan yedi harf ve kıraat meselesine geçmiş ve birçok rivayet naklederek konuyla ilgili bakış açısını ortaya koymuştur.

³⁹ el-Buhârî, “Tevhîd”, 98; “Tefsîr”, 65; Muslim, “Şifâtü’l-Munafikîn ve Ahkâmuhum”, 2786, 2787, 2788.

⁴⁰ el-Buhârî, “Tevhîd”, 98; Muslim, “Şifâtü’l-Munafikîn ve Ahkâmuhum”, 2788.

⁴¹ Taberî, bu tabiri genelde Ahfeş için kullanır.

⁴² Ebi’l-Hasan Sa’id b. Mes’ade el-Ahfeş el-Evsat, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdu’l-Emîr Muhammed Emîn el-Verd (Beyrut: ‘Âlemu’l-Kutub, 1985), 2: 674.

⁴³ et-Taberî, *Câmi*, 12: 7468-7472.

Taberî, tefsirinin mukaddimesinde dikkatleri dil unsuruna çekmekle, tefsirinin temel olarak dayanağının dil olacağını sinyallerini vermiştir. O, Kur'ân dili ile alakalı anlayışı açısından sadece mukaddimesindeki açıklamalarla yetinmemiş, aksine tefsirinin birçok yerinde de bu noktadaki yaklaşımını tekrar tekrar ortaya koymuştur. Dolayısıyla o, ayetleri tevîl ederken, ihtilaflı durumlarda tercihte bulunurken, aktardığı rivayetleri yorumlarken ve kendi tercih ettiği görüşlerin gerekçelerini sunarken, tefsirinin birçok yerinde belirttiği dil anlayışına bağlı kalarak hareket etmiştir.⁴⁴

Taberî'ye göre, muhatap ile metin sahibi arasındaki iletişim kanalı dildir. Zira dil, her ikisi için de ortak özellik taşıır. O, şunu dile getirir; muhatapın anlamadığı bir şekilde konuşmak bir şeyi beyan etmek değildir. O halde Allah'ın insanlardan herhangi birisine anlayamayacağı bir dille hitap etmesi veya bir peygamberi insanlara anlayamayacakları bir dil ile göndermesi caiz değildir. Zira bu durumda muhatapın risaletten önceki ve sonraki durumu eşit olacağından böyle bir risalet de anlamsız olmuş olur. Bundan dolayı Allah, *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ* (İbrâhîm, 14/4) ve *وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ* (en-Nahl, 16/64) buyurmuştur. Allah gönderdiği her peygamber ve kitabı da bu gerekçeden dolayı, kavminin diliyle göndermiştir. Bundan da anlaşılıyor ki Kur'ân Hz. Muhammed'in diliyle nazil olmuştur.⁴⁵ Kur'ân, *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* (Yûsuf, 12/2) ve *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* (eş-Su'arâ', 26/195) gibi ayetlerde de açıklandığı gibi Arapçadır. O halde onun manalarının, Arapların dilinin manalarına uygun olması; zahiri, onların dillerinin zahirine uyması zorunludur. Dolayısıyla Arapçada icâz, ihtisar, izhar yerine ihfa ile yetinmek, tekrar ve terdad, manaları; kinayelerini (zamirlerini) kullanmak yerine isimleri kullanarak ortaya koymak vb. dil özellikleri Arap dilinde olduğu gibi Kur'ân'da da olacaktır.⁴⁶

Taberî, bu anlayışına bağlı olarak Kur'ân'ın Arapça dışında herhangi bir kelime barındırmadığı görüşünü benimser. O, *كَلِمَاتٍ* (el-Hâdîd, 57/28), *فَسُوْرَةٍ* (el-Muddessir, 74/51) gibi kelimelerin başka dillere ait olduklarını ifade eden rivayetlerden maksadın, bu kelimelerin aynı lafız ve mana ile diğer dillerde de ortak olarak kullanıldığınıdır. Yoksa bunların Arapça olmadıklarını söylemek büyük bir hatadır. Zira Allah, Kur'ân'ı Arapça bir kitap olarak tanıtılmaktadır. O halde bu kelimeler, aynı lafız ve mana ile kullanıldıkları diller arasında müşterek kelimeler olarak kabul edilip bu dillerden sadece birine ait oldukları iddia edilmemeli. Zira bu kelimelerin köken olarak hangi dilden çıkıp daha sonra hangi dilin bunları alıp kullandığı tespit edilemez.⁴⁷

Taberî, bu dil mantığı çerçevesinde şunu beyan eder: "Kur'ân'ın tefsiri konusunda yapılan tercüme ve beyanlarda delil bakımından en açık olanı, dil yönünden elde edilenidir. Tevîli ve tefsiri selefin, sahâbîlerin, imamların, tabiinin haleflerinin ve ümmetin âlimlerinin görüşleri haricine çıkmadığı sürece, bu tevîl ve tefsiri yapan kim olursa olsun, Arapların şiiirlerinden örnek getirerek veya konuşmalarında ve lügatlerinde yaygın olarak bilinen dili kullanarak yaptığı açıklamalar bu tefsir türüne girer."⁴⁸ Taberî, bu görüşü çerçevesinde hareket ederek Kur'ân'ın zahiri / literal anlamına bağlı kalmış ve aşağıda istivâ örneğinde göreceğimiz gibi, her ne kadar kendi görüşleriyle taban

⁴⁴ McAuliffe, Taberî'nin tefsir metodolojisini açıklarken, onun kendisinden sonraki tefsir metodolojisinin gelişimini etkilediğini ve özellikle muhkem ve muteşabih sınıflandırmasının bu etkinin başında geldiğini ifade eder. Bk. McAuliffe, "Qur'anic Hermeneutics", 54, 61. Ayrıca bk. Otto Loth, "Tabarî's Korancommentar", ZDMG, 35 (1881): 593-598; Ali Bulut, *Erken Dönem Tefsir Mukaddimelerinin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi*, (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2009); Nizamettin Bayrakçı, *Taberî Tefsiri Mukaddimesinin Kur'ân İlimleri Açısından İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2010).

⁴⁵ et-Taberî, *Câmi*, 1: 18.

⁴⁶ et-Taberî, *Câmi*, 1: 18-19.

⁴⁷ et-Taberî, *Câmi*, 1: 19-23.

⁴⁸ et-Taberî, *Câmi*, 1: 60.

tabana zıt görüşleri aktarmış olsa da Kur'ân'ın zahirinin desteklemediği yorumları genel itibariyle reddetmiştir.⁴⁹

Taberî'nin tefsiri boyunca defalarca dile getirdiği ve uyguladığı dile dayalı tefsir usulü özet olarak şöyledir:

Kur'ân, her yönüyle Arapçadır ve Araplara hitap etmek üzere Arapçanın kaideleri ve kullanımları üzere inmiştir. Kur'ân, Arap dilinin en fasih ifadeleriyle nazil olup Araplara, onların en çok bildikleri ve kendi aralarında en yaygın olan dil kullanımlarıyla hitap etmiştir. Bundan dolayı Kur'ân ibarelerinin; Arapçanın en fasih, en meşhur ve Arapların örfünde en çok bulunan kullanımlara, dinleyicisinin fehmine en yakın olan manaya, en çok kullanılan üsluba, zahiren anlaşılmanalılara, Kur'ân, Sünnet ve fitri akıl yönünden hüccet mesabesinde bir tahsis edici delil gelmediği müddetçe, metnin zahirinde mevcut olan anlama ve ibarenin umumuna göre tevîl edilmesi gerekir. Yoksa Kur'ân, Arapçada bir kullanım yönü olsa da Arap dilinin şaz kullanımlarına, şaz şiirden alınan mana ve üsluba, muhatapça meçhul, zahirden batına tevcih edilmiş, dilin en garip ve en şaz manalarına göre tevîl edilmez. Takdîm veya te'hîr de kabul edilmesi zorunlu bir delilin bulunması durumunda yapılabilir. Tevîl yapılırken herhangi bir ibareyi mümkün merteye kendisine en yakın olan ibare ile ilişkilendirerek tevîl etmek evladır.⁵⁰ Kur'ân'da olan her bir kelimenin mutlaka sahih bir manası vardır. Onda anlamı olmayan bir kelimenin bulunması caiz değildir. Dolayısıyla Kur'ân'da anlam açısından zaid bir kelime yoktur.⁵¹ Fakat onda, dil bilimi açısından zaid harf vardır.⁵²

⁴⁹ Bk. Ignaz Goldziher, *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung* (Leiden: Brill, 1920), 89; McAuliffe, *Qur'anic Christians*, 44; Ulrika Mårtensson, "Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Tabarî's and al-Ghazâlî's Interpretations of Q. 24:35", *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2 (2009): 27-33; Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 36-38, 89-93, 94-109, 168.

⁵⁰ Bk. e-Taberî, *Câmi'*, 1: 16-19, 188, 648; 2: 1283; 3: 1686, 1826, 1941, 2005, 2221; 4: 2445, 2509, 2529, 2688, 2695, 2794, 2826, 2838, 2915; 5: 3181, 3193, 3212, 3321, 3327, 3418, 3625, 3635, 3674, 3677; 6: 4175, 4196, 4259; 7: 4540, 4623; 8: 4919, 4933, 5237, 5279; 9: 5543, 5895, 5897; 10: 6006, 6020, 6091, 6228, 6392, 6398; 11: 6613-14; 12: 7556; 13: 7628, 8071; 14: 8739; 15: 8587, 8681, 8706, 8904. Taberî, Kur'ân dilinin sadece Arapçadan oluştuğu (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, 1: 19-23) ve Kur'ân'ın tamamen Arapların dil kullanımları üzerine nazil olduğu konusundaki görüşlerinde Şâfi'î (ö. 204/820) ve Ebu 'Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân* gibi Arapça dil bilgilerini etkilenmiş olabilir. Zira Şâfi'î *er-Risâle* adlı eserinin başında ve Ebu 'Ubeyde *Mecâzu'l-Kur'ân* adlı eserinin başında aynı konu üzerinde durup Kur'ân'ın Arapça haricinde hiçbir kelime barındırmadığını ileri sürerler. Onlara göre Kur'ân'ın Arapça haricinde kelime barındırdığını iddia etmek büyük bir hatadır. [Bk. e-Şâfi'î, *er-Risâle*, 61-67; Ebü 'Ubeyde Ma'mer b. Muşennâ, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Muzeydî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006), 15-20] Fakat Kur'ân'ın Arapça haricindeki dillerden hiçbir kelime içermediği iddiası sonradan ortaya çıkmış gibi görünüyor. Zira ilk müfessirlerden olan Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652), Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Sa'îd b. Cubeyr (ö. 95/714), Mucâhid b. Cebr (ö. 104/722), 'İkrime (ö. 104/722), Daḥḥāk b. Muzâḥim (ö. 105/723), Suddî (ö. 127/745), Muḳâtil b. Süleymân (ö. 150/767) gibi şahıslar, Kur'ân'daki birçok kelimeyi tefsir ederken bunların başka dillerden geldiğini ifade ederler. Örneğin; Abdullah b. Mes'ûd ve Abdullah b. Abbas, نَائِمَةٌ (Muzemmil, 73/6) kelimesinin Habeşçeden geldiğini ifade ederler. [Bk. Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Ğalib e-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. 'Abdullâh b. 'Abdilmuhsin e-Turkî, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 23, 366] Keza Abdullah b. Abbas, غَنَى (et-Tevbe, 9/72) kelimesinin Süryaniceden geldiğini ifade eder. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 11: 561) Sa'îd b. Cubeyr'e göre ise Kur'ân'da, yeryüzündeki tüm dillerden kelimeler bulunmaktadır. (Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 2: 606) Mucâhid b. Cebr, الْفُرْدَوَيْس (el-Kehf, 18/107) kelimesinin Rumcadan (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 15: 432; 17: 16), مَقَالِيدُ (eş-Şûrâ, 42/12) kelimesinin ise Farsçadan geldiğini ifade eder. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 20: 478) 'İkrime, مَبِينٌ (et-Tîn, 95/2) kelimesinin Habeşçeden geldiğini söyler. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 24: 506) Daḥḥāk b. Muzâḥim, مَبِينٌ (el-Mu'minûn, 23/20) kelimesinin Naphticeden geldiğini dile getirir. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 17: 30) Suddî, مَسْبُتٌ (Sebe', 34/14) kelimesinin Habeşçeden geldiğini ifade eder. (Bk. e-Taberî, *Câmi'*, Turkî, 19: 238) Muḳâtil, الْفُرْدَوَيْس (el-Kehf, 18/107) kelimesi ile (Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 2: 604) الْقَسَطَاس (el-İsrâ', 17/35) kelimesinin Rumcadan (Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 2: 530), طه (Tâhâ, 20/1) kelimesinin Süryaniceden (Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 3: 20), اِسْتَبْرَقَ (el-Kehf, 18/31) kelimesinin ise Farsçadan geldiğini ifade eder. Bk. Muḳâtil, *Tefsîr*, 2: 584.

⁵¹ e-Taberî, *Câmi'*, 1: 566; 5: 3679.

⁵² e-Taberî, *Câmi'*, 14: 8376.

Bu özetten de anlaşılacağı gibi Taberî'nin, dili merkeze alan bir tefsir anlayışı vardır.⁵³ Bu dil anlayışı bazen kıraatler konusunda ortaya çıkar, bazen de doğrudan sarf ve nahiv tahlillerinde kendisini gösterir. Bundan dolayı Taberî Tefsiri üzerinde yapılan çalışmalar bazen onun kıraatlere bakışını inceler ve bazen de doğrudan onun dil anlayışını; dil, dirayet, Garîbu'l-Kur'ân, tefsir metodolojisi adı altında ortaya koymaya çalışırlar. Netice itibariyle Taberî; fikhî, tefsirî ve kelamî görüşlerinde, temel olarak burada arz ettiğimiz dil anlayışına dayanır. Aslında İslami ilimlerde Arap dilinin hâkimiyeti sadece Taberî'ye özgü bir durum olmayıp tam aksine çoğu İslam âliminin çalışmalarında da bu durumu bariz bir şekilde görmek mümkündür. Muḥammed `Âbid el-Câbirî (1936-2010) bu durumun sebebinin şöyle izah eder: "İslam ilimlerinde en önce tedvin ve teşekkül eden Arap dil bilimidir. Bundan dolayı onun metodolojisi, kendisinden sonra teşekkül eden İslami ilimlere de açık bir şekilde yansımıştır."⁵⁴ Câbirî'nin bu izahı mantıklı görünmektedir. Zira Şâfi'î'nin fıkıh metodolojisini, Arap dil bilimi metodolojisi üzerine bina etmeye çalışması da bu etkinin bir sonucu gibi görünüyor.⁵⁵

Şimdi de Taberî'nin dil tabanlı bu tefsir usulünün daha iyi anlaşılması için birkaç örnek verelim:

a. Taberî, müfessirlerin, كَلُّ لَهُ قَانُونٌ (el-Bakara, 2/116) ibaresinde ihtilaf ettiklerini ifade edip şu görüşleri verir: İtaat ederler / kâfirin kendisi değil de gölgesi secde eder / kâfir istemese de gölgesi secde eder / kıyamette hepsi Allah'a itaat ederler / hepsi ona ibadeti ikrar ederler / hepsi kıyamet gününde ona kıyam ederler.

Taberî'ye göre, bu ibarenin tevilde doğru olan görüş; yer ve gökte olan her şeyin, Allah'ın onların cisimleri üzerinde bulunan sanatı dolayısıyla ona itaati, ona kul olduğunu ve onun vahdaniyetini, onları yoktan var eden yaratıcıları olduğunu ikrar etmeleridir. Zira Allah, بَلِّ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (el-Bakara, 2/116) ibaresiyle ona oğul yakıştıranları yalanlamış, daha sonra ise her ne kadar bazıları dilleriyle yalanlasa dahi yer ve gökte olan her şeyin Allah'ın sanatı olmak hasebiyle onu ikrar ettiğini bildirmiş ve Hz. İsa'nın da bu yaratılanlardan biri olduğu buyurmuştur. Dolayısıyla Arap dilinin kullanımlarını ihata edemeyen bazılarının bu ibarede sadece itaat edenlerin kastedildiği ve lafzın genel olmadığı görüşü yanlıştır. Zira manası genel olan bir ibarenin, kabul edilmesi zorunlu olan bir delil sunmadan özel bir mana ifade ettiğini iddia etmek caiz değildir.⁵⁶

b. Taberî, bazılarının, فَتَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ (Âlu 'Imrân, 3/39) ibaresinde seslenenin Hz. Cebrail olduğunu iddia ederek, فَتَادَتْهُ kelimesini, فتاده şeklinde okuduklarını dile getirir. Bunların gerekçesi ise Arapçada lafza uygunluk açısından bazen fiilin te'nis ve tezkir edilebilmesidir. Fakat burada doğru olan okuyuş bu lafzı aslı üzere bırakmaktır. Zira Allah bu ibarede Hz. Cebrail'in değil meleklerin seslendiğini haber vermiştir. Lafzın zahirine göre burada seslenmeyi yapan bir grup melektir, yoksa bir tanesi değildir. Hz. Cebrail ise bir tanedir. Dolayısıyla Kur'ân Arap dil kullanımında en zahir ve en yaygın olan kullanıma göre yorumlanabilir. Yoksa imkân bulunduğu sürece en nadir kullanımlara göre yorumlanmaz. Burada bizi bu seslenenin bir olduğunu kabul etmeye zorlayan bir şey yok ki

⁵³ Ulrika Mårtensson, "The persuasive proof: a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ân and in al-Tabarî's commentary", *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, 34 (2008): 392-401; Mårtensson, "Hermeneutics", 37, 42; Aydın, *Taberî*, 33-38, 123, 135.

⁵⁴ Muḥammed `Âbid el-Câbirî, *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî* (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2011), 75-76.

⁵⁵ Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 63-67.

⁵⁶ et-Taberî, *Câmi*, 1: 647-648

böylece biz de çıkış yolu olarak söz ve anlam açısından zahir değil de gizli ve birçok tevil gerektiren yorumu tercih edelim.⁵⁷

c. Taberî, Arap dil bilimcilerinin, وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ (Ālu ‘İmrān, 3/109) ibaresinde, zamir değil de doğrudan “Allah”ın adının gelmesi konusunda ihtilaf ettiklerini dile getirir. Bu ibarenin hemen öncesinde geçen, وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ (Ālu ‘İmrān, 3/109) lafzında zaten Allah’ın adı geçmiştir. Dolayısıyla bundan sonra gelen ibarede “Allah” isminin değil de bu ismin zamiri gelmesi gerekiyordu.

Bazı Basralılara göre bu üslup Arapların, أما زيد فذهب زيد kullanımına benzer. Şairin,

لَا أَرَى الْمَوْتَ يَسْبِقُ الْمَوْتَ شَيْئًا نَعَّصَ الْمَوْتُ ذَا الْغِنَى وَالْفَقِيرَا

“Ölümlerle âşık atacak hiçbir şey görmüyorum. Ölüm, zengin de fakirin de uykusunu kaçırmaz”

beyti bu kullanıma örnektir. Dolayısıyla bu ibarede de zamir yerine isim kullanılmıştır.⁵⁸ Fakat bazı Kufeli dilcilere göre söz konusu beyitteki kullanım bu ibarenin üslubuna benzemiyor. Zira beyit bir bütün olduğu için ikinci defa kullanılan الْمَوْتُ kelimesinin yeri zamirin yeridir. Bu durum ayette geçerli değildir. Zira وَمَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ifadesi, وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ ibaresiyle alakası olmayan müstakil bir haberdur. Çünkü bu iki ibarede anlatılanlar birbirinden farklıdır ve böylece her birisi diğerine ihtiyaç duymaksızın tek başına bir anlam ifade etmesi için yeterlidir. Fakat şairin, لَا أَرَى الْمَوْتَ sözü, onu tamamlayan habere muhtaçtır. Taberî, bu tartışmaları verdikten sonra bu son görüşün doğru olduğunu, zira Allah’ın kitabının fesahat ve anlaşılabilir zahir mana açısından sahih bir yönü olduğu halde, üslup ve mana bakımından şaz olan dil kullanımlarına göre yorumlanamayacağını belirtir.⁵⁹

d. Taberî, إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا لِتُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى (Tāhā, 20/15) ayetinde geçen أَكَادُ أَخْفِيهَا ibaresinin tevilde âlimlerin ihtilaf ettiklerini belirttikten sonra burada ihtilaf edilen görüşleri sıralar. Bunlar: 1. Kıyametin kopma vaktini herkesten hatta neredeyse kendimden dahi gizliyorum. 2. Kıyametin kopma vaktini neredeyse açığa çıkaracağım. Bu ikinci görüşü tercih edenler, buradaki أَخْفِي kelimesinin zıt anlamlı bir kelime olup hem “açığa çıkarmak” hem de “gizlemek” anlamına geldiğini ve bağlam açısından “açığa çıkarmanın” daha uygun olacağını iddia ederler.

Taberî ise her ne kadar أَخْفِي kelimesinin açığa çıkarmak gibi bir anlamı varsa da bunun pek de bilinmeyen bir anlam olduğunu, Allah’ın Kur’ân’da Araplara bildikleri ve kendi aralarında cari olarak kullandıkları dil ile hitap ettiğini, Araplar ise bir konuyu gizleme noktasında mübalağa yapmak istediklerinde, “bunu o kadar aşırı gizliyorum ki neredeyse kendimden dahi gizleyeceğim” dediklerini ifade eder. Allah da onlara, kendi aralarında bilip kullandıkları bu üslup üzere hitap etmiştir. Dolayısıyla bu konuda gelen diğer birçok görüş daha olmasına rağmen biz bu ibarenin manası olarak “neredeyse kendimden dahi gizleyeceğim” görüşünü tercih ediyoruz. Zira diğer görüşler, dilin bilinmeyen kullanımlarını içerir. Hâlbuki Allah’ın kelamını muhatapça açık olarak bilinmeyen manalara göre tevil etmek caiz değildir.⁶⁰

e. Taberî, müfessirlerin, ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ (el-Bakara, 2/29) ayetindeki اسْتَوَى kelimesinin tevilde ihtilaf ettiklerini dile getirip bu konuda şu görüşleri aktarır:

⁵⁷ et-Taberî, *Cāmi*, 3: 1825-1827.

⁵⁸ Bu görüş el-Ahfeş’e aittir. Bk. el-Ahfeş, *Me’ānī'l-Kur’ān*, 1: 416-417. Zaten Taberî, “Basralı dil bilimci / أهل العربية من البصرة” tabirini genelde el-Ahfeş için kullanır.

⁵⁹ et-Taberî, *Cāmi*, 3: 2005.

⁶⁰ et-Taberî, *Cāmi*, 9: 5894-5897.

1. Bazı müfessirlere göre buradaki, استنوى إلى السماء ibaresinin anlamı, “Allah, göğe döndü” demektir. Bunlar, bu iddialarına, “bana dönüp hakaret etti” manasında, “falan kişi filan kişiye dönüktü, sonra bana dönüp hakaret etmeye başladı”⁶¹ sözünü örnek verirler. Onlar استنوى'nın “dönme” anlamına geldiğine dair şairin (Temim b. Mukbil),⁶²

أقول وقد قَطَعْنَ بنا شُرُورِي سَوَامِدَ وَاسْتَوَيْنَ مِنَ الصَّجُوعِ⁶³

“Ben derim ki, onlar kesinlikle Şaravrâ'yı geçtiler. O yorgunluk tanımaz yolcular eđ-Đucû'dan çıkıp yola düzıldüler”

beytini örnek verirler. Bunlara göre şair burada, “onlar döndüler” manasında eđ-Đucû'dan çıktıklarını kastetmiştir. Taberî, beytin bu teviline hatalı olduğunu söyler. Ona göre, واستَوَيْنَ مِنَ الصَّجُوعِ ibaresinin manası, “tam olarak yola düzıldüler” manasında, “eđ-Đucû'dan çıkıp yola düzıldüler” şeklindedir.

2. Diğer bazılarına göre, استنوى إلى السماء, Allah'ın bir hareket ve intikalini değil, bir fiilini ifade eder. Bunlar bu görüşlerine şunu örnek verirler: “Halife Iraklıları yönetiyordu, sonra Şam'a döndü”, yani onun yönetim fiili Şam'a döndü.⁶⁴

3. Müfessirlerden bazılarına göre ise buradaki, استنوى إلى السماء ibaresinin anlamı, “gökler düzeldi” demektir. Onlar bu görüşlerine şairin,

أقول له لما استنوى في تراهيه على أي دين قتل الناس مُصْعَبُ⁶⁵

“Hak ile yeksan olunca sorarım ona: Muş`ab hangi dine göre insanları katlettirdi?”

beytini delil olarak gösterirler.

4. Müfessirlerin bazılarına göre de استنوى إلى السماء ibaresinin manası, “Allah, göklere yöneldi” demektir. Zira herhangi bir işi bırakıp da başka bir işe yönelen herkes, bu yaptığı eylemden dolayı ona, “kastetti ve istivâ etti” denilir.

5. Diğer bazılarına göre ise استنوى, yükselmedir, yükselme de yukarı çıkmadır. Bu görüşü savunanlardan biri Rabi` b. Enes'tir (ö. 140/757). O, İbn Abbas'ın (ö. 68/687), استنوى إلى السماء ibaresini: “Göklere yükseldi” şeklinde tefsir ettiğini dile getirir. Bu görüşü savunanların bazılarına göre, burada yükselen; gökleri yaratan ve inşa edendir; diğer bazılarına göre ise burada yükselen; Allah'ın yeryüzüne gök yaptığı dumandır.

Taberî, استنوى kelimesinin Arapçada birçok manada kullanıldığını ifade eder. Bunlar:

1. استنوى: Kişinin gençliğinin ve kuvvetinin son noktaya geldiği dönemi ifade eder. Kişi bu döneme ulaştığında ona, “adam kemale erdi - قد استوى الرجل -” denir.

⁶¹ Ferrâ da bu görüşü savunur. Bk. Ebû Zekerıyyâ Yaħyâ b. Zeyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Ķur'ân* (Beyrut: `Alemlu'l-Kutub, 1983), 1: 25.

⁶² Mu'âviye dönemine ulaşmış muhâdram bir şairdir. Bk. Temim b. Mukbil, *Divânü İbn Mukbil*, thk. `İzzet Ħasan (Beyrut: Dâru'l-Şarkî'l-'Arabî, 1995), 5.

⁶³ Temim b. Mukbil, *Divân*, 131. شُرُورِي; Mekke ile Medine arasındaki yolda bulunan bir dağın ismidir, الصَّجُوعِ; Mekke ve Kûfe arasında bir yer ismi, سَوَامِدَ; سَوَامِدَ kelimesinin çoğulu olup sürekli gezip fakat yorulmayan demektir.

⁶⁴ Taberî bu görüşü Ahfeş'ten almıştır. Ahfeş de bu görüşü savunur. Bk. el-Ahfeş, *Me'âni*, 1: 218.

⁶⁵ Bu beytin sahibi bilinmiyor. Burada, استنوى şiirdeki adam için kullanılıp fakat ondan toprak kastedilmiştir. Yani toprak onun üzerinde dümdüz oldu. Bu ibarenin örnek olma yönü ise استنوى إلى السماء (göğe doğru düzeldi) denilmiş fakat bundan, استوت السماء (gökler dümdüz oldular) manası kastedilmiştir.

2. استَوَى: Yamukluk, düzensizlik olan iş ve sebeplerin düzelmesini ifade etmek için kullanılır. Bir kişinin işi önce düzensiz olup sonra düzeldiğinde “falanın işi rayına oturdu” denir. eṭ-Ṭirimmāh b. el-Ḥakem’in (ö. 111/729?),

طال على رسم مهذب أبده وعفا واستوى به بلداه⁶⁶

“Mehded’in evinin izleri üzerinde uzun zaman geçti. Bu ev, kalıntılarıyla yok olup yerle bir oldu”

beyti de bu manayı ifade eder. Yani işi düzeldi, rayına oturdu.

3. استَوَى: Fiilî olarak bir şeye yönelmek, dönmek anlamına gelir. Buna örnek olarak denilir ki, “falan, filan kişiye iyilik ettikten sonra dönüp onu rahatsız edecek şeyler yaptı - استوى فلان على فلان بما - يكرهه ويسوءه بعد الإحسان إليه”

4. استَوَى: Gasp ve istila anlamına gelir. Buna örnek olarak “memleketi gasp ve talan etti” manasında, “استوى فلان على المملكة - استوى فلان على المملكة” denilir.

5. استَوَى: Yükselme ve yukarıya çıkma manasına gelir. Buna örnek olarak, kişinin makam koltuğunun üzerine çıkması kastedilerek, “استوى فلان على سريره - استوى فلان على سريره” denilir.

Taberî, استَوَى kelimesine bağlı olarak bu manaları verdikten sonra, ائمتى إلى السماء ayetindeki استوى kelimesinin, “yükselme ve yukarıya çıkma” anlamında izah edilmesinin daha evla olduğunu, ayetin manasının: “Allah, göklere yükselerek onları yedi gök olarak yarattı ve kudretiyle onları düzene koydu” demek olduğunu ifade eder.

Taberî, bazılarının, ائمتى إلى السماء ibaresini, Arapçada anlaşıldığı mana olan “yükselme ve çıkma” anlamıyla yorumladıkları takdirde Allah’ın, önce göğün altındayken daha sonra göğün üstüne çıktığını söylemiş olma gibi bir hatadan kaçınmak için, bu ibareyi meçhul ve garip bir mana ile tevil ettiklerini ifade etmektedir. O, bu tevilin çok tuhaf olduğunu ve onların böyle yapmakla kaçındıkları şeyin içine düştüklerini söylemektedir. Zira bu durumda onlara şu soru sorulur: “Siz, استوى kelimesinin tevilinin, ‘daha sonra göğ’e yöneldi’ olması gerektiğini savunuyorsunuz.⁶⁷ Peki, Allah daha önce göğ’e sırt mı çevirmişti de şimdi yönelmiş oldu?” Şayet onlar derlerse ki: “Buradaki yönelmekten maksat, bir şey yapmak için yönelmek” değil, “sevk ve idare etmek için yönelmektir.” Bu defa da onlara denilir ki: “O halde, yükselme ve çıkma da bir yerden çıkıp diğer yere yükselme manasına değil, ‘mülkü ve egemenliği ile yükselme ve çıkma’ demek olduğunu kabul edin.”⁶⁸

Taberî, ائمتى على العرش يُدبّر الأمر (Yûnus, 10/3) ibaresini de: “Arş’a, işleri yöneterek istivâ etti” şeklinde tevil etmekle⁶⁹ istivâ’yı; “mülkü ve egemenliği ile yükselme ve çıkma” manasıyla kabul ettiğini ortaya koymuştur. Taberî buradaki muhaliflere, Allah’ın yükselmesinden maksadın, “mülkü ve egemenliği ile yükselme ve çıkma” olduğunu ifade edip onlara bu görüşü kabul etmeleri önerisinde bulunur. Dolayısıyla o, bu davranışıyla ائمتى’yı; Allah’ın “mülkü ve egemenliği ile yükselmesi ve çıkması” şeklinde mecazi mana ile tevil ettiğini, yoksa Allah için bir mekânı terk edip diğerine geçmek anlamında, “yükselme ve çıkma” gibi bir tefsiri kabul etmediğini göstermektedir. Taberî’nin, bu görüşüne rağmen Arapçada استوى kelimesinden anlaşılan mananın yükselme ve çıkma

⁶⁶ eṭ-Ṭirimmāh b. el-Ḥakem, *Dīvānu’l-Ṭirimmāh*, thk. İzzet Hasan (Beyrut: Dāru’l-Şarki’l-‘Arabî, 1994), 138. مهذب; bir kadının ismi, رسم; meskenin kalıntıları, به; استوى; mesken, kalıntılarıyla dümdüz oldu, عفا; yok olmak, البلد; iz, kalıntı.

⁶⁷ Ferrā, buradaki استوى kelimesinin manasının “döndü” olduğunu dile getirir. (Bk. el-Ferrā, *Me’ānî*, 1: 25) Dolayısıyla Taberî, burada muhtemelen Ferrā’yı eleştirmektedir.

⁶⁸ eṭ-Ṭaberî, *Cāmi*, 1: 252-253.

⁶⁹ eṭ-Ṭaberî, *Cāmi*, 7: 4460.

olduğu ve استَوَى kelimesinin de bununla tefsir edilmesi gerektiği noktasında ısrar etmesi onun, Kur'ân metninin zahirinin dışına gereksiz ve delilsiz bir şekilde çıkılmamasına inandığından kaynaklanır. Zira bu görüşünü tefsirinin birçok yerinde tekrar tekrar dile getirir.⁷⁰

Kanaatimizce Taberî'nin bu yaklaşımı doğru bir şekilde anlaşılmadığından, özellikle de haberî sıfatlarla ilgili yaptığı antropomorfik tefsirler, çoğu kez zahiri manaya yorulduğundan Taberî, teşbihe düşmekle itham edilmiştir. Fakat yukarıda da gördüğümüz gibi o, öncelikle استَوَى kelimesini Arapçada anlaşıldığı gibi "yükselme ve çıkma" manasıyla tefsir etmiş ve daha sonra da bunun manasının "Allah'ın, mülkü ve egemenliği ile yükselmesi ve çıkması" olduğunu ifade etmiştir. Binaenaleyh Taberî'nin bu davranışının altında yatan temel sebep onun, dilin cari kullanımında var olan mecazi manaları değiştirmenin anlamsız olduğunu düşünmesidir. Zira o, Allah için "intikal"ın caiz olmadığını ve "intikal" edenlerin ilah olamayacağını savunduğuna göre,⁷¹ استَوَى kelimesini, "yükselme ve çıkma" manasıyla tevîl etmekten maksadının, Allah'ın "intikal" ettiğini ifade etmek olmadığı açıktır. Aksine Taberî'ye göre mademki Allah, mülkü ve egemenliği ile yükselmesini ve çıkmasını, "yükselme ve çıkma" manasına gelen استَوَى kelimesi ile ifade etmiş ve mademki onun için intikal caiz değildir, o halde sırf bu intikal vehminden kaçınmak için Arapçada yaygın olarak kullanılan ve Allah'ın da Kur'ân'da bu kullanıma muvafakat ettiği⁷² mecazi üslubu değiştirmeye gerek yoktur. Bundan dolayı Taberî, ayetleri tefsir ederken Arapçanın zahirinden anlaşılan manaları tercih etmekten kaçınmamış, tam aksine mümkün olduğunca onları diğer manalara yeğlemiştir.

Dolayısıyla Taberî, Arapçanın zahiri manasını tevilde esas kabul eder. O, bu noktada şunu belirtir: "Kur'ân'ın zahirine iman farzdır. Bunun ötesinin bilinme sorumluluğu ise üzerimizden kaldırılmıştır.⁷³ Bu açıdan Kur'ân'ın tevili, özel batın bir duruma götürecek zorunlu delil olmadığı müddetçe, başka anlama tevcihi mümkün olsa da zahiru't-tilavette mevcut olan anlama tevcih edilmesi evladr."⁷⁴

3. Nesih Tartışmalarına Konu Olan Ayetleri Tefsir Metodolojisi⁷⁵

Taberî'ye göre nesh iki türdür: İlki; hem hükmü hem de tilaveti nesh edilip unutulmuş olan hüküm, ikincisi; onunla amel edilmesi nesh edilmiş, fakat tilaveti baki kalmış hükümdür. Dolayısıyla nesh: Helalin harama, haramın helale; mubahın yasağa, yasağın mubaha dönüştürülmesidir. Bu da ancak emir, nehiy, yasaklama, serbest bırakma, men etme ve ibahada olur. Zira haberlerde nesh olmaz. Bu durumda nesih, ister hem hükmü hem de tilaveti nesh edilip unutulmuş bir hüküm olsun

⁷⁰ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 3: 2221; 5: 3418, 3625, 3635; 7: 4623; 8: 4933; 10: 6020; 12: 7556; 14: 8739; 16: 8681, 8706, 8904.

⁷¹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 4: 2983-84; 5: 3332; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Gâlib et-Taberî, *Tarihü'r-Rusul ve'l-Mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fağl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1: 3.

⁷² Bk. et-Taberî, *Câmi*, 3: 2221; 4: 2688, 2695, 2826, 2838; 5: 3418, 3674, 3677; 6: 4175, 4196, 4259; 7: 4540, 4623; 8: 4919, 5279; 9: 5895, 5897; 10: 6006; 11: 6613-14; 15: 8587, 8706, 8904.

⁷³ et-Taberî, *Câmi*, 7: 4777. Taberî şunu söyler: "Tüm İslam âlimlerine göre dini hükümlerin tümünde, kişinin mükellef kılındığı şey; ihataşı ve ilmi dâhilinde olan sorumluluklardır. Zira birçok farzda, mutlak manada doğruyu yanlıştan ayırt edebilmek mümkün değildir. O halde mükellef, ilminin dâhilinde olan işlerde, zahiri olarak muttali olabildiği şeylerden sorumludur. Yoksa ulaşılmazı imkânsız olan şeylerden sorumlu değildir. Örneğin abdest alan birisi, mutlak manada abdestini tam olarak aldığı bilemez. Keza namaz kılmak isteyen birisi, elbisesinin tam olarak temiz olduğunu bilemez." Bk. et-Taberî, *Tehzîb: Cuz'u'l-mefkûd*, 60-65.

⁷⁴ et-Taberî, *Câmi*, 3: 1941; 4: 2794; 5: 3181, 3212.

⁷⁵ Bk. Claude Gilliot, *Aspects de l'Imaginaire Islamique Commun dans le Commentaire de Tabarî*, (Doktora Tezi, Université de la Sorbonne Nouvelle Paris-III, 1987), 2: 420-458; Gilliot, "Exégèse et Sémantique", 41-61; Yunuscan Olimov, Taberî'nin, *Câmiu'l-Beyânî'nda Nesh*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2003); Naif Yaşar, "Taberî'nin Fıkha ve Neshe Yaklaşımı", *JASSS*, Winter I, 40 (2015): 321-335.

ister hükmü nesh edilmiş, tilaveti baki kalmış olan bir hüküm olsun fark etmez. Zira her halükârda bu hüküm mensûh ve onun yerine gelip kulların sorumlu tutuldukları yeni hüküm nâsihtir.⁷⁶

Taberî, hem Kitap'ta hem de Sünnet'te neshin vuku bulduğunu kabul etmekle beraber,⁷⁷ onu mümkün merteye az sayıda ayetle sınırlandırır. Zira ona göre herhangi bir ibarede neshin olduğunu iddia edebilmek için, neshin olduğu öne sürülen her iki ayetin veya hadisin hükümlerinin aynı halde ve anda ister zahiri ister batini herhangi bir yönüyle de olsa varlığının mümkün olmaması, birbiriyle mutlak manada çelişmesi veya birinin diğerini nesh ettiğine dair Allah'tan, Resulü'nden ya da fitri akıldan veyahut da özrü ortadan kaldıracak şekilde gelen icmâdan bir hüccetin var olması zorunludur. Fakat eğer nâsih veya mensûh olduğu iddia edilen hüküm, zahiri veya batini manasıyla istisna, umum, husus, mücmel, müfesser gibi bir yön ile sahih bir manaya sahip oluyor ve başka bir hükmü nefyetmiyorsa, bu durumda bu hüküm nesihten uzaktır.⁷⁸ Zira nesh; ancak bir hükmün diğer bir hükmü tüm manalarıyla nefyettiği zaman vaki olur. Öyle ki, her iki işin bir arada içtimaı sahih yönlerden hiçbirisiyle mümkün olmaz. Bunun haricinde vaki olan şeye nesh denmez.⁷⁹ Keza bir ayetin neshi olmadan sahih bir vechi olmakla beraber, neshi konusunda ihtilaf varsa, kesin delile sahip olmadan ayetin neshi ile hüküm verilmez.⁸⁰ Zira nâsih ve mensûh ile hükmedebilmek için, gelen haberlerin beraberinde neshin olduğuna dair bir açıklamanın olması zorunludur. Çoğu kişi için tespit edilmesi zor olsa da ister Kur'ân'da ister Sünnet'te olsun, nesh edilmiş olup da bu kaynaklarda neshine dair bir açıklamanın olmadığı hiçbir hüküm yoktur ve olması da mümkün değildir. Çünkü Hz. Peygamber'in, ümmetinin din konusunda ihtiyaç duyup da onun ya sarifi bir nass ile veya delalet yoluyla açıklamamış olduğu hiçbir şey yoktur.⁸¹

Bu bağlamda Taberî'nin nesh iddialarını reddetme mantığını bir örnekle açıklamak yerinde olacaktır:

Taberî, *el-Bakara*, 2/180) ayetini nâsih - mensûh çerçevesinde değerlendirirken şu görüşleri aktarır:

1. Bazı âlimlere göre bu ayetin hükmü nesh edilmemiş olup, zahiri manası üzerinde bakıldığında. Bu ayetten maksat, mirasta payı olanlar için değil de olmayanlar için vasiyette bulunmaktır.
2. Diğer bazı âlimlere göre, önceleri bu ayetin hükmüyle amel etmek vacipti. Fakat daha sonra Allah bu ayetin hükmünü miras ayetiyle,⁸² kendilerine miras düşen şahıslara vasiyet edilmesini nesh etti, fakat miras ayetiyle miras düşmeyenlerle ilgili hükmünü farz hali üzerinde bıraktı.
3. Bazı âlimlere göre ise Allah bu ayetin tüm hükümlerini miras ayetiyle nesh etti. Kimsenin ne miras ayetiyle miras düşene vasiyet etmesi ne de miras ayetiyle miras düşmeyene vasiyet etmesi vaciptir.

Taberî'ye göre ise bu ayetin hükmü nesh edilmemiştir. Ona göre bu ayetin neshi konusunda âlimler ihtilaf ettiğinden, onlardan herhangi birisinin görüşünü tercih etmek için, bu tercihe bağlı delillere dayanmak zorunludur.

⁷⁶ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 607-608; 8: 5323; 15: 8526-8527; et-Taberî, *Tehzîb*, 2: 833-834.

⁷⁷ et-Taberî, *Câmi*, 15: 8681.

⁷⁸ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 644-645; 2: 1200-01; 3: 1669, 1704, 2273-2274; 4: 2836, 2956; 5: 3312, 3597, 3652-53; 7: 4439; 8: 5323; 13: 7628, 7826; 14: 8454-55.

⁷⁹ et-Taberî, *Câmi*, 4: 3067; 6: 4149.

⁸⁰ et-Taberî, *Câmi*, 4: 2417.

⁸¹ Bk. et-Taberî, *Tehzîb: Cuz'u'l-Mefkûd*, 64-65, 258, 438-439, 388, 517; et-Taberî, *Tehzîb*, 4: 214; 6: 737. Şâfi'î'ye göre de eğer Kur'ân veya Sünnet'te neshi varsa nâsih ve mensûhun bize gelmiş olması gerekir. Bk. eş-Şâfi'î, *er-Risâle*, 105-107, 149, 168.

⁸² en-Nisâ', 4/11, 12, 176.

Taberî, burada neshe olan genel bakışını bir usul kaidesi ile ifade eder. O şunu belirtir: “Nâsih ve mensûh; aynı anda, iki mananın birbirini nefyetmeden bulunmasının imkânsız olduğu bir durumda vuku bulur. Hâlbuki bu ayetin hükmüyle miras ayetinin hükmünün aynı anda, sahih bir şekilde, birbirlerini nefyetmeksizin bulunması imkânsız değildir.”⁸³

Taberî, bu mantık çerçevesinde hareket ederek tefsirinin birçok yerinde⁸⁴ birçok ayetle ilgili olarak iddia edilen neshi⁸⁵ reddeder.

Buna karşın Taberî, birçok ayette⁸⁶ neshin vuku bulduğu kanaatindedir.

Örneğin; Taberî, *el-Bakara*, 2/217) ayetinin, *إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرْمٌ ذَلِكَ الْيَوْمُ الْقِيَامِ فَلَا تَظْلَمُوا فِيهِمْ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ* (et-Tevbe, 9/36) ayetiyle nesh edildiğini ifade edip buna delil olarak Peygamber’in (a.s.) haram aylarda yaptığı gazveleri ve bazı müşriklerle savaşmak üzere gönderdiği seriyeler gösterir.⁸⁷

Binaenaleyh, Taberî her ne kadar Kur’ân ve Sünnet’te nesh olgusunu kabul etse de herhangi bir tevil yönüyle imkân bulduğu sürece nesh iddialarını reddedip, ayetin veya haberin hükmünün devam ettiğini savunur.

4. Kıraat İhtilaflarına Konu Olan Ayetleri Tefsir Metodolojisi

Taberî, kıraat alanında önemli çalışmalar yapan ilk âlimlerden biridir. O, hem kıraatle ilgili eserinde (*el-Kırâat ve Tenzilu'l-Kur’ân*) hem de tefsirinde kıraat ilminin kaidelerini titizlikle ortaya koymuş ve bunları tatbik etmiştir. Biz burada öncelikle Taberî’nin tefsirinde belirlediği ve tatbik ettiği temel kaideleri aktaracağız, sonra da konunun daha iyi anlaşılması için birkaç örnek vereceğiz.

1. Kur’ân’ın nazil olduğu rivayet edilen yedi harf, yedi Arap lehçesidir. Fakat bunlardan bir tanesi Osman Mushafı’yla korundu, diğer altısı ise imha edildi, unutuldu ve bugün artık onları kullanmak ne mümkündür ne de caizdir.⁸⁸ Yedi harften kasit, هلم / أفيل / تعال gibi aynı manaya gelen farklı kelimelerdir. Yoksa terğib, terhib, emsal vb. şeyler değildir. Keza yedi harften kasit, hattı aynı olan bir kelimenin değişik şekillerde noktalanması ve harekelenmesi de değildir.⁸⁹ Bugün elimizde bulunan Kur’ân, Hz. Osman’ın tek harf üzere toplattığı Kur’ân’dır. O, diğer harfleri imha ettirdi ve ümmet de bu konuda adil imamlarına uydu. Bugün artık geriye kalan altı harfle okumak mümkün değildir. Zira onlar kaybolup gitmiştir. Dolayısıyla “ümmet de bu altı harfi inkâr etmeden” sadece Hz. Osman’ın tespit ettiği tek harfle okumayı caiz görür.⁹⁰ Kıraatle ilgili olarak Peygamber (a.s.) döneminde okunan yedi harf, vucubiyet için değil, ruhsat için verilmişti. Dolayısıyla ümmet bunlardan bir tanesiyle yetindi.⁹¹

⁸³ et-Taberî, *Câmi*, 2: 878-884.

⁸⁴ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 644-645; 2: 1200-1201; 3: 1669, 1704, 2273-2274; 4: 2417, 2956, 3067; 5: 3312-3313, 3652-3653; 6: 4112, 4149; 7: 4439; 8: 5323; 13: 7826; 14: 8454-55; 15: 8526-8527.

⁸⁵ Bk. el-Bakara, 2/115, 221, 282, 284, 256; en-Nisâ’, 4/8, 33; el-Mâide, 5/13, 42, 108; el-En’âm, 6/159; el-Enfâl, 8/41, 61; et-Tevbe, 9/120; en-Nahl, 16/67; Muḥemmed, 47/4; et-Teğâbun, 64/16; en-Nebe’, 78/23.

⁸⁶ Bk. el-Bakara, 2/109, 184, 185, 217; en-Nisâ’, 4/15; el-Mâide, 5/2; el-En’âm, 6/106, 141; el-Enfâl, 8/57, 65, 66; et-Tevbe, 9/5, 29, 36; el-Hicr, 15/94; en-Nür, 24/2; el-Câsiye, 45/14; et-Taberî, *Câmi*, 1: 626; 2: 907; 3: 2304-2307; 4: 2836; 5: 3519, 3597; 6: 4157; 8: 5244; 13: 7750-7751.

⁸⁷ et-Taberî, *Câmi*, 2: 1170-1171.

⁸⁸ et-Taberî, *Câmi*, 1: 23-46.

⁸⁹ et-Taberî, *Câmi*, 1: 23-46. Bk. Abdulmecit Okçu, “Taberî’nin Yedi Harf Hakkındaki Görüşleri”, *Bir Müfessir olarak Muhammed b. Cerir b. Et-Taberî Sempozyumu* (Konya: Ünlem Ofset, 2010), 191-203.

⁹⁰ et-Taberî, *Câmi*, 1: 44-45.

⁹¹ et-Taberî, *Câmi*, 1: 45.

2. Kur'ân'ın okunduğu dil; en güzel, en fasih ve en bilinen dildir; yoksa en bilinmeyişi ve en şaz olanı değildir.⁹² Dolayısıyla Kur'ân, Araplarca en fasih ve en meşhur lügate göre okunmalıdır.⁹³

3. Bir kelimedede farklı iki kıraat varsa, bu farklı iki ayrı nüzulün olduğu değil; bir nüzulün ve bir kıraatin olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla nazil olmayan diğer farklı kıraate ise Peygamber (a.s.) izin vermiştir.⁹⁴

4. Kur'ân'ın Arap dilinde mümkün olan her vecih üzere okunması caiz değildir. Zira kıraat; geçmiş âlimlerin Kur'ân'ı okuduğu ve selevin kendilerinden önceki âlimlerden aldıkları gibi bize ulaştırdıkları şeydir.⁹⁵ Bu anlamda icmâya aykırı okumak kimse için caiz değildir.⁹⁶ Eğer bir kıraatte tüm kurrâ icmâ etmişse, bu hüccet kabul edilir ve hilafı bir kıraat caiz değildir. Fakat eğer bunlardan birisi kıraatinde teferrüt etmişse onun, kıraatinde hata etmesi mümkündür.⁹⁷ Zira sahâbîler, tabiin ve başşehirlerin kurrâsı, bir kıraat üzerine ittifak etmesine rağmen, diğer bir kıraat bunlara muhalefet ederse, bunların icmâ o kıraatin hatalı olduğunu göstermesi için yeterlidir.⁹⁸ Binaenaleyh Müslümanlar, Peygamber'den (a.s.) açık bir şekilde özü ortadan kaldıracak bir nakilde buldukları takdirde, İslamiyet'e mensup hiç kimsenin kendi görüşüne dayanarak bu nakle karşı çıkması caiz değildir. Zira dini konularda Allah'tan olduğu konusunda içinde şüphe barındırmayan şey, hüccetin naklettiğidir.⁹⁹

5. Eğer kıraatlerden birisi veya birkaçı farklı okunmuşsa, bu durumda Taberî'nin tercihi için belirleyici olan başta dil olmak üzere¹⁰⁰ siyak,¹⁰¹ rivayetler,¹⁰² müfessirlerin tefsirlerine uygunluk,¹⁰³ kıraatin manasının zenginliği,¹⁰⁴ itikadî görüş,¹⁰⁵ kendi tercih ettiği tevile uygunluk,¹⁰⁶ ayet başlarına ve sonlarına olan uyum¹⁰⁷ gibi şeylerdir. Fakat kıraatler arasında tüm bu şartlar eşitse, bu durumda Taberî tüm kıraatleri eşit seviyede sahih kabul eder.¹⁰⁸ O halde Taberî için kıraatin sahih senetle gelmesi, o kıraatin tercihi veya kabulü için yeterli bir sebep değildir. Zira sahih senetle gelmesine

⁹² et-Taberî, *Câmi*, 5: 3674.

⁹³ et-Taberî, *Câmi*, 13: 7680.

⁹⁴ et-Taberî, *Câmi*, 12: 7248.

⁹⁵ et-Taberî, *Câmi*, 12: 7181. Ayrıca bk. Ebü 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm, *Feđâilu'l-Kur'ân*, thk. Adnân el-'Alî (Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2009), 134; İbnu'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011), 1: 16, 34, 332; Ebü 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *el-Muħkem fi nakhi'l-meşâhif*, thk. 'İzzet Hasan (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 44. Gilliot'a göre kendisinden sonraki eserlere yansıyan "Kıraat, uyulması gereken bir gelenektir" doktrinini hazırlayan Taberî'dir. (Bk. Claude Gilliot, *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarî* (Paris: Vrin, 1990), 145) Fakat burada da verdiğimiz gibi Gilliot'un bu görüşü hatalıdır. Zira aynı kaideyi Ebu Ubeyd de dile getirir. Keza "Kıraat, uyulması gereken bir gelenektir" görüşü Zeyd B. Sâbit'e de isnat edilir. Bk. Celâluddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulūmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 1: 108.

⁹⁶ et-Taberî, *Câmi*, 9: 5797.

⁹⁷ et-Taberî, *Câmi*, 4: 2981.

⁹⁸ et-Taberî, *Câmi*, 1: 588.

⁹⁹ et-Taberî, *Câmi*, 2: 908; et-Taberî, *Tehzîb*, 2: 910.

¹⁰⁰ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 514-515; 3: 2182, 2198, 2291-2292; 4: 2688; 5: 3352; 6: 4142-43; 7: 4496-4497, 4663; 8: 5285; 9: 5925; 10: 6268-69, 6298; 12: 7230, 7394; 13: 7752, 7842, 8067, 8114; 14: 8433, 8704-05; 15: 8524, 8669, 8801. Ayrıca bk. Halis Albayrak, "Taberî'nin Kıraatları Değerlendirme ve Tercih Yöntemi", *AÜİFD*, XLII (2001): 101.

¹⁰¹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 3: 1655, 1707, 1755-1757, 1931, 2021-2022, 2143-2144; 4: 2543, 2701; 5: 3473-74; 8: 5059, 5503; 9: 5678, 5503; 10: 6459; 12: 7394; 13: 7748. Ayrıca bk. Albayrak, *Kıraatlar*, 98, 120.

¹⁰² Bk. et-Taberî, *Câmi*, 4: 2621, 2623-2627; 10: 6459.

¹⁰³ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 5: 3578-79; 13: 8142; 15: 8649. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, 122.

¹⁰⁴ et-Taberî, *Câmi*, 2: 1396.

¹⁰⁵ et-Taberî, *Câmi*, 6: 4261.

¹⁰⁶ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 13: 8165; 15: 8719. Bk. Albayrak, *Kıraatlar*, 123.

¹⁰⁷ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 15: 8551-52, 8702, 8749.

¹⁰⁸ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 3: 2093; 4: 2621.

rağmen münferit kaldıklarında, İbn 'Âmir,¹⁰⁹ İbn Kesîr,¹¹⁰ 'Âşım,¹¹¹ Ebu Ca'fer,¹¹² Ebu 'Amr,¹¹³ Hâzma,¹¹⁴ Nâfi'¹¹⁵ ve Kısâi'ye¹¹⁶ ait birçok sahih kıraati ya kendi tercihlerinin dışında bırakmış veya reddetmiştir.

6. Mushafların hatlarına aykırı olan kıraatler caiz değildir.¹¹⁷

7. Sahih kıraat, takdiren de olsa mushaf hatlarına uygun olmalıdır. Fakat mümkün mertebe takdirlere girmeden kıraatlerin doğrudan mushafa uymaları önceliklidir. Dolayısıyla herhangi bir kıraatte, mushafa getirilen ziyade harfin terkiyle sahih bir mana oluşuyorsa, bu ziyade harf ile okumak caiz değildir.¹¹⁸

8. İhtilaf edilen kıraatler arasında, mana ve diğer açılardan herhangi bir fark olmadığı halde, sadece mushaf hattına uygunluk açısından biri diğerinden farklı ise mushafa uygun olan kıraatin tercih edilmesi gerekir.¹¹⁹

9. Tefsirî ve şaz kıraatler, ayet tevillerinde delil ve örnek olarak kullanılabilir.¹²⁰

Şimdi de bu kaidelere bağlı olarak Taberî tefsirinden birkaç örnek verelim:

1. Arap dil kullanımına uygunluk

Taberî der ki; بِهْدَى (en-Nahl, 16/37) kelimesini, 'Âşım, Hamza, Kisâi, Hâlef بِهْدَى şeklinde okurken; bunların dışında kalanlar بُهْدَى şeklinde okudular.¹²¹ Taberî burada بُهْدَى kıraatini tercih edip diğer kıraatin Arapça kullanımını açısından yaygın olmadığını ifade eder.¹²²

2. İcmânın kıraatini fasih fakat şaz olan kıraate tercih etmesi

Taberî şunu belirtir; حَصِرَ (en-Nisâ', 4/90) kelimesini başşehirlerin tüm kurrâsı حَصِرَتْ şeklinde okumalarına rağmen, Hasan Basrî'nin (ö. 110/728), حَصِرَةٌ şeklinde okuduğu rivayet edilir. Gerçi bu okuyuş her ne kadar Arapçada sahih ve daha fasih ise de bana göre şaz bir kıraat olduğu için onunla okumak caiz değildir.¹²³

3. Mushaf hattına uygunluk

Taberî, ثَمُودَ (en-Necm, 53/51) kelimesini cumhur, mushafa uyarak ثَمُودًا şeklinde munsarif okurken; Hafz rivayetiyle 'Âşım, Hâzma ve Ya'küb, ثَمُودَ şeklinle gayri munsarif olarak okuduklarını

¹⁰⁹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 1: 611; 2: 773; 5: 3578-3579; 6: 4212; 9: 5674-5675.

¹¹⁰ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 9: 5928; 10: 6247.

¹¹¹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 6: 4240; 9: 5698, 5747-5748; 10: 6089-6090, 6252, 6429-6430; 11: 6531; 13: 7848; 14: 8500; 15: 8894-8895.

¹¹² Bk. et-Taberî, *Câmi*, 15: 8627, 8711, 8730, 8854.

¹¹³ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 9: 5674-5675, 5797; 13: 7943; 14: 8347; 15: 8685

¹¹⁴ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 3: 1675; 7: 4448.

¹¹⁵ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 13: 7842, 14: 8433, 8704-8705.

¹¹⁶ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 8: 5142-5144; 10: 6036; 13: 8209; 14: 8491; 15: 8535, 8630, 8719, 8829.

¹¹⁷ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 7: 4403; 9: 5797.

¹¹⁸ et-Taberî, *Câmi*, 10: 6122.

¹¹⁹ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 2: 1139-1140; 3: 1657; 1858.

¹²⁰ Bk. et-Taberî, *Câmi*, 4: 3044-3045; 7: 4684-4685; 9: 5581-5582; 11: 6665-6666; 15: 8892; Gilliot, *Exégèse*, 148-151; Sıtkı Güllü, "Taberî'nin Tefsirî'ndeki Kıraat Değerlendirmeleri", *İÜİFD*, 9 (2004): 76.

¹²¹ 'Abdullaîf el-Hâfîb, *Mu'cemu'l-kırâât* (Dimeşk: Dâru Sa'diddîn, 2002), 4: 627-629.

¹²² et-Taberî, *Câmi*, 8: 5284-5285.

¹²³ et-Taberî, *Câmi*, 4: 2588.

dile getirir.¹²⁴ O, buradaki her iki kıraatin de bilinen kıraatler olduklarını, mana ve i'rab açısından sahih olduklarını ve Kur'ân'ın her ikisiyle de okunabileceğini ifade eder.¹²⁵

4. Tefsirî ve şaz kıraati tevile delil olarak kullanması

Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* (el-Mesed, 111/1) ayetinin **وَنَبَّ** kelimesinin haber olduğunu ifade edip bunun İbn Mes'ûd'un kıraatinde, **وَنَبَّ** şeklinde olduğunu, dolayısıyla İbn Mes'ûd'un bu kıraatine göre bu ayete **قَد** kelimesinin ilave edilmesi, **وَنَبَّ** lafzının haber olduğuna delil olduğunu ifade eder.¹²⁶

SONUÇ

Taberî, *Câmi'u'l-Beyân* adlı tefsirinde bir tefsirin temel olarak dayanması gereken usulü ortaya koymuş ve bu konuda kendisinden sonra gelen alan uzmanlarına da rehber olmuştur. O, dirayet ağırlıklı bir tefsir metodunu benimsemekle beraber rivayeti de kullanmayı ihmal etmemiştir. Taberî, kendisinden önce belirlenmiş temel tefsir ilkelerini titizlikle kullanmış, kendisi bunlara bazı yeni ilkeler eklemiş ve tefsirinde uygulamak suretiyle öncülük yapmıştır. Bu açıdan bakıldığında Taberî'nin *Câmi'u'l-Beyân*'nın mukaddimesi başta olmak üzere, tüm eserinin tefsirde nasıl bir metodolojinin takip edilmesi gerektiği noktasında önemli bilgi ve örnekler içerdiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

- el-Ahfeş el-Evsat, Ebi'l-Hasan Sa'îd b. Mes'ade. *Me'ânî'l-Kur'ân*. thk. 'Abdu'l-Emîr Muḥammed Emîn el-Verd. Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1985.
- Aydın, Atik. *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- el-Bağdâdî, Ebu Bekr Aḥmet b. 'Ali el-Ḥaḫîb. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, 2001.
- el-Buḫârî, Muḥammed b. İsmâ'îl. *Şaḫîḫu'l-Buḫârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001.
- el-Câbirî, Muḥammed 'Âbid. *Tekvînu'l-'akli'l-'Arabî*. Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-Vaḫdeti'l-'Arabiyye, 2011.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd. *el-Muḫkem fi naḫti'l-meşâḫif*. thk. 'İzzet Ḥasan. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- ed-Dânî, Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd. *et-Teysîr fi kirâati's-seb'a*. Beyrut: Müessesetu'r-Rayân, 2009.
- ed-Dâvûdî, Şemsuddîn Muḥammed b. 'Alî b. Aḫmed. *Ṭabakātu'l-mufessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Ebû 'Ubeyd, el-Kâsım b. Sellâm. *Feḫâilu'l-Kur'ân*. thk. Adnân el-'Alî. Beyrut: Mektebetu'l-'Asriyye, 2009.
- Ebû 'Ubeyde Ma'mer b. Musennâ. *Mecâzu'l-Kur'ân*. thk. Aḫmed Ferîd el-Muzeydî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006.

¹²⁴ Bk. İbn Mucâhid, *Kitâbu's-seb'a fi'l-kirâat*, thk. Cemâluddîn Muhammed Şeref (Tantâ: Dâru's-Sahâbe li't-Turâs, 2007), 429; Ebû 'Amr Osman b. Sa'îd ed-Dânî, *et-Teysîr fi kirâati's-seb'a* (Beyrut: Müessesetu'r-Rayân, 2009), 205; el-Ḥaḫîb, *Mu'cem*, 9: 205-206.

¹²⁵ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, 13: 8114.

¹²⁶ eṭ-Ṭaberî, *Câmi'*, 15: 8892.

- Ebū Ya'lā el-Mūşulī, Aḥmed b. 'Alī b. Müsennā b. Yahyā b. Hilāl et-Temīmī. *Musnedu Ebī Ya'lā*. thk. Ḥüseyn Selīm Esed. Beyrut: Dāru'l-Me'mūn li't-Turās, 1990.
- el-Ferrā, Ebū Zekerıyyā Yahyā b. Zeyād. *Me'ānī'l-Kur'ān*. Beyrut: 'Alemlü'l-Kutub, 1983.
- Gilliot, Claude. "Le Traitement Du Ḥadıṭ Dans Le Tahḏīb Al-Āṭār De Tabarī". *Arabica*, XLI (1994): 309-351.
- Gilliot, Claude. *Exégèse, Langue et Théologie en Islam: L'Exégèse Coranique de Tabarī*. Paris: Vrin, 1990.
- Goldziher, Ignaz. *Die Richtungen Der Islamischen Koranauslesung*. Leiden: Brill, 1920.
- Gülle, Sıtkı. "Taberī'nin Tefsīri'ndeki Kırāat Değerlendirmeleri". *İÜİFD*, 9(2004): 65-85.
- el-Ḥaṭīb, 'Abdullaṭif. *Mu'cemu'l-kırāāt*. Dimeşq: Dāru Sa'diddīn, 2002.
- İbn 'Asākir, 'Alī b. el-Ḥasan b. Hibetillāh b. 'Abdillāh. *Tārīḫu Medīneti Dimeşq*. thk. Muḥibbuddīn Ebī Sa'īd, Beyrut: Dāru'l-Fikr, 1995.
- İbnu'l-Cezerī. *en-Neşr fi'l-kırāāti'l-aşr*. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2011.
- İbn Mucāhid. *Kitābu's-seb'a fi'l-kırāāt*. thk. Cemāluddīn Muhammed Şeref. Tantā: Dāru's-Sahābe li't-Turās, 2007.
- İbnu'n-Nedīm, Muḥammed b. İshāk. *el-Fihrist*. thk. Ebū Yūsuf 'Alī Ṭavīl. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2010.
- Koç, Mehmet Akif. "Ṭaberī Tefsir'ini Anlamak Üzerine - I". *AÜİFD*, 51/1 (2010): 79-92.
- Mårtensson, Ulrika. "Through the Lens of Modern Hermeneutics: Authorial Intention in al-Ṭabarī's and al-Ghazālī's Interpretations of Q. 24:35". *Journal of Qur'anic Studies*, 11/2 (2009): 20-48.
- Mårtensson, Ulrika. "The persuasive proof": a study of Aristotle's politics and rhetoric in the Qur'ān and in al-Ṭabarī's commentary". *Jerusalem Studies In Arabic And Islam*, 34 (2008): 363-420.
- McAuliffe, Jane Dammen. *Qur'ānic Christians: An Analysis of Classical and Modern Exegesis*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- McAuliffe, Jane Dammen. "Qur'anic Hermeneutics: The Views of al-Ṭabarī and Ibn Kathīr". *Approaches to the History of the Interpretation of the Qur'an*. ed. Andrew Rippin (New York: Oxford University Press, 1988), 46-62.
- Muḳātil b. Süleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Süleymān*. thk. 'Abdillāh Maḥmūd Şehāte. Beyrut: Muessesetu Tārīḫi'l-'Arabī, 2002.
- Muslim, Ebu'l-Ḥüseyn Muslim b. el-Ḥaccāc en-Neysābūrī. *Şahīḫu Muslim*. thk. Ḥalīl b. Me'mūn Şeyḫān. Beyrut: Dāru'l-Ma'rife, 2007.
- es-Subkī, Tacuddīn Ebī Naşr 'Abdilvehhāb b. 'Alī 'Abdilkāfi. *Kitābu Ṭabaḳāti'ş-Şāfi'iyyeti'l-kebīr*. thk. Maḥmūd Muḥammed eṭ-Ṭanāhī - 'Abdulfettāḫ Muḥammed el-Ḥāvi. Halep: Maṭb'atu 'İsā el-Bābī el-Ḥalebī, 1964.
- es-Suyūṭī, Celāluddīn 'Abdurrahmān b. Ebī Bekr. *el-İtkān fi 'ulūmi'l-Kur'ān*. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 2005.
- eş-Şāfi'ī, Muḥammed b. İdrīs Ebū 'Abdillāh. *er-Risāle*. thk. Ḥalīd es-Seb' el-'Alemlü - Zuheyr Şefiḫ el-Kubbī. Beyrut: Dāru'l-Kitābi'l-'Arabī, 2008.
- Şākir, Aḥmed Muḥammed - Şākir, Muḥmūd Muḥammed. *Ricālu tefsīri't-Ṭaberī cerḫen ve ta'dilen*. Toplama ve tertip: Muḥammed Şubḫī b. Ḥasan el-Ḥallāk. Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 1997.

- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Cāmi'u'l-beyān `an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*. thk. Ḥalīl el-Meys. Beyrut: Dāru'l-Fikr, 2005.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Cāmi'u'l-beyān `an te'vīli āyi'l-Ḳur'ān*. thk. `Abdullāh b. `Abdilmuḥsin et-Turkī. Kahire: Dāru Hicr, 2001.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *et-Tabṣīr fi me`ālimi'd-dīn*. thk. Alī b. `Abdīl`azīz b. `Alī eṣ-Ṣibl. Riyad: Dāru'l-`Aşime, 1996.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Tehzību'l-āsār ve tafşīlu's-sābit `an Rasulillāh (a.s.) mine'l-aḥbār*. thk. Muḥammed Maḥmūd Şākīr. Kahire: Maṭba'atu'l-Medenī, ts.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Tehzību'l-āsār ve tafşīlu's-sābit `an Rasulillāh (a.s.) mine'l-aḥbār: Cuz'u'l-mefkūd*. thk. `Alī Rıdā b. `Abdillāh b. `Alī Rıdā. Beyrut: Dāru'l-Me'mūn li't-Turās, 1995.
- eṭ-Ṭaberī, Ebū Ca'fer Muḥammed b. Cerīr b. Yezīd b. Ğālib. *Tarīḥu'r-Rusul ve'l-Mulūk*. thk. Muḥammed Ebu'l-Faḍl İbrāhīm. Kahire: Dāru'l-Me`ārif, ts.
- Temīm b. Muḳbil. *Dīvānu İbn Muḳbil*. thk. `İzzet Ḥasan. Beyrut: Dāru'l-Şarḳi'l-'Arabī, 1995.
- et-Tirmizī, Muḥammed b. `İsā b. Sevre. *Cāmi'u't-Tirmizī*. thk. Yūsuf el-Ḥāc Aḥmed. Şam: Mektebetu İbn Ḥacer, 2004.
- eṭ-Ṭirim māh b. el-Ḥakem. *Dīvānu't-Ṭirim māh*. thk. `İzzet Ḥasan. Beyrut: Dāru'l-Şarḳi'l-'Arabī, 1994.
- Yāḳūt, İbn `Abdillāh el-Ḥamevī. *Mu`cemu'l-udebā'*. Beyrut: Dāru'l-İhyāi't-Turasi'l-



An Assesment of Sadreddin Konevi's Study Called “İ’câzu’l-Beyân Fi Te’vili-Ümmi’l-Kur’ân” in Terms Of İshari Tafseer

Cahit Karaalp*^a

Article Info

DOI:

Article History:

Received: 06/12/2018

Revised : 18/12/2018

Accepted: 24/12/2018

Keywords:

Ishari, Surah Fatiha, Tafseer, sufism, Konevi,

Article Type:

Research Papper

Abstract

“İ’câzu’l-Beyân fi Te’vili-Ümmi’l-Kur’ân” which was written by Sadreddin Konevi shows that konevi had reached deep knowledge and insights regarding ishari tafseers. Konevi who was influenced by İbni Arabi interpreted Surah Fatiha in this book which involved in combination of Sufi (spiritual) philosophy and İshari tafseer. Surah Fatiha is called mother of Quran and it has been accepted as an abstract of quran by Islamic scholars. There are plenty of studies specifically focused on interpretation of Surah Fatiha as Konevi’s book. However the distinction of Konevi’s book is that, introduction chapter is consisted information related to sufism or spirituality and next chapters mainly consisted of interpretations based on İshari tafseer. In this book many conceptual and terminological words related to spirituality is used and an intellectual language which could be understood by eligible people is preferred. It is not easy to understand this study without knowledge of spiritual terms and philosophical perspective of İbni Arabi. This book is one of distinctive example of ishari tafseer. Therefore it should be assessed in the framework of ishari tafseer. In the current study, the book has been assessed in the scope of İshari tafseer and is examined whether the requirements of İshari tafseer is fully followed. In this perspective, the discussion is developed by highlighting significant points in the book and some criticism has been made in places where İshari tafseer’s requirements are not considered in the book.

Sadreddin Konevi’nin “İ’câzu’l-Beyân Fi Te’vili-Ümmi’l-Kur’ân” Adlı Eseri’nin İshari Tefsir Açısından Değerlendirilmesi

Makale Bilgisi

DOI:

Makale Geçmişi:

Geliş 06/12/2018

Düzeltilme 18/12/2018

Kabul 24/12/2018

Anahtar Kelimeler:

İşâri, Fatiha, Tefsir, Tasavvuf, Konevi

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Öz

Sadreddin Konevi’ye ait olan *İ’câzu’l-Beyân fi Te’vili-Ümmi’l-Kur’ân* adlı eser Konevi’nin İshari tefsirde derin bir ilme ve kavrayışa sahip olduğu göstermektedir. İbnu’l-Arabî’nin etkisinde kalan Konevi’nin Fatiha Suresi üzerine yazdığı bu eserde felsefi tasavvuf ve işâri tefsir bilgisi meczolmuştur. Fatiha suresi İhtiva ettiği konulardan dolayı “*Ümmü’l-Kur’ân*” olarak isimlendirilmiş ve âlimler nezdinde “Kur’ân’ın özeti” olarak kabul görmüştür. Hakkında müstakil eserlerin kaleme alındığı Fatiha Suresinin işâri tefsire tabi tutulduğu bu eserin giriş bölümünde tasavvufi bilgiler verilmekte ve diğer bölümlerde ise işâri tefsir yapılmaktadır. Birçok tasavvufi istilâhın kullanıldığı ve seçkin insanların anlayabileceği üst bir dilin kullanıldığı bu eserin anlaşılması oldukça zordur. Tasavvufi istilâhlara ve İbnu’l-Arabî’nin fikriyatına vakıf olmayan birinin bu eseri anlaması kolay değildir. Eser işâri tefsirin güzel bir örneğini teşkil etmektedir. Dolayısı ile eseri işâri tefsirin şartları çerçevesinde incelememiz gerekmektedir. Makalemizde, eserde işâri tefsirin makbul olmasının şartlarına riayet edilip edilmediği incelenecek, önemli vurgular belirtilecek ve işâri tefsirin şartlarına uyulmadığı yerlerde esere ilmi eleştiriler yöneltilecektir.

*Corresponding Author: c.karaalp@alparslan.edu.tr

^a Ass.Prof.Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş/Turkey ORCID: 0000-0001-5898-6819

e-ISSN: 2149-4622. © 2018 Muş Alparslan Üniversitesi. TÜBİTAK ULAKBİM DergiPark ev sahipliğinde. Her hakkı saklıdır

Sadreddin Konevi'nin "İ'câzu'l-Beyân Fi Te'vili-Ümmi'l-Kur'ân" Adlı Eseri'nin İşari Tefsir Açısından Değerlendirilmesi¹

GİRİŞ

Müfessirlerin genel kabulü ile Mekki olduğu ifade edilen Fatıha Suresinin inen ilk sure olup olmadığı konusunda tartışma olsa da bir bütün halinde inen ilk sure olduğu konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.² Fatıha kelimesi, *fatih* kelimesinin müennesidir ve sıfattır. Fatıha suresi; âlemlerin rabbini tanıtan, rabbın kullarından ne istediğini, kullarının ne yapmaları gerektiğini belirten, rabbın istediklerini yerine getiren ve getirmeyenlerin akıbetlerini dile getiren; tevhid, ubudiyet ve ahiret konularını kısa bir şekilde işleyen, Kur'ân'ın 6000 Küsur ayetini birkaç ayete sığdıran, Kur'ân'ın özeti niteliğinde bir suredir. Fatıha suresinin; *Fatihatu'l-Kitap*, *Ümmü'l-Kitap*, *Suretu's-Salât*, *Suretu'l-Hamd*, *Esâsü'l-Kitap*, *Şafiye*, *Kafiye*, *Vafiye* gibi yirmiye yakın ismi bulunmaktadır. Fatıha suresine çokça isim verilmesi surenin üstünlüğünü ve derinliğini göstermektedir.³

Kur'ân'da *Seb'ul-Mesâni*⁴ olarak isimlendirilen, Hz. Peygamberin dilinde; *en büyük sure* ifadesini bulan,⁵ *Ümmü'l-Kur'ân* olarak nitelendirilen,⁶ namazın olmazlarından biri olarak görülen⁷ Fatıha suresi, günlük yaşamda Kur'ân'ın en çok tekrar edilen suresidir. Surenin önemine binaen birçok müstakil tefsir kaleme alınmıştır. Bu tefsirlerden biri de tebliğimizin konusu olan Sadreddin Konevi'nin Türkçeye *Fatıha Suresinin Tefsiri*⁸ adı ile çevrilen *İ'câzu'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'ân*⁹ adlı eseridir.

1. İşari Tefsir'in Tanımı ve Şartları

Kur'ân ayetlerinin bir kısmının veya tamamının keşf ve ilhamla yorumlandığı tefsirlere işari tefsir adı verilmiştir.¹⁰ İşari tefsire remzi, sufi, sembolik, felsefi tefsir de denilmiştir.¹¹ Keşfi te'vil veya manevi işari yorum, incelenen terimlerin veya Kur'ân'ı pasajların delaletlerinin, doğrudan ve sezgisel bir kavrayışla deruni bir şekilde ortaya çıkarılış tarzıdır.¹² İşari tefsir için şöyle bir tanım da yapılmaktadır: "Kur'ân'ı Kerim'in esrarını kavramış olan muhakkik ulemanın, ariflerin ve bir kısım

¹ Makalemiz 19-20 Ekim tarihleri arasında Konya'da MEBKAM tarafından düzenlenen III. Uluslararası Sadreddin Konevi "Tasavvuf, Felsefe ve Din" başlıklı Sempozyumda sözlü olarak sunduğumuz tebliğimizin genişletilmesi ve değiştirilmesi sureti ile meydana getirilmiştir.

² Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed, *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl, 1. Bsk., Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1991, s. 14.

³ Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ, 5. Bsk., Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2002, I/167-170; Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed, *en-Nuket ve'l-Üyûn/Tefsîru'l-Maverdî*, I-VI, thk. Seyyid Abdulsamed bin Abdurrahîm, Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, trs., I/45.

⁴ *Hicr*, 15/87.

⁵ Buhârî, *Tefsir*, 1; Fedâilu'l-Kur'an, 9; Ebû Dâvud, *Kitâbu'l-Vitr*, 15; Nesâi, *Fedâilu'l-Kur'an*, 16; İbn Mâce, *Kitâbu'l-Edeb*; 52; Darimî, *Fedâilu'l-Kur'an*, 12.

⁶ Tirmizî, *Tefsir*, 15.

⁷ Müslim, *Salat*, 11.

⁸ Konevi, Muhammed bin İshâk Sadreddin, *Fatıha Suresi Tefsiri*, Çev. Ekrem Demirli, 1. Bsk., Kapı Yay., İstanbul, 2014, s. 256.

⁹ Konevi, Sadreddin, *İ'câzu'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'ân*, 2. Bsk., Haydarabad, 1949; Konevi'nin bu eserinin başka bir ismi de şudur: "İ'câzu'l-Beyânî'l-Müştemil alâ Şerhi Külliyyâtî'l-Esrâri Ümmi'l-Kur'ân".

¹⁰ Süleyman Uludağ, *İşari Tefsir*, DİA, İstanbul, 2001, XXIII, s. 424-427; Karasakal, Şaban, *Kur'ân'ın İşari Yorumu*, Rağbet Yay., İst., 2015, s. 96.

¹¹ Polat, Fethi Ahmet, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, 2. Bsk., Aybil Yay., Konya, 2014, s. 375; Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'ı Tanımak*, 1. Bsk., Araştırma Yay., Ank., 2018, s. 268-271.

¹² Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, Çev. Sadık Kılıç, İstanbul, 2001, s. 16; Ay, Mahmut, *Kur'an'ın Tasavvufî Yorumu- İbn Acibe Örneği*, 2. Bsk., Kayihan Yay., İstanbul, 2016, s. 23.

süluk erbabının, ilahi ilham ve Rabbanî bir fetihle, ayetleri, zahiri manalarına ters düşmemek ve onlarla kabil-i telif olmak kaydıyla bir takım lafzi ve manevî işaretlerden dolayı zahiri manalarından farklı bir şekilde tefsir etmeleridir.”¹³

İşâri tefsirin ilk temsilcileri olarak Hasan el-Basri (ö. 110/728), Caferî Sadık (ö.148/765) ve Abdullâh bin Mubârek (ö. 181/797) gösterilir. İşâri tefsirin sistematik hale gelmesinde Sehl bin Abdullâh et-Tüsterî (ö. 283/896), Cüneyd el- Bağdâdî (ö. 298/910) ve Muhammed bin Musa el-Vâsîti (ö. 331/942)'nin rolleri büyüktür. İşâri tefsirde en büyük gelişme Ebu Abdurrahmân es-Sülemî'nin (ö. 412/1021) *Hakaiku't-Tefsir* adlı tefsiri ile gerçekleşmiştir. Gazali (ö. 505/1111), *Cevahiru'l-Kur'ân* adlı eserinde ayetlerin batını anlamları üzerinde durmuştur. İşâri tefsir hareketi Muhyiddîn İbnu'l-Arabî(ö. 638/1240) ile Vahdet-i Vücut'un etkisi altına girerek zirveye ulaşmıştır.¹⁴ İşâri tefsirlere Tüsterî¹⁵, Sülemî¹⁶, Kuşeyrî¹⁷, Bursevî¹⁸, Mazharî¹⁹, İbn Acîbe²⁰ ve Alûsî'nin²¹ tefsirleri örnek verilebilir.

İşâri tefsire caiz diyenler olduğu gibi karşı çıkanlar da olmuştur.²² Örneğin Vahidi, Sülemî'nin tefsirindeki yorumlar için; “(Sülemî) bu yorumların tefsir olduğuna inanırsa küfre girmiş olur” demiştir.²³ Kanaatimizce Vâhidî'nin vurguladığı nokta, hiç kimsenin kendi sübjektif yorumları için “Allah'ın muradı budur” deme hakkının bulunmadığı gerçeğidir.²⁴ Tefsir âlimleri bir işâri tefsirin kabul edilebilmesi için şu şartları taşıması gerektiğini söylemişlerdir:

1. İşâri mananın, zahiri manaya aykırı olmaması
2. İşâri yorumu te'yid eden başka bir şer'î nassın olması
3. İşâri manaya, şer'î ve akli bir muarızın olmaması
4. İşâri mananın, tek ve asıl mana olduğunun söylenmemesi
5. İşâri mananın zorlama ve aşırı yorum olmaması.²⁵

İşâri tefsir metodunun Batınîlerin yaptıkları yorum türüyle karıştırılması öteden beri önemli

¹³ Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik açıdan İşari Tefsir*, İnsan Yay., İstanbul, 2013, s. 39; Muhammed Abdulazim ez-Zürkani, *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed bin Ali, Daru'l-Hadis, Kahire, 2001, I/67-70; Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-Müfessirân*, I-III, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, trs., II/ 236-264.

¹⁴ Ateş, Süleyman, *İşari Tefsir Okulu*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1974, s. 38-61, 63-90, 167-195; Karasakal, *Kur'ân'ın İşâri Yorumu*, s. 103-105.

¹⁵ Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl bin Abdullâh, *Tefsiru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Basil Uyunu's-Sûd, 2. Bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

¹⁶ Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed bin el- Huseyn bin Musâ el-Ezdî, *Hakaiku't- Tefsîr/Tefsîru's-Sülemî*, I-II, thk. Seyyid İmrân, 2. Bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2016.

¹⁷ Kuşeyrî, Ebû Kâsım Abdulkerîm bin Hevâzin bin Abdulmelik, *Letâifu'l-İşârât/Tefsîru'l-Kuşeyrî*, I-III, thk. Abdullatif Hasen Abdurrahmân 2. Bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2007.

¹⁸ Bursevî, İsmail Hakki, *Tefsiru Ruhû'l-Beyân*, I-X, Dâru İhyâi Türâsi'l-Arabî, Beyrut, trs.

¹⁹ Mazharî, Muhammed Senâullâh el-Osmânî, *Tefsîru'l-Mazharî*, I-X, thk. Ahmed İz İnaye, 1. Bsk., Dâru İhyâi't- Turâsi'l-Arabî, Beyrut, 2004.

²⁰ İbn Acîbe, Ebu'l-Abbâs Ahmed bin Muhammed el-Fâsî, *el-Bahru'l-Medîd fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Mecîd*, I-V, thk. Ahmed Abdullâh el-Kuraşî, Kâhire, 1999.

²¹ Alûsî, Ebû's-Senâ Şihâbuddîn Mahmûd bin Abdullâh bin Mahmud el-Bağdâdî, *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'î-i-Mesâmî*, thk. Alî Abdîlbârî Atiyye, I-XVI, 3. Bsk., Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut , 2009.

²² Zürkani, *Menahilu'l-İrfan*, I/67-70.

²³ Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, II/1218.

²⁴ Gördük, Yunus Emre, “*Tefsir-Te'vil*” *Ayrımı ve İşari Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında “Yorum Algı” Sorunu*, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart/2017, Yıl:4, Sayı: 7, s. 5.

²⁵ Zürkani, *Menahilu'l-İrfan*, I/67-70; Ay, *Kur'an'ın Tasavvufi Yorumu*, s. 44; Uzun, Nihat, *Tefsir Disiplini Açısından Batını ve İşari Yorumun İlmî Değeri*, Kur'an'ın Batını ve İşari Yorumu Sempozyumu, Kuramer Yay., İstanbul, 2018, s. 211; Dereli, Muhammed Vehbi, *İşarî Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine*, DEÜİFD, XXXIV/2011, İzmir, 2011, s. 132.

bir problem olarak karşımızda durmaktadır. İşâri, tefsirler ayetlerin zahiri olmayan anlam boyutunu ele aldığı için bir nevi batını tefsir sayılabilir.²⁶ Ancak İşâri tefsir, Batini tefsir gibi zahiri manayı dışlamadığı için Batini tefsir ile karıştırılmamalıdır.²⁷ İşâri tefsir, metinden tabii olarak yahut meşru bir akıl yürütme ile elde edilen yorumlar olmayıp yorumcunun istediği ve arzu ettiği bir yorumdur.²⁸

Zehebi, sufi tefsiri "nazari sufi tefsir" ve "işâri sufi tefsir" şeklinde ikiye ayırmakta²⁹ ve iki tefsir çeşidinin karşılaştırmasını yapmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin ayetere yaklaşımını "nazari sufi tefsir" kapsamında değerlendiren Zehebi, Vahdet-i Vücut üzerine bina edilmiş yorumları reddetmekte ve bu yorumların Kur'ân'ın geliş amacına, Allah'ın muradına uygun düşmediğini söylemektedir. Zehebi, Konevi'nin *Fatiha Suresinin Tefsiri* eserinden haberdar olmadığı için eser hakkında değerlendirme yapmamıştır. Zehebi'ye göre işâri tefsir ile batını tefsir birbirinden farklıdır. Batini ve felsefi tefsirler de kabul edilemez.³⁰

2. Konevi'nin Düşünce Dünyası ve İlmi Kişiliği

Bir yazarın doğru anlaşılabilmesi için, öncelikle düşünce dünyasının ve düşünce dünyasını etkileyen önemli isimlerin çok iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu yüzden detaya girmeden müellifimizin düşünce dünyasını etkileyen; Konevi'nin kitaplarında sürekli³¹ şeyhimiz, imamımız olarak andığı,³² hayatındaki en önemli isim olan³³ İbnü'l-Arabî olarak şöhret bulan Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (ö. 638/1240) den bahsetmemiz yararlı olacaktır.

Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, Endülüs'te Hristiyan-Müslüman çatışmasının, İslam mezheplerinin, fakih, filozof ve sufilerin yoğun ihtilaf içinde oldukları dönemde, özelde İslam genelde ise tüm dünyanın en çalkantılı olduğu sırada yaşamış ve düşünceleri böyle bir atmosferde teşekkül etmiştir. Bundan dolayı olmalı ki sürekli mekân değiştirmiştir.³⁴ İbn Arabî, Konya'ya gelmiş ve burada evlenmiştir.³⁵

İbn Arabî'nin kendisinden sonraki düşünürler üzerindeki etkisi 607/1210 yılında Konya'yı ziyaret ederek kendisine Sadreddîn Konevi'yi talebe edinmesi ile başlamıştır.³⁶ Konevi, İbn Arabî'nin en tanınmış öğrencisidir.³⁷ Konya'yı İbn Arabî'nin kurduğu Ekberîyye³⁸ tarikatının merkezi haline getiren Konevi'nin etkisi ile İbn Arabî'nin düşünceleri Anadolu'da yayılmıştır.³⁹ Konevi ve onun bazı büyük fars mutasavvıflarıyla olan ilişkisi sayesinde İbn Arabî'nin öğretileri doğuya ulaşmıştır. İbn Arabî'nin düşünceleri doğuda Mevlana'yı, batıda Ebu'l-Hasan eş-Şazeli'yi etkilemiştir.⁴⁰

²⁶ Karasakal, *Kur'ân'ın İşâri Yorumu*, s. 93.

²⁷ İşari Tefsirin Batini Tefsirden farkı için Bkz. Gördük, "Tefsir-Te'vil" Ayırımı ve İşari Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında "Yorum Algı" Sorunu, s. 1-24.

²⁸ Uzun, *Tefsir Disiplini Açısından Batını ve İşari Yorumun İlmi Değeri*, s. 194-195.

²⁹ Uslu, Mehmet Zeki, *Tasavvufi Tefsirin İşari ve Nazari Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2017/2, Sayı:27, Isparta, 2017, s. 346

³⁰ İşari tefsir hakkındaki tartışmalar için bkz. Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, II/ 236-264.

³¹ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 205.

³² Demirli, Ekrem, *Sadreddin Konevi*, İsam Yay., İstanbul, 2008, s. 23.

³³ Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 23.

³⁴ Nasır Hâmid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, Mana Yay., İstanbul, 2018, s. 37.

³⁵ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, s. 37; Bayram, Mikail, *Sadru'd-Din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, Hikmetevi Yay., 1.bsk., İstanbul, 2012, s. 17; Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 19.

³⁶ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, s. 22.

³⁷ Prof. Dr. William Chittick, *Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddin Konevî'nin Rolü*, Çev. Betül Güçlü, Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı 2), [2009], sayı: 23, s. 669.

³⁸ Tarikat ismini Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin "Şeyhu'l-Ekber" lakabından almaktadır.

³⁹ Bayram, *Sadru'd-Din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, s. 17-19, 134.

⁴⁰ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, s. 22.

Sadreddîn Konevi'nin düşüncelerinin ilham kaynağı şeyhi İbnu'l-Arabi'nin *Fütuhât-ı Mekkiyye*⁴¹ ve *Fususul-Hikem*⁴² isimli eserleridir. Sadreddîn Konevi, *Şeyhu'l-Ekber* olarak nitelediği⁴³ İbnu'l-Arabi'nin eserlerini tanıtmış, yaymış; felsefesini şerh etmiş, yorumlamış, müşkilleri çözmüş ve anlaşılmasını kolaylaştırmış bir ilim adamıdır. Öyle ki İbn Arabi'nin felsefesini inceleyenler Konevi'nin eserlerini de incelemekten kendilerini alamamışlardır.⁴⁴

Konevi, şeyhinin "Vahdet-i Vücut" fikrini eserlerinde ve tefsirinde izah etmeye çalışmıştır.⁴⁵ İbnu'l-Arabi tarafından sistematik hale getirilen Vahdet-i Vücûd fikrinin temel esaslarını *en-Nusûs fi Tahkiki Tavri'l-Mahsus* isimli eserinde⁴⁶ işleyen Konevi, eserlerinin birçoğunda⁴⁷ Vahdet-i Vücut vurgusunda bulunmuştur.

Vahdet-i Vücut felsefesinin ne ifade ettiği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bazı araştırmacılara göre Vahdet-i Vücut; Allah'tan başka hakiki hiçbir varlık kabul etmeyen, bütün varlıkları mutlak vücut olan Allah'ın isim ve sıfatlarının tezahürü, tecellisi sayarak hakiki varlığa nazaran onların ezeli ve ebedi yokluğunu ifade ettiğini keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi bir meslektir.⁴⁸ İbn Arabi'nin dünya görüşü ve doktrini Kaşani tarafından şu cümlede özetlenmiştir: "*Rabbimi rabbimin gözüyle gördüm de o bana kimsin dedi ben de bizzat sen dedim.*"⁴⁹ İbnu'l-Arabi'nin sisteminde *milletlerin yolu* inançları farklılaşmış ve mezhepleri çoğalmış olsa da, bütün dinlerin götürmek istediği yegâne doğru yol vardır o da, Vahdet-i Vücut ve Vahdet-i Ma'buddur. Çünkü varlıkta, Allah ve onun eserlerinden başka hiçbir şey yoktur.⁵⁰ İbn Arabi'nin "Vahdet-i Vücut" anlayışına göre Allah yeryüzündeki canlıların tümünün perçeminden tutmaktadır. Perçemlerden tutan Allah dosdoğru yolda olduğuna göre bütün canlılar da doğru yoldadır.⁵¹

Konevi'nin savunduğu ve her fırsatta açıklamaya çalıştığı Vahdet-i Vücut görüşü kendisini Şeyhi İbnu'l-Arabi'nin de sahip olduğu dinlerin birliği görüşüne kadar götürmüştür.⁵² Konevi'nin Fatiha suresinin tefsirinde birçok yerde dinlerin birliği görüşünü işlediğini görmekteyiz.⁵³ Konevi'nin vefatına yakın bir dönemde Vahdet-i Vücut fikrinden vazgeçtiği de ifade edilmiştir.⁵⁴

3. Konevi'nin "İ'cazû'l-Beyan fi Te'vili-Ümmi'l-Kur'ân" Eseri ve Önemi

Konevi'ye göre "*Fatiha suresi Kur'ân'ın ve öteki ilahi kitapların bir nüshası ve misalidir.*"⁵⁵ Konevi, Fatiha suresinin önemini şu sözlerle dile getirmektedir: "*Fatiha suresi Kur'ân'ın eksiksiz ve noksansız bir nüshasıdır. Bütün tali nüshalar ilkinin muhtasarı oldukları gibi Fatiha suresi de ulvi nüshaların*

⁴¹ İbn Arabi, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Futuhâtü'l-Mekkiyye*, I-XXX, Beyrut, ts.

⁴² İbn Arabi, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali, *Fususul-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, 2003; Konuk, Ahmet Avni, *Fususul-Hikem Tercüme ve Şerhi*, İstanbul, 1989.

⁴³ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 256.

⁴⁴ Bayram, *Sadru'd-Din-i Konevi Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, s. 17-19, 134.

⁴⁵ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 192-195; Eren, Mehmet, *Sadreddin Konevi ve Fatiha Tefsiri*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Yıl:1997, Sayı: 7, Konya, 1997, s. 442.

⁴⁶ Konevi, *en-Nusûs fi Tahkiki Tavri'l-Mahsus/Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Bsk., İz Yay. İstanbul, 2004.

⁴⁷ Bkz. *Miftâhü'l-Gayb, en-Nejhâtü'l-İlâhiyye, el-Fukûk fi Kelimât-i Müstenidât-i Fusûsi'l-Hikem, Şerhu Esmâillâhi'l-Hüsnâ, Tebsirâtü'l-Mübtedâ ve Tezkîrâtü'l-Müntehâ, Kırk Hadis Şerhi, el-Mürâselât, en-Nusûs fi Tahkik-i Tavri'l-Mahsûs.*

⁴⁸ Hüsamettin Erdem, *Sadreddin Konevi'nin Vahdet-i Vücûd ve İnsan Anlayışı*, Sadreddin Konevi Sempozyumu, 27 Kasım 2004, Konya, 2004, s. 110.

⁴⁹ Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufi Tefsiri*, s. 49

⁵⁰ Ebu'l-Alâ Afifi, *Fususul-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Bsk., İz Yay., İstanbul, 2002, s. 71.

⁵¹ Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabi'nin Yorum Felsefesi*, s. 454.

⁵² Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst., trs., s. 504; *İşari Tefsir Okulu*, s. 195.

⁵³ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 368, 396, 420-421.

⁵⁴ Sarmış, İbrahim, *Tasavvuf ve İslam*, 5. Bsk., Ekin Yay., İstanbul, 2008, s. 248.

⁵⁵ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 204.

sonuncusudur."⁵⁶ Fatıha suresinin önemi dolaylı olarak bu konuda yazılan tefsiri de önemli ve değerli kılmaktadır.

Konevi'nin Fatıha suresinin tefsirine dair kaleme aldığı *İ'câzu'l-Beyân fi Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân* adlı eserinin, talebesi İzzüddin Muhammed eş-Şirvani tarafından kopya edilen nüshası 13 Muharrem 653 (22 Şubat 1255) tarihli olduğu için bu eserin 1255(653)den önce telif edildiğini söyleyebiliriz.⁵⁷ Konevi'nin başka eserlerinde *Fatıha Suresinin Tefsiri* adlı eserine yönlendirme yapması bu eserin Konevi tarafından erken dönemde kaleme alındığını göstermektedir.⁵⁸

Konevi'nin Fatıha suresi tefsiri nazari/işari tefsir kapsamında yazılmış bir tefsirdir. Konevi, bu eserinde işari ve felsefi bilgilerini mecz etmiş;⁵⁹ nikâh,⁶⁰ amâ,⁶¹ berzah,⁶² mutlak gayb,⁶³ zevk⁶⁴ insanı kamil,⁶⁵ Nefes-i Rahmani⁶⁶ gibi nazari tasavvufa özel kavramlar kullanmış, ifade etmek istediği düşünceleri ağır bir dil ile anlatmaya çalışmış ve muhatap kitlesini seçkinler olarak belirlemiştir. Bundan dolayı olmalı ki eserde oldukça ağır bir dil ve anlaşılması zor ifadelerle karşılaşmaktayız. Konevi, birçok yerde anlaşılama/anlaşılmama kaygısını ifade ederek kullandığı dilin zorluğunu ikrar etmiştir.⁶⁷

Konevi'nin Fatıha tefsirinde hareket noktası, "her ayetin zahiri, batını, haddi ve matlai olduğunu" belirten hadistir. Ayetin zahirinden söz etmek duyulur âlemden söz etmek demektir. Batını ise misal âlemine tekabül eder. Haddi ruhlar mertebesine, matlai ise a'yanı sabite mertebesine karşılık gelir.⁶⁸

Konevi'nin bu eseri hiçbir tefsir kitabına benzememekte ve klasik tefsir kitaplarının tarzına uymamaktadır. Konevi bu eserinde yeni dönem tasavvuf anlayışının meselelerini ve tanrı-âlem ilişkisini ana hatları ile işler. Eser, Konevi'nin metafizik tasavvurunu yansıtan bir metindir ve yer yer felsefe eleştirisi de yapılmaktadır.⁶⁹ Bu tefsirin en belirgin özelliği Vahdeti Vücut düşüncesi çerçevesinde yazılmış olmasıdır. Bunun içindir ki bu tefsiri anlamak, özel okumalar yapmayı gerektirmekte ve Vahdet-i Vücut düşüncesini anlamayı elzem kılmaktadır. Değilse müellifin anlattığı ile okuyucunun anladığı birbirine uymayacaktır.

Sadreddin Konevi'nin, *İ'câzu'l-Beyân* adlı kitabı bir mukaddime ve dört bölümden oluşmaktadır. Konevi, mukaddimedede genel bir giriş yaparak özet bilgiler vermeye çalışmış birinci, ikinci ve üçüncü bölümlerde ise Fatıha suresini üç bölümde tefsir etmiştir. Birinci bölümde surenin ilk dört ayetini, ikinci bölümde surenin 5. Ayetini, üçüncü bölümde ise Fatıha'nın 6. ve 7. Ayetlerini tefsir etmiştir. Dördüncü bölümde ise Kur'ân'ın ve Fatıha suresinin sırları ile ilgili hulasa bilgiler vermekte ve genel bir değerlendirme yapmaktadır.

4. Konevi'nin Fatıha Suresinin Tefsirini Yazma Amacı

⁵⁶ Konevi, *İ'câzu'l-Beyân fi Te'vîli Ümmi'l-Kur'ân*, s. 3; *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 26.

⁵⁷ Bayram, *Sadru'd-Din-i Konevi Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, s. 114.

⁵⁸ Konevi, Sadreddin, *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Bsk., İz Yay., İstanbul, 2003, s. 40, 26, 23; Konevi, Sadreddin, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Bsk., İz Yay., İstanbul, 2004, s. 22

⁵⁹ Ateş, *İşari Tefsir Okulu*, s. 192.

⁶⁰ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 179.

⁶¹ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 120.

⁶² Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 89, 152.

⁶³ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 89.

⁶⁴ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 72, 51.

⁶⁵ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 185.

⁶⁶ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 193.

⁶⁷ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 368, 410.

⁶⁸ Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 36-37.

⁶⁹ Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 36-37.

Muhyiddîn İbnu'l-Arabi'nin de *İ'cazul-Beyan*⁷⁰ adında bir eseri bulunmaktadır. Eserde Fatiha ve Bakara sureleri işlenmiştir. Konevi Fatiha suresine dair yazdığı bu eserin adını buradan almış olmalıdır. İbn Arabi bu eserinde Fatiha suresini geniş tutmamış Bakara suresine ağırlık vermiştir. Bu eserdeki bazı ifadeleri Konevi'nin eserinde de görmekteyiz.⁷¹ Kanaatimizce Konevi, şeyhinin eksik bıraktığı, kısa tuttuğu tefsiri genişletmek istemiş ve Fatiha suresinin tefsiri hakkında hacimli bir eser te'lif etmiştir.

Konevi'ye göre sahih bilgi; nazar ve istidlale dayalı "burhan yolu" ve keşif sahibi için "müşahede yolu" ile elde edilebilir.⁷² Konevi bu ifadeleri ile yapacağı Fatiha suresi tefsirinin alt zeminini oluşturmakta ve Allah'ın kendisini kitabın/Kur'an'ın bazı sırlarına vakıf kılarak şahsına ikramda bulunduğunu⁷³ dolayısı ile bu özeti yazma amacının "Ümmü'l-Kur'an" yani "Kur'an'ın Anası" denilen Fatiha suresinin sırlarını açıklamak olduğunu ifade etmiştir.⁷⁴ Konevi'ye göre "Bu sure bütün kelamın aslımın aslı, hikmet sahibi sırları içeren her şeyin anahtarıdır. Böyle bir sûreyi tefsir etmek isteyen kimsenin, bu sûrenin nehirlerinin çıktığı kaynaklara, nûr güneşlerinin doğduğu yerlere, sırlarının toplandığı noktalara, hazinelerinin anahtarlarına ve bütün içerdiği surlara dikkat çekmesi gerekmektedir."⁷⁵

Konevi'ye göre; bazı bilgilere duyularla ve başka yollarla ulaşılır fakat Allah'ın ikramına mazhar olmuş, vasıtasız bilgiye nail olmuş kullar bir şeyi öğrenmek istediklerinde bu kişilerin himmetleri kevine ait perdeleri yırtar ve Allah'tan başkasından bilgi almayı reddederler. Bunun üzerine Allah onlara tecelli eder ve öğrenmek istediklerini kendilerine verir. Böylelikle bu muhakkik şahsiyetler bilgiyi vasıtasız almış ve⁷⁶ Hakk'ın dilediği ilahi ve kevine sırları öğrenmiş olurlar.⁷⁷

5. Konevi'nin Fatiha Suresi Tefsiri ve Tefsir Metodu

5. 1. Konevi'nin Tefsir Metodu

5. 1. 1. Nakli Bilgiye Yer Vermemek

Konevi, tefsirinde dilsel açıklamalar dışında nakilde bulunmayacağını, dilsel nakillere vehbi bilgileri tatbik etmeyi amaçladığı için böyle bir yolu seçtiğini şu sözlerle ifade eder: "Zevk yolu ile elde edilen bilgileri dilin ıstılahi anlamlarından anlaşılana tatbik etmek amacım olmasaydı, rivayet ehlinin herhangi bir görüşünü aktarmazdım."⁷⁸ Konevi, Fatiha suresinin tefsirinde müfessirlerden farklı bir yol takip edeceğini, nakilcilik yapmayacağını, kendisinden öncekileri taklit etmeyeceğini, özgün ve orijinal bir eser kaleme alacağını, vehbi ilimle yetineceğini şu sözlerle ifade etmektedir: "Allah nasip ederse müfessirlerin veya mütefekkir olan-olmayan nakillerin görüşlerini ifademe katmayayım istiyorum. Dil bilgisinin icap ettirdiği ve lafızlar ile bu lafızların kalıpları, zarfları ve meskeni oldukları manalar arasındaki irtibat yönünden çağrıştırdığı hususlar bu kaydın dışındadır. Ben sıfatların kazanılmış ve eksik neticeleri yerine ilahi-zati hibelerle yetineceğim."⁷⁹

Konevi, sistematığı olan ve kendi sistematığına aykırı davranmayan disiplinli bir ilim adamıdır. Kimseden nakil yapmadan eserini kaleme alacağını vadettiği için nakil yapmasının

⁷⁰ İbn Arabi, Muhyiddin Ebü Abdillah Muhammed b. Ali, *İcâzü'l-Beyân-Fatiha ve Bakara Sureleri Tefsiri*, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Bsk., İnsan Yay., İstanbul, 2017, s. 10-21.

⁷¹ Bkz. Muhyiddin İbn Arabi, *İcâzü'l-Beyân*, s. 10-21, Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 244-250 vs.

⁷² Konevi, *İcâzü'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, s. 21; *Fatiha Suresi Tefsiri*, 52.

⁷³ Konevi, *İcâzü'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, s. 2, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 25.

⁷⁴ Konevi, *İcâzü'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, s. 7; *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 33.

⁷⁵ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 341.

⁷⁶ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 119.

⁷⁷ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 119.

⁷⁸ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 282.

⁷⁹ Konevi, *İcâzü'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'an*, s. 6; *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 32.

gerektiği yerde kendi belirlediği kurala uyarak nakilden kaçınmaktadır.⁸⁰ Konevi, Fatiha suresinin tefsirinde nakli ve dirayeti birleştirmeye çalışmayacağını da ifade etmektedir.⁸¹ Konevi'nin nakilde bulunmama sözlerini fazla iddialı bulduğumuzu belirtmek isteriz. Zira kimse geçmişten kalan ilim mirasından müstağni değildir. Kişi orijinal bilgiler üretebilir ancak ürettiği bilgiler geçmişte edindiği bilgilerin birleşimi veya yol göstericiliği ile hâsıl olmuştur. İlim ehli birinin daha önce tahsil ettiği bilgileri kaynak zikretmeden kendi ifadeleri ile aktarması direk nakil kapsamına dâhil olmasa da dolaylı yoldan nakil kapsamında girer.

Konevi, Allah'ın kitabını tefsir ile ilgili ifadelerinde cedel ve fikir mensuplarının tarzını tercih etmediğini, Kur'ân ve hadislerin cedelden sakındırdıklarını, nebi resul ve velilerin cedelden uzak durmayı tercih ettiklerini, eserinin veciz olmasını istediği için cedel yöntemini kullanmadığını ifade etmiştir.⁸²

5. 1. 2. Vehbi Bilgiyi Esas Almak

Konevi'ye göre "Kur'ân'm bir zahiri, bir batını, haddi ve matlai vardır. Batının yediden yetmiş kadar giden dereceleri vardır."⁸³ Dolayısı ile tefsir sadece zahiri bilgilerle yapılmaz. Konevi, yazdığı tefsirin kaynağı olarak vehbi bilgiyi göstermekte ve vehbi bilgiyi şöyle tarif etmektedir: "Kul ile Rab arasında vasıtanın bulunmadığı ve tahsili için çabanın gerekmediği bilgi vasıtalar yoluyla elde edilse bile vehbi bilgidir. Çabayla ve bilinen vasıtalar yoluyla elde edilen bilgi ise kazanılmış(mükteseb) bilgidir."⁸⁴

Konevi, tefsirinde sık sık vehbi bilgiye vurgu yaparak, tefsirinin kendi çabasının ürünü olmadığını; "Bu bölüm lafız mana olarak geldiği gibi yazılmıştır. Gerçi kitabın hepsi mana itibarıyla böyledir, yani bunlar çaba ve fikir yoluyla yazılmamışlardır"⁸⁵ sözleri ile ifade eder.

Konevi, "bizim işaret ettiğimiz hakikat zahir ehlinin bilgi kaynağından elde edilmemiştir"⁸⁶, "Bu bahse dair bu kadar işaretle yetinmek mecburiyetindeyim ve bana emredilen budur."⁸⁷, "Rabbimin tasarruflarının bir aracı ve onun için bir aynayım. Binaenaleyh benimle zuhur eden o olduğu gibi benim vasıtamla dilediği işlerini izhar eden ve dilediği burhanlarını açıklayan da Hakkın ta kendisidir. Binaenaleyh ben de ilahi irade altında ezilmişim hür değilim sadece mecburum"⁸⁸ gibi sözlerle de tefsirinin temel kaynağı olan vehbi bilgiye işaret etmektedir. Orijinal bir tefsir yazma iddiasında olan Konevi'nin, vehbi bilgiyi nakli bilgiye tercih ettiğini ve üstün tuttuğunu görmekteyiz.

Konevi, Fatiha Tefsirinde sufilerin ve Bâtınilerin kullandığı harf ilmine önem verir ve harflerin mertebe ve varlıkla ilişkili olduğuna dair açıklamalarda bulunur. Harflerin sayısal değerleri ve sıraları üzerinden açıklamalarda bulunur.⁸⁹

5. 1. 3. Kıraat Farklılıklarına Yer Vermek

Konevi tefsirinde kıraat farklılıklarına yer verir ve tercihlerini belli gerekçelere dayandırarak yapar. Fatiha Suresinin 4. Ayetinde geçen *mâlik* kelimesi ile ilgili olarak nakledilen *melik* kıraatına dair

⁸⁰ Konevi, *İ'câzu'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'ân*, s. 25; *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 59.

⁸¹ Konevi, *İ'câzu'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'ân*, s. 9; *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 36.

⁸² Konevi, *İ'câzu'l-Beyân fi Te'vili Ümmi'l-Kur'ân*, s. 12; *Fatiha Suresi Tefsiri*, 41.

⁸³ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 294.

⁸⁴ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 97.

⁸⁵ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 215.

⁸⁶ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 277.

⁸⁷ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 328.

⁸⁸ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 479.

⁸⁹ Çiçek, Mehmet Halil, *Konevi'nin İcâzu'l-Beyan Adlı Tasavvufi Tefsirindeki Metodu*, II.Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri, 6-8 Ekim 2011 Konya, Koordinatör: Hasan Yaşar, Mebkam Yay., Konya, 2014, s. 258-259, Konevi, 144-145.

âlimler arasındaki tartışmaları şöyle nakleder: “Ayet “meliki yevmi'd-din” ve “mâliki yevmi'd-din” şeklinde iki farklı kıraatle okunmuştur. Bazı âlimler “melik” bazılar “malik” okuyuşunu tercih etmişlerdir. “Malik” kölenin sahibi demek iken “melik” halkın hükümdarıdır. Köle halktan daha zelil bir haldedir ve bu nedenle “mâlik” olmadaki baskının “melik” olma durumundakinden daha fazla olması gerekir. O halde “mâlik” hal olarak “melik”ten üstündür. “Melik” siyaset ve gücü ile birlikte bazı açılardan “melik” iken “mâlik” her hâlükârda “mâlik”tir ve ölümden sonra da otorite ona aittir. Şunu da ileri sürmüşlerdir. Hak “mâlikü'l-mülk” olmakla övülür “melikü'l-mülk” olmakla değil. Bilinmelidir ki bu kelimenin ister “mâlik” ister “melik” olsun içermiş olduğu kemal özelliklerinin hepsi hak için sabit olduğundan ayet iki rivayetle de gelmiştir. Çünkü birleştirmek daha üstün ve daha kâmil bir yöntemdir.”⁹⁰

Konevi, âlimlerin kıraatle ilgili yukarıdaki tartışmalarını tenkid ederek *melik* kıraatını tercih ettiğini şu gerekçelere dayanarak ifade eder; “Mâlik” “Rab” isminde mündemictir, çünkü “rab” isminin dildeki anlamlarından birisi “mâlik” demektir. Kur’ân icaz yani aciz bırakma ve vecizlik özelliği ile nazil olmuştur. “Mâlik” okuyuşunu tercih etmiş olsaydı icaz ile çelişen bir çeşit tekrarlama olacaktı. Kamil keşif varlıkta tekrar olmadığını ifade eder. Bundan dolayı “mâlik” değil “melik” okuyuşunu tercih lazımdır. Bu isim Nas suresinde de “mâlik” şeklinde değil *melik* olarak gelmiştir ve *rab* isminden sonra zikredilmiştir. Üstelik bu surede o ismin “Mâlik” şeklinde okunması caiz değildir. Bu durumda “melik” şeklinde okumak “mâlik” şeklinde okumaktan daha üstündür. Hz. Peygamberin hadisleri de Kur’ân’ın sırlarını açıklar. “Hamd sadece sana aittir, senden başka ilah yoktur. Sen her şeyin rabbi ve melikisin” Hz. Peygamber de bu hadisinde “mâlik” dememiştir.”⁹¹ Konevi, dil âlimlerinin yukarıda geçen köle vs. açıklamalarının geçersiz bir kıyas olduğunu, bu kıyasın “Hak” konusunda değil yaratılmışlarda geçerli olabileceğini ifade eder.⁹² Konevi, “sırat” kelimesi için de “sad ile sırat, sin ile sırat veya dat ile dırat” şeklinde üç farklı kıraatin bulunduğunu ifade eder.⁹³

5. 1. 4. Dilsel Açıklamalarda Bulunmak

Konevi, Fatıha suresinin tefsirinde bir dilbilimci yaklaşımıyla kelime ve kavramların analizlerini tasavvuf dili, bilgisi ve kültürü doğrultusunda yapmıştır.⁹⁴ Konevi’ye göre; “Kur’ân’ın indiği dil, manaların, şer’i emir ve haberlerin zarfı mesabesindedir.”⁹⁵ Konevi, tefsirinde kelimelerin iştikakına önem vermekte ve kelimelerin geldiği kökü ve anlamlarını uzun uzun açıklamaktadır. Konevi’ye göre; “Allah isminin iştikakı ismin hakikatine değil tasavvur sahiplerinin zihinlerde ondan somutlaşan manaya racidir. İştikakın şartlarından birisi kendisinden iştikak yapılan anlamın türetilenden önce gelmesidir.”⁹⁶

Konevi, lafızların dış varlıklara değil zihinlerde beliren şeylere delalet ettiğini şu ifadelerle dile getirir: “lafızlar dış varlıklara değil zihinlerde somutlaşan ve beliren şeylere delalet eder. Bunun için lafızlar zihni manalara delalet eder. Manalar ise ifade sahibinin kasdettiği şeylerden ibarettir, onlar ise zihni durumlardır. Lafzın manaya delaleti şöyledir: Uzaktan bir cisim görülüp onun taş olduğu zannedildiğinde “o taştır” denilir. Cisme yaklaşıp hareket ettiği görüldüğünde söz gelişi “o kuştur” denilir. Binaenaleyh tasavvurların farklılığından dolayı isimlerin farklılaşması lafızların medlulünün dış varlıklar değil, zihni suretler olduğunu gösterir. Zikrettiğimiz hususu teyit eden bir husus şudur: Lafız dış varlığa delalet etseydi, bir insan “âlem

⁹⁰ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 282-283.

⁹¹ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 282-285.

⁹² Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 284-285.

⁹³ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 375-376.

⁹⁴ Ersöz, Emine, *Fatıha Suresi’nin Sadreddin Konevi’deki Yorumunun Dil ve Üslup Açısından İncelenmesi*, II.Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri, 6-8 Ekim 2011 Konya, Koordinatör: Hasan Yaşar, Mebkam Yay., Konya, 2014, s. 81.

⁹⁵ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 234.

⁹⁶ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 333.

*kadimdir" ve bir başkası "âlem hadistir" dediğinden âlem aynı anda hem kadim hem hadis olması gerekirdi."*⁹⁷

Konevi, çokanlamlı kelimelerin cümle içinde ifade ettikleri anlamla ilgili olarak görüşünü şöyle ifade etmektedir. "Kur'ân'da bulunan herhangi bir kelimenin dilde çeşitli manaları var ise o anlamların hepsi Hak tarafından kast edilmiştir. Herhangi bir insan Hakkın kelamına dair Kur'ân'ın nazil olduğu dilin gerektirdiği bir söz söyleyip şeriatın kesin kuralları onunla çelişmezse öyle bir yorum hakikattir ve Allah'ın irade ettiği şeydir."⁹⁸ Buna göre metnin yorum çerçevesini belirleyen şey, dildir. Bir insan dilin sınırlarını taşmadığı sürece, dilediği her anlamı âyetlerde bulabilir. Konevî, ilâhî kelâmın yorumunu, esasta iki şeye bağlamaktadır: "Dil hükümleri" ve "kesin şer'î" kurallar.⁹⁹ Konevi'nin bu açıklamaları bir işari tefsirde bulunması gereken şartların ifadesidir.

Konevi'nin bir kelimenin aynı anda taşıdığı tüm anlamları ifade etmesi fikrine katılmıyoruz. Kanaatimizce dilde bir kelimenin kendi başına birden fazla anlama gelmesi son derece tabii iken bir cümle içerisinde birden çok anlama gelmesi mümkün değildir. Şâyet bu şekilde bir anlam iddiasında bulunuluyorsa, hangi mananın doğru olduğuna dair elde son derece sağlam bir delil yahut oldukça güçlü bir karine olması gerekir. Kelimenin müstakillen birden fazla anlama gelebileceği gerçeğini kabul etmekte ancak bir bağlamda birden fazla anlama gelebileceği düşüncesini doğru bulmamaktayız.

Konevi, tefsirinde kelimelerin kökenlerine önem vermekte ve etimolojik tahliller yapmaktadır. Konevi'nin etimolojik tahlillerine örnek olarak Allah ismi hakkında yaptığı şu açıklamaları zikredebiliriz: "Yüce ismin köklerinden birisi "elihe-ye'lehu-ilâhen" fiilidir. "Elihe'r-racülü ile'r-raculi" yani "bir adam bir adama sığındı" "fe a'lehehu" "o da ona güven verdi, emin kıldı" denilir. İkinci kök ise "velihe-yelihu" fiilidir. Kelimenin aslı "velehe" de olabilir. Burada vav harfi hemze ile değişmiştir. "Veleh", "şiddetli muhabbet" demektir. Aslında "meluh" demeleri gerekirdi ama Araplar özel isim olması için yapısına muhalefet edip "ilah" demişlerdir. Bu ismin başka bir kökü bir şey perdelendiği zaman söylenen "lâhe-yelühü" veya bir şey ortadan kalktığı zaman söylenen "lâhe-yelühü"dür. Bu ismin başka bir kökü bir yere ikamet edildiğinde kullanılan "elihtü bi'l-mekân/mekâna yerleştim" ifadesidir. Bir diğeri ise "ilâhiyet" mastarından türemiş olmasıdır. İlahiyet yaratmaya kadir olmak demektir. Bir diğer görüş de şudur: İnsanın bir şeyde şaşış kaldığı ve ona ulaşamadığındaki durumu "ye'lehu/şaşırır" diye ifade edilir. "Veleh" aklın gitmesidir. Bu ismin başka bir kökü deve yavrusunun annesine düşkünlüğünü ifade etmek için kullanılan "velihe'l-fasilu"dur. Bu mastardan türetilince Allah isminin anlamı kulların bütün hallerde Allah'a yalvarırken istekli ve tutuklu olmalarını anlatır. Bir diğer görüş lafzın "abede-ya'bedu -ibadeten" kelimesinde olduğu gibi "elihe-ye'lehu-ilahun"dan türetilmesidir. İbn Abbas İlah kelimesini ibadet diye yorumlamıştır. Ya da Allah isimi he üzerine harfler gelerek ve ilah kelimesine harfler eklenerek oluşmuştur."¹⁰⁰

5. 1. 5. Kur'ân, Sure ve Ayet Bütünlüğüne Dikkat Etmek

Konevi, Kur'ân'da mükemmel bir düzen olduğunu ve bu düzeni göremeyenlerin Kur'ân'ın sırları hakkında konuşamayacağını şu sözlerle ifade eder: "İlahi kitapta bir harf, iki harfin arasında veya onların önünde veya ardında bulunuyorsa, o harf oraya belirli bir maksat, tam bir bilgi ve kusursuz bir hikmetle konulmuştur. Lakin akıllar bu tertibin sırrına ulaşamaz. İlahi kelamdaki bu özelliği keşfedemeyen insan Kur'ân'ın batınlarının sırrını idrak edemez. Hz. Peygamber Kur'ân'ın batınlarını şu hadisiyle belirtmiştir: "Kur'ân'ın zahiri vardır, yediye varıncaya kadar batını vardır." Başka bir rivayette de; "yetmiş batını vardır"

⁹⁷ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 241.

⁹⁸ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 292.

⁹⁹ Dalkılıç, Bayram, *Sadreddin Konevî'ye Göre Yorum'un (Şerh-Te'vîl) İmkânları ve Sınırları-Sınırlılıkları*;1.Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri, 20-21 Mayıs 2008, Koordinatör: Hasan Yaşar, Mebkam Yay., 1. Bsk. Konya, 2010, s. 70.

¹⁰⁰ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 244-245.

buyurmuştur."¹⁰¹ Konevî'ye göre her kelime, hatta her bir harfin belirli bir hikmet ve gayesi vardır. Buna göre, Kur'ân'da ve ilâhî kelâmında tesadüf veya anlamsız bir kullanım asla söz konusu değildir. Her şey, belirli bir hikmet ve gayeye göre zikredilmiştir. Konevî'nin bu görüşü, varlık tasavvurunun temel esaslarından birisini teşkil eden âlemde belirli bir nizâm ve hikmet bulunmasıyla ilgili görüşünün bir tezahürüdür.¹⁰²

Konevi, tefsirinde Kur'ân, sure ve ayet bütünlüğüne dikkat etmektedir. Bir kavramı açıklarken kavramın Kur'ân ve sure bütünlüğünde taşıdığı anlama bir de kavramın sıyak ve sibakına yani ayet bütünlüğünde taşıdığı anlama dikkat eder. Konevî'nin "*Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri*" yöntemini tefsir yöntemi olarak benimsediğini söyleyebiliriz. Buna örnek olarak "melik" kıraatini tercih etme gerekçesini gösterebiliriz. Ona göre "mâlik" kıraati kendisinden bir önce gelen "Rab" kelimesinde mündemiçtir, "mâlik" olması halinde Kur'ân'da tekrar olurdu, Nas suresinde de "mâlik" değil "melik" geçmektedir dolayısı ile "melik" kıraati tercih edilmelidir.¹⁰³ Görüldüğü gibi Konevi Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsiri yöntemini tefsirinde uygulamıştır.

Konevi kelimelerin tefsirinde bağlamın ve meşhur mananın öncelenmesinin önemini şu sözlerle ortaya koymaktadır: "*Kelimelerin bazı anlamları bazı ayet ve surelerdeki bağlamlarında daha uygun ve karinelere açığa çıkan çeşitli sebeplerden dolayı daha münasip olabilir. Bu karineler arasında nüzul sebepleri yer aldığı gibi ayetin, kıssanın ve hükmünün bağlamı veya muhatapların ve onların önde gelenlerinin yaygın ve meşhur anlamı dikkate alınmasını zikredebiliriz.*"¹⁰⁴

5. 1. 6. Hadis ve Sahabe Söзlerini Nakletmek

Konevî'nin Fatiha suresinin tefsiri, "*Salat'ı/Fatiha'yı ikiye ayırdım...*" kudsi hadisine dayanmaktadır. Hadise göre; Kul "*elhamdülillahi rabbi'l-âlemin*" dediğinde Allah, "*kulum beni övdü*"; "*er-rahmani'r-rahim*" dediğinde "*kulum bana sena etti*"; "*mâliki yeomi'd-din*" dediğinde "*kulum beni yüceltti*"; "*iyyeke na'budü ve iyyeke neste'in*" dediğinde "*bu benimle kulum arasındadır, kuluma istediği verilecektir*"; "*ihdine's-sirâta'l-müstakîm. Siratallezine en'amte aleyhim, gayri'l-mağzubi aleyhim vele'z-zallîn*" dediğinde "*bunlar kulumundur kuluma istediği verilecektir*" buyurur.¹⁰⁵ Konevi, Fatiha suresinin tefsirinde bu hadisi ilham almış ve tefsirini hadisteki sıralamaya göre yapmıştır.

Konevî'nin tefsirde hareket noktası, "*her ayetin zahiri, batını, haddi ve matlaı olduğunu*" belirten hadistir.¹⁰⁶ Konevi, Hz. Ali'nin; "*bana izin verilseydi Fatiha'nın tefsiri olarak söyleyeceklerimi yetmiş deve ancak taşırdı*" sözünü ve Hz. Hasan'ın; "*Allah yüz dört kitap indirmiştir, yüzünü dört kitaba koymuş, o dört kitabın hepsini Kur'ân'a, Kur'ân'daki manaların hepsini mufassal'a, mufassaldakilerin hepsini Fatiha'ya koymuştur*" sözünü naklederek tefsirine temel kılmaktadır.¹⁰⁷

Muhaddis olması yönü ile Konevi, hadisleri tefsirinde zikretmiş ama zaman zaman zayıf ve uydurma hadisler de kullanmıştır. Fatiha suresinin 7. Ayetinin tefsirinde Hz. Peygamberden nakledilen; "*gazaba uğrayanlar yani Yahudiler, sapıtanlar yani Hristiyanlar*" hadisine yer veren Konevi, hadisin olduğu yerde yoruma yer verilemeyeceğini şöyle ifade etmektedir: "*Hz. Peygamber Kur'ân'daki muhtemel herhangi bir ifadeyi belirlediğinde bu durumda hiçbir şekilde başka bir yoruma gidilemez.*"¹⁰⁸

¹⁰¹ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 204.

¹⁰² Dalkılıç, *Sadreddin Konevî'ye Göre Yorum'un (Şerh-Te'vil) İmkânları ve Smurları-Smürlülükleri*, s. 71.

¹⁰³ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 282-285.

¹⁰⁴ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 294.

¹⁰⁵ Müslim, *Salât*, 38; Ebu Davud, *Salât*, 138.

¹⁰⁶ Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 36-37.

¹⁰⁷ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 205.

¹⁰⁸ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 424.

5. 1. 7. "Vahdet-i Vücut" ve "Dinlerin Birliği" Felsefesini Temel Almak

Konevi, her meseleyi Tanrı-âlem ilişkisi çerçevesinde ele almakta¹⁰⁹ ve daha önce de belirttiğimiz gibi tefsirinde Vahdet-i Vücut felsefesini ve bu felsefenin gerektirdiği dinlerin birliği fikrini temel almaktadır. Konevi, Tanrı-Âlem ilişkisini "sudur" ilişkisi olarak değerlendirmektedir.¹¹⁰ Konevi'nin temel aldığı Vahdeti Vücut düşüncesi kaçınılmaz olarak dinlerin birliği düşüncesine götürmektedir. Konevi, dinlerin birliği düşüncesine mesnet olarak "Allah'ın insanların perçeminden tutmasını, kendisinden başkasına kulluk edilmemesine hükmetmesini" ifade eden ayetleri¹¹¹ kullanılmaktadır. Dinlerin birliği konusu yakın tarihte Musa Carullah Bigiyef tarafından da savunulmuştur.¹¹² Konevi'nin şu sözleri Vahdet-i Vücut felsefesini ve bu düşüncenin ne anlama geldiğini ortaya koyması açısından önem arz etmektedir:

*"Zata ait ilahi-gayb mertebesinde hiçbir şeyin çoğalması ve taayyünü yoktur."*¹¹³

*"Âlemdе görülen çokluk, zikredilen birlikten yayılmış ve bir itibarla onunla zuhur etmiştir. Fakat bunun anlamı, hüviyeti itibarıyla bir olandan, hüviyeti açısından çokluğun sadır olması demek değildir."*¹¹⁴

*"Hak için varlık zatının aynıdır."*¹¹⁵

*"Fiilin faili gerçekte kendisinden başkasının fiili olmayan Haktır."*¹¹⁶

*"Hakkı müşahede etmek fena halini gerektirir. Fenanın ardından müşahede sahibi idrak ettiği şeyi izah edebileceği bir imkânâ sahip değildir. Bir insan Hakkı müşahede ettiğinde, gerçekte kendisinde Hak'tan bulunan şeyi müşahede etmiştir."*¹¹⁷

*"Hak âlemin fertlerinden her birisini kendisi gibi özel bir şeyin delili ve alemeti yapmıştır. Binaenaleyh her fert, taayyün etmiş varlığı cihetinden "isim" denilen ulûhiyet nispetlerinden birisinin alemetidir ve delil olan şey o ismin mazharıdır."*¹¹⁸

*"Herhangi bir idrak vasıtasıyla görülen veya idrak edilen her şey herhangi bir şe'nine göre zuhur eden Hak'tır."*¹¹⁹

*"Rahman kendisiyle zuhur eden her şeye yayılan varlık olması yönünden haktır."*¹²⁰

*"Âlem Hakk'ın bilgisinin suret ve mazharıdır... Zuhur eden her şey ondan zuhur etmiştir. Çünkü Haktan başka hiçbir şeyin hak ile birlikte varlığı yoktur."*¹²¹ Konevi, buna delil olarak "Allah var idi onunla birlikte başka bir şey yok idi" hadisini ve "O evveldir, ahirdir, zahirdir, batındır o her şeyi bilendir"¹²² ayetini delil olarak kullanır.

¹⁰⁹ Bolay, Süleyman Hayri, *Sadreddin Konevi'nin "Fatiha Tefsiri" Üzerine Birkaç Not ve Değerlendirme*, II.Uluslararası Sadreddin Konevi Sempozyumu Bildirileri, 6-8 Ekim 2011 Konya, Koordinatör: Hasan Yaşar, Mebkam Yay., Konya, 2014, s. 122-124.

¹¹⁰ Hüsametdin Erdem, *Sadreddin Konevi'nin Vahdet-i Vücut ve İnsan Anlayışı*, Sadreddin Konevi Sempozyumu, 27 Kasım 2004, Konya, 2004, s. 113; Demirli, *Sadreddin Konevi*, s. 31.

¹¹¹ *İsrâ*, 17/23; *Yusuf*, 12/40.

¹¹² Bkz. Bigiyef, Musa Carullah, *İlahi Rahmet ve Uluhiyet*, Evrensel Kurtuluş, İst., 2005.

¹¹³ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 146.

¹¹⁴ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 170.

¹¹⁵ Konevi, Sadreddin, *Vahdet-i Vücut ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Bsk., İz Yay., İstanbul, 2004, s. 94.

¹¹⁶ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 296.

¹¹⁷ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 239.

¹¹⁸ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 265.

¹¹⁹ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 487.

¹²⁰ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 488.

¹²¹ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 166.

¹²² *Hadid*, 57/3.

Konevi, dinlerin birliği fikrini şu sözleri ile özetlemektedir:

“Sadece ona ibadet edilir ve sadece ona yönelinir, her şey ondan başlamış ve yine ona dönecektir. Hiç kimse Allah’tan başkasına ibadet etmemiştir. Ondan başkasına teveccüh edilemez. Bu ilahi ve kmil ayna olmuş ve olacak bütün varlıkların kiblesidir. Allaha yemin olsun ki kastettiğim şeyi anladığımı sanmıyorum... İlk hüküm yani her şeyin gerçekte Hakka ibadet ettiği ve ondan başkasına ibadetin mümkün olmadığđı hükmü geçerli ve gerçekleşmiş olmakla birlikte cezalandırma da sahihtir.¹²³ Konevi bu sözlerine delil olarak şu ayetleri kullanmaktadır: “Rabbin sadece kendisine ibadet edilmesini kaza etti”¹²⁴ “Hüküm ancak Allah’ındır sadece kendisine ibadet edilmesini emretti”¹²⁵

Konevi, “Nereye dönerseniz Allah’ın yüzü oradadır.”¹²⁶ Ayetine dayanarak dinlerin birliği ile ilgili olarak şu sözleri sarf etmektedir: “Aynı şekilde cihetlerin kökenini müşahede edip onlardan yer ve mekanın bulunmadığđı mertebeye terakki eden kimsenin durumu da öyledir. O kişi hakikate ulaşmış bütün cihetlerin, oluşun, makamların, hallerin ve meknların boyunduruğundan kurtulmuştur. Artık onun kiblesi bütün kibleler, bütün din ve mezhep mensuplarının cihetleri haline gelmiştir.”¹²⁷

Konevi, “Bizi nimetlendirdiğin kimselerin yoluna ilet gazap ettiklerinin ve sapmışların yoluna değil.” Fatiha suresi 7. ayetinin tefsirinde de dinlerin birliği düşüncesini ortaya koyan şu sözleri ifade etmektedir: “Bu ayetin kısımları manevi rabrani suallere verilmiş cevaplar gibidir. Adeta kul “Bizi sıratı ulaştır” dediğinde rububiyet dili şöyle der: “Hangi sıratı istiyorsun. Çünkü sıratlar pek çoktur ve hepsi bana aittir.” Bunun zerine kulluk dili şöyle der: “Onların içinden müstakim olan sıratı istiyorum.” Rububiyet dili şöyle cevap verir: “Bütün yollar müstakim. Çünkü bütün yolların gayesi benim. Bütün yollarda yürüyenler nihayette bana ulaşacak. Sen bunlardan hangisini istiyorsun?” Ubudiyet dili şöyle der: “Kendilerine nimet verdiklerinin yolunu istiyorum.” Rububiyet lisanı şöyle der: “ben kime nimet vermedim ki? Varlıkta benim rahmetimin kuřatmadığđı ve nimetimin kapsamadığđı bir şey var mı ki?”¹²⁸

İbn Teymiye Vahdet-i Vücud ve Dinlerin Birliği düşüncesinden dolayı İbn Arabi ve Sadreddn Konevi’yi şu sözlerle tekfir etmektedir:

“... “Fssu’l- Hikem” ve benzeri kitapların anlattıkları batın olarak da zahir olarak da kfdr. Ayrıca batını zahirinden daha çirkindir. Anlattıkları vahdet (birlik) ,hulul ve ittihad ehlinin mezhebidir. Kendileri ise, hakikat arayıcıları olduklarını söylerler... Bunların sözlerindeki küfür, Yahudi, Hristiyan ve putperestlerin sözlerindeki küfürden daha büyüktür...”¹²⁹

“...İbn Arabi’nin talebesi Sadreddn Konevi (es-Sadr er-Rumi)’ye gelince, o bir felsefeci idi. O şeriaten ve İslm’dan daha uzaktır¹³⁰ çünkü Sadreddn, tartışma ve tefekküre şeyhinden daha fazla girmiştir. Buna rağmen o, küfür bakımından daha ileri, ilim ve irfan bakımından ise daha geridedir; İslm’ı ve imamların görüşlerini de daha az bilmektedir. Zaten bunların tuttıkları yol küfür olduğuna göre, küfürde ustalık sahibi olanların, daha fazla kfir olacakları açıktır.

Sadreddn Konevi, eşyanın vücudu ile a’ynı arasında yapılan ayırımın doğru olmadığđı görüşündedir. Ona göre Cenab-ı Hak, bizzat vücut olduğu ve bu ikisi arasında mutlaka bir fark gözetmek

¹²³ Konevi, Fatiha Suresi Tefsiri, s. 369.

¹²⁴ İsr, 17/23.

¹²⁵ Yusuf, 12/40.

¹²⁶ Bakara, 2/115.

¹²⁷ Konevi, Fatiha Suresi Tefsiri, s. 396.

¹²⁸ Konevi, Fatiha Suresi Tefsiri, s. 421.

¹²⁹ İbn-i Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, İbn Teymiyye Kllyatı, çev: Komisyon, İst. 1988 II. 359.

¹³⁰ İbn-i Teymiyye, İbn Teymiyye Kllyatı, II. 447.

gerektiğine inandığı için mutlak ve muayyen şeklinde bir fark getirmiştir. Ona göre Allah, taayyün edip temeyyüz etmeyen mutlak vücuttur; bu vücut taayyün edip temeyyüz etmediğinde mahlûkat ortaya çıkmış olur; ister bu vücut ilahlık mertebesinde taayyün etsin, ister başka bir mertebede...

İşte bu sözlerle o,-her ne kadar birincisi eşyanın vücudu ile sübûtu arasında fark gözetmesi açısından daha fesatkâr ise de – İbn Arabî'den daha fazla küfür içinde olduğunu göstermiştir..."¹³¹

Musa Carullah Bigiyef'in dinlerin birliği görüşünü reddeden Mustafa Sabri Efendi'nin şu sözleri bize önemlidir:

"Kur'ân-ı Kerim'de en az bin kere geçen kâfirler kelimesiyle isimlendirilenler acaba anka sürüleri midir? Bu gibi gafletleri ve çelişkileri gördükçe insanın, "...Allah kimi saptırırsa artık ona bir yol gösteren yoktur"¹³² sözlerini haykırması geliyor."¹³³

Düşünce alanında ileri sürülen fikirlerin miyasy Kur'an ve sahih-sarih sünnettir. Kur'an ve sünnetin onaylamadığı fikirler reddedilir. Kanaatimizce "Vahdet-i Vücut" düşüncesi ve bu düşüncenin gerektirdiği "Dinlerin Birliği" fikri yanlıştır ve Kur'an'a tamamen aykırıdır. Zira bu düşünce Kur'an'ın iniş amacını boşa çıkarmaktadır. Ancak şunu da iyi bilmemiz gerekir ki kişileri dinden çıkarmak veya dine dâhil etmek bizim işimiz değildir. Dolayısı ile bu sözler sahiplerini tekfir etmemizi gerekli kılmaz. Bu sözlerin sahibinin kâfir olup olmadığına biz değil Allah karar verir. Bize düşen görev ifade edilen bilgilerin doğru veya yanlışlığını delillere binaen dile getirmektir. Tarihe mal olmuş şahsiyetleri tekfir etmek bize bir şey kazandırmaz aksine kaybettirir. İlim ehline düşen vazife delilleri konuşurmak, fikirlerle mücadele etmektir. İbn Arabi ve Konevi dönemlerinde yaşanan kaos ortamını yumuşatmak için böyle düşünceler ileri sürmüş olmalıdır. Ancak her ne sebeple olursa olsun bu tür düşünceler doğru değildir.

5. 2. Konevi'nin Fatıha Suresi Tefsiri

Konevi; Fatıha'nın başındaki besmelenin başında takdir edilmiş gizli "bede'tü/başladım" veya "ebdeül/başlarım" kelimesinin bulunduğunu,¹³⁴ "hamd Allah içindir" ifadesinin bir ihbar olduğunu,¹³⁵ hamdin başlanılan işin kemalini ve arzulananın gerçekleşmesini anlattığını,¹³⁶ hamdin bir tür tarif olduğunu, tarifin ise tarif edilenin bilinmeden gerçekleşmeyeceğini, herhangi birinin bir başkası hakkındaki övgüsünün, övülenin övüldüğü cihetten öven tarafından tanınmadan gerçekleşmeyeceğini¹³⁷ ifade eder. Konevi, Allah ismi konusunda geniş açıklamalarda bulunur, Allah isminin yukarıda zikrettiğimiz iştikakını zikreder ve Arap dil âlimlerinin Allah isminin yedi özelliği olduğunu ve bu özelliklerin başka isimlerde bulunmadığını ileri sürdüklerini ifade ederek bu yedi özelliği nakleder. Dil âlimlerine göre Hakkın bütün isimleri Allah ismine nisbet edilirken Allah ismi öteki isimlerden hiçbirisine nispet edilmez. Yaratılanlardan hiçbirisi Allah'ın ismi ile isimlendirilmemektedir. Dilciler bu ismin başındaki nida edatı olan "ya" edatını hafzedip şeddeli "mim" olarak ismin sonuna ilave etmişler ve "Allahümme" demişlerdir bu ismin dışındaki hiçbir isimde böyle bir şey yapılmamıştır...¹³⁸

Konevi'ye göre; Rab ismi ancak tamlama halinde gelir, bu ismin lugavi-ıstılahi açıdan beş hükmü vardır ve bu beş hüküm beş sıfatı gerekli kılar. Rab isminin hükümleri şunlardır: Sebât,

¹³¹ İbn-i Teymiyye, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, II. 183.

¹³² *Ra'd*,13/33.

¹³³ Musa Carullah Bigiyef-Mustafa Sabri, *İlahi Adalet (Rahmeti İlahiye Burhanları)*, (sadeleştiren: Ömer H. Özalp), İst., 1996, s. 139.

¹³⁴ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 203.

¹³⁵ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 233.

¹³⁶ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 226.

¹³⁷ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 228-230.

¹³⁸ Konevi, *Fatıha Suresi Tefsiri*, s. 241-245.

efendilik, iyilik, mülk ve terbiye. Rab ıslah edici, efendi, malik, sabit olan ve terbiye edendir. Bu hükümlerin gerekleri olan beş özellik şunlardır: Sebata mukabili telvin(değişmek), efendiliğin mukabili ubudiyet, ıslahın yaratmanın ve baki kılmanın mukabili yok etmek ve helak, maliklik nispetinin mukabili kölelik, terbiyenin mukabili terbiyeyi ve onun hükmüyle zuhuru kabul etmemektir.¹³⁹ Konevi'ye göre, Fatiha suresinde geçen "âlemin" kelimesi "âlem" kelimesinin çoğuludur. "Âlem" ise "alâmet" kelimesinden türetilmiştir. "Âlem" Allah dışındaki her şey demektir.

140

Konevi, Allah isminden sonra sadece Rahman ve Rahim isimlerinin zikredilmesinin hamd ve şükre sebep olan nimetlendirme ve ihsanın bu iki ismin ferî olduğuna işaret ettiğini ifade eder. Çünkü ona göre rahmetin gazabı geçmesi olmasaydı âlem var olmaz, el-Mun'im, el-Muhsin ve benzeri isimlerin herhangi bir eseri ortaya çıkmazdı.¹⁴¹ Konevi, *Melik* kelimesi için açıklamalarda bulunur. Ona göre; aynı mastardan gelen milk şiddet ve güç demek olduğu gibi aynı zamanda kudret ve tasarruf anlamında kullanılır. "*Melikü't-tarik/yolun ortası*", "*Melikü'd-dabbe/Hayvanın sürücüsü, rehberi*" demektir. Melekût zahir ve batını kapsamaya cihetinden kelimenin mübalağa kipidir. Kelimenin içerdiği tüm anlamlar hak için sahih ve sabit anlamlardır. Çünkü Hak kuvvet ve metanet sahibi olduğu gibi rehber ve kayyum olandır.¹⁴² Konevi, din lafzının dilde "*ceza, adet, itaat ve durum*" gibi çeşitli anlamlarının olduğunu, "*danehu*" kelimesinin "*onu zelil kıldı, köleleştirdi, yönetti ve sahibi oldu*" anlamına geldiğini, "*Deyyan*" kelimesinin "*malik ve sahip*" manasında olduğunu ifade eder.¹⁴³

Konevi'ye göre; mükellefler fiillerinden dolayı ceza ve mükâfat görecektir. Mükellefler insanlar ve cinlerdir. Hayvanların ise sadece kısas yönünden olmak üzere bu noktada onlarla ortaklığı vardır. Hayvanlar hakkında naslarda geçtiği kadarı ile hükmü sürekli bir ceza yoktur. Cinlerin fiillerinin karşılıklarını göreceklere kuşku yoktur ancak cennete girip girmeyecekleri kesin değildir. Cinlerden mü'min olanlar işledikleri iyi amellerinden dolayı ahirette bir karşılık görür fakat bu konuda herhangi bir nas yoktur. Binaenaleyh belki de cinler iyi amellerinin neticelerini cennetten başka Allah'ın dilediği bir mekânda göreceklere.¹⁴⁴ Kanaatimizce Konevi cinlerin cennete girmemeleri veya cennetten başka yerde mükâfat göreceklere konusunda yanılmaktadır. Zira Kur'an, cehennem insan ve cinlerle dolacağını ifade eder.¹⁴⁵ İnsan ve cinlerin azap yeri aynı cehennem ise mükâfat yerleri de aynı cennet olmalıdır. Nitekim mü'minlere verilecek hurilerden bahsedilen ayette daha önce onlara ne bir ins ne de bir cinin dokunmadığı ifade edilir.¹⁴⁶ Konevi, kulların fiilleri konusunda da yanlışa düşmektedir. Ona göre; "*insandan sadır olup kendisi ile Hakkın dışında herhangi bir şeyi amaçladığı iyi veya kötü herhangi bir fiilde fail olan kul değildir. Kul bu fiilde işçi mesabesinde kabul edilir.*" Konevi'nin bu sözü kaderiyeci bir tutum içinde olduğunu göstermektedir.¹⁴⁷

Konevi, ibadetin sözlükte "*boyun eğmek ve zelilliğin nihayeti*" anlamına geldiğini, "*son derece sıkışık ve yoğun dokunmuş elbiseye*" "*sevun zu-abde*" denildiğini, bununla elbisenin güçlü tesire ve etkiye konu olduğuna işaret edildiğini, "*zelil ve değersiz toprak*" anlamına gelen "*arz-ı ma'bede*" kelimesinin de buradan türetilildiğini ifade eder.¹⁴⁸ Konevi, ibadetin yardım dilemeden önce zikredilmesinin icabet ümidiyle vesileyi hacete takdim etmeye benzediğini, Allah'ın "*Peygamberden*

¹³⁹ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 247-249.

¹⁴⁰ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 264.

¹⁴¹ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 271.

¹⁴² Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 281.

¹⁴³ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 294.

¹⁴⁴ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 299.

¹⁴⁵ *Secde*, 32/13.

¹⁴⁶ *Rahman*, 55/74.

¹⁴⁷ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 306.

¹⁴⁸ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 346.

bir şey rica ettiğinizde sadaka veriniz, bu sizin için daha hayırlıdır."¹⁴⁹ Ayetinde yardım talebinin mutlak olarak zikredilmesinin yardım dileyen herkesi içermesinden dolayı olduğunu belirtir.¹⁵⁰ Konevi'ye göre; Allah'ın; *"iyyeke na'budü ve iyyeke neste'in"* ifadelerini söylemeyi kullarına emretmesi kula şunu hatırlatmak içindir: *"Kul kendisinde gördüğü bilgi ve kuvvete asla ve asla kendi başına sahip olduğunu ya da herhangi bir kemalde önceliği bulunduğunu zannetmemelidir."*¹⁵¹ Konevi, *"iyyeke na'budü ve iyyeke neste'in"* ayetinin hikmeti konusunda şunları söylemektedir: *"Allah yarattıklarını kendisine ibadet etmeleri için yaratmış, onlara varlığından ve sıfatlarından kabul etmeleri takdir edildiği ölçüde ihsan etmiştir. Onlar bu varlık ile Ona ibadet etmişlerdir. Çünkü yaratıkların müstakil olarak kendi kendilerine Hakka ibadet etmeleri sahih değildir. Bunun sebebi onların mahiyetleri açısından hiçbir varlığa sahip olmayışları ve kendilerinden hiçbir ibadetin meydana gelmeyiştir. Yaratılmışlar müstakil olmadıkları için kendilerine "Ancak sana ibadet ederiz" ifadesinin ardından "ancak senden yardım dileriz" demeleri emredildi..."*¹⁵² Konevi'nin bu sözlerinin *"Vahdet-i Vücut"* anlayışını yansıttığını ve doğru ifadeler olmadığını düşünmekteyiz.

Konevi'ye göre; *"ihdine's-sirata'l-müstakim"* *"bizi dosdoğru yola ulaştır"* ayeti dua ve istek kipinde bir emirdir. *"ihdine"* kelimesi hidayetten türetilmiştir. Hidayet, *"beyan"* demektir. Kelimenin kökü *"ya"* iledir ve harf emir kipinde geldiği için düşürülmüştür. *"ihdine"* kelimesinin çoğul gelmesinin nedeni daha önce *"sadece sana kulluk ederiz ve sadece senden yardım isteriz"* ayeti ile uyumlu olmasını temindir. Böylece sanki bütün kullar aralarında müşterek bir hüküm ve birleştirici nispet dili ile birbirleri adına konuşur.¹⁵³ Konevi, sıratın üzerinde yürünen yer olduğunu, ahd ve tarif için harfi tarifli geldiğini, müstakimin sıratın sıfatı olduğunu ve *"müstakim"* kelimesi ile özel bir istikamet in kastedildiğini ifade eder.¹⁵⁴

SONUÇ

Konevi'nin *Fatiha Suresinin Tefsiri* adlı eseri daha önce birçok tebliğ ve makaleye konu olmuş ancak İşari tefsire uygunluk açısından değerlendirilmemiş ve söz konusu tefsirde dinlerin birliği konusuna yapılan vurguya dikkat çekilmemiştir. Bu çalışmamızda Konevi'nin İşari tefsirin şartlarının dışına çıktığını ortaya koymuş bulunmaktayız. Konevi, tefsirini belli kaideler gözeterek, dil kaidelerine ve şer'i kaidelere bağlı kalarak yapacağını ifade etmiş ise de kendisinin belirttiği şartlara ve İşari tefsirin şartlarına tam uyduğu söylenemez. Zira Konevi'nin her fırsatta dillendirdiği Vahdet-i Vücut fikrinin dinlerin birliği düşüncesini doğurduğunu ve bu fikirlerin tefsirde Kur'ani muvazeneyle tabi tutulmadan ifade edildiğini görmüş bulunmaktayız. Kur'an'ın etkilerini kırmak için mücadele ettiği, tahrif edildiklerini belirttiği, Allah'a ortaklar koşmaları sebebi ile küfür kapsamında değerlendirdiği batıl dinlerin hepsini Allah'a ulaştırın dinler olarak görmek işari tefsirin kapsam alanına girmez.

Konevi'nin *Fatiha* tefsiri dil kaidelerine ve vehbi bilgilere dayanması açısından işari tefsir kapsamında değerlendirilebilir ise de yapılan felsefi açıklamalar açısından nazari ağırlıklı bir tefsirdir. Nazari tasavvufun kavramlarını isti'mal eden Konevi'nin tefsirde ağır bir dil kullandığını ve bundan dolayı tam anlaşılamadığını söyleyebiliriz. Tefsirde mümkün olduğunca nakilde bulunmayacağını, orijinal bir tefsir yapacağını ifade eden Konevi'nin, İbn Arabi'nin düşünce dünyasından çokça alıntı bulduğunu, geçmiş hayatında edindiği bilgileri kaynak göstermeden dile getirdiğini ifade edebiliriz.

¹⁴⁹ Mücadele, 58/12.

¹⁵⁰ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 347.

¹⁵¹ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 362.

¹⁵² Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 363.

¹⁵³ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 374.

¹⁵⁴ Konevi, *Fatiha Suresi Tefsiri*, s. 375-376.

Konevi'nin bu özgün eseri birçok çalışmaya konu olacak niteliktedir. Konevi'nin tefsir usulü, kullandığı ıstılahlar, özgünlük iddiası, yararlandığı kaynaklar ve tefsirinde ele aldığı konuların her biri birer araştırma konusudur. Tefsir tarihinde önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğümüz Konevi'nin tefsir anlayışı Yüksek Lisans ve Doktora tezlerinin konusu olacak niteliktedir.

Konevi'nin, vehbi bilgilere, keşfe dayanarak kaleme aldığını söylediği bu tefsirdeki bilgilerin doğruluğu ve yanlışlığı tartışılabilir bir konudur. Vehbi bilgi, Kur'an ve sahih-sarih sünnete uyduğu sürece alınabilir. Bu bilgileri kabul etmek veya etmemek iman konusu değildir. İlim ehline düşen görev bu bilgileri tetkik etmek ve sahihini sakiminden ayırmaktır.

İbn Arabi ve Konevi'nin fikirlerinin tenkit edilmesi gerektiğini savunmakla birlikte İbn Teymiyye tarafından tekfir edilmelerini doğru bulmamaktayız. Zira zahire muvafık olmayan/farklı görüş beyan eden kişileri fikirlerinden dolayı tekfir etmek ilim ehlinin işi değildir. Aksi bir delil bulunmadığı sürece İslam'a ters görüş beyan edenlerin "mü'min olduklarına dair" beyanları esas kabul edilir. Düşüncelerin İslam'a uymaması ilim ehli nezdinde tekfir konusu değil tenkit konusu olmalıdır.

KAYNAKÇA

- Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İst., trs.
- _____ *İşâri Tefsir Okulu*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1974.
- Ay, Mahmut, *Kur'ân'ın Tasavvufi Yorumu- İbn Acibe Örneği*, 2. Bsk., Kayıhan Yay., İstanbul, 2016.
- Bayram, Mikail, *Sadru'd-Din-i Konevî Hayatı, Çevresi ve Eserleri*, Hikmetevi Yay., 1. bsk., İstanbul, 2012.
- Bigiyef, Musa Carullah, *İlahi Rahmet ve Uluhiyet, Evrensel Kurtuluş*, İst., 2005.
- Bilgin, Abdülcelil, *Kur'an'ı Tanımak*, 1. Bsk., Araştırma Yay., Ank., 2018.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Sadreddîn Konevî'nin "Fatıha Tefsiri" Üzerine Birkaç Not ve Değerlendirme*, II. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri, 6-8 Ekim 2011 Konya, Koordinatör: Hasan Yaşar, Mebkam Yay., Konya, 2014.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl el-Cu'fî (ö. 256/870), *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, trs.
- Çiçek, Mehmet Halil, *Konevî'nin İcazu'l-Beyan Adlı Tasavvufi Tefsirindeki Metodu*, II. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri, 6-8 Ekim 2011 Konya, Koordinatör: Hasan Yaşar, Mebkam Yay., Konya, 2014.
- Dalkılıç, Bayram, *Sadreddîn Konevî'ye Göre Yorum'un (Şerh-Te'vîl) İmkânları ve Sınırları-Sınırlılıkları*; 1. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri, 20-21 Mayıs 2008, Koordinatör: Hasan Yaşar, Mebkam Yay., 1. Bsk. Konya, 2010.
- Demirli, Ekrem, *Sadreddîn Konevi*, İsam Yay., İstanbul, 2008.
- Dereli, Muhammed Vehbi, *İşâri Tefsirlerin Geçerliliği ve Problemleri Üzerine*, DEÜİFD, XXXIV/2011, İzmir, 2011.
- Ebu Davud, Süleymân bin el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî (ö. 275/888), *Sünenü Ebî Davûd*, 1. Bsk., Dâru'l-Erkâm, Beyrut, 1999.
- Erdem, Hüsamettin, *Sadreddîn Konevî'nin Vahdet-i Vücûd ve İnsan Anlayışı*, Sadreddîn Konevi Sempozyumu, 27 Kasım 2004, Konya, 2004.
- Eren, Mehmet, *Sadreddîn Konevi ve Fatıha Tefsiri*, Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,

Yıl:1997, Sayı: 7, Konya, 1997.

Ersöz, Emine, *Fatiha Suresi'nin Sadreddîn Konevi'deki Yorumunun Dil ve Üslup Açısından İncelenmesi*, II.Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri, 6-8 Ekim 2011 Konya, Koordinatör: Hasan Yaşar, Mebkam Yay., Konya, 2014.

Gördük, Yunus Emre, *Tarihsel ve Metodolojik açıdan İşâri Tefsir*, İnsan Yay., İstanbul, 2013.

_____ "Tefsir-Te'vil" Ayırımı ve İşari Tefsirin Öznel Mahiyeti Bağlamında "Yorum Algı" Sorunu, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart/2017, Yıl:4, Sayı: 7.

İbn Arabî, Muhyiddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali (ö. 638/1240), *İcâzü'l-Beyân-Fatiha ve Bakara Sureleri Tefsiri*, Çev. Muhammed Coşkun, 1. Bsk., İnsan Yay., İstanbul, 2017.

_____ *Futuhâtu'l-Mekkiyye*, I-XXX, Beyrut, ts.

_____ *Fusûsu'l-Hikem*, Çev. M. Nuri Gençosman, İstanbul, 2003.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvînî(ö. 275/888), *Sünenü İbn Mâce*, I-II, thk. Halîl Me'mûn Şihâ, 1. Bsk., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 1998.

İbn-i Teymiyye, Takiyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *İbn Teymiyye Külliyyatı*, çev: Komisyon, İst. 1988.

Karasakal, Şaban, *Kur'ân'ın İşârî Yorumu*, Rağbet Yay., İst., 2015.

Konevi, Muhammed bin İshâk Sadreddîn(ö. 673/1274), *Fatiha Suresi Tefsiri*, Çev. Ekrem Demirli, 1. Bsk., Kapı Yay., İstanbul, 2014.

_____ *en-Nusûs fî Tahkîki Tavri'l-Mahsus/Vahdet-i Vücûd ve Esasları*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Bsk., İz Yay. İstanbul, 2004.

_____ *Fusûsü'l-Hikem'in Sırları*, Çev. Ekrem Demirli, 2. Bsk., İz Yay., İstanbul, 2003.

_____ *İcâzu'l-Beyân fî Te'vîli Ümmî'l-Kur'ân*, 2. Bsk., Haydarabad, 1949.

Konuk, Ahmet Avni, *Fusûsu'l Hikem Tercüme ve Şerhi*, istanbul,1989.

Maverdî, Ebû'l- Hasen Alî bin Muhammed (ö. 450/1058), *en-Nuket ve'l-Ûyûn/Tefsîru'l-Maverdî*, I-VI, thk. Seyyid Abdulmaksud bin Abdurrahîm, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, trs.

Musa Carullah Bigiyef-Mustafa Sabri, *İlahi Adalet (Rahmeti İlahiye Burhanları)*, (sadeleştiren: ÖmerH. Özalp), İst., 1996.

Müslim, bin Haccâc, Ebû Huseyn el-Kuşeyrî(ö. 261/875) *Sahîhu Müslim*, thk. Ahmed Zehve- Ahmed İnaye, 1. Bsk., Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 2004.

Nasır Hâmid Ebu Zeyd, *Sufi Hermenötik İbn Arabî'nin Yorum Felsefesi*, 1. Bsk., Mana Yay., İstanbul, 2018.

Pierre Lory, *Kâşânî'ye Göre Kur'ân'ın Tasavvufî Tefsiri*, Çev. Sadık Kılıç, İstanbul, 2001.

Polat, Fethi Ahmet, *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, 2. Bsk., Aybil Yay., Konya, 2014.

Sarmış, İbrahim, *Tasavvuf ve İslam*, 5. Bsk., Ekin Yay., İstanbul, 2008.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed(ö. 911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, I-II, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ, 5. Bsk., Dâru İbn Kesîr, Beyrut, 2002.

Süleyman Uludağ, *İşâri Tefsir*, DİA, İstanbul, 2001.

Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ bin Sevre(ö. 297/909), *Sünenü't-Tirmîzî*, 1. Bsk., Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, 2002.

- Uslu, Mehmet Zeki, *Tasavvufi Tefsirin İşâri ve Nazari Şeklinde Taksimi Üzerine Bir Değerlendirme*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi Yıl: 2017/2, Sayı:27, Isparta, 2017.
- Uzun, Nihat, *Tefsir Disiplini Açısından Batini ve İşâri Yorumun İlmî Değeri*, Kur'ân'ın Batini ve İşâri Yorumu Sempozyumu, Kuramer Yay., İstanbul, 2018.
- Vâhidî, Ebû'l- Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed (ö. 468/1075), *Esbâbu Nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeğlûl, 1. Bsk., Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1991.
- William Chittick, *Merkezi Nokta: İbn Arabî Ekolünde Sadreddîn Konevî'nin Rolü*, Çev. Betül Güçlü, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı 2), 2009, sayı: 23.
- Zehebî, Muhammed Huseyn (ö. 1397/1977), *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, I-III, Dâru'l-Erkâm, Beyrut, trs.
- Zürkani, Muhammed Abdulazim (ö. 1367/1948), *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed bin Ali, Daru'l-Hadis, Kahire, 2001.



A Study on the Spiritual Consulting Services Needed by Gifted Students.

112

Teceli Karasu*^a, Aslan Ali Demirkol^b

Article Info

DOI:

Article History:

Received 07/12/2018

Revised 21/12/2018

Accepted 27/12/2018

Keywords:

Gifted Students, Spiritual
Counseling, Science Arts Center

Article Type:

Research Article

Abstract

This study, which aims to determine the spiritual orientation of the gifted students and their needs for spiritual counseling, is designed with mixed research method. Quantitative data of the study were collected by using Spiritual Orientation Scale developed by Figen Kasapoğlu (2015). The universe of this study consists of gifted students educated in the Muş Science and Arts Center and the formal education institutions of the 4th-12th Grade. In this context, the complete counting sampling method was used in the study. Qualitative data of the study were collected by semi-structured interview form prepared by the researchers. As a result, It can be said that gifted students need spiritual counseling; want to consult should be trustworthy, and they should be a specialist in religion, psychology, and methodology

Üstün Yetenekli Öğrencilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme

Makale Bilgisi

DOI:

Makale Geçmişi:

Geliş 07/12/2018

Düzeltilme 21/12/2018

Kabul 27/12/2018

Anahtar Kelimeler:

Üstün Yetenekli Öğrenciler,
Manevi Danışmanlık, Bilim
Sanat Merkezi

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Öz

Üstün yetenekli öğrencilerin manevi yönelimlerini ve manevi danışmanlığa olan ihtiyaçlarını belirlemeyi amaçlayan bu çalışma, karma araştırma yöntemiyle tasarlanmıştır. Çalışmanın nicel verileri, Figen Kasapoğlu (2015) tarafından geliştirilen "Manevi Yönelim Ölçeği" kullanılarak toplanmıştır. Muş Bilim ve Sanat Merkezi'ne devam eden ve örgün eğitim kurumlarının 4- 12. Sınıflarında öğrenim gören üstün yetenekli öğrenciler çalışmanın evrenini oluşturmaktadır. Bu bağlamda araştırmada "tam sayım örnekleme" yöntemi kullanılmıştır. Çalışmanın nitel verileri ise araştırmacı tarafından hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu aracılığı ile toplanmıştır. Sonuç olarak, üstün yetenekli öğrencilerin manevi danışmanlığa ihtiyaç duydukları, danışmak istedikleri kişilerin güvenilir, din, psikoloji ve yöntem bilim uzmanı olması gerektiği söylenebilir.

*Corresponding Author: t.karasu@alparslan.edu.tr

^a Ass.Prof.Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş/Turkey ORCID: 0000-0003-4218-2802

^b Teacher, BİLSEM, Muş/Turkey

e-ISSN: 2149-4622. © 2018 Muş Alparslan Üniversitesi. TÜBİTAK ULAKBİM DergiPark ev sahipliğinde. Her hakkı saklıdır

Üstün Yetenekli Öğrencilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme¹

GİRİŞ

Önceden hazırlanmış program çerçevesinde planlı olarak yapılan formal eğitimin yapıldığı en önemli kurumlar okullardır. Okullarda, belli bir yaş kademesindeki öğrencilere, Milli Eğitimin amaçları temel alınarak hazırlanmış eğitim programları ile eğitim verilmektedir. Yaşları baz alınarak gittikleri sınıflarda öğrenciler; bedensel, bilişsel ve duyuşsal bakımdan birbirlerinden farklılık arz etmektedirler. Bunlardan bir kısmının farklılıkları daha fazladır. Normal öğrencilerden ciddi derecede farklılık gösteren ve özel eğitime ihtiyaç duyan öğrenci gruplarından biri de üstün yeteneklilerdir (MEB Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, 2015).

Üstün yetenekli öğrencilerin erken yaşlarda belirlenmeleri, potansiyellerini geliştirebilecekleri uygun ortamlarda yetiştirilmeleri ve manevi olarak destek görmeleri onların sağlıklı yetiştirilmelerine hem kendileri hem de içerisinde buldukları toplum için önemlidir. Aksi takdirde bu kimseler mevcut yeteneklerini toplumun zararına kullanmak suretiyle başta kendilerine olmak üzere bütün topluma zarar verebilirler. Çünkü bu öğrencilerin pek çok alanda akranlarından daha yüksek performans gösterebilmeleri; onların sosyal, uyumsal ve manevi olarak sorun yaşamalarına sebep olabilmektedir (Sak, 2012). Ancak erkenden uygun bir şekilde eğitildiklerinde ve manevi olarak desteklendiklerinde kendileri ile barışık olarak yetişirler. Dahası sosyal, insani, ilmi, iktisadi, siyasi ve güzel sanatlar alanlarında da topluma öncü olabilirler (Çağlar, 2018).

Üstün yetenekli öğrencilerin tespit edilip eğitimlerinin sağlıklı bir şekilde desteklenmesi amacıyla Ülkemizde 2007 yılında ilk Bilim ve Sanat Merkezleri (BİLSEM) açılmıştır. Günümüzde 125 BİLSEM’de yaklaşık 37 bin öğrenci faydalanmaktadır. Dünya genelinde üstün yetenekli öğrenci oranı %2 kabul edildiğinde (B. Dönmez, 2009, 287) ülkemizde tanısı konulmayan daha pek çok üstün yetenekli öğrencinin olduğu söylenebilir. Başka bir ifade ile üstün yetenekli/zekâlı öğrencilerin yaklaşık %95’inin henüz tanuları yapılmamıştır. Dolayısıyla bu öğrencilerin bir an önce tanılanmaları ve eğitim ve manevi danışmanlıkla desteklenmeleri gerekir.

Üstün yetenekli öğrenciler, BİLSEM’de, farklı bilim alanlarında verilen eğitim ile desteklenmektedirler. Öğrenciler aynı şekilde söz konusu bu merkezlerde rehberlik eğitiminden de faydalanabilmektedirler. Ancak bu öğrenciler, destek eğitiminin yanında, “insan fıtratına yerleşik geliştirilmeyi bekleyen” (Meydan, 2015) manevi desteğe de ihtiyaç duymaktadırlar. Zira insanın hem kendisiyle hem de toplumla barışık olması; manevi anlamda yaşadığı problemleri anlamlandırması ile paralellik gösterir. Dolayısıyla bu öğrencilerin manevi anlamda hayatlarını anlamlandırmalarına rehberlik edecek birilerinden yardım almaları gerekir.

Dini bilgilerin test edilebilir niteliklerinin bulunmaması sebebiyle, ona yönelen beşeri akıl, ikna olabilmek için deneysel doğrulamadan ziyade mantıki doğrulama yoluna başvurur (Cebeci, 2010). Bu başvuru, normal öğrencilere nazaran üstün yetenekli öğrencilerde daha fazla olabilmektedir. Dolayısıyla bu öğrencilere yönelik manevi danışmanlığın tartışılması ve geliştirilmesi zaruridir. Aksi taktide sosyal dengelerin bozulması, davranış bozuklukları, ahlaki sapma, ruh sağlığı ve çeşitli kişilik bozuklukları ortaya çıkabilmektedir (Özdemir, 2012). Bu çalışma, üstün yetenekli öğrencilerin manevi

¹ Bu makale, “I. Uluslararası Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Kongresi”nde sözlü olarak sunulan “Üstün Yetenekli Öğrenciler ve İhtiyaç Duydukları Manevi Danışmanlık” adlı bildiri esas alınarak ve genişletilerek hazırlanmıştır.

yönelimlerini ve onlara yönelik danışmanlığı konu edinerek alana katkı sağlamayı hedeflemiştir. Bunu yaparken, hem nicel hem de nitel veri toplama araçlarını birlikte kullanmıştır.

2. Üstün Yetenekli Öğrencilere Genel Bir Bakış

“Üstün yetenek/ zekânın ne olduğu ile ilgili henüz evrensel düzeyde fikir birliğine ulaşılamamıştır. Bu kavram, zamandan zamana, bir yerden başka bir yere farklı şekillerde tanımlanmaktadır (NAGC, 2018). Özel Eğitim yönetmeliğinde (MEB, 2018) üstün yetenekliler; zekâ, yaratıcılık, sanat, spor, liderlik kapasitesi veya özel akademik alanlarda akranlarına göre yüksek düzeyde performans gösteren bireyler olarak tanımlanmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri Üstün Zekâlı Çocuklar Derneği üstün zekâlıyı; “Bir ya da daha fazla alanda olağanüstü performans gösteren ya da olağan üstü potansiyeli olan birey” (Sak, 2012) şeklinde tanımlamaktadır. IQ zekâ testleri sonucuna göre ise zekâ dağılımları 130 ve üzeri olan bireylere, üstün yetenekli bireyler denmektedir (Lewis, 2018).²

Üstün yetenekli bireylerin tanımlanmasına bağlı olarak, onları tespit etmek için başvurulan tanı yöntemleri de farklılık arz etmektedir. Kimi ülkeler yazılı testleri, kimileri IQ testlerini, kimileri de, yaratıcılığı ve zekâyı birlikte ele alan testler kullanılmaktadır (Lewis, 2018). Üstün yeteneklilerin belirlenmesinde, farklı kuramlar ve bu kuramlara bağlı tanı testleri geliştirilmiştir. Kuramların başında Çoklu Zekâ Kuramı, Başarılı Zekâ Kuramı ve Üçlü Halka Üstün Zekâ Kuramı gelmektedir (Sak, 2012). Bununla birlikte toplumların “değer”e yükledikleri anlamlar da üstün yeteneklilerin tanımlanmasını ve tanısını etkileyebilmektedir. Örneğin batı toplumları daha çok akademik başarıyla ilişkili olan analitik ve yaratıcı yeteneğe önem verirken, doğu toplumları “erdem” gibi değerlere önem vermektedir. Bu durum onların üstün yetenek ile ilgili tanımlarına yansımaktadır.

Üstün yetenekli kimselerin erken fark edilmesi ve akranlarından üstünlük gösterdikleri yetenek ya da yeteneklerin geliştirilmesine olanak tanınması hem önemli hem de zordur. Bu kimseler daha çok okul sıralarında fark edilmektedirler. Bunun için öğretmenin, öğrencileri sınıf içinde çok iyi takip etmesi, gündelik konuşmalarındaki farklılıkları anlamaya çalışması önemlidir (Smutny v.dğr., 1997). Bu öğrenciler; normal gelişim gösteren çocuklara göre, yetenekli oldukları alanda daha hızlı ilerleme göstermektedirler. Ancak bir alanda yetenekli olan çocuk tüm gelişim alanlarında benzer düzeyde bir yeteneğe sahip olmayabilir. Örneğin, görsel sanat alanında üstün yetenekli olan çocuk, sadece bu alanda yaşatlarından üstün olma özelliği göstererek diğer gelişim alanlarında standart gelişim ritmi izleyebilir (İncekara; 2013).

Üstün yetenekli öğrenciler kendi içlerinde normal bireylere göre daha heterojen bir özellik gösterirler. Bununla beraber bir grup, olarak onlara ait özellikler şöyle sıralanabilir: Dili etkili kullanma, merak ve bazı konulara yoğun ilgi gösterme, çabuk öğrenme, güçlü bellek, yüksek düzeyde duyarlı olma, özgün ifade biçimlerine sahip olma, yeni ve zor deneyimleri tercih etme, kendisinden büyüklerle arkadaşlık yapma, yeni durumlara çabuk uyum sağlama, okumaya düşkün olma, akademik seviyenin yüksek olması, esnek düşünebilme, felsefi düşünebilme, liderlik yapabilme (İncekara, 2013; Gündüz, 2010). Dini anlamda bu bireyler erken yaşlardan itibaren evren, din, mitolojiler hakkında düşünebilir ve sorular sorabilirler (Gündüz, 2010).

Üstün yetenekli öğrencilerin tanınmasının amacı, uygun programlar ile onların özel eğitim ihtiyaçlarını gidermektir. Tanılama yapılırken; öğrenciye yarar, bilimsellik, kapsamlılık, eşitlik, erken tanı, süreklilik, uygun araç ve ortak karar gibi ilkelere riayet etmek gerekir. Bu ilkeler doğrultusunda öğrenci, tanılama aşamaları olan, tarama/aday gösterme, test aşaması ve karar alma aşamalarından sonra belirlenir (Sak; 2012).

² Daha farklı tanımlar için aşağıdaki internet adresine bakılabilir.

[http://www.nagc.org/sites/default/files/Advocacy/State%20definitions%20\(8-1-13\).pdf](http://www.nagc.org/sites/default/files/Advocacy/State%20definitions%20(8-1-13).pdf)

Üstün yetenekli öğrenciler, öğretim amaçlı olarak aşağıdaki tabloda gösterildiği gibi gruplandırılabilir.

Tablo 1: Üstün Yetenekli Öğrencileri Öğretim Amaçlı Gruplama Türleri

Grup	Tam Zamanlı	Yarı zamanlı
Benzer özellikli	Sınıflararası özel sınıf	Kaynak odası (destek eğitim odası)
	Tam özel sınıf	Derse dayalı tekrarlı grup
	Kısmi özel sınıf	Sınıf içi benzer yetenek grubu
	Özel okul	
	XYZ grup	
	Özel sınıf içinde benzer grup	
Farklı özellikli	Okul içinde okul	Sınıf içi karışık yetenek grubu
	Derleme sınıf	Sınıf içi düzeyli gruplar
	Normal sınıfta öğretim	

(Kaynak: Sak, 2012, 523; Dönmez, 2009, 292).

Türkiye’de üstün yetenekli öğrenciler Destek Eğitim Oda’larında ve Bilim Sanat Merkezlerinde örgün eğitim dışında ve buna ek olarak eğitim alabilmektedirler (MEB Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, 2018; MEB Bilim Sanat Merkezleri Yönergesi, 2015). Bilim Sanat Merkezlerinde uygulanan eğitim programları; uyum, destek eğitimi, bireysel yetenekleri fark etme, özel yetenekleri geliştirme, proje üretimi/yönetimi alanlarında düzenlenmiş programlardır. Ayrıca yönergede eğitim programlarında görev alacak öğretmenler; Fen ve Teknoloji, İlköğretim Matematik, Türkçe, Sosyal Bilgiler, Müzik, Yabancı Dil, Bilişim Teknolojileri, Teknoloji-Tasarım, Rehberlik ve Sınıf Öğretmenleri tarafından yürütülür ifadesi yer almaktadır (MEB Bilim Sanat Merkezleri Yönergesi, 2015). Program ve derslere dikkat edildiğinde öğrencilerin manevi alanda yaşayabileceği sorunların azaltılması ya da ortadan kaldırılmasına yönelik bir dersin olmadığı görülür.

3. Manevi Danışmanlık

Yaşadığımız çağ, inanan/inanmayan tüm insanlığa maddi anlamda büyük imkânlar sunmuşsa da, ruhsal anlamda insanların sorunlarını çözemediği gibi daha da karmaşık hale getirmiştir (Köylü, 2012). Bu dönemde insanların sağlıklı karar almalarına yardımcı olmak için, farklı arayışlar söz konusudur. Bu arayışlardan biri olan manevi danışmanlık din psikolojisinin inanç yönünü ele alan ruhsal öğretilerdir. Dini/ manevi yönü olan bu öğretinin gelişimine katkı sağlayan önemli bir unsur da dinlerin özellikle “Hristiyanlık öğretilerinin ve geleneğinin” buna izin vermesidir (Söylev, 2015; Altaş, 2012; Cebeci, 2010).

Eğitimde kullanılan danışmanlık kavramı ile kast edilen psikolojik danışmanlıktır. Geniş bir literatüre sahip olan psikolojik danışmanlık; psikolojik rahatsızlıkların büyük oranda sözel ve duygusal iletişim biçimlerine dayanan teknikler ile tedavi edilmesi olarak tanımlanır (Ok, 2012). Pastoral psikoloji adıyla din psikolojisinin bir alt dalı olarak özellikle 1970’lerden itibaren gelişen (Peker, 2009) manevi danışmanlık ise, haham, papaz ve imam gibi din görevlileri aracılığı ile terapi hizmeti sunan ve batıda ortaya çıkan bir psikolojik danışma alanıdır (Uğurlu, 2018; Altaş, 2016; Söylev, 2010). Türkiye’de ise, din hizmetleri alanında bir bilim dalı olarak kabul edilmektedir (Ege, 2011). Bu bilim; "Kişinin kendini tanıması, çevresine uyum sağlaması ve dinle ilgili problemlerini fark ederek çözmesi için çeşitli teknikler kullanarak profesyonelce yapılan psikolojik yardım" şeklinde tanımlanabilir (Aşkoğlu, 2008, 546).

İnsanların sık sık karşılaştığı, ölüm, engellilik, anlam kargaşası, günahkârlık duygusu gibi kaygılar, psikolojik danışmanlık veya psikoloji biliminin yalnız başına analiz edebileceği konular değildir. Bu gibi konular teolojinin de sahasına dâhil olduğundan bu iki disiplinin ortak çalışmasını

gerekli kılmaktadır. Bu iki alanın birlikte çalışması ile ortaya çıkan yeni disiplin olan manevi danışmanlık, teolojik ve psikolojik kavramları bilinçli ve bütüncül olarak entegre etmeyi içerir (Greenwald v.dgr.,2011; Ok; 2012; Cebeci, 2010). Bu danışmanlık, daha çok din görevlileri aracılığı ile terapi hizmeti sunan bir psikolojik danışma alanıdır. Bundan dolayı dini danışmanlar genellikle danışmanlık hizmetlerini geleneksel alana ek olarak psiko-manevi (psiko-spiritüel) sorunları gidermek amacıyla geleneksel dini eğitim ile modern psikolojik düşünce ve yöntemleri entegre ederek yürütmelidirler (Altaş, 2012).

Arapça bir sıfat olan maneviyat kelimesi, dilin tam olarak izah edemediği kalp ile bilinen şey anlamına gelir (el- Cürcani, 2007). Türk Dil Kurumu (2018) “duyu organları olmaksızın kalp (gönül) ile bilinen şeye ait olan, duyularla sezilebilen, ruhani, tinsel, maddi olanın karşıtı şeklinde tanımlanmaktadır. Batıda maneviyat, kurumlaşmış din dışındaki ruhani etkinlik veya olaylara katılım şekline göre algılanmaktadır. Onlara göre maneviyat, maddinin ötesinde olan her şey ve bunların temel anlamlarına ilişkin deruni kaynakların toplamıdır (Frager, 2009). Batı kaynaklı bir disiplin olarak 1900’lü yıllarda gelişen manevi danışmanlık kavramı ile kast edilen ise manevi psikolojik danışmanlıktır (Kaymakcan-Şirin, 2013; Cebeci, 2010). Burada manevi kavramı ile kast edilen ise psikolojik danışmanlığın; dini kaynakların, geleneğin, bağlamın gibi unsurların dikkate alınarak uygulanmasıdır. Bununla birlikte, manevi danışmanlığın tanımı ile ilgili olarak günümüzde dahi bir uzlaşmaya varılamamıştır. Dahası bireylerin maneviyatlarına ve değerlerine vurgu yapmak için kullanılan kavramda da farklılık söz konusudur. Care (bakım), pastoral (dinsel), religious (dini) ve spirituality (maneviyat/ruhaniyet) gibi kavramlar en çok tercih edilenlerdir (Ok, 2012). Dini danışmanlık anlamında ise “pastoral psychology, pastoral care ve pastoral counseling” kavramları en çok dikkat çeken kavramlardır (Şirin, 2014; Kaymakcan - Şirin, 2013). Yeni gelişen disiplin olan manevi danışmanlık, bu kavramları kimi zaman aynı anlamda, kimi zaman benzer anlamda kimi zaman da binişik olarak kullanmaktadır.

Manevi danışmanlık; inancı, düşüncesi ve değerleri ne olursa olsun, maneviyatla ilişkisini sürdürmek isteyen herkese verilebilen bir hizmet olarak değerlendirilebilir. Bireyin iç huzura kavuşmasını sağlamayı hedefleyen manevi danışmanlık için bir dine bağlı olmak gerekli değildir. Ancak maneviyatın en yaygın biçimini dinlerin meydana getirdiği göz önünde tutulduğunda, bu hizmetin daha çok bir dine inanan ve *anlam* ile ilgili aydınlanmak isteyen kimselere verilebileceği söylenebilir (Ok, 2012). Manevi boşluk hisseden birey, arayış içerisine girer. Bu arayış onu yeni bilgilere yönlendirir. Yeni bilgiler ile aydınlanan birey manevi olgunluğa ulaşmada ciddi yol kat eder. Örneğin kıldığı namazdan emin olmadığı için hastalanan, defalarca abdestini tazeleyen, küçük bir su sıçramasında giysisini değiştiren kimselere Kur’an ve Sünnete dayalı dini danışmanlık önemli yardımda bulunabilir.

Din, sosyal hayatın merkezinde yer alan bir kurumdur. Dolayısıyla bireyin din ile doğrudan ilgili olan ve dolaylı olarak dinin kaynaklık ettiği kültürel pek çok sorunu olabilir. Kimi zaman bu dini sorunlar kişilik problemlerine ve sosyal sorunlara neden olabilmektedir (Kaymakcan-Şirin, 2013). Dini ve ruhsal problemlerin çözümünde kullanılan bir çeşit danışma süreci olan manevi danışmanlık, bu sorunların çözümünde önemli bir unsurdur (Söylev, 2015). Örneğin, üstün yetenekli bireyler çoğu zaman normal akranları ile iletişim ve etkileşim problemleri yaşamaktadırlar. Manevi danışmanlık bu öğrencilerin bireysel anlam arayışlarına cevap olabileceği gibi, onların sosyal olarak da toplumla bütünleşmelerini sağlayabilir. Dolayısıyla, danışanın maneviyatını ve teolojisini merkeze alan manevi danışmanlık, zamanımızın zorunlu kıldığı disiplinlerden biri olarak değerlendirilebilir. Nevzat Aşıkoğlu “Sosyal ve Ekonomik Alandaki Değişme ve Gelişmeler”, “Bilgi Kaynaklarının Çoğalmas ve Çeşitlenmesi” ve “Din Anlayışındaki Değişme ve Gelişmeler”i (Aşıkoğlu, 210, 440) bu zorunluluğa gerekçe olarak görürken, Üzeyr Ok bu durumu aşağıdaki başlıklarla görüşlerini ifade etmektedir (Şirin, 2014, 55-59; Ok, 2012, 45-47).

• Dindar danışanların duygusal sorunlarını paylaşmaya istekli olabilecekleri daha iyi şartları yaratması

• Dinsel deneyimlerdeki değişim ve çeşitliliğin, psikolojik danışmanlığın “dini konuları” ele almasını gerektirecek düzeyde olabilmesi

• Din adamı-cemaat ilişkisinin dini danışmanlığı gerektiren doğası

• Seküler psikolojik danışmanlığın dini konulardaki yetersizlikleri

• Seküler psikolojik danışmanlığın beyaz orta sınıfa hitap etmesi

• Din görevlilerinin manevi danışmanlık konularındaki yetersizlikleri.

Yukarıda ifade edilen manevi danışmanlığı gerekli kılan nedenler, üstün yetenekli bireylere de manevi danışmanlığın verilmesinin gerekçelerini oluşturmaktadır. Ancak üstün yetenekli bireyler normal akranlarından ciddi derecede farklılaştıkları için, onlara yönelik manevi danışmanlığın mahiyeti değişmektedir

Manevi danışmanlığın niteliği ile ilgili tartışmalar hala devam etmektedir. Bununla beraber danışmanlığın işlevini aşağıdaki gibi maddeleştirmek mümkündür (Altaş, 2012, 312):

1. Psikolojik ve psikiyatrik yardım gerektiren her türlü sorunla başa çıkmada bireyin inandığı dinin değerleriyle ilişki kurmasını sağlayarak yardım sağlama;

2. Bireylerin dini inanma ve yaşama biçimlerine dayalı olarak ortaya çıkan psikolojik bozuklukların tanısında diğer yardım mesleklerine destek sağlama,

3. Psikiyatri ve diğer yardım mesleklerinin müdahalesini gerektiren durumlarda ilgili alanlara bireyi yönlendirme (üst aşamaya geçiş),

4. Bakım ve refahla ilgili boyutlarda desteğe ihtiyaç duyulduğunda ilgili birimlerle işbirliği yapma (Önceki aşamaya geri dönüş).

Pek çok araştırma, manevi/dini inançlar ve ritüellerin insanı hem fiziksel hem de psikolojik olarak iyileştirdiğini ortaya koymaktadır (Cebeci, 2010). Maneviyat, özellikle kişiye karar almada, sosyal destek sağlamada ve kendisi ile barışık olmada ciddi katkılar sağlar. Ancak günah ve suç dayanan katı (rigid) dini inanışlar depresyon, kuruntu, halüsinasyon gibi hastalıklara sebep olarak kişiyi daha da hasta yapabilir (Plumb, 2011). Yaşadığımız toplumda bu gibi yanlış dini inanış ve uygulamaların var olduğu düşünüldüğünde, üstün yetenekli bireyler için manevi danışmanlığın önemi daha iyi ortaya çıkmaktadır. Üstün yetenekli öğrencilerin özellikleri dikkate alındığında, onların bilişsel olarak tatmin edecek ve duyuşsal olarak rıza gösterebilecek şekilde bir manevi danışmanlığın yapılması gerektiği görülmektedir. Bunun için Bulut'un da (2011) ifade ettiği gibi manevi danışmanlığı, biliminin verileri ile uyum içerisinde sunma etkili yol olarak önümüzde durmaktadır.

Ülkemizde manevi danışmanlık alanında son dönemde önemli çalışmalar yapılmaktadır. Uğurlu (2018), Ayten- Koç-Tınaz (2016), Söylev (2015), Şirin (2014), Ok (2012), Koç (2012), Ege (2011), Bulut (2011), Cebeci (2010), Peker (2009) ve Aşıkoğlu (2008) tarafından yapılan çalışmalar bunların en dikkat çekenleridir. Bu çalışmalar danışmanlığın ne olduğu, tarihi, çalışma alanları ve dünyadaki örnekleri gibi hususlara yoğunlaşmışlardır. DEM (2017, 2018) tarafından organize edilen ve uluslararası manevi danışmanlık ve rehberlik kongreleri farklı bilim dallarında çalışan bilim adamlarını bir araya getirmiş ve konunun etraflıca tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca, manevi danışmanlık alanının spesifik konularına yönelik çalışmalar yapılmıştır. Karagöz (2017) özel gereksinimli çocukları olan ailelere; Doğan (2017) ve Altaş (1999, 2012) hastalara; Işık (2016) bebek kaybı yaşayan ailelere; Satan v.dğr., (2016) ebeveyn kaybı yaşamış ergenlere; Gülmez (2016) eşine şiddet uygulayan erkeklere; Kaya Göktepe (2017), Klavuz-Klavuz (2016) yaşlılara; Çoşkunsever (2016) yetiştirme yurtlarında kalanlara; Çoban (2016) uyuşturucu ve madde bağımlılarına yönelik bilimsel

çalışmalar yapmışlardır. Topuz ise (2015) din görevlilerinin manevi danışmanlık yeterlilikleri konusunu ele almıştır. Toplumun önemli bir kısmını oluşturan üstün yeteneklilerin manevi yönelimlerini ve manevi danışmanlığa olan ihtiyaçlarını ele alan çalışmalara rastlamamış olması ve bu çalışmanın gerekçesini oluşturmaktadır.

Bu çalışma üstün yetenekli öğrencilerin manevi yönelimlerini ve manevi danışmanlığa olan ihtiyaç durumlarını belirlemeyi amaçlamaktadır. Bu amaçlara bağlı olarak çalışmanın alt hedefleri aşağıdaki gibi belirlenmiştir.

Üstün yetenekli öğrencilerin manevi yönelimleri nasıldır?

Üstün yetenekli öğrencilerin manevi yönelimleri cinsiyetlerine ve sınıf düzeylerine göre farklılaşmakta mıdır?

Üstün yetenekli öğrencilerin manevi olarak yaşadıkları sorunlar nelerdir?

Üstün yetenekli öğrenciler yaşadıkları manevi sorunlarla baş etmek için kimlere başvurumaktadırlar?

Üstün yetenekli öğrenciler danışmak istedikleri kimselerin hangi niteliklere sahip olmasını beklemektedirler?

4. Yöntem

4.1. Araştırma Modeli ve Çalışma Grubu

Bu araştırma, üstün yetenekli öğrencilerin manevi yönelimlerini ve ihtiyaç duydukları manevi danışmanlığı ortaya koymak için, karma yöntem ile gerçekleştirilmiş bir çalışmadır. Çalışmanın nicel verileri 2018-2019 eğitim öğretim yılında Muş BİLSEM’de eğitim gören 4-12. Sınıf 43 öğrenciden toplanmıştır. 2 ve 3. Sınıf öğrencileri anket sorularını anlamada sıkıntı çektiklerinden kapsam dışında tutulmuştur. Araştırmada evrenin tamamına ulaşılarak “tam sayım” çalışması yapılmıştır (Baltacı, 2018). Morgan’ın geliştirdiği evrenden örneklem denklemi dikkate alındığında, bu sayının çalışmanın güvenilirliği için yeter bir sayı olduğu söylenebilir (Morgan, 1970). Çalışmanın nicel verilerinin toplandığı örneklem grubuna ait demografik bilgiler aşağıdaki Tablo 1’de gösterilmiştir

Tablo 1. Örneklem Grubuna Ait Demografik Bilgiler

Toplam Öğrenci sayısı	Değişkenler	Öğrenci Sayısı (N)	%
43	Kız	21	48,8
	Erkek	22	51,2
43	Ortaokul	20	46,5
	Lise	23	53,5

Çalışmanın bazı verileri ise görüşme yöntemiyle toplanmıştır. Çünkü bu teknik bireylerin deneyimlerine, tutumlarına, görüşlerine, şikâyetlerine, duygularına ve inançlarına ilişkin bilgi elde etmede etkilidir. “Niçin” ve “Nasıl” sorularına cevap bulmayı amaçlayan araştırmalarda (Demirbaş, 2014) nitel yönleme sıklıkla başvurulur. Zira bu araştırmalarda insanların yaşadıkları dünyayı tüm yönleri ile anlama ve tanımlama çabası vardır (Yeşil, 2013). Bu kapsamda sağlıklı veri elde etmeye imkân veren BİLSEM’e devam eden öğrencilerin görüşleri alınmıştır.

4.2. Veri Toplama Aracı ve Veri Analizi

Çalışmanın nicel verileri Figen Kasapoğlu (2015) tarafından geliştirilen “Manevi Yönelim Ölçeği” aracılığı ile toplanmıştır. 16 maddeden tek faktöre dayalı hazırlanan Manevi Yönelim

Ölçeğinin iç tutarlılık katsayısı "0,76" olarak hesaplanmıştır. Bu çalışmada iç tutarlılık katsayısı 0,92 olarak hesaplanmıştır. Çalışma verileri SPSS 25 programı aracılığı ile analiz edilmiştir. Öğrencilerin manevi yönelimleri, MYÖ'nün maddelerine verdikleri cevaplar ise yüzdelik olarak gösterilmiştir.

Yarı yapılandırılmış görüşme soruları nitel veri toplama aracını oluşturmaktadır. Bu form, hem sabit seçeneekli cevaplamaya hem de ilgili alanda derinlemesine gidebilmeye imkan verir (Büyüköztürk v.diğ., 2011). Yapılan araştırmanın geçerliğini ve güvenilirliğini artırmak için görüşmede sorulan sorular ön test yapıldıktan ve alanında uzman kişilere danışıldıktan sonra belirlenmiştir. Uzmanlara soru maddeleri verilerek, kendilerinden bu soruların açık ve anlaşılır olup olmadığını, ele alınan konuyu kapsayıp kapsamadığını ve gerekli olan bilgileri sağlama noktasında işlevsel olup olmadığını kontrol etmeleri istenmiştir. Uzmanlardan alınan dönütler ve uygulanan pilot uygulama sonuçlarına göre görüşme formuna son şekli verilmiştir. Bu çalışmaların sonunda, soru maddelerinin geçerliliğine kanaat getirilmiş ve sorular yeterli görülmüştür.

Görüşme esnasında tutulacak notların kaydedilmesi, görüşmenin akıcılığını engellediğinden ve çalışma grubunun kabul etmesi sonucu, görüşme içeriği ses kayıt cihazıyla anında kaydedilmiştir. Daha sonra ses cihazı ile kaydedilen verilerin bilgisayar ortamına aktarılıp metin haline dönüştürülmesi ve yorumlanması işlemleri yapılmıştır.

Çalışmada; çerçeve oluşturma, tematik çerçeveye göre verileri işleme, bulguları tanımlama ve bulguları yorumlama aşamalarından oluşan içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Ayrıca, farklılık arz eden durumlarda üstün yetenekli öğrencilerin görüşleri ayrı ayrı yorumlanmaya çalışılmıştır. Çalışmada kimi zaman direk alıntılara yer verilerek, sadece ortak noktalar değil farklı düşünceler de değerlendirilmiştir. Böylece konuyla ilgili olası çeşitlilik, zenginlik, farklılık ve aykırılıklar çalışmaya dâhil edilerek bütüncül bir resmin elde edilmesi hedeflenmiştir. Çalışmada katılımcıların düşünceleri değişkenlere göre farklılık arz etmediğinden kod isimlere yer verilmemiştir.

5. Bulgular ve Yorum

5.1. Üstün Yetenekli Öğrencilerin Manevi Yönelimleri

Manevi Yönelim Ölçeğine (MYÖ) dayalı olarak üstün yetenekli öğrencilerin cinsiyet ve sınıf değişkenlerine göre memnuniyet düzeyleri aşağıdaki Tablo 2 'de gösterilmiştir.

Tablo 2: Üstün Yetenekli Öğrencilerin Manevi Yönelim Ölçeği Puanlarının Cinsiyet ve Sınıf Düzeyine Göre Mann Whitney U-Testi Sonuçları.

Değişkenler	Kategoriler	Sayı (N)	Ortalama (X̄)	Standart Sapma	Farklılaşma Derecesi Göre (Mann Whitney U)	Anlamlılık Düzeyi (p)
Cinsiyet	Erkek	21	2,54	,558	,221	,778
	Kız	22	2,58	,433		
Okul	Ortaokul	20	2,67	,247	,023	,176
	Lise	23	2,47	,625		

*p<0,05

Tablo 2'e göre Üstün Yetenekli Öğrencilerin MYÖ puanı ile cinsiyet ve sınıf değişkenleri arasında istatistiksel olarak anlamlı bir fark yoktur (p<0,01). Bununla birlikte MYÖ'den erkek öğrencilerin aldığı puan (X=2,54) kız öğrencilerin aldığı puandan (X=2,58) daha düşüktür. Benzer

şekilde ortaokula devam eden öğrencilerin puanı ($X=2,67$), liseye devam eden öğrencilerin puanından ($X= 2,47$) daha yüksektir. Bu sonuçlara dayalı olarak kız öğrencilerin manevi yönelimlerinin erkek öğrencilere oranla, ortaokula devam eden öğrencilerin de liseye devam eden öğrencilere oranla manevi yönelimlerinin daha yüksek olduğu söylenebilir. Ancak bu sonuçlar istatistiksel olarak anlamlı değildir.

Üstün yetenekli öğrencilerin MYÖ’de yer alan maddelere verdikleri cevaplar aşağıdaki Tablo 3’de görülmektedir.

Tablo 3: Üstün yetenekli öğrencilerinin MYÖ’de yer alan her bir soruya verdikleri cevap ve yüzdelikleri.

Maddeler	Toplam katılımcı	Katılmıyorum		Kararsızım		Katılıyorum	
		N	%	N	%	N	%
1. İlahi bir varlığa olan inancım, hayatıma anlam kazandırır.	43	5	11	13	30,2	25	58,1
2. Dua ederek, kendimi inandığım şeye daha yakın hissedebilirim.	43	4	9,3	7	16,3	32	74,4
3. İlahi bir güce olan inancım, hayattaki zorluklarla başa çıkmamda bana yardımcı olur.	43	4	9,3	4	20,9	30	69,8
4. Dua bana duygusal destek sağlar.	43	3	7	14	32,6	26	60,5
5. Manevi boyutla olan iletişimim, ruh sağlığıma iyi gelir.	43	4	9,3	5	11,6	34	79,1
6. Yüce bir güç tarafından korunduğumu hissedirim. .	43	5	11,6	6	14	32	74,4
7. Dua manevi yaşantımın önemli bir parçasıdır.	43	4	9,3	12	27,9	27	62,8
8. Dua dinginliğinde bir bütünlük duygusu yaşarım.	43	5	11,6	11	25,6	27	62,8
9. Yüce bir gücün varlığını ruhumun derinliklerinde hissedirim.	43	4	9,3	3	7	36	83,7
10. İlahi bir varlığa olan inancım davranışlarım üzerinde etkilidir.	43	7	16,3	5	11,6	31	72,1
11. İnancım çevremdeki insanlarla iletişimimi güçlendirir.	43	4	9,3	13	30,2	26	60,5
12. Bir kimse hayatının anlamını gerçekten ararsa, cevaplar bulabilir.	43	8	18,6	13	30,2	22	51,2
13. İlahi bir varlık tarafından sevildiğimi hissedirim.	43	3	7	4	9,3	36	83,7
14. Doğayı hayranlık içinde seyretmek manevi duygularımı güçlendirir.	43	6	14	15	34,9	22	51,2
15. Bana huzur veren manevi yaşantılarım vardır.	43	5	11,6	6	14	32	74,4
16. İnsanı nihai noktada, ancak sonsuz bir varlık anlayabilir.	43	5	11,6	10	23,3	28	65,1

Yukarıda yer alan Tablo 3 incelendiğinde üstün yetenekli öğrencilerin MYÖ maddelerine göre ciddi derecede “manevi olana” yöneldikleri görülmektedir. Bu durum örgün eğitimde üstün yetenekli öğrencilerin maneviyatlarına verilmesi gereken önemi ortaya koymaktadır. Başka bir ifade ile manevi alanda ihtiyaç duydukları bilgi, beceri ve ihtiyaçların sağlıklı bir şekilde giderilmesi gerektiğine işaret etmektedir.

Nitel veri toplama araçlarından elde edilen bulgular aşağıda verilmiştir.

5. 2. Üstün Yetenekli Öğrencilerin Manevi Danışmanlık İçin Başvurdukları Kişi ve Kurumlara İlişkin Görüşleri

Üstün yetenekli öğrencilerin BİLSEM merkezinde danışabilecekleri öğretmenler bulunmaktadır. Bu öğretmenlerden öğrencilerin her türlü sıkıntılı durumlarında onlara yardımcı olunması beklenmektedir. Katılımcı öğrencilerin rehber öğretmenlere başvurmaları ile ilgili düşüncelerinden yapılan alıntılar aşağıdaki gibidir:

- *Rehber öğretmene gitmiyorum. Çünkü rehberlik servisindeki Rehber öğretmenin benim sorunumu karşılayacağına inanmıyorum.*
- *Rehberlik servisine dini konulardaki sıkıntılarım için hiç gitmedim.*
- *Dini sorunlarımı başkalarıyla paylaşmayı sevmiyorum.*

Çalışma gurubu öğrencilerinden elde edilen bulgulara bakıldığında, öğrencilerin yaşadıkları manevi sıkıntıların giderilmesi ile ilgili okul servislerinden destek almadıkları ya da almayı düşünmedikleri ortaya çıkmıştır. Öğrenciler manevi sorunlarını rehberlik servisinden ziyade farklı yollar ile çözmeye çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Öğrencilerin ifadelerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdaki şekildedir:

- *Manevi alanda yaşadığım sıkıntıları Din öğretmenime danışırım. Bazen de anne babama danışırım.*
- *Arkadaşlarıma danışırım. Rahatlamazsam din hocasına giderim.*
- *Din hocasına sorarım veya evin karşısında medrese var oradaki hocayı tanıyorum, ona sorarım.*
- *Halam dini biliyor ve dindar bir kadın ona sorarım.*

Manevi problemleri ile ilgili öğrenciler; daha çok anne babalarına, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenine, arkadaşlarına, dindar olduklarını düşündükleri yakın akrabalarına ve imama danışmaktadırlar. Çünkü öğrenciler danışmanından yardım alabileceklerine inandığı zaman ona başvurur. Oysa buradaki öğrenciler sorunlarını kendilerine en yakın gördükleri kimseler ile çözmeye çalışmaktadırlar.

5. 3. Üstün Yetenekli Öğrencilerin Maneviyatın Mahiyetine İlişkin Görüşleri

Çalışma grubunda yer alan üstün yetenekli öğrenciler de maneviyatı çok farklı şekillerde tanımlamışlardır. Öğrencilerin manevi/dini konuların mahiyetine ilişkin görüşlerini belirten ifadelerden yapılan doğrudan alıntılar aşağıda yer almaktadır:

- *Maddenin dışında kalan her şey maneviyattır.*
- *İnancım benim maneviyatımdır.*
- *Dinin çerçevesinde gerçekleşen hayat benim maneviyatımdır.*
- *Bir şeyin duygularımızda yer edinmesidir.*
- *Maneviyat hissiyattır.*

Çalışma gurubu öğrencileri maneviyatı; maddenin dışında olan, inanç ve dine dayalı hayat, duyguların kişiye hissettirdikleri şeklinde ifade etmişlerdir.

5. 4. Üstün Yetenekli Öğrencilerin Danışmana İlişkin Görüşleri

Çalışma grubu olarak düşüncelerine müracaat edilen öğrencilerin danışman öğretmenlerden beklentileri ile ilgili olarak ifadelerinden yapılan doğrudan alıntılar aşağıdaki şekildedir:

- *Sadece din hakkında değil, bütün alanlarda bilgili olsun ki bilmek istediğim soruların cevaplarını alabileyim.*
- *Bana yol gösteren birinin inançlı olmasını isterim, gerçek bir din âlimi olmasını isterim.*

- Beni seven birisi olmasını isterim.
- Benim inancımı ve düşüncemi asla kötüleyen birini istemem.
- Bir kere babam falan sorduğunda benim hakkımda kötü şeyler söylemesini istemezdim
- Benimle özellikle de arkadaşlarımla problem yaşadığımda ilgilenmesini isterdim.
- Ben çok sabırsızım sorularım da çok hemen yanıt isterim.

Çalışma gurubunda yer alan öğrencilerin ifadelerine dikkat edilirse öğrencilerin danışmandan, mahremiyete, danışmanın alan yeterliliklerine, sosyal konulardaki arabuluculuğuna, değer veren olmasına, kendisini anlayabilen, dini inancına saygı gösteren ve gerçek manada âlim biri olmasını istedikleri görülür.

5. 5. Üstün Yetenekli Öğrencilerin Danışmak İstedikleri/Danıştıkları Manevi Konulara İlişkin Görüşleri

Çalışma kapsamında görüşlerine müracaat edilen öğrencilerin büyük bir kısmı kendilerini anlayan ve yol gösteren biri olduğunda, ona danışmak istediklerini belirtmişlerdir. Danışmak istedikleri konular ile ilgili öğrencilerin ifadelerinden yapılan alıntılar aşağıdaki şekildedir:

- Arkadaşlarım ile yaşadığım sorunlarda yardımcı olmasını isterim.
- Annem rahatsız olduğu için; derslere odaklanamıyordum. Bazen aklıma niçin annem hasta oldu ya ölürse gibi sorular geliyor. Bu konularda konuşmak isterim.
- Allah'ı merak ediyorum. Peygamber efendimizin simasını merak ediyorum. Bunları öğrenmek isterdim.
- Bazen din ile ilgili konular kafamı karıştırıyor. Mesela ben bazen düşünüyorum bu dünyaya niye geldim diye?
- Kur'an, peygamber efendimiz, namaz hakkında bir şeyler sorardım.
- Mesela ben konuşurken dahi çok dikkat ederim acaba söyleyeceklerim günah mı? Bunu sormak isterdim.

Öğrencilerden elde edilen veriler incelendiğinde öğrencilerin danışmak istediği konular şöyle sıralanabilir: Maneviyat ile ilgili özel kuruntular, anlama- anlamlandırma, inanç ve ibadet ile ilgili kuruntular, diğer dünya, ölüm hastalık, sosyal ilişki.

6. Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Çalışmanın nicel bölümünde yer alan MYÖ'den elde edilen verilere bakıldığında üstün yetenekli öğrencilerin manevi yönelimlerinin yüksek olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu yönelim cinsiyet ve sınıf düzeyi bakımından istatistiksel olarak anlamlı görülmemiştir. Satan ve dğr. (2016) ebeveyn kaybı yaşamış ergenleri konu edindikleri çalışma sonucunda, zorlu yaşam olayları ile başa çıkmada manevi temelli inançların etkili olduğunu vurgulamaktadırlar. Demirbaş (2017) sağlıklı bir düşünce yapısında, dini inanç ve manevi yönelimin önemli olduğunu, ancak bu inanç ve yönelimin desteğe ihtiyaç duyduğunu ifade etmektedir. Baş (2017) "Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı" adlı çalışma sonucunda ise dini ve duygusal ihtiyaçlarını gidermek için manevi danışmanlığın gerektiğini belirtmektedir.

Çalışma grubu olarak görüşme yapılan üstün yetenekli öğrencilerin büyük bir kısmı manevi konularda danışmak için, okullarda bulunan servislerden yararlanmadıklarını ifade etmişlerdir. Öğrenciler bunun yerine dini bilgisine güvendikleri ve kendilerine yakın buldukları, din kültürü öğretmeni, imam, çevrede dini bildiğine inanılan kişi, anne baba gibi kimselere danışmaktadırlar. Bu durum ise öğrenciyi çoğu zaman tatmin edememektedir. Işık (2016) "Bebek Kaybı Yaşayan Ailelere Yas Sürecinde Manevi Danışmanlık Neden Gerekli?" adlı çalışma sonucunda bebek kaybı yaşayan ailelere, mahalledeki sohbet hocalarının yardımında bulunduğunu ancak; doğru bilgi ve psikolojik yaklaşım temelli olmadığından kişinin ruh sağlığını daha da bozduğunu vurgulamaktadır. Topuz

(2015) din görevlilerinin danışmanlık yeterliliklerini konu edindiği çalışma sonucunda imamların manevi danışmanlık yapmaya istekli ancak yetersiz olduklarını belirtmektedir.

Çalışmada görüşlerine müracaat edilen çalışma grubu maneviyatı; din ile ilgili düşünceler, maddi olmayan, kendi özellikleri, maddenin dışında olan, inanç ve dine dayalı duyguların kişiye hissettirdikleri olarak değerlendirmektedirler. Bununla birlikte bazı öğrenciler, maneviyat ile ilgili düşüncelerini soyut kavramlar ile ifade etmekte sıkıntı yaşamaktadırlar. Gülmez (2016) “Eşine Şiddet Uygulayan Erkeklerle Yönelik Bilişsel Davranışçı Yaklaşımla Dini/Manevi Danışmanlık Modeli” adlı çalışma neticesinde, eşine şiddet uygulayanların sağlıklı düşüncelere sahip olduklarını belirtmektedir. Ona göre bu düşünce yapılarının temelinde yanlış ya da eksik dini bilgiler bulunmaktadır. Kur’an ayetleri ve Hz. Muhammed’in örnek davranışları ile bu kimselere manevi danışmanlık yapılabileceğini belirtmektedir.

Üstün yetenekli öğrencilere danışmanlık yapacak kişinin; sevecen, mahremiyete dikkat eden, dini konularda bilgili, sosyal ilişkilerde yol gösteren, istendiği zaman ulaşılabilen, güven veren biri olması önemlidir. Zira manevi alanda ihtiyaç duyulan aşkın ve kutsal olana güvenme ve bağlanma ancak din ve günümüz beşeri bilimlerin verilerine hâkim kişilerin danışmanlığı ile mümkündür. Araştırma sonucu alanda yapılan diğer çalışma sonuçları ile benzerlik göstermektedir. Doğan (2017), Subaşı (2017) ve Özkan (2017) manevî danışmanlık yapacak bireyler için din ve maneviyata ilişkin bilgi düzeyi kadar psikolojik danışmanlık bilgi ve deneyim düzeyinin önem taşıdığını belirtmektedir. Karagöz (2017) manevi danışmanlık yapacak kimselerin samimiyet ve sorumluluk bilinci ile hareket etmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Kaya Göktepe (2017) ise etik ilkeler ile danışanın anlam kaygılarını bilmenin önemli olduğunu ifade etmektedir.

Çalışma grubunda bulunan üstün yetenekli öğrenciler danışmak istedikleri konuları; sosyal ilişkiler, anlama/anlamlandırma, ibadet ve inanç ile ilgili kuruntular, maneviyat ile ilgili özel deneyimleri şeklinde belirtmişlerdir. Bunun için, onlara manevi konularda danışmanlık yapacak danışmanın, danışmanlığın ilkelerine sahip olmasının yanı sıra dinsel/ ruhsal konularda yetkin olması ve öğrencinin maneviyatını oluşturan dini geleneği bilerek hareket etmesi önemlidir. Bu sonuç, benzer çalışma sonuçları ile paralellik arz etmektedir. Karagöz (2017) “Ozel Gereksinimli Çocuk Sahibi Anne-Babalar için Manevi Danışmanlık” adlı çalışmasının sonucunda ebeveynlerin; stres, beklenmedik durumlar, varoluşsal sorunlar, anlam arayışı gibi konularında danışmak istedikleri belirtmişlerdir.

Çoban, (2016) “Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği” adlı çalışmasının sonucunda alkol ve uyuşturucu bağımlılarına yardımcı olunmada manevi danışmanlığın önemli olduğunu, bu kimselere özellikle alkol ve uyuşturucunun dindeki yerinin danışmanlık ilkelerine uygun olarak anlatılması gerektiğini belirtmektedir. Klavuz-Kalavuz (2016, 37) “Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkma Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi” adlı çalışmasının sonucunda yaşlılara yapılacak manevi danışmanlıkla kayıplar ile başa çıkma ve hayatın anlamını keşfetme noktalarında yardımcı olunabileceğini belirtmektedir. Saban v.dğr. (2016). “Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yönelimli Manevi Danışmanlık Uygulaması” adlı çalışmasının sonucunda, söz konusu kimselerin anlam, stres, kayıp yaşantı, travma konularında danışmaya ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir.

Öneriler;

Üstün yetenekli bireylerin manevi alanda sorun yaşamamaları/ ya da daha az yaşamaları için yetiştirme sürecinde din eğitimi ile desteklenmeleri gerekir.

Okul ortamında öğrencinin manevi konuları danışabileceği birinin bulunması önemlidir. Bunun için ilahiyat fakülteleri mezunlarından manevi danışmanlık alanında yüksek lisans yapanların BİLSEM’lerde, istihdamları sağlanmalıdır.

Bireyin zihin ve ruh sağlığı Aşkın bir varlık ile kurulan sağlam irtibatla daha iyi olur. Bunun için Üstün yetenekli öğrenci olup danışan konumunda olan kişi, Kur’an ve Hz. Muhammed’in sünnetiyle tanıştırılmalıdır.

Bu çalışma ülkemizde üstün yetenekli öğrencilerin manevi yönelimlerini ve manevi danışmanlık ihtiyaçlarını ortaya koyan ilk çalışma olduğundan konular ana hatları ile işlenmiş olması bu çalışmanın sınırlılığdır. Ayrıca, çalışma Muş örneğinde yapılmıştır. Bundan dolayı çalışmanın farklı örneklem/ çalışma gruplarıyla derinlemesine yapılacak yeni çalışmalar ile desteklenmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Altaş, Nurullah. “Uygulamada Dini Danışmanlık ve Rehberlik”. *Din ve Toplum* 13 (2016): 88-97.
- Altaş, Nurullah-Arıç, İsmail. “Din Eğitiminin Bilimselleşme Süreci”, (Ed.) Mustafa Köylü- Nurullah Altaş. *Din Eğitimi*. (48-80). İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Altaş, Nurullah. “Cami Dışı Din Eğitimi Ekinliklerini Biçimlendiren Temel Kavramlar ve Bu Alanda Yeni Kavramsallaştırmalar: "Dini Danışmanlık" ve "Manevi Sosyal Hizmetler". (295-318). Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu- II (30 Mart - 01 Nisan 2012), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “Dini Danışmanlık”, (Ed.) “Etkili Din Öğretimi”. 438-446. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu. 2010. http://isamveri.org/pdffdr/D194642/2010/2010_ASIKOGLUN.pdf, Erişim: 23 Ocak 2016.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “Din Hizmetlerinin Sunumunda Alternatif Yöntem: Dini danışmanlık”, 1. *Din Hizmetleri Sempozyumu (3-4 Kasım 2007)*, 543-549 Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.
- Amerikan Pastoral Danışmanlar Derneği Resmi Web Sitesi, <http://www.aapc.org>, Erişim tarihi: 10. 03. 2016.
- Baltacı, Ali. Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7(1) (2018): 231-274.
- Baş, Selma. “Manevi Danışmanlıkta Duanın Bir Destekleme Metodu Olarak Kullanımı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52 (2017): 161-198.
- Birleşik Krallık Ulusal Sağlık Servisi Resmi Web Sitesi, <http://www.nhs.uk>. Erişim: 10 Mart 2016.
- Bulut, Aytakin. *Din Eğitiminde Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Büyüköztürk, Şener- . Akgün Özcan E.- Karadeniz, Şirin- Demirel, Funda - Kılıç Çakmak, Ebru. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2011.
- Cebeci, Suat. *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri*. İstanbul : Alfa Yayınları, 2010.
- Cebeci, Suat. “Bir Din Öğretimi Yaklaşımı Olarak Dini Danışma ve Rehberlik”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8 (19) (2010): 53-67.

- Cürcani, eş- Şerif Ali b. Muhammed. "el- Ma 'neviyat", *Ta 'rifat*. Beyrut: Darün- Nefais, 2007.
- Coşkunsever, Asude. "Yetiştirme Yurtlarında ve BSRM'lerde Manevi Danışmanlık ve Rehberlik (Bursa ve Şanlıurfa Örnekleri)". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II*. Ed. Ali Ayten- Mustafa Koç. 187-212. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Çağlar, Doğan. "Üstün Zekâlı Çocukların Özellikleri", <http://www.ustunzekalilar.org/egitim-programlari/makaleler/185-ustun-zekali-cocuklarin-ozellikleri.html>), Erişim: 15.01.2016.
- Çepni, Salih. *Araştırma ve Proje Çalışmalarına Giriş*. Trabzon, 2010.
- Çoban, Melih. "Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II*: Ed. Ali Ayten- Mustafa Koç 127-141. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Demirbaş, Murat. "Bilimsel Araştırma ve Özellikleri". (Ed.) Mustafa Metin. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (3-19), Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Demirbaş, Sibel. "Ergenlik Döneminde Manevi Danışmanlık Ve Rehberlik", *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori Uygulama Alanları*". Ed. Ali Ayten. 103-146. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Doğan, Mevrure. "Hastane Örneği Üzerinden Manevî Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetlerine Genel Bir Bakış". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2017):1267-1304.
- Dönmez, Necate Baykoç. "Üstün ve Özel Yetenekli Çocuklar ve Eğitimleri", (Ed.) Necate B. D. *Özel Gereksinimli Çocuklar ve Özel Eğitim*, (284-306), İstanbul: Eğiten Kitap Yayınları, 2009. http://www.necatebaykoc.com.tr/data/dokumanlar/ustun_ve_ozel_yetenekliler.pdf. Erişim:03 Aralık 2018.
- Ege, Remziye. "Dini Danışmanlık ve Rehberlik' in Bir Bilim Dalı Olarak Gelişmesinin Gerekliği Üzerine Bazı Düşünceler", *Dini Araştırmalar Dergisi*, 14/39 (2011): 104 – 114. (http://isamveri.org/pdfdr/d01949/2011_39/2011_eger.pdf). Erişim tarihi: 23 Ocak 2016.
- Fragar, Robert. *Manevi Rehberlik ve Ben Öresi Psikoloji Üzerine Paylaşımlar*. Çev. Ömer Çolakoğlu. Kaknös Psikoloji Yayınları, 2009.
- Gülmez, Çiğdem. "Eşine Şiddet Uygulayan Erkeklerle Yönelik Bilişsel Davranışçı Yaklaşımla Dini/Manevi Danışmanlık Modeli". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II*. Ed. Ali Ayten- Mustafa Koç. 350-375. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Gündüz, Turgay. "Üstün Zekâlı Çocuklarda Ahlâk Gelişimi ve Eğitimi". İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1(1) (2010): 157-177.
- Işık, Zehra. "Bebek Kaybı Yaşayan Ailelere Yas Sürecinde Manevi Danışmanlık Neden Gerekli?". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II*. Ed. Ali Ayten- Mustafa Koç. 41-65. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- İncekara, Halide. "Üstün Yetenekli Çocuklar", *Üstün Yetenekli Çocukların Keşfi, Eğitimleriyle İlgili Sorunların Tespiti ve Ülkemizin Gelişimine Katkı Sağlayacak Etkin İstihdamlarının Sağlanması Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu*. http://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2013_02/27052325_stnyeteneklocuklarinzellikler.pdf, Erişim tarihi: 15.01.2016.
- Meydan, Hasan. *Din Eğitiminde Manevi Boyut*. İstanbul: DEM Yayınları, 2015.

- Karagöz, Sema. "Özel Gereksinimli Çocuk Sahibi Anne-Babalar İçin Manevi Danışmanlık ve Rehberlik". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori Uygulama Alanları*. Ed. Ali Ayten. 147-190. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi*, Ankara: Nobel Yayınları, 2012.
- Kaya Göktepe, Ayşe. "Yaşlılara Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlikte Yeni Bir Model Önerisi: "Hayat Ağacı Modeli". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori Uygulama Alanları*. Ed. Ali Ayten. 233-272. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Kaymakcan, Recep - Şirin, Turgay. "Bilişsel-Davranışçı Psikoterapi Yaklaşımı İle Bütünleştirilmiş Dini Danışmanlık Modeli'nin Din Eğitimi Alan Erkek Üniversite Öğrencilerinin Durumluk ve Sürekli Kaygı Düzeylerine Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi*, 2/26 (2013): 111-148.
- Klavuz, Mehmet Akif - Kılavuz, Esra. "Yaşlanma Döneminde Kayıplarla Başa Çıkmada Manevi Danışmanlık Hizmetlerinin Önemi". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II*: Ed. Ali Ayten- Mustafa Koç.17-39. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Kennedy, J. "Definitions of Giftedness", <https://educationaladvancement.wordpress.com/2012/05/01/5-definitions-of-giftedness/>, Erişim: 03 Aralık 2018.
- Koç, Mustafa. "Manevi [Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma - I", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII (2) (2012): 201-237.
- Koç, Mustafa. "Manevi [Psikolojik] Danışmanlık ile İlgili Batı'da Yapılan Bilimsel Çalışmaların Tarihi ve Literatürü (1902-2010) Üzerine Bir Araştırma - II", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII(2) (2012): 239-276.
- Lewis Madison T.; "Gifted child" md., (<http://global.britannica.com/topic/gifted-child>). Erişim: 15.01.2016.
- MEB, Özel Eğitim Hizmetleri Yönetmeliği, (2018). http://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2018_07/09101900_ozel_egitim_hizmetleri_yonetmeli_07072018.pdf. Erişim 5 Aralık 2018.
- MEB. Bilim Sanat Merkezleri Yönergesi, (2015). http://orgm.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/2015_09/18101802_bilimvesanatmerkezleriynergesi.pdf. Erişim: 5 Aralık 2018.
- Morgan. "Determining Sample Size for Research Activities" https://home.kku.ac.th/sompong/guest_speaker/KrejcieandMorgan_article.pdf. Erişim 5 Aralık 2018.
- National Association for Gifted Children, "State Defintons of Giftedness", <https://www.nagc.org/resources-publications/resources/definitions-giftedness>, Erişim tarihi: 14.11.2018.
- Özdemir, Saadetin. "Dini sosyal Hizmetlerin Temelleri". *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2012):125-138.
- Özkan, Aysun. "Hastanelerde Sunulan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori Uygulama Alanları*. Ed. Ali Ayten. 61-101. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.

- Peker, Hüseyin. "Dini Danışmanlık Bağlamında Aile Danışmanlığı ve Rehberliği", IV. Din Şurası, Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara: (2009):160-175. "http://isamveri.org/pdfdrg/d207288/2009_2/2009_pekerh.pdf. Erişim:03 Aralık 2018.
- Plump, Alison M. "Spirituality and Counselling: Are Counsellors Prepared to Integrate Religion and Spirituality into Therapeutic Work With Clients?", Canadian Journal of Counselling and Psychotherapy, 45 (2011): 1-16. https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ930782.pdf. Erişim: 5 Aralık 2018.
- Satan, Ayşin – Çıplak, Kübra- Kaplaner, Osman. "Ebeveyn Kaybı Yaşamış Ergenlerde Bibliyoterapi Yönelimli Manevi Danışmanlık Uygulaması." *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik II*. Ed. Ali Ayten- Mustafa Koç. 397-413. İstanbul: Dem Yayınları, 2016.
- Söylev, Ömer Faruk. "Psikolojik Yardım Hizmetleri Bağlamında Türkiye'de Dini Danışma ve Rehberlik". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1(2) (2015): 287- 308.
- Subaşı, Zeliha. "Cinsel Sorunlarda Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamaları". *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*. Ed. Ali Ayten. 191-231. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Şirin, Turgay. *Dini Danışma ve Rehberlik Modeli (İhsan Modeli Manevi Danışmanlık)* İstanbul: Mim akademi Yayınları, 2014.
- Topuz, İlhan. "Cami Din Görevlilerinin Yeterliliklerinin Manevi Danışmanlık Açısından Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2015): 27-56.
- Türk Dil Kurumu (TDK). "Manevi" md. http://www.tdk.gov.tr/. Erişim 5 Aralık 2018.
- Uğurlu, Havva Sinem. "Bir İsimlendirme Problemi: Dini Danışmanlık". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırma Dergisi* 7(2), 2018:1057-1077.
- Yeşil, Rüştü. "Nicel ve Nitel Araştırma Yöntemleri,", (Ed.) Remzi Y. Kıncal. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, (52-80), Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2008.



The Period of Omar In Terms of Its Impacts on Islamic Historiography

Ahmet İğdi *a

Article Info

DOI:

Article History:

Received: 21/12/2018

Revised : 27/12/2018

Accepted: 27/12/2018

Keywords:

Period of Omar, Hijri calendar, Dîvân Organization, Ensab and Tabakât Literature, Hudaynâme translation

Article Type: Research Article

Abstract

The period of Omar ruled when some important activities were realized for the first time in Islamic history. During this period some of the activities carried out influential in the emergence of Islamic historiography. The determination of the Islamic/ Hijri calendar influenced the formation of a common historical thought in Muslims, and were also instrumental in the writing of some history books according to years. While the "Divan" Organization was being created, the name of the tribe closest to the Prophet in relation was written first which affected the system of the works Ensâb and Tabakât. Some other writers also created their works according to the order in that organization.

During this period, official documents were kept in a chest, hence these documents were delivered to the next generations and the writers of the history and geography used this material in creating their works. We do not think that book Hudaynâme which tells the history of Persian kings in the period of Umar was translated since this information is not available in any early sources.

İslâm Tarih Yazıcılığına Etkisi Bakımından Hz. Ömer Dönemi

Makale Bilgisi

DOI:

Makale Geçmişi:

Geliş 21/12/2018

Düzeltilme 27/12/2018

Kabul 27/12/2018

Anahtar Kelimeler:

Hz. Ömer dönemi, Hicrî takvim, Dîvân teşkilatı, Ensab ve Tabakât literatürü, Hüdaynâme çevirisi.

Makale Türü: Araştırma Makalesi

Öz

Hz. Ömer döneminin İslam tarihi açısından bazı önemli faaliyetlerin ilk defa gerçekleştiği bir dönemdir. Bu dönemde gerçekleştirilen bazı faaliyetler ise İslam tarih yazıcılığının doğuşunda etkili olmuştur. Hicrî takvimin tespiti, Müslümanlarda ortak bir tarih düşüncesinin oluşmasına etki ettiği gibi bazı tarih kitaplarının yıl eksenli olarak yazılmasında da müessir olmuştur. Dîvân teşkilatı düzenlenirken isimlerin Hz. Peygamber'e soyca yakın olan kabileden başlanarak yazılması, Ensâb ve Tabakât eserlerinin sistematığına etki etmiş ve bazı müellifler eserlerini dîvân teşkilatının sıralamasına göre yazmıştır.

Hz. Ömer döneminde resmi evrakların bir sandıkta korunması, bu evrakları sonraki nesillere ulaştırmış ve tarih-coğrafya yazarları Hz. Ömer'in muhafaza ettiği bu malzemeyi eserlerinde kullanmışlardır. Hz. Ömer döneminde Fars krallarının tarihini anlatan Hüdaynâme kitabının çevrildiği iddiası kanaatimizce doğru değildir. Zira bu bilgi ulaşabildiğimiz hiçbir erken kaynakta bulunmamaktadır.

*Corresponding Author: ahmetigdi@gmail.com

^a Research Assistant, Muş Alparslan University, İslami İlimler Fakültesi, Muş/Turkey.

e-ISSN: 2149-4622. © 2018 Muş Alparslan Üniversitesi. TÜBİTAK ULAKBİM DergiPark ev sahipliğinde. Her hakkı saklıdır

İslâm Tarih Yazıcılığına Etkisi Bakımından Hz. Ömer Dönemi*

GİRİŞ

Tarih ilmi, -diğer bütün ilimler gibi- birden ortaya çıkmamış, uzun bir ilmi serüvenin neticesinde oluşmuş ve hali hazırda da oluşumunu devam ettirmektedir. Zira mutlak kemal, ne insan için ne de insanın ürettiği ilim ve sanatlar için söz konusudur. Herhangi bir disiplinin bir dönemde sistematik olarak var olmayışı onun tamamen yokluğuna delalet etmez. Hintli İslâm alimi Şibli Nu'mânî (v.1332/1914) bu durumu güzel bir biçimde şöyle ifade etmiştir: "*İnsanlığın geçirdiği ömür içinde vücut bulan ilimlerin ve fenlerin heyûlâsı, çok eski zamanlarda da mevcuttur. Yalnız medeniyet ilerledikçe bu heyûlâ, düzenli bir şekil alır ve kendine mahsus bir unvanla tanınır. Meselâ istidlâl ve iddia edilen şeyin ispatı, en eski devirlerden beri mevcuttu. Herkes onlardan istifade ediyordu. Ancak Aristo bu cüz'iyâtı bir özel şekil içinde tertip ettiği zaman buna 'mantık' adı verildi ve 'mantık' müstakil bir ilim mevcudiyetini kazandı. Biyografi ve tarihler de ilmin bu kısmına dâhildi.*" (Şiblî, 1978, 4: 178).

İslâm tarih düşüncesi ve yazıcılığı da bir süreç içerisinde ve bir takım sebepler neticesinde oluşmuştur. İslâm tarih düşüncesinin ve tarih yazıcılığının ortaya çıkışına etki eden sebepler arasında şunlar kaydedilmiştir: İslâmî ve İslâm öncesi dönemden kalan kitâbeler, câhiliye Araplarının önem verdikleri olayları tabir etmek için kullandıkları Eyyâmü'l-Arab Edebiyatı, kabilelerin soy bilgisi anlamındaki Ensâb ilmi, câhiliye şiiri, okuyup yazmanın yaygınlaşması, Araplara komşu -Fars, Hıristiyan, Yahudi- halk ve dinlerin edebiyatının aktarılması, Ku'ran'daki kıssalar, Arap karşıtlığı olarak özetlenebilecek Şuûbiye hareketine karşı Arap kabilelerinin tepkisi ve siyâsî kamplaşmalar (Şeşen, 1998, 16-17). Mustafa Şâkir, bu amillere ek olarak kağıdın kullanılmaya başlanmasını ve yöneticilerin teşviklerini dile getirirken (Şâkir, 1983, 1: 64-73); Abdulazîz ed-Dûrî (v. 2010) de dîvân teşkilatına dikkat çeker (Dûrî, 1993, 19). Bazı oryantalistler ise Fars hükümdarlarının kahramanlıklarını anlatan Hüdaynâme kitabının etkisini ön plana çıkarırlar (Gibb, 1991, 125).

Bu tebliğ, İslâm tarih yazıcılığına etki eden amilleri Hz. Ömer dönemi üzerinden okumayı amaçlamaktadır. Bu dönemin özellikle mercek altına alınmasının sebebi ise İslâm tarih yazıcılığına etki eden amillerin bir kısmının bu dönemde ortaya çıkmasıdır. Bu amillerden hicrî takvimin tespiti, dîvân teşkilatının kurulması, yapılan antlaşma metinlerinin ve siyâsî mektupların saklandığı bir arşivin ihdâsı, fetihlerle elde edilen bölgelerden gönderilen coğrafi malumat ve Hüdaynâme çevirisi tartışılacaktır. Tarih düşüncesinin temeli olması hasebiyle de hicrî takvimin tespitiyle başlayacağız.

1. Hicrî Takvimin Tespiti

İslâm'dan önce Araplar ay takvimini kullanıyorlardı. Fakat onların ortak ve sabit bir tarih başlangıcı yoktu (Çağatay, 1978, 129). Zaman içerisinde halk tarafından önemli görülen bazı olaylar takvim başlangıcı kabul edilmiştir. Taberî'nin (v.310/922) naklettiği bir rivayet bu değişkenliği ortaya koymaktadır: "*İsmailoğulları, Hz. İbrahim ve Hz. İsmail Kabe'yi inşa edene kadar, Hz. İbrahim'in ateşe atılışını takvim başlangıcı kabul etmişler, bundan sonra da Kâbe'nin inşasını takvim başlangıcı olarak benimsemişlerdi. Yine Arap kabileleri Tihâme'den çıkışlarını, Ka'b b. Lüey'in ölümünü ve Fil olayını da takvim başlangıcı olarak kabul etmişler ve bu durum Hz. Ömer'in hicrî 17 ya da 18 yıllarında Hz. Peygamber'in hicretini takvim başlangıcı olarak tespit etmesine kadar devam etmiştir*" (Taberî, 1960-1970, 2: 390-391).

Hz. Peygamber döneminde hicretin takvim başlangıcı kabul edildiğine dair bazı rivayetler olsa da (Taberî, 1960-1970, 2: 388) tarihçiler bu bilgileri doğru kabul etmemiştir (Sehâvî, 1983, 507). Muhammed Hamidullah'ın (v. 2002), Hz. Peygamber'den gelen hiçbir resmi evrakta tarih olmadığını

* Bu çalışma 6-8 Mayıs 2013 tarihlerinde Bursa'da düzenlenen II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nde sunulmuş tebliğ metninin gözden geçirilmiş halidir

söylemesi de bu kanaati desteklemektedir (Hamidullah, 1980, 2: 1083).

Hicrî takvimin kabulüne dair iki olay aktarılmaktadır. Birincisine göre, Ebû Mûsa el-Eşâ'î (v. 42/622-623), Hz. Ömer'e bir mektup yazarak "*Senden bize tarihsiz mektuplar/yazılar geliyor*" der. Bunun üzerine Hz. Ömer de ashabı toplayarak istişarede bulunur. İkinci rivayete göre ise şaban ayı tarihli bir resmi evrak Hz. Ömer'e getirilir. O da bu şaban ayının bu yılın mı yoksa gelecek yılın mı şaban ayı olduğunu sorar. Daha sonra da ashab ile durumu müşavere eder. Bazıları Rumların takvim başlangıçlarının teklif ederken bazıları da Farsların takvim başlangıçlarının esas kabul edilmesini önerir. Neticede ise hicret takvim başlangıcı olarak kabul edilir (Taberî, 1960-1970: 2: 388-389). Hicrî takvimin tespitine sebep olarak zikredilen iki olayın ortak noktası, bunun bir ihtiyaç neticesinde ortaya çıktığıdır.

Bîrûnî'nin (v. 453/1061) aktarımına göre Hz. Ömer, bu konuda Tüster savaşında esir edilerek Medine'ye getirilen ve Müslüman olan Fars komutan Hürmüzân'a (v. 23/644) da danışmıştır. Hürmüzân da Farsların resmi evraklarda nasıl tarih kullandığını, Rum ve Farsların hangi takvimleri kullandıklarını izah etmiştir (Bîrûnî, 2011, 70).

Hicrî takvimin tarih yazıcılığı ile alakası, İslâm tarihi kitaplarının önemli bir kısmının "annals" denilen tarzda yani her yıl için bir başlık açıp o yılda geçen olayları zikretmek şeklinde yazılmış olmasıdır. Abdulaziz Dûrî'nin "*Ömer hicrî takvim denen sabit bir takvim belirledi ve bu sabit hicrî takvim tarih düşüncesinin can damarı oldu. Bundan böyle hadiselerin bir tarihle tespiti, tarih araştırmalarının belkemiği oldu*" şeklindeki ifadeleri, sabit takvim başlangıcı ile tarih düşüncesi arasındaki bağın ne kadar sıkı olduğunu ortaya koymaktadır (Dûrî, 1993, 19).

Cevâd Ali (v. 1987), yıl esaslı olarak yazılan ilk eserin, Heysem b. Adî'nin (v. 207/822) tarih kitabı olduğunu söylemektedir (Cevâd Ali, 1950, 173-174). Fakat, Fuad Sezgin daha erken bir döneme işaret etmektedir. Sezgin, Viyana kütüphanesinde bulunan hicrî 22 tarihli bir mektubu ve Abdullah b. Ebû bekir b. Hazm'ın (v. 130/747), Hz. Peygamber'in savaşlarını ele alan eserini hicrî tarihi esas alarak yıl tertibiyle yazmış olmasını delil getirerek (Sezgin, 1991, 1: 25) Hz. Ömer'in döneminden itibaren hicrî takvimin yerleştiğini ifade etmektedir.

Taberî (v. 310/922) başta olmak üzere, İbn Miskeveyh (v. 421/1030), İbnu'l-Cevzî (v. 597/1201), İbnu'l-Esîr (v. 630/1233), İbn Kesîr (v. 774/1373), Sibt İbnu'l-Cevzî (v. 654/1256), Zehebî (v. 748/1347), Makrîzî (v. 845/1442) gibi önemli İslâm tarih yazarları eserlerini kronik olarak yazmışlardır (Togan, 1985, 55). Hz. Peygamber'in hicretinden önceki vakıaları, olay eksenli, hicretten sonraki olayları ise yıl eksenli anlatan İslâm tarihi kroniklerinin bu usulleri daha önceki milletler tarafından biliniyordu. Örneğin Asurlular, Babilliler, Mısırlılar, Yunanlar ve Romalılar bu metodu kullanmıştı (Cevâd Ali, 1950, 173). Ancak Müslümanlar, hicrî takvimi esas almakla bütün bu milletlerden farklı bir yol izlemiş ve bir anlamda tarihe kendi renklerini vermişlerdir. Hz. Ömer'in hicret üzerindeki ısrarı ise tam da bu noktada anlamlı hale gelmektedir. Zira Hz. Ömer, takvim başlangıcı konusu istişare edilirken "*Hz. Peygamber'in hicreti hak ile batılın ayrıldığı zamandır*" (Taberî, 1960-1970, 2: 388) demiş ve başkalarını taklit etmeyi değil, başkalarından istifade etmeyi bir esas olarak benimsemiştir.

Hicrî takvimin belirlenmesinin birkaç küçük tartışmadan sonra sahabilerin ortak kanaatiyle belirlenmiş olması, bütün Müslümanların ortak bir tarih düşüncesine sahip olmasında da pay sahibi olduğu söylenilebilir.

2. Dîvân Teşkilatının Kurulması ve İslâm Tarih Yazıcılığı

Hz. Ömer fey gelirlerinin düzenli bir şekilde dağıtımını sağlamak için hicrî 20 yılında dîvân teşkilatını kurmuştur (Belâzurî, 2002, 657). Dîvânlara isimleri yazılacak olan kişilerin nasıl bir tertibe göre yazılacağına kişilerin kabile esasına göre Hz. Peygamber'e yakınlığı temel alınmıştır. Belâzurî'nin naklettiği bir rivayet, hem dîvân teşkilatının kuruluşu, hem de dîvânların tertip usulüyle

ilgili bilgiler vermektedir. “Ömer b. El-Hattab, *Dîvân defterlerinin yazılması hususunda, Müslümanlarla istişare etti. Ali b. Ebû Tâlib ona şunları söyledi: ‘Her yıl sana gelen malları taksim edersin; bu mallardan hiçbir şey bırakma!’ Osman ise şunları söyledi: ‘Herkeseye yetecek pekçok mal görüyorum; ancak atâyı alanın almayandan ayrılması için insanlar sayılmazlarsa, ben bu işin karışmasından korkuyorum.’ El-Velîd b. Hişâm b. Muğîre de halîfeye şunları söyledi: ‘Ben Şam’a geldim; oranın hükümdarlarının defterler tertip etmiş olduklarını (dîvân kurduklarını) gördüm. Sen de defter tut ve ordu kur!’ Halife onun bu görüşünü kabul etti. Kureyş kabilesinin nesep bilginleri Akîl b. Ebû Tâlib, Mahreme b. Nevfel ve Cübeyr b. Mut’im’i çağırdı ve onlara ‘İnsanları derecelerine göre yazınız’ dedi. Onlar, Benî Hâşim’den başladılar; onları Ebû Bekir ve kabilesi; sonra halîfelik sırasına göre Ömer ve kabilesini yazmak suretiyle devam ettiler.” (Belâzurî, 2002, 655)*

Bu rivayet, açıkça dîvânlar yazılırken, Hz. Peygamber’in kabilesinden başladığını ve diğer kabilelerin ona yakınlıklarına göre sıralandığını ifade ediyor. Ancak dîvân’ın tertibinde bu usul izlense de kime ne kadar atâ verileceği noktasında, İslâm’a giriş önceliği, Bedir, Uhud gazvelerine katılmış olmak, Habeşistan’a hicret edenler arasında olmak, Hudeybiye’de bulunmuş olmak belirleyici olmuştur (Fayda, 2006, 262).

Hz. Ömer’in dîvân teşkilatı iki esas üzerinde yükselir: atâ dağıtımında dine hizmet, dîvâna yazılış sıralamasında Hz. Peygamber’e soyca yakınlık. Her iki tasnif de İslam tarih yazıcılığına tesir etmiştir. Birinci esas İbn Sa’d (v. 230/845) tarafından *Kitâbu’t-Tabakâti’l-kebîr* adlı eserinde takip edilmiştir. İbn Sa’d, “Hz. Ömer’in fey gelirlerini dağıtmak üzere düzenlediği dîvân defterlerindeki anlayışa uygun olarak ashâbı beş tabakada incelemiştir. Tamamının Medine’de yaşadığı anlaşılan ashâbın ilk tabakasını Bedir Gazvesi’ne katılan muhacirlerle ensar, ikinci tabakasını Bedir Gazvesi’nde bulunamamış Habeşistan muhacirleri gibi ilk müslümanlardan olan kişilerle Uhud Gazvesi’ne katılanlar, üçüncü tabakasını Hendek ve sonrasındaki gazvelere katılanlarla Mekke’nin fethinden Önce ihtida edenler, dördüncü tabakasını Mekke’nin fethi sırasında ve daha sonra müslüman olanlar, beşinci tabakasını da Hz. Peygamber’i çocukluğunda görenler teşkil eder” (Fayda, 1999, 295; İbn Sa’d 2001, III-VI).

Hz. Ömer’in dîvân teşkilatını kurarken uyduğu ikinci esas, yani dîvân defterlerine kaydedilenlerin Hz. Peygamber’in kabilesi başta olmak üzere bir kabile tertibiyle yazılması, Ensâb kitapları üzerinde etkili oldu. Ensâb kitaplarında kabileler yazılırken Hz. Ömer’in Hz. Peygamber’den başlayan ve soyca ona yakınlığına göre kabilelerin sıralandığı tertip, aynen izlenmiştir. Bu iddiayı desteklemek üzere de burada Zübeyrî’nin (v. 236/851) *Kitâbu Nesebi kureyş ve Belâzurî’nin* (v. 279/892-893) *Ensâbu’l-eşrâf* adlı eserlerini değerlendirme konusu yapılacaktır.

Zübeyrî, “Benî Hâşim ile ensâba giriş yaparken, sondan başlamak suretiyle yukarı doğru Kureyş alt kollarını incelemektedir. Buna göre ilk cüzde torunları dahil Hz. Peygamber’in ailesi, babası Abdullah, dedesi Abdülmuttalib, amcası Abbâs ve Abdullah b. Abbâs’ın soyu ele alınmıştır. İkinci cüzde Abbas oğullarından devamla Ebû Tâlib, Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin soyu, üçüncü cüzde Hüseyin’den devamla Hz. Ali’nin diğer çocukları, Ca’fer ve Akîl b. Ebû Talib, Hâris b. Abdülmuttalib, Ebû Leheb b. Abdülmuttalib ve Hâşim’in geri kalan çocukları hakkında bilgi verildikten sonra Hâşim b. Abdümenâf’ın kardeşleri Muttalib ve Abdüşems soyuna geçilmiştir. Dördüncü, beşinci cüzler Abdüşems oğullarına aittir. Altıncı cüzde Abdüşems’e bir bölüm ayrıldıktan sonra Nevfel ile birlikte Abdümenâf oğulları tamamlanmıştır. Altıncı cüzün son kısmında Abdüluzâ b. Kusay soyu üzerinde durulur. Yedinci cüzde de Benî Abdüluzâ hakkında bilgi verildikten sonra diğer Kusay oğulları Abdüddâr ve Abd ailesi ile tamamlanır. Ardından bir üst batındaki Zühre b. Kilâb’a geçilir. Sekizinci cüzde Benî Zühre ve bir üst batından Teym b. Mürre’nin nesebi açıklanır. Dokuzuncu cüz Yakaza b. Mürre’ye ayrılmıştır. Onuncu cüzün başında Yakaza oğullarının bitiminde bir üst batındaki Adî b. Ka’b soyuna geçilir. Onbirinci cüzün başında Benî Adî’nin ardından Ka’b oğullarından Hüsay b. Ka’b’ın iki koluna yer verilir. Onbirinci cüzün sonunda Âmir b. Lüey ile başlayan bir üst batındaki Lüey oğullarına mensup kollardan Sâme, Huzeyme, Sa’d ve Hâris’in nesepleri onikinci cüzde anlatılmıştır. Son olarak ise Lüey’in kardeşi Hâris ve son batındaki Kureyş’in oğulları Hâris ve Muhârib’in soyları hakkında bilgi

verilmektedir." (Uyar, 2008, 129).

Belâzurî *Ensâbu'l-eşrâf* adlı eserinde ise birinci ciltte Hz. Nuh'tan başlayarak Hz. Peygamber'in nesebini ele almış, ardından ise Hz. Peygamber'in siyerini anlatmıştır. İkinci ciltte siyere devam eden Belâzurî, yine bu ciltte Benî Hâşim hakkında bilgi vermeye Ebû Tâlib ile başlayıp onun hayatını anlattıktan sonra da Ebû Tâlib'in çocuklarını anlatır. Üçüncü cilt Hz. Ali'ye yapılan beyatle başlar ve Hz. Ali dönemi ile evlatları hakkında bilgiler verdikten sonra İbnu'l-Hanefiyye'nin ölümüyle biter. Dördüncü cilt Abbas b. Abdulmuttalib ile başlayıp Abbasîler hakkında bilgi verir ve Esed b. Hâşim ile sona erer. Beşinci ciltte Benî Abdüşems ve Emevîler tarihi anlatılır. Altı, yedi ve sekiz dokuzuncu ciltlerde Emevî tarihine devam edilir. Onuncu ciltte Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in soyuna yer verilir (Belâzurî, 1996).

Yukarıdaki tasniften açıkça anlaşılacağı üzere Zübeyrî ve Belâzurî, Hz. Ömer'in dîvân teşkilatındaki sıralamasını esas almıştır. Dîvân defterlerinin bizzat nesep alimlerince kullanılıp kullanılmadığına gelince Mustafa Fayda şunları söylemektedir: "*Başta Medine olmak üzere Kûfe, Basra, Vâsit, Dimaşk, Humus, Ürdün, Filistin ve Mısır'da düzenlenen dîvân defterleri, İslâm dünyasının çok önemli ilmî semeresi kabul edilen İbn Sa'd ve Halîfe b. Hayyât'ın et-Tabakât adlı eserleriyle Belâzurî'nin Ensâbu'l-eşrâf'ındaki ashabın sıralanışında Hz. Ömer'in anlayışının esas alınmasını sağlamıştır. Bu defterler nesep ve tabakat âlimlerinin esas kaynaklarından birini oluşturmuştur.*" (Fayda, 1995, 246)

Belâzurî, "Hz. Ömer döneminde tutulan dîvân defterleri Cemâcim vakasında halk tarafından yakılmış ve asılları sonraki döneme ulaşmamıştır" (Belâzurî, 2002, 391) diyor. Ebû Yusuf (v. 182/798) da Kitâbu'l-Harac adlı eserinde "*Cemâcim vakası meydana gelince insanlar dîvân defterlerini yaktılar. Bu sebeple de artık onlar hakkında bir şey bilinmiyor*" (Ebû Yusuf, 1973, 103-104) diyerek bu meseleye işaret eder. Ancak Fayda'nın açıkça ortaya koyduğu gibi Medine'deki merkezi dîvân defterleri ile Irak, Suriye ve Mısır'daki defterleri birbirinden ayırmak gerekir (Fayda, 2006, 237). Bu savaşta yanan dîvân defterleri Kûfe ve Basra bölgesindeki defterlerdi. Ve muhtemelen atıyyelerin dağıtımına esas olan dîvân-ı-cünd değil, hangi araziden ne kadar vergi alınacağını tespit eden dîvân-ı-haraç yakılmıştı. Bu durumda yakılan dîvân defterleri Ensâb ve Tabakât eserlerinin sistematığına etki eden Medine dîvân defterleri değildi. Medine dîvân defterlerinin akıbeti hakkında kaynaklarda her hangi bir bilgiye rastlamadık. Ancak Mustafa Demirci'ye göre arşiv bu kayıtları, tarih kaynaklarının yanı sıra bu devirde yazılmış fıkıh kitapları, coğrafi eserler, sosyal konuları anlatan edebi eserler, kâtip, vezir ve kadı adabına dair yazılmış kitaplar, tabakât ve şehir tarihleri içerisinde günümüze kısmen de olsa ulaşmıştır (Demirci, 2003, 25).

Dîvân defterlerinin tutulmasının tarih yazıcılığına bir başka etkisi de Arap yazısının gelişmesine olan katkısıdır. Zira o dönemde Kur'an haricinde elde çok fazla bir yazılı malzeme bulunmuyordu. Bu noktada tutulan her kaydın, yazının gelişmesine ve dolayısıyla da tarih yazımına etki ettiği de söylenebilir.

3. Devlet Evrak Arşivi ve İslâm Tarih Yazıcılığı

İslâm geldiğinde Arabistan'da on yedi kişinin yazı yazabildiği ve bunlar arasında Hz. Ömer'in de olduğu tarih kaynaklarında yer almıştır (Belâzurî, 2002, 691). Hz. Ömer hem okuma-yazma bilmesi, hem de İslâm öncesi dönemde "sefâret" görevini yürütmüş olmasından dolayı yazıya büyük bir önem atfetmiştir. Yemâme savaşı sonrasında Kur'an'ın cem edilmesini Hz. Ebû Bekir'den ısrarla talep etmesi ve onu ikna etmesi de (A'zamî, 2006, 118) Hz. Ömer'in yazıyla olan münasebetini göstermesi bakımından dikkate değerdir.

Hz. Ömer resmi evrakların hem kaydedilmesine hem de muhafaza edilmesine özel bir önem vermiştir. Hz. Peygamber ve Hz. Ebu Bekir dönemlerinde kaydedilen resmi evraklar, Hz. Ömer'in kendi döneminde yazılan evraklarla birlikte bir sandıkta muhafaza edilmiştir (Balci, 2006, 152-153) Bu

mektuplara ve antlaşmalara dair özel bir çalışma yapan Muhammed Hamidullah başta Hz. Peygamber olmak üzere dört halifenin mektup ve antlaşmalarını bir araya getirmiştir. Bu mektup ve antlaşmalar incelendiğinde Hz. Ömer dönemine ait olanların diğer üç halifenin dönemlerine ait mektup ve antlaşmalardan çok fazla olduğu görülecektir. Diğer halifelerin döneminden kalan resmi evraklar beş ile kırk beş arasında değişirken, Hz. Ömer dönemine ait 170 küsur resmi evrak kaynaklarda yer almıştır (Hamidullah, 1985, 371-545) Burada akla Hz. Ali'ye nispet edilen *Nehcu'l-belâğa* adlı eser gelmektedir ki bu eserde geçen mektupların sayısı bile altmış üç kadardır (Durmuş, 2006, 538). Kaldı ki bu *Nehcu'l-belâğa*'nın içeriğinin bütünüyle Hz. Ali'ye nispet edilmesi de mümkün görünmemektedir (Durmuş, 2006, 539). *Nehcu'l-Belâğa*'daki mektupların tamamı bile Hz. Ali'ye ait olsa yine de Hz. Ömer döneminden bize ulaşan evrakın ancak üçte birine tekabül etmektedir.

Hz. Ömer döneminde yazılan bu metinler İslâm tarihi kitaplarında, ilgili oldukları olay anlatılırken nakledilir. Mesela Taberî, Basra şehrinin kuruluşunu anlatırken Utbe b. Gazvân'ın bu bölge hakkında Hz. Ömer'e yazdığı mektuba hem de Hz. Ömer'in talimatlarını içeren mektubuna yer verir (Taberî, 1960-1970 3: 591). Bu yazılı malzemenin sonraki devirlere yazılı mı sözlü mü aktarıldığı konusu net değildir. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları* adlı çalışmasında genel anlamda ilk dönem literatürünün yazılı olarak aktarıldığını savunmaktadır (Sezgin, 2001).

Tarih ilmine yardımcı kabul edilen bilimlerden biri de şüphesiz coğrafya ilmi olup, bu iki bilim neredeyse iç içe geçmiştir. Ve coğrafyaya dayanmayan bir tarih eserinin tarih eseri olmaktan çok roman olmaya daha layık olduğu ifade edilmiştir (Togan, 1985, 22).

Hz. Ömer'in yazdığı veya ona yazılan mektupların İslâm coğrafya yazıcılığına malzeme teşkil ettiğini ve İslâm coğrafyacıları tarafından kullanıldığını görülmektedir. Burada Yâkût el-Hamevî'nin *Mu'cemu'l-buldân* adlı eserinden iki örnek verilerek bu iddia temellendirilecektir. Hz. Ömer Kâdisiye savaşı (15/636) öncesinde komutan Sa'd b. Ebû Vakkâs'tan (v. 55/675) bölgenin coğrafi durumu ile ilgili bilgi istemiş, o da bölgenin durumunu bildirin bir mektup yazmıştır. "*Kâdisiye, Hendek ve Atîk arasındadır. Suları iki koldan Hîre'ye doğru akar ki bunlardan biri sert bir araziden diğeri Huzûz adlı ırmağın kenarından akmaktadır. Bu yol kendisini takip edenleri Havernak ile Hîre arasına götürür. Kâdisiye'nin sol tarafında ise yataklarından taşan sular akar*" (Yâkût, 1977, 4: 292). Bu mektup benzer ifadelerle Taberî'nin *Târîhu'r-Rusul ve'l-Mülûk*'unda da yer almaktadır. (Taberî, 1960-1970, 3: 492)

Hz. Ömer, Osman b. Huneyf'i (v. 41/661) Sevad bölgesinin yüz ölçümünü tespit etmesi için görevlendirmiştir. Buna göre bölgenin yüz ölçümü otuz altı milyon cerîb olarak tespit edilmiştir. (Yâkût, 1977, 3: 275) Bu bilgiyi İslâm fetihlerini anlatan Belâzurî'nin *Fütûhu'l-buldân* adlı eserinde de görmekteyiz (Belâzurî, 2002: 385). Kâdisiye'nin yeri ve Irak'ın yüzölçümüne dair yapılan nakiller göstermektedir ki Hz. Ömer döneminde yazılan evrak hem tarih hem de coğrafya eserlerine malzeme teşkil etmiştir.

4. Hz. Ömer Döneminde Hüdaynâme Kitabı Çevrildi mi?

Hüdaynâme Fars krallarının resmi tarihi olup, Geyûmerd'den Hüsrev Perviz'e kadar ki (590-628) İran tarihini ele alır. Kitaba son şeklini verenler III. Yezdicerd döneminde bu çalışmayı yapmışlardır. Bu eser başta İbnü'l-Mukaffa' (v.142/759) olmak üzere birçok kişi tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (Ritter, 2011, 47-48, 99-100)

Nicholson (v. 1945), İslâm tarih yazıcılığının model olarak Hüdaynâme'den etkilendiğini ifade etmektedir (Nicholson, 1907, 348). Hasan İbrahim Hasan (v. 1967) da Hüdaynâme kitabı için "Bu kitap, Araplar nezdinde tarih yazımı için örnek sayılır" demektedir (Hasan İbrahim Hasan, 1985, 3: 177). Taberî'nin kaynakları üzerine bir çalışma yapan Cevâd Ali'ye göre de Taberî, İbnü'l-Mukaffa'nın tercümesinden istifade etmiş ama kaynağını belirtmemiştir. Yine ona göre İbn Kuteybe (v. 276/889) ve Dineverî (v.282/895) de bu tercümeden nakillerde bulunmuşlardır (Cevad Ali, 1951,

141).

Hüdaynâme kitabının İslam tarih yazıcılığını ciddi anlamda etkilemediğini düşünenler de vardır. Bu kanaate sahip olanlardan biri olan Ramazan Şeşen, “*Tarihçilik İslâm dünyasında rağbet gören ilimlerdenidir. Doğrudan doğruya İslâm medeniyetinin bir ürünüdür. Emevilerin sonu ile Abbâsilerin ilk zamanlarındaki tercüme faaliyetinde tarihin yeri hemen hemen yoktur. Sadece İran Şahnâmesi’ne dair Hüdaynâme tercüme edilmiştir. Bu da daha ziyade edebi bir eserdir.*” (Şeşen, 1998, 13)” diyerek Hüdaynâme’nin tarihi değil edebi bir eser olduğunu dile getirmektedir.

Zeki Velidi Togan’ın (v. 1970) “*Eski zaman tarihçileri tek mil tarihî hayatı kronolojik bir sıra ile yazarlardı, bu ise bütün insanlığın hayatı bir tek hayat olduğu telakkisine dayanıyordu. Bu hususta Yahudilerin taksimatı birçok milletlere numune olmuştur. Mesela İslâm tarihinden alınarak bizde de yerleşen şu taslak: Enbiya tarihi, sonra Sasaniler ve Romalılar, Muhammed Peygamber, Dört Halife, Emeviler, Abbâsiler ve Osmanlılar, bu eski Yahudi sisteminin bakiyesidir*” (Togan, 1985, 25) diyerek eleştirdiği tarih şablonun Osmanlılara kadarki kısmı gerçekten de bazı tarih kitaplarında vardır. Ve bu şablonun oluşmasında da Farsça’dan Arapça’ya çevrilen eserler etkili olmuştur. Mesela Taberi Tarîhu’r-Rusul ve’l-Mülûk’un ikinci cildinde Erdeşir b. Bâbek’ten (salt. 226-240) başlayarak Yezdicerd b. Şehriyâr’a (Salt. 632-651) Sani tarihini anlatır (Taberî, 1967: II, 37-234). Dineverî, *Ahbâru’t-tivâl* adlı eserinde Behrâm-ı Gûr’dan (salt. 420-438) başlayarak Fars tarihini Pûrân’ın (slt. 629-631) tahta çıkışına kadar bir bütün olarak ele alır (Dineverî, 2007, 72-161). İbnu’l-Esîr de *el-Kâmil fi’t-târîh*’te aynı yolu takip etmiş Fars hanedanlarını Keyânîler, Eşğânîler ve Sâsânîler diye üç gruba ayırdıktan sonra kral Erdeşir ile başladığı bölümü kral Yezdicert’le bitirmiştir (İbnu’l-Esîr, 1987 1: 292-387).

Yukarıda kaydedilen örnekler üzerinden İslâm tarih yazıcılığı üzerinde ciddi bir Fars etkisinin olduğunu kabul etmek durumundayız. Ancak bu etkilenmenin ne zaman başladığına gelince bunu tespit etmek çok kolay görünmemektedir. Bu etkilenmeyi Hz. Ömer dönemine kadar götüren bir iddiayı aşağıda tartışacağız.

Firdevsî’nin (v. 411/1020) Şehnâme adlı eserinin Türkçe çevirisine bir önsöz yazan Kenan Akyüz (v. 1996), şu bilgiyi kaydetmektedir: “*Kâdisiye savaşından sonra Arap ordularının İran’ı istilası sıralarında Yezdicird’in ele geçen hazinesinde bulunan Danişver’in eseri, Sa’d ibni Vakkas tarafından, halife Ömer’e gönderildi. Ömer, eserin içindekileri merak etmiş ve Pişdâdiyân sülalesine ait bazı parçaları Arapça’ya çevirtmiştir. Halife, bu parçalardan hoşlandığı için, bu sefer, eserin başından sonuna kadar Arapça’ya çevrilmesini emretti. Tercümeye başlandı. Fakat, Zerdüşt’ün mezhebine ve Zal ile Simurg arasındaki maceraya gelince, halife, eserin aynı zamanda kötü şeylerden de bahsettiğini ileri sürerek tercümeyi yarıda bıraktırdı*” (Firdevsî, 1956, 1: IV).

Çeviri hareketine eserinde ciddi anlamda yer veren İbnü’n-Nedîm (v. 385/995) Farsların krallarının gece sohbetleri ve biyografilerine dair doğru bilgi içeren kitaplar diyerek ele aldığı eserler arasında Hüdaynâme de vardır (İbnü’n-Nedîm, Ts., 364). Burada İbnü’n-Nedîm, çevirinin kim tarafından yapıldığını belirtmez. Ancak aynı yerde Cebele b. Sâlim tarafından Arapça’ya çevrilen Kitâbu Rüstem ve İsfendiyâr ile Kitâbu Behrâm Şûs adlı eserlere değinir.

Hüdaynâme kitabının Hz. Ömer dönemi gibi erken bir dönemde çevirisine başlandığına dair bir bilgi olsaydı bu bilgiye öncelikle İbnü’n-Nedîm dikkat çekerdik diye düşünüyoruz. Kenan Akyüz, bu bilgiyi hangi kaynaktan alıp aktardığına işaret etmediği için bu bilginin erken kaynağını da kritik edemiyoruz. Şu da var ki Arap ve Fars kültürleri arası etkileşimin Hz. Ömer’den çok daha önce olduğu söylenebilir. İbn Hişâm (218/833), Nadr b. Hâris (v. 2/624) hakkında şu bilgi bu iddiaya destek niteliğindedir: “*Nadr b. Hâris Kureys’in şeytanlarından, Peygamber’e (sav) eziyet edenlerden ve ona düşmanlık besleyenlerdendi. Hîre’ye gider orada Fars krallarının hikâyelerini, özellikle de Rüstem ve İsbendiyâr’ın (İsfendiyâr) hikâyelerini öğrenirdi*” (İbn Hişâm, Ts., 1: 300). Buradan hareketle Fars tarihine dair bazı bilgilerin sözlü aktarım yoluyla Hicaz bölgesinde yaşayan Araplara da aktarıldığı

söylenbilir. Ama şifahî gelenek içinde kendine var olma imkanı bulan bu anlatıların tarih yazıcılığı üzerinde önemli bir etkisinin olduğunu söylemek pek mümkün görünmüyor.

SONUÇ

Tarihin bir dönemindeki olay ve olgular, sonraki dönemde ortaya çıkacak olay veya olgular üzerinde müessir olmaktadır. Tarihsel olayların faileri, yaptıkları eylemleri çoğunlukla bir amacı tahakkuk ettirmek için yaparlar. Ne var ki bu eylemler, failerin tasarlamadığı neticeleri de tahakkuk ettirir. Hz. Ömer, ne hicreti takvim başlangıcı yaparken, ne dîvânları kurarken ve ne de resmi evrakları muhafaza ederken bir tarih yazıcılığına kaynak hazırlamayı hedeflememişti.

Bu durumda tarihsel olayların sonuçlarını uzak ve yakın sonuçlar olarak değerlendirmek açıklayıcı olacaktır. Yakın sonuçlarla kastedilen eylemi yapanların o eylemle kısa vadede almak istedikleri netice kastedilmektedir. Hz. Ömer, hicreti takvim başlangıcı yaparak resmi yazışmalardaki karmaşayı kısa vadede çözmeyi planlamıştı ve bu amacı gerçekleştirdi. Yine dîvân defterleri fey gelirlerini kime ne verildiğini, kime verilip verilmediğini tespit amacıyla tutulmuştu ve kısa vadede bu amaç tahakkuk etti. Uzak sonuçlar ise eylemi yapanın amaçlamadığı neticelerdir. Mesela dîvânların yazıldığı sıralamanın Ensab ve Tabakat eserlerinin sistematüğını belirlemesi Hz. Ömer'in faaliyetlerinin uzak sonuçları olup Hz. Ömer böyle bir neticeyi amaçlamamıştı.

Hz. Ömer döneminde yapılan üç faaliyet nihai kertede İslâm tarih yazıcılığı üzerinde müessir olmuştur. Hicrî takvim ortak bir tarih düşüncesinin doğmasında ve hicreti esas alarak yazılan tarih kitaplarının metoduna, dîvân defterleri tutulurken uygulanan sistem Ensâb ve Tabakât eserlerinin sistematüğüne etki etmiştir. Resmi evrakların muhafazası da tarih ve coğrafya kitaplarında bu malzemenin kullanılması yoluyla bu tür eserlere kaynaklık etmiştir.

Fars krallarının yaşamını konu edinen Hüdaynâme kitabının Hz. Ömer döneminde tercüme edilme girişimine dair rivayeti erken bir kaynaktan tespit edemedik. İbnü'n-Nedîm gibi çeviri hareketine özel önem atfeden alimlerin bu bilgiye işaret etmemesinden ötürü bu bilginin doğruluğunu tartışılır kılmaktadır. Sonuç olarak Hüdaynâme kitabı İslam tarih yazıcılığına etki etmiş olsa bile bu etkinin, çevirinin Hz. Ömer döneminden sonra yapıldığı daha güçlü bir iddia olduğu dikkate alındığında Hüdaynâme'nin etkisini de daha sonraki dönemler için geçerli olduğunu belirtmek gerekir.

BİBLİYOGRAFYA

- A'zamî, M.M. *Kur'an Tarihi*. çev. Ömer Türker & Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Balcı, İsrail. *Hz. Ömer Döneminde Diplomasi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006.
- Belâzurî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Ensâbü'l-eşrâf*. 13 Cilt, Tahkik. Süheyl Zekkâr & Riyâz Zirikî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Belâzurî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. Yahya. *Fütûhu'l-buldân*. çev. Mustafa Fayda. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Bîrûnî, Ebu'r-Reyhan Muhammed. *Maziden Kalanlar (El-Âsârü'l-Bâkiye)*. çev. D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2011.
- Cevâd Ali. "Mevâridü Târîhi't-Taberî". *Mecelletü'l-Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî*. I/1. (1950): 143-231.
- Cevâd Ali. "Mevâridü Târîhi't-Taberî". *Mecelletü'l-Mecmei'l-İlmiyyi'l-İrâkî*. I/2. (1951): 135-190.

Çağatay, Neşet. "Eski Çağlardan Bu Yana Zaman Ölçümü ve Takvim". AÜİFD. 22/1. (1978): 105-138.

Demirci, Mustafa. *İslâm'ın İlk Üç Asrında Toprak Sistemi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2003.

Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Davud. *El-Ahbâr et-Tivâl*. çev. Nusrettin Bolelli & İbrahim Tüfekçi. İstanbul: Hivda Yayınları, 2007.

Dûrî, Abdulazîz. *Neşetu İlmi't-Târîh İnde'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1993.

Durmuş, İsmail. "Nehcü'l-Belâğa". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 32: 538-540. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ebû Yusuf, Yakub b. İbrahim. *Kitabu'l-Haraç*. çev. Ali Özek. İstanbul: Hisar Yayınevi, 1973.

Fayda, Mustafa. "Ensab". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 11: 244-249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Fayda, Mustafa. "İbn Sad". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 20: 294-297. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Fayda, Mustafa. *Hiz. Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006.

Firdevsî. *Şehname*. 4 cilt. çev. Necati Lügal. Ankara: Maarif Vekaleti, 1956.

Gibb, H. A. R. *İslâm Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. çev. Kadir Durak v.dğr. İstanbul: Endülüş Yayınları, 1991.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. 2 Cilt. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1980.

Hamidullah, Muhammed. *Mecmûatu'l-Vesâiki's-Siyâsiyye*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985.

Hasan İbrahim Hasan. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslâm Tarihi*. 6 Cilt. çev. İsmail Yiğit v.dğr. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1985.

Hitti, Philip Khuri. *Siyasi Kültürel İslâm Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâluddîn. *es-Sîretu'n-nebeviyye*. 2 Cilt. Tahkik. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. Yayınevi yok. Yayın yeri yok, Ts.

İbn Kesîr, İmâduddîn Ebu'l-Fidâ. *el-Bidâye ve'nihâye*. 21 Cilt. Tahkik. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Cize. Dâru Hecer, 1997.

İbnü'l-Esir, Ebu'l-Hasen İzzuddîn. *el-Kâmil fi't-târîh*. 11 Cilt. Tahkik. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye., 1987

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed. *el-Fihrist*. Tahkik. Rıza Teceddüd. Tahran: Yayınevi yok, 1971.

İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed. *Kitâbu't-Tabakâti'l-kebîr*. 10 Cilt. Tahkik. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 2001.

Nicholson, Reynold Alleyne. *A Literary History of the Arabs*. London: T. Fisher Unwin, 1907.

Ritter, Hellmuth. *Doğu Mitolojisinin Edebiyata Etkisi Karşılaştırmalı Edebiyat Metinleri*. Hazırlayan. Mehmet Kanar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2011.

Sehâvî, Ebu'l-Hayr Şemsuddîn. *el-İlân bi't-tevâih limen zemme ehle't-târîh*. (Franz Rosenthal.

İlmu't-Târîh İnde'l-Müslimîn içinde). Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.

Sezgin, M. Fuad. *Târîhu't-Turâsi'l-Arabî*, Arapça'ya çev. Mahmud Fehmî Hicâzî. Riyad: Câmîatu Riyad, 1991.

Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. Ankara: Kitabiyat, 2001.

Şâkir, Mustafa. *et-Târîhu'l-arabî ve'l-muerrihûn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.

Şeşen, Ramazan. *Müslümanlarda Tarih-Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1998.

Şiblî Nu'mânî. *Asr-ı Saadet*. 5 Cilt. çev. Ömer Rıza Doğrul. Sadeleştiren. Osman Zeki Mollamehmedoğlu. İstanbul: Eser Neşriyat, 1978.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Milletler ve Hükümdarlar Tarihi*. 5 Cilt. çev. Ahmet Temir -Zâkir Kadiri Ugan. Ankara: Maarif Vekaleti, 1955.

Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*. Tahkik. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire. Dâru'l-Meârif, 1960-1970.

Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Enderun Yayınevi, 1985.

Uyar, Gülgün. "Abbâsî Coğrafyasında Bir Neseb Âlimi: Zübeyrî (236/851) Ve Kitâbu Nesebi Kureys'ine Göre Neseb Bilimi Usul, Muhteva Ve İfade Şekilleri". İstem. 4/12. 2008: 127-152.

Yâkût el-Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdullah. (1977) *Mu'cemu'l-Buldân*. Beyrut: Dâru Sâdir.



The Precariat Sociology: The Case of Substitute Teachers

Mustafa Günerigök*, Kübra Oğur**

Article Info

DOI:

Article History:

Received 21/12/2018

Revised 26/12/2018

Accepted 27/12/2018

Keywords:

Precariat,
Precarity,
Paid Teachers,
Guy Standing

Article Type: Research Article

Abstract

This research was carried out in order to examine the situation of the paid teachers according to the sociology of precarnation. Prekarya is a sociology of post-capitalism that aims to identify a growing precarious mass in the world. In the context of this sociological imagination interviews were conducted with teachers who worked in Mus as a paid teachers in 2017-2018 education year. In the study, in-depth interview technique, which is a qualitative research method, was used. In the study, it was seen that paid teachers are not satisfied with their wages and personal rights, they are worried about their future, they have low commitment to the profession and they feel very precariously insecure. Therefore, it was found that paid teachers have serious signs of the sociology of precarnation.

Prekarya Sosyolojisi: Ücretli Öğretmenler Örneği

Makale Bilgisi

DOI:

Makale Geçmişi:

Geliş 21/12/2018

Düzeltilme 26/12/2018

Kabul 27/12/2018

Anahtar Kelimeler:

Prekarya,
Güvencesizlik,
Ücretli Öğretmenler,
Guy Standing

Makale Türü:

Araştırma Makalesi

Öz

Bu araştırma ücretli öğretmenlerin içinde buldukları durumu prekarya sosyolojisine göre incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Prekarya, dünyada giderek genişleyen güvencesiz kitleyi tanımlamayı hedefleyen bir postkapitalizm sosyolojisidir. Bu sosyolojik tasavvur doğrultusunda 2017-2018 eğitim yılında Muş ilinde ücretli olarak görev yapan öğretmenlerle görüşmeler yapılmıştır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemi içinde yer alan derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Araştırmada, ücretli öğretmenlerin ücret ve özlük haklarından memnun olmadıkları, geleceklerinden endişe ettikleri, mesleğe olan bağlılıklarının düşük olduğu ve kendilerini çok ciddi bir şekilde güvencesiz hissettikleri görülmüştür. Bu nedenle ücretli öğretmenlerin prekaryalaşma sosyolojisine dair ciddi emareler taşıdıkları saptanmıştır.

*Corresponding Author: Ass.Prof.Dr., Muş Alparslan University, Faculty of Science and Letters, Department of Sociology, Muş-Turkey. (m.gunerigok@alparslan.edu.tr).

** Muş Alparslan University, Faculty of Science and Letters , Department of Sociology graduate.

Prekarya Sosyolojisi: Ücretli Öğretmenler Örneği

GİRİŞ

Prekarya, küresel dünyada henüz oluşum sürecinde olan bir postkapitalizm sosyolojisidir. Prekarya sosyolojisi birçok alanla seçici yakınlık içindedir. Sözelimi prekarya kimdir? Yeni bir sosyal sınıf/tabaka mı? Söz konusu sosyoloji neden gittikçe büyümektedir? Prekarya sosyolojisine hangi gruplar/topluluklar giriyor? Prekarya insanlığı nereye doğru kanalize etmektedir? Prekarya tehlikeli bir sosyoloji mi? Prekarya, tarihsel bir kavram/paradigma mıdır? Prekarya bir kavram/paradigma olarak tarihselleştirilebilmiş midir? Bu alanın yoksullukla, kapitalizmle veya modernlikle ilgisi nedir? Bu sosyolojinin büyümesini önemsemeli miyiz (Standing, 2014: 9)? Soruları çoğaltmak mümkündür. Dolayısıyla burada genel olarak şunu ifade edebiliriz ki yeni bir alan olarak ortaya çıkan bu sosyolojinin sınırları sosyal bilimlerin birçok alanını kapsayacak kadar geniştir. Prekarya ile birlikte sanki modern küresel/kapitalist sosyolojinin aynasının içinden geçiyor gibiyiz. Modern kapitalizmin görünüşte güvenilir olan sosyolojisinin özellikle sosyo-ekonomik açıdan evreninin tersyüz olduğunu ve bu bağlamda katı olan her şeyin buharlaşmaya başladığını görebiliriz. Bu iddialı girişe rağmen prekarya sosyolojisi üzerine yeni ve gelişen bir kanon olduğu için henüz çokça kabul gören bir tanımla yapılmış değildir.

Bu araştırma yazısı, yukarıda ifade edilen sorulardan ilhamla kendi sorularını oluşturarak; İngiliz akademisyen Guy Standing'in *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf* (2017) ve *Prekarya Bildirgesi: Hakların Kısılmasından Yurttaşlığa* (2017b) kitaplarında yer alan prekaryanın küresel kapitalizmin sosyolojisi bakımından açıklama/tanımlama/yorumlama kapasitesini ve prekaryayı özneleştirici iddiaları doğrultusunda Muş ilinde Milli Eğitim Bakanlığına (MEB) bağlı okullarda ders ücreti karşılığında çalışan "ücretli öğretmenler" örneği üzerinden tartışmayı hedeflemektedir. Bu çalışmada nitel araştırma yönteminin veri toplama yöntemi olarak derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Çalışma evrenimizin kapsamı Muş merkez ile sınırlıdır.

1. PREKARYA SOSYOLOJİSİ NEDİR?

Küresel kapitalizmin sosyal yapılarda meydana getirdiği değişimler "risk toplumu" (Beck), "tüketim toplumu" (Baudrillard), "ağ toplumu" (Castell) ve "postfordizm" (Lash ve Urry) benzeri sosyolojik modellerle açıklanmaya çalışılmıştır (Günerigök, 2018). Bir alt sosyolojik disiplin olarak prekarya, bu sosyolojik modellerle yakınlık içindedir ve toplumsal yapının uçlarına doğru sürüklenen savunmasız (bırakılan) bireyleri konu edinir. İlk kez Fransa'da bir grup sosyolog tarafından, işsiz ve düzensiz çalışanların mücadelelerindeki ortaklıkları vurgulamak amacıyla kullanılmıştır.

Prekarya, Türkçeye “güvencesizlik” olarak tercüme edilen precarite (Fransızca), precarity/precarioussness (İngilizce) ile tarihsel kapitalizmin ürünü olan proletariat/proletarya terimine dayanmaktadır (Kutlu, 2018). Standing (2017: 21)’e göre prekarya kavramı, “precarious (güvencesiz)” sıfatı ile “proletariat (proleterya)” isminin birleşmesiyle oluşan yeni bir terimdir. Kavramın etimolojik kökenleri Latince “dua etmek” anlamına gelen precor sözcüğüne dayanmaktadır. İçinde iki anlam barındırmaktadır. Dua etmeyi gerektirecek kadar çaresizlik (Oğuz, 2011:11) içinde olmak ve toplumsal eyleme “çağırma”/“davet etmek”, “yardım talep etmek” ve “kendi varlığının bilincinde olmak” gibi anlamlar içerir (Baykan, 2009:39). Evrensel insanlık durumuna gönderme yapmaktadır. Kavramı çalışma sosyolojisiyle ilişkili olarak kullanan ilk sosyolog Pierre Bourdieu’dur. O, daha sonra prekaryayı çok geniş örüntülerle ilişkilendirmiştir. Ayrıca prekarya’nın entelektüel anlamdaki öncülleri arasında Michel Foucault, Jürgen Habermas, Guy Standing, Ulrich Beck, Zygmunt Bauman, Richard Sennett, İmparatorluk adlı çalışmanın yazarları Michael Hardt ve Tony Negry’i ve arka planda Hannah Arendt’i sayabiliriz (Standing, 2017: 13).

Prekarya kavramı kullanımsal açıdan farklı ülkelerde/coğrafyalarda farklı şekillerde tanımlanmıştır. Almanya’da sadece geçici (cüz’î bir ücret karşılığı çalışan) işçileri değil, herhangi bir toplumsal entegrasyon umudu bulunmayan işsizler de bu kavramın kapsamına girmektedir (Standing, 2017: 24). Kavram bu bağlamda risk toplumu felsefesine özgü anlamlara sahiptir. Başka bir ifadeyle Alman sosyolog Ulrich Beck’in risk toplumu sosyolojisi bu doğrultuda okunabilir. Zira Beck’in söylemi prekaryayı kuşatan bir yerde durmaktadır. Risk toplumu belirsiz, kırılgan bir sosyo-ekonomik ve politik ilişkilerin düşünümsel olarak kurgulandığı bir toplumdur. Risksel yapısından dolayı ortaya çıkan “belirsizlik”/“müphemlik” prekaryanın kimliği konusunda da temel belirleyici faktörlerden biridir (Günerigök, 2018). Tarihsel/sosyolojik bir özne olarak prekarya, risk toplumunda, kendi aidiyetsizliğini daha çetrefilli bir şekilde hisseder. Yanı sıra iş olanakları ve sosyal sigorta benzeri korunma sistemlerinin kırılgan yapısı dolayısıyla kendi durumunu iyileştirme imkânından mahrum kalır. Özetle prekarya, geç kapitalist toplumunun ürettiği risklerden en fazla etkilenen öznelerden biridir.

Prekarya, yaygın şekilde kullanıldığından beri anlamında değişiklikler oldu. İtalya’da bilimsel muhitlerde prekarya kavramı, insanların güvencesiz/sigortasız işlerde çalışmasının da ötesinde bir hayat tarzı olarak güvencesiz bir varoluş anlamında kullanılmaktadır. Japonya’da bu terim bir zamanlar “çalışan yoksullar” kavramı ile eş anlamlı olarak kullanıldığı görülmektedir (Standing, 2017: 24-25). Fransız sosyologlar ise “geçici”/“mevsimlik” işçileri tarif etmek için prekarya kavramına başvurmuşlardır. Fransız sosyologların çalışmalarında prekarya; üretimin dışına itilerek

güvencesizleşen emek dolayımında tanımlanırken, İngiliz akademisyen Standing'in yaklaşımında kavram, doğru üretim ilişkileri içerisinde vasıfları önemsizleştirilen ve işini kaybetme tehdidiyle sindirilen nitelikli emeğin irdelenişi noktasına doğru bir değişim geçirmiştir. Bourdieu, prekaryayı hegemonyanın yeni bir türü olarak tanımlamakta ve küreselleşme ile işgücü piyasalarının parçalanmasının yeni ve güvencesiz bir çalışan grubunu ortaya çıkardığını ifade etmektedir. Buna göre prekarya modern dünyada her yerdedir: Özel sektörde, geçici ve vekillik görevini artıran kamu sektöründe, endüstriyel şirketlerde, kültürel üretim ve yayım kurumlarında, eğitimde, gazetecilikte, medyada vs., yerlerde benzer sosyolojiler üreten bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır (Bourdieu, 2006: 70). Bourdieu'nun yaklaşımında prekarya kapitalistleşme sürecinde tevekküle zorlanmış çalışan bireylerdir. Sistem, Bourdieu'nun "korkunun yapısal şiddeti" adını verdiği bir baskı mekanizmasıyla, bireyde daha iyi bir iş bulamayacağı korkusunu üreterek söz konusu olanı çalışmaya zorlamaktadır (Çolak, 2015: 29).

Prekarya küreselleşmenin ürünüdür. 1980'lerde ortaya çıkan emek piyasasındaki esneklik politikaları bu olgunun ortaya çıkmasında belirleyici niteliktedir. Küreselleşme insan hayatına nüfuz ettikçe güvencesiz işlerde çalışanların sayısı katlanarak çoğalmaya başlamıştır. Esnek emek ve bu doğrultudaki politikalar yayılırken eşitsizlikler de artmış ve sanayi toplumunun temelindeki sınıf yapısının yerini bu yapıdan daha karmaşık ama sınıftan kesinlikle bağımsız olmayan bir yapı almıştır (Standing, 2017, 19,20). Standing'e göre genel olarak prekarya; işçi sınıfı, orta sınıf ya da proleteriyadan bir kesit değildir. Sosyal bir durumdan daha fazla bir şey olarak görünen bu güvencesizlik hâli için oluşum halinde olan bir sınıftır diyebiliriz. Standing, prekaryayı tanımlarken modern toplumsal bağlamı temel olarak kabul ettiği için Beck ile paralel bir yerde durmaktadır. Beck'e göre toplumsal varoluşta temel birim bireydir. Diğer bir ifadeyle Beck, teorisini birey üzerine kurguladığı için risk toplumu Marksist anlamda sınıflı bir yapı değildir. Dolayısıyla prekarya ile proleterya arasında akışkan bir fay hattı kurmak zor gibi görünmektedir. Beck'in yaklaşımından hareketle prekaryayı post-proleterya olarak tanımlamak bu sosyolojinin felsefesine daha uygun bir yaklaşım biçimidir.

Prekarya, uzun vadeli herhangi bir maaş, statü veya çeşitli hakları olmayan güvencesiz, kimliksiz ve önemsiz bir varoluşa sahip vatandaşlar olarak tanımlanmaktadır. Daha doğrusu bu vatandaş türü, iş temelli yani çalıştıkları işe dair herhangi bir kimliğe/statüye sahip değildir. Prekarya; geleceği olmayan güvencesiz geçici işlerde çalışmaktadır ve yaptığı işin bir geleceği olmadığını iyi bilmektedir; kendilerini geliştirme ya da kariyer yapma fırsatı da bulunmamaktadır. Mesleki bir grup, topluluk veya bir cemaate ait değildir. Kolektif anlamda bir aidiyetleri yoktur. Etik kurallar, davranış normları, karşılıklılık ve dayanışma gibi duygulara çoğu zaman sahip değildir. Sendikal haklardan ve sigortaya

dayalı güvencelerden yoksundur. Prekarya, içinde bulunduğu esnek iş ve işe bağlı güvencesizlik nedeniyle kendini kısıtlanmış ve engellenmiş hissetmektedir. Güvencesizlik temelde güven ilişkilerinden yoksun olma durumuyla ilgili olduğundan prekarya güvencesiz ilişkiler içerisindedir. Prekaryanın yukarıya doğru yükselmek adına herhangi bir umudu da bulunmamaktadır. Prekaryanın ilişki ağlarının zayıf, gelişmemiş olması ve yukarıya doğru hareketliliğinin olmaması dolayısıyla prekarya çok fazla sömürülmektedir ve çevreden soyutlanmaktadır. Bu bağlamda prekarya modern yabancılaşmanın farklı bir versiyonudur (Standing, 2017: 20-43). Sonuç olarak bu kanonda toplumsal kurumlardan/sistemlerden dışlanmış, toplumsal ağlarda kendileri için korunaklı bir alan ele geçirememiş bireyler söz konusudur. Bu bireyler, proletarya tarzı bir şekilde sınıflandırılabilir değildirler. Ortak eylem temelli kolektif var olma biçimlerinden (sendikal örgütlenme içerisinde hak talebinde bulunmaktan) de mahrum bırakılmışlardır.

Prekaryaya dair yapılan tanımlardan biri de yurttaşlık ve sosyal güvenlik sistemi üzerindeki dışlanmışlık olarak tanımlayabileceğimiz “kısmî vatandaşlık” (denizen) kavramıdır. Kısmî vatandaş, o ya da bu sebepten normal vatandaşlara göre daha sınırlı haklara sahip kişilere verilen isimdir. Prekaryayı medenî, kültürel, sosyal ve ekonomik haklardan mahrum olan ‘denizen’ kavramıyla bütünleştiren Standing’in (2017, 31) bu fikrini başka kontekstlere doğru düşünerek genişletebiliriz. Bu bağlamda prekaryanın prekaryalaşması süreçle alakalı bir durumdur. Prekaryalaşmak “güvencesiz bir varoluş süreci içinde yaşamaya neden olan baskılara maruz kalmak ve bu deneyimlerin içinden geçmek demektir.” Bu durumu güvencesiz koşullarda hayatta kalmak ve yaşamını sürdürmek için her türlü baskıya ses çıkarmayıp koşulsuz itaat etmek şeklinde de açılabiliriz. Dolayısıyla prekarya içinde bulunduğu sosyolojik risksel durumu zorunlu olarak içselleştirerek prekaryalaşmaktadır (Standing, 2017: 36).

2. PREKARYA VE GEÇİCİ ÖĞRETMENLER

Türkiye’de 1980 sonrası neoliberal uygulamalara bağlı üretimde esneklik politikaları benimsendiği ve bu doğrultuda özel ve kamuya ait sektörlerde bu politikanın tercih edildiği görülmektedir. Kamusal alandaki esnek istihdam uygulamaları eğitim alanında da kendini göstermiştir. Bilindiği üzere Türkiye’de öğretmenlere ilişkin üç istihdam biçimi yaygınlık kazanmıştır: kadrolu öğretmen, sözleşmeli öğretmen ve ücretli öğretmen. Birinci statüde olan kadrolu öğretmenler aslî ve sürekli bir istihdamı ifade etmektedir. Sözleşmeli öğretmenler esnek istihdamın ilk örnekleridir. Sözleşmeli öğretmenler de prekarya sosyolojisi dâhilinde tartışılması gereken yarı güvencesiz sınıfı oluşturmaktadır. Sözleşmeli öğretmenler ile ilgili MEB zaman zaman çeşitli

değişikliklere gitmiş ve bu kadro türü ile ilgili ciddi bazı düzenlemeler yapmıştır. Konumuzun sınırlılığından dolayı bu sınıf üzerinde burada herhangi bir tartışmaya girmeyeceğiz.

Son istihdam türü olan ücretli öğretmenlik uygulaması ise Devlet Memurları Kanunu'nun 89. maddesinde "Her derecedeki eğitim ve öğretim kurumları ile üniversite ve akademi (askerî akademiler dâhil), okul, kurs veya yaygın eğitim yapan kurumlarda ve benzeri kuruluşlarda öğretmen veya öğretim üyesi bulunmaması hâlinde öğretmenlere, öğretim üyelerine veya diğer memurlara veyahut açıktan atanacaklara ücret ile ek ders görevi verilebileceği" şeklinde karar verilmiştir. Bu durum, 01.07.2006 tarihli 11350 sayılı Bakanlar Kurulu kararı ile de yürürlüğe girmiştir. Verilen kararda öğretmen yetersizliği durumunda yüksek öğretim mezunu olan kişiler, ders ücreti karşılığında öğretmen olarak görev alabileceklerdir. Bu bağlamda Milli Eğitimin bünyesinde bulunan okullarda ücretli öğretmen istihdamında karar kılanlar il ve ilçe Milli Eğitim Müdürlükleri olmaktadır. Ücretli öğretmenler çalıştıkları ders saati karşılığında ücret almakta ve buna bağlı olarak sigorta primleri yatmaktadır. Düşük ücret, düşük prim ve önemli sağlık hizmetlerinden yararlanamama gibi somut sıkıntıların olduğu apaçık ortadadır. Ücretli öğretmenlere ilişkin net bir sayı bulunmamaktadır. Bu duruma; istihdamın güvencesiz, geçici, süresiz olması sebep olmaktadır (Polat, 2013: 68-70).

Eğitimde esneklik politikalarının amacı en az harcamayla en fazla fayda elde etmektir. Bunun için başvurulan yöntemlerden biri eğitim personellerinin sayısını azaltmaktır. Türkiye'de bu durum bir ara formülle çözümlenmiştir. Formasyon olarak eğitimci/öğretmen olmaya ehil olan bireyler geçici bir şekilde çalıştırılmaktadırlar. Bu formül, artan nüfusa koşut olarak artan öğretmen ihtiyacını esnek eğitim politikalarından uzaklaşmadan öğretmen sağlamayı hedeflemektedir. Ne ki bu durum çalışan bireyler açısından kimi sorunları beraberinde getirmekte ve bu sorunlar dolayısıyla eğitim faaliyetleri de amaçlanan kazanımlara ulaşma noktasında düşük performans sergilemektedir. Ücretin düşük olması, iş güvencesinin olmaması, bulunduğu kuruma geçici bir süreliğine katılması gibi sorunlar öğretmenin meslekî performansını olumsuz etkilemektedir.

Öğretmenlerin farklı şekillerde istihdam edilmeleri neo-liberal politikaların/esnek kapitalizmin gereği olarak düşünülmüştür. Rekabete dayalı bir piyasa ve sözde verimliliği artırmanın amacı olarak görülen esnekliğe dayalı bu istihdam türü işlevsel açıdan psiko-sosyal ve kültürel sıkıntılara yol açabildiği gibi öğretmenler arasında eşitsizliğe, hak mahrumiyetine, önemsizleştirmeye ve yabancılaştırmaya da neden olabilmektedir. Kısacası derin güvencesizlik ve önemsizleştirme prekaryalaşmaya davetiye çıkarmaktadır. Prekaryalaşma ekonomik, ticari, medya gibi alanlarda

olduğu gibi eğitim ve akademik/bilimsel alanı da etkisi altına aldığı görülmektedir (Vatansever ve Yalçın, 2015: 111,112).

3. ARAŞTIRMANIN AMACI

Bu araştırmanın amacı ücretli öğretmenlerin konumlarını (güvencesizliği) nasıl yorumladıklarını, bu uygulamadan ne ölçüde etkilendiklerini, çevrelerinin kendilerine karşı tutumlarının nasıllığını ve buldukları muhitlerde sosyal ilişkilerinin işlevselliğini anlamaya çalışmak ve bu esnek ve güvencesiz sosyolojik durumun bireyleri nasıl prekaryalaştırdığını ortaya koymaktır. Bu bağlamda ücretli öğretmenlere açık uçlu bazı sorular sorulmuştur. Sorular şunlardır:

1. Çalışma hayatınız hakkında bilgi verir misiniz?
2. Branşınız nedir? Neden başka bir iş değil de ücretli öğretmenlik yapıyorsunuz?
3. Ücretli öğretmenlik sizin için ne anlam ifade ediyor?
4. Ücretli öğretmenlik uygulamasına yönelik tutumunuz nedir?
5. Çalıştığınız kurumda idare, öğrenci, kadrolu ve kadrosuz öğretmenlerle ilişkileriniz nasıldır?
6. Aile ve yakın çevrenizin size karşı tutumları nasıl olmaktadır?
7. İçinde bulunduğunuz durumu nasıl yorumluyorsunuz?
8. Sosyo-psikolojik açıdan güvencesizlik ne tür problemlere yol açmaktadır?
9. Çalıştığınız iş medeni halinizi/sosyal hayatınızı nasıl etkilemektedir?
10. Sizce ücretli öğretmenliğin riskleri nelerdir?
11. Sizce güvencesizlik sorunu nasıl çözülebilir?

4. ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Bu çalışmada ilgili alanın sosyal gerçekliğine uygun bir şekilde nitel araştırma yöntemi/derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Derinlemesine görüşme, sosyolojide araştırılan konunun bütün boyutlarını kapsayan, daha çok açık uçlu soruların sorulduğu ve detaylı cevapların alınmasına imkân veren, yüz yüze/birebir görüşülerek bilgi toplanmasına imkân veren bir veri toplama tekniğidir (Tekin, 2006: 101). Buna göre prekaryaya dair ortaya konulan teorik müktesebatın ışığında sorular hazırlanmış ve katılımcılar tespit edilmiştir. Saha araştırmasını kabul eden ücretli öğretmenlerle çeşitli görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler en az 15 en fazla 35 dakika sürmüştür. İlk aşamada demografik bilgiler ikinci aşamada ise açık uçlu sorular sorulmuştur. Veriler, toplandıktan sonra çözümlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca çalışmamızda gözlem tekniğinin verilerinden de yararlanılmıştır.

5. BULGULAR

5.1. Araştırmanın Çalışma Grubu ve Demografik Özellikleri

Çalışma grubu Muş merkezde bulunan 2 ilkokul, 2 ortaokul, 3 lise toplamda 7 okulda görev yapan ücretli öğretmenlerden oluşmaktadır. Çalışma grubunda yer alan katılımcılar katılımcı-1, katılımcı-2, katılımcı-3 şeklinde adlandırılmışlardır. 5 kadın ve 6 erkek olmak üzere toplamda 11 ücretli öğretmenle görüşmeler yapılmıştır. Katılımcılar 21-55 yaş aralığında bulunmaktadır. Katılımcıların 6'sı bekâr, 5'i evli ve çocukludur. 1 kişi dışında tüm katılımcılar Muşludur. Katılımcıların 7'si mezun olduğu bölümün (Fen Bilimleri, Sosyal Bilimler, Arapça, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Sınıf Öğretmenliği) derslerine girmektedir. 4'ü ise mezun olduğu bölümün (Bilişim Teknolojileri/İngilizce, İşletme/İngilizce, Moda Tasarım/Sınıf Öğretmenliği) dışında derslere girmektedir. Katılımcıların en az 8 ay en fazla 19 yıl çalıştığı tespit edilmiştir.

5.2. Ücretli Öğretmenlerin Çalışma Durumu

Genel olarak ücretli öğretmenler çalışma hayatlarının yoğun, tempolu, yorucu geçtiğini ve çoğu zaman birden fazla iş ile meşgul olduklarını ve bu doğrultuda kimisi haftanın iki günü, kimisi de haftanın beş günü okula geldiğini söylemektedir. Araştırma grubumuzda yer alan ücretli öğretmenler en az 20 en fazla 30 saat derse girmektedir. Bu öğretmenler, ek ders karşılığı yani girdikleri ders saati kadar ücret alabilmektedir.* Bir nevi part-time çalıştıkları söylenebilir. Hafta sonları ücret almamaktadırlar. Sigortaları çalıştıkları saat üzerinden hesaplanarak yapılmaktadır. Katılımcılardan biri (katılımcı-4) sigortanın yapılması konusunda bölgesel farklılıkların olduğunu belirtmektedir. "Bizim bölgede (doğuda) saate bakılıyor. Başka yerde (batıda) güne bakılıyor. Biz de saate göre prim, onlarda 30 gün prim veriliyor."[†]

Ücretli öğretmenler, kadrolu öğretmenlerin faydalandığı bazı haklardan faydalanamamaktadır. Örneğin, kadrolular nöbet ücreti alırken ücretli öğretmenler bu imkândan yararlanamamaktadır. MEB'in yaptığı bazı sınavlarda görev verilmemektedir. Katılımcılar arasında 2 kişi hariç diğerleri nöbet ücreti almaktadır.[‡] Tatil yapma, devamsızlık yapma ya da izin veya sağlık raporu alma şansları yoktur. Katılımcılardan biri (katılımcı-5): "Okulu, öğrenciyi teslim ediyorlar. Fakat sınav görevlendirmelerinde görev verilmiyor. MEB'in yaptırdığı açıköğretim ve sürücü kursu sınavlarında

* Son zamanlarda medyada ek ders karşılığında görevlendirilen ücretli öğretmenlerin maaşlarında hükümetin yüz günlük eylem planı dâhilinde iyileştirmeye dönük ciddi bazı düzenlemelerin olacağına dair haberler çıkmaktadır. Görüştüğüm bazı ücretli öğretmenlerin bu bağlamda bir beklentilerinin oluştuğunu ifade ettiler.

[†] Ücretli öğretmenlik mevzuu ilden ile farklılık göstermemektedir. Fakat öğretmenlerin bir kısmı böyle bir durumun olduğuna inanmaktadır. Nihayetinde bu iş MEB'in ortaya koymuş olduğu mevzuat üzerinden yürümektedir.

[‡] Bu tarz bir istisnai durum okuldan okula değişmektedir. Ayrıca öğretmenin ek dersi az ise okul idaresi öğretmene bu tarz bir uygulama getirebilir.

görev alamıyoruz. Ama idari memurlar görev alabiliyor.” şeklinde sitem etmektedir. Ücretli öğretmenler bu uygulamanın güven mevzusundan kaynaklandığını düşünmektedir. Öte yandan ücretli öğretmenler okul idaresi ile yapılan toplantılara (veli toplantısı ya da zümre toplantıları gibi) zorunlu olarak katılmaktadırlar. Okul aile işbirliği bağlamında yapılan aile ziyaretleri konusunda ise bir esneklik söz konusudur. Yani bu pratik okuldan okula değişebilmektedir.

5.3. Neden Ücretli Öğretmenlik?

Genel olarak görüştüğümüzde genç öğretmenler tecrübe kazanmak için ücretli öğretmenlik yaptıklarını söylemektedir. Ancak “Atama sıkıntısı olan bir bölümden mezunum. Bu ilde yapabileceğim başka bir iş imkânım yok. Özel sektöre de yönelmek istemediğim için ücretli öğretmenlik yapıyorum.” şeklinde sebep gösterenler de bulunmaktadır. Bazı öğretmenler ise öğretmenlik mesleğini sevdiğini ve kendi mesleklerini yapmak istedikleri için bu işi yaptıklarını ifade etmektedir. Görünürde, ücretli öğretmenliği tercih etmenin gerekçeleri bireyden bireye farklılık arz etmektedir. Ancak tümünün ortak bir kaygıda durdukları, benzer bir kaygının içerisinde konumlandıkları görülmektedir. Bu da asgari ücretten düşük olan bir ücret karşılığında, bir kamu personelinin (öğretmenler) çalışma performansıyla eşdeğer bir yoğunlukta çalışmalarınıdır. Prekaryayı üreten şartları görürüz bu tutumun arkasında. Koruma sistemlerine dâhil edilmemişliğin içselleştirildiği bir durum söz konusudur. Prekarya örneklemindeki bireyler, hiyerarşik toplum yapısını ve bu yapının içerisinde kendilerine bırakılan alanı/payı içselleştirir ve tepkilerini buna göre organize ederler.

En dikkat çeken kişi 5. katılımcımız olmuştur. 54 yaşında ve emekli olduğu halde 2,5 yıldır ek ders karşılığı çalışmaktadır. Ücretli öğretmenlik yapma sebebini sorduğumuzda; mezun olduğu bölüme dair birikimini/tecrübelerini aktarmayı sevdiğinden, bu işi yaptığını söylemektedir. Yani bir gönüllülük esaslı söz konusudur. Burada katılımcımız bize yaşı ve bulunduğu duruma karşı tutumu prekaryadan “mutlu mesutlular”ı hatırlatmaktadır. Emekli maaşı olmasına rağmen keyfi olarak düşük ücretli bir mesleği icra etmesi, yani prekaryaya isteyerek dâhil olması prekaryalaşmaya rıza gösterdiğini söyleyebiliriz. Ücretli öğretmenlik tercihinde elbette dışardan bu işi kabul etmeleri için baskılayıcı bir zorunluluk yoktur. Bireyler rızasıyla bu işe başvurur ve işin işlevselliği konusunda ortaya çıkabilecek sıkıntılara katlanılması gerektiğini bilirler. Fakat bu işi tercih etmenin harici bazı nedenleri vardır. Örneğin çalışmamızda söz konusu olan katılımcıların neredeyse tamamı (katılımcı-5 hariç) ekonomik kaygı sebebiyle ek ders karşılığı çalıştığını ya doğrudan bize aktarmış ya da dolaylı bir şekilde bu durumu imâ etmişlerdir. Dolayısıyla prekaryalaşmanın önemli bir nedeni olarak kabul edilen yoksulluk ajandası bu işin kabulünde çok önemli bir sebep olarak karşımıza çıkmaktadır.

Standing (2017b: 37)'e göre yoksulluk, düşük gelirli işlerde çalışmak ya da ücretlendirilmemiş işlerde tecrübe kazanmak için refah devleti tarafından vatandaşlara baskılanan bir tuzaktır.

5.4. Ücretli Öğretmenlik Nedir?

Katılımcı-4 ücretli öğretmenliği “günü birlik bir iş” olarak görmektedir. Katılımcı-3 ise istihdam farklılığı olsa da “Öğretmen olduğumun farkındayım.” diyerek öğretmen olduğunun bilincinin zihninde yerleşik olduğunu, kadrolu veya kadrosuz farkını önemsemediğini sadece öğretmen olmanın anlamını yaşadığını ifade etmektedir. Katılımcı-1 ise “Derste öğretmensin, bitmiştir.” diyerek diğer öğretmeni destekler niteliktedir. Katılımcı-6 da bize “Emeğin karşılığını alamama” olarak ücretli öğretmenliğin kendisi için çok anlamlı görünmediğini belirtmiştir. Katılımcı-2 ise “haksızlığı” çağrıştırdığını ve bu nedenle “ücretli öğretmenlik” tanımı yerine “vekil öğretmenlik” kavramını kullanmanın daha uygun olduğunu dile getirmiştir. Bu yaklaşımla istihdama dayalı ayrımı kabul etmediğini dile getirmek istemektedir. Katılımcı-9 ise “eşitsizliği, geçiciliği ve sıkıntıyı” ifade ettiğini söylemektedir. Katılımcı-8 ücretli olma durumu sebebiyle öğrencilik dönemindeki stajyerlik durumu ile aynı görmektedir. Bu sebeple de bu tarz öğretmenlik uygulamasını atanmadan önce bir hazırlık dönemi olarak gördüğünü söylemektedir. Katılımcı-1, katılımcı-4 ve katılımcı-8 ücretli öğretmenlik sosyolojisini “Toplumsal bir yara, toplumun kanayan yarası” olarak tanımlamaktadır.

Genel olarak bu soru doğrultusunda sahadan edindiğimiz izlenim şudur: ücretli öğretmenler çalışmaya başladıktan sonra ücretli öğretmenlik pratiğiyle tanışmakta ve bu bağlam üzerinden atama türünün ismi dâhil, uygulamaya dönük bütün grameri sorgulamaktadırlar. Bunun elbette birçok sebebi vardır. Kanaatimizce bu sorgulamada öne çıkan nedenlerden biri yapılan işin mahiyeti ve karşılığında alınan ücretin ciddiyetsizliğidir. Yanı sıra aynı işi yapan kadrolu öğretmenlerle yaptıkları kıyastır. Dolayısıyla prekaryalaşmada ayırt edici bir özellik olarak kabul edilen “emekten koparılmama” durumu ortaya çıkmaktadır. Buna göre birey/prekarya, süreç içerisinde emeği ile olan bağı psikolojik olarak koparmakta ve emeği ile araçsal ve aralıklı bir ilişkiye girmektedir. Bu yüzden çalışan birey, vermiş olduğu emekten ya da yapmakta olduğu işin değersel önemi ile ilgilenmekten ziyade, genellikle resmi evraklardaki meslek hanesine ne yazılacağını düşünmektedir. Aslında burada yazılanlardan da pek emin değildir. Bu durumda da birey, icra ettiği mesleğin kendisini şereflilediği şeklinde var olan payeyi çok fazla düşünmemektedir. Bu anlamıyla yapılan işten kopuş özgürleştirici bir potansiyele sahip olabilir. “Sahip olduğum mesleğin beni tatmin ettiğini ya da beni mutluluğa götürdüğünü kimse bana söylemesin. Ben bu işi para için yapıyorum. Kendi hayatımı da bu işin dışında bulup geliştireceğim (Standing, 2017b: 31/2). Bu durumda, bireyler, günlük yaşamlarının neredeyse tümünü kapsayan bir emek sürecine yabancılaşmakta, kendi kimlikleri ile

icra ettikleri meslek arasında bir ayrıma gitmektedirler. Muvakkaten bulunma, muvakkaten ait olma benzeri savunma mekanizmaları geliştirerek bu durumun yarattığı olumsuz algı ve duygu yükünden kurtulmayı amaçlamaktadırlar. Kendilerine ait saydıkları zaman ile kendilerinden koparılmış zaman arasında bir çizgi çekerek günlük yaşamın içerisinde yan yana ve fakat birbiriyle bağlantısı olmayan dünyalar inşa ederler. Ne ki günlük yaşamın bu şekilde bölünmesinin daha büyük sorunlar doğurduğunu düşünebiliriz. Çünkü iş yükü dolayısıyla hem kendilerine ait bir zaman dilimi kalmamakta hem ücretin düşüklüğü sebebiyle temel ihtiyaçları karşılamakla yetinmektedirler. Geç kapitalist toplumların güvenlik sistemlerinin ve varoluş mekânlarının maddî düzey üzerinden kurulduğu düşünüldüğünde, sağlıktan eğlenceye, giyimden tatile kadar birçok modern gereksinimin karşılanmadığı görülebilir.

5.5. Ücretli Öğretmenlik Uygulamasına Yönelik Tutumlar

Genel olarak eğitim camiasında ücretli öğretmenlik uygulamasına yönelik tutumlar olumsuz nitelikte olmaktadır ve bu uygulama çoğu kişi tarafından desteklenmemektedir. Öğretmenler odasında bu sistem bazlı öğretmen açığının giderilmesi, doğru olmayan bir uygulama olarak tartışılmaktadır. Çalışanın hakkı tam olarak verilmediği için öğretmenin yeterli düzeyde bir performans ortaya koyamadığına dair yorumlarla karşılaştık. Katılımcı-4: “Bu uygulama etik ve mantıklı değil, zorunlu olarak yapılan bir iştir. Bir nevi kayıt dışılık söz konusudur. Çünkü çalışanın ücreti ve sigortasından kısımlar yapılmaktadır. Desteklemiyorum. İhtiyaç var ve bunun giderilmesi gerekli.” şeklinde görüşünü beyan etmektedir. Katılımcı-10: “Ek ders karşılığı çalışma sisteminin eleştirilecek çok yönü var: bu çalışma biçiminde haksızlık, adaletsizlik, emek sömürüsü var.” Katılımcı-4: “Kabul edilmeyecek bir şey. Normal öğretmen (kadrolu) ile aynı işi yani aynı çalışmayı yapıyorsun. Fakat ayrı olarak sıfatlandırılıyorsun ve az miktarda ücret alıyorsun.”

Katılımcı-5: “Uygulamayı desteklemiyorum. Öğretmende ihtisaslaşma, tecrübe olması lazım. Sorun şu; öğrenciye haksızlık, tabi öğretmene de haksızlık ve mağduriyet var. Ücretlerde eşit değil. Bir de mesleği olanla olmayan bir değil (burada mezun olunan bölüm ile ücretli öğretmenlik yapan ve mezun olunan bölüm dışında ücretli öğretmenlikten bahsedilmektedir). İşe devam sıkıntısı var. Kadrolu öğretmen kendini mesleki alanda geliştirirken, ücretli öğretmen geliştiremiyor.” şeklinde görüşlerini ortaya koymaktadır. Diğer katılımcılar ise mecburi olarak yanlış bir uygulamanın içinde bulduklarını söylemektedirler ve tek olumlu olarak gördükleri şey; geçici de olsa yapmakta oldukları bir işlerinin var olduğu düşüncesi olmaktadır.

“Yıllarca okumanın, çalışmanın/emeğin karşılığı bu olmamalıdır.” şeklinde sitem edenler de var. Burada zorlayıcı şartlar (ekonomik) sebebiyle “Hiç yoktan iyidir” düşüncesinin olduğu

görülmektedir. Esnek ve güvencesiz koşullarda mecburi olarak çalışılmaktadır. Yapılan, uyum sağlamaya çalışılan uygulamanın yanlış olduğu bilinci zihinlerde yerleşiktir. Fakat yaşam koşullarının pahalılığı vs. gibi nedenlerden dolayı ağır aksak da olsa ücretli öğretmenlik sistemine uyulmaya çalışılmaktadır. Bu bağlamda mesleki anlamda uzun vadeli/güven veren kimlik yoksunluğu ya da öğretmenleri hayata bağlayan bir anlatının olmaması onları hüsrana, yabancılaşmaya, kaygı ve anomik çaresizliğin kaynağına doğru yönlendirebilir (Standing, 2017b: 31).

Ayrıca araştırmamıza katılan katılımcıların bazıları çalıştığı kurum ve çevresinde hiçbir sorun yaşamadığını, bir kısmı da olumsuz nitelikte çeşitli sıkıntılar yaşadığını dile getirmiştir. Okul idaresi ile ilişkiler noktasında kimi aile ortamında olduğu yaklaşımını ortaya koyarken kimi de sınıf ayrımı yapıldığını söylemektedir. Katılımcı-4: “Bu camiada ikinci sınıf olarak görülüyoruz. Bakışlardan bunları anlıyoruz. Kadrolularla aramızda statü farkı var. Bazı öğretmenler hissettirmese de durum böyle... İdare de bizi çok fazla ciddiye almıyor. Geçici gözüyle bakıp, kadrolunun sorumluluğunu bizden beklemiyor.” Katılımcı-8: “Herhangi bir sorun yaşamadım. Normalde ücretli öğretmene nöbet ücreti verilmez. Ama bizim okul, öğretmenleri eşit gördüğü için ayırım yapmıyor. Bize de nöbet ücreti veriliyor. İdarenin ve diğer öğretmenlerin yaklaşımı iyidir. Onlar da bizim durumumuzu haksızlık olarak görüyor. İdare konusunda şöyle bir durum ile karşılaşılabilir; idare ile ters düştüğünüzde işten atılabilirsiniz.” Katılımcı-1: “Hem İstanbul’da hem Muş’ta çalıştım. Eşit bir tavır sergilendi. Daha çok MEB kısmında ücretliye farklı bir tutum var. Okulda yalnızca öğretmensin. Arkadaş, okul, sınıf ortamı size verilen şablonda kısıtlama yok.” Katılımcı-6: “İdare de değil ama öğretmenler arasında ayırım belirgin oluyor. Geçici olduğumuzu düşündükleri için pek samimiyet kurmuyorlar. İlk geldiğimizde öğretmenler kadrolu olup olmadığımızı soruyor. Sonrasında ona göre muamele yapıyorlar.”

Katılımcı-5: “Çalıştığım kurumdakilerle hiçbir sıkıntı yaşamadım. Ama genelde ücretli öğretmene, öğretmen gözüyle bakılmıyor. Gelip gidici gözüyle bakılıyor. Hoca değişecek gözüyle bakılıyor. Daha önce çalıştığım bir okulda ücretli bir öğretmen, ücretli olduğunu gizliyordu. Sanki ayıp bir şeymiş gibi hissediyordu. Bir de öğretmenler odasına girmeye çekiniyordu. Ne kadar kötü bir durum bu... Ben de böyle davranıyorum. Benim ücretli olduğumu tek bir öğrencim fark etti. Sanırım o da ailesinden duymuştu. Büyük bir kızgınlıkla gelip bana “Sen ücretli öğretmenmişsin, gidecekmışsin” dedi. Ben de müsait bir zamanda onu karşıma aldım ve ücretli öğretmenlik ve durumum hakkında açıklama yaptım. Tabi çocuk beni çok sevdiği ve gitmemi istemediği için çok üzüldü. O da yapacak bir şeyin olmadığını, durumu kabullenmek zorunda olduğunu anladı. Bazı okullarda ücretli olduğunu öğrenen öğrenci ya da veli sana patronluk taslayabiliyor. İşin en zor yanı da budur.”

Genel olarak katılımcılar çalıştıkları kurumdakilerin onlara karşı tutumlarını bu şekilde ortaya koymaktadır. Aynı kurumda çalışan öğretmenlerin kurum içi kurdukları ilişkilere ve karşılaştıkları tutumlara baktığımızda okuldaki işlevselliğin göreceli bir şekilde algılandığını söyleyebiliriz. Örneğin biri, ikinci sınıf muamele görmedim derken bir diğeri ikinci sınıf muamele görüyorum, diyebilmektedir. Yanı sıra okul ortamı farklı olduğu için idarecinin, ücretli öğretmene yaklaşımı farklı olabilmektedir. Örneğin bir okulda nöbet ücreti verilir, aile ziyareti yapılır, veli ve zümre toplantılarına katılımları sağlanırken, bir başka okulda yalnızca veli ve zümre toplantılarına katılımları sağlanmaktadır. Öğrencinin ve velinin, ücretli öğretmene yaklaşımı farklı olabilmektedir. Genel olarak da öğretmenler, öğrencilerin ve velilerin ücretli olduklarını bilmediklerini söylemektedir. Veli, öğretmenin ücretli olduğunu öğrendiğinde (özellikle ilkokul öğretmenliğini yapanlar) çocuğunun sınıfının değiştirilmesini istemekte ve bunun için de elinden geleni yapmaktadır. Okul/öğretmenler, veli ve öğrenci ile ücretli öğretmen arasında var olan işlevsel kültür/diyalog biçimi öğretmenin özellikle mesleki anlamda performans dizgesini etkilemektedir. Bu bağlamda halk, öğretmeni aldığı diploma derecesi üzerinden değil, mesleki anlamda aldığı kadroya/statüye göre değerlendirmektedir.

Bu bulgular, prekarya modelinin yedeğinde düşünebilir. Prekaryada ortak bir sınıf bilinci gelişmez. Çevresel farklılıklar, kültürel kodlar, içselleştirilmiş şartlar sebebiyle yığılım hâlinde duran bireyler söz konusudur. Görüşmede elde edilen bulgular, ücretli öğretmenlerin buldukları kurumdaki tutumları ve kurumun şartları ile ücretleri arasındaki mesafeyi insanî bulmamakta, ancak bir zorunluluğun neticesi olarak ve benzerleriyle ortak bir eylem bilinci geliştirmeden yaşamaktadırlar. Belirsiz bir gelecekte ulaşılacağı varsayılan şartlar, tecrübe edilmekte olan şartların yerine ikâme edilmekte, sorunlu ve kaygı verici durum, gelecekteki bir çözüm üzerinden tepkisizce karşılanmaktadır. Bu durum da, ortak bir meslek bilincinin ya da ortak bir tepkiselliğin doğumunu geçiktirmektedir.

5.6. Ücretli Öğretmenlerin Aile ve Yakın Çevresi

Bazı bekâr katılımcılar ailelerinin kendilerine maddi manevi destek olduklarını söylemektedir. Bu bağlamda kimi katılımcılar aile ve yakın çevreden çalışıp KPSS sınavını kazanması gerektiğine dair tavsiyeler aldıklarını, bu tarz bir diyalogun aslında hoşlarına gitmediğini hatta KPSS türü sınavlarla ilgili konuşmalardan hiç hoşnut olmadıklarını dile getirmektedir. Katılımcıların konuyu biraz daha açmalarını istediğimizde, katılımcı-4: “Aile ve yakın çevrem, çocuklarım öğretmen olduğumu biliyor. Ama kadrolu olmadığımın sıkıntısını yaşıyorlar. Eşimde aynı şekilde...” diyerek durumunu ortaya koymaktadır. Katılımcı-6: “Ailem öğretmen olduğum için seviniyor. Ama az miktarda ücret almam

ailem için de sorun.” Katılımcı-9: “Ailem destek veriyor. Ama toplumsal açıdan saygın olmayan bir yaklaşım var. Öğretmenlik mesleği değerini yitirmiş.” diyerek hak ettiği değeri görmediğini belirtmektedir.” Katılımcı-10: “Ailem ve yakın çevrem dört gözle atanmamı bekliyor. Babam bana “yarım öğretmen” diye hitap ediyor. Yani babam durumumu bir türlü kabullenemiyor”. Katılımcı-6 ise “Babam İşkur’a (Türkiye İş Kurumu) başvur, en azından asgari ücret alırsın, sigortan tam yatar diyerek dalga geçiyor. Ama ben bu durumu çok fazla önemsemiyorum.” Katılımcı-7 ise “Ailem ve yakın çevremde halk arasında da yaygın bir şekilde kabul gören bir anlayış ile devlete kapağı at, devlette çalış düşüncesi mevcut.” Çalışan bireye/prekaryaya göre bu söylemde yani kadrolu bir işe girme konusunda çevreden gelen iyi niyet tavsiyelerinde bir baskının var olduğu düşüncesi hakimdir. Bu söylem prekaryanın güvencesizlik duygularına hitap edebilecek bir söylem olmadığı gibi tam tersi yönde sonuçlara da yol açabilir (Standing, 2017: 225).

Öte yandan ücretli öğretmenler arasından evli olanların çeşitli düzeylerde sıkıntılar yaşadıkları görülmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan ailevi sıkıntıların sorumlusu atanamama durumu gösterilmektedir. Bu doğrultuda katılımcı-4: “Başlangıçta idealist olarak işin maddi boyutuna takılmadım. Evlenince realist olarak maddi boyutuna indirgendim. Bazı tanıdık arkadaşlarım bu işi kör topal götürmeye çalışıyor. Ben ise bir taraftan başka işlerle de uğraşıyorum. Ücretlinin maaşı az, bu maaşla geçinmek çok zor.” şeklinde maddi açıdan zorluklara işaret etmektedir.

Diğer taraftan eşine maddi destek sağlamak için çalıştıklarını söyleyenler de var. Genel anlamda kadın, erkek kıyaslaması yaptığımızda ücretli öğretmenlik, ücretin az olması bakımından bireyleri sıkıntıya sokmaktadır. Özellikle de tek bir maaşla geçinenlerin işi daha da zor görünmektedir ve bu durum ailevî ilişkilerini etkileyebilmektedir. Kadınlarda ise eş çalışıyorsa eğer çalışsa da olur çalışmasa da mantığının yanında eşe destek olma, gelire katkıda bulunma durumu söz konusu olmaktadır. Bir katılımcı geçici öğretmenin aldığı ücretin az olması sebebiyle eşler arasında sıkıntıların olduğunu ve bu durumun bazı yerlerde boşanmalara yol açtığına dair izlenimlerini aktarmıştır. Dolayısıyla burada güvencesiz çalışanların ayırt edici bir özelliğiyle karşılaşılıyor. Prekarya demek herhangi bir zamanda elde edilen ücret ya da gelirin düzeyi değil, ihtiyaç olduğu zamanlarda yakın çevreden destek görememektir (Standing, 2017: 29). Ailevî krizler bu bağlamda bireyin prekaryalaşmasını ve tehlikeli alanlara/eylemlere yönlendirilmesini hızlandıracaktır.

5.7. Güvencesizlik Büyüyor

Katılımcılar içinde buldukları güvencesizlik durumunu “Başa gelen çekilir, denize düşen yılanı sarılır, iyileştirilmesi gereken toplumsal bir yara” şeklinde özetlemektedirler. Sennett’in “uzun vade yok” mottosu tam da bu gramer içindir diyebiliriz. Yine bu bağlamda “çöl büyüyor.” der Nietzsche.

Bazı katılımcılar güvencesizlik durumunu pek önemsemediklerini söylediler de sosyo-psikolojik açıdan sıkıntılar yaşadıkları bilinmektedir. Katılımcı-7: “Sigorta az, ücret az, tatil yok, olsa da ücretten kesilir. Bunlara rağmen benim için önemli olan mutlu, huzurlu olmam ve kafamın rahat olmasıdır.” Bir başka katılımcı (katılımcı-11): “Herhangi bir güvence durumunun olmaması rahatlık hissini engelliyor. Güvencesizlik çalışma azmimi, ders içi ve ders dışı performansımı bir şekilde etkiliyor.” Katılımcı-4 ise ek ders karşılığı çalışmayı “talihsizlik” olarak yorumlamaktadır. Katılımcı-3: “Herhangi bir güvencemiz yok. Her an iş bitecek modunda olmak çok kötü.” İnsan belirsizlik/güvencesizlik yüzünden aksilikler ile karşılaşma olasılığını hesaplayamaz. Katılımcı-4: geleceğe dair ciddi kaygılarının olduğunu ve zaman zaman gelecekte ortaya çıkması muhtemel sıkıntılara katlanamayacağını düşündüğünü dile getirmiştir. Katılımcı-7, genel anlamda birçok ücretlinin geleceğe güvenle bakamama, norm fazlalığından dolayı her an işten çıkarılma korkusu içinde olduklarını söylemektedir. Katılımcı-9, “Boşta kalma korkusu yaşıyorum. Böyle devam mı edeceğim? Atanacak mıyım? vb. sorular beni korkutuyor...” şeklinde bir durum analizi yapmaktadır. Görüldüğü üzere çok az sayıda da olsa ücretli öğretmenler arasında meseleye iyi tarafından bakabilenler de vardır. Fakat genel olarak güvencesizlik üzerinden kötümser tablolar çizenlerin sayısı azımsanmayacak kadar çoktur. Şimdi ve geleceğe dair korku, aksilikler, belirsizlikler ve tehlikelerle karşılaşma olasılığı ve bu olasılıkların sebep olacağı kaybın bedeli Standing’e göre çok yüksektir. Bunlarla başa çıkma ve yeniden belini doğrultabilme becerisi daha düşük durumdadır. Aslında bu sosyoloji risk toplumu paradigmasının varsaydığından daha endişe vericidir (Standing, 2017b: 35).

Bir aciliyet içerisinde kabullenilen ve giderek çatallanan bir sorun söz konusudur. Acil bir şekilde, ücretli işe başlama endişesiyle kabul edilen ve ertesinde iş yükünün yoğunluğu dolayısıyla KPSS benzeri sınavlara hazırlanmaya ya da kendini başka bir yeterlilik alanına yetiştirmeye vaktin kalmadığı bu sorun belirsizlik duygusunu pekiştirmektedir. Acil çözüm olarak kabul edilen ücretli öğretmenlik, geleceğe dönük güvence içermemesi dolayısıyla bireyleri endişeli bir bekleyişin içerisine sürüklemektedir. Hem geleceğe hazırlanmayı olanaksız kılmakta hem geleceğe karşı bir güvence sağlamadığından endişeli bekleyişi büyütmektedir. Toparlarsak, ücretli öğretmenliğin belirsiz, güvencesiz ve riskli bir atmosferde günü kurtarma kaygısının başat olduğu ve geleceğe yönelik kalıcı bir çözümün bulunmadığı, kapsamındaki bireyleri sürekli aynı sınırdan tutan bir sorun olduğunu söyleyebiliriz. Prekaryanın çakılı kaldığı sorunlar içerisinde giderek kimliksizleşmesi ve dolayısıyla toplumsal katılımdan uzak düşmesi (Kimlikler, toplumsal katılımı olanaklı kılar. Sözelimi nüfus kimliğinin -ki belirli bir yurttaşlık fikriyle kurulan yasal bir kimliktir- yokluğunda bireyler, tüm toplumsal edimlerden mahrum bırakılırlar. Yanı sıra kabul edilmeyen kimlikler, kendi yaşam

biçimlerinin gereklerini gettolaştırılan ara sokaklarda yaşamaya zorlanırlar.) sorunuyla yakınlık içerisinde okunabilir bu durum. Geç kapitalist toplumlarda bireyler, yasal kimlikleri kadar toplumsal katılıma dâhil edilirler. Kimliksizleş(tir)meler, toplumsal katılımdan alıkoyar ve doğası gereği toplumsal bir varlık olan insanın varoluşunun önüne bir sınır çizer.

5.8. Ücretli Öğretmenliğin Riskleri

Çalışmamızda ek ders karşılığı çalışan öğretmenlere ücretli öğretmenliğin riskleri nedir sorusu yöneltilmiştir. Katılımcılar bu soruyu daha çok öğretmenlik mesleğine dönük sıkıntılar üzerinden tanımlamışlardır. Burada risk tehlike anlamında ya da olumsuz sonuç doğurma olasılığı ekseninde kullanılmaktadır. Buna göre katılımcı-1: bir öğretmen mezun olduğu bölüm/branş dolayımında çalışmıyorsa bu durum hem kendisi hem öğrenciler için sıkıntılı olabilir. Başka bir ifadeyle sınıf öğretmenliği dışında bir bölümden mezun olup da sınıf öğretmenliği yapmak kendisi ve öğrenciler için dezavantajlı bir durumdur. Bu uygulamaya dönük bilimsel olarak kanıtlanmamış ama öğretmenler odasında konuşulanlara göre ücretli öğretmenliğin yoğun çalıştıkları bölgelerde eğitim-öğretim açısından altyapısı iyi olmayan öğrenciler yetişmektedir. Yani bu bölgelerde başarılı olma düzeyi çok düşüktür. Katılımcı-2 için ise öğrencinin kendisini ek ders karşılığı çalışan biri olduğunu öğrenmesi durumunda öğretmenini farklı bir konumda değerlendirdiğinden yakınmıştır. Katılımcı-3'e göre her an işten çıkarılma durumuna rağmen bu işi yapmayı göze almak bir risktir. Katılımcı-4'e göre ise ücretli öğretmenlik baştan sona bir risktir. Esnek ve güvencesiz koşullara rağmen böyle bir işte çalışma kararı almak rasyonel bir eylem değildir. Ayrıca velinin herhangi bir yanlış anlaşılma veya en ufak bir sıkıntı üzerine kendilerini çok daha rahat bir şekilde MEB'e veya okul idaresine şikâyet ettiklerini ve bu durumun kendilerinde sıkıntılara yol açtığını ifade etmiştir. Genel olarak temel problem farklı alanda çalışmak, süreç içerisinde ortaya çıkan sıkıntılardan dolayı görevde verimli olamamak, geleceğe dönük ortaya çıkan belirsizlik ve güven sorunsalı olduğu görülmektedir. Geçi çalışıyor olmak kurum ve çevresinde ayrıksı bir durum olarak algılanmaktadır. Dolayısıyla prekaryalaşma sürecinde ihtiyaç olduğu zamanlarda akraba, aile vb. gibi yakın çevreden destek görememe sonucunda birey çok daha tehlikeli sınıflara/cemaatlere doğru yönelebilir (Standing, 2017: 29). Buna göre süreç içerisinde her türlü eylemin içerdiği risk katmanı bireyin kendisini gerçekleştirme dolayımında engelleyici görünmektedir. Bazı insanlar, durumlarının kırılganlığının farkına varmaları sonucunda ortaya çıkan herhangi bir şokun/tehlikenin onları yakabileceğini bilirler. Bu nedenle etkili ve yeterli bir sistem, insanları şoklarla, risklerle ve tehlikelerle baş etmeye hazırlayacak nitelikte ortalama bir güven ve cesaretle yetiştirmenin yollarını bulup uygulamaya koymalıdır (Standing, 2017b: 325).

5.9. Bir Çözüm Var mı?

Güvencesiz kavramı genellikle güvensiz kelimesinin eş anlamlısı olarak düşünülür. Fakat güvencesiz olma hali, başka birisinin iradesine tabi olma anlamına da gelmektedir. Bu durum haklarından yoksun bir şekilde bir hayır kurumuna, sendikaya ya da bürokrasinin himmetine bağlı bir biçimde ricacı konumunda olan bir insanı tanımlar (Standing, 2017b: 30). Standing'in güvencesizliğe yüklemiş olduğu bu anlam ücretli öğretmenlerin konumlarının düzeltilmesine dönük olarak geliştirdikleri söylem arasında seçici yakınlık var gibi görünmektedir. Bu bağlamda araştırmamıza katılan ücretli öğretmenlerden katılımcı-1'e göre mesele hükümetin ya da bürokrasinin istihdam sorununun halletmesi ile giderilecek kadar basittir. İstihdam sorununun halledilmesi ile ücretli öğretmenlerin de atanacağını düşünmektedir. Katılımcı-2: ücretli öğretmenlerin güvencesizliğinin halledilmesine dönük öğretmenleri sivil itaatsizliğe davet etmektedir. Ona göre bu kurumda problemlerin mevcut uygulamalarla çözülmesi çok zordur. Katılımcı-4: "Ya bu işi tamamen kaldırırsınlar ya da devam edeceklerse adam gibi yapsınlar. Öğretmene öğretmen hakkı tanınsın." şeklinde sert bir dil kullanmaktadır. Aslında bu söylem ile ücretli öğretmen, kendisinin tam anlamıyla bir "öğretmen" olmadığını da itiraf etmektedir. Katılımcı-5: "Ücretlilerin maaşları düzeltilmeli". Katılımcı-6: "Okul idaresi başarılı olan ücretli öğretmenleri MEB'e bildirip onların kalıcı olmasını sağlayabilir." Buna örnek olarak hükümetin KPSS sınavı, artı 5 yıl ve üzeri çalışanların kadroya alınmasına dönük olan uygulamayı göstermektedir. Fakat bu uygulama bazı öğretmenlere göre doğru bir uygulama değildir. Bir katılımcı, 19 yıl ücretli öğretmenlik yapmış olmasına rağmen KPSS sınavına girmediği için bu haktan faydalanamayacağını ifade etmiştir. Aslında mevzuya genel olarak baktığımızda konunun ıslah edilmesi için ek ders karşılığında çalışanların ajandalarından sadra şifa olabilecek bir reçete ortaya koymak zor gibi görünmektedir. Güvencesiz, düşük ücretli ve cazip olmayan bir statüde çalışmayı kabul etmek öğrenilmiş çaresizlik sendromu gibi bir şeydir. Bu durumda ücretli öğretmenin durumunu sadece kaderci bir bakış pekiştirebilir.

Peki, bu uygulama nereye veya ne zamana kadar devam edecek? Tuncer (2012), kadrosuz öğretmen görüşleri dâhilinde çalışma koşullarının iyileştirilmesi, bu öğretmenlerin motive edilmeleri ve performanslarının iyileştirilmesi noktasında "ücret, özlük hakları, çalışma koşulları" gibi konularda düzenlemeler yapılması gerektiğini söylemektedir. Ancak esnek uygulamalar yerine daha kalıcı kurumsal işlevselliklere yönelmek gerekir. Farklı atama türleri yerine halkın kabul ettiği bir sistemle istihdamın giderilmesi daha makul görünmektedir.

Mevzuya sadece öğretmen açığını kapatmak ya da öğrencilerin derslerini dolu geçirmek açısından bakılmamalıdır. Bu durumda iş değişebilmektedir. Prekarya sosyolojisi üzerinden yaptığımız bu okumada çalışan ücretli öğretmenlerin içine düştükleri belirsiz durumların çeşitli tehlike ve riskler taşıdığı gerçeği göz ardı edilemez. Zira belirsizlik bu sosyolojinin en önemli hastalığıdır. Bu nedenle bu uygulamanın çok daha fazla sıkıntılara neden olmaması açısından sonlandırılması gerektiğini düşünüyoruz. Uygulamanın kaldırılma durumu mümkün değilse, en azından ücret ve haklar bağlamında çeşitli iyileştirmeler yapılmalıdır. Ücretli olarak atanan öğretmen bir şekilde önemli biri olduğu/öğretmen olduğu kendisine hissettirilmelidir. Ayrıca üç veya beş yıldan fazla ücretli öğretmenlik yapanlara farklı bir ücret verilebilir veya kalıcı olmaları adına sözleşmeler yapılabilir. Performansı iyi olanlara kadro hakkı tanınabilir. Şayet bu alanla ilgili çeşitli düzenlemeler yapılmazsa ücretli öğretmenler kolektif anlamda sistem karşıtı tehlikeli bir dönüşüm içerisine girebilirler.

SONUÇ

Ücretli öğretmenlik, öğretmen istihdam türlerinden biridir. Ücretli öğretmenler norm eksikliği ya da ihtiyaç olması durumunda kadrolu öğretmen boşluğunu doldurmak amaçlı istihdam edilmektedir. Bu çalışmada bu istihdam türü veya sosyolojisi prekarya yaklaşımı odaklı bir okumaya tabi tutulmuştur. Beck, Bauman, Bourdieu, Sennett ve özellikle Guy Standing tarafından sınırları çizilen prekarya, güvencesiz ve belirsiz koşullarda ve esnekliğe tabi tutulan çalışanlardır. Küresel hegemonyanın çocuğu olan bu sınıf artık her yerededir. Prekarya postkapitalist ve postproleterya olan tehlikeli bir gruptur. Herhangi bir işe sahip olmak düşüncesi ve elindekilerini kaybetme korkuları/riskleri vardır.

Alan araştırmamızda elde ettiğimiz bulgulara göre ücretli öğretmenler kurumsal açıdan çalışma koşulları ve durumları atanmış olanlarla aynı olmasına rağmen çok az ücret almakta, sigorta gibi çeşitli güvencelerden yoksun olmakta ve öğretmenlik mesleğinin özlük haklarından faydalanamamaktadırlar. Bu grubun geleceğe dair düşünce ve umutları çok belirsizdir. Başka bir ifadeyle bu çalışan sınıfın iş güvencesi veya herhangi bir iş sözleşmesi olmadığı için işten çıkarılma tedirginliği veya geçici çalışma süresi sonrası belirsizlikler yaşadıklarından dolayı prekaryaya ait sosyal sınıfların duygularını ve söylemlerini sosyolojik olarak gösterebilmektedir. Bu ücretli öğretmenler sınıfı, Bourdieucu anlamda prekaryalaşan bir habitusa rıza göstererek tevekküle zorlanmış görünmektedir.

Prekaryalaşmak özel sektörde, kamuda, medyada, ekonomide, ticarete olduğu gibi eğitim alanında da hissedilir bir şekilde kendisini göstermektedir. Ücretli öğretmenlere göre eğitim kurumu

şirket mantığıyla hareket etmekte ve bu bağlamda ekonomik sermaye odaklı çalışmaktadır. Çözüm; eğitimi meta olmaktan çıkarmak ve çalışmayı bir bütün olarak üretici ve yeniden üretici bir etkinlik olarak tanımlamaktan geçmektedir. Yani eğitimin yeniden eğitimleşmesi gerekir. Sonuç olarak bir gelecek var mı? Standing'in ifadesiyle "zafer ancak prekarya, kendisini lağvettiğinde gerçek olacaktır."

KAYNAKÇA

- Baykan, Erdal. *Dua Üzerine: Din Felsefesi Okumaları*. Van: Bilge Adamlar, 2009.
- Beck, Ulrich. *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru*. Çev. Kazım Özdalga ve Bülent Doğan. İstanbul: İthaki, 2011.
- Bourdieu, Pierre. *Karşı Ateşler*, Çev. Halime Yücel. İstanbul: YKY, 2006.
- Çolak, Esra. "Akademide Güvencesiz Çalışma: Araştırma Görevlilerinin Deneyimleri". *Vira-Verita E-Dergi*, sayı 2, (2015): 23-44. <https://viraverita.org/sites/default/files/edergi-yazilari/akademide-guvencesiz-calisma-arastirma-gorevlilerinin-deneyimleri.pdf> (E.T: 11.11.2018).
- Günerigök, Mustafa. *Risk Toplumu ve Din: Yeni Bir Sosyolojiye Doğru*. Ankara: Maarif Mektepleri, 2018.
- Marshall, Gordon.(1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü. Ankara: Bilim Sanat, 1999.
- Oğuz Şebnem, "Tekel Direnişinin Işığında Güvencesiz Çalışma/Yaşama: Proletaryadan "Prekarya"ya mı"?, *Mülkiye Dergisi*, Cilt: 35, Sayı: 271, (2011): 7-24. <http://mulkiyedergi.org>. (E.T: 10.9.2018).
- Öğülmüş, Kürşad ve Nail Yıldırım, Gülay Aslan. "Ücretli Öğretmenlerin Görevlerini Yaparken Karşılaştıkları Sorunlar ve Ücretli Öğretmenlik Uygulamasının Okul Yöneticilerince Değerlendirilmesi." *İlköğretim Online*, <http://ilkogretim-online.org.tr>. 12(4), (2013):1086-1099. (E.T: 02.10.2018).
- Polat, Selda. "Ücretli Öğretmenlik İstihdamının Yarattığı Sorunlar Üzerine Nitel Bir Araştırma". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı 28, (2013): (67-68).
- Standing, Guy. *Prekarya: Yeni Tehlikeli Sınıf*. Çev. Ergin Bulut. İstanbul: İletişim, 2017.
- Standing, Guy. *Prekarya Bildirgesi: Hakların Kısılmasından Yurttaşlığa*, Çev. Sercan Çınar, Senem Demiralp. İstanbul: İletişim, 2017b.
- Sennet, Richard. *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*. Çev. Barış Yıldırım. İstanbul: Ayrıntı, 2002.
- Tekin, Hasan Hüseyin, "Nitel Araştırma Yönteminin Bir Veri Toplama Tekniği Olarak Derinlemesine Görüşme", *Sosyoloji Dergisi*, Cilt 3, Sayı 13, (2006): 101-116.
- Tuncer, Murat.(2012). "Türkiye'deki Kadrosuz Öğretmen İstihdamının Kadrosuz İstihdam Edilen Öğretmen Görüşlerine Göre Değerlendirilmesi". *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. (<http://sbe.gantep.edu.tr>). 11(3). (2012): 797-818
- Vatansever, Aslı ve Meral Gezici Yalçın. *Ne Ders Olsa Veririz: Araştırma Görevlisinin Vasıfsız İşçiye Dönüşümü*. İstanbul: İletişim, 2015.



The Requirements and Grounds to Adhere to The Wording in The Texts of Qur'an and Sunnah According to Ibn Hazm

Şirin Gül^{*a}

Article Info

DOI:

Article History:

Received 25/12/2018

Revised 28/12/2018

Accepted 28/12/2018

Keywords:

Judgment,

Qiyâs/Analogy,

Nass

Ibn Hazm.

Article Type: Research Article

Abstract

Religious judgments were revealed to be experienced therefore they are binding for believers. Social change is an undeniable reality. The texts of the Qur'an and Sunnah are limited but events are unlimited. This means that in the texts of the Qur'an and Sunnah there is not a provision for every matter. In this sense, with Qur'an and Sunnah, some methods such as Ijma and Qiyâs/Analogy which accepted by alliance is necessary to apply. Although almost all of the Islamic jurists provided a common opinion on this issue, Ibn Hazm strongly opposed this verdict. And he claims every Muslim can find what they need and will need that all rule is mentioned in the Qur'an and Sunnah. According to him, these texts explained the provision of everything because the religion was completed. The Qur'an and the Sunnah are clear and understandable. The fact that the meaning of Nass and thus the provision cannot be determined is caused by the lack of the interlocutor, rather than the wording itself. For this reason, according to him it is absolutely necessary to adhere to the text of the Qur'an and Sunnah.

İbn Hazm'a Göre Nasslarda Lafza Bağlı Kalma Zorunluluğu ve Gerekçeleri

Makale Bilgisi

DOI:

Makale Geçmişi:

Geliş 25/12/2018

Düzeltilme 28/12/2018

Kabul 28/12/2018

Anahtar Kelimeler:

Hüküm,

Kıyas,

Nass,

İbn Hazm.

Makale Türü:

Öz

Dini hükümler yaşanmak için vahyedilmiştir ve bu sebeple inananlar için bağlayıcıdır. Toplumsal değişim de inkâr edilemez bir realitedir. Kur'an ve Sünnet nasslarının sınırlı, hadiselerin sınırsız olması ise, Kur'an ve Sünnet nasslarında lafzî olarak her konunun hükmünün bulunmadığı anlamına gelir. Bu hakikat, Kur'an ve Sünnet nasslarıyla birlikte ittifakla kabul edilen icmâ ve kıyas gibi kaynaklara müracaat etmeyi de gerekli kılar. İslâm Hukukçularının hemen tamamı bu hususta ortak görüş bildirmesine rağmen, Zâhirî âlim İbn Hazm kıyasa şiddetle karşı çıkar ve müminlerin ihtiyaç duydukları ve duyacakları her hükmün nasslarda zikredildiğini iddia eder. Ona göre, nasslar her şeyin hükmünü açıklamıştır, çünkü din tamamlanmıştır. Kur'an ve Sünnet nassları lafzen açık ve anlaşılır bir mahiyet arz ederler. Nassların beyan ettiği anlamın dolayısıyla hükmün belirlenememesi, lafzın kendisinden değil, muhatabın eksikliğinden kaynaklanır. Bu nedenle, nassların lafızlarına kesinlikle bağlı kalmak gerekir.

*Corresponding Author: siringul58@gmail.com

^aDr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü

İbn Hazm'a Göre Nasslarda Lafza Bağlı Kalma Zorunluluğu ve Gerekçeleri

GİRİŞ

Fıkıh Usûlü eserlerinde şer'î delillerin dördüncüsü olarak ele alınan kıyasın, şer'î hüküm elde etmek için fer'î bir kaynak olarak kabul edilmesi; biri nasslar, diğeri toplumsal değişim olmak üzere iki temel unsura dayanmaktadır diyebiliriz. Nasslar açısından kıyasın hükme medar oluşu, nassların, Müslümanların içinde bulunduğu her şart ve ahvali ilgilendiren hükümleri, lafzen içermesinin mümkün olmamasıdır.¹ Toplumsal değişim ise hızı ve unsurları, toplumdan topluma göre değişkenlik arz etse de, bütün toplumlar için kaçınılmaz bir gerçekliktir. Değişim sebebiyle gündeme gelen yeni hadiseler ve toplumun sorunlarına çözüm üretebilecek şer'î bir yöntemin/delilin/kaynağın gerek tespiti gerekse mahiyetine uygun kullanımı, hemen her dönemde İslâm Hukukçularını meşgul etmiştir ve etmeye de devam edecektir. Bu temel iki gerçek, yani Kur'ân ve Sünnet nassların her hususa dair lafzî hüküm içermesinin mümkün olmaması ve toplumsal değişim nedeniyle mevcudun sürekli farklılaşması, İslâm Hukukçularını, teşri'de gözetilen gayeleri dikkate alarak çözüm üretmek için arayışa sevk etmiştir.² Zikrettiğimiz bu iki gerçek aynı zamanda kıyasın en sağlam iki dayanağı konumundadır.

Kıyas, hükmü nasslarda zikredilmeyen meseleye dair Şâri'in nasslarda benzerlerine "ne dediğini" tespiti imkân tanıyan ve nassı referans alan bir kaynak olarak³, İslâm Hukukçularının hemen tamamı tarafından kabul görmüş ve İslâm Hukuk Usûlü eserlerinde, "asgarî müşterekler" diye ifade edebileceğimiz Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan sonra dördüncü kaynak olarak yerini almıştır.

"Hakkında nass bulunan mesele(asl)nin hükmünün, aralarındaki ortak vasıf(illet) sebebiyle hakkında nass bulunmayan mesele(fer')ye verilmesi"⁴ şeklinde tanımlanan kıyası, müçtehit ve fukahâ nezdinde değerli kılan şey, hiç şüphesiz onun nasslara dayanarak hüküm elde etmeyi sağlayan bir kaynak olmasıdır. Bu bağlamda, yeni meselenin hükmünü belirleyebilmek için nassa başvurmayı ve aralarındaki ortak illet sebebiyle nihayetinde nass ile belirlenmiş hükmü, yeni meseleye uygulamayı öngören kıyasın⁵, yeni bir hükmün elde edilmesini sağlamaktan daha ziyade nasslarda var olan hükmün açığa çıkmasını temin eden bir yöntem olarak görülmesi de mümkündür. Filhakika, İslâm Hukukçuları açısından önem arz eden husus, yeni meseleye verilecek hükmün, şari'in itibar ettiği veya edeceği, maksat ve maslahata uygun bir hüküm olmasıdır. Bunu temin etmenin yolu ise, hükümlerin doğru bir şekilde ta'lil edilmesinden yani her iki meselede ortak olan illetin doğru ve kesin bir şekilde tespit edilmesinden geçer. İletinin sahih bir şekilde tespiti de, illetin gerekli şartları haiz olması⁶ ile ancak mümkün olabilir.

Bu şekilde, ancak belli şart ve özellikleri taşıması koşuluyla, fukahâ tarafından İslâm Hukukunda hüküm istinbâtı için şer'î bir delil olarak kabul edilen kıyas, ne yazık ki, Zahirî Mezhebinin kurucusu sayılan Dâvud b.Ali el-İsfahânî⁷ (v.270/883) ve bu mezhebe mensup diğer

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahsî (v.483/1090), *Usûl*, Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Marife, Beyrut (t.y.), II/139-140.

² Şemsuddîn Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr b. Kayyim el-Cevziyye, (v.751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l-Âlemîn*, Thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1407/1986, I/218-219.

³ Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Bâcî el-Endelûsî (v.474/1086), *İhkâmü'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, Thk. Abdullah Muhammed el-Cebbârî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1410/1089, s.457; es-Serahsî, *Usûl*, II/143,144; Abdulvehhâb Hallaf, *İlmü Usûli'l-Fıkıh*, Matbaatu Mısır 1366/1947, s.64.

⁴ el-Bâcî, *İhkâm*, s.457; es-Serahsî, *Usûl*, II/143,144; el-Cevziyye, *İ'lâm*, I/218-219;

⁵ es-Serahsî, *Usûl*, II/174,146-147; Hallaf, *Usûl*, s.64-70; Ebû Zehra, Muhammed (v.1394/1974), *Usûlü'l-Fıkıh*, Dâru Fikri'l-Arabî (y.y.)(t.y.), s.223.

⁶ es-Serahsî, *Usûl*, II/174, Ebû Zehra, *Usûl*, s.223-225; Hallaf, *Usûl*, s.64-70.

⁷ Ebû Süleyman Davud b. Ali el-İsfahânî. İsfahan doğumludur. Bağdat ve Nişabur'da çok değerli âlimlerden dersler almıştır. Şafîî mezhebine mensup iken İmam Şafîî'nin görüşlerine karşı çıkmıştır. Zahirî Mezhebinin kurucusudur. Davud b. Ali, hakkında nass bulunmayan bir konuda rey'e dayanmayı tamamen reddeder. Ayrıntılı bilgi için Bkz.Ebû Bekr, Ahmed b.

âlimler tarafından reddedilmiştir.⁸ Kıyası reddetmek konusunda en aşırı tepki, hiç şüphesiz mezhebin en önemli temsilcisi ve sistematik yorumcusu sayılan İbn Hazm el-Endelûsî (v.456/1063)'den gelir.⁹ İbn Hazm, kıyası aklî muhakeme açısından kabul etmekle birlikte, onun şer'î hüküm için kaynak olarak kabul edilmesini şiddetle reddeder. Onun reddiyesini güçlendirmek ve muhaliflerinin görüşlerini çürütmek için zikrettiği deliller¹⁰ oldukça önemlidir. Bu görüşler içerisinde bizce, en dikkate değer olanı hiç şüphesiz naslarla ilgili olanlardır. Zira kıyas, nassa dayanarak hüküm elde etmeyi sağlayan fer'î bir delildir. Bu sebeple kıyasın en önemli referansı naslardır. Nasslar kıyasın hem dayanağı hem gerekçesi konumundadır. Şöyle ki, nasların sınırlı, yaşanan olay ve hadiselerin sınırsız olması, karşılaşılan yeni hâdisenin hükmünün, lafzen naslarda yer almasının mümkün olmaması anlamına gelir. Bu açıdan nasslar kıyasın gerekçesidir. Kıyasın *asl* ve *aslın hükmüne* dayanmak zorunda olması ise, nasları kıyasın dayanağı yapar çünkü *asl* nasdır ve *aslın hükmü* aynı zamanda nassın hükmüdür. Bu bağlamda, İbn Hazm'ın nasların şer'î hükmü beyanı ve nasların lafzına bağlı kalma zorunluluğu hakkındaki görüşleri son derece dikkat çekicidir. İbn Hazm'a göre, nasslar her meselenin hükmünü açıklamıştır ve nasların tamamı lafzen açık ve anlaşılır şekildedir. Nassların bu vasıfları haiz olması, ona göre, bizzat Şâri'in maksat ve iradesi ile gerçekleşmiştir. Aksini iddia etmek İbn Hazm'a göre, şer'î bilgi ve hüküm elde etmek noktasında, nasların yetersiz kaldığını kabul etmek demektir ki, bu kabul kişinin katî naslarla belirlenmiş hükümleri reddetmesi anlamına gelir. İbn Hazm'a göre, Kur'ân ve Sünnet naslarının taşıdığı ve inkârının asla mümkün olamayacağı bu özelliklerin zorunlu sonucu, nasların lafzına bağlı kalmanın gerekli oluşudur. Fakîh olması yanında aynı zamanda iyi bir mantıkçı olan İbn Hazm¹¹, bu kabulün ifade biçiminde, mantık ilkelerini işletmiş gözükmektedir. Biz de onun bu metoduna bağlı kalarak iki öncül ve bir sonuç olarak üç madde halinde görüşlerini ifade etmeyi uygun gördük.

1. KUR'ÂN VE SÜNNET NASLARININ HER ŞEYİN HÜKMÜNÜ AÇIKLAMIS OLMASI

İbn Hazm'a göre, Müslümanların amel etmeleri gereken hükümlerin tamamı bizzat Şâri' tarafından bildirilmiştir. Kıyasın gerekçelerinden biri olan, nasların her zaman ve zemindeki problemlerin hükmünü bildirmesinin mümkün olmaması ise ona göre, yalnızca bir iddiadır ve böyle bir iddia kişiyi "küfre" götürür.¹² Allah'ın: "Biz kitapta, hiç bir şeyi eksik bırakmadık"¹³, "Bugün dininizi tamamladım"¹⁴, "...Biz Kitabı sana her şey için bir açıklama olarak indirdik..."¹⁵ "Rabbin unutkan değildir"¹⁶, "Sana Kitabı, ayrılığa düştükleri şeyleri onlara açıklaman için, inanan kimselere de yol gösterici ve bir rahmet olarak indirdik"¹⁷ diye buyurması, ona göre, bu gerçeğin en

Hatîb el- Bağdâdî (v.463/1070), *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Fikr (b.y.)(t.y.), VIII, 369-370; Ebî Sa'd Abdulkerim b. Muhammed es-Sem'ânî (v.562/1166), *el-Ensâb*, Matbaatu Muhammed, Beyrut (t.y.), VIII, 296-297; İbn Hallikân, Ebu'l- Abbas Şemsuddîn b.Ebî Bekr (v.681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, Dâru Sadr, Beyrut 1399/1978, III/325; Ahmed Bukayr Mahmud, *el-Medresetü'z- Zâhiriyyeti bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1411/1990, s.36;

⁸ el-Bâcî, *İhkâm*, s.460; es-Serahsî, *Usûl*, II/119.

⁹ İbn Hazm bu hususta müstakil bir eser de kaleme almıştır. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b.Saîd b.Hazm el-Endelûsî (v.456/1063), *Mulahasanu İbtâlu'l-Kıyas ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklît ve't-Ta'lîl*, Thk. Saîd el-Afgânî, Dimeşk 1379/1960.

¹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. Gül, *İbn Hazm'ın Kıyası Reddi*, ss.51-239.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Fetûh el-Humeydî, (v.488/1095), *Cezvetü'l- Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endülüs*, Mektebetü Neşri's-Sekâfi'l-İslâmiyye, Kahire 1373/1953, s.291; ed-Dabbî, Ahmed b. Yahya (v.599/1202), *Buğyetü'l- Mültebis fî Târîhi Ricâl-i Ehli'l-Endülüs, Dâri'l-Kütübi'l-Arabî* (b.y.)1388/1968, s.415-416.

İbn Hazm'ın mantıkla ilgili eseri *et-Takrîb li Haddi'l-Mantık*, Süleymaniye Kütüphanesi İzmir Bölümü,764 numarada kayıtlıdır. İbn Hazm, *el-İhkâm* adlı eserinde de bu eserini zikretmiştir. Bkz. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b.Saîd b.Hazm el-Endelûsî (v.456/1063), *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, Thk. Mahmud Hâmid Osman, Dâru'l-Hadis, Kahire 1419/1998, III,1228.

¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1326.

¹³ el-En'âm, 6/38

¹⁴ el-Mâide, 5/3.

¹⁵ en-Nahl, 16/89.

¹⁶ el-Meryem, 19/64.

¹⁷ en-Nahl, 16/64.

önemli delilidir. Bu durumda, nassların her şeyin hükmünü içermediği iddiası, İbn Hazm'a göre, Kur'an nasslarıyla bir diğer ifadeyle bizzat Cenab-ı Hak tarafından açıkça reddedilmiş olmaktadır.¹⁸

İbn Hazm: "Allah'a hamdolsun ki, bizi kendisiyle sorumlu tuttuğu ve ancak ona uymakla ateşten kurtulacağımız din Kur'an, Sünnet ve ümmetin icmâ'ıyla kesin bir şekilde bize açıklanmıştır. Din tam bir bütünlük kazanmıştır. Bu nedenle artık ne bir fazlalık ve ne de bir eksiklik içerir. Hiçbir şüpheye kapılmadan biliyoruz ki, dini açıklayan kaynak saklanmış ve korunmuştur. Zira Allah: "Kur'an'ı biz indirdik, koruyucuları da biziz"¹⁹ buyurmaktadır. Böylece hiçbir şüpheye yer kalmayacak şekilde, Kitap, Sünnet veya bizden olan emir sahiplerinin icma'ı olmadan, hiç kimsenin fetva veremeyeceği açığa çıkmıştır. Bu esaslarda Müslümanlardan birinin ihtilafı söz konusu değildir"²⁰ şeklindeki sözleriyle, dînî emir ve yasaklarla ilgili hükümlerin hepsinin vahiyle bildirildiğini, hükmü bildirilmeyen hiçbir mevzu kalmadığını net olarak ifade etmektedir. Aksini iddia etmek İbn Hazm'a göre, Hz. Peygamber'in Allah'tan aldığı vahyi Müslümanlara tebliğ etmediği, bir Peygamber olarak Allah'ın kendisine tevdi ettiği görevi yerine getirmediği anlamına gelir ki, Hz. Peygamber'e bu şekilde bir ithamda bulunmak kişiyi dinden çıkarır. Allah'ın gönderdiği vahiy ve Hz. Peygamber'in de bu hükümleri insanlara eksiksiz bir şekilde tebliğ etmesi ile din tamamlanmış ve dini hükümler de müminlere tebliğ edilmiştir²¹ "Size gönderdiğimiz gibi sizden öncekilere de peygamberler gönderdik. Ayetlerimizi size okusun, sizi arındırsın ve size kitabı, hikmeti ve bilmediklerinizi öğretsin diye."²² "İnsanlara indirileni onlara açıklaman için..."²³, âyetleri ile Veda Haccı'nda Hz. Peygamber'in: "Tebliğ ettim mi? Ey Allah'ım şahit ol"²⁴ diye buyurarak, tebliğ vazifesini yerine getirdiğine dair Allah'ı şahit göstermesi, İbn Hazm'a göre, bu gerçeği inkârı mümkün olmayan bir şekilde teyit eder.²⁵ Abdullah İbn Mesud'dan yapılan rivayet de, İbn Hazm'ın görüşünü desteklemek için zikrettiği deliller arasındadır. Abdullah b. Mesud'a tahrir hakkında bir soru sorulmuş ve o da şu cevabı vermiştir: "Allah hükümleri açıklamıştır. Kim ki, hükümler kendisine açıklandıktan sonra, bir işi kendi hükmünün dışına çıkarırsa, o kimse Allah'a muhalefet etmiş olur"²⁶ İbn Hazm'a göre, İbn Mesud'un bu ifadeleri, beyanın tamamlandığının ve nasslarda zikredilmeyen bir şeyi söylemenin, Allah'a muhalefet etmek anlamına geldiğinin göstergesi konumundadır.²⁷ Dînî hususlarla ilgili her hüküm nasslarla bariz bir şekilde açıklandığına göre "dînî konularda bilinmeyen"²⁸ bir hükmün kalması onun açısından imkânsızdır. Muhaliflerinin, hakkında nass bulunmayan bir mesele ile karşılaştığı zaman kendisinin ne yaptığı şeklindeki muhtemel sorularına İbn Hazm'ın cevabı: "Bu bizi değil, sizi bağlar çünkü bu bize göre bâtil, imkânsız, ebediyen olmayacak bir şeydir. Bu tür meseleler bulduğunuz zaman siz ne yapıyorsunuz -asıl siz onu- bize haber verin. Mesele hakkında hüküm vermekten kaçınıyor musunuz- ki bu asla sizin yönteminiz değildir- yoksa o mesele hakkında hüküm mü veriyorsunuz?"²⁹ Şeklinde ve ifadelerinden de anlaşılacağı üzere İbn Hazm' a göre, hükmü bilinmeyen meselelerin varlığı demek ya dini hükümler Allah tarafından bildirilmedi yahut Peygamber kendisine tevdi edilen bu vazifeyi yerine getirmedir demektir ki, bunun kabul edilmesi kesinlikle imkânsızdır. O halde İbn Hazm'a göre, Kur'an'dan bize ulaşması gereken her şey ulaşmıştır ve bu hususta ittifak vardır. Sünnetin ulaşmasında ihtilaf olsa da adil ve senedi sahih haber-i vahidin kaynak kabul edilmesi de

¹⁸İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b.Saîd el-Endelûsî (v.456/1063), *en-Nübez fî Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhiri*,Thk.Muhammed Zâhid el-Kevserî, Matbaatu'l-Envâr, (b.y.), 1359/1940, s. 7, 9, 48.

¹⁹el-Hicr, 15/9.

²⁰ İbn Hazm, *en-Nübez*, s.7.

²¹İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1256, 1313,1343; a.mlf.,*en-Nübez*, s. 9.

²²el-Bakara, 2/151.

²³en-Nahl, 16/44.

²⁴ Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1409/1988, "Kitâbu'l-Buyu", II/264.

²⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1355-1356.

²⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1365.

²⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1365.

²⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1313.

²⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1353,1354.

zorunludur.³⁰ Peygamberin emir ve nehiyelerinin farz ve haram olduğu kesinleştikten sonra hakkında nass bulunmayan hiçbir mesele kalmamıştır.³¹ Dini hükümlerin hepsinin inananlara açıklanmış olduğu, bu şekilde kesinlik kazandığına göre, dini hususlarda *asl* veya *fer'* diye bir ayırım İbn Hazm'a göre söz konusu bile olamaz.³² Ona göre, dinin hepsi *asl'* dir. *Fer'* diye bir şey yoktur ve hepsi hakkında nass mevcuttur. Bunlar arasındaki ilişki kül ile cüz arasındaki bir ilişki gibi de değildir. Dolayısıyla bu görüşün bütünüyle geçersiz bir görüş olduğu bütün berraklığıyla açığa çıkmıştır.³³ Böylece naslara bağlı kalmanın birinci öncülü, İbn Hazm tarafından net bir şekilde açıklanmış olmaktadır. Artık sıra, ikinci öncül konumunda olan nassların tamamının açık ve anlaşılır olmasına gelmiştir.

2. KUR'ÂN VE SÜNNET NASSLARININ TAMAMININ AÇIK VE ANLAŞILIR OLMASI

İbn Hazm nassların her hükmü bildirdiğini, kendince ispat ettikten sonra nassların tamamının açık ve anlaşılır olduğunu yine nasslarla izah etmeye çalışır. Bu arada onun zımninden de olsa mantık ilkelerinden hareket etmesi kendi içindeki sistematik bütünlüğünü ifade eder. Zira açık ve anlaşılır olmayan nassların her şeyin hükmünü açıkça içermesi mümkün değildir. Öte yandan, nasslar her şeyin hükmünü açık ve anlaşılır biçimde gösterdiğine göre, delillerin de tamamen nasslardan seçilmesi gerekir. Nitekim İbn Hazm'a göre, Allah inananlara dini hükümleri bildirmek için bir kutsal kitap göndermiş ve bu kitabın beyanını bizzat şâri' üstlenmiştir.³⁴ **"...Her şeyin açıklayıcısı olarak..."**³⁵, **"O halde biz onu okuduğumuz zaman sen onun okunuşunu takip et. Şüphesiz onun açıklaması bize düşer"**³⁶ âyetleri, Kur'an'ın her şeyin hükmünü barındırdığının ve şeriatın beyanının bizzat Allah tarafından yapıldığının, inkârı mümkün olmayan delili konumundadır.³⁷

Muhaliflerinin: **"Hükümlerin hepsi beyanda açık değildir. Bazısı açık bazısı gizlidir. Eğer hükümlerin hepsi açık olsaydı, o zaman âlimle cahil eşit olurdu. Hükümlerin hepsi gizli olsaydı, hiç kimse hükümleri anlayamazdı ve anlamaya da yol bulamazdı. Bu nedenle biz, hükümlerin açık olanlarından hareketle gizli olanlarını bilmeye çalışıyoruz..."**³⁸ şeklindeki itirazına İbn Hazm'ın cevabı hazırdır. **"Eğer dînî bilgiler celî olmasaydı-dînî hükümleri anlamak hususunda herkes cahil olurdu ve dinden ebediyen bir şey anlaşılamazdı."**³⁹ O halde İbn Hazm'a göre, kesin olarak kabul edilmelidir ki, dînî hükümlerin hepsi açık ve anlaşılır bir mahiyet arz eder. Öte yandan ona göre, Hz. Peygamber zaten vahiyle kendisine bildirilen hükümleri müminlere açıklamakla görevlidir. Bu sebeple Kur'an nasslarında açıklanmamış hükümler Sünnetle açıklanmıştır. Peygamberin en önemli görevi zaten budur.⁴⁰ **"Kendilerine apaçık anlatabilsin diye her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik"**⁴¹ ve **"...İnsanlara indirileni kendilerine açıklaman için (zikri) Kur'an'ı sana indirdik..."**⁴² Âyetleri de İbn Hazm'a göre, dinin öngördüğü her şeyin Kitap ve Sünnette mevcut olduğunu bildirir. Hz. Peygamber, tebliğle görevli olmasının yanı sıra mükemmel bir şekilde Arapça bilgisine sahip olduğu için dini hükümleri en açık ve anlaşılır bir şekilde insanlara tebliğ etmiştir.⁴³

İbn Hazm'a göre, nassların açık ve anlaşılır bir mahiyette olması o derece aşikârdır ki, nassları anlama ve dini hükümleri öğrenme hususunda âlim ve avam eşit sorumluluktadır. Her biri, bilgi ve

³⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1458.

³¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1345.

³² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1342.

³³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1342,1443-1444.

³⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1256.

³⁵ en-Nahl, 16/89.

³⁶ el-Kiyâme,75/18-19.

³⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1355-1356.

³⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1255,1314.

³⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1256.

⁴⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1256.

⁴¹ İbrâhîm, 14/4.

⁴² en-Nahl, 16/44.

⁴³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1256.

kabiliyeti ölçüsünde içtihat etme hak ve yetkisine sahiptir.⁴⁴ Ona göre, Nassların bu derece net beyan edilmiş olmasına rağmen bazı insanlar tarafından anlaşılabilmesi- asla bütün insanlar tarafından değil- âlim ve cahilin nassları anlama seviyelerinin eşit düzeyde olmamasından kaynaklanır. Bazıları nassları anlamaya güç yetiremezler. **“Allah hiç bir nefse gücünün yettiğinden fazlasını yüklemez.”**⁴⁵ âyeti de İbn Hazm’a göre, bu hakikati teyit eder. Cahil kimseler dışında âlimler de bazı durumlarda nassları anlayamayabilirler. İbn Hazm’a göre bunun sebebi yine, nassların açık olmaması değil, insanların anlayış seviyesidir. Nassların hepsi açık ve anlaşılır olduğu halde insanlar, Kur’an ve Sünnet lafızlarından gaflette oldukları, akılları yetersiz olduğu için yahut başka sebepler yüzünden nassları anlamayabilirler.⁴⁶ Bu durumda, bazılarının nassları anlamaması, diğerlerinin anlamasına engel teşkil etmez.⁴⁷ **“Eğer bilmiyorsanız bilenlere sorun”**⁴⁸ âyeti de, İbn Hazm’a göre, nassta bildirilen hükümleri bilmeyenlerin, bilenlere sormak suretiyle hükmü öğrenmesinin mümkün olduğunu gösterir.⁴⁹ Hz. Peygamber’in: **“Helal bellidir, haram da bellidir. İki arasında insanların çoğunun bilmediği şüpheli şeyler de vardır.”**⁵⁰ Hadisi şerifi de ona göre, şüphenin insanların hepsi için değil, bir kısmı için geçerli olduğunu bildirir. Filhakika, İbn Hazm’a göre, nassların bütün insanların anlayışına kapalı olması zaten imkânsızdır.⁵¹ Bu nedenle, anlama vakıf olamayanlar, anlayamadıkları ifadeleri âyetin anlamını kavrayanlardan öğrenmek durumundadırlar. Diğer âlimler hükümden anladıklarını bildirmedikleri sürece hüküm verilmemesi de zorunludur.⁵² Lafzın manası anlaşılmadığında, sorup öğrenme imkânı da olmadığında, İbn Hazm’a göre, lafzın gereğini yerine getirme yükümlülüğü yoktur.⁵³

İbn Hazm, meselelerin bazısı hakkında (açık) nass varken bazısı hakkında (açık nass olmayıp) delil bulunması⁵⁴ veya nassın iki veya daha fazla manaya ihtimali olması durumunda Allah’ın kastettiği mananın ancak başka bir nas veya icmâ’ ile bilinebileceğini ifade eder.⁵⁵ Meselâ, **“İnanıp imanlarına zulmü karıştırmayanlar...”**⁵⁶ âyetinde zikredilen *zulüm* kelimesi, **“Kuşkusuz şirk, çok büyük bir zulümdür”**⁵⁷ âyeti ile bizzat açıklanmış, Hz. Peygamber de bu kelimeyi küfür olarak tefsir etmiştir.⁵⁸ Ona göre, böylece açığa çıkmıştır ki, dini hükümlerin hepsi açıktır, vazihtir. Bu hususta hükümlerin hepsi birbirine eşittir.⁵⁹ Hz. Ömer’in: **“Siz açık olanı terkettiniz. Onun gecesi gündüzü gibidir. İnsanlar sağ ve sol olarak sapmıştır. Sünnet olanı size sünnet kıldım. Farz olanı da farz kıldım. -Bundan sonra- bir insan ancak kasten sapar”**⁶⁰ şeklindeki ifadeleri de bunun en önemli kanıtı konumundadır.⁶¹ Bu nedenle, İbn Hazm’a göre, hem Hz. Peygamber’in sözlerinin *beyan*⁶², *ih̄tisâr*⁶³ ve *cevâmi’ul-kelîm*⁶⁴ içerdiğinin söylenmesi hem de nassların, birşeyi *“ismiyle”* veya *“delaletiyle”*

⁴⁴ İbn Hazm, *en-Nübez*, s.55.

⁴⁵el- Bakara, 2/286.

⁴⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1314-1315.

⁴⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1314-1315.

⁴⁸en-Nahl, 16/43.

⁴⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1315.

⁵⁰ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III,1315.

⁵¹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1457.

⁵² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1314.

⁵³İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1316.

⁵⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1344.

⁵⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1345; a.mlf. *en-Nübez*, s.24-25.

⁵⁶el-En’âm, 6/82.

⁵⁷Lokman, 31/13.

⁵⁸ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1345; a.mlf. *en-Nübez*, s.24-25.

⁵⁹İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1315.

⁶⁰Mâlik b. Enes (v.179/975), *el- Muvatta’*, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992, II, 41.

⁶¹İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1314.

⁶²*Beyân*:Delalet yoluyla bir şeyin açığa kavuşturulmasıdır. Bkz. İsmâil b. Hammâd el-Cevherî (v.400/1009), *es- Sihah Tâcu’l-Lüğa ve Sihah’l-Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdulgafur Attâr, Dâru’l-Kütübî’l-Arabiyye Mısır (t.y.) V, 2083.

⁶³*İhtisâr*: Sözüncü veviz bir şekilde ifade edilmesidir. Bkz. el-Cevherî, *es- Sihah*, II,646.

⁶⁴*Cevâmi’ul- Kelîm*: Az sözle çok şey ifade etmektir. Kur’an ve Peygamber’in sözleri bu şekildedir. Bkz. Ebu’l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, (v.711/1311), *Lisânu’l-Arab*, Dâru Beyrut, Beyrut

belirleyen nass diye ayrıma tabi tutulması bu durumda tamamen geçersizdir.⁶⁵ Esasında İbn Hazm da nasslarda edebî ifadelerin olduğunu ve bir kelimenin birden fazla anlama gelebileceğini kabul etmektedir. Ancak ona göre kastedilen mana başka bir nass veya icmâ ile tam olarak tespit edilmediği müddetçe, nassın bildirmek istediği, aslında beyan ettiği mana tam anlamıyla elde edilemez. Nass olmadan ona göre, **“Kastedilen mânâlardan birini almak veya kastedilenin dışında bir manayı almak olmaz. Tenbih, ihtisar ve beyanın hakikati budur.”**⁶⁶ İbn Hazm’a göre, bize hitap edilen Kur’an’ın, kendisiyle indirildiği delâlet bir dil mevzu değildir.⁶⁷ Dolayısıyla nassta bildirilen bir lafzın anlamı yine nassla bilinebilir. Böylece, ikinci öncülünü de yine nassa dayalı delillerle kuvvetlendirdikten sonra İbn Hazm, usûl anlayışının temelini oluşturan sonuca gelir.

3. KUR’ÂN VE SÜNNET NASLARININ LAFZINA BAĞLI KALMANIN ZORUNLU OLMASI

Nasslarda her şeyin hükmünün belirlenmiş olduğu ve dolayısıyla nassların tümünün açık ve anlaşılır olduğu böylece net bir şekilde ispatlandıktan sonra, nassların lafızlarına bağlı kalmak zorunluluğu kendiliğinden açığa çıkmış olmaktadır. İbn Hazm'a göre, **“Hiç kimsenin nassları zahiri manasından çıkarması (te’vîli) helal olmadığı⁶⁸ gibi, “Onlar sözlerin yerlerini değiştirirler...”⁶⁹âyeti gereğince bu, nassları açık bir “tahrif” sayılır.⁷⁰ Âyetlerde zikredilen “mübîn” ve “beyyine” kelimelerinin Kur’an ve Sünnet lafızlarının zâhirî manalarına göre anlaşılmasını ifade ettiğinin altını çizen İbn Hazm: **“Her kim bir âyet veya sahih haber için... “Bunlar zahirine hamledilmez” derse; “Bu âyete ve hadise itaat etmeyin” demiş olur. Bu sebeple onun sözü batıldır. Allah’ın sözü ise daha gerçek ve doğrudur. Eğer Allah, iddia eden kimsenin söylediğini söylemek isteseydi, onu aynen o şekilde açıklardı”⁷¹** şeklindeki ifadelerinden Allah’ın söylemek istediği her şeyi nasslarda açıkça ifade ettiğini belirtir.⁷² Ona göre, hükümler **nassın zâhiri** veya **iktizâsından** elde edilebilir ancak. Bu nedenle, nassların zahirine bağlı kalmanın zorunludur.⁷³ **“Kendilerine okunmakta olan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi?”⁷⁴** Âyetiyle İbn Hazm'a göre, Allah, Kur’ân’ın “lafzî iktizasının” dışında olanı reddetmeyi zorunlu kılmıştır. Bu, ona göre, nassın zahirini almak, nass veya icmâ’ olmayan hususlarda da her türlü tevili reddetmek anlamına gelir.⁷⁵ İbn Hazm’a göre nassın iktizasında belirtilen ismin ve hükmün dışına çıkmamak ve ona ziyade kılmamak “vacip”tir. Aynı şekilde nassın anlamına yapılan eksiltme de dini noksanlaştırmak sayılacağından ona göre, “haram” kılınmıştır.⁷⁶ İbn Hazm’a göre, Kur’an’ın birçok âyeti nass dışında söz söylemeye engeldir.⁷⁷ Aksi görüşü kabul eden “haddi aşmış” ve “kendisine zulmetmiş” olur. Zira Allah: **“Kim Allah’ın koyduğu sınırları aşarsa o kendine zulmetmiş olur.”⁷⁸** Diye buyurmuştur.⁷⁹**

İbn Hazm’ın lafızcı üslubu muhalifleri tarafından eleştirilmiş ve onun durumu, efendisi kendisinden leğen ve ibrik isteyince, ibriği su ile doldurmadan gelen çocuğun durumuna benzetilmiştir. Elbette İbn Hazm’ın bu benzetmeye verdiği cevap sistematik bütünlüğü içerisinde ve

1375/1956, VIII, 53-54.

⁶⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1343.

⁶⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1343.

⁶⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1343.

⁶⁸ İbn Hazm, *en-Nübez*, s.24.

⁶⁹ el-Mâide, 5/13.

⁷⁰ İbn Hazm, *en-Nübez*, s.24-25.

⁷¹ İbn Hazm, *en-Nübez*, s.24-25.

⁷² İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1332.

⁷³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1332.

⁷⁴ el-Ankebût, 29/51.

⁷⁵ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1356.

⁷⁶ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1242, 1357.

⁷⁷ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1246.

⁷⁸ et-Talak, 65/1.

⁷⁹ İbn Hazm, *el-İhkâm*, III/1213, 1431, 1441.

lafza bağlı kalarak verilmiş bir cevaptır. İbn Hazm'a göre çocuk sadece leğen ve ibrik getirmekle mükelleftir, zira efendisi onları satmak için istemiş olabilir.⁸⁰ Ona göre, "Her kim, nasslardan bir bölümünü, Kur'an, Sünnet ve İcma'dan bir delili olmaksızın tevil etmeye kalkışır, Allah'a ve peygamberine iftira etmiş olur."⁸¹ "Allah'ın sözünü ve Allah'tan bir vahiy olan Hz. Peygamber'in sözünü tahrif etmek nasıl helal olabilir? Kim âlimlerden bu sözü söyleyenlerin görüşüne katılıyorsa bilsin ki, Hz. Peygamber'in sözü dışında hiçbir söz hüccet değildir."⁸²

Nass veya icmâ' dışında yalnızca aklî iltizam, zaruret ve müşahede yoluyla nassın zahirinin dışına çıkılabileceğini belirten İbn Hazm, "...İnsanlar onlara: "insanlar size karşı bir ordu topladılar, onlardan sakının" dediler..."⁸³ Âyetinde zikredilen "insanlar" kelimesinin zaruret ve müşahede yoluyla "bütün insanları" ifade etmediğini belirtmektedir.⁸⁴ İbn Hazm'a göre, bir bilgi ya akılla yahut duyularla veya her ikisiyle doğrulanabilir. Akıl aklın delilini asla geçersiz kılamaz. Bu, hakkın hakkı geçersiz kılması veya haber-i vahidle haber-i vahidi geçersiz kılmaya benzer ki, böyle bir şey mantık olarak da imkânsızdır.⁸⁵ Nassın ve aklın gereklerinin dışına çıkılarak sahih bir bilginin elde edilmesi de ona göre, asla mümkün değildir.⁸⁶ Hatta nassı delilsiz bir şekilde anlamının dışına taşımak ona göre, nassın beyanında problem var demektir ki, böyle bir iddia geçersiz olmaktan öte, dini bilgiyi reddetmek anlamındadır.⁸⁷ Nassın lafzî anlamına bağlılığının bir sonucu olarak, nasslarda lafzen ifade edilmeyen hiçbir şeyi kabul etmeyen İbn Hazm: "Eğer Kur'an ve Sünnet nassları kıyası doğrulasaydı, kıyas ismi mutlaka nasslarda geçerdi."⁸⁸ Şeklindeki ifadesiyle de kıyası reddedişinin temelinde de bu kabulünün olduğunu beyan etmiş olmaktadır. Ona göre, Allah'ın emretmediği, Peygamber'in amel etmediği veya beyan da bulunmadığı ve müminlerin ittifak etmediği hususlarda hüküm bildirmek ona göre kesinlikle geçersizdir.⁸⁹

SONUÇ

Zahirî ekolün en önemli temsilcilerinden olan İbn Hazm, fıkıh ve fıkıh usûlünün yanı sıra hadis, kelam, felsefe, dinler tarihi, edebiyat ve mantık gibi ilim dallarında çok önemli eserler vermiş, büyük bir âlimdir. İbn Hazm'ın meşhur oluşunda, ilmî derinliği ve velûd kişiliğinin elbette etkisi vardır. Fakat İbn Hazm'ın asıl şöhreti, onun ezber bozan görüşlerinden gelir. Zira İbn Hazm'ın görüşleri Zahirî bakış açısının mikrofilm gibidir ve o, bu görüşlerin tavizsiz bir savunucusudur. İbn Hazm, bu bakış açısının bir gereği olarak fıkıh ve usûl ile ilgili konularda da fukahâya muhalefet etmiş, ittifakla kabul edilmiş olsa bile, onların görüşlerine karşı çıkmıştır.

İbn Hazm'ın muhalif görüşlerinden birisi de kıyası reddetmesidir ki, onun, kıyasa karşı olmasının temelinde de yine bu bakış açısının izleri görülür. İslâm Hukukçuları, kıyası şer'î hüküm kaynağı olarak ittifakla kabul etmiş ve onu aslî kaynaklar/deliller arasında zikretmişlerdir. Böylece kıyas edille-i şerîanın dördüncüsü olarak, Kitap, Sünnet ve İcma'dan sonra fıkıh usulü eserlerindeki yerini almıştır. Kıyasın şer'î hüküm elde etmek için aslî kaynak olarak ittifakla kabul edilmesinde, nassların sınırlı meselelerin sınırsız olması ve toplumsal değişim sebebiyle, hükmü Kur'an ve Sünnet nasslarında açıkça zikredilmeyen meselelerin varlığı etkili olmuştur. İbn Hazm ise bu kabule kesinlikle katılmaz. Ona göre, Kur'an ve Sünnet nassları, inananların bilmeleri gereken, amel etmekle sorumlu oldukları her türlü hükmü açıklamıştır. Bu kabul, İbn Hazm için âdeti birinci öncül gibidir.

⁸⁰İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1322.

⁸¹İbn Hazm, *en-Nübez*, s.25.

⁸²İbn Hazm, *en-Nübez*, s.24.

⁸³Âl-İ İmrân, 3/173.

⁸⁴İbn Hazm, *en-Nübez*, s.25.

⁸⁵İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1327,1328.

⁸⁶İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1450.

⁸⁷İbn Hazm, *en-Nübez*, s.24.

⁸⁸İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1255.

⁸⁹İbn Hazm, *el-İhkâm*, III, 1262,1373; a.mlf. *en-Nübez*, s.47.

Bu öncülün kesin ve inkârı mümkün olmayan en büyük delili ona göre, yine naslardan gelir. Nitekim İbn Hazm'a göre, Kur'ân ve Sünnet nasları dinin tamamlandığını ve Kitapta hiçbir şeyin eksik bırakılmadığını beyan eder. Onun bu kabulü, nassların tamamının lafzen açık ve anlaşılır olduğu şeklindeki ikinci öncülü de doğal olarak bildirir. Bu durumda ona göre, nassların her şeyin hükmünü açıklamış olması birinci öncül, nassların lafzen açık ve anlaşılır olması ise, ikinci öncüdür. Her iki hususta aksi bir iddia, kesin dînî hükmü inkâr sayılacağı için iddia sahibini dinden çıkarır. Zira İbn Hazm'a göre, Allah hükümleri bizzat bildirmiş ve açıklamıştır. Öte yandan Peygamber de tebliğ ve beyan vazifesinin bir gereği olarak Allah'tan aldığı hükümleri müminlere bildirmiş ve açıklamıştır. Konunun beyanı hususunda zikredilen âyetler bunun en önemli delilidir. Aksini iddia etmek ona göre, Peygamberin, vazifesini yerine getirmediği anlamına gelir ki, bu, peygambere atılmış bir "iftira" sayılır. İbn Hazm'a göre, doğruluğu bizatihi nasslarla ispatlanan her iki öncülün zorunlu sonucu, nassların lafızlarına bağlı kalma gerekliliğidir. İbn Hazm açısından bu sonuç, dînî ve aklî gerekçelerle açığa çıkmıştır. Bu nedenle, ona göre, nasslarda hükmü bildirilmeyen meselelerde helal veya haram hükmünün verilmesi mümkün değildir.

İbn Hazm, söz konusu düşünceleriyle fukahânın neredeyse tamamını karşısına almış ve âlimlerin ittifakla kabul ettikleri bir meselede onlara muhalefet etmiştir. Onun, nasslar karşısındaki hassasiyeti anlaşılabilir bir durum arz etse ve görüşlerindeki sistematik bütünlük dikkate şayan olsa da, inananların ihtiyaçlarına cevap vermek noktasında yetersiz kalacağı aşikârdır. Filhakika, Kur'ân ve Sünnet lafızlarının şer'î hüküm bildirmek noktasında aslî ve en önemli kaynak olduğu ittifakla kabul edilmiş bir gerçektir. Ne var ki, nassların her zaman ve zemine dair lafzî hüküm içermesi de, hem teorik hem pratik olarak mümkün değildir. Zira nasslar sınırlı, hadiseler sınırsızdır. Öte yandan Şâri', hükümleri vaz' ederken müminlerin dünya ve âhiret maslahatlarını gözetmiş, hükümleri bir maksada binaen vaz' etmiştir. Bir diğer ifade ile Şâri' hükümlerin vaz' edilmesini gerektirecek bir sebep ve maksat olmaksızın hüküm irâd etmez. Bu nedenle hükümlerin niçin vaz' edildiğini belirlemek ve bundan hareketle, nasslarda lafzen hükmü zikredilmeyen meselelere çözüm üretmek, teşri'in maksadına daha uygun bir yöntem olup, dînî hükümlerin yaşanabilir olmasına daha büyük bir katkı sağlayacaktır.

KAYNAKLAR

- el-Bâcî, Ebu'l-Velîd Süleyman b. Halef el-Endelûsî (v.474/1086), *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmî'l-Usûl*, Thk. Abdullah Muhammed el-Cebbârî, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut 1410/1089.
- el-Bağdâdî, Ebû Bekr, Ahmed b. Hatîb (v.463/1070), *Târîhu Bağdâd*, Dâru'l-Fikr (b.y.)(t.y.)
- el-Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd (v.400/1009), *es-Sıhah Tâcu'l-Lüğâ ve Sıhahî'l-Arabiyye*, Thk. Ahmed Abdulgafur Attâr, Dâru'l- Kütübî'l-Arabiyye Mısır (t.y.).
- ed-Dabbî, Ahmed b. Yahya (v.599/1202), *Buğyetü'l- Mültebis fî Târîhi Ricâl-i Ehli'l-Endülüs, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî* (b.y.)1388/1968.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî (v. 275/888), *es-Sünen*, Dâru'l-Cinân, Beyrut 1409/1988.
- Ebû Zehra, Muhammed (v.1394/1974), *Usûlü'l-Fıkh*, Dâru Fikri'l-Arabî (y.y.)(t.y.).
- Gül, Şirin, *"İbn Hazm'ın Kıyası Reddi"*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, (Danışman Doç. Dr. Osman Taştan), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2001.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *İlmu Usûli'l-Fıkh*, Matbaatu Mısır 1366/1947.
- el-Humeydî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Fetûh (v.488/1095), *Cezvetü'l- Muktebis fî Zikri Vülâti'l-Endülüs*, Mektebetü Neşri's-Sekâfi'l-İslâmiyye, Kahire 1373/1953.
- İbn Hallikân, Ebu'l- Abbas Şemsuddîn b. Ebî Bekr (v.681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, Dâru Sadr, Beyrut 1399/1978.

- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî (v.456/1063), *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*, Thk. Mahmud Hâmid Osman, Dâru'l-Hadis, Kahire 1419/1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî (v.456/1063), *Mulahhasu İbtâlu'l-Kıyas ve'r-Re'y ve'l-İstihsân ve't-Taklît ve't-Ta'lîl*, Thk. Saîd el-Afğânî, Dimeşk 1379/1960.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî (v.456/1063), *et-Takrîb li Haddi'l- Mantık*, Neşr ve Thk. İhsan Abbas, Müessesetü'l-Arabiyye, Beyrut 1408/1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd el-Endelûsî (v.456/1063), *en-Nübez fi Usûli'l-Fıkhî'z-Zâhiri*, Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, Matbaatu'l-Envâr, (b.y.) 1359/1940.
- İbn Kayyim, Şemsuddîn Ebû Abdillâh b. Ebî Bekr el- Cevziyye, (v.751/1350), *İ'lâmu'l-Muvakkîn an Rabbi'l- Âlemîn*, Thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'l-Asriyye, Beyrut 1407/1986.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâleddîn Muhammed b. Mükerrrem (v.711/1311), *Lisânu'l-Arab*, Dâru Beyrut, Beyrut 1375/1956.
- Mahmud, Ahmed Bukayr, *el-Medresetü'z- Zâhiriyyeti bi'l-Meşrik ve'l-Mağrib*, Dâru Kuteybe, Beyrut, 1411/1990.
- Mâlik b. Enes (v.179/975), *el- Muvatta'*, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed (v.483/1090), *Usûl*, Thk. Ebu'l-Vefâ el-Efgânî, Dâru'l-Marife, Beyrut (t.y.).
- es- Sem'ânî, Ebî Sa'd Abdulkerim b. Muhammed (v.562/1166), *el-Ensâb*, Matbaatu Muhammed, Beyrut (t.y.).



Yayın ilkeleri / Editorial Policies

Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Dinî Araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmaları yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



Değerlendirme Süreci

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu

Kitap Kritiği Değerlendirme Formu

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

Evaluation Period

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly-stated reasons. Submissions which are not accepted for publication are not returned to their authors. See: Evaluation Form This Journal uses



Yayın Dili

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

Atıf ve Referans Sistemi

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

Açık Erişim Politikası

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Arşivlenme

double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Language of Publication

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic as long as the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Notes and Bibliography

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style “notes and bibliography” system of referencing.

Plagiarism Policy

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Open Access Policy

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-No Derivatives 4.0.

Archiving



Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

Yayın Ücreti

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Telif Hakkı

Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergisi Editörlüğü'ne devredilmiş sayılır.

Makale Kabul

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmalarını değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmalarını değerlendirmeye kabul edilmektedir.

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

Processing Charges

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Copyright

The copyrights of the articles accepted for publication are transferred to Religion and Science Journal Editorial Office.

Submissions

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.