

# T A D E R

**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
Journal of Tafsir Researches  
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

SAYI / ISSUE

YIL / YEAR

# TADER

*Tefsir Araştırmaları Dergisi*  
*Journal of Tafsir Researches*

**e- ISSN: 2587-0882**

[www.dergipark.org.tr/tader](http://www.dergipark.org.tr/tader)

**SCOPE** Religious Studies

**PERIOD** Biannually

(30 April & 30 October)

**ONLINE PUBL. DATE** April 30, 2019

**PUBLICATION LANGUAGE** Turkish

Dinî Araştırmalar **KAPSAM**

Yılda 2 Sayı **PERİYOT**

(30 Nisan & 30 Ekim)

30 Nisan 2019 **E-YAYIN TARİHİ**

Türkçe **YAYIN DİLİ**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

There is no fee for sending articles to our magazine and publishing articles.

TADER'e gönderilecek yazılar İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmalıdır.

TADER requires writers to use the ISNAD Citation Style: [www.isnadsistemi.org](http://www.isnadsistemi.org)

### AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

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

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

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

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

### DİZİNLENME BİLGİLERİ

ARASTIRMAX Scientific Publication Index (Kabul / Accepted: 22 Mart 2018)

Scientific Indexing Services (Kabul / Accepted: 14 Haziran 2018)

DOAJ (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)

ROAD (Kabul / Accepted: 05 şubat 2019)

### İLETİşİM

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi, Sakarya

Tel: 0543 403 54 86

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

[tefsirarastirmalari@gmail.com](mailto:tefsirarastirmalari@gmail.com)

[www.dergipark.gov.tr/tader](http://www.dergipark.gov.tr/tader)

**SAHİBİ**

**Doç. Dr. Ali KARATAŞ**

(SAÜ İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri / Tefsir ABD)

**EDITOR IN CHIEF / EDİTÖR**

**Assoc. Prof. Ali Karataş**

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

**FIELD EDITORS / ALAN EDİTÖRLERİ**

**Assoc. Prof. Yunus Emre Gördük**

Balikesir University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Balikesir, Turkey yunusemre.gorduk@gmail.com

**Assoc. Prof. Gökhan Atmaca**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey gatmaca@sakarya.edu.tr

**Dr. Mürsel Ethem**

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Denizli, Turkey müselahiska@gmail.com

**Assoc. Prof. Murat Kayacan**

Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Muş, Turkey dr.muratkayacan@gmail.com

**Assoc. Prof. Halil Aldemir**

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Kilis, Turkey aldemirhalil@gmail.com

**Assoc. Prof. Nihat Uzun**

Karadeniz Teknik University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Trabzon, Turkey nuzun@ktu.edu.tr

**Dr. Muhammed Bahaeddin Yüksel**

Niğde Ömer Halis University, Faculty of Islamic Sciences, Department of tafsir  
Niğde, Turkey bahaeddinyuksel@ohu.edu.tr

**Dr. Abdullah Demir**

Ankara Yıldırım Beyazıt Univesity, Faculty of Islamic Sciences, Department of Ka-  
lam

Ankara, Turkey abdillahdemir@hotmail.com

**Dr. Bayram Demircigil**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey bdemircigil@sakarya.edu.tr

**Research Assistant Esmâ Korucu**

Sivas Cumhuriyet University, Faculty of Theology  
Sivas, Turkey ekorucu@cumhuriyet.edu.tr

**Research Assistant Ersin Kabakçı**

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Çorum, Turkey ersinkabakci@hitit.edu.tr

**Research Assistant Soner AKSOY**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey snraksoytrbzn@hotmail.com

**PUBLISHING BOARD / YAYIN KURULU**

**Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN**

Ankara University, Faculty of Divinity, Department of Tafsir  
Ankara, Turkey duralaroltu@hotmail.com

**Prof. Dr. Mustafa Öztürk**

Marmara University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
İstanbul, Turkey mustafaozturk65@outlook.com

**Assoc. Prof. Halil Aldemir**

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Kilis, Turkey aldemirhalil@gmail.com

**Assoc. Prof. Mustafa Karagöz**

Erciyes University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Kayseri, Turkey

**Assoc. Prof. Mustafa ŞENTÜRK**

Trakya University, Faculty of Theology, Department of tafsir  
Edirne, Turkey mustafasenturk@trakya.edu.tr

**Research Assistant Emine ÖZBEK SERT**

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Denizli, Turkey eozbek@pau.edu.tr

**Research Assistant Ömer DİNÇ**

Hitit University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Çorum, Turkey omerdinc@hitit.edu.tr

**Research Assistant Sakin TAŞ**

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

**Research Assistant Soner AKSOY**

Sakarya University, Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Sakarya, Turkey snraksoytrbzn@hotmail.com

**TADER**

*Tefsir Araştırmaları Dergisi*  
*Journal of Tafsir Researches*  
*مجلة تادر للبحوث التفسيرية*

[www.dergipark.gov.tr/tader](http://www.dergipark.gov.tr/tader)

## EDİTÖRDEN

Merhaba saygıdeğer okurlarımız. TADER'in yeni bir sayısı ile karşınızda olmanın kıvancını yaşıyoruz. Siz değerli okurlarımızın desteğini arkasında hisseden TADER ailesi, ulusal ve uluslararası bilimsel platformlarda hedeflediği yerlere ulaşabilmek için yoğun mesai harcamaktadır. Bilime katkı sunma, insanlığı yüceltme, insana hizmet gibi düsturları gözeten ekibimiz bundan sonrada daha iyi ürünler ortaya çıkarabilmek için sizlerin desteği ile çalışmalarına devam edecektir.

TADER bu sayısında önceki sayılarında olduğu gibi birbirinden değerli araştırma ürünlerini sizlere sunmaktadır. Bu çerçevede sayımızda Mustafa Öztürk, Cahit Karaalp, Soner Aksoy, Mustafa Kara/Canan Kösetürk, Ahmet Sait Sıcak/Necmettin Çalışkan, Merve Akıncıoğlu ve Semra Emanet'in yoğun emek ürünü olan makaleleri yer almaktadır. Burak Güz ise kitap tanıtımı ile dergimize katkı vermiştir.

Bu sayımızda bizleri heyecanlandıran hususların başında Türkiye'de genelde İslami İlimler'e özelde ise Tefsir'e hatırı sayılır derecede katkısı olan ve bu anlamda her zaman hayırla anılacak olan Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu hocamıza önemli miktarda yer vermiş olmamızdır. Bu minvalde Celal Kırca, Sakin Taş/Soner Aksoy, Mustafa Şentürk, Murat Kayacan makaleleriyle -bilim dünyasına bir değer hatırlatılması adına- önemli bir işe imza atmışlardır.

TADER ailesi olarak Nisan 2019 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle sayı hakemlerimize, alan editörlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkürü bir borç biliyoruz. Bundan sonraki yayın hayatımıza daha güçlü bir şekilde devam edebilmek için İslami İlimlerin her alanında siz değerli bilim insanlarının katkısını bizlerden esirgemeyeceği duygusuyla hepimizi Allah'a emanet ediyoruz.

**TADER EKİBİ ADINA EDİTÖR**

**Ali KARATAŞ**

Assistant Professor, Sakarya University,  
Faculty of Theology, Department of Tafsir

*Doç. Dr. Sakarya Üniversitesi,*

*İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı*

*karatasali5@gmail.com*

**TADER**  
**Tefsir Araştırmaları Dergisi**  
**Journal of Tafsir Researches**  
**مجلة تادر للبحوث التفسيرية**  
**e-ISSN: 2587-0882**

**Volume: 3 Issue: 1 (April 2019)**

**CONTENTS / İÇİNDEKİLER**

**TADER Journal of Tafsir Researches 3 / 1 (April 2019)**  
TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019)  
Ali Karataş (ed.)

**RESEARCH ARTICLES / ARAşTIRMA MAKALELERİ**

**Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri Adlı Eserin Tefsirdeki Metoduna Dair Bir İnceleme**  
*An Investigation about tafseer methodology in the book Kur'ân-ı Kerim ve Tefsiri*  
Cahit Karaalp 1-23

**İlme Adanmış Bir Ömür: 'Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca'yı Ziyaret ve İzlenimler**  
*A Life Dedicated to Learning: Visit to Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu and Observations*  
Sakin Taş - Soner Aksoy 24-42

**İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir Çalışmalarında şarkiyât ve Müsteşriklere Yaklaşımları**  
*İsmail Cerrahoğlu's Approaches to Orientalism and the Orientalists in his Studies on the Exegesis of the Qur'an (Tafsir)*  
Mustafa şentürk 43-65

**İsmail Cerrahoğlu'nun Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve İsrâiliyat Literatürüne Bakışının Analizi**  
*Analysis of İsmail Cerrahoğlu's Overview of The Period of Tabi'in And İsrailiyyat Literature*  
Murat Kayacan 66-84

**Ölülere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi**  
*The Subject of Reciting Qur'an for the Dead on the Purpose of Praying and Absolution*  
Mustafa Öztürk 85-106

**Abdülkâhir El-Cürcânî'ye Nispet Edilen Dürcü'd-Dürer İsimli Tefsirin Aidiyetine Dair Bir İnceleme**  
**An Investigation on the Attribution of the Exegetical Work Entitled *Durj al-Durar* to 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî**  
Soner Aksoy 107-120

**Hız. Yûsuf Kıssasında Yer Alan Ahkâma Dair Bazı Âyetler ve İlişkili Olduğu Hükümler**  
*The Some Verses in the Story of Prophet Joseph About Provisions in the Qur'an and Relevant Judgments*  
Mustafa Kara - Canan Kösetürk 121-139

**İnsan Şahsiyetinin İnşası ve Korunması Bağlamında Kur'ân'da Sığınma Realitesinin İsimlendirilmesi**  
The Naming of the Asylum Realty in the Qur'an in the Context of the Construction and Protection of the Human Personality

Ahmet Sait Sıcak - Necmettin Çalışkan 140-168

**Eskişehirli Osman Necâti ve Tefsîru'n-Necât Adlı Eseri Üzerine Bir Değerlendirme**  
An Evaluation on Osman Necâti from Eskişehir and His Work Named Tafsîr an-Najât  
Merve Akıncioğlu 169-192

**Vâhidî'nin el-Vecîz Tefsiri ile Celâlâyn Tefsirlerinin Ulûmü'l Kur'ân Açısından Karşılaştırılması**  
Comparison of Wahidî's al-Wajêz and Celalâyn Exegesis from the Standpoint of Ulûm  
Semra Emanet 193-212

### **OTHER / DİĞER MAKALELER**

**Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu: "Bir İlmî Kişilik Portresi"**  
Professor Dr. İsmail Cerrahoğlu: "A Scientific Personality Portrait"  
Celal Kırca 213-221

### **BOOK REVIEWS / YAYIN DEĞERLENDİRME**

**Kur'ân-ı Kerim'de Ehl-i Kitap İtikadî Açından Yahudilik ve Hıristiyanlık, yazar Muhammet Altaytaş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016)**  
Değerlendiren/Reviewed by Burak Güz 222-225.



## ***Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri Adlı Eserin Tefsirdeki Metoduna Dair Bir İnceleme***

Cahit Karaalp\*

### **Öz**

Ülkemiz ilahiyat fakülteleri için İsmail Cerrahoğlu'nun tefsir ilminde önemli bir yeri vardır. Eserleri birçok ilahiyat fakültesinde ders kitabı olarak okutulan, tefsir usulü ve tefsir tarihine dair ilk eserleri kaleme alan, tefsirde çığır açan, aynı zamanda alandaki pek çok hocanın da hocası olan Cerrahoğlu'nun tefsir yöntemini inceleme konusu yapmak, bizim açımızdan önem arz etmektedir.

Cerrahoğlu 1983 yılında Talat Koçyiğit ile birlikte “Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri” isimli eseri kaleme almış ancak, 6 cilt olarak tasarlanan tefsirin sadece birinci cildi basılmış ve hocaların ortak çalışması olarak devamı getirilememiştir. Eser; dili, üslubu, metodolojisi, kaynakları ve yorumları açısından özgün bir eserdir. Tefsirde âyetler ne rivâyetlere boğulmuş ne de gereksiz açıklamalara yer verilmiştir. Herkesin anlayabileceği bir dil ve ilmi bir üslup kullanılmıştır. Eserde geçmiş bilgiler taklit edilmemiş, aksine yeri geldiğinde müfessirlerin çoğunluğuna muhalefet edilmiş, isrâilî bilgiler eleştirilerek reddedilmiş, bağlama uymayan konular yeniden yorumlanmış ve orijinal bir tefsir ortaya konulmuştur. Ayrıca tefsirde meal hatalarına dikkat çekilmiş ve alternatif meal ortaya konulmuştur.

Makalede Cerrahoğlu'nun “Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri” adlı eserinde, tefsirde izlediği metodu ortaya koymayı ve tefsirin özgün yönlerini zikretmeyi hedeflemekteyiz. Tefsirin sadece tek cildi basıldığı için çalışmamız 1. cilt ile sınırlıdır. Ayrıca incelemekte olduğumuz eser, her ne kadar Koçyiğit ve Cerrahoğlu tarafından ortak kaleme alınmış olsa da çalışmamız Cerrahoğlu ile ilgili olduğu için sadece Cerrahoğlu'nun ismini zikredeceğiz.

**Anahtar Kavramlar:** Tefsir, Kur'ân, Metot, Cerrahoğlu, Koçyiğit

### **An investigation about tafseer methodology in the book *Kur'ân-ı Kerim ve Tefsiri***

#### **Abstract**

İsmail Cerrahoğlu, who is one of the well-known scholars of Qur'anic interpretation in theology faculties in Turkey, had a considerable impact on tafseer researches. It is of great importance to examine his tafseer methodology, given the fact that he pioneered writing books on history and methodology of tafseer which are still used as textbooks in theology faculties in Turkey. In the mean time, he supervised many undergraduate

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı. cahitkaraalp@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5898-6819>.

Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**ATIF:** Karaalp, Cahit. “Kur'ân-ı Kerim Meâl ve Tefsiri” Adlı Eserin Tefsirdeki Metoduna Dair Bir İnceleme”. Tefsir Araştırmaları Dergisi (TADER) 3 / 1 (Nisan 2019): 1-23.

Gönderim Tarihi: 28 Şubat 2019. Kabul Tarihi: 13 Nisan 2019. DOI Numarası: 10.31121/tader.533590. Araştırma Makalesi. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

students who are recently well-known scholars in the field. Cerrahoğlu together with professor Talat Koçyiğit planned in 1983 to author a book titled as *Translation and Commentary of the Qur'an* which would consist of 6 volumes. However, they were only-able to complete and publish the first volume and the rest of volumes could not be brought to public attention. This tafseer is an original work in terms of language, methodology, resources and interpretations. The verses in the tafseer are neither overwhelmed by narrations nor by unnecessary explanations. A clear language with a scholarly approach were used in such a way that everyone could understand. Besides, a critical approach was adopted in this book rather than mentioning widespread information and ideas in previous books. Also, narratives related to israliyat were not accepted. Apart from this the commentaries which are out of context were reinterpreted as well as indicating some translation mistakes and showing alternatives to them. As result, an original tafseer book had emerged. In our study, we aim to investigate the methodology of Qur'anic interpretation for Cerrahoğlu and identify the distinctive aspects of his approach. Our study covers the first volume of his tafseer which is the only published volume. Although the research was co-authored by Cerrahoglu and Kocyiğit, we only referred to Cerrahoglu as our main topic in this article.

**Keywords:** Tafsîr, Quran, Method, Cerrahoğlu, Koçyiğit

### GİRİŞ

Makale konumuz olan “Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri” isimli eser Prof. Dr. Talat Koçyiğit ve Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu tarafından telif edilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından 1983 yılında Ankara'da basılmış olup 1985 ve 1990 yıllarında da 2. ve 3. baskıları yapılmıştır. Dönemin Diyanet İşleri Başkanlığını yürüten Tayyar Altıkulaç tefsir için kaleme aldığı tekdime yazısında çağın ihtiyaçlarına cevap verecek nitelikte ve yaşayan Türkçe ile bir tefsir hazırlatmayı amaçladıklarını bunun için böyle bir tefsire karar verdiklerini ve tefsirin 6 cilt olarak düşünüldüğünü ifade etmiştir.<sup>1</sup>

Tefsirin sadece birinci cildi yayınlanmış olup devamı getirilememiştir. Tefsire bir “Mukaddime” ile başlanmış ve tefsirde sadece Fatıha sûresi ile Bakara sûresi tefsir edilmiştir. Mukaddimedeki Kur'ân'ın tarifi, kime, niçin ve nasıl indiği, Kur'ân'ın nasıl toplandığı, Kur'ân'ın i'cazı gibi Kur'ân-ı Kerim hakkında genel bilgilere ve tefsire neden ihtiyaç duyulduğu, tefsirin kaynakları, tefsir faaliyetleri gibi tefsir tarihi konularına yer verilmiştir.<sup>2</sup>

Eksik kalan bu tefsir çalışması daha sonra Prof. Dr. Talat Koçyiğit tarafından tamamlanmış<sup>3</sup> ve Prof. Dr. Bünyamin Erul tarafından gözden geçirilerek Türkiye Diyanet Vakfı yayınlarıncı 7 cilt halinde basılmıştır.<sup>4</sup> Ancak, Koçyiğit tarafından tamamlanan bu tefsirin birinci cildi, 1983 yılında

<sup>1</sup> İsmail Cerrahoğlu - Talat Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990), 1: 6.

<sup>2</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 7-53.

<sup>3</sup> Mustafa Öztürk, *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsir Serencamı*, 3. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 83.

<sup>4</sup> Talat Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 7 Cilt (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016)

Cerrahoğlu ve Koçyiğit tarafından kaleme alınan tefsirin birinci cildi ile aynı olduğu halde Cerrahoğlu'nun ismine bu baskıda yer verilmemiş ve tefsirin girişinde konuyla ilgili hiçbir açıklama yapılmamıştır.<sup>5</sup>

## 1. TEFSİRDE İZLEDİĞİ YÖNTEM

Her bir müfessirin tefsirinde kendine özgü bir metot takip ettiği söylenebilir. Kimileri de bir mukaddime ile bunu eserlerinin girişinde izah etmiştir.<sup>6</sup> Ancak çoğunluğun böyle bir geleneği bulunmamaktadır. Nitekim onlar, zihinlerindeki metodu kalıplara dökmeden eserlerine uygulamıştır. Hiçbir tefsir belli bir yöntem olmadan kaleme alınmaz. Dolayısı ile Prof. Dr. Cerrahoğlu'nun da tefsirini kaleme alırken izlediği bir metodu vardır. Makalemizde Cerrahoğlu'nun izlediği tefsir yöntemini ortaya koymaya çalışacağız.

### 1. 1. Kur'ân'ın, Kur'ân ve Hadis/Sünnet ile Tefsiri

Kur'ân'ın en mühim tefsir kaynağı Kur'ân'ın kendisi ve sünnettir.<sup>7</sup> Sünnet, Kur'ân'ın umum ve hususunu, mutlak ile mukayyedini, nasih ve mensuhunu ve diğer hususlarını izah eder.<sup>8</sup> Kur'ân'ın, Kur'ân ve hadis/sünnet ile tefsiri tüm müfessirlerin ittifak ettiği bir tefsir yöntemidir. Âyetlerin tefsirinde Kur'ân bütünlüğünü göz önünde bulundurmamak ve âyetleri Hz. Peygamberin açıklamaları doğrultusunda anlamaya çalışmak önemli ise de bu tefsir metodunun da bazı mahzurları bulunmaktadır. Zira Kur'ân'ın, Kur'ân ile tefsiri müfessirin anlama kapasitesi ile sınırlıdır ve keyfidir.<sup>9</sup> Kur'ân'ın hadis ve sünnet ile tefsiri ise sahih ve sarih rivâyetlerle sınırlı kaldığı sürece önem arz eder. Kur'ân'ı kendi bütünlüğü içinde değerlendirmeden doğru anlamlara ulaşmak mümkün değildir.<sup>10</sup> Kur'ân'ı bir bütün olarak okurken, âyetler ve sûreler arası uyuma dikkat edilmeli, âyet bütünlüğü ve sûre bütünlüğü sağlanmalı,<sup>11</sup> âyetlerin birbirini tamamladığı, açıkladığı unutulmamalıdır.<sup>12</sup>

<sup>5</sup> Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 21-52.

<sup>6</sup> Bk. Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî - Mahmûd Hâmîd Osmân, 12 Cilt (Kahire: Dâru'l-hadis, 2002), 1: 11-112; Tâhir bin Âşûr, Muhammed, *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*, 12 Cilt (Tûnus: Dâru Suhnûn li'n-neşr ve't-tevzi', ts), 1: 10-130; Mustafa Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1: 9-67.

<sup>7</sup> Muhammed Vehbi Dereli, *Problematik Açardan Kur'ân-Sünnet İlişkisi*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2010), 83.

<sup>8</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 6. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 2014), 40-41.

<sup>9</sup> Konu ile ilgili ayrıntılı bir çalışma için bk. Ali Karataş, Kur'ân'ı Kur'ân ile Anlama, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2011): 177-197.

<sup>10</sup> Abdülbaki Güneş, *Kur'ân'da Bütünlük Mucizesi* (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014), 39; Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metot* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 255-258; Zülfikar Durmuş, *Kur'ân'ın Türkçe Tercümelei- "Azîz Kur'ân" ve "İnsanlığa Son Çağrı Örneği"* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 183.

<sup>11</sup> İbrahim H. Karşlı, *Kur'ân'ı Anlamaya Giriş* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), 92-93.

<sup>12</sup> Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 7. Baskı (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 24.

Cerrahoğlu, âyetleri Kur'ân bütünlüğünde ve hadis/sünnet ile tefsir etmektedir. Fatiha sûresi 7. âyetinde geçen “gazaba uğrayanların ve sapanların yoluna değil” âyetinin tefsirinde müfessirlerin Hz. Peygamberden nakledilen hadise<sup>13</sup> binaen verdikleri gazaba uğrayanların Yahudiler, sapanların Hristiyanlar oldukları yönündeki açıklamalarını<sup>14</sup> zikretmekte ve Bakara sûresi 61, A`râf sûresi 152 ve Mâide sûresi 60. âyetlerinde Yahudilerin “gazaba uğradıklarından” bahsedildiğini, Maide sûresi 77 ve Al-i İmran sûresi 69. âyetlerinde Hristiyanların “sapmış olduklarından” söz edildiğini ifade ederek ilgili yorumların ve hadisin Kur'ân'a muvafık olduğunu ifade etmektedir.<sup>15</sup>

### 1. 2. Müşkil Âyetlere Yaklaşımı

Müşkilü'l-Kur'ân, Kur'ân âyetleri arasında ilk bakışta ihtilaf ve tenakuz gibi gözükten durumları inceleyen bilim dalıdır.<sup>16</sup> Müşkilü'l-Kur'ân tabiri maksadını aşılıyor ve muhatabın zihninde kuşku uyandırıyor da ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarının tamamında ele alınmıştır. Kuşkusuz böyle bir bakış açısıyla meseleye yaklaştığımızda bu kavramın kullanılmaması yönünde bir irade oluşabilir, ancak nesh gibi çok daha riskli bir kavramın usûl konusu olarak incelenmiş olması, bu kavramın da kitaplarda incelenmesini meşrulaştırmaktadır.<sup>17</sup> Konuyla ilgili ilk dönemden itibaren müstakil eserler kaleme alınmıştır.<sup>18</sup>

Prof. Dr. Cerrahoğlu, Kur'ân'ın müşkillerinin çözümü konusunda ikna edici delilin olmaması halinde selefın metodunu takip eder. Buna örnek olarak Hz. Adem ve Havva'nın yerleştirildikleri cennet ile ilgili âyetlerin anlaşılması konusundaki müşkili zikredebiliriz. Hz. Âdem ve Havva'nın yerleştirildikleri cennetin dünyada bir bahçe mi yoksa ahirette mü'minlere va'dedilen sevap cenneti mi olduğu konusundaki tartışmaları delilleri ile zikrettikten sonra bu konudaki delil ve cevapların müşkilin halline yardımcı olmaktan uzak olduğunu, birçok Ehl-i Sünnet müfessirinin sefefe tabi olarak âyette zikredilen cennetin yerini tesbite ve nasıl bir cennet olduğunu araştırmaya kalkışmadığını, Allah'ın bilgi vermediği bu gibi konularda Allah'tan başka kimsenin bilgi sahibi olmadığını

<sup>13</sup> Tirmizî, “Tefsir”, 1.

<sup>14</sup> Âyet Hakkındaki değerlendirme ve tefsirler için bk. Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr, *Tefsîru Mukâtil Bin Süleymân*, thk. Ahmed Ferid, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 1: 26; Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed, *el-Keşşâf an bakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûhu't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn, 4 Cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1995), 1: 26-27; Halil Aldemir, “Fatiha Sûresi'nde Nimet Verilenler, Gazaba Uğrayanlar ve Delâlette Olanlar”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1 (2012): 19-24.

<sup>15</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 24-25.

<sup>16</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 15. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 179; Abdülcelil Bilgin, *Kur'ân'ı Tanımak* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2018), 169; Fethi Ahmet Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*, 2. Baskı (Konya: Aybil Yayınları, 2014), 238-242.

<sup>17</sup> Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 238-242.

<sup>18</sup> Bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ed-Dineverî, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, thk. Sa'd bin Necdet Ömer (Beyrut: Müesseseti'r-Risâle, 2015), 31-406.

ifade ettiklerini söyler ve müşkilin halli konusunda sınımlanacak en doğru görüşün selefın bu görüşü olduğunu ifade eder.<sup>19</sup>

Cerrahoğlu, müfessirler tarafından müteşabih, mübhem ve müşkil sayılan Hurufu Mukatta<sup>20</sup> ile ilgili birçok görüşü zikretmekte ve bu görüşlerin içinden “mukatta harflerinin dikkat çekmek ve uyarı için kullanıldığı” görüşünü tercih etmektedir.<sup>21</sup> Zira Kur'ân anlaşılacak için inmiştir, Kur'ân'da anlaşılmaz âyet bulunmamaktadır.

Cerrahoğlu bazen görüşler arasında tercihte bulunmaz ve sonucu Allah'a havale eder. Bakara sûresi 260. âyette Hz. İbrahim'in, kalbi mutmain olsun diye ölümlerin nasıl diriltildiğini görmek istediği, bunun üzerine Allah'ın kendisine dört kuşu alıp kesmesi veya kendisine alıştırdıktan sonra onlara çağrıda bulunması yönünde emir buyurduğu ifade edilir. Tefsirlerde kuşların akıbeti tartışma konusudur. Müfessirlerin çoğu, Allah'ın Hz. İbrahim'den kuşları kesmesini istediği görüşündedir.<sup>22</sup> Ancak Ebu Müslim el-İsfehâni bu görüşe muhalefet eder ve âyette böyle bir şeyden bahsedilmediğini, Hz. İbrahim'den kuşları ehlileştirip kendine alıştırtmasının istendiğini ifade eder. Cerrahoğlu, her iki görüşün de doğru olabileceğini, en doğrusunu Allah'ın bildiğini belirtir ve mealde Ebu Müslim'in görüşünü esas alır.<sup>23</sup>

### 1. 3. Kıraat Farklılıklarını Zikretmesi

Kıraat, Kur'ân kelimelerinin eda keyfiyetlerini ve bunlarda görülen farklılıkları nakledene isnat ederek bilmeye denir.<sup>24</sup> Kur'ân-ı Kerim'deki bazı kelimelerin kıraat farklılıklarından dolayı değişik şekillerde okunduğu ve çeşitli sebeplere bağlı olarak kıraat farklılıklarının ortaya çıktığı bilinmektedir.<sup>25</sup> Nüzul döneminde varlık kazanan kıraat ihtilafı sahabe kanalıyla nüzul sonrası sürece taşınmış ve böylece varlığını devam ettirmiştir.<sup>26</sup>

Cerrahoğlu, Bakara sûresi 10. âyette münafıklar bağlamında geçen “يَكْذِبُونَ” kelimesinin; Küfe imamları Asım, Hamza ve Kisa'î tarafından “يَكْذِبُونَ/yekzibun” şeklinde okunduğunu ve “yalan söylerler” anlamına geldiğini dolayısı ile bu âyette münafıkların yalancı olduklarının beyan edildiğini

<sup>19</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 93-97.

<sup>20</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Öztürk, *İlâhi Hitabın Tefsiri*, 1: 332-345.

<sup>21</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 32.

<sup>22</sup> Bk. Mukâtil bin Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 2: 141; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 15 Cilt (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 3: 64-79; İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmâil bin Ömer el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4 Cilt (Riyad: Mektebetü Daru's-Selam, 1994), 1: 422-424.

<sup>23</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 522-523.

<sup>24</sup> Zürkânî, Muhammed Abdulazim, *Kur'ân İlimleri Menâbilü'l-İrfân Tercümesi*, trc. Ramazan Şahan - Halil Aldemir, 2 Cilt (İstanbul: Beka Yayınları, 2015), 1: 570.

<sup>25</sup> Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsîr ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 252.

<sup>26</sup> Mehmet Emin Maşatı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 183.

ancak kelimeyi Medine, Hicaz ve Basra kıraat imamlarının “يكذبون/yükezzibun” şeklindeki okuyuşlarına göre kelimenin “yalanlarlar”<sup>27</sup> anlamına geldiğini ifade eder ve münafıkların karakterine daha uygun düşen birinci kıraati/anlamı tercih eder.<sup>28</sup>

#### 1. 4. Tarihi Bağlama Yer Vermesi

Nüzul ortamı Kur'an'ın bütünü için bağlamdır.<sup>29</sup> Âyetler bu bağlam ve indiği dönemin şartları göz önünde bulundurularak anlaşılmalı çalışılmalıdır.<sup>30</sup> Kur'an'ın yorumlanmasında âyetlerin indiği dönemin sosyal, siyasi ve ekonomik şartlarının, örf ve adetlerinin, kültürün, toplumsal yapının ve dini inançların bilinmesi önem arz etmektedir.<sup>31</sup>

Bakara sûresi 178 ve 179. âyetlerin tefsirinde Cerrahoğlu, köleyi öldüren bir hürün kısas ile öldürülüp öldürülmeyeceği tartışmasını zikreder ve fakihlerin çoğunun<sup>32</sup> köleye karşılık hürün öldürülmeyeceği görüşünde olduklarını<sup>33</sup> belirttikten sonra bu içtihadı katılmadığını ifade eder. Zira âyeti kerime cahiliye devrinde adil olmayan bir tatbikata son vermek ve insanlar arasındaki eşitliği sağlamak için inmiştir. Buna göre âyetin özü, ruhu eşitlik prensibi üzerine oturmuştur ve köleyi öldüren hürün öldürülmemesi, âyetin ruhuna aykırıdır.<sup>34</sup>

Cerrahoğlu, Bakara sûresi 220. âyetin tefsirinde âyetin indiği dönemin şartlarına dikkat çeker. “Keza sana yetimleri soruyorlar. Deki: Onların işlerini düzeltmek hayırlıdır. Eğer onlarla bir arada olursanız, onlar sizin kardeşlerinizdir...” âyetinin indiği dönemde Arapların yetimlere sadece malları için yakınlık gösterdiklerini, yetim bir kızla sadece malı için evlendiklerini, mal başkasına gitmesin diye yetim kızları oğullarına aldıklarını, malı olmayan yetimleri horladıklarını, âyetin de buna son vermek için indiğini ifade eder.<sup>35</sup>

<sup>27</sup> Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tenvîr*, 1: 283; Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin İsmail, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Yahya Murad, 2 Cilt (Kahire: Dâru'l-hâdis, 2004), 1: 38.

<sup>28</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 49.

<sup>29</sup> Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 52.

<sup>30</sup> Durmuş, *Kur'an'ın Türkçe Tercüme*, 182; Ali Karataş, Meallere Tarihi Verileri Yansıtanın Gerekliği Üzerine, *EKEV Akademi Dergisi*, 16/51 (2012): 204.

<sup>31</sup> Necmettin Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014), 55.

<sup>32</sup> Ebu Hanife'nin ve Hanefilerin farklı değerlendirmeleri için bk. Cessâs, Ebû Bekr Ahmed bin Alî, *Abkâmu'l-Kur'an*, thk. Abdüsselâm Muhammed Ali Şahîn, 4. Baskı, 3 Cilt, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), I:165-175.

<sup>33</sup> Tartışmalar için Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*, 1: 634-644; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 284-286.

<sup>34</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 317.

<sup>35</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 425.

## 1. 5. Nüzul Sebeplerine Yaklaşımı

Esbab-ı nüzul, meydana geldiği zamanda bir olaydan bahseden ya da bir olayın hükmünü açıklayan âyet veya âyetlerin inişine neden olan hadise veya sorudur.<sup>36</sup> Âyetler için metin dışı bağlam hükmündedir.<sup>37</sup> Bir âyetin sebep-i nüzulünü dikkate almak, onun tarihin belli bir dönemi ile bağlantılı bir metin olduğunu kabul etmek demektir.<sup>38</sup> Nüzul sebeplerinin âyetlerin anlaşılması konusunda önem arz ettiği her müfessirin kabul ettiği bir gerçektir. Esbab-ı nüzul rivâyetleri bazen Kur'ân'ın anlaşılmasında olumlu sonuçlar doğurmakta ise de bazen de olumsuz neticelere sebep olabilmektedir. Sebeb-i nüzul rivâyetlerinin senedlerinin hazfedilmiş olması, sebep-i nüzulün yorumlarla birbirine karışması, nakillerin birden fazla olması bazı olumsuz neticelerin çıkmasına sebep olmuştur.<sup>39</sup> Cerrahoğlu'na göre; "Kur'ân'ın herhangi bir âyetinin indirilişi her zaman tek bir nedene bağlanamaz. Bazen tek bir hadise âyetin indirilişine sebep olsa bile bazen de birbirine benzeyen hadiselerin tekerrür etmesi halinde hepsine çözüm getirecek bir âyetin indirilmiş olması da mümkündür."<sup>40</sup>

Cerrahoğlu, Bakara sûresi 189. âyette geçen "iyilik evlere arkalarından girmeniz değildir; fakat (asıl) iyilik sakınan kimse(nin iyiliği)dir."<sup>41</sup> ifadesi bağlamında Bera bin Âzib'ten nakledilen; "Bu âyet bizim hakkımızda nazil oldu. Ensar haccedip Medine'ye döndükleri zaman, evlerine kapılarından değil de arka tarafından girelerdi. Ensar'dan biri bu adete aykırı hareket edip kapıdan girince ayıplanmış ve bunun üzerine de bu âyet nazil olmuştur."<sup>42</sup> şeklindeki rivâyeti zikreder.<sup>43</sup>

## 1. 6. Rivâyetleri Sened ve Metin Tenkidine Tabi Tutması

Rivâyet tefsirlerinin birçoğunun temel malzemesinin tarih, siyer, hadis gibi rivâyeti esas alan kaynaklar olduğu ifade edilebilir. Tefsir babında Hz. Peygamber, sahabe ve tabiinden yapılan rivâyetler azımsanamaz. Bunlara yönelik sened ve metin tenkidinin hadis ilmindeki gibi tefsirde canlı olduğunu söyleyemeyiz. Tefsir ile ilgili rivâyetlerin birçoğunun sened ve metin tenkidine tabi tutulmadığı ehlinin malumudur. Kimi tefsirlerin rivâyetleri sened ve metin açısından tenkid etmiş

<sup>36</sup> Zürkânî, *Kur'ân İlimleri*, 1: 176; Ayrıntılı çalışma için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, 2. Baskı (İstanbul: Şule Yayınları, 2012)

<sup>37</sup> Gezgin, *Tefsirde Semantik Metot*, 269.

<sup>38</sup> Mehmet Paçacı, "Tefsir'de Semantik ve Hermenötik". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'alesi I* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 1: 574.

<sup>39</sup> Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 227-230.

<sup>40</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 509.

<sup>41</sup> Âyet ile ilgili ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Abdurrahman Ateş, "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2016): 9-30.

<sup>42</sup> Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zeglûl, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991), 56; Buhârî, "Umre", 18; Müslim, "Tefsir", 23.

<sup>43</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 355.

olması bu gerçeği değiştirmemektedir. Bunun sebebi olarak tefsir ilminin hadis ilmi ile iç içe olmasını gösterebiliriz.

Cerrahoğlu tefsirde genellikle âyetlerin nüzul sebeplerini zikreder. Ancak bazı yerlerde nüzul sebebi olarak nakledilen rivâyetleri de tenkid eder. Kelbi tariki ile İbn Abbas'tan gelen; “Muaz bin Cebel ve Sa'lebe, Hz. Peygambere; “ya Resulullah, nasıl bir iştir ki, hilal önce ince bir ip gibi beliriyor, sonra büyüyor, düzleşiyor ve yuvarlak bir şekil alıyor, sonra tekrar inceliyor, kıvrılıyor ve ilk belirlediği şekle dönüyor. Güneş gibi bir kararda durmuyor. Bu soru üzerine yukarıdaki âyet nazil olmuştur.” rivâyetinin tüm müfessirler tarafından “sana hilalleri soruyorlar...” ifadesi ile başlayan Bakara sûresi 189. âyetin sebab-i nüzülü bağlamında nakledildiğini<sup>44</sup> ifade ettikten sonra rivâyeti öncelikle sened açısından tenkid eder ve Kelbi tariki ile İbn Abbas'tan gelen tefsirle ilgili rivâyetlerinin umumiyetle zayıf olduğunu, buna rağmen müfessirlerin Kelbi'nin rivâyetini zikretmekten geri kalmadıklarını söyler. Aynı rivâyeti metin tenkidine tabi tutar ve âyette yer alan cevabın rivâyetteki sorulara uygun düşmediğini, rivâyetteki soruların bir astronomi bilgisine sorulması gereken sorular olduğunu ifade eder ve daha başka açılardan da tenkitte bulunur.<sup>45</sup>

### 1. 7. Bağlama ve Âyet Bütünlüğüne Dikkat Etmesi

Kur'an'ın nazil olduğu ortam, ahval ve şartlar dış bağlamı; sûre, âyet ve kelimeler ise iç veya lafzi bağlamı ifade eder. Müfessirler âyetler hakkında yorumda bulunurken mutlaka bu iki bağlamı dikkate almışlardır. Zira Kur'an'ın hayatla bağını dış bağlam, lafızla bağını ise iç bağlam ifade eder.<sup>46</sup> Kur'an'ın genel bağlamı, sûre bağlamı, âyetler arası bağlam önemli olduğu kadar âyet içi bağlam da önemlidir. Kuran'ın metinden çok söze benzediği, sözlü bir hitap olduğu, 23 yılda birbirinden bağımsız sözler şeklinde indiği, böyle olduğu için bağlamının metin içinde değil dışında aranmasının icap ettiği, Kur'an'ı söz ortamına taşımak ve ait olduğu tarihte okumak gerektiği gibi gerekçelerle Kur'an'ın kendi içinde bir bütün olmadığını ve bir bütün olarak okunamayacağını ifade edenlerin<sup>47</sup> aksine Kur'an'ın metin haline dönüştürülürken anlam ve anlatım bütünlüğünün dikkate alındığını, Kur'an'ın birbirinden kopuk pasajlar şeklinde düzenlenmediğini, aksine Kur'an'ı bir metin olarak

<sup>44</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1: 100; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 232; Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, 1: 715-718; İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Ali bin Muhammed, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 110; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1: 306; Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Temîr*, 1: 196-203; Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 5. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 1: 126.

<sup>45</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 352-353.

<sup>46</sup> Mustafa İslamoğlu, *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*, 3. Baskı (İstanbul: Düşün Yayınları, 2017), 37.

<sup>47</sup> Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004), 47-51; Ebu Zeyd, Nasr Hamid, *İlahi Hitabın Tabiatı*, trc. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001), 100-215 vd.



okuyacaklar için vahiy pasajlarının bütünlük arzedecek şekilde bir araya getirildiğini düşünmekteyiz.<sup>48</sup>

Cerrahoğlu, Bakara, 208. âyette geçen “ادخلو في السلم كافة/Barış (ve kurtuluş dini olan İslam)’a tam olarak girin” ifadesinin tefsirinde, “كافة”ibaresinin “silme” girmeleri istenen mü’minlere hal yaparak toptan ve hep birden, “cemian” manasında tefsir edenler<sup>49</sup> varsa da aslında ibarenin Allah’a teslim olmayı ve boyun eğmeyi gerektiren “bütün emir ve nehiyeler” manasına geldiğini dolayısı ile âyetin; “Ey iman edenler! Allah’ın bütün emir ve nehiyelerinde O’na tam teslimiyetle barışa girin ve gerçek Müslümanlar olun!” anlamını verdiğini” ifade eder.<sup>50</sup>

## 2. TEFSİRİN ÖZELLİKLERİ

Tefsirler, yazıldıkları dönemde var olan ihtiyaç üzerine kaleme alınır, kaleme alınma sebeplerine ve müfessirlerin üslubuna göre de tefsirler farklılık arz eder. Kimileri dilsel,<sup>51</sup> kimileri fıkhi,<sup>52</sup> kimileri kelami,<sup>53</sup> kimileri de işari<sup>54</sup> ağırlıklıdır. Daha başka özelliklere sahip birçok tefsir bulunmaktadır.<sup>55</sup> Müfessirin donanımı ve meşrebine göre şekil alan her tefsiri aynı kabul etmek mümkün değildir. Cerrahoğlu’nun tefsiri de belli özelliklerle öne çıkmaktadır. Biz burada tefsirde öne çıkan belli özellikleri zikretmeye çalışacağız.

### 2. 1. Sûre Girişlerinde Bilgi Vermesi

“Kur’ân-ı Kerîm Meal ve Tefsiri’nde” her sûrenin başında sûreye giriş mahiyetinde sûrenin adı, âyet sayısı, indiği yer, sûrenin gayesi konularında bilgi verilir ve bu konulardaki tartışmalar zikredilir.<sup>56</sup> Örneğin Fatıha sûresinin Mekki mi Medeni mi olduğu tartışmasına yer verir ve Mekke’de namazın farz olduğunu, Fatıhasız namaz kılındığına dair herhangi bir rivâyetin bulunmadığını, Mekki olan Hicr sûresinde “tekrarlanan yedi” ifadesi ile Fatıha’nın kast edildiği konusunda görüş

<sup>48</sup> Cahit Karaalp, *Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu Salat Kavramı Örneği* (Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017), 87.

<sup>49</sup> Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tevîr*, 1: 275-281.

<sup>50</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 390-391.

<sup>51</sup> Bk. Ferrâ, Ebi Zekeriyâ Yahyâ bin Ziyâd Abdullah, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsuddîn, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2002); Ebû Ubeyde Ma'mer bin el-Müsennâ et-Teymî, *Mecâzu'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Fuad Sezgin, 2 Cilt (Kahire: Mektebetü Hancı, ts); Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*; Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm bin es-Serî, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbub*, thk. Dr. Abdulcelil Abduh Şelbî, 5 Cilt (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988)

<sup>52</sup> Bk. Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Muhammed bin Abdullâh bin Muhammed el-Meâfirî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, thk. Rizâ Farec el-Hamâmî. 4 Cilt (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003), 1: 13-15; Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*.

<sup>53</sup> Bk. Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed bin Ömer bin Hasen bin Huseyn bin Alî et-Teymî, *Mefâtîhu'l-gayb/Tefsîru'l-kebîr*, thk. İbrahim Şemsuddîn - Ahmed Şemsuddîn, 4. Baskı, 23 Cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013).

<sup>54</sup> Bk. Kuşeyrî, Ebû Kâsım Abdulkarîm bin Hevâzin bin Abdülmelik, *Letâifu'l-işârât/Tefsîru'l-Kuşeyrî*, thk. Abdullatîf Hasen Abdurrahmân, 2. Baskı, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2007).

<sup>55</sup> Ayrıntı için bk. Zehebî, Muhammed Huseyn, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 3 Cilt (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts); Polat, *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 305-488; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 209-776.

<sup>56</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 1, 27.

ayrılığının bulunmadığını gerekçe göstererek Fatıha sûresinin Mekki olduğunu iler sürer ve Fatıha'nın Kur'ân'ın mukaddimesi veya önsözü olduğunu, Kur'ân'ın gayesini ortaya koyduğunu,<sup>57</sup> Bakara sûresinin ahkâm âyetlerinin çoğunu barındırması yönü ile önem arz ettiğini ifade eder.<sup>58</sup>

## 2. 2. Âyetler Arası Tenasübe ve Kur'ân Üslubuna Dikkat Çekmesi

Kur'ân, muhataplarına mesajlarını iletirken belli bir üslup kullanır.<sup>59</sup> Kur'ân âyetlerinin ya da sûrelerinin birbiriyle olan lafız ya da mana ilişkileri bütünlük arz etmektedir. Örneğin Fâtıha sûresinde kul Allah Teâla'dan hidâyet dilemekte, Bakara sûresinde ise bu hidâyet talebine cevap verilmekte ve hidâyetin kaynağının Kur'ân olduğuna işaret edilmektedir. Bu alanda ilk defa eser yazanın Ebu Bekir en-Nisâbüri (ö. 324/935) olduğu zikredilir. Konuyla ilgili tefsirinde ilk defa ciddi olarak görüşler ileri süren müfessir ise Fahrüddîn er-Râzî'dir (ö. 606/1209).<sup>60</sup>

Cerrahoğlu, Fatıha sûresinde “rabbi'l-âlemin” lafzı ile Allah'ın azametinin insan kalbine işlendiğini, ürperti hâsıl edildiğini ardından “rahman ve rahim” isimleri ile rahmetin sonsuzluğuna işaret edilerek ürpertinin sevinç dolu bir ümide dönüştürüldüğünü, kula Allah'ın kontrolü altında olduğunun hatırlatıldığını ve bunun ince bir sanatla işlendiğini ifade eder.<sup>61</sup>

Kur'ân'ın ifade üslubuna değinen Cerrahoğlu, Bakara sûresi 243. âyette geçen “elem tera” ibaresinin Lügatta “görmez misin” anlamına geldiğini ama Kur'ân'da “ilm/bilmek” anlamında kullanıldığını, geçmişte vuku bulan bir hadiseyi görmeleri mümkün olmayan insanlara bildirmek için bu ifadenin kullanıldığını ve “bilmez misin” anlamına geldiğini ifade eder.<sup>62</sup>

## 2. 3. Dilsel Tahlillere Yer Vermesi

Arapların dili ve üslubu üzere inen Kur'ân'ın tefsiri bu dilin kurallarına göre olmalıdır.<sup>63</sup> Âyetlerin anlaşılması konusunda yaşanan problemlerin çözümünde Arap dil kurallarının hakemliği esas alınır. Zira bu kurallar Allah'ın kitabından, Hz. Peygamberin sözlerinden ve Arapların kelimelerinden çıkarılmıştır.<sup>64</sup> Cerrahoğlu tefsirinde zaman zaman dilin hakemliğine başvurarak tercih ettiği yorumun doğruluğunu ortaya koymaya çalışır.

<sup>57</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 1.

<sup>58</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 27.

<sup>59</sup> Kur'ân'daki anlatım üslupları için bk. Şehabeddin Kırdar, *Letâif luğâviyye ve lemasat beyaniyye fi'l-Kur'ân* (Konya: Tekin Kitabevi, 2016), 6-274.

<sup>60</sup> Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafâ Deyb el-Bûğâ, 5. Baskı, 2 Cilt (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 2002), 2: 976-995; Polat, *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 225.

<sup>61</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 19.

<sup>62</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 480.

<sup>63</sup> İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 23.

<sup>64</sup> Zürcânî, *Kur'ân İlimleri*, 1: 570.

Cerrahoğlu, Bakara sûresi 23. âyetin tefsirinde “فأتوا بسورة من مثله” ibaresinde geçen “hu” zamirinin nereye irca edileceği konusundaki tartışmaları zikreder<sup>65</sup> ve müfessirlerin birçoğunun ibaredeki “hu” zamirini “من ما نزلنا” ifadesinde sözü edilen Kur'an'a irca ettiklerini dolayısı ile ibarede “Kur'an'ın benzeri bir sûre getirin” manasının kast edildiğini<sup>66</sup>, zamiri “علي عبدنا” ifadesinde sözü edilen Hz. Muhammed'e irca edildiğini ifade edenlere göre ise ibare “kulumuz(Muhammed) gibi birisinden bir sûre getirin” anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>67</sup>

## 2. 4. Nesh Hakkındaki Görüşü

Şeriat ıstılahında nesh, “herhangi bir şer'i hükmün aksine sonradan başka bir şer'i delilin işaret etmesidir.”<sup>68</sup> Nesh meselesi tefsir tarihinde önemli yer tutmuş ve müfessirlerin geneli tarafından varlığı kabul edilmiştir. Ancak ilk dönemde neshin nasıl anlaşıldığı, hangi âyetlerin mensuh olduğu, bu konuda Hz. Peygamberden rivâyet olup olmadığı, neshin hangi şartlarda ve hangi konularda gerçekleşeceği tartışma konusudur.<sup>69</sup> Kur'an'ın nasih olduğunu ama hiçbir âyetin mensuh olmadığını ifade eden bir kısım tefsir âlimi ise evrensel bir kitapta neshin vukuuna karşı çıkmıştır.<sup>70</sup>

Cerrahoğlu, neshin vukuunu Kur'an âyetleri açısından kabul etmekte ve konu ile ilgili görüşlerini şu sözlerle ifade etmektedir: “Kur'an-ı Kerim'de neshin mevcudiyetini kabul etmek, hiçbir surette Kur'an'a veya umumi manada İslam'a kusur izafe etmek manasına gelmez. Çünkü İslam diniyle ilgili olarak, Kur'an-ı Kerim'de yer alan hükümler, tek bir celsede çıkarılan kanunlar gibi bir defada değil, 2 sene ve birkaç ay içinde, hadiselerin gerektirdiği şekilde ve birbirinden ayrı olarak vazolunmuştur. Bu sebeple, her hükmün bir südür tarihi bulunduğu gibi, kendine has bir teşri sebebi de vardır. Değişen zaman içinde, bu sebebin ortadan kalkması mümkün olduğu gibi, o sebebe istinaden vazolunan hükmün değiştirilmesinde de herhangi bir kusur düşünülemez.”<sup>71</sup>

## 2. 5. Kavramlara Önem Vermesi

Kelimeler, dilin en küçük anlam birimleridir. Kelimelere yüklenen anlamlar çoğaldıkça anlam belirsizlikleri de artar. Bunun içindir ki çokanlamlı kavramların anlam takdiri her zaman sorun teşkil

<sup>65</sup> Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, 1: 223-225.

<sup>66</sup> Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, 1: 26.

<sup>67</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 67.

<sup>68</sup> Polat, *Tefsir Araştırmalarında Yöntem Sorunları*, 181.

<sup>69</sup> Bk. Suyûtî, *el-İtkân*, 2: 700-723; İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 139-145; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 122-128.

<sup>70</sup> İlgili tartışmalar için bk. M. Sait Şimşek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*, 4. Baskı (İstanbul: Ekin Yayınları, 2004), 89-101; Talip Özdeş, “Kavramdan Teoriye Nesh Problemi”. *Günümüz Tefsir Problemleri*, Editör: Ali Karataş, Yunun Emre Gördük (Ankara: Bilay Yayınları, 2018), 159-179; Demirci, *Tefsir Usulü*, 230-247.

<sup>71</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 190.

etmiştir.<sup>72</sup> Vücut-nezair,<sup>73</sup> ğaribu'l-Kur'ân<sup>74</sup> ve furuku'l-luğa<sup>75</sup> türü eserler kelime ve kavramların anlamlarını ve aradaki anlam farklılıklarını inceleyen önemli eserlerdir. Bu konuda ilk dönemden itibaren birçok eser kaleme alınmıştır.<sup>76</sup> Cerrahoğlu'nun bu ilimlere vukufiyetini kelime ve kavramların anlamlarına gösterdiği ihtimamdan çıkarabiliriz.

Cerrahoğlu, “hamd”<sup>77</sup> kelimesinin tefsiri bağlamında kelimenin Türkçe karşılığının bulunmadığını, bazılarının bu kelimenin karşılığı olarak “övgü” kelimesini kullandıklarını ama “övgü” kelimesinin Arapça “medh” kelimesine karşılık geldiğini, Arapça’da “hamd”in manasına yakın olarak kullanılan “şükür” kelimesinin bulunduğunu, “şükür” kelimesinin gerçekleşmiş bir iyiliğe karşı kalp ve dil ile yapılan teşekkürü ifade ettiğini, “hamd”in ise daha gerçekleşmemiş, gerçekleşmesi ümit edilen iyiliklere karşılık olarak yapıldığını, dolayısı ile “şükür” kelimesinin “hamd” kelimesinin müradifi olmadığını ifade eder.<sup>78</sup>

Cerrahoğlu, kavramlar konusunda hassastır. Örneğin “rab” kavramının tefsirinde “rab” kelimesinin<sup>79</sup> “rabbu'd-dar”, “rabbu'l-mal” terkiplerinde olduğu gibi bir izafet yapılmadan sadece “rab” demek suretiyle Allah’tan başka hiç kimse hakkında kullanılamayacağını belirtir.<sup>80</sup>

<sup>72</sup> Şahin Güven, *Kur'ân'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 38, 162.

<sup>73</sup> Bu konuda yazılmış ilk dönem eserleri için bk. Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr, *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullâh Şehhâte (Kâhire: Dâru ğarîb, 2001), 89-225; Hârûn bin Mûsâ, *el-Vücut ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Dr. Hâtem Sâlih el-Zâmin (Bağdâd: Vezâratu's-Sekâfetü ve'l-A'lâm, 1988), 27-275; Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullâh, *el-Vücut ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed es-Seyyid (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2010), 17-350.

<sup>74</sup> Bu konuda yazılmış ilk dönem eserleri için Bk. Yezîdî, Ebû Abdurrahmân Abdullâh bin Yahyâ Bin el-Mubârek, *Ġarîbu'l-Kur'ân ve tefsirihi*, thk. Muhammed Selîm el-Hâc (Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1985), 61-447; İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ed-Dineverî, *Tefsîru ğarîbu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: el-Mektebetü'l-Alemîyye, 2007), 7-544; Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed bin Aziz, *Tefsîru ğarîbu'l-Kur'ân/Nuzbetu'l-kulûb* (Kâhire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 2008), 3-201.

<sup>75</sup> Bu konuda yazılmış ilk dönem eseri için bk. Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullâh, *el-Furûku'l-luğaviyye*, thk. Muhammed İbrâhîm Selîm (Kâhire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, 1997), 25-400.

<sup>76</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'ân'ı Kerîm'de Çokanlamlılık* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 40-47; Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, 161-206.

<sup>77</sup> Hamd kelimesi ilk dönem sözlüklerde “نقيض الذم/yermenin zıddı” anlamında kullanılmaktadır. Bk. Ferâhidî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed, “Hamd”, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Dr. Davud Sellum v.dğr. (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004), 174-175; İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfrikî el-Mısırî, “Hamd”, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf Bekai v.dğr. (Beyrut: Müessesetü'l-A'lem li'l-matbuât, 2005), 1: 931-932; Rağîb el-İsfehânî, Hamd kelimesinin övgüden daha özel, şükürden daha genel olduğunu ifade eder. Bk. Rağîb el-İsfehânî Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed, “Hamd”, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halîl Aytîni, 3. Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 138.

<sup>78</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1: 16.

<sup>79</sup> Rab kelimesi sözlükte “melik, kral” anlamına gelmektedir. Daha başka anlamlar için bk. İbn Manzûr, “Rab”, *Lisânu'l-Arab*, 1: 1420; Ebû Hâtîm er-Râzî, Ahmet bin Hamdân, “Rab”, *Kitâbu'z-zîmî*, thk. Saîd el-Ġânîmî. 2 Cilt (Beyrut: Menşûrâtü'l-Cemel, 2015), 180-181.

<sup>80</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerîm Meal ve Tefsiri*, 1: 18. Ayrıca Bk. Ferâhidî, “Rab”, *Kitâbu'l-ayn*, 279; Rağîb el-İsfehânî, “Rab”, *el-Müfredât*, 190-191.

Cerrahoğlu, Allah için kullanılan bazı kelimelerin çevirisinde oldukça dikkatli bir dil kullanır. Örneğin Bakara sûresi 26. âyette geçen “Allah bir sivrisineği hatta ondan da küçüğünü mesel olarak irad etmekten çekinmez.” âyetinde geçen لا يستحي ifadesinin masdarı olan “istihya” kelimesinin lügatte “utanmak, hayâ etmek” anlamına geldiğini<sup>81</sup> ancak kelimenin Allah hakkında bu manada kullanılmasının mümkün olmadığını dolayısı ile kelimenin Allah hakkında kullanılması durumunda “terk etmek, ictinab etmek, imtina etmek”<sup>82</sup> gibi anlamlarda alınması gerektiğini ifade ederek diğer birçok mealde farklı bir meallendirmede bulunur.<sup>83</sup>

Tefsirde kavramlarla ilgili yanlış ve eksik anlaşılmalara da değinen Cerrahoğlu, Bakara sûresi 169. âyette geçen “fahşa” kavramının “zina” anlamından kullanılmadığını, daha geniş bir anlam yelpazesinin bulunduğunu,<sup>84</sup> “fahşa”nın çirkinliği insanların yüzlerini kızartacak ve onları dehşete düşürecek derecedeki bir edepsizlik olduğunu bu yüzden mealde “fahşa”yı “hayasızlık” kelimesi ile karşıladığını ifade eder.<sup>85</sup>

Cerrahoğlu, kelimelerin iştikakına önem verir ve tefsire konu olan kelimelerin hangi kelime-den türediğini kaydeder. Örneğin Bakara sûresi 219. âyette geçen ve kumar anlamına gelen “meysir” kelimesinin “kolaylık”<sup>86</sup> anlamına gelen “yüsr” kelimesinden türediğini ve kolay kazanılan para anlamında kullanıldığını ifade eder.<sup>87</sup>

## 2. 6. İsrâiliyyâta Karşı Sergilediği Tavır

İsrâiliyyât, tefsir ilminin en problemlili alanıdır. Onun naklini caiz görenler olduğu gibi görme-yenlerde bulunmaktadır.<sup>88</sup> Tefsir kitaplarının hemen hepsinde müfessirler bazı isrâiliyyâtları nakletme yoluna gitmişlerdir. Ancak, az veya çok rivâyet etme, rivâyetleri tenkid edip etmeme açısından tefsirler farklılık gösterir.<sup>89</sup> Cerrahoğlu, “âyetlerde geçen bir hadiseyi belirli bir tarihi olayla açıklamak için isrâilî kaynaklardan ve özellikle Tevrat’tan kelime kelime nakledilen haberlere itibar edil-memesi gerektiğini” belirtir.<sup>90</sup>

<sup>81</sup> Ferâhîdî, “Haya”, *Kitâbu'l-ayn*, 189; İbn Manzûr, “Haya”, *Lisânu'l-Arab*, 1: 1014; Rağîb el-İsfehânî, “Haya”, *el-Müfredât*, 146.

<sup>82</sup> Bk. Rağîb el-İsfehânî, “Haya”, *el-Müfredât*, 146.

<sup>83</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 74.

<sup>84</sup> “Fahşa” kelimesi ilk dönem sözlüklerde “hakka uymayan her fiil” şeklinde tanımlanmaktadır. Bk. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 623; daha başka anlamlar için bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 2: 2983; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 376.

<sup>85</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 295.

<sup>86</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 924; Rağîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 553.

<sup>87</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 421.

<sup>88</sup> Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 45.

<sup>89</sup> Zehebî, Muhammed Huseyn, *Tefsir ve Hadiste İsrâiliyyât*, trc. Enbiya - Asiye Yıldırım (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 107.

<sup>90</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 481.

Cerrahoğlu, Bakara sûresi 54. âyette geçen “فأقتلوا أنفسكم” ibaresinin tefsirinde müfessirlerin çoğunluğunun kanaati olan; “iyi olanlarınız, itaatkar olanlarınız kötü ve isyankar olanlarınızı öldürsün” görüşüne<sup>91</sup> katılmadığını, bu görüşlerin Tevrat’a ve isrâilî kaynaklara dayandığını, Tevrat ile birebir uyduğuna ifade eder ve Kur’ân’da bu konuda herhangi bir gerekçe olmadığı için<sup>92</sup> konuyla ilgili isrâilî rivâyetleri ihtiyatla karşıladığını söyler. Cerrahoğlu’na göre âyette geçen “nefislerinizi öldürün” ibaresi; “nefsinize hakim olan sapık inançları ve buzağıya tapma arzusunu öldürünüz, atınız!” anlamındadır. Cerrahoğlu âyetin İsrâiloğullarına verilen nimetleri hatırlatma babında geldiğini, bu nimetin de puta tapmalarının ardından helak edilmeyip tevbelerin kabul edilmesi olduğunu, A’raf sûresi 138. âyette İsrâiloğullarının putlara tapan bir kavme bakıp kendilerine de böyle putların yapılmasını istedikleri, daha önceden böyle bir sapıklığı içlerinde beslediklerini, dolayısı ile birbirlerini öldürmelerinin söz konusu olmadığını ifade eder.<sup>93</sup> Zikrettiğimiz bu örnekte Cerrahoğlu’nun âyetleri anlamada âyet bağlamına ve Kur’ân bütünlüğüne dikkat ettiğini ve isrâilî rivâyetlere mesafeli durduğunu görmekteyiz.

## 2. 8. Müfessirlere Muhalif Görüş Beyan Etmesi

Cerrahoğlu, Bakara 65. âyette geçen “horlanan maymunlar olunuz!” ifadesini müfessirlerin büyük çoğunluğunun; “o insanların cisim ve şekil olarak maymun haline dönmeleri şeklinde anladıklarını”<sup>94</sup> ancak böyle bir görüşün Allah’ın sünnetine ters olduğunu, her devirde Allah’a isyan edenlerin bulunduğunu, Allah’ın bunlar hakkındaki cezalandırma sünnetinin aynı olduğunu, bu sebeple maymunlaşmanın fizyolojik olarak değil, akıl ve ruh açısından yaşandığını, cezaya çarptırılan o insanların suretlerinin insana benzediğini ancak akıl ve ruh yönünden daima horlanan, alay edilen ve ciddiye alınmayan bir maymuna benzemelerinin kast edilmiş olabileceğini belirtir.<sup>95</sup>

Cerrahoğlu, katili belli olmayan bir maktülün dirilişini konu alan Bakara sûresi 73. âyette geçen “öldürdüğünüz kimseye onun bir parçası ile vurun!” ifadesini müfessirlerin “ineğin bir parçası ile maktüle vurun” şeklinde tefsir ettiklerini,<sup>96</sup> maktul kıssasını bir öncesinde anlatılan “inek kesme” hadisesi ile bir bütün olarak okuduklarını, konu ile ilgili açıklayıcı bir âyet ve Hz. Peygamberden gelen herhangi bir rivâyet olmadığı halde tüm müfessirlerin bu yanlış yorumda görüş birliği içinde

<sup>91</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1: 143; Kurtubî, *el-Câmi’ li Abkâmi’l-Kur’ân*, 1: 366-367; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 62; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1: 133-135.

<sup>92</sup> Karaman v.dğr., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsîr*, 1: 126.

<sup>93</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur’ân’ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 127.

<sup>94</sup> Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 1: 54; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1: 433-440; Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd, *Tevilâtü Eblî’s-Sünne/Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Dr. Mecdi Basillum, 10 Cilt (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-ilmîyye, 2005), 1: 488; Kurtubî, *el-Câmi’ li Abkâmi’l-Kur’ân*, 1: 397-401.

<sup>95</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit, *Kur’ân’ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 139.

<sup>96</sup> Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1: 469-475; Mâturîdî, *Tevilâtü Eblî’s-Sünne*, 1: 495; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-Mesîr*, 69.

olduklarını ifade etmektedir. Cerrahoğlu bu yanlış yorumun sebebini şu sözlerle ortaya koymaktadır: “Böyle bir iddiamın sebebi de, âyet-i kerimenin “*fe-kulna'dribubu bi-ba'dıba*” ibaresindeki “*hâ*” zamirinin, Bakara kıssasında kesilmesi emrolunan bakara(sığıra)ya atfedilmesidir. Halbuki bu zamiri, diğer bir kıssadaki isme atfetmek yerine, bu zaminin yer aldığı âyeti kerimede geçen ve “*iç kateltüm nefsen*” ibaresindeki “*nefs*” kelimesine matuf kalmak akla daba yakındır. Nitekim aynı âyetin “*fe'ddare'tum fiha*” ibaresindeki “*hâ*” zamiri de “*nefs*”e matuftur.”<sup>97</sup> Cerrahoğlu'na göre inek kıssasının maktülün kıssasından önce gelmesi ve her iki kıssanın da “ve iz” ile başlaması kıssaların birbirinden bağımsız olduğunu anlatmaktadır.<sup>98</sup> Görüldüğü gibi Cerrahoğlu âyetleri anlamaya çalışırken dilbilimsel açıklamalara ve bağlama dikkat etmektedir.

## 2. 9. Tartışmalı Konulara Yer Vermesi

Vakıa şudur ki tefsirler, kendi coğrafyalarının tartışma mevzularından müstağni kalamamıştır. Zira müfessir içinde yetiştiği toplumdaki izler taşır. Her tefsir kaleme alındığı ilim dalının ve mezhebi mensubiyetin gerektirdiği tartışmaları konu edinmiştir. Cerrahoğlu'nun tefsirinde de zaman zaman tartışmalı konulara yer verilmiş ve konuya ilişkin izahlar yapılmıştır.

Besmelenin Kur'ân'dan âyet olup olmadığı konusu tefsir ilminde ve fakihler arasında tartışma konusudur.<sup>99</sup> Cerrahoğlu tefsirde besmelenin Kur'ân'dan bir âyet olup olmadığı konusunda; Hz. Osman'ın mushafı bir araya getirirken ne yaptığını bildiğini, Mushaf sayfalarına Kur'ân âyetleri dışında herhangi bir sözün girmemesi için büyük dikkat ve titizlik gösterdiğini, buna göre sûre başlarındaki besmelelerin sûrelerden bir âyet olduğunun düşünülebileceğini ifade ederek İmam Şafii'nin ve Hanefilerin bu görüşte olduklarını ancak Malikilerin farklı düşündüklerini, sûre başlarındaki besmeleleri âyet kabul etmediklerini söyler.<sup>100</sup>

## 2. 10. Fıkhi Tartışmalara Değinişmesi

Âyetlerin nasıl anlaşılması gerektiği tefsirin konusu iken âyetlerden nasıl hüküm çıkarılacağı mevzusu ise fikhın ve fıkıh usulünün konusudur. İlk dönemden bu güne yazılan birçok “*ahkâmu'l-Kur'ân*” tefsiri bu konuyu ele almış ve her müfessir mensup olduğu mezhebin etkisinde yorumlar geliştirmiştir. Cerrahoğlu'nun fıkhi tartışmalara kayıtsız kalmadığını ve yeri geldiğinde fıkhi tartışmalara yer verdiğini görmekteyiz.

<sup>97</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 143-45.

<sup>98</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 143-45.

<sup>99</sup> Kurtubî, *el-Câmi' lî abkâmi'l-Kur'ân*, 1: 96-112; Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 1: 13-15.

<sup>100</sup> Cerrahoğlu – Koçyiğit, *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 9-10.

Cerrahoğlu, tefsirde bazı âyetlerle ilgili fıkhi tartışmalara yer verir.<sup>101</sup> İstiaze'nin namaz içinde okunmasının hükmü ile ilgili olarak,<sup>102</sup> Hanefilerin "istiaze"yi ilk rekatta iftitah tekbirinden sonra okumayı sünnet olarak değerlendirdiklerini diğer rekatlarda ise okunmayacağı görüşünde olduklarını, Hanbelilerin de aynı görüşte olduklarını, Şafiilerin "istiaze"nin her rekatın başında okunmasının sünnet olduğu görüşünde olduklarını, Malikilerin ise farz namazlarda "istiaze"yi sesli veya sessiz okumayı mekruh, nafile namazlarda "istiaze"yi sessiz okumayı caiz, sesli okumayı mekruh gördüklerini ifade eder.<sup>103</sup>

## 2. 11. Meal Hatalarına Vurguda Bulunması

Anadili Arapça olmayan Müslüman topluluklar dini tefekkürlerini ancak çeviriler yoluyla beslemektedirler.<sup>104</sup> Kaynak dili hedef dile doğru bir şekilde aktarmak, iki dili de çok iyi bilmeyi gerektirdiği<sup>105</sup> gibi Kur'an dilini, din dilini de iyi bilmeyi gerektirir.<sup>106</sup> Kur'an'ı anlamak ve çevirmek için iyi bir Arapça bilgisine ihtiyaç duyulduğu kadar, iyi bir Kur'an bilgisine de ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>107</sup> Kur'an'ı başka bir dile aktaracak birinin Kur'an'ın temel fikirlerini en iyi şekilde ve bütün incelikleri ile bilmesi, anlaması gerekir. Değilse Kur'an'ın maksat ve hedeflerini doğru şekilde anlamaktan mahrum kalacak<sup>108</sup> ve doğru bir çeviri yapamayacaktır.

Konuya örnek olması açısından "Onlara "Diğer insanlar gibi siz de iman edin!" denildiğinde, "Akılsızların inandıkları gibi biz de inanalım mı?" derler. Biline ki, asıl akılsızlar onlardır, fakat bilmezler." (el-Bakara 2/13) âyeti zikredilebilir.

Cerrahoğlu, âyete verilen meale itiraz etmekte ve siyakın bu meali desteklemediğini ifade etmektedir. Zira 13. âyetin siyak ve sibakına bakıldığında münafıkların Müslümanlara ithamda bulunmadıkları, kendilerinden istenen şeylere itiraz etmedikleri, Allaha ve ahiret gününe inandıklarını söyledikleri, fesat çıkarmadıklarını ıslahçı olduklarını ifade ettikleri görülmektedir. Buna göre ilgili âyetin meali şöyle olmalıdır: "Onlara insanların inandıkları gibi siz de inanın denildiği zaman biz beyinsizlerin inandıkları gibi mi inanıyoruz? derler."<sup>109</sup> Yukarıya aldığımız Kur'an Yolu mealinde ve

<sup>101</sup> Bk. Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 9-10, 317, 332-333, 371.

<sup>102</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*, 1: 92-96.

<sup>103</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit, *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 8.

<sup>104</sup> Dücane Cündioğlu, *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*, 2. Baskı (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 101

<sup>105</sup> Salih Akdemir, *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleleri* (Ankara: Akid Yayınları, 1989), 130-132.

<sup>106</sup> Faruk Gürbüz, *Tercüme Problemleri ve Meâller* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 124.

<sup>107</sup> M. Sait Şimşek, *Günümüz Tefsir Problemleri*, 13. Baskı (İstanbul: Kitap Dünyası, 2016), 312-325; Mustafa Hocaoglu, *Meal Yanlıları-I, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012), 129.

<sup>108</sup> Fazlur Rahman, *İslami Yenilenme Makaleler II*, trc. Adil Çiftçi, 4. Baskı (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 49.

<sup>109</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 51-52.



daha birçok mealde<sup>110</sup> mü'minlerin münafıklar tarafından sefihlikle, beyinsizlikle itham edildikleri anlaşılmaktadır. Ancak Cerrahoğlu ve Koçyiğit hocaların öne sürdükleri alternatif mealde ise münafıkların mü'minlere yönelik ithamlarına yer verilmemektedir.<sup>111</sup> Bu meale göre münafıklar şunu demiş olmaktadır: “Siz bizim insanlar gibi inanmamızı istiyorsunuz. Hâlbuki biz beyinsizler gibi mi inanıyoruz? Hayır, biz insanlar gibi inanıyoruz.”<sup>112</sup>

## **2. 12. Âyetlerden Mesaj Çıkarması**

Kur'ân, ana amacı olan hidâyeti gerçekleştirmek için onu okuyan herkese tevhid, hidâyet, ahlak konularında mesajlar verir. Bu mesajlar; iman ve amel noktasında birleşir. Cerrahoğlu, âyetleri sadece lafzi olarak anlamaz, aynı zamanda âyetlerin işaretinden de mesajlar çıkarır. Örneğin, Bakara 149 ve 150. âyetlerle kâblenin değiştirilmesinin Mekke'nin fethini ve Kâbe'nin putlardan temizleneceğini müjdelediğini, zira esası tevhid olan bir dinin kâblesinin içi şirk alameti olan putlarla dolu olamayacağını ifade eder.<sup>113</sup> Cerrahoğlu'nun bu tefsiri işari tefsir kapsamında da değerlendirilebilir. Bu tefsir şekli Hz. Ömer<sup>114</sup> veya İbn Abbas'ın Nasr sûresinin inişini Hz. Peygamberin vefatına yormasına benzemektedir.<sup>115</sup>

## **SONUÇ**

Cerrahoğlu ve Koçyiğit hocaların kaleme aldığı tefsir, taklit eseri olmayan, özgün ve orijinal bir tefsir olmanın yanında tenkit zihniyetini faal kullanması yönü ile de önem arz etmektedir. Tenkit zihniyetinin bu tefsirde aktif olarak kullanılması, Kur'ân ve âyet bütünlüğüne uymayan kimi âyet yorumlarının ilmi kriterler çerçevesinde cesurane eleştirilmesi, bu tefsirin önemli meziyetidir. Tefsir malzemelerinin ustaca kullanılmaya çalışıldığı bu tefsirde ilmi birikimin derinliği gözlerden kaçmamaktadır. Rivâyetleri dışlamayan, her rivâyeti de kabul etmeyen müelliflerimizin dirâyet alanında ki yetkinlikleri kayda değerdir.

Tefsirde hadis, fıkıh ve diğer ilmi disiplinlerin hepsinden faydalanan müfessirler bir müfessirin sadece tefsir ilmi ile kayıtlı kalmaması gerektiğini göstermişlerdir. Tefsir rivâyet ve dirâyet tefsirlerini meczetmesi yönü ile de önem arz etmektedir. Tefsirde fikhi, kelami ve dilsel tartışmalar ölçülü kullanılmış, âyet mesajlarının öne çıkarılmasına önem verilmiştir. Tefsirde vücut-nezair, ğaribu'l-

<sup>110</sup> Bk. Ateş, Bayraklı, Çantay, DİB, Elmalılı, Esed, Işıcık, İzmirli İsmail Hakkı, M. Öztürk, N. Öztürk, Sülün, Yüksel.

<sup>111</sup> Doğru meal örnekleri için Bk. İslamoğlu.

<sup>112</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 51-52.

<sup>113</sup> Cerrahoğlu - Koçyiğit; *Kur'ân'ı Kerim Meal ve Tefsiri*, 1: 274.

<sup>114</sup> Neseî, Abdullâh bin Ahmed bin Mahmûd, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl/Tefsîru'n-Neseî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000), 1380.

<sup>115</sup> Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, 430.

Kur'ân ve furuku'l-luğa eserlerinden faydalanılmış, kelime ve kavramların çevirisine dikkat edilmiş ve herkesin anlayabileceği sade bir dil kullanılmıştır.

Tefsirin tamamlanmamış olması ilim dünyası için önemli bir kayıptır. Bugüne kadar Cerrahoğlu hocanın tefsir metodu üzerine ciddi çalışmaların yapılmamış olmasını, tefsirin tamamlanmamış olmasına bağlamaktayız. Cerrahoğlu hocanın bu tek ciltlik tefsiri birçok açıdan araştırma konusu olabilecek niteliktedir. Zira bu tefsir hayatını tefsir ve hadis ilmine adanmış iki önemli ismin, Cerrahoğlu ve Koçyiğit hocaların birikimlerini yansıtmaktadır.

Kanaatimizce günümüzde kaleme alınacak bir tefsirde âyet mesajları öne çıkmalı, yeni ve farklı bir değerlendirme yapılmayacaksa eskiden tartışılan konular tefsire taşınmamalı, Kur'ân'ın hidâyet boyutu öncelenmeli, taklitten uzak durulmalı, yorum adı altında âyetler zorlanmamalı, âyetleri güncelleştirmek için Kur'ân'ın indiği döneme mesafe konulmamalıdır. Bu manada Cerrahoğlu ve Koçyiğit hocaların tefsirinin eksiklikleri ile birlikte ideal bir tefsir olduğunu söyleyebiliriz.

## KAYNAKÇA

- Akdemir, Salih. *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri*. Ankara: Akid Yayınları, 1989.
- Albayrak, Halis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine*. 7. Baskı. İstanbul: Şule Yayınları, 2015.
- Aldemir, Halil. "Fatıha Sûresi'nde Nimet Verilenler, Gazaba Uğrayanlar ve Delâlette Olanlar". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12/1 (2012): 19-24
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali*. 12. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Ateş, Abdurrahman. "Anlam Bütünlüğü Açısından Bakara 189. Âyet ile İlgili Bir Değerlendirme". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2016): 9-30.
- Ateş, Süleyman. *Kur'an'ı Kerim ve Yüce Meâlî*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyât*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Aydın, İsmail. *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an-Kerim Meâlî*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2016.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'an'ı Tanımak*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâil el-Cu'fî, *Sabîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail - Koçyiğit, Talât. *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. 15. Baskı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Taribi*. 6. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 2014.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'an Çevirilerinin Dünyası*. 2. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed bin Alî. *Abkâmu'l-Kur'an*. Thk. Abdusselâm Muhammed Ali Şahîn. 4. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2013.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. Konya: Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.
- Dereli, Muhammed Vehbi. *Problematik Açından Kur'an-Sünnet İlişkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur'an'ın Türkçe Tercümeleri- "Azîz Kur'an" ve "İnsanlığa Son Çağrı Örneği"*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Ebû Bekr İbnu'l-Arabî, Muhammed bin Abdullâh bin Muhammed el-Meâfirî. *Abkâmu'l-Kur'an*. Thk. Rizâ Farec el-Hamâmî. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 2003.

- Ebû Hâtım er-Râzî, Ahmet bin Hamdân. “Rab”. *Kitâbu’z-zîmê*. Thk. Saîd el-Ğânimî. 1: 180. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtî'l-Cemel, 2015.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullâh. *el-Furûku'l-luğaviyye*. Thk. Muhammed İbrâhîm Selîm. Kâhire: Dâru'l-ilm ve's-sekâfe, 1997.
- Ebû Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullâh. *el-Vücûb ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Ahmed es-Seyyid. Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2010.
- Ebû Ubeyde Ma'mer bin el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzu'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Fuad Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancı, ts.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. Trc. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2001.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. B.y: Eser Neşriyat, 1971.
- Fahrüddîn er-Râzî, Muhammed bin Ömer bin Hasen bin Huseyn bin Alî et-Teymî. *Mefâtîhu'l-gayb/Tefsîru'l-kebîr*. Thk. İbrâhîm Şemsuddîn - Ahmed Şemsuddîn. 4. Baskı. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2013.
- Fazlur Rahman. *İslami Yenilenme Makaleler II*. Trc. Adil Çiftçi. 4. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. “Hamd, Haya’, Rab, Fahşa”. *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Dr. Davud Sellum v.dğr. 174, 279, 189, 623. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004.
- Ferrâ, Ebi Zekeriyâ Yahyâ bin Ziyâd Abdullah. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. İbrahim Şemsuddîn. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2002.
- Gezgin, Galip. *Tefsîrde Semantik Metot*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2014.
- Güneş, Abdulkâki. *Kur'an'da Bütünlük Mucizesi*. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2014.
- Gürbüz, Faruk. *Tercüme Problemleri ve Meâller*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- Hârûn bin Mûsâ. *el-Vücûb ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Dr. Hâtem Sâlih el-Zâmin. Bağdâd: Vezâratu's-Sekâfetü ve'l-A'lâm, 1988.
- Hocaoğlu, Mustafa. Meal Yanlıları-I. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2012): 129.
- Işıcık, Yusuf. *Kur'an Meâli*. 4. Baskı. Riyad: Daru's-Seyyid, 2014.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi'lmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.

- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail bin Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü Daru's-Selam, 1994.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ed-Dineverî. *Te'vilu müşkili'l-Kur'ân*. Thk. Sa'd bin Necdî Ömer. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2015.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ed-Dineverî. *Tefsîru garîbu'l-Kur'ân*. Thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: el-Mektebetü'l-Alemiyye, 2007.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfrikî el-Mısırî. "Hamd, Haya', Rab, Fahşa". *Lisânu'l-Arab*. Thk. Yusuf Bekai v.dğr. 1: 931, 1014, 1420; 2: 2983. Beyrut: Müessesetü'l-A'lem li'l-matbuât, 2005.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. 2. Baskı. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'an'ı Anlama Yöntemi*. 3. Baskı. İstanbul: Düşün Yayınları, 2017.
- İsmail Hakkı İzmirli. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Eren Yayınları, ts.
- Karaalp, Cahit. *Türkçe Meallerde Kavram Çevirileri Sorunu Salat Kavramı Örneği*. Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2017.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014.
- Karataş, Ali. Kur'an'ı Kur'an ile Anlama. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 31 (2011): 177-197.
- Karataş, Ali. Meallere Tarihi Verileri Yansıtmanın Gerekliliği Üzerine. *EKEV Akademi Dergisi*. 16/51 (2012): 204.
- Karslı, İbrahim H. *Kur'an'ı Anlamaya Giriş*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Kırdar, Şehabeddin. *Letâif luğaviyye ve lemasat beyaniyye fi'l-Kur'ân*. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an'ı Kerim Meal ve Tefsiri*. 7 Cilt. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2016.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li'abkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî - Mahmûd Hâmîd Osmân. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2002.
- Kuşeyrî, Ebû Kâsım Abdülkerîm bin Hevâzin bin Abdülmelik. *Letâifu'l-işârât/Tefsîru'l-Kuşeyrî*. Thk. Abdullatîf Hasen Abdurrahmân. 2. Baskı. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2007.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Tevilâtü Eblî's-Sünne/Te'vilâtü'l-Kur'ân*, Thk. Dr. Mecdi Basillum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005.

- Muhammed Esed. *Kur'ân Mesajı Meâl-Tefsîr*. Trc. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. 5. Baskı. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr. *Tefsîru Mukâtil Bin Süleymân*. Thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003.
- Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr. *el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Abdullâh Şehhâte. Kâhire: Dâru ğarîb, 2001.
- Müslim bin Haccâc, Ebû Huseyn el-Kuşeyrî. *Sabîbu Müslim*. Thk. Ahmed Zehve- Ahmed İnaeye. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 2004.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin İsmail. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Yahya Murad. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hâdis, 2004.
- Nesefî, Abdullâh bin Ahmed bin Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl/ Tefsîru'n-Nesefî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân'ı Kerîm'de Çokanlamlılık*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Özdeş, Talip. "Kavramdan Teoriye Nesh Problemi". *Günümüz Tefsir Problemleri*. Editör: Ali Karataş, Yunun Emre Gördük. Ankara: Bilay Yayınları, 2018.
- Özsoy, Ömer. *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2004.
- Öztürk, Mustafa. *Cumhuriyet Türkiyesinde Meal ve Tefsir Serencamı*. 3. Baskı. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Öztürk, Mustafa. *İlahi Hitabın Tefsiri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur'ân'ı Kerîm Meâli(Türkçe Çeviri)*. 144. Baskı. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2016.
- Paçacı, Mehmet. "Tefsir'de Semantik ve Hermenötik". *İslami İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi I*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Polat, Fethi Ahmet. *Tefsîr Araştırmalarında Yöntem Sorunları I-II*. 2. Baskı. Konya: Aybil Yayınları, 2014.
- Ragîb el-İsfehânî Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed. "Hamd, Haya', Rab, Fahşa". *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halil Ayteni. 138, 146, 190, 376. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. 2. Baskı. İstanbul: Şule Yayınları, 2012
- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed bin Azîz. *Tefsîru ğarîbu'l-Kur'ân/Nuzhetu'l-kulûb*, Kahire: Mektebetü Dâru't-Turâs, 2008.

- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân bin Ebû Bekr bin Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafa Deyb el-Bûğâ. 5. Baskı. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.
- Sülün, Murat. *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2012.
- Şimşek, M. Sait. *Günümüz Tefsir Problemleri*. 13. Baskı. İstanbul: Kitap Dünyası, 2016.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an'ın Anlaşılmasında İki Mesele*. 4. Baskı. İstanbul: Ekin Yayınları, 2004.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Tâhir bin Âşûr. Muhammed, *Tefsîru't-tabrîr ve't-tenvîr*. 12 Cilt. Tûnus: Dâru Suhnûn li'n-neşr ve't-tevzi', ts.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ bin Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Uzun, Nihat. *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Vâhidî, Ebû'l- Hasen Alî bin Ahmed bin Muhammed. *Esbâbu nüzcüli'l-Kur'ân*. Thk. Kemâl Besyûnî Zeglûl. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1991.
- Yezîdî, Ebû Abdurrahmân Abdullâh bin Yahyâ Bin el-Mubârek. *Garîbu'l-Kur'ân ve tefsîrihi*. Thk. Muhammed Selîm el-Hâc. Beyrut: Alemu'l-kütüb, 1985.
- Yüksel, Edip. *Mesaj Kur'an Çevirisi*. 15. Baskı. İstanbul: Ozan Yayınları, 2016.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm bin es-Serî. *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. Thk. Dr. Abdulcelil Abduh Şelbî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *Tefsîr ve Hadîste İsrâîliyât*. Trc. Enbiya - Asiye Yıldırım. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed. *el-Keşşâf an bakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûbu't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1995.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazim. *Kur'an İlimleri Menâbilu'l-İrfan Tercümesi*. Trc. Ramazan Şahan - Halil Aldemir. 2 Cilt. İstanbul: Beka Yayınları, 2015.

## İlme Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca'yı Ziyaret ve İzlenimler

Sakin Taş\* - Soner Aksoy\*\*

### Öz

Kur'an, bütün insanlığa gönderilen ilahî bir beyandır. Bu ilahî beyan belli bir dil ve tarih içerisinde varlık kazanmıştır. İslâm âlimleri, özellikle hicri ikinci asırdan itibaren murâd-ı ilahîyi ortaya çıkarmak, Kur'an'ı doğru anlamak ve anlamlandırmak gayesiyle birtakım ilmî çabalarda bulunmuşlardır. Bu çabanın neticesinde çeşitli İslâmî disiplinler ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri de Kur'an'ı doğru anlamayı ve murâd-ı ilahîyi tespit etmeyi hedef edinen tefsir ilmîdir. Erken dönemden bu zamana kadar tefsir alanında birçok âlim yetişmiş ve pek çok kıymetli eser kaleme alınmıştır. Bu sürecin son halkalarından birisini Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca oluşturur. Cerrahoğlu, ulûmu'l-Kur'an ve tefsir alanıyla ilgili mirasın gün yüzüne çıkarılmasında kaleme aldığı eserlerle, yetiştirdiği öğrencilerle, özellikle Türkiye'de tefsir akademisinin oluşmasında öncü bir isimdir. Dolayısıyla bu çalışmada, Cerrahoğlu Hoca'yla yapılan bir söyleşiy; ziyaret esnasında Hoca dair izlenimlere ve Hoca'yla ilgili fotoğraflara yer verilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İsmail Cerrahoğlu, Söyleşi, İlahiyat, Türkiye.

### A Life Dedicated to Learning: Visit to Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu and Observations

#### Abstract

The Qur'an is a divine message sent to all mankind. This divine message was revealed in a certain language and history and addressed to all mankind. Islamic scholars, especially since the second century after hijra, have made efforts to understand and make sense of the Qur'an and the divine injunction. As a result of this effort, various Islamic disciplines emerged. One of these disciplines is the science of tafsir, which aims to understand the Qur'an and to determine divine injunction. Many scholars in the field of tafsir have been raised and many valuable works have been written. One of the last links of this process is Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu is an important and pioneering scholar as he penned academic works which brought heritage of fields of ulum al-Qur'an and tafsir to light, raised many students and helped the formation of department of tafsir. Therefore, this article includes an interview conducted with Cerrahoğlu, some observations about our visit and some photographs.

**Keywords:** Tafsir, İsmail Cerrahoglu, Interview, Divinity, Turkey

---

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı ve Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi (sakintas@sakarya.edu.tr) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1301-9471>.

\*\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi (snraksoytrbzn@hotmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**ATIF:** Taş, Sakin, Aksoy, Soner. "İlme Adanmış Bir Ömür: Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca'yı Ziyaret ve İzlenimler". Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 24-42.

Gönderim Tarihi: 1 Nisan 2019. Kabul Tarihi: 22 Nisan 2019. DOI NUMARASI: 10.31121/tader.547696. Araştırma Makalesi Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.



## GİRİŞ

1929 yılında Sakarya'nın Hendek ilçesinde dünyaya gelen Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu, ilmî ve fikrî birikimiyle Türkiye'de tefsir alanında yetişen ve bu sahada ilk doktora (1961) yapan önemli bir isimdir. Çeşitli devlet üniversitelerinde tefsir kürsülerinde hocalık yapan Cerrahoğlu, değerli hocalardan ders almış, birçok öğrenci yetiştirmiş, çok sayıda ilmî çalışma kaleme almış ve tefsir ilminin gelişmesine öncülük etmiştir. Türkiye'nin yetiştirmiş olduğu önemli ilim adamlarından birisi olan Cerrahoğlu hakkında makale ve söyleşi tarzında farklı telifler yapılmıştır. Yapılan bu çalışmalarda genel olarak Cerrahoğlu'nun hayatına, ilmî ve akademik serüvenine, ders almış olduğu hocalarına, yetiştirmiş olduğu öğrencilere, telif, tahkik, tercüme, makale tarzı ilmî ve akademik eserlerine yer verilmiştir.<sup>1</sup> Cerrahoğlu hakkında yapılan bu tür çalışmaların, Hoca'nın hayat tecrübesinin, fikrî serüveninin, ilmî emeğinin gelecek nesillere ulaştırılması; yeni kuşakların bu hayat ve ilim tecrübesinden istifade etmesi bağlamında oldukça önemli olduğunu söyleyebiliriz.

Uzun bir hayat tecrübesine ve zengin bir ilmî birikime sahip olan Cerrahoğlu Hoca'yla hasbihal etmek, ilmî ve fikrî tecrübelerini bizzat kendisinden dinlemek niyetiyle 28 Şubat 2019 tarihinde kendisine bir ziyarette bulunulmuştur. Bu ziyarette Hoca'yla kısa bir sohbet yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmada, Cerrahoğlu ile yapılan bu sohbetin içeriği paylaşılacak ve ziyarete dair genel izlenimler ortaya konulacaktır. Bu açıdan çalışma söyleşi ve izlenimler şeklinde iki ana başlıktan oluşmaktadır. Söyleşi başlığı altında soru-cevap şeklinde Hoca'yla yapılan ziyaretin içeriği aktarılacaktır. Hoca'nın yaşının oldukça ilerlemesi ve buna bağlı olarak yanlış bir şey söyleme endişesi ve hassasiyeti sebebiyle sorular kısa ve öz bir şekilde sorulmuş; cevaplarda aynı şekilde kısa olmuştur. Hoca'nın verdiği cevaplarda değinmiş olduğu bazı konuların açılımı ve daha iyi anlaşılması adına kendisi ile daha önce yapılan söyleşilere bakılabilir. Bu bağlamda Cerrahoğlu Hoca'yla yapmış olduğumuz bu kısa söyleşi, daha önce yapılan söyleşilerden birkaç yönden farklıdır. Bu söyleşi doksan yaşına ayak basan Cerrahoğlu Hoca'nın hayat tecrübesinin ve fikirlerinin zirveye ulaştığı günlerde yapılması açısından önemlidir. Bu açıdan Hoca'yla yapılan en yeni söyleşi olması hasebiyle oldukça anlamlıdır. Ayrıca

---

<sup>1</sup> Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu hakkında yapılan söyleşi ve ilmî çalışmalar için bk. Sadık Kılıç - Şehmus Demir, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile "Hayat Tecrübesi" Üzerine Bir Söyleşi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2009): 217-222; Hatice Teber, "İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye'de Tefsir Çalışmaları Üzerine", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/9 (2011): 233-240; Gökhan Atmaca, "İsmail Cerrahoğlu ve İlmi Çalışmaları", *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 21/1 (Haziran 2014): 147-180; Harun Savut - Ayşenur Özbakkal, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı Ve Eserleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017): 157-176; Ayrıca Cerrahoğlu ile 2003 yılında öğrencileri Ömer Özsoy ile Mehmet Akif Koç tarafından başka bir söyleşi yapılmıştır. Bu söyleşi Cerrahoğlu ile yapılan ilk söyleşi olma özelliği taşımaktadır. Bk. "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat", Davetçi, erişim: 23 Mart 2019, [http://www.davetci.com/d\\_soylesi/rop\\_icerrahoglu.htm](http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_icerrahoglu.htm)

Hoca'nın, az da olsa daha önceki söyleşilerde bahsetmediği hayat tecrübelerinden bahsetmesi dikkat çekici bir husustur. Dolayısıyla bu söyleşi çeşitli yönlerden önceki çalışmalardan farklı bir nitelik taşımaktadır.

İzlenimler başlığı altında ziyaret esnasında Hoca'yla ilgili dikkat çeken hususlara ve gözlemlere değinilecektir. Hoca'ya dair izlenimlere yer verilirken yapılan bu ziyaret ve söyleşi esas alınmakla birlikte Hoca'nın çalışmaları, daha önce kendisi hakkında yapılan makale ve söyleşiler de bir bütün olarak dikkate alınmıştır. Ek kısmında ise Cerrahoğlu Hoca'yla ilgili ziyaret esnasında çekilen bazı fotoğraflara yer verilecektir.

### 1. Söyleşi

- *Hocam, hayat hikâyenizden kısaca bahsedebilir misiniz?*

1929 yılında Adapazarı'nın Hendek ilçesinde doğdum ve burada yetiştim. Hendekli olmama rağmen ailemin belki Balkanlar'dan göç etmiş olma durumu olabilir. Çok eskiden dedelerim Bulgaristan tarafından gelmiş olabilirler. Babaannem (Ayşe Cerrahoğlu) dindar birisi idi. Bana Kur'ân dersi verir benimle yakından ilgilenirdi. Beni o eğitti. Babaanneme ayrıca iki üç çocuk gelirdi. Bu şekilde ondan Kur'ân öğrendik. Babaannemden çok fazla bir şey öğrenemedik aslında. Zira babaannem halktan sadece biraz daha bilgiliydi. Yani sistematik bir din eğitimi ondan alamadık. Onun sayesinde ilim yolunda devam ediyoruz. Tefsir Usûlü adlı eserimin baş tarafında kendisine özellikle teşekkür ettim. İlahiyata intisabımda babaannemin etkisi muazzamdı.

- *İlk eğitim aldığımız hocalarımız hakkında bilgi verebilir misiniz?*

İlk hocam babaannemdi. Hendek'te vaiz İsmail (Baykal) Hoca vardı. Cuma günleri vaaz ederdi. Uzun dönem ondan Arapça dersleri aldık. İsmail Hoca'dan öğle namazından ikindiye kadar Arapça okurduk. *Emsile, Bina, Maksûd, Merâh, Molla Cami* sonuna kadar ondan okuduk.

İlahiyat Fakültesine kadar bir tefsir metni okuma imkânım hiç olmadı. Taberî'nin (ö. 310/923) tefsirine son dönemlerde; mezuniyetimden sonra rastladım. Mezuniyet tezimi hazırlarken Taberî tefsirine ihtiyacım oldu. Ankara İlahiyattaki hocalara gelince, Muhammed Davut et-Tancî (Fas, 1918-1974) vardı. Beni en çok etkileyen hoca ise Tayyip Okiç (Boşnak, 1902-1977) hoca idi. Bu iki hocamda sonradan Fakülteye intisap etmişlerdi. 1 ve 2. sınıftayken yoktular.

- *Hendek'te ders almış olduğunuz İsmail Hoca baricinde bir medrese eğitimi aldınız mı?*

Sistematik bir şekilde medrese eğitimi almadım. Parça parça gördüm. Hendek'te böyle bir imkân yoktu. İstanbul'da vardı. Dört sene boyunca İstanbul'a Fuat Sezgin'e (1924-2018) gittim. Buluşurduk hocayla, takıldığım yerler olurdu, kendisine sorardım. Son zamanlarına kadar iletişimi-miz olurdu. Türkiye'den ayrıldıktan sonra göremedik onu. Almanya'ya gidince birkaç kez fakülteye geldi. Bu vesileyle orada görüşmüştük.

- *Değerli Hocam yurtdışı tecrübelerinizden bahsedebilir misiniz?*

Tunus sefiri Ankara'ya yeni tayin olmuştu. Fakülteyi ziyarete geldi. Dekan birkaç asistanla birlikte bizi çağırdı. Onunla tanıştırdı. Arapça konuştuk ilkin. Tunus'ta Arapça yok aslında. Yani Arapça konuşulmuyordu. Sömürgeci dolay. Arapça konuşunca sefir; bunlar bizden daha iyi konuşuyor, dedi. Daha sonra arkadaşlara; madem sefirden daha iyi konuşuyoruz ne diye Tunus'a gidiyoruz, dedim. O dönemde yurtdışına gitmek zor. İlahiyatçılara izin verilmiyor. Benim yabancı dilim Fransızca'yı. Fransa'ya gitmek istiyordum, göndermiyorlar. Mecburen Tunus'u kabullendim. Yurtdışına gittiğimiz ilk yer burası. İki sene bursla Tunus'ta kaldık. Burs çok cüzi bir miktardı. Bazen geçim olarak sıkıştık, paramız bitti. Yardım edenler oldu. Orada asistanlarla tanıştık. Tanıştığımız bir asistan arkadaş, Arapça açısından beni deniyor. Bir metni önüme koydu, okuyabilir misin diye. Sonra onunla dost olduk. Tâhir b. Âşûr'u (1879-1973) orda tanıdım. Çok yaşlıydı. Oğlu Fâdıl b. Âşûr (1909-1970) orada dekandı. Tâhir b. Âşûr âlim bir insandı gerçekten. Birkaç kez Türkiye'ye de geldi. Bunların dışında dil için İngiltere'ye gittim. 3-4 defa da hacca gittim.

- *1960 ve 1980 siyasi olayları siz nasıl etkiledi. Bu olaylar İlahiyat Fakülteleri üzerinde nasıl bir etki meydana getirdi?*

Doğru dürüst 1960 darbesinden haberimiz olmadı. Bir Cuma günüydü. Hendek'te idik. Onu hatırlıyorum. Bu darbe dönemlerinde gerçekleşen kavgaları siz daha iyi bilirsiniz. 1980 darbesinde derse girerdik. Öğrenciye gel derdik gelmezlerdi. Dışarıda gürültü patırtı. Sağ sol kavgaları. İlahiyat öğrencileri arasında da az da olsa sağ sol çatışması olurdu. İlahiyat genelde dindardı. Dine uzak kimseler pek yoktu ama biraz uzak olanlar da vardı. Yani solcu yoktu ama biraz sola yakın kişiler vardı. Mesela İmam-Hatiplerde derse giren bazı hocalar öğrencilere sol ideoloji zerk ederlerdi. Ama yine de bunların sayısı azdı. Zira İlahiyata gelen öğrenciler bilerek isteyerek fakülteye geliyorlardı. Yani dini öğrenmek için geliyorlardı.

- Hocam bugün 28 Şubat. Biraz başörtü mevzularından bahsetmek istiyoruz. Başörtüsü olayları ilkin Ankara İlahiyatta başlıyor. Bu dönemde Ankara'da idiniz. Bu olaylar karşısında özellikle İlahiyat Hocalarının tepkisi nasıldı. Yani hocalar bayan öğrencilerin başlarının açılması veya kapanması yönünde nasıl bir tutum takıyorlardı?

Bayan öğrencilerin başlarının açılmasını destekleyen hocalar da vardı, desteklemeyenler de. Bizim o hocalarla görüşmemizin veya onları etkilememizin bir anlamı (faydası) yoktu. Hatta bunlar baskıdan ötürü konuşulmazdı bile. En baştan gelen korku ve baskının devamıydı bu.

- Hocam biraz da ilmî faaliyetlerden konuşalım. Emekli olduktan sonra ilmî faaliyetlere devam ettiniz mi? Yaptığınız özel dersler var mıydı? Biraz bahsedebilir misiniz?

Evet vardı. Derslerimin dışında haftanın 2-3 günü program dışı dersler verirdim. Öğrencilerle birlikte tefsir okurduk. Talebenin ilmî seviyesine göre bir kitap seçerdik. *Celâleyn* veya *Kadı Beydâvî* okurduk.

- Hocam, tefsir ilminin çeşitli alanlarına dair çok kıymetli eserleriniz var. Bu bağlamda baştan sona bir Kur'an tefsiri yazmayı düşündünüz mü?

Talât Koçyiğit Bey'le (1927-2011) bir tefsir yazmaya başladık. İki ciltlik tefsir yazdık. Daha sonrada devam edemedik, bıraktım. Tefsir yorumlarında bazı şeylerde anlaşılamadık. Talât Bey hadisçi idi. Kusura bakma deyip, ayrılmak istiyorum dedim. (Hocam Türkiye Diyanet Vakfı yedi cilt olarak bu tefsiri bastı). Haberim yoktu. Teşekkür edeyim size. Satın alayım bu tefsiri o zaman. İki cildi beraber yaptık. Bende bu iki ciltlik hali mevcut. Ayrıca Talât Bey'le hadis ilmîyle ilgili Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) *Kitabu'l-İlel*'ini tahkik ettik. Bu eser bizi çok uğraştırdı. Matbaa hataları çok oluyordu o dönemlerde. Ama baskısı yapıldı.

- Hocam ilmî ve hayat serüveninizde karşılaştığınız zorluklardan biraz bahsedebilir misin?

Bizim dönemimizde imkânlar oldukça sınırlıydı. İlahiyata öğrenci olarak ilk gediğimde kalacak bir yer bulamadım. Evliydim. Ankara çok soğuk. Barınma yok. Fakülte de doğru dürüst ders te yoktu. Baktım olacak gibi değil, Hendek'e geri döndüm. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in *Kıtabu'l-İlel*'ini tahkik ederken çok büyük sıkıntılar çektik. Matbaaya gidiyorduk. Harf inkılabıyla birlikte Arapça harfler kullanılmaz olmuştu. Arapça harflerinin olmayışı işimizi zorlaştırıyordu. Bizi çok uğraştırıyordu. Döndükçe çevrildikçe harfler kınılırdı.

- *Değerli Hocam kendi döneminizde tefsir deyince Kur'ân denilince tartışılan meseleler, gündemde olan konular nelerdi?*

O günkü siyasi ortamda her şey tartışılıyordu. Lüzumlu olan şeylerde vardı. Olmayan da vardı. Hangi birini söyleyeyim. Mevzu çoktu. Her şey laikliğe aykırıdır. Bu laikliğe aykırıdır, şu aykırıdır vs. Biz bu tür tartışmalara çok girmezdik. İlmimize odaklanırdık.

- *Hocam Türkiye'de ki cemaatler hakkında ne düşünüyorsunuz?*

Türkiye'deki cemaatlerin faydalı yönleri de zararlı yönleri de var. Yani iki cihette var. Bugün öyle bir zamandayız ki ne yapacağımızı kime güveneceğimizi bilemiyoruz. Kendi yaşantımda cemaatlerle pek işim olmadı.

- *Bir dönem zıttınlınıza Diyanet İşleri Başkanlığı teklif ediliyor, kabul etmeyip Erzurum'a gidiyorsunuz. Bu görevi neden kabul etmediniz?*

Siyasetle işim olmasını istemediğimden kabul etmedim. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı kabul edilecek bir yer değil ki. Hatta bir gece saat ikiye kadar başkanlığa beni ikna etmek için uğraştılar yine kabul etmedim. Kabul etmeyişim vazifeden kaçmak için değil yanlış anlaşılmasın. Güvensizlikten dolayı. Bir şey söylüyorsun, sonra sözü değiştiriyorlar tahrif ediyorlar şöyle diyorlar böyle diyorlar. Demediği halde dedi diyorlar. Bugün olduğu gibi. Bu yüzden tehlikeli geliyor bana.

- *Hocam 1996 yılında Ankara İlahiyat Fakültesinden emekli oldunuz. Emekli olduktan sonra Ankara'da bulunmaya devam ettiniz mi?*

2011 yılına kadar Ankara'da dersler vermeye devam ettim. Özel, yüksek lisans ve doktora dersleri verdim.

- *Sonraki nesillerin sizin engin hayat tecrübenizden istifade etmesi için bir hatırat yazmayı düşündünüz mü?*

Derslerden ve çalışmalardan dolayı hatırat yazmaya zaman ve fırsat bulamadım.

- *Hocam birçok öğrenci yetiştirdiniz. Öğrencilerle iletişiminiz hala devam ediyor mu?*

Gelen çok oluyor. Asistanlarımız beraber olduğumuz hocalarımız devamlı arayıp soruyorlar.

- *Hocam yüksek lisans ve doktora talebelerine çalışmaları ve araştırmalarında nasıl bir yöntem takip etmeleri hususunda ne tavsiye edersiniz?*

Evvvela bibliyografyayı iyi tespit etmelisiniz. Kaynağınız olmadan ne çıkaracaksınız ki. Konu ise kendi istek ve arzularınıza göre belirlenmeli. Yani talebenin kendisine bağlı bu durum. Talebe hangi yöne tevessül etmek istiyorsa o konuyu çalışmalı. Kur’ân tefsiri mi? Kıraati mi? Kur’ân’ın toplanması mı? Yani birçok konu var. Ayrıca seçtiği konuya göre kaynakçayı arayıp bulmak lazım. Bizim dönemimizde kaynaklara ulaşmak zordu. Şimdiki gibi değildi. Mesela erken dönem bir eser olduğundan kaynak eserlerimden olan Taberî tefsirine muhtaç olurdum. Ankara İlahiyat Fakültesi kütüphanesinde mevcut idi ama eski baskıydı. Bakıda âyet ve sûre numarası yok. Hafız da değiliz. Taberî için İstanbul’a giderdim.

- *Hafızlık yapma imkânınız oldu mu?*

Hafızlık yapmaya vaktimiz olmadı. Şimdi yaparım şeklinde bir şey diyemem. Demenin bir manası da yok. Yaş geçmiş. Belki gençlikte olurdu. Olmadı ama. Çok fazla ezberim de yoktur Kur’ân’dan.

- *Hocam bugün birçok İlahiyat Fakültesi olmasına rağmen ahlakî anlamda bir gerileme var. Sizin zamanınızdaki İlahiyattaki hoca ve öğrencileri ile günümüzdekilerini kıyasladığımızda özellikle ahlakî anlamda ne söyleyebilirsiniz?*

İlk zamanki İlahiyatlara göre geriliyoruz. İlk zamanlar ki İlahiyatlarda samimi olmayanları saymazsak geneli gayet iyi idi. Şimdi ise öyle değil, karışık ve dolu. Umuyorum ki daha iyi olacak.

- *Hocam günümüzde neredeyse bütün dini metinler Türkçeye kazandırılıyor. Bu metinlerin tercüme edilmesi bususunda ne düşünüyorsunuz?*

Hepsi tercüme edilmeye değer tercüme edilmeli. İlk dönemlerde yazılan küçük risaleler var. Bunlar tespit edilerek tercüme edilmeli. (Hocam aynı nitelikte eserlerin tercüme edilmeleri hakkında bir şey söylemek ister misiniz?) Mukâtil’in (ö. 150/767) tefsiri ile Ebüssuûd’un (ö. 982/1574) tefsiri aynı şeyi söylüyor diye birini bırakamıyoruz. Tercüme edilmeliler. Aslında asıl mesele, eser tercüme ediliyor da bunlar okunuyor mu, sorusudur.

- *Hocam, öğrencilik ya da hocalık yıllarınızda “şu eseri tercüme etsem çok iyi olur.” dediğiniz bir çalışma var mı?*

Böyle bir şey düşünmedim. Zira zaman da yoktu o zamanlar. Elimizde tercüme edilmeye değer birçok eser vardı. Hangi birini tercüme edecektik ki. Daha çok onları anlayıp, aktarmaya çalıştık. Bu artık sizin işiniz. Sadece muahhar dönemden Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) eserini tercüme ettim. Ayrıca hicri dördüncü asra kadar olan eserler oldukça önemlidir. Eski olması hasebiyle kıymetlidir.

- *Hocam günlük hayatınızı nasıl geçiriyorsunuz?*

Günlerim evde geçiyor. Bu aralar sadece Cuma günleri dışarı çıkabiliyorum. Kuvvet ve kudret bulamadığımdan son iki Cuma dışarı çıkamadım. Zaten tek başıma hiç çıkamıyorum. Korkuyorum. Arabam da yok. -Ehliyet bile hiç almadım. Dekan olunca sadece makam arabam oldu. Gençliğimde bile arabam yoktu- Cuma namazına giderken hizmetçim yardımcı oluyor. Bunun dışında evde gazete okumaya çalışıyorum. Kitap okuyamıyorum, yoruluyorum zira. Günlük gazeteyi bile bitiremiyorum. Bir şeylerle meşgul olunca hemen yoruluyorum. Bazen televizyona bakıyorum. İbadet, yemek derken günler geçiyor.

- *Hocam hizmetçiniz hacla ilgili bir anekdottan bahsetti. Bunu sizden de dinleyebilir miyiz?*

2006 yılında Diyanet'te bir gurubun içinde görevli olarak hacca gittim. 2006-2007 sezonunun yılbaşısına (ocak ayı) denk gelmişti. Orada hastalandım. Diyanet epey bir para vermişti bana. 4 bin dolar civarıydı. Dönünce elimde iki bin beş yüz dolar civarında bir şey kalmıştı. Rakamı tam olarak hatırlamıyorum. Hasta olduğumdan dolayı orada harcayamamıştım. Dönünce bu para bana helal olmaz diye kalanını Diyanet'e iade etmiştim.

- *Bu gün Diyanet içerisinde görev alan imamlar hakkında ne düşünüyorsunuz?*

Eskiden imamlar otoriter saygın kimseler idi. Etki sahibi idiler. Eski usulde okumuşlardı. Bilgileri vardı. Bu günkü imamlar böyle değiller sanırım.

- *Kıymetli Hocam sohbet etmeyi kabul ettiğiniz ve bize zaman ayırdığınız için çok teşekkür ediyoruz. Allah'tan sizin için sağlık, afiyet ve hayırlı ömür diliyoruz.*

## 2. İzlenimler

İslâm dini hiç kuşkusuz ilme ve âlime büyük değer vermiştir. Bu önemin yansımaları İslâm geleneğinde çok net bir şekilde görebiliriz. Öyle ki İslâm geleneğinin ilim geleneği olduğunu söylemek abartı olmaz. Zira başlangıçtan bu güne çeşitli disiplinlere dair geniş bir literatür oluşmuş ve bu alanlarda kıymetli âlimler yetişmiştir. Bu âlimlerden birisi de hiç kuşkusuz Cerrahoğlu Hoca'dır. Özellikle tefsir sahasındaki çalışmalarıyla öncü bir isim olan Cerrahoğlu Hoca, gerek ortaya koyduğu ilmî çalışmalarla gerekse yaşadığı hayat ve sahip olduğu kişiliğiyle örnek bir şahsiyettir. **Başka bir ifadeyle Cerrahoğlu Hoca ilmîyle, ameliyle, ilkeli duruşuyla ve sahip olduğu hayat tecrübesiyle gelecek nesiller için rol model bir isimdir.**

Cerrahoğlu Hoca'yı değerli kılan birçok faktör vardır. Özellikle kendi döneminin bütün zorluklarına ve sınırlılıklarına rağmen ilmî gayreti, bu yoldaki istikrarı ve çabası takdire şayandır. Zira Hoca eğitim hayatı boyunca gerek geçim gerekse ilmî birçok zorlukla, sıkıntıyla karşılaşmasına rağmen ilim yolunda hiçbir zaman bıkkınlık göstermemiş, bu yolda istikrarlı şekilde devam etmiştir. Dönemin bütün imkânsızlıklarına rağmen kolayca değil zora talip olmuş ve çok değerli çalışmalar ortaya koymuştur. Nitekim kaleme aldığı Tefsir Usûlü ve Tefsir Tarihi gibi eserler İlahiyat Fakültelerinde ders kitabı olarak uzun yıllar okutulmuş ve hâlihazırda okutulmaktadır. Cerrahoğlu, zikrettiğimiz eserlerin yanı sıra kitap, makale, çeviri ve tahkik türünde pek çok ilmî çalışma ortaya koymuştur.<sup>2</sup> Cerrahoğlu aynı zamanda tefsir sahasında çok sayıda çalışmanın hazırlanmasında emeği olmuş ve akademik camiada tefsir alanında söz sahibi olan değerli hocalar yetiştirmiştir.<sup>3</sup> Veciz bir şekilde söyleyecek olursak hocaların hocası Cerrahoğlu Hoca, Türkiye'de tefsir akademi geleneğinin teşekkülünde önemli katkılar sunmuştur.

Cerrahoğlu, ilmî bir geçim kapısı olarak görmemiş, daima Allah'ın muradını ve rızasını arama gayreti içerisinde olmuştur. Bu amaçla uzun yıllar Ankara İlahiyat Fakültesinde hocalık yapmış ve fakültenin manevi şahsiyetiyle samimi bir ilişki kurmuştur. Kendisini ilme ve öğrenci yetiştirmeye vakfeden Cerrahoğlu Hoca, müfredatta yer alan derslerin yanında ayrıca öğrencilerle özel dersler yapmıştır. 1996 yılında İlahiyat Fakültesinden emekli olduktan sonra 10 yıl kadar yüksek

---

<sup>2</sup> İsmail Cerrahoğlu'nun eserleri için bk. Gökhan Atmaca, "İsmail Cerrahoğlu ve İlmi Çalışmaları", 149-172; Harun Savut - Ayşenur Özbakkal, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri", 164-168.

<sup>3</sup> Cerrahoğlu'nun yönetmiş olduğu tezler ve öğrencileri için bk. Hatice Teber, "İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye'de Tefsir Çalışmaları Üzerine", 237; Harun Savut - Ayşenur Özbakkal, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri", 160-170.



lisans ve doktora öğrencilerine ders vermeye devam etmiştir. Dolayısıyla ilme ve öğrenci yetiştirmeye yönelik arzu, istek ve çabası her daim devam etmiştir. Bu bağlamda hocanın uzun yıllar çalıştığı Ankara İlahiyat Fakültesi hakkında söylediği şu ifadeler oldukça manidardır:

*“Biz burada yaşadık. Burası benim hayatımın bir parçası oldu. Ne diyebilirim ki. Hatta hiç unutmam, emekli olduktan sonra, Fakülte’ye gitmeyeceğimi biliyorum ama evden çıktığım zaman çarşıya veya camiye doğru gideceğim yerde, ayaklarım hep Fakülte’ye doğru yürüyordu. O kadar bütünleşmişim. Ben gençliğimden beri, sabah namazlarından sonra ders için hazırlık yapar; her sabah erkenden Fakülte’ye gelir ve bütün derslerimi sabahtan öğleye kadar bitirirdim. Tatil günlerinde bile Fakülte’yi özlerdim.”<sup>4</sup>*

Cerrahoğlu Hoca ile yapmış olduğumuz söyleşi ve sohbet esnasındaki izlenimlerimizden bahsetmek istiyoruz. Ömer Özsoy ve Mehmet Akif Koç’un, *ibtiyât, intizâm ve inzivâ dolu bir hayyat* olarak tanımladığı Cerrahoğlu’nun dinî ve ilmî konularda hassasiyet sahibi biri olduğunu söyleyebiliriz. Cerrahoğlu Hoca, hatalı bir şey söyleme ya da yanlış anlaşılma endişesi taşıdığından davet edildiği bazı faaliyetlere katılmadığını ifade etti. Sözgelimi Diyanet TV’den bir söyleşi yapmak için teklif geldiğinde Cerrahoğlu Hoca “yanlış anlaşırım, yanlış bir şey söylerim” düşüncesiyle bu talebi kabul etmemiştir. Başka bir örnek olarak 2018 Eylül ayında Ankara’da yapılan bir sempozyuma öğrencileri Cerrahoğlu Hoca’yı davet etmesine ve her şeyi hazırlamalarına rağmen o; “gerek sağlık problemleri gerekse ilmî konularda yanlış bir şey söylerim, yanlış anlaşılırım endişesiyle sempozyuma katılmadığımı” ifade etti. Bu durum, onun oldukça ihtiyatlı olduğunu gösterir niteliktedir.

**Cerrahoğlu Hoca’nın, geçmiş ilmî birikimimizden tam olarak haberdar olmadığını ve özellikle bilinmeyen eserlerin araştırmacılar tarafından gün yüzüne çıkarılmasının çok önemli olduğunu vurgulaması dikkat çekicidir.** Özellikle hicri 4. asra kadar, genelde İslâmi ilimler özelde ise tefsir sahasında ortaya konulan çalışmalar Cerrahoğlu Hoca’ya göre araştırmaya değerdir. Kısaca bu dönemin bütün yönleriyle keşfedilip ortaya çıkarılması büyük önem taşır. **Bu bağlamda Cerrahoğlu Hoca da çalışmalarını daha çok bu ilim mirasının ortaya çıkarılmasına yoğunlaştırmış ve öğrencileri bu hususlarda çalışmaya teşvik etmiştir.**

Bu ziyarette Cerrahoğlu Hoca’nın kıvamında ve tadında mizah yapmayı seven birisi olduğunu gördük. Örneğin sohbet esnasında ilmî çalışmalarda ve araştırmalarda kaynakların ne kadar

---

<sup>4</sup> [http://www.davetci.com/d\\_soylesi/rop\\_icerrahoglu.htm](http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_icerrahoglu.htm).

önemli olduğundan bahsederken o esnada yanımızda bulunan hizmetçi araya girerek: *Peki bu kaynakları nereden bulmaları gerekiyor?* diye bir soru sorduğunda. Hoca, hizmetçinin bu sorusuna esprili bir tarzda; *Kaynakçıdan!* cevabını verdi. Diğer taraftan Hoca misafirperverliğe, ikramda bulunmaya ve hoş karşılamaya oldukça dikkat eden ve bu konuda hassas davranan birisidir. Sözgelimi ziyaretimiz esnasında çay, meyve gibi ikramlarda bulunması, yemediğimizi görünce rahatsızlığını dile getirmesi, bizi uğurlarken ayağa kalkıp kapıya gelme gayreti ve balkondan bize el sallaması, Cerrahoğlu Hoca'nın nezaket hususunda ne kadar hassasiyet sahibi olduğunu gösteriyor. Ayrıca Cerrahoğlu Hoca, öğrencilik yıllarından kalan albümü bize göstererek, hocalarından, sınıf arkadaşlarından bahsetti. Bu durum, Cerrahoğlu Hoca'nın geçmişe ne kadar değer verip özlem duyduğunu göstermektedir. Ayrıca Cerrahoğlu Hoca'nın yaşının kemale ermesine rağmen çok güçlü bir hafızaya sahip olduğunu da işaret etmektedir.

Cerrahoğlu Hoca, gerek yaşantısıyla gerekse insanî ilişkilerinde oldukça mütevazıdır. Örneğin, hayatı boyunca hiç arabasının olmaması, adına dergide özel sayı çıkarmak istediğimizi söyleyince buna gerek olmadığını zikretmesi ya da kendi adına sempozyum düzenlenmesini arzu etmemesi, onun mütevazı bir hayata ve kişiliğe sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca ziyaretimiz esnasında Cerrahoğlu Hoca'nın ibadetler konusunda da oldukça hassas olduğunu gördük. Örneğin sohbetten dolayı biz namazı biraz geç kılabilirdik. Cerrahoğlu Hoca bu durumu fark edince, kalkıp bir an önce namazı kılmamızı hatırlattı ve namazları vaktinde kılma hususunda bize öğütte bulundu. Ayrıca kendisine refakat eden sağlığına da namaz konusunda yaptığı telkinler hocanın ibadet hassasiyetini göstermektedir. Diğer taraftan Cerrahoğlu Hoca'nın bütün kütüphanesini Sakarya İlahiyat Fakültesine vakfetmesi, kendi kitabını bize hediye etmesi ve çeşitli ikramlarda bulunması elinin ne kadar geniş olduğunu bize hissettirmiştir. Hocanın ilerlemiş yaşına rağmen ilme ve öğrenmeye olan merakı dikkatimizi çeken hususlardandır. Örneğin Talât Koçyiğit Hoca'nın tefsirinin yedi cilt halinde basıldığını bizden öğrenince, basıldığından haberdar olmadığını, yeni öğrendiğini söyleyerek bunun için bize teşekkür etti. Ayrıca bu çalışmayı (tefsiri) bir an önce alıp incelemesi gerektiğini belirtti.

Sohbete dair izlenimlerimizi toparlayacak olursak, Cerrahoğlu Hoca'nın hayat tecrübesi, ilmî ve fikrî serüveni bize şu özdeyişi hatırlattı: “Öldükten sonra unutulmak istemiyor yaşamak istiyorsanız, ya okunmaya değer şeyler yazın ya da yazılmaya değer işler yaşayın.” Bu sözde işaret edildiği gibi Cerrahoğlu Hoca okunmaya değer eserler, çalışmalar yapması, örnek bir yaşam sürmesi ve içinde olduğu imkânlar dikkate alındığında çok büyük ilmî başarılarında bulunması açısından tarihte iz bırakacak değerli isimlerden birisidir. Şüphesiz Cerrahoğlu Hoca ihtiyatlı, mütevazı yaşantısı,

ilmî çalışmaları, yetiştirdiği öğrencileri ile buna muvaffak olmuştur. **Dolayısıyla tarihte iz bırakmak isteyen birisi için Cerrahoğlu Hoca yaşam tecrübesi ve ilmî serüveni itibariyle önemli bir modeldir.**

## **SONUÇ**

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde dünyaya gelen Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu Hoca Türkiye'nin yetiştirmiş olduğu değerli ilim adamlarından birisidir. 2010 yılından beri memleketi Adapazarı'nın Hendek ilçesinde yaşamını sürdüren Cerrahoğlu, özellikle tefsir sahasındaki çalışmalarıyla gelecek nesillere öncülük etmiştir. Öyle ki Türkiye'de tefsir akademisinin oluşmasına büyük katkılar sunmuştur. Cerrahoğlu Hoca sadece ilmîyle değil örnek davranışlarıyla ve yaşantısıyla emsal bir isimdir. Başka bir ifadeyle İsmail Cerrahoğlu Hoca ilmî, ihtiyatı, kararlılığı, istikrarı ve alçak gönüllülüğüyle mümtaz bir şahsiyettir. Zira Hoca ilmîyle ameli bütünleştirmiş, kendini ilme vakfetmiş ve bu yolda çok değerli çalışmalara imza atmış ve birçok öğrenci yetiştirmiştir. İlmi çalışmalarını akademik ve dünyevî kaygılar için değil, zor olana talip olarak boşluk dolduracak şekilde yapmaya gayret göstermiş ve bu noktada eksiklikleri gidermeye çalışmıştır. Bu bağlamda kendisinden sonra gerçekleştirilen ilmî araştırmalara örnek olmuş ve bir yönüyle sonraki çalışmalara kaynaklık etmiştir. Dolayısıyla **Cerrahoğlu eserleriyle, örnek yaşantısıyla, sahip olduğu ilmî ve fikrî tecrübelerle tarihte iz bırakan bir isimdir.**

### KAYNAKÇA

- Atmaca, Gökhan. "İsmail Cerrahoğlu ve İlmi Çalışmaları". *Usûl İslâm Araştırmaları Dergisi* 21/1 (Haziran 2014): 147-180.
- Davetçi. "İhtiyat, İntizam ve İnziva Dolu Bir Hayat". Erişim: 23 Mart 2019.  
[http://www.davetci.com/d\\_soylesi/rop\\_icerrahoglu.htm](http://www.davetci.com/d_soylesi/rop_icerrahoglu.htm).
- Kılıç, Sadık - Demir, Şehmus. "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile "Hayat Tecrübesi" Üzerine Bir Söyleşi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31/1 (2009): 217-222.
- Savut, Harun - Özbakkal, Ayşenur. "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı Ve Eserleri", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2017): 157-176.
- Teber, Hatice. "İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye'de Tefsir Çalışmaları Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/9 (2011): 233-240.

Ek. Fotoğraflar



1. Üniversite yıllarında Cerrahoğlu Hoca ve sınıf arkadaşları



2. Asistanlık yıllarında Cerrahoğlu Hoca ve bazı mesai arkadaşları

3. Cerrahoğlu Hoca'nın ilkokul fotoğrafı (öğretmenin yanında oturan)



4. Cerrahoğlu Hoca'nın bütün makalelerinin, tefsir derslerinin ve bazı ilmî çalışmalarının yer aldığı koleksiyon



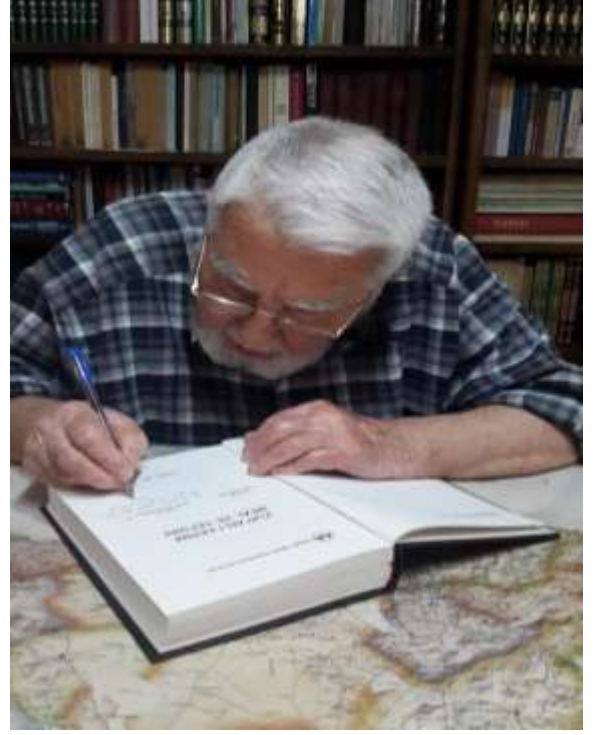
5. Cerrahoğlu Hoca'nın doçentlik çalışması olan Yahya b. Sellâm'ın Tefsir Nüshaları

6. Cerrahoğlu Hoca'nın yapmış olduğu ilmî ve akademik çalışmalarda tuttuğu fişler



7. Tayyip Okıç'ın Cerrahoğlu'ya hediye ettiği çalışma masası ve Hoca'nın kütüphanesi





8. 19 Mayıs 2018 tarihinde hocaya ziyaretimizden 9. Cerrahoğlu Hoca kitabımı imzalarken



10. Cerrahoğlu Hoca'nın balkondan bizi uğurlarken mahzun duruşu ve anlam dolu bakışı

## İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir çalışmalarında şarkiyât ve Müsteşriklere Yaklaşımları

Mustafa şentürk\*

### Özet

Batı'da içinde İslâm araştırmalarının da bulunduğu şarkiyât çalışmaları 19. yüzyılda ivme kazanmıştır. alışmalarını İslâm araştırmaları alanında sürdüren müsteşriklerin, bu dönemde özellikle İslâm'ın ve Kur'ân'ın kaynağı meselesine yoğunlaştıkları görölmektedir. Müsteşriklerin çalışmalarının özellikle bir kısmının niteliği, onların İslâm Dünyası'nda "göz ardı edilemeyecek" alışmalar olarak telakkî edilmesine ve "başvuru kaynağı" olarak algılanmasına yol açmıştır. Bu çerçevede ölkemizde İlâhiyat ve bu arada Tefsir alışmaları da bundan nasibini almış ve bu alanlarda şarkiyât çalışmalarına başvurulur olmuştur. Bu makalede, ölkemizde Tefsir sahasının "duâyen" âlimlerinden sayılan İsmail Cerrahoğlu'nun çalışmalarında şarkiyât araştırmalarına ve müsteşriklerin görüşlerine yaklaşımları ele alınacak ve değerlendirilecektir. Cerrahoğlu'nun Türkiye'deki öncü tefsir akademisyenlerinden olması, tefsir alanında müsteşriklere verilen tepkilerin başlangıç aşamasındaki seyrini takip açısından, bize göre makalenin önemini artırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İsmail Cerrahoğlu, Kur'ân, şarkiyât, Müsteşrik, Oryantalizm, Oryantalist.

### İsmail Cerrahoğlu's Approaches to Orientalism and the Orientalists in his Studies on the Exegesis of the Qur'an (Tafsir)

#### Abstract

Oriental studies in the West including the Islamic studies progressed remarkably in 19<sup>th</sup> century. In this period, it can be clearly seen that the orientalist who pursued their studies in the field of Islamic studies focused especially on the issue of the source of Islam and Qur'an. The quality of some orientalist works specifically led them to be considered as "studies that can't be ignored" and perceived as "the sources of reference". In this context, the field of Theology as well as the exegesis of Qur'an (tafsir) had their share in this perception, and the researchers began referring to the oriental studies. In this article, we will try to discuss and evaluate the approaches of İsmail Cerrahoglu, who is considered as one of the "doyen" scholars of *tafsir* field in our country, to the oriental studies as well as his views concerning the orientalist. That Cerrahoglu is a leading *tafsir* academician in Turkey adds to the importance of this article in our opinion in terms of tracing the initial course of the reactions against the orientalist in the field of *tafsir*.

**Keywords:** Commentary, İsmail Cerrahoglu, Exegesis of the Qur'an, Orientalism, Orientalist.

---

\* Do. Dr., Öğretim Üyesi. Trakya Üniversitesi İlâhiyat Faköltesi. [mustafasenturk@trakya.edu.tr](mailto:mustafasenturk@trakya.edu.tr). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8310-7609>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**ATIF:** şentürk, Mustafa. "İsmail Cerrahoğlu'nun Tefsir çalışmalarında şarkiyât ve Müsteşriklere Yaklaşımları". Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 43-65.

Gönderim Tarihi: 25 Nisan 2019. Kabul Tarihi: 28 Nisan 2019. DOI Numarası: 10.31121/tader.557835. Araştırma Makalesi. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

## GİRİŞ

Akademi literatüründe Şarkiyât (Oriental Studies) denilince daha çok 19. yüzyılın ilk yarısından itibaren tümüyle Doğu kültür ve geleneklerini incelemeyi konu edinen ve Batı'da geliş(tiril)en bilimsel disiplin anlaşılır. Ancak geniş anlamda bir ideoloji olarak Şarkiyâtçılığın (Orientalism) bir taraftan Batı-Doğu ilişkilerini, diğer taraftan Doğu'yu inceleme alanı olarak seçen ilmî disiplini, başka bir taraftan da Batı(lılar)'nın Doğu(lular) hakkındaki imge, resim ve varsayımlara dayalı ideolojik muhayyilesini çağrıştırdığı bilinmektedir<sup>1</sup>. Bu açıdan bakıldığında, “misyonerliğin ve sömürgeciliğin keşif kolu olarak” Batı'yı merkeze alan Oryantalizm nötr değil, değer yüklüdür ve yargılayıcıdır. Doğu'ya hâkim olup onu yönetmek ve yeniden kurmak gibi bir amacı güder<sup>2</sup>. Oryantalizm, Doğu ile siyâseten alâkadar olan “jeopolitik bilincin”; tarihî, antropolojik, sosyolojik, ekonomik, filolojik ve estetik metinlerdeki yansımadır. Dahası Oryantalizm, Doğu ile Batı'yı birbirine eşit görmeyen emperyalist bir anlayışın bilimsel keşif, psikolojik tahlil ve sosyolojik tasvirler ile inşâ ettiği çıkarlar(ı)dır. Bir kavram(a) ve anlam(a)dan çok bir oluşturu; denetleme ve idare etme niyetidir<sup>3</sup>. Ya da meşhur bir müsteşrikin diliyle söylersek, Batı'da İslâm araştırmaları yapanların ‘Müslümanların meselelerini’ halletmek gibi bir gayretleri yoktur; onlar için ‘bizzat İslâm ve Müslümanlar meseledir’<sup>4</sup>.

19. yüzyıla gelindiğinde Antropoloji ve Sosyoloji gibi yeni disiplin ve bilim kurumlarının ortaya çıkması ile bu modern Batılı sosyal bilimlerden destek alan Oryantalizm de akademik bir disiplin olarak kurumsallaşmış ve gelişmiştir. Oryantalist çalışmalar açısından bu dönemin bir “başarısı da” Batı'nın üstünlüğüne Doğu'nun geri kalmışlığına dâir imajın Doğulular'a da kabul ettirilebilmesidir. Dönemin oryantalist edebiyatında sıkça karşılaşılan bu ikilem “hayranlık duyulan” ile “nefret edilen” arasındadır. Bu söyleme göre Doğu'nun geniş halk kesimlerinin bazı iyi hasletleri varsa da Doğulular genellikle câhildirler ve Batılılar'ın “misyonu” onları cehâletten ve despotlardan kurtarıp aydınlatmaktır<sup>5</sup>. Bu durumun bugün için Doğu'ya “demokrasi götürmek” misyonunu çağrıştırdığı da kabul edilecektir.

<sup>1</sup> Yücel Bulut, “Oryantalizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33: 428.

<sup>2</sup> Edward Said, *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*, trc. Selahaddin Ayaz, 4. Baskı (İstanbul: Pınar Yayınları, trs.), 14-17; Mahmûd Hamdi Zakzûk, *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*, trc. Abdülaziz Hatip, (İzmir: 1993), V-VI.

<sup>3</sup> Said, *Oryantalizm*, 30.

<sup>4</sup> Tahsin Görgün, “Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği, *I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı: İslam, Gelenek ve Yenileşme = The 1st International “Kutlu Doğum” Symposium: Islam Tradition and Change (1996)*, 150.

<sup>5</sup> Bulut, “Oryantalizm”, 430.

Napolyon Bonapart'ın 1798'de Mısır'ı işgal denemesi, başarısızlığına rağmen Batı'nın ve Oryantalizm'in İslâm Dünyası, özelde de Osmanlı Devleti ile ilişkilerinde bir dönüm noktası sayılabilir. Zira bu olay oryantalist çalışmalar ile sömürgecilik faaliyetlerinin birlikteliğini simgeler. Napolyon'un Mısır'ı işgâle giderken yanına çok sayıda oryantalist alması ve Mısır'da Institut d'Égypte'yi kurması, bu noktada önem arz eder. Bünyesinde kimyacılar, tarihçiler, biyologlar, arkeologlar, tıpçılar ve eski eser toplayıcılarını barındıran bu enstitünün araştırmaları ünlü Description de l'Égypte'yi (Paris 1809-1828) ortaya çıkarmıştır<sup>6</sup>.

Bu zâviyeden bakıldığında, Oryantalizm'in 'kültürel hegemonyanın' etkisiyle sadece 'gerçek ortaya çıktığında bir balon gibi patlayacak yalanlar ve/ya masallar yığınından' ibaret olmadığını; eğitim kurumlarından kitaplar, kongreler ve dış işleri birimlerine kadar 'değişikliğe uğramadan aktarılan bir bilgi hazinesi' olduğunu da kabul etmek gerekecektir<sup>7</sup>.

Şarkiyât araştırmalarının -en azından bazılarının- arkasındaki bu bilgi hazinesi ve ondan kaynaklanan niteliği, bunların İslâm Dünyası'nda "göz ardı edilemeyecek" çalışmalar olarak telakkî edilmesine yol açmış ve bu çalışmalar "başvuru kaynağı" olarak refere edilir olmuşlardır. İlâhiyat ve bu arada Tefsîr çalışmaları da bunun dışında değildir. Nitekim İsmail Cerrahoğlu, Türkiye'de İslâm üzerine yürütülen çalışmaların metod bakımından Batı'daki İslâm tetkikleri seviyesine ulaşmasını temennî ederken<sup>8</sup>, sanki bu hususa temas etmektedir.

Müsteşriklerin modern dönemde Kur'ân'a dâir çalışmalarını merhûm Salih Akdemir'in (1435/2014) tasnîfiyle beş grupta toplamak mümkündür: *Kur'ân'da Yahûdîlik etkisi, Hıristiyanlık etkisi, hem Yahûdîlik hem de Hıristiyanlık etkisi, putperestlik etkisi iddiaları ve müsteşriklerin metodlarına karşı çıkan çalışmalar*<sup>9</sup>. Bu yaklaşıma sahip müsteşriklere göre İslâm; Yahûdî, Hıristiyan [ve Pagan] örf ve âdetlerinin yaygın olduğu bir bölgede ortaya çıkmış ve Hz. Muhammed "dînini" bu örf ve âdetlerden faydalanarak kurmuştur. O bakımdan birçok müsteşrik İslâm'ı yeni bir din değil de, sapık bir Yahûdî, Hıristiyan [ve Pagan] mezhebi olarak görmüş ve göstermek istemiştir<sup>10</sup>.

19. yüzyılda müsteşriklerin Kur'ân'ın "metinleşme" sürecine ve Kur'ân metninin güvenilirliğine yönelik ilgilerinin Theodore Nöldeke'nin (1836-1930) 1860'ta yayınlanan *Geschichte des Qurans (Kur'ân Tarihi)* adlı çalışması ile başladığı ve bu ilginin 20 yüzyıla kadar sürdüğü söylenebilir<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Bulut, "Oryantalizm", 431.

<sup>7</sup> Said, *Oryantalizm*, 21-22.

<sup>8</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi I*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 7.

<sup>9</sup> Salih Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (1989), 193.

<sup>10</sup> Akdemir, "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları", 197.

<sup>11</sup> Bilal Gökçür, "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hususunda Oryantalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012): 11-17. Ayrıntılı bilgi

Oryantalistlerin bu alanda, özellikle Kur'ân'ın Hz. Peygamber (sas) zamanında yazılması ve kayıt altına alınması, Hz. Ebû Bekr (13/634) ve Hz. Osman (35/656) (ra) zamanlarında cem edilmesi ile İmam Mushaf'ın belirlenip çoğaltılması, Sahabe Mushaf'ları, Yedi Harf ve Kırâatler meselelerine yoğunlaştıkları görülmektedir<sup>12</sup>.

Oryantalistlerin o dönemdeki bu tür rahatsız edici çalışmalarına İslâm düşünürleri ilgisiz kalmamış; meselâ Mûsâ Cârullah (1369/1949) açıkça isimlerine yer vermeyip onları doğrudan muhatap almamış olsa da, Kur'ân'ın cem edilmesi meselesini özetlemiş ve Nöldeke ile başlatılan tartışmalara âdetâ cevap vermiş<sup>13</sup> ve konuya ilişkin *Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif* ile *Tashîb-i Resm-i Hatt-ı Kur'ân, Hurûfu Evâilî's-Süver* ve *Tertîbü's-Süveri'l-Kerîme* gibi eserler kaleme almıştır<sup>14</sup>.

Bilindiği gibi, tam da Cârullah'ın vefât etmiş olduğu 1949 yılı Cumhûriyet Türkiye'si'nde, Ankara'da ilk İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Fakültenin ilk talebelerinden biri de, daha sonra "Cumhûriyet tarihinin ilk tefsîr profesörü" unvanıyla anılacak olan ve makalemizin konusunu oluşturan İsmail Cerrahoğlu'dur<sup>15</sup>. Cerrahoğlu; *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* isimli tezi ile 1961'de doktorasını vermiş, 1967'de *Yahyâ İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu* adlı teziyle doçent, 1975'te de profesör olmuştur. 1976-1978 yılları arasında Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi'nde dekanlık ve hocalık, 1978-1996 yılları arasında da Ankara İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yapmış, birçok lisansüstü tez yönetmiş, çok sayıda eser kaleme almıştır. Cerrahoğlu, emekli olup hâlen Sakarya İli Hendek İlçesi'nde ikamet etmektedir<sup>16</sup>. Yazdığı *Tefsir Usûlü* ve *Tefsir Tarihi I-II* eserleri birçok İlahiyat Fakültesi'nde uzun yıllar ders kitabı olarak okutulmuş ve okutulmaktadır. Cerrahoğlu yüzlerce talebe ve onlarca hoca yetiştirmiş, "hocaların hocası" unvanını fazlasıyla hak etmiş duâyen bir hocamızdır. Allah'tan hocamıza hayırlı ve bereketli ömür niyaz ederiz.

Belirttiğimiz gibi, İsmail Cerrahoğlu ülkemizdeki tefsir akademisyenlerinin öncülerindedir. Ülkemizde tefsir sahasında müsteşriklere verilen tepkilerin başlangıç aşamasındaki durumunu tespit

inçin ayrıca bk. *Kur'ân ve Oryantalistler*, 1. Baskı (Ankara: Fecr Yayınları, 1998), 176-192.203-225; Muhammed Mustafa el-A'zami, *Kur'ân Tarihi*, trc. Ömer Türker, Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayınları, 2006), 369-389.

<sup>12</sup> Selahattin Sönmezsoy, *Kur'ân ve Oryantalistler*, 32; Bilal Gökür, "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı", 17-26.

<sup>13</sup> Gökür, "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı", 12.

<sup>14</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Şentürk, "Mûsâ Cârullah'ın Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif Adlı Eseri ve Tefsir İlmi Açısından Değeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]*, 42, (2014): 107-125.

<sup>15</sup> Gökhan Atmaca, "İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları", *Usûl: İslam Araştırmaları*, 21 (2014): 148-149; Harun Savut - Ayşenur Özbakkal, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri = Prof. İsmail Cerrahoğlu's Life and Works", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit University*, 2 (2017): 157, 160-161.

<sup>16</sup> Savut - Özbakkal, "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri", 162-163.

ve konunun seyrini takip açısından, Cerrahoğlu'nun müsteşriklere yaklaşımlarını ele almak bize göre önemli bir husustur.

Araştırmamız; Cerrahoğlu'nun iki temel eseri, doktora tezi *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* ile doçentlik tezi *Yahyâ İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu* ve iki ders kitabı *Tefsir Usûlü* ve *Tefsir Tarihi I-II* ve yayınlanmış bazı makaleleri temelinde yürütülecektir.

### **1. Cerrahoğlu'nun Şarkiyât'a ve Müsteşriklere Yaklaşımları**

İsmail Cerrahoğlu; müsteşriklerin Kur'ân çalışmalarını, “Batı’da Kur’ân Tetkikleri” ile “Oryantalizm ve Batı’da Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar” isimlerini taşıyan ve ikincisi - çok az ilâveyle- birincisinin tekrarı mâhiyetinde iki müstakil makalesinde incelemiştir.

Cerrahoğlu, Batı’da 11. yüzyılda Haçlı Seferleri ile başlayan Doğu ilim, kültür ve hazinelerinin Batı’ya taşınması serüvenini ele aldığı ilk makalenin yazılış gerekçesini, “Batı dünyasında Kur’ân-ı Kerîm hakkında yapılan tercüme ve araştırmaları ortaya koymak, onların ilmî zihniyetlerini ve takip ettikleri usûlü anlayabilmek için, Batılılar’ın doğu ilim dünyası ile münasebetlerini tetkik etmemiz gerekecektir” şeklinde açıklamaktadır<sup>17</sup>.

Ona göre Oryantalizm; Doğu’nun medeniyeti, kültürü, sanatı, fıkriyatı, kısacası “Doğu bilimleridir”. Oryantalist (müsteşrik) ise, Doğu’nun meseleleri ile meşgul olan kimse demektir. İslâm Hukuku uzmanı da, Çin dilleri bilgini de, İran sanatı araştırmacısı da, Şamanizm uzmanı ve/ya bir Hind dinleri âlimi de oryantalist sayılırlar<sup>18</sup>. Oryantalizm çok boyutlu olup konuları üzerinde bir ittifak yoktur. Ayrıca bazı gerçekleri barındırmasına rağmen içerisinde lüzumsuz ve faydasız bilgiler de çoktur<sup>19</sup>.

Cerrahoğlu’na göre 14. Louis’nin 1691’de şark harflerini ihtivâ eden bir krallık matbaası kurması ve Doğu’daki yazmaları toplamaları için bilgin ve misyonerler göndermesi ile başlangıçta Kilise ve krallar tarafından Hıristiyanlığı yaymak amacıyla kullanılmak istenen Oryantalizm yeni bir aşamaya geçmiştir ki o da diplomasiye yardımcı olacak olan siyasî ve ticarî hulûl politikasıdır. Bu nedenle 18 Kasım 1669 tarihli krallık konseyi kararı ile altı Fransız genci İstanbul ve İzmir’e şark dillerini öğrenmek için gönderilmiştir<sup>20</sup>.

<sup>17</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Batı’da Kur’ân Tetkikleri”, *Vakıflar Dergisi*, 11 (1976), 323.

<sup>18</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (1989), 95.

<sup>19</sup> Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur’ân ve Kur’ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 95.

<sup>20</sup> Cerrahoğlu, “Batı’da Kur’ân Tetkikleri”, 326.

Cerrahoğlu, modern Oryantalizm'in başlangıcını ise Fransız İnkilâbı'ndan (1789) sonra cumhuriyetçi hükûmetin 29 Nisan 1795'te Paris'te *l'Ecole Supérieur des Langues Orientales Vivantes*'in (Yaşayan Şark Dilleri Okulu) kurulmasıyla başladığını ve Sylvestre de Sacy'nin kurduğu ve idare ettiği bu okulun bütün Avrupa'ya müsteşrikler yetiştirdiğini söyler<sup>21</sup>.

Cerrahoğlu, Batılılar'ın Kur'ân ile ilmî olarak ilk defa Cluny'nin başpapazı Pierre le Vénérable'in (Peter the Vénérable) (1092-1156) 12. asrın ortalarına doğru Toledo'yu ziyaret etmesiyle başladığını, zira bu zâtın İslâm'la aklî bir şekilde mücadele edecek ve İslâm'ın bütün problemleriyle meşgul olacak bir ekip kurduğunu ve bu ekibin ilk görevinin Kur'ân'ı Latince'ye çevirmek olduğunu belirtir<sup>22</sup>; devamında da günümüze değin Batı'da yapılan Kur'ân tercümeleme<sup>23</sup> dâir bir panorama sunar. Batılılar'ın ayrıca Hz. Peygamber'in monografisi ve Nöldeke'den itibaren Kur'ân'ın menşei ve toplanması ile ilgilendiklerini söyleyerek Régis Blachère ve Rudi Paret (1905-1983) ile onların çalışmalarına değinir<sup>24</sup>.

Orta Çağ'da Haçlı Seferleri sebebiyle, Kilise ve kralların teşviki ile misyonerlik faaliyetlerine zemin hazırlamak ve önceliği misyonerlik olmak üzere “bir nevi” Oryantalizm kurulmuş ancak 18. yüzyıla gelindiğinde oryantalist hareket şekil ve yön değiştirmiş, ticarî öncelikler ve sömürgecilik öne çıkmış; Avrupalılar'ın müstemlekelerindeki Müslümanları “iyi” idare edebilmek için, onların dinî durumlarını iyi bilmeleri gerektiği düşüncesi hâkim olmuştur. Cerrahoğlu'na göre, Oryantalizm söz konusu olunca “ilim ilim içindir”, zihniyeti hâkim olmamış, ilim daima başka bir maksada âlet edilmiştir. Yine ilmi başka maksatlar için kullanan Avrupalılar'ın İslâmiyet'le ilgili tetkikleri de kin ve garazlarla doludur. Zira oryantalistlerin çoğunun amacı İslâm'ın rûhî ve kültürel değerlerini inkâr etmek ve küçük düşürmektir. Onlar, diğer medeniyetlere sevgi ve takdir hisleri beslerken, İslâm'a karşı aynı usûlü kullanmazlar<sup>25</sup>.

“Baska bir din üzerinde araştırma yapan bir araştırmacıya tesir eden en mühim âmillerden biri, araştırmacının hâlihazır[da] yaşadığı hayat ve bu hayatın çocukluğundan beri kendisine yaptığı tesirdir” değerlendirmesini yapan Cerrahoğlu, kişinin çocukluğundan beri aldığı dinî telkinlerin tesirinden kolay kolay kurtulamayacağına ve bu çerçevede İslâm üzerine çalışan müsteşriklerin hemen çoğunun Hıristiyan veya Yahûdî olduğuna dikkat çeker. Yeni oryantalistlerin İslâm'a düşmanlıklarını eskiler kadar ızhâr etmeseler de, Bernard Lewis'e atıfla Batılılar'ın İlâhiyat konusundaki peşin

<sup>21</sup> Cerrahoğlu, “Batı'da Kur'ân Tetkikleri”, 327.

<sup>22</sup> Cerrahoğlu, “Batı'da Kur'ân Tetkikleri”, 327.

<sup>23</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Hüseyin Yaşar, *Avrupa ve Kur'an: Avrupa'da Kur'an Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme*, (İzmir: Tıbyan Yayınları, 2002), 72-382; Thomas E. Bunman, *Latince Kur'an Çevirileri 1140-1560*, trc. Nisan Alıcı, (İstanbul: İthaki Yayınları, 2013), 9-269.

<sup>24</sup> Cerrahoğlu, “Batı'da Kur'ân Tetkikleri”, 329-332; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 217-219.

<sup>25</sup> Cerrahoğlu, “Batı'da Kur'ân Tetkikleri”, 332-333.



hükümlerinin izlerinin hâlâ bazı modern âlimlerin eserlerinde ve ilmî bahislerin dipnotlarının arkasında gizli olarak görüldüğünü söyler. “Yeni” metodlarla tetkik ve inceleme yapan çağdaş müsteşrikler, peşin hükümlerden ve hissiyattan uzak kaldıklarını iddia ediyorlarsa da, belirli, küçük bir noktada da olsa kin ve garazlarını göstermekten kendilerini alamazlar<sup>26</sup>. Cerrahoğlu'na göre pek çok müsteşrikin eserinde önyargıya dayalı iki mesele kendisini gizli ve/ya açık gösterir: *Birincisi*, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhati ve Kendisine peygamberlik gelmeden önceki durumu; *ikincisi* ise, Kur'ân'ın menşei ve bir vahiy mahsulü olup olmadığı meselesidir<sup>27</sup>. Çalışmanın devamında müsteşriklerin özetle Hz. Muhammed'in peygamber, Kur'ân'ın da vahiy olmadığına dâir Hz. Peygamber'e ve Kur'ân'a dönük ön yargılı bakışlarına örnekler verir ve kendince savunmada bulunur<sup>28</sup>.

Cerrahoğlu, Kur'ân'ın Avrupa'da yapılan Arapça basım ve tercümelelerinin, her şeyden önce siyasî ve iktisadî çıkarlar ve özellikle İslâm memleketlerinde yürütülen sömürgecilik ve misyonerlik çalışmalarının başarıya ulaşması için yapıldığını belirtir<sup>29</sup>.

Oryantalizm, Cerrahoğlu'na göre bir yönüyle “Batı Hıristiyan dünyasının İslâm tehlikesi karşısında var olabilme davasıdır” ve Bağdat'taki Beytü'l-Hikme'de üretilen bilginin peşine düşmek şeklindeki başlangıcı 9-10. yüzyıllara kadar götürülebilir. Hem bu “Eski Oryantalizm” hem de Fransız İhtilâli'nden sonra *Yaşayan Şark Dilleri Okulu*'nun kurulmasına dayandırdığı “Modern Oryantalizm”, Avrupa-Hıristiyan âleminin İslâm karşısındaki büyük korkusunu aksettirir. O bakımdan Oryantalizm çalışmalarıyla Doğu'nun ve bilhassa İslâm âleminin, Avrupa tarafından eritilmesi, yok edilmesi ve/ya en azından Batı'ya yabancılığı ve/ya tesiri ortadan kaldırılarak, Doğu'nun [ve tabii ki İslâm'ın] kendileri için bir tehlike olmaktan çıkarılması hedefini güder<sup>30</sup>. Nihâyet Cerrahoğlu'na göre “bugünün modern Oryantalizm'inin aynı zamanda Kapitalizm'in, geri kalmış ülkeleri Avrupa'nın bir kolonisi yapmanın bir parçası olduğunu söylemek, pek de yanlış sayılmaz”<sup>31</sup>.

20. yüzyılda Paris'in merkezinde olduğu Oryantalizm'in kısılcındaki Doğu, Avrupa'nın ve Avrupalılar'ın ihtiyaçlarına göre yorumlanmıştır. Buna göre artık yalnızca oryantalistlerin gösterdiği Doğu “gerçek Doğu'dur”<sup>32</sup>.

Cerrahoğlu'na göre, Hıristiyan Avrupa, Ortaçağ'dan beri kaba kuvvetle mağlup edemediği Doğu'yu bir iki asırdan beri fikir savaşı ile dize getirme çabasıdadır. Bu noktada Oryantalizm; bir

<sup>26</sup> Cerrahoğlu, “Batı'da Kur'ân Tetkikleri”, 333-334; İsmail Cerrahoğlu, “Garânik Meselesinin İstismarcıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (1981): 73.

<sup>27</sup> Cerrahoğlu, “Batı'da Kur'ân Tetkikleri”, 334.

<sup>28</sup> Cerrahoğlu, “Batı'da Kur'ân Tetkikleri”, 334-342; Cerrahoğlu, “Garânik Meselesinin İstismarcıları”, 74.

<sup>29</sup> Cerrahoğlu, “Batı'da Kur'ân Tetkikleri”, 329.

<sup>30</sup> Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 97.

<sup>31</sup> Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 103.

<sup>32</sup> Cerrahoğlu, “Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar”, 104-105.

tarafından misyonerlik, sömürgecilik ve ticaretlerinin öncüsü olmuş diğer taraftan kendileri için “en büyük düşman” addettikleri İslâm’ın temelini dinamit koymuştur. Bu doğrultuda Müslümanların yüksek değerlerini, bir hiç mesabesine indirmek, batılılar için zevkli bir çalışma vesilesi olmuştur. Onlar bu çalışmalarını, Müslümanlar arasında tarihini inkâr eden bir nesil yetiştirmeye ve yine bunlar vasıtasıyla kendi fikirlerini kabul ettirmeye çalışmaktadırlar. Çağımızda İslâm ülkelerinde ve bâhusus ülkemizde görülen “ilhâd” hareketleri, bu çalışmaların bariz bir neticesidir<sup>33</sup>. Cerrahoğlu, en nihâyetinde oryantalistleri açıkça “İslâm düşmanı” olarak niteler<sup>34</sup>.

### 1.1. Cerrahoğlu'nun Müsteşriklere ve Eserlerine Yaptığı Atıflar

Araştırmamızın bu kısmında, Cerrahoğlu'nun eserlerinde müsteşriklere ve çalışmalarına atıflarından örnekler sunulacak, sonraki başlıklar altında ise bu atıfların hangi durum ve gerekçelerle yapıldığı detaylandırılacaktır.

İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* adını taşıyan ve 1968'de basılan doktora tezinin önsözünde, kitabının gerekçesi sadedinde, Kur'ân tarihi ve ilimlerine dâir Türkçe yazılmış derinlikli çalışmaların olmadığını söyler. Ancak Batı'da Theodore Nöldeke'nin *Geschichte des Qurans*'ı, Ignaz Goldziher'in (1850-1921) *Die Richtungen der Islâmischen Koranauslegung*'ı, Arthur Jeffery'nin (1893-1959) neşrettiği *Kitâbü'l-Mesâhif* ile *Mukaddimetân fî Ulûmi'l Kur'ân*'ı ve Régis Blachère'in (1900-1973) ve *Introduction au Coran*'ını bu alanda yapılmış önemli çalışmalar arasında kabul eder<sup>35</sup>.

Bu çalışmasında; Vasilij Viladimirovic Barthold (1869-1930) ve *İslâm Medeniyeti Tarihi*'ne, Régis Blachère ve *Introduction au Coran*'a, Carl Brockelmann (1868-1956) ve *Geschichte der Arabischen Litteratur*'üne (GAL), Bernard Carra de Vaux (1867-1953) ve *Les Penseurs de l'Islâm*'a, Ignaz Goldziher ve *Mezâhibü't-Tefsiri'l-İslâm*'sine, Arthur Jeffery ve *Materials for The History of The Text of The Qur'an* ile *Mukaddimetân fî Ulûmi'l Kur'ân...'*a, Louis Massignon (1883-1962) ve *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*'a ve Adolf Grohmann (1887-1977) ve *From the World Arabic Papyri* kitaplarına atıflarda bulunur<sup>36</sup>.

Aynı eserinde *The Encyclopaedia of Islam*'ın çevirisi olan ve 1940-1987 yılları arasında yayınlanan *İslâm Ansiklopedisi*'ne ve onda maddeler yazmış olan Carl Brockelmann, Frantz Buhl (1850-1932),

<sup>33</sup> İsmail Cerrahoğlu, “Dünden Bugüne Kur'ân-ı Kerim Anlayışımız”, *Kutlu Doğum Haftası, 12-17 Ekim 1989* (1990): 139.

<sup>34</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 296; İsmail Cerrahoğlu, “Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış II”, *Diyânet İlmî Dergi [Diyânet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 88-89 (1969): 264.

<sup>35</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 5.

<sup>36</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 71; 5, 103, 157; 100, 116, 126, vd., 139; 52, 54; 5, 45, 55; 133, 135, 136; 52.

Carra de Vaux, Josef Horovitz (1874-1931), Ignatij Julianovič Kračkovskij (1883-1951), Louis Massignon, Bernhard Moritz (1859-1939), M. Schimitz, Laura Veccia Vaglieri (1893-1989) ve Thomas Hunter Weir (1865-1928) gibi müsteşriklere de müracaat eder<sup>37</sup>.

Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu* adını taşıyan ve 1970'te basılan doçentlik çalışmasında ise; Carl Brockelmann'ın *GAL*, Goldziher'in *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*'si, Arthur Jeffery'nin (1893-1959) *Materials for The History of The Text of The Qur'an*'ı ile *The Foreign Vocabulary of the Qur'an*'ına ve Reinhart Pieter Anne Dozy'nin (1820-1883) *Supplement aux Dictionnaires Arabes* çalışmalarına yer verir<sup>38</sup>.

Aynı şekilde *The Encyclopaedia of Islam*'da maddeleri bulunan Robert Brunschvig (1901-1990), Maurice Godefroy Demombynes (1862-1957), E. Graefe, Georges Marçais (1876-1962) ve G. Yver gibi müsteşriklere atıflar yapar<sup>39</sup>.

İsmail Cerrahoğlu, lisans talebelerine ders kitabı olarak hazırladığı *Tefsir Usûlü*'nde de müsteşriklere, onların görüş ve eserlerine yer vermiştir. Barthold'un *İslâm Medeniyeti Tarihi*'ne, Brockelmann'ın *GAL*, Goldziher'in *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*'sine, Alfred Guillaume'ın (1888-1965) *Garbde İslâm Tetkikleri*'ne, Arthur Jeffery'nin *Materials for The History of The Text of The Qur'an*, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* ve *Mukaddimetân fî Ulûmi'l Kur'ân...* çalışmalarına, Albin de Biberstein Kazımırski'nin (1808-1887) *Le Coran*'ına, Henri Lammens'in (1862-1937) *L'İslâm*'ına, Massignon'un *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam*'a, E. Montet'in *Le Coran*'ına, Nöldeke'nin *Remarques Critiques sur le Style et la Syntaxe du Coran*'ı ve *Geschichte des Qorans*'ına ve Régis Blachère'in *Introduction au Coran*'ına müracat eder<sup>40</sup>.

Yine *The Encyclopaedia of Islam*'a ve burada madde yazmış olan Buhl, Carra de Vaux, Mc Donald, F. Hommel, M. T. Houtsama, Clément Imbault Huart (1854-1926), Fritz Krenkow (1872-1952), B. Moritz, Johannes Pedersen (1883-1977), L. Veccia Vaglieri ve T. H. Weir ile Arent Jan Wensinck'in (1882-1939) çeşitli maddelerine başvurur<sup>41</sup>. Ayrıca *The Universal Jewish Encyclopedia*'ya ve yazarlarından Cohen Simon'a atıf yapar<sup>42</sup>.

<sup>37</sup> *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 132; 169; 110; 67; 172; 172; 52; 173; 98; 175.

<sup>38</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm ve Tefsirdeki Metodu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970), 19, 22, 23, 48; 136, 122; 122, 124.

<sup>39</sup> Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm*, 205; 205; 206; 209; 211.

<sup>40</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 256; 153-154, vd.; 157, 262, vd.; 44; 33, 234; 218; 157; 248; 214, 218; 34, 36, 53, vd.; 53, 63-64, vd..

<sup>41</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 54, 72, 98 vd.; 62; 44; 319; 319; 294; 33, 35; 86; 165; 236; 324; 34, 36-37.

<sup>42</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 323.

Cerrahoğlu'nun, bir diğer ders kitabı *Tefsir Tarihi I-IP*'de de müsteşriklere ve eserlerine yer verdiği görülmektedir. Barthold'un *İslâm Medeniyeti Tarihi*'ne, Régis Blachère'in *Introduction au Coran*'ına, Brockelmann'ın *GAL*, Carra de Vaux'un *Les Penseurs de l'İslâm*'ına, Victor Chauvin'in *Bibliographie des Ouvrages*'ine, Dozy'nin *Supplement aux Dictionnaires Arabes*'ine, Goldziher'in *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslâmî*'si ile *el-Akâde ve's-Şerî fi'l-İslâm*'ına, Arthur Jeffery'nin *Materials for The History of The Text of The Qur'an*, *The Foreign Vocabulary of the Qur'an* ve *Mukaddimetân fî Ulûmi'l Kur'ân*... çalışmalarına, Henri Lammens'in *L'İslâm*'ına, Bernard Lewis'in (1916-2018) *Usûlü'l-İsmâiliyye*'sine, Massignon'un *Essai Sur les Origines du Lexique Technique de la Mystique en Pays d'İslâm* ve *Recueil de Textes Inédits Concernant l'Histoire de la Mystique en Pays d'Islam* adlı eserlerine, E. Montet'in *Le Coran*'ına, Montgomery Watt'ın (1909-2006) *Bell's Introduction to the Qur'an*'ına, Nöldeke'nin *Geschichte des Qurans*'ına, J. D. Pearson'un (1911-1997) *Index İslâmicus*'una müracat eder<sup>43</sup>.

Roger Arnaldez'in (1911-2006) "Le Mol Divin et le Moi Humaine d'après le Commentaire Coranique de Fahr al-Din al-Râzi", (*Studia İslâmica*, XXXVI, p. 71-97) ve Tassy de Garcin'in "Chapitre Inconnu du Coran" (*Journal Asiatique*, Paris, 1842) makalelerine atıf yapar<sup>44</sup>.

Yine *The Encyclopaedia of Islam*'a ve burada Brockelmann, Martinus Theodorus Houtsma (1851-1943), Clément Huart, Bernard Lewis, L. Massignon, James Robson (1890-1981), L. Veccia Vaglieri ve A. J. Wensinck tarafından yazılan çeşitli maddelere başvurur<sup>45</sup>. Ayrıca *Encyclopedia of Religion and Ethic*'te C. Browne'a atıfta bulunur<sup>46</sup>.

Belirttiğimiz gibi, İsmail Cerrahoğlu'nun özel olarak müsteşriklerin Kur'ân çalışmalarını ele aldığı "Batı'da Kur'ân Tetkikleri" ile "Oryantalizm ve Batı'da Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar" isimlerini taşıyan farklı zamanlarda yazılmış makaleleri de vardır. Ayrıca çeşitli tarihlerde akademik dergilerde yayınlanmış olan çok sayıdaki makalesinde de oryantalistlere ve eserlerine atıf yaptığını görmekteyiz<sup>47</sup>.

<sup>43</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 17; 124; 96, 98, 181-182; 102, 175, 253, vd.; 130; 17, 97, 182, 370; 37, 90, 92, 232; 17; 359; 178-179, 181-182, 185; 29; 370. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, (Ankara: Fecr Yayınları, 1996), 22, 154-155, 266; 124-125; 16; 15; 338, 348.

<sup>44</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 371; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, 216.

<sup>45</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 92; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, 168; 338, 348; 9, 15; 266.

<sup>46</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, 338.

<sup>47</sup> Bk. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Bir Bakış", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 6 (1962): 9; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiiler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, X (1963): 104-105, 108, 115; İsmail Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Hanifler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI (1963): 81-83, 89; İsmail Cerrahoğlu, "Hz. Muhammed'in En Büyük Mucizesi Kur'an-ı Kerim", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 68-69 (1968): 18; İsmail Cerrahoğlu, "Peygamberimiz ve En Büyük Mu'cizesi Kur'an-ı Kerim", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, Özel Sayı (1970): 49-50; İsmail Cerrahoğlu, "Ali İbn Abî Talha'nın Tefsir Sahifesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (1969): 73; İsmail Cerrahoğlu, "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış I", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 86-87 (1969): 204-205; Cerrahoğlu, "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış II", 264; İsmail Cerrahoğlu, "Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 98-99 (1970): 202, 204;

## **1.2. Cerrahoğlu'nun Müsteşriklere İtibar Ettiği Hususlar**

İsmail Cerrahoğlu'nun tefsîr ilmi ve tarihine ilişkin bazı rivâyet ve bilgiler konusunda müsteşriklerin görüşlerini dikkate aldığı, onlara itibar edip atıfta bulunduğu görülmektedir. Onun bazen kırâat meselesinde, bazen isrâiliyatla ilgili bir değerlendirmede, bazen Sahabe ve Tâbiûn ya da sonraki müfessirlerden biri hakkında, bazen bir kelimenin kökeni, bazen bir kırâat rivâyetinde, bazen Kur'ân'ın tercümesi ve üslûbu hakkında müsteşrikleri dikkate aldığını görürüz.

Cerrahoğlu, ittifakla kabul edildiği üzere, eski Arap yazısının nokta ve harekelerden mahrum olduğunu söylerken kırâat ihtilaflarının en önemli sebeplerinden biri olarak bu durumu gösterir ve bunu Goldziher'e atıfta delillendirmeye çalışır<sup>48</sup>. Ancak kırâat ihtilaflarının sebebi konusundaki biraz da indirgemeci olan bu yaklaşım, bize göre hatalıdır. Zira Kur'ân'ın kayıt altına alınmasındaki temel unsur hıfzdır ve/ya İbnü'l-Cezerî'nin (833/1429) ifadesiyle “Kur'ân'ın naklinde [sadece] yazıya değil hâfızalarda bulunan hıfza itimâd edilir”<sup>49</sup>. Kırâat meselesinin müsteşrikler tarafından en fazla istismâr edilen konu olduğunu ifade eden Cerrahoğlu'nun buradaki yaklaşımı doğrusu şaşkıncıdır.

Cerrahoğlu, isrâiliyatın İslâm kültürüne bir kısım Yahûdî mühtedîler aracılığıyla girdiğini belirtirken bazı müsteşrikleri kaynak gösterir<sup>50</sup>.

Sahâbî müfessirlerden İbn Abbas'ın (68/687-88), Tefsîr, Hadîs ve Fıkıh sahalarında kazanmış olduğu şöhreti, siyasî hayatında kazanamamış olduğu iddialarına ve hakkındaki muhtelif dedikodulara, L. Veccia Vaglieri'ye atıfta, bu ithamların tarafsızlıktan ve ilmî değerlendirmelerden uzak olduğunu söyleyerek cevap verir<sup>51</sup>. Regis Blachère'e atıfta, müfessirlerin İbn Abbas'ın ismi altında, Yahûdî ve Hristiyanlık tesiri altında kalmış efsaneleri tefsîre derc ettiklerini belirtir<sup>52</sup>. Aynı şekilde İbn Mes'ûd'un mushafının kenarına düştüğü notlar ve onun şîi olduğu iddiaları ile İbn Mes'ûd hakkında şüphe oluşturmak istemelerine cevap verir<sup>53</sup>. Yine Tâbiûn müfessirlerinden Mücâhid'in

---

İsmail Cerrahoğlu, “Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 108-109 (1971): 166, vd.; İsmail Cerrahoğlu, “Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 110-111 (1971): 4, 37, 54, vd.; İsmail Cerrahoğlu, “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2 (1972): 74, 76-77, 80; İsmail Cerrahoğlu, “Kur'anda İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975): 90-92; İsmail Cerrahoğlu, “Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975): 107, 118; Cerrahoğlu, “Garânik Meselesinin İstismarcıları”, 69-91; İsmail Cerrahoğlu, “İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhâd Hareketleri”, *İslâmî Araştırmalar*, 5 (1987): 6; Cerrahoğlu, “Dünden Bugüne Kur'ân-ı Kerim Anlayışımız”, 139.

<sup>48</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 51-52; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 86.

<sup>49</sup> Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, trs.), 1: 6. Kırâatlere dönük oryantalist yaklaşımlar ve eleştirisi için bk. Mehmet Dağ, *Geleneksel Kırâat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2001), 350-358.

<sup>50</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 67, 71.

<sup>51</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 98; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 236; Cerrahoğlu, “Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri”, 74.

<sup>52</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 103; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 98.

<sup>53</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 87-90.

(103/721) re'y ekolüne mensup olduğunu, Goldziher'in bir değerlendirmesiyle teyîd etmeye çalışır<sup>54</sup>.

Cerrahoğlu, *İslâm Ansiklopedisi* "Tefsir" maddesini yazan Carra de Vaux'ın, "Kur'ân tefsiri, Hadis'in bir dalıdır" şeklindeki yaklaşımının, tefsîr ameliyesinin sadece rivâyete dayalı olarak yürütülmesi durumunda belki geçerli olabileceğini, ancak tefsirde dirâyet olgusunun göz önüne alındığında bu değerlendirmenin doğru olamayacağını ifade eder<sup>55</sup>.

Mukâtil b. Süleyman'ın (150/767) kütüphanelerde eserlerini sayarken Brockelmann'ın *Tefsiru Hamsi Mie Âye mine'l-Kur'ân*'ının yanısıra *et-Tefsîr fi Müteşâbihü'l-Kur'ân*'ının da mevcut olduğu değerlendirmesine karşın, Massignon'a da atıfla bu ikinci eserin *et-Tefsîrü'l-Kebîr* olduğunu, zira onun *Müteşâbihü'l-Kur'ân* adlı eserinin varlığının bilindiğini söyler<sup>56</sup>. Yine Mukâtil ile ilgili olarak Massignon'un "hukûken Zeydî olup, itikâden de Cehmiyye'ye hasım idi" ve İmam Şâfi'ye atfen (204/820) 'tefsîrde müracat edilecek kimsenin Mukâtil olduğu', ayrıca onun Yahûdî ve Hıristiyan kaynaklara başvurma cesareti gösteren ve Kur'ân tefsîrinin belirli kaidelerini ilk defa derleyen kimse olduğu değerlendirmelerini nakleder<sup>57</sup>.

Cerrahoğlu'nun Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinin önemini anlatmak için Goldziher'in "Kur'ân tefsîri için ilk merhale, bizzat Kur'ân'ın kendisi üzerinde durmaktır" görüşüne atıf yapmasını<sup>58</sup> oldukça şaşırtıcı bulduğumuzu belirtmeliyiz. Zira Selef'in aslında çok güzel anlayıp uyguladığı ve İbn Teymiyye'nin (728/1328) formüle ettiği bu yaklaşımı pekiştirmek için atıf yapılacak onca İslâm âlimi varken, bir müsteşrikin seçilmiş olması oldukça gariptir.

Jeffery ve Dozy'e atfen Nûr Sûresi 35. âyette geçen المشكوة/el-Mişkât kelimesinin Habeşçe olduğu naklini yapar ve fakat herhangi bir değerlendirmede bulunmaz<sup>59</sup>. Yine Jeffery'e atıfla İbn Mes'ûd (32/652-53) kırâtini destekler<sup>60</sup>.

Taberî'nin (310/922), Übey b. Kâ'b'ın (33/654 [?]) Ra'd Sûresi 13. âyetin ilk kısmını "ورقيب" ilâvesiyle okuduğu rivâyetini aktaran Cerrahoğlu, bunu teyîd için bir de Jeffery'e göndermede bulunur<sup>61</sup>.

Cerrahoğlu, Kur'ân'ın insanlığı âciz bırakan mükemmel üslûbu karşısında, yalnız Müslümanların değil, Arapça bilen ve bilmeyen gayr-i müslimlerin hatta müsteşriklerin bile hayran kaldıklarını

<sup>54</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 108-109; Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm*, 58-59; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 262.

<sup>55</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 110; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 155-156, 279.

<sup>56</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 132-133.

<sup>57</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 135-136; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 248; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 178.

<sup>58</sup> Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm*, 63.

<sup>59</sup> Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm*, 124.

<sup>60</sup> Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm*, 137-138.

<sup>61</sup> Cerrahoğlu, *Yahyâ İbn Sallâm*, 136, 139.

söyleyerek Blachère, Lammens, Goldziher, Edward Henry Palmer (1840-1882) ve Hartwic Hirschfeld (1855-1934) gibi müsteşriklerin sözlerinden alıntılarla bunu desteklemeye çalışır<sup>62</sup>.

Kur'ân'ın başka dillere tercümesinin handiyse imkânsız olduğunu ifade eden Cerrahoğlu, bu görüşünü desteklemek için, Montet, Georges Sale (1697-1736), Marmaduke Pickthal (1875-1936) gibi Kur'ân'ı Batı dillerine çevirmiş olan bazı müsteşriklerin değerlendirmelerine başvurur<sup>63</sup>.

İslâmî kaynaklarda genellikle “dînî oluşum” olarak gösterilen bâtnî hareketlerin aslında [siyâsî], ekonomik ve sosyal yönleri olduğuna dikkat çeken Cerrahoğlu, Müslüman âlimlerin “ıskaladığı” bu durumu Avrupalı müsteşriklerin atlamadığını ve söz konusu hareketlerin bu amaçlarına değindiklerini söyler<sup>64</sup>.

Netice itibarıyla, Cerrahoğlu'nun müsteşriklere itibar ettiği hususların çok fazla olmadığını söyleyebiliriz. Ancak kırâat ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinin önemi örneklerinde görüldüğü gibi, Cerrahoğlu'nun bazen hiç dikkate alınmaması gereken konularda müsteşriklere itibar etmesi ve onları önemsemesi garipsenecek bir durumdur.

### **1.3. Cerrahoğlu'nun Müsteşriklere Cevap Verdiği ve/ya Eleştiri Yönelttiği Hususlar**

Yukarıda oryantalistlere karşı reaksiyoner duruşunu aktardığımız İsmail Cerrahoğlu'nun, beklendiği gibi onlara pek çok konuda muhalefet etmesi, eleştiri yöneltmesi ve Kur'ân'a, Hz. Peygamber'e, tümüyle İslâm'a 'saldırılarına' cevaplar vermesi tabiidir. Nitekim onun; müsteşriklerin dillerine doladıkları kırâat meselesi, bazı sahâbî ve sonraki dönem müfessirleri ile ilgili asılsız iddiaları, bazı Kur'ân kelimelerinin ve kıssalarının kökeni, vahiy kâtipliği müessesesi, Kur'ân'ın kayıt altına alınması sürecindeki tartışmalar, Müslümanların nesh teorisini Kur'ân'daki “tutarsızlıkları” gidermek için ihdâs ettikleri iddiası, hurûfu mukatta'a ve Kur'ân'daki yeminlerle ilgili asılsız beyânları, Garânik meselesi ve 'Kur'ân'ı Kur'ân dışında' aramaları gibi hususlarda bir taraftan onlara cevaplar verdiği, diğer taraftan eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Bu bağlamda Cerrahoğlu'nun eleştirilerinden nasibini alan ve biri 'dışarıdan' diğeri 'içeriden' olan iki kesim daha vardır. Bunlar, oryantalistlerin maşası konumundaki yerli işbirlikçiler ile özellikle Kur'ân'ın cem'i ve kırâatler konusunda oryantalistlere malzeme vermiş olan Müslüman râvî ve âlimlerdir.

İsmail Cerrahoğlu, Müslümanlar için aslında bir “nimet” olan kırâat meselesinin müsteşrikler için bir “ganimete” dönüştüğünü ve onlar tarafından en fazla istismâr edilen konu olduğunu söyler.

<sup>62</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 157.

<sup>63</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 213-214; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 29; Cerrahoğlu, “Hz. Muhammed'in En Büyük Mucizesi Kur'ân-ı Kerîm”, 18; Cerrahoğlu, “Peygamberimiz ve En Büyük Mu'cizesi Kur'ân-ı Kerîm”, 49-50.

<sup>64</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 359-360.

Ancak bu meselenin “müsteşriklere hak verdirecek kadar dizginsiz bir hâl aldığı” belirtmeden de geçmez<sup>65</sup>.

Goldziher'in, İbn Mes'ûd ve Übeyy b. Ka'b'in tefsîr sahasındaki konumlarına dikkat çekip Hz. Peygamber'in onları methetmesini de hatırlatarak kırâat hususundaki şöhretli durumlarının Hz. Osman ve Zeyd b. Sâbit'ten daha yüksek olduğunu, ancak Müslümanların onların kıraatine önem vermemekle suçlamasına, Cerrahoğlu “Hz. Peygamber'in bu iki şahsı methetmesi her ikisinin kırâtının de huccet olduğuna delâlet etmez. (...) Hz. Osman'ın mushafı icmâen kabul edilmiş ve ona hiçbir itiraz vâki olmamıştır” şeklinde cevap verir<sup>66</sup>.

Cerrahoğlu, 1962'de kaleme aldığı bir makalesinde, Goldziher'den nakille, Mukâtil'in isrâiliyat tesiri altında kalarak İsrâ Sûresi 58. âyeti İstanbul'un fethi ve Endülüs'ün yıkılması şeklinde tefsîr ettiğini söyler<sup>67</sup>. Ancak ne hikmetse kendisinden beklenmeyecek bir şekilde bu anakronik yoruma bir şerh düşmez. Belki de bunu daha sonra fark ettiği için, 1968'de yayınladığı *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*'nda, Goldziher'in, Mukâtil'in âyeti tefsir ederken isrâiliyat tesiri ile gâibden haber verme gibi bir yola tevessül ettiğini nakleder ve fakat bu sefer de “gâibden haberin” İstanbul'un fethi ve Endülüs'ün yıkılması' olduğundan söz etmez. Ancak burada daha önceki çalışmasında ihmâl ettiği şu açıklamayı yapar: “Bu âyeti, Mukatil Tefsîri'nde kontrol ettiğimizde, Makdîsi'ye dayanarak nakledilen bu haberi görmemekteyiz”. Ayrıca karşılaştırma için Mukatil'in tefsîrinin ilgili sayfasını da alıntılar<sup>68</sup>.

Cerrahoğlu, müsteşriklerin Kur'ân kelimesinin menşei ile ilgili görüşlerini ele alır. Buna göre Araplar yazı tekniğini kuzey komşuları Sâmi kavimlerden aldıkları için okuma yazmaya dâir birçok lafzı da bu kavimlerden almışlardır. *Okuma/Kur'ân, yazma/kitab, kalem, satır, levha, kartâs* gibi kelimeler İbrânî ve Süryânî asıllardan alınmışlardır. Özetle Cerrahoğlu'na göre, Müslüman âlimler Kur'ân'ın türediği ka-ra-e/قرأ kökünün bile Arapça olmadığı görüşüne iltifat etmemişlerdir<sup>69</sup>. Ancak Müsteşriklerin Mesânî/المثاني kelimesinin kökeninin İbrânîce ve Ârâmîce, vahy/الوحي kelimesinin de aynı dillerden veya habeşçe'den olduğu iddialarına yer veren Cerrahoğlu bu konuda herhangi bir görüş belirtmez. Sûre/سورة kelimesinin de Nöldeke'ye göre İbranîce, Buhl'a göre ise kaynağının bilinemeyeceğini söyler<sup>70</sup>.

<sup>65</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 54-55, 62; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 98, 102.

<sup>66</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 56-57; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 101; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 89.

<sup>67</sup> Cerrahoğlu, “Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Bir Bakış”, 9.

<sup>68</sup> Cerrahoğlu, *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu*, 137.

<sup>69</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 32-33.

<sup>70</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 36-37, 54-55.



Cerrahoğlu, Mc Donald ve A. Guillaume gibi müsteşriklerin, kırâatleri de istismâr ederek Kur'ân'ın Hz. Peygamber'in eseri olduğu iddialarını gündeme alır ve bunu Kur'ân ile kendi mukaddes kitaplarını aynı seviyede mütâlâa etmek gayretine bağlar<sup>71</sup>.

Cerrahoğlu, bazı müsteşriklerin vahiy kâtipliği müessesini kabul edip diğer bazılarının kabul etmemesini onların kararsızlıklarıyla açıklar, ardından Blachère'e atıfla Hz. Peygamber'in gelen vahyi kâtiplere okuduğunu onların da zamanın yazı malzemelerinden olan çanak-çömlek parçaları, hurma yaprak ve kabukları, deve kaburga ve kürek kemiklerine yazdıklarını söyler<sup>72</sup>.

Kur'ân'ın yazılması konusuna odaklanan müsteşriklerden Nöldeke'ye göre 622'den önce bile Kur'ân yazılı malzeme varken, Jeffery, neşrini yaptığı İbn Ebî Dâvud'un (316/929) *Kitâbü'l-Mesâbih* adlı eserine yazdığı mukaddimede Hz. Peygamber vefât ettiğinde bile yazılı Kur'ân parçası bulunmadığını iddia eder ve Hz. Ebû Bekr'in hilâfetinde yaşanan Yemâme Savaşı'ndan (12/633) sonra Hz. Ömer (23/644) ile arasında geçen konuşmayı buna delil olarak getirir. Cerrahoğlu, Jeffery'nin niyetinin bilin(e)memekle beraber müsteşriklerin bu hususu anlamadıkları ve/ya anlamak istemedikleri ve bu yaklaşımın hem müslim hem de gayr-i müslim toplumlarda Kur'ân'ın değerini düşürmek ve bir hiç mesâbesine indirmek amacına matûf olduğunu, bunun için eski müsteşriklerin Kur'ân'ın peygamberlik iddiasında bulunan bir meczûb tarafından uydurulduğu düşüncesine karşılık yeni dönemdekilerin Kur'ân'ın başlangıçta yazılmasını inkâr politikaları ile ona olan inancı sarsmak ve kendi kitaplarını “temize çıkarmak” istediklerini anlatır. Bütün bunlar Cerrahoğlu'na göre kabul edilemez hezeyanlardır ve Kur'ân'ın derlenmesi; kırâat, cem, hıfz ve kitâbet ile olmuştur<sup>73</sup>.

Cerrahoğlu'na göre, kırâat meselesinde olduğu gibi, Kur'ân'ın cem'i meselesinde de Müslüman müellifler müsteşriklere bol malzeme sunmuşlardır. Meselâ Jeffery, neşrini yaptığı *Kitâbü'l-Mesâbih*ten hareketle, bu eserden kendince istifade edilecek çıkarımlarda bulunmuştur. Ona göre Jeffery'e kesin cevap verebilmek için bu eseri ve içindeki rivâyetleri cerh ve ta'dîle tâbi tutmak gerekir, aksi takdirde hüküm vermek güçtür<sup>74</sup>.

R. Blachère'in; “Übeyy b. Kâ'b, İbn Mes'ûd, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ali b. Ebî Tâlib (40/661) gibi meşhur bazı sahâbîlerin, Kur'ân metinlerini bile bile tahrif eden Osman'ın bu komisyonuna yaptıkları itirazlara bu anda mâlik değiliz” diyerek şüphe uyandırmak istediğine dikkat çeken Cerrahoğlu, gerçeğin öyle olmadığını, İbn Ebî Davud'a dayandırarak meselâ Hz. Ali'nin, Hz. Osman'a muvâfakat ettiğini ve Osman Mushafı üzerinde icmâ oluştuğunu söyler<sup>75</sup>. Hz. Osman'ın istinsah

<sup>71</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 44-45.

<sup>72</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 51-52.

<sup>73</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 61-65.

<sup>74</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 69.

<sup>75</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 70-72.

ettirdiği İmam Mushaf'ın 14 asırdan beri Müslümanlarca tereddütsüz, itirazsız ve hilâfsız kabul görmesine rağmen bazı müsteşriklerin apokrif (gayr-i sahîh) sözde bazı mushafları neşrettiklerini anlatır<sup>76</sup>.

Cerrahoğlu, Bakara 2/62 ve Mâide 5/69. âyetlerdeki Sâbüiler'i konu edinen müsteşrik Kur'ân mütercimleri Kazımırski ve Montet'in, Müslüman âlimlere göre ikinci âyetin birinciyi neshettiği, hatta Montet'in 'nesh teorisinin, Kur'andaki tenâkuzları göstermek için Müslüman âlimler tarafından ihdâs edildiği' iddialarını ele alır. Cevâben, ne eski ne de yeni âlimlerin burada nesh istedikleri ve/ya düşündüklerini, zira İslâm âlimlerine göre iman esaslarında değil ancak fer'î hususlarda nesh olabileceğini ve burada neshin varlığını iddia etmenin garazkârlıktan başka bir şey olmayacağını söyler<sup>77</sup>.

Bilindiği gibi, müsteşrikler hurûfu mukatta'a'yı da "kurcalamaktan" geri durmamışlar ve asılsız birtakım görüşler ortaya atmışlardır. Cerrahoğlu bunlardan Nöldeke'nin daha sonra belki de vazgeçtiği 'bu harflerin Kur'ân parçası değil, mukaddes metne özensiz sokulmuş bazı tasarruflar, mesela sûreleri şahsî mecmûalarında toplayan bazı sahâbîlerin isimlerinin baş harfleri olduğu' yine Nöldeke'ye ait 'semâvî metni ve Levh-i Mahfûz'u hatırlatan sırlar' şeklindeki görüşleri ile diğer bazı müsteşriklerin sûrelerin isimleri ve/ya bazı âyetlerin kısaltmaları gibi "çözeninden başkasını tatmin etmeyen bir takım bulmacalar" kabîlinden görüşlerini aktarmıştır<sup>78</sup>.

Cerrahoğlu, Nöldeke'nin, Kur'ân'daki yeminler hakkındaki 'Hz. Peygamber'in muhatablarını mantikî delillerle değil de hitâbet kuvvetine dayanarak iknaya çalıştığı' şeklindeki değerlendirmesini yanlışlar<sup>79</sup>.

Müsteşriklerin, Kur'ân kelimeleri gibi kıssalarının da kaynağını Kur'ân dışında, söz gelimi Tevrat ve İncil'de aradıkları bilinmektedir. Cerrahoğlu bunu David Sidersky ve onun *Les Origines de Legends Musulmanes dans le Koran* adlı eseri ile örnekendirir<sup>80</sup>.

Cerrahoğlu, âyetler ve sûreler arasındaki münâsebetleri konu edinirken, söz konusu münâsebetin olmadığına kâil müsteşrik Dozy'nin 'Kur'ân'ın, beşerin kitaplar gibi mukaddimesinin ve muhtelif kısım ve bölümlerinin olması' talebine şöyle cevap verir: "Kur'ân onun istediği gibi bir kitap olsaydı, ilâhî ve mukaddes olmaktan çıkar, insanların yaptıkları kitaplardan farkı kalmazdı"<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 75; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi I*, 371-372.

<sup>77</sup> Cerrahoğlu, "Kur'an-ı Kerim ve Sâbüiler", 105-106.

<sup>78</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 141-144; Cerrahoğlu, "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri", 166, vd..

<sup>79</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 165.

<sup>80</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 168.

<sup>81</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 201.

Cerrahoğlu Hanîf ve Sâbiû terimlerini açıklamak için müsteşriklerin çalışmalarına başvurmuş, Kur'ân'ı vahiy değil de Hz. Peygamber'in eseri olarak gören ve İslâm'dan önceki hanîfliği reddeden Leone Caetani (1869-1935), Jeffery ve Lammens gibilerine de çeşitli cevaplar vermiştir<sup>82</sup>.

Bir çalışmasında Garânîk meselesini inceleyen Cerrahoğlu; Blachère, William Muir (1819-1905), Aloys Sprenger (1813-1893), Dozy vd. müsteşriklerin bu olayı istismâr ederek Hz. Peygamber'in nübüvveti ve Kur'ân'ın sıhhati etrafında şüphe oluşturmak istediklerini söyler ve böyle bir olayın yaşanmış olamayacağını anlatarak konu hakkındaki itirazlarını yöneltir<sup>83</sup>.

Kur'ân'ı Allah kelâmı olarak kabul etmeyen ve onu Hz. Peygamber'in telîfi olarak göstermeye çalışan müsteşriklerin, Kur'ân'ın kelimeleri gibi kıssalarının da Süryânî ve İbrânî hikâyelerden alındığı ileri sürdüklerine dikkat çeken Cerrahoğlu, “onlarla menşe’de bir anlaşmaya varamadığımızı göre, neticelerde bir anlaşmaya varmak mümkün değildir” der. *The Moslem World*’te yayınlanan ve Tevrat’ın *Tekvin* bölümü ile Kur'ân'ın insan yaratılışı ile ilgili bölümlerini mukayese eden ve aralarındaki benzer veya ayrı olan noktaları göstermeye çalışan bir makaleyi ele alır. Buna göre Kur'ân'da “yaratma” manasında daha çok “halk/خلق” kelimesi ve iştikakları kullanılırken, Tekvin’de bu anlamda “berae/برأ” kullanılır ve bu kelime yaratma manasında Kur'ân’a yabancı değildir. Jeffery’e göre bu kelime, Muhammed tarafından Kuzey Hristiyanlarından ödünç alınmış ve yaratma manasında yalnız medenî sûrelerde kullanılmıştır. Zira Muhammed bu kelimeyi Medine’ye geldikten sonra Yahûdî ve/ya Hristiyanlardan öğrenmiş ve medenî sûrelerde kullanmaya başlamıştır. Cerrahoğlu bu iddiaya Kur'ân'da yaratma manasına sadece bu iki kelimenin değil, mesela “fatara/فطر” ve “ceala/جعل” kelimelerinin de kullanıldığını, Medine’de “berae/برأ” kelimesinin kullanımının, Jeffery’nin düşüncesinden ziyade, Kur'ân'ın üslûp özelliğine delâlet ettiğini, zira Kur'ân'ın, pek çok sûre ve âyetlerinde, kelimelerin çeşitli müradiflerini kullandığını ve bu şekilde muhataplarına kendini daha iyi anlatıp tesir ettiğini söyler. Müsteşriklerin Kur'ân'a vahiy dışında bir kaynak arama tutumlarının bir “hastalık” mesâbesinde olduğunu belirtir<sup>84</sup>.

Cerrahoğlu, müsteşriklere tenkîd ve tekzîb yönelttiği gibi, onun hışmından -kendi tabiriyle- onların “maşaları” konumundaki yerli işbirlikçileri de kurtulamaz. Ona göre müsteşriklerin maşası konumunda olan kimseler, ülkemizde dînî ilimler erbâbının suskunluğa “itilmesi” sonucu meydana boş bulmuşlar, kendilerini inkâr edercesine, geçmişlerine ve İslâm’a küfredebilmişlerdir. İslâmî kaynaklara vâkıf olmadıkları halde, Batılı oryantalist üstadlarının eserlerinden iktibaslar yapmışlar ve ne

<sup>82</sup> Cerrahoğlu, “Kur'an-ı Kerim ve Sâbiûler”, 104-105, 108, 115; Cerrahoğlu, “Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler”, 81-83, 88-89.

<sup>83</sup> Cerrahoğlu, “Garânîk Meselesinin İstismarcıları”, 74-82.

<sup>84</sup> Cerrahoğlu, “Kur'anda İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri”, 90-92.

yazık ki bunların doğru olup olmadığını araştırmak zahmetine de katlanmamışlardır. Cerrahoğlu'nun ifadesiyle, “dün olduğu gibi, bugün de, gelecekte de İslâm'ı, Kur'an'ı yok etmek ve onun Yüce Peygamberi'nin değerini hiçe indirmek isteyenler elbette olacaktır”. Bu kafalardan bazıları, Kur'an emirlerinin Araplar'a mahsus olup, cihanşümûl olmadığını, Hz. Muhammed'i bir “Arap peygamberi”, Kur'an-ı da “Araplar'a inmiş bir kitab” olarak telakkî etmişlerdir. Tedkik edildiği zaman, bu iddiaların tamamen müsteşriklerden geldiği görülür<sup>85</sup>.

Bu noktada belirtmek gerekir ki müsteşriklere yönelttiği eleştirilere rağmen, Cerrahoğlu; yazdığı *Tefsir Tarihi I-II* eserinin ana çatısını Hüseyin ez-Zehebî'den (1397/1977) aldığı, onun da müsteşrik Goldziher'in taksîmâtından mühlhem olduğu ve Osmanlı tefsîr mirasını paranteze aldığı ve öncülere ile birlikte bu mirası “kayıp halka” konumuna düşürdüğü eleştirisine marûz kalmıştır<sup>86</sup>. Bu eleştiri kendisine hatırlatılınca, Cerrahoğlu buna şu şekilde cevap vermiştir: “İslam Dünyası ve dışında da her dönem Tefsirle ilgili çalışma ve eleştiriler yapılmış ve yapılmaya da devam etmektedir. Dünyada Tefsir alanıyla meşgul olan araştırmacıların kendi aralarında bir ittifak, birlik yok. Dolayısıyla eleştiriler olması mümkündür. Herkes kendi şartları ve anlayışı mukabilinde bir şeyler ortaya koymaya çalışıyor. Benim de kendi zaman ve imkânlarım nispetinde tercihim bu oldu. Mutlaka yaptığımız çalışmalarda eksiklikler de olacaktır. Ama bu eksikler bizden sonraki mahir ve çalışkan nesiller tarafından tamamlanacaktır. Malumunuz ilim maddi ve manevi zenginliklerle mümkün oluyor. Bizlerin de inşallah bu sahada küçük katkılarımız olmuştur”<sup>87</sup>.

## Sonuç ve Değerlendirme

Batı'nın merkeze alındığı bir muhayyilenin ürünü olan Şarkiyâtçılık (Orientalism); Doğu'yu inceleme alanı olarak seçen ilmî disiplini (Şarkiyât/Oriental Studies) aşan, âdetâ “misyonerliğin ve sömürgeciliğin keşif kolu” gibi işleyen ve Doğu'ya hâkim olup onu yönetmek ve yeniden kurmak amacını güden bir “ideolojidir”. Bu yaklaşımda “mesele”, aslında ne Doğu'dur ne de Doğu'nun ve/ya İslâm'ın ve Müslümanların sorunlarını çözmektir, bizzat İslâm ve Müslümanlardır.

19. yüzyılda çalışmalarını İslâm ve Müslümanlar üzerine yoğunlaştıran “Yeni Oryantalizm'in” temel hedefi, İsmail Cerrahoğlu'na göre Şarkiyât çalışmalarının çoğunda gizli ve/ya açık kendisini

<sup>85</sup> Cerrahoğlu, “İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhâd Hareketleri”, 6.

<sup>86</sup> Düccane Cündioğlu, “Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: ‘Osmanlı Tefsir Mirası’ –Bir Histografik Eleştiri Denemesi-”, *İslâmiyât*, II (1999), 69-72.

<sup>87</sup> İsmail Cerrahoğlu, “İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye’de Tefsir Çalışmaları Üzerine”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 18, (2011), 239.

gösteren iki meseledir. Bunlar, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin sıhhati ve Kur'ân'ın kaynağı, diğer bir ifadeyle vahiy mahsulü olup olmadığıdır. Bu bağlamda müsteşriklerin en çok "kurcalayıp" istismâr ettikleri iki konu da Kur'ân'ın kırâatleri ve kayıt altına alınma sürecidir.

Cerrahoğlu, Oryantalizm'in Orta Çağda Haçlı Seferleri sebebiyle, Kilise'nin ve kralların teşviki ile misyonerlik faaliyetlerine zemin hazırlamak ve önceliği misyonerlik olmak üzere kurulduğunu, ancak 18. yüzyılda şekil ve yön değiştirdiğini, artık önceliği ticaret ve sömürgeciliğin aldığını söyler.

Cerrahoğlu'na göre hemen tamamı Yahûdî ve Hıristiyan olan müsteşrikler çocukluğundan beri aldıkları dînî telkin ve içinde yaşadıkları toplumun kültürü nedeniyle İslâm'a karşı önyargılı, kindâr ve garazkârdırlar. Daha açık söylemek gerekirse, yine onun ifadesiyle, "İslâm düşmanıdırlar". Bu tutumları bütün ilmi çalışmalarının satır aralarında ve/ya dipnotlarında örtük ya da açık biçimde kendini gösterir.

Oryantalizm, Cerrahoğlu'na göre bir yönüyle "Batı Hıristiyan dünyasının İslâm tehlikesi karşısında var olabilme davasıdır" ve Doğu'nun, özellikle de İslâm Dünyasının, Batı tarafından zayıf düşürülmesi, mümkünse yok edilmesi, değilse Batı'ya yabancılığının ve/ya tesirinin ortadan kaldırılarak, kendileri için bir tehlike olmaktan çıkarılması amacını güder. Bu açıdan Oryantalizm, Kapitalizm'in de ayrılmaz bir parçasıdır.

Oryantalizm, 'Batı'nın üstünlüğüne, Doğu'nun geri kalmışlığına' Doğuluları da inandırmıştır ve bu Oryantalizm'in "gerçek başarısıdır". Artık yalnızca oryantalistlerin gösterdiği Doğu "gerçek Doğu'dur" ve trajik olan Doğuluların da bunu kabul etmiş olmasıdır. Zira müsteşrikler yürüttükleri çalışmalarla, Doğulular ve Müslümanlar arasında tarihini inkâr eden nesil yetiştirmeye muvaffak olmuşlardır. Bunun Cerrahoğlu'na göre ispatı, çağımızda İslâm ülkelerinde ve özellikle ülkemizde görülen "ilhâd" hareketleri ve onlara içeriden destek veren işbirlikçilerdir.

Meselenin diğer yanına, yani Şarkiyât çalışmalarının *niyet* ve *içeriğinden* sonra -en azından bazılarının- *niteliğine* geldiğimizde, bunların arkasında ciddi bir bilgi hazinesi bulunmaktadır ve bundan dolayı "göz ardı edilemeyecek başvuru kaynağı" olarak refere edilmektedirler. Nitekim Cerrahoğlu, ülkemizde İslâm üzerine yürütülen çalışmaların metod bakımından Batı'daki İslâm tetkikleri seviyesine ulaşmasını temennî ederken, bu durumu kastediyor olsa gerektir.

Oryantalizm'e dâir düşünce arka planını aktardığımız İsmail Cerrahoğlu'nun çalışmalarında Oryantalizm ve oryantalistlere yaklaşımlarına gelince; onun tefsîr ilmi ve tarihi ile ilgili bazı rivâyet ve bilgiler konusunda müsteşriklerin görüşlerini dikkate aldığı ve onlara atıfta bulunduğu görülmektedir. Bunlar; kırâat meselesi, isrâliyat, Sahabe, Tâbiûn ve/ya Selef müfessirleri, bazı Kur'ân kelimelerinin kökeni, Kur'ân'ın tercümesi ve üslûbu gibi konulardır. Ancak belirtmeliyiz ki bu atıflar, kırâat

ve Kur'ân'ın Kur'ân'la tefsîrinin önemi örneklerinde görüldüğü gibi, bazen dikkate alınması gerek-meyen konularda olmuştur ve bu bize göre garip bir durumdur.

Müsteşriklere karşı her dâim tetik ve tepkisel bir duruş sergileyen Cerrahoğlu'nun, onlara pek çok konuda muhalefet edip eleştiriler yöneltmesi; Kur'ân'a, Hz. Peygamber'e ve tümüyle İslâm'a 'saldırılarına' cevaplar vermesi beklenir ve tabîi bir durumdur. Buna göre onun; kırâat meselesi, bazı sahâbî ve sonraki dönem müfessirleri ile ilgili asılsız iddialar, bazı Kur'ân kelimelerinin ve kıssaları-nın kökeni, vahiy kâtipliği müessesesi, Kur'ân'ın kayıt altına alınması sürecindeki tartışmalar, nesih teorisi ile ilgili kabulü mümkün olmayan iddialar, hurûfu mukatta'a ve Kur'ân'daki yeminlerle ilgili asılsız beyânlar, Garânik meselesi ve 'Kur'ân'ı Kur'ân dışında' aramak... gibi oryantalist yaklaşımlara bir taraftan cevaplar verdiği, diğer taraftan eleştiriler yönelttiği görülmektedir. Bu bağlamda Cerrahoğlu'nun eleştirilerini yönelttiği ve biri 'dışarıdan' diğeri 'içeriden' olan iki kesim daha vardır. Bu kesimlerin *birisi*, oryantalistlerin maşası olan yerli işbirlikçiler *diğeri* ise özellikle Kur'ân'ın cem'i ve kırâatler konusunda oryantalistlere malzeme vermiş olan Müslüman râvî ve âlimlerdir.

Netice itibarıyla Cerrahoğlu'nun tefsir çalışmalarında, önyargılı müsteşriklere karşı pür önyar-gılı olmadığı, bazı oryantalist çalışmaları dikkate değer bulup onlara atıflar yaptığı, ancak Oryanta-lizm'e teslim olmadığı, yaklaşımlarında bir kısmına temas ettiğimiz eleştiriye açık hususlar bulunsa da, çoğu zaman haklı olarak müsteşrikleri eleştirdiği ve oryantalist iddialara ilmî cevaplar verdiği söylenebilir.

**KAYNAKÇA**

- A'zami, Muhammed Mustafa. *Kur'ân Tarîhi*. Trc. Ömer Türker, Fatih Serenli. İstanbul: İz Yayınları, 2006.
- Akdemir, Salih. "Müsteşriklerin Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Muhammed (sav)'e Yaklaşımları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (1989): 179-210.
- Atmaca, Gökhan. "İsmail Cerrahoğlu ve İlmî Çalışmaları". *Usûl: İslâm Araştırmaları*, 21 (2014): 147-180.
- Bulut, Yücel. "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33: 428-437. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Burman Thomas E.. *Latince Kur'ân Çevirileri 1140-1560*. Trc. Nisan Alıcı, İstanbul: İthaki Yayınları, 2013.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah İbn Abbas ve Tefsir İlmindeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 2 (1972): 74-83.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Abdullah İbn-i Mesud ve Tefsirdeki Yeri". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 98-99 (1970): 202-204, 253.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Ali İbn Abî Talha'nın Tefsir Sahifesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XVII (1969): 55-82.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış I". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 86-87 (1969): 202-205.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Asrımızdaki Tefsir Hareketlerine Umumi Bir Bakış II". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 88-89 (1969): 263-267.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Batı'da Kur'ân Tetkikleri", *Vakıflar Dergisi*, 11 (1976): 323-342.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Bazı Sûrelerin Başlangıç Harfleri". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 108-109 (1971): 165-168.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Büyük Selçuklu İmparatorluğunun Yükselme Devrinde Tefsir Faaliyetleri". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 110-111 (1971): 263-272.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Dünden Bugüne Kur'ân-ı Kerim Anlayışımız". *Kutlu Doğum Haftası Bildiriler Kitabı, 12-17 Ekim 1989* (1990): 135-142.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Garânik Meselesinin İstismarcıları". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (1981): 69-91.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Hz. Muhammed'in En Büyük Mucizesi Kur'ân-ı Kerîm". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 68-69 (1968): 15-20.

- Cerrahoğlu, İsmail. "İsmail Cerrahoğlu ile Türkiye'de Tefsir Çalışmaları Üzerine". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 18, (2011): 233-240.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'ânda İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975): 85-95.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an-ı Kerim ve Hanîfler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI (1963): 81-92
- Cerrahoğlu, İsmail. "Kur'an-ı Kerim ve Sâbiiler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. X (1963): 103-116.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Oryantalizm ve Batıda Kur'ân ve Kur'ân İlimleri Üzerine Araştırmalar" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXXI (1989): 95-136.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Peygamberimiz ve En Büyük Mu'cizesi Kur'ân-ı Kerîm". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, Özel Sayı (1970): 46-50.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsir Sahasında İsrâiliyâta Bir Bakış". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, 6 (1962): 8-11.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Taribi I-II*, Ankara: Fecr Yayınları, 1996.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Yahya İbn Sellâm ve Tefsirdeki Metodu*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1970.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Ye'cüc-Me'cüc ve Türkler". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XX (1975): 107, 118;
- Cerrahoğlu, İsmail. "İlhâd Kelimesinin Anlamı ve Memleketimizdeki İlhâd Hareketleri", *İslâmî Araştırmalar*, 5 (1987): 97-125.
- Cündioğlu, Düccane. "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: 'Osmanlı Tefsir Mirası' - Bir Histografik Eleştiri Denemesi-". *İslâmiyât*, II (1999): 51-73.
- Dağ, Mehmet. *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2001.
- Gökkır, Bilal. "Modern Dönemde Kur'ân Tarihinin Ortaya Çıkışı: Kur'ân'ın Korunmuşluğu Hüsusunda Oryentalist İddialar ve Müslümanlardan Cevaplar". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2012): 9-28.
- Görgün, Tahsin. "Türkiye'de İslâm Düşüncesinin Geleceği ve İslâmî Düşünce Geleneği, I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı: İslam, Gelenek ve Yenileşme = The 1st International "Kutlu Doğum" Symposium: Islam Tradition and Change (1996). 141-171.



- İbnü'l-Cezerî, Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr*. Thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ', Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, trs..
- Said, Edward. *Oryantalizm: Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. Trc. Selahaddin Ayaz, 4. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, trs..
- Savut, Harun - Özbakkal, Ayşenur. "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri = Prof. İsmail Cerrahoğlu's Life and Works". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi = Journal of Theology Faculty of Bülent Ecevit University*, 2 (2017): 157-176.
- Sönmezsoy, Selahattin. *Kur'ân ve Oryantalistler*. 1. Baskı. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Şentürk, Mustafa. "Mûsâ Cârullâh'ın Târîhu'l-Kur'ân ve'l-Mesâhif Adlı Eseri ve Tefsîr İlmi Açısından Değeri". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Dergisi] [İİFD] [EAÜİFD]*, 42, (2014): 107-125.
- Yaşar, Hüseyin. *Avrupa ve Kur'ân: Avrupa'da Kur'ân Araştırmaları ve Çevirileri Üzerine Bir İnceleme*. İzmir: Tıbyan Yayınları, 2002.
- Zakzûk, Mahmûd Hamdi. *Oryantalizm veya Medeniyet Hesaplaşmasının Arka Planı*. Trc. Abdülaziz Hatip, İzmir: 1993.

## İsmail Cerrahoğlu'nun Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve İsrâiliyat Literatürüne Bakışının Analizi

Murat Kayacan \*

### Öz

Sahâbe sonrası ilk dönemin İslam literatüründeki karşılığı tâbiîn dönemidir (h. 65-135). Kronolojik olarak o dönemin risâlet dönemine yakınlığı, dönemin âlimlerinin tefsire dair ortaya koydukları -çoğu zaman referans niteliğindeki- görüşleri değerli kılmaktadır. Yine tefsirde akıl-nakil dengesinin akıl lehine değişmeye başladığının izlerinin görüldüğü bu dönemde, başta Yahudilik olmak üzere diğer din ve kültürlerin tefsirde etkisi artma eğilimine girmiştir. Tefsirde İsrâiliyat kavramıyla ifade edilen bu literatüre eleştirel yaklaşanlar olduğu gibi topyekûn karşı çıkanlar da vardır. Bu bağlamda araştırmanın konusu, Türkiye tefsir çalışmalarında önemli bir yeri olan İsmail Cerrahoğlu'nun iki ciltlik *Tefsir Tarihi* adlı eserinde tâbiîn dönemi tefsirine ve o dönemdeki İsrâiliyat'a dair yaklaşımlarıdır. Cerrahoğlu, konuyu ele alırken dönemin tefsir ekolleri ve önde gelen müfessirlerinden bazılarını da detaylı bir şekilde incelemektedir; ancak o kısım, bu araştırmanın sınırlarını aşar düşüncesiyle kapsam dışında tutulmuştur. Çalışmada, tâbiîn dönemi tefsiri ve İsrâiliyat literatürü doküman analizi yöntemiyle ele alınırken araştırma konusunun kavranmasına katkı sağlamanın amacıyla sahâbe tefsiri ile tâbiîn tefsiri karşılaştırmalı olarak ortaya konulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Tefsir, İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Tarihi, Tâbiîn, İsrâiliyat

### Analysis of İsmail Cerrahoğlu's Overview of The Period of Tabi'in And Israiliyyat Literature

### Abstract

The first period of the post-sahabah (companions of the prophet Muhammed) period (65-135 a. h.) in the Islamic literature is the period of tabi'in (successors of sahabah). Chronologically, its proximity to the period of risalah makes the views of the scholars of the period - often as a reference - valuable. In this period, in which the traces of intellect-narration balance change in favor of the intellect can be seen, the influence of other religions and cultures, especially Judaism, entered an upward trend. There are those who criticize this literature called "Israiliyyat in the Qur'an exegesis" as well as those who criticize it as a whole. The subject of the research in this context is İsmail Cerrahoğlu's approach in his two-volume-book named *The History of the Qur'an Exegesis* to the exegesis and Israiliyyat in tabi'in period. Cerrahoğlu has an important place in the exegesis studies in Turkey. When Cerrahoğlu examines the subject, he discusses the leading exegesis schools and a few of commentators of the period in detail. However, that part was excluded as we think it is out of the scope of this study. In this study, with the document analysis method, the Qur'an exegesis and Israiliyyat literature in the tabi'in period will be examined. Also, in order to contribute to the comprehension of the research subject, sahabah exegesis and tabi'in exegesis will be compared.

**Keywords:** Qur'an exegesis, İsmail Cerrahoğlu, Qur'an exegesis history, Tabi'in, Israiliyyat

---

\* Doç. Dr. Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi, Muş-Türkiye dr.muratkayacan@gmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2131-0692>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**ATIF:** Kayacan, Murat. "İsmail Cerrahoğlu'nun Tâbiîn Dönemi Tefsiri ve İsrâiliyat Literatürüne Bakışının Analizi". Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 66-84.

Gönderim Tarihi: 23 Ocak 2019. Kabul Tarihi: 13 Nisan 2019. DOI Numarası: 10.31121/tader.516650.

Araştırma Makalesi. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

## **GİRİŞ**

Ashâbtan dini öğrenen nesle tâbiîn denildiği gibi salt ashâbî görenler için de bu kavramı kullananlar vardır. Teoride bu dönem, -Ulu'nun ifadesiyle- Resulullah'ın (s) vefatıyla başlamakla birlikte gerçekte tâbiîn neslinin ağırlıklı olarak yaşadığı dönem olan 65-135 (684-752) yılları arasındır. Tâbiîn, İslâmî ilimlerin oluşumunda en önemli rolü oynayan nesillerdendir. Çoğu tâbiîn âliminin görüşleri sonraki yüzyıllar boyunca referans kabul edilmiştir. İsnad sisteminin ve ricâl tenkidinin yaygınlık kazandığı bu dönemde, Ehl-i Kitap'tan bazı kimselerin İslâm'a girmesine bağlı olarak tefsirde İsrâiliyat, yaygın biçimde kullanılmaya başlanmıştır.<sup>1</sup>

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Türkiye'de doktora düzeyinde tâbiîn dönemi tefsiri ve İsrâiliyat literatürünü birlikte ele alan bir çalışma yapılmamıştır; ancak bu araştırmamızda ele alınan konu ile yakınlığı olan çalışmalar vardır. Bu kapsamda yüksek lisans düzeyinde, Ali Akay “Tabiun Döneminde Tefsir Hareketi”<sup>2</sup> adlı bir çalışma yapmıştır. “Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu”<sup>3</sup> adlı Turan Erkit'e ait yüksek lisans tezinde, sahâbe ve tâbiîn döneminde vech, yed, yemin, nefis, ityân, meci', istivâ, ayn, cenb, fevk, gazab, sûret, kurban, istihzâ, mekr, keyd, kadem, keff, dahk, sâk, kabza, arş, kürsî gibi haberî sıfatlardan söz eden nassların (ayetler ve hadisler) sahâbe ve tâbiîn tarafından nasıl anlaşıldığı deskriptif bir dil ve üslupla ortaya koymak hedeflenmiştir. Tezde klasik tefsir kaynaklarındaki rivayet malzemesinden sahâbe ve tabiîn ulemasının sözü geçen sıfatlarla ilgili yorumları tespit edilmeye çalışılmıştır. İsrâiliyat konulu çalışmalara gelince Kamil Aliyev'in hazırladığı “Kehf Suresi Ekseninde Taberî Tefsirinde İsrailiyat”<sup>4</sup> adlı tez konumuzla ilişkili olsa da İsrâiliyat'ın genel çerçevesini ortaya koymaktan ziyade konuyu bir müfessirin bir sure tefsiri ile sınırlı olarak ele almıştır. Bu araştırmada bir bölümünü (tâbiîn dönemi) değerlendireceğimiz *Tefsir Tarihi* adlı eserin yazarı İsmail Cerrahoğlu ile ilgili ise doktora ya da yüksek lisans düzeyinde bir çalışma yoktur.

Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* adlı teziyle doktor olmuş,<sup>5</sup> Cumhuriyet tarihinin ilk tefsir profesörüdür. Tunus'ta Burgiba Enstitüsünde 20 ay Arap Dili ve Edebiyatı derslerine devam etmiş, bu sırada “et-Tahrir ve't-Tenvir” adlı tefsirin yazarı Tahir b. Âşûr (1879-1973) ile tanışmıştır. Cerrahoğlu'nun; tahkik, çeviri ve pek çok makalesinin yanında yedi adet yayınlanmış kitabı vardır.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Arif Ulu, “Tâbiîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 39: 328-330.

<sup>2</sup> Ali Akay, *Tabiun Döneminde Tefsir Hareketi* (Yüksek Lisans, Harran Üniversitesi, 1996).

<sup>3</sup> Turan Erkit, *Sahabe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu* (Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, 2009).

<sup>4</sup> Kamil Aliyev, *Kehf Suresi Ekseninde Taberî Tefsirinde İsrailiyat* (Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, 2017).

<sup>5</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller* (Ankara Üniversitesi, 1968).

<sup>6</sup> Harun Savut - Ayşenur Özbakkal, “Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri”, *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 158, 162, 164.

Bu araştırmanın amacı; yukarıda kısaca söz ettiğimiz Tâbiîn dönemi tefsiri ve İsrâiliyat literatürünü, İsmail Cerrahoğlu'nun 2 ciltlik *Tefsir Tarihi* adlı eseri bağlamında, analitik olarak ortaya koymaktır. Cerrahoğlu bu eserinde Resulullah (s), ashâb, tâtbiîn ve tâbiîn sonrası dönemde tefsirin niteliğini; dilcilere, Müslüman fırkalara göre tefsirin ne olduğunu; rivayet ve dirayet yönünden tefsirleri; son olarak da günümüzdeki tefsir hareketlerini ele almaktadır. Cerrahoğlu'nun Türkiye'deki tefsir tarihi araştırmaları açısından mümtaz yeri, onun *Tefsir Tarihi* adlı eseri bağlamında şu soruları yanıtlama çabasını anlamlı kılmaktadır: Tâbiîn müfessirlerinin tefsir ilmindeki yeri nedir ve nasıl bir tefsir yöntemi takip etmişlerdir? Onların tefsirde İsrâiliyat konusundaki tutumları nasıldır? Sahâbe tefsiri ile tâbiîn tefsiri karşılaştırılırsa ne tür farklar görülür?

Cerrahoğlu Tâbiîn dönemindeki “Tefsir Medreseleri ve Müfessir Tabiiiler” başlığı altında Saîd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]),<sup>7</sup> Mücâhid<sup>8</sup> (ö. 103/721), İkrime<sup>9</sup> (ö. 105/723) ve Atâ<sup>10</sup> (ö. 126/744) adlı dört müfessiri birer başlık altında ve uzunca değerlendirmektedir;<sup>11</sup> ancak Cerrahoğlu'nun dördü de mevâliden olan o müfessirlere<sup>12</sup> dair değerlendirmeleri, çalışmanın sınırlarını aşacağı düşüncesiyle bu araştırmanın sınırları dışında tutulmuştur. Bu çalışmada “doküman analizi” yöntemi kullanılacaktır.

### 1. Tabiîn Müfessirlerinin Tefsir İlimindeki Yeri ve Tefsir Yöntemleri

İlk dört halife sonrasında, fetihler yoluyla İslam beldelerinin sınırları oldukça genişlemişti. Bunun doğal sonucu olarak Müslümanlar, farklı din, kültür ve yaklaşımlarla tanıştılar. Bu, beraberinde yeni ihtiyaçları gündeme getirdi. Bu ihtiyaçların adil bir şekilde giderilebilmesi için gereken hukukun kaynağı, doğal olarak Kur'an olmuştur. Bu bağlamda müfessirler Kur'an'ın ne dediğini,

<sup>7</sup> Kimilerine göre tefsir alanında kaleme alınmış ilk eser, Saîd b. Cübeyr tarafından h. 80/699 öncesi bir zaman diliminde kaleme alınmıştır. Bkz. Ulu, “Tâbiîn”, 39: 330. Ahmed b. Hanbel'in hayırla andığı ve Haccâc'ın şehit ettiği Cübeyr, tefsiri İbn Abbâs'tan öğrenmiştir. Bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1: 266, 267.

<sup>8</sup> Mücâhid b. Cebr de Saîd b. Cübeyr gibi tefsiri İbn Abbâs'tan almıştır. Buhârî'de Mücâhid'ten pek çok tefsir rivayeti vardır. Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, 1: 271. İkrime gibi onun da re'y ve içtihatla tefsir yapmaktan sakınmadığı söylenmektedir. Bkz. Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi*, 32. Bs (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 92.

<sup>9</sup> İkrime İbn Abbâs'ın kölesiydi. İbn Abbâs sağken fetva vermeye başlamıştı. Hz. Âişe, Hz. Ali, Ebu Hureyre ve İbn Abbâs'tan tefsir rivayetleri vardır. İkrime, Hâricilerin düşüncelerini Afrika'da yaymaya çalışmakla itham edilmiştir. Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, 1: 277.

<sup>10</sup> En çok İbn Abbâs'tan rivayette bulunan Atâ b. Ebû Rebâh, iki yüz kadar sahâbeye yetişmiştir. Mekke'de fetva verecek konuma gelmişti. İbn Abbâs ya da Hz. Ömer, “Ey Mekkeliler! Sizin yanınızda Atâ varken niye benim başıma toplanıyorsunuz?” diye sormuştu. Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, 1: 284.

<sup>11</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* adlı eserinde de tâbiîn tefsirine dair bir bölüme yer vermekte, o kitabında da tâbiîn tefsirindeki yerini, tefsirde İsrâiliyatı anlatmakta, Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve İkrime'den söz etmektedir. Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971), 239-264.

<sup>12</sup> Muhammed Hüseyin Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416), 1: 111.

fakihler ise bu doğrultuda ne yapmak gerektiğini belirlemeye çalışıyorlardı. Farklı arka planlara sahip Müslüman ya da gayrimüslim toplulukların karşılaşmaları sahâbe dönemine kıyasla ihtilafları daha da artırdı.

Fetihlerde etkili olan Arap unsurlar idarecilğe, yönetimde daha az rol alabilen Arap olmayan unsurlar ise ilmi çabalara yöneldi. Cerrahoğlu buna kanıt olarak önde gelen müfessirlerin Arap olmayışını getirmektedir.<sup>13</sup> İbn Haldun'dan (ö. 808/1406) nakilde bulunarak Müslüman yöneticilerin bir sanata dönüşen ilimle uğraşmaktan geri durduklarını, Arap edebiyatının en büyük nesir yazarlarından ve Mu'tezile kelâmcılarından biri olan Cahız'dan (ö. 255/869) nakille de<sup>14</sup> -tikel bir örnek üzerinden de olsa- ilimle geçim sağlamanın Emeviler döneminde kötülendiğini aktarmaktadır.<sup>15</sup> Bunun sonucu olarak ilme ilgi duyanlar genellikle Arap olmayan unsurlar olmuş ve risâletin otantik döneminde yaşayanların dini algılama biçimi, ölçü olma özelliğini kısmen de olsa kaybetmeye başlamıştır; çünkü İslam dinine giren yeni kavimler, İslam öncesi birikimlerinin de etkisiyle tefsirde seleften duymadıkları yorumlar yapmışlardır.

Sahâbe dönemine kıyasla tâbiîn döneminde Kur'an'ın re'y ile tefsirinin daha net görüldüğünü söyleyen Cerrahoğlu, bunun İslam dışı unsurların İslam düşüncesine eklenmesine neden olduğunu belirtir. Bunun en belirgin örneği İsrâiliyat'tır.<sup>16</sup> Bu bağlamda Necm suresinin 19-20. ayetlerinin tefsiri niteliğinde Garanik olayının belirtilmesini tâbiîn döneminin sosyal durumunu yansıttığını söyleyen Cerrahoğlu, rivayet ve İsrâiliyat düşkünü dediği kimselerin bunu günümüze kadar taşıdıklarını, hâlbuki Garanik olayına dair rivayetlerin kabul edilebilir olmadığını, tâbiînden Sâid b. Cübeyr'in bu nakli nedeniyle hadisçiler tarafından eleştirildiğini ve Garanik olayının sahih hadis kitaplarına alınmadığını ifade eder.<sup>17</sup> Cerrahoğlu'nun aksine Muhammed Hamidullah (1908-2002), bu rivayetin kendisini değil, anlaşılma şeklini, "yorumlayarak" tabiri caizse etkisiz hale getirmeyi dener. Ona göre Garanik olayına dair rivayetlerde, Hz. Peygamber'in (s) dilinden döküldüğü iddia edilen "Lat, Uzza ve diğer üçüncüsü Menat hürmetine, çünkü bu üçü ulu kuğulardır ve şüphesiz şefaathleri umulan varlıklardır." cümlesi, aslında olumlu cümle formunda söylenmiş bir "soru cümlesi"dir. Zaten Arapların her zaman bir soru edatına ihtiyaç duymadıklarına dair üslup örnekleri Kur'an'da (en-Nisa 4/79; el-Araf 7/115) mevcuttur.<sup>18</sup> Hamidullah'ın rivayeti kaybetmeme konusundaki bu hassasiyeti belki de "tarihçiliğiyle" açıklanabilir.

<sup>13</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988), 1: 113.

<sup>14</sup> Amr b. Bahr Câhız, *el-Beyân ve't-tebyîn* (Beyrut: Daru ve Mektebetu Hilal, 1423), 1: 316.

<sup>15</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 114.

<sup>16</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 115.

<sup>17</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 116-117.

<sup>18</sup> Muhammad Hamidullah, *Azîz Kur'an* (Beyan Yayınları, 2000), 674-676.

Arap dili gramerinin İslam sonrası dönemde sistemleşmesinden yola çıkarak Cerrahoğlu, tâbiîn müfessirlerinin dilsel açıklamalarındaki zaafılara dikkat çeker.<sup>19</sup> Sözelimi Mücâhid, “mutte-keen” (Yusuf 12/31) kelimesini turunç kelimesi ile açıklamıştır. Hâlbuki Mücâhid, Cerrahoğlu'nun zaafılı bulunduğu bu görüşü kendisinin değil, İbn Abbâs'ın görüşü olarak aktarır.<sup>20</sup> Kaldı ki bu görüşünde yalnız da değildir.<sup>21</sup>

Tâbiînin ayetlerde gelişigüzel tahsislerde bulunduğunu söyleyen Cerrahoğlu, buna dair Mus'ab b. Sa'd'ın babası Sa'd b. Ebû Vakkâs'a (ö. 55/675) “Ey Muhammed! Size amelce en çok kayıpta bulunanları haber verelim mi?” (el-Kehf 18/103) ayetinin Hâricîlerle ilgili olup olmadığını sormasından söz eder. Sa'd b. Ebû Vakkâs, oğluna ayette söz edilenlerin Yahudi ve Hristiyanlar olduğunu, Hâricîlerden söz eden ayetin, “Onlar ki yapılan sözleşmeyi kabulden sonra bozarlar.” (el-Bakara 2/27) ayeti olduğunu söylemiştir. Sahâbenin nüzul bilgisi diye belirttiği haberlerin bir kısmı gerçekleşen bir olayın ardından bir ayetin ya da ayet grubunun inmesine ilişkin olabildiği gibi bazen de bir ayet ya da ayet grubuna uygun görünen bir olaya ilişkin de olabilmektedir. Dihlevî'nin ifadeyle sahâbe ve tâbiîn bazen “(Ayet) şu konuda indi.” derken olayın Hz. Peygamber döneminde ve söz konusu ayetle ilgili indiğini kastetmez. Aksine Peygamber (s) döneminde ya da sonra yaşanmış bir olayın ayetle uyumlu olduğunu kastederler.<sup>22</sup> Dolayısıyla Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın kurduğu ayet-Hâricî ilişkisi ayetin kendisinin değil, anlamının Hâricîlerle ilişkili olduğu yönünde bir eşleştirme olarak görülebilir. Nitekim Cerrahoğlu da bu ihtimali görmezden gelmez: “Burada, Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın oğluna verdiği cevapta, bu ayetin doğrudan doğruya muhatabı Haruriye demek istemediği, fakat, onların bu âyetin manasının muhatabı olabileceği söylenmek istendiği zannolunur.”<sup>23</sup> Benzer bir durum “Dirilten ve öldüren O'dur. O, bir şeye hükmettiğinde ‘Ol’ der, o da olur.” (el-Mümin 40/68) ayetinin Kaderiye mezhebi ile ilişkilendiren muhaddis Muhammed b. Sîrîn (ö. 110/729) için de söz konusudur; fakat Cerrahoğlu bu benzerliğe açıkça dikkat çekmemekte ve İbn Sîrîn için “(O), bu âyetin Kaderiye hakkında nâzil olduğunu söylemek istemektedir.” demekle yetinmektedir.<sup>24</sup>

---

<sup>19</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 118.

<sup>20</sup> Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî Mücâhid, *Tefsîru Mücâhid* (Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410), 395.

<sup>21</sup> Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Daru İhyai Turas, 1423), 2: 331.

<sup>22</sup> Veliyullah Dihlevî, *el-Fevzû'l-Kebîr fî Usulü't-Tefsîr*, 2. Bs (Kahire: Daru's-Sahve, 1407), 95.

<sup>23</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 119.

<sup>24</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 120.

Tâbiîn, yöntem olarak ilmi sahâbeden alıyor ve kendilerinden sonrakilere aktarıyordu. Bunun sonucu olarak buldukları ülkelerde farklı ilmî ekoller oluştu. Bu ekollerin hocaları sahâbe, öğrencileri ise tâbiîn idi.<sup>25</sup> Sahâbe gibi tâbiîn de Kur'an'ı tefsir ederken öncelikle birbirini açıklayan Kur'an ayetlerine ve sünnete başvuruyor daha sonra hocaları olan sahâbenin görüşlerini aktarıyor, Ehl-i Kitap'tan ve onların kitaplarından edindikleri bilgileri kullanıyor sonra da kendi içtihatlarına göre hareket ediyordu.<sup>26</sup> Bu dönemde bir taraftan Kur'an'ın tamamı tefsir edilirken bir taraftan da görüş ve iddiaların kanıtlanması amacıyla ayet içindeki kelime ve tabirlerin açıklanmasına geniş yer verilerek daha ayrıntılı tefsirler kaleme alınıyordu. Bunlara ek olarak ayetlerin tefsirinde İsrâiliyat dördüncü bir kaynak olarak değer kazanmış, Kur'an kıssalarıyla Tevrat kıssaları arasındaki benzerliklerden de faydalanılarak Ehl-i Kitap'ın ağızında dolaşan hikâyeler, bazı Kur'an ayetlerinin tefsirinde kullanılmaya başlanmış,<sup>27</sup> Kur'an'ın esas amacı olan kıssalar üzerinde düşünme yerine başka hayal ve hurafelerle kafa yorulmuştur.<sup>28</sup>

## **2. Tefsirde İsrâiliyat Konusunda Tâbiîn Müfessirlerinin Tutumu**

Yahudilik ve Hristiyanlık'tan İslâm kaynaklarına geçtiği kabul edilen bilgiler için kullanılan İsrâiliyat'ın tefsire girişi, sahâbe döneminden başlatılabilir. Sahâbe için tefsirde Ehl-i Kitap, tefsir kaynaklarından birisi olmuştur.<sup>29</sup> Her ne kadar İsrâiliyat lafzından, Yahudi kültür ve medeniyetinden tefsire aktarılan rivayetler ve etkiler anlaşılırsa da Cerrahoğlu bu kelimeyi daha geniş anlamda kullanarak Yahudi, Hristiyan ve diğer kültürlerden İslamiyet'e giren rivayetler olarak ele almaktadır. Yahudilerden gelen haberlerin fazlalığı ve Müslümanların onlarla teması daha fazla olduğundan bu kelime uygun düşmüştür.<sup>30</sup> Zaten Kur'an, Ehl-i Kitap birikimini yok saymamış, aksine bazı konularda onlardan sorup öğrenmeyi yasaklamadığı gibi onlara sormayı teşvik de etmiştir (en-Nahl 16/43). Sorun, Kur'an'ı anlama çabaları açısından İsrâiliyat'ın Müslüman zihnini gereksiz yere meşgul etmesindedir.

İsrâiliyat'ın sızmasının sahâbe devrinde başladığını belirten Cerrahoğlu, tâbiîn ve onlardan sonraki dönemlerde Yahudi ve Hristiyanlardan Müslüman olanların çoğalmasıyla daha da arttığını

<sup>25</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, 1: 77; Talat Koçyiğit - İsmail Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*, 3. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990), 1: 42.

<sup>26</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, 1: 76; Harun Ögmüş, *Kur'an Yorumunda Şûrin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 149.

<sup>27</sup> Koçyiğit - Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*, 1: 43.

<sup>28</sup> Abdullah Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 383.

<sup>29</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirin*, 1: 179, 180.

<sup>30</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü*, 240.

söylemektedir.<sup>31</sup> İslam'ın tebliği için Müslümanların muhataplarından olan Yahudi ve Hristiyanların kitap kültürüne sahip olmaları, Kur'an tefsirini bir ölçüye kadar etkilemiştir.<sup>32</sup>

Cerrahoğlu'na göre Mekke'de yoğun bir dinî, felsefî hareketlilik ortamı yoktu. Bu nedenle Arapların İslam kültürünün oluşumunda Kur'an bir kitap haline gelinceye kadar pek etkisi olmadı; fakat aynı şeyi tefsir için söylemek mümkün değildir.<sup>33</sup> Yani dinî, felsefî akımların tefsirde etkisi olmuştur.

Sahâbe döneminden itibaren özellikle kıssaların ayrıntıları açısından İsrâiliyat kullanılmaya başlandı; çünkü kıssalar ibret verme amaçlı olarak Kur'an'da yer aldığından (Yusuf 12/111) Tevrat kadar ayrıntılı değildi.<sup>34</sup> Göçebe bir toplum olan Araplar, hakikatin ne olduğu konusunda kitap gönderilmiş toplulukların imkânlarına sahip olmadıklarından meraklarını -İbn Haldun'un ifadesiyle- Yahudilerden Tevrat'ı bilenlere (Ehlu't-Tevrat) ve onların dinine tabi olanlara sorarak gideriyorlardı.<sup>35</sup> Cerrahoğlu, İsrâiliyat'ın zamanla çoğaldığını, bilinçsiz (gafil) müfessirlerin, tefsirlerini bu tür nakillerle doldurduklarını, bunda Arapların kültürlerinin zayıflığının yanında, faydacı yönü ağır basan kişilerin hatta İslam düşmanlarının ifsat edici çabalarının da rol oynadığını belirtmektedir. Yine de o, sonradan Müslüman olan bazılarının "kötü niyet taşımaksızın" eski dindeki alışkanlıklarını Müslüman olduktan sonra da sürdürmek istediklerini ifade etmektedir.<sup>36</sup> Gördük'ün ifadesiyle İsrâiliyat aktaranların, her rivayetini inanarak aktardıklarını iddia etmek mümkün değildir. Ayrıca bazı rivayetlerin onlar adına uydurulmuş olma ihtimali de vardır.<sup>37</sup>

Kur'an kıssaları kronolojik sıraya göre ve tüm ayrıntıları içerecek şekilde aktarılmamıştır. Cerrahoğlu Tevrat ve İncil'de durumun farklı olduğunu söylemekte ve Âdem kıssasının Tevrat ve İncil'deki anlatımlarının Kur'an'a oranla daha ayrıntılı olduğunu belirtmekte, bu açıdan Meryem ve İsa kıssalarına da dikkat çekmektedir.<sup>38</sup>

Ehl-i Kitap'tan dinî bilgi alınıp alınmaması konusunda Cerrahoğlu, Ehl-i Kitab'ı ne doğrulamayı ne de yalanlamayı teşvik eden<sup>39</sup> ve İsrailoğullarından nakilde bulunmakta bir sorun olmadığını

<sup>31</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 120.

<sup>32</sup> Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1: 176.

<sup>33</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 120-121.

<sup>34</sup> Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirun*, 1: 177-178.

<sup>35</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed İbn Haldun, *Kitâbü'l-İber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve men asaruhum min zevi's sultâni'l-ekber*, 2. Bs (Beirut: Daru'l-Fikir, 1408), 1: 554.

<sup>36</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 121.

<sup>37</sup> Yunus Emre Gördük, *Tâbiîn Dönemine Kur'an Tefsiri -Nâfi` Mevlâ İbn Ömer Örneği-* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2017), 49.

<sup>38</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 121-122.

<sup>39</sup> İsmail Ebu Abdillah Buhârî, *Sabihu'l-Buhârî* (Beirut: Daru Tavki'n-Necat, 1422), "Kûlû Amenna Billahi ve mâ Ün-zile İleynâ", 12. İsrâiliyatı bir bela olarak kabul eden Aydemir'e göre İsrâiliyat haberleri ibret amacıyla dinlense de giderek tasdike dönüşmüştür. Bkz. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyat*, 385-386.



belirten<sup>40</sup> iki hadis aktarır: “Kitap ehlini tasdik de, tekzip de etmeyin, Allah’a ve onun tarafından indirilene inandık deyiniz.” “İsrailoğullarından nakledin, bunda beis yoktur.” Cerrahoğlu, bu rivayetlerden yola çıkarak Hz. Peygamber’in (s) sahâbenin İslam’ın ruhuna aykırı olmayan şeyleri Ehl-i Kitap’tan almalarını engellememiş ve İslam’ın ruhuna aykırı olmayan şeyleri almakta bir sakınca görmemiş olabileceği sonucuna varmaktadır.<sup>41</sup>

Vâhidî’nin (ö. 468/1076) “Esbâbu’n-Nuzul” adlı eserinden nakille Hz. Ömer’in (ö. 23/644), Yahudilerin derslerine katılıp onların âlimlerini dinlediğini ve Tevrat-Kur’an uyumuna dair şeyler gördüğünde hayret ettiğini aktaran Cerrahoğlu, Hz. Peygamber’in, Hz. Ömer’in elinde Tevrat yaprağı bulunduğunu gördüğünde ona güvenmesini,<sup>42</sup> Hz. Ömer’in Tevrat’ı bir esas gibi kabul edişine bağlar. Yoksa inanç konularına ilişkin olmayan konularda Ehl-i Kitap’tan delil getirmekte bir sorun yoktur. Cerrahoğlu bu yaklaşımını bir ayet ile de desteklemektedir:<sup>43</sup> “Tevrat indirilmeden önce İsrail’in kendine haram kıldıklarının dışındaki bütün yiyecekler İsrailoğullarına helaldi. De ki: Eğer doğru sözlü iseniz getirin Tevrat’ı da okuyun.” (Al-i İmran 3/93). Ayetteki meydan okuma, Hz. Peygamber’in peygamberliğini doğrulayan apaçık bir delildir.<sup>44</sup>

Cerrahoğlu’na göre İsrâiliyat haberlerini üç kategoriye ayırmak mümkündür.<sup>45</sup>

- a) Doğruluğu bilinip Kitap’a uygun olanlar. Bunlar makbul haberlerdir.
- b) Yalan olduğu bilinip Kitap’a aykırı olanlar ki bunların aktarılması caiz görülemez.
- c) Doğruluğunu tam olarak bilemediğimiz, bu açıdan ne kabul ettiğimiz ne de yalanlayabildiğimiz rivayetlerdir. Cerrahoğlu tefsirdeki ihtilafların bu gibi haberlerde ortaya çıktığını söylemektedir; fakat tefsir ihtilafları bu rivayetlerle sınırlı değildir.

Cerrahoğlu;<sup>46</sup> rivayetleri asıllarına arz etmeden, benzerleriyle karşılaştırmadan, hikmeti, evrendeki yasaları, düşüncüyü ve basireti ölçü alarak incelemeyen aktaran tarihçilerin, müfessirlerin ve muhaddislerin (eimmetu’n-nakl) haktan uzaklaştıklarını vehim çöllerinde dolaşıp yollarını kaybettiklerini ifade eden yaklaşımı<sup>47</sup> aktarmadan geçmek istemez. Yani tefsir rivayetleri Kur’an gibi korunmuş değildir. Üzerinde araştırma yapmaksızın salt “nakil” olduğu için bir rivayeti ya da görüşü esas almak doğru değildir.

<sup>40</sup> Süleyman bin Eş’âs Ebû Dâvûd, “Babu’l-Hadis an Benî İsrâil”, *Sünenu Ebu Davud* (Beyrut: el-Mektebetu’l-Asriyye, ts.), 3: 322.

<sup>41</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 123.

<sup>42</sup> İbn Haldun, *Kitâbü’l-İber ve divânü’l-mübtede ve’l-haber fi eyyâmi’l-Arab ve’l-acem ve’l-berber ve men asarabum min zevi’s sultâni’l-ekber*, 1: 551.

<sup>43</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 123-124.

<sup>44</sup> (es-Sabuni, 1417/1997, c. 1, c. 199)

<sup>45</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 126.

<sup>46</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 126.

<sup>47</sup> İbn Haldun, *Kitâbü’l-İber ve divânü’l-mübtede ve’l-haber fi eyyâmi’l-Arab ve’l-acem ve’l-berber ve men asarabum min zevi’s sultâni’l-ekber*, 1: 13.

Tâbiîn'in sahâbeye kıyasla Ehl-i Kitap'tan daha fazla bilgi aldığını söyleyen Cerrahoğlu, tâbiîn döneminde İsrâiliyat'ın daha da arttığını belirtmektedir. Nedeni, Ehl-i Kitap'tan Müslüman olanların bu dönemde çok olmasına, Müslümanların Kur'an kıssalarında ve müphem ifadelerde ayrıntılı bilgi elde etme eğiliminde olmalarına bağlanabilir. Tâbiîn döneminde Fatıha suresinden Nas sure-sine kadar her ayetin tefsirine başlanması, anlama konusunda hissedilen boşlukların, Yahudi ve Hristiyanlardan yapılan nakillerle doldurma yoluna gitmeleriyle sonuçlanmıştır. Bu da tefsirde birbirine zıt görüşlerin ve gereksiz uzun açıklamaların yer alması demektir.<sup>48</sup>

Cerrahoğlu, "İsrâiliyat karşısında müfessirin konumu ne olacaktır?" sorusunu şöyle yanıtlar: "Sağlamı ve zayıfı ayırt edilmeksizin kitap ehlinde alınan pek çok haberler dinimize girmiş ve onda tehlikeli yaralar açmıştır. Müfessire lâzım olan şey, evvela bu gibi haberlere karşı çok uyanık bulunmasıdır. Bütün bu İsrâilî rivayetleri tenkidden geçirip, kudreti nisbetinde, Kur'an'ın ruhuna uygun olacak şekilde olanları alması, akıl ve naklin de buna muvafakatı icâb eder. Kur'an'ın mücmel olan hususlarını, onu tafsil eden diğer bir âyet veya Hz. Peygamber'in sünneti varken, kitap ehlinde olan nakilleri kullanmaması gerekir. Onun için en hayırlısı mümkün mertebe İsrâiliyat'tan içtinab etmesidir. Bu da, müfessirin çeşitli bilgilerle mücehhez olmasına bağlı bir husustur."<sup>49</sup> Görüldüğü kadarıyla Cerrahoğlu, yukarıda belirttiği İsrâiliyat haberleri karşısındaki üç tutumdan ilkinin prensip olarak benimsemekte, akıl ve nakil süzgecinden geçebilmiş İsrâiliyat'ın tefsirde kullanılmasında bir sorun görmemektedir. Cerrahoğlu'nun temkinli yaklaşımının aksine Ehl-i Kitap kültürünü virüslü ve belirli bir plan ve program dâhilinde İslam'ı yıkma faaliyeti şeklinde algılayıp bundan müstağni olmayı, klasik tefsir geleneğini görmezden gelmek şeklinde yorumlayanlar da vardır.<sup>50</sup>

İsrâiliyat'a bakışını ortaya koyan Cerrahoğlu İsrâiliyat haberlerinin dayanağının çoğunlukla biri sahâbeden -Abdullah b. Selam (ö. 43/663-64)- olmak üzere toplam dört kişi olduğunu belirtmektedir. Biz sadece tâbiînden olan üçünün tefsirdeki etkisine dair Cerrahoğlu'nun yaklaşımlarını ortaya koyacağız.

## 2. 1. Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-53 [?])

Yemen Yahudilerinden olan Kâ'b el-Ahbâr, Müslüman olduktan sonra Medine'ye gelmiş ardından Şam ve Humus'ta yerleşmiş, Hz. Osman'ın halifeliği döneminde de vefat etmiştir.<sup>51</sup> Ona ilminden dolayı "hibr (âlim)" denilmiştir. Hz. Ebubekir (ö. 13/634) ya da Hz. Ömer döneminde

<sup>48</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 127-128.

<sup>49</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 128.

<sup>50</sup> Ali Karataş, *Tefsir Geleneğinde Rivayet* (Diyarbakır: A Grafik Yayınları, 2015), 355.

<sup>51</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 130.

Müslüman olmuş ve Bizanslılarla yapılan savaşlara katılmıştır. O, sahâbeden rivayet ettiği gibi Ebu Hureyre'nin (ö. 58/678) ve İbn Abbâs'ın<sup>52</sup> (ö. 68/687-88) da ondan rivayet etmesi söz konusudur. Lehine söylenenler aleyhine söylenenlerden azdır. Bir eser kaleme almamıştır. Buhârî (ö. 256/870), İbn Kuteybe (ö. 276/889) ve Nevevî (ö. 676/1277), ondan hiçbir şey rivayet etmemiştir. Taberî (ö. 310/923) az miktarda da olsa ondan rivayet eder.<sup>53</sup>

Cerrahoğlu Kâ'b el-Ahbâr'ın, Müslüman olduktan sonra da Yahudiliğini devam ettirdiğini düşünmekte ve bunu Taberî'deki şu nakle dayandırmaktadır: “Bir adam Abdullah'a (ö. 32/652-53) (İbn Mesud) geldi. ‘Nereden geldin?’ dedi. Adam, ‘Şam’dan geliyorum.’ dedi. ‘Kimle görüştün?’ dedi. ‘Kâ'b ile görüştüm.’ dedi. ‘Kâ'b sana ne dedi?’ diye sordu. ‘Bana göklerin bir meleğin omzunda döndüğünü söyledi.’ dedi. ‘Onu doğruladın mı yoksa yalanladın mı?’ dedi. Adam, ‘Doğrulamadım da yalanlamadım da.’ dedi. ‘Keşke atına binip oradan uzaklaşsaydın. Kâ'b yalan söyledi.’ dedi.<sup>54</sup> Eserinde h. 1321, 1373, 1394 tarihli Mısır baskılı Ahmed Muhammed Şakir tahkikli Taberî nüshasını kullanan Cerrahoğlu, bu rivayeti nakle ederken bizim kullandığımız Taberî'nin Abdulmuhsin et-Türkî (h. 1422) ve Ahmed Muhammed Şakir (h. 1420) tahkiklerinde bir sonraki rivayette yer alan şu kısım da belirtir: “Abdullah (İbn Mesud) ‘O hala Yahudiliğini terk etmedi mi?’ deyip, ‘Şüphesiz Allah, yok olmasınlar diye gökleri ve yeri tutmaktadır. Ant olsun eğer yok olacak olsalar O'ndan başka artık kimse onları tutamaz. Şüphesiz O hilm sahibidir, çok bağışlayıcıdır.’ (el-Fatır 35/41) ayetini okumuştur.”

Cerrahoğlu, Kâ'b el-Ahbâr'ın Yahudiliğini terk etmediğini ikinci kez<sup>55</sup> söylese de Kâ'b'a münafik demediği için “Müslüman olsa da Yahudi kültürünü üstünden atamadı.” anlamında söylüyor olsa gerektir. Cerrahoğlu; Ebuzer'in (ö. 32/653), Hz. Âişe'nin (ö. 58/678) Kâ'b'ı yalancılıkla itham ettiğini, Tevrat'tan rivayette bulunduğu için Hz. Ömer tarafından dövüldüğünü belirten aktarımlarda da bulunur. Ardından da ona yönelik bu ithamları onun kıymet-i harbiyesinin seviyesine kanıt olarak sunar. Yine de Kâ'b'a yönelik “İlk Siyonist” denilmesini çok ileri gitmek olarak görür. Cerrahoğlu Kâ'b'tan söz ederken onun Hz. Ömer'in öldürülmesinde rolü olduğu rivayetini de aktarır<sup>56</sup> ama işi aslında onun Müslüman olmadığı noktasına getirmez.

<sup>52</sup> Tercümanu'l-Kur'an ve Sultanu'l-Müfessirin diye bilinen İbn Abbâs'ın tefsire dair görüşleri, Fîrûzâbâdî tarafından *Temviru'l-mikyâs/ mikbâs tefsiri-i İbn Abbâs* adlı bir kitapta toplandığı söylenmektedir. Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*, 1: 242. Söz konusu derlemenin Fîrûzâbâdî'ye ait olduğu kesin değildir. Bkz. Hulusi Kılıç, *Fîrûzâbâdî* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 144.

<sup>53</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 131.

<sup>54</sup> Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Camiu'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Daru Hicr Li't-Tabaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi' ve'l-İlan, 1422), 24: 482; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 131.

<sup>55</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 131.

<sup>56</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 132.

Kâ'b'ın geçmiş toplumlara dair haberler ve peygamberlerin kitaplarına dair bilgisinden dolayı ona "hibr (bilge)" denildiğini ve tefsir ve tarih kitaplarında ondan pek çok şeylerin rivayet edildiğini belirten Cerrahoğlu, metin kritiği yapmayı tercih eder ve Kâ'b'tan gelen pek çok haberi İslam'ın ruhuna uygun bulmaz. Sözelimi Kâ'b, Muâviye'ye (ö. 60/680) Zülkarneyn hakkında "O, atlarını Süreyya yıldızına bağlardı." demiş ve Muâviye tarafından haklı olarak yalanlanmıştır. İbn Kesir (ö. 774/1373) bu aktarımı yapar ve böyle bir şeyi (Kâ'b'ın iddiasını) mümkün görmez.<sup>57</sup>

Kâ'b'ı şiddetle itham eden ve Hz. Ömer'in öldürülmesinde rolü olduğunu söyleyen Ahmed Emin'e (1886-1954) ek olarak Reşid Rıza'nın (1865-1935) onu güvenilir (sikâ) kabul etmediğini söyleyen Cerrahoğlu, pek çok sahâbinin ayrıca Müslim, Ebu Davud, Tirmizi, Nesâi gibi hadîşçilerin Kâ'b'tan nakilde bulunmaları, çoğu hadîs tenkitçisinin onu eleştirmemesi ve İslami ilimlerde "güvenilir kişiler (sikât)" listelerine onu da dâhil etmesinden yola çıkarak Kâ'b'a yapılan ithamlarda kullanılan delilleri yeterli görmez.<sup>58</sup>

## 2. 2. Vehb b. Münebbih (ö. 114/732)

Cerrahoğlu'nun, İsrâiliyât rivayetlerinin en önemli kaynağı kabul edildiğini ifade ettiği Vehb'in,<sup>59</sup> dünyanın oluşumu, peygamberlerin durumları ve hükümdarların davranış biçimlerine dair haberleri bildiği söylenmektedir.<sup>60</sup> Vehb, onca birikimine rağmen, yalancılık, tedlis (aldatma) ve bazı Müslümanların akıl ve inançlarını bozmakla itham edilmiştir; ancak Buhârî, Nesâi, İbn Hibbân, Zehebî, İclî, İbn Hacer, Ebû Zer de onu güvenilir (sikâ) bir kimse olarak nitelemişlerdir.<sup>61</sup>

Vehb'in, tefsirde -bir kısmı İsrâiliyatla ilişkili- pek çok rivayeti vardır. Cerrahoğlu, -Taberî'den nakille- "Şeytan her ikisinin de ayağını oradan kaydırıldı..." (el-Bakara 2/36) ayetini tefsir eden Vehb'in Aden cennetinin şarkta, yasaklandıkları ağacın cennetin ortasında olduğunu söylediğini, Havva'ya hitap edenin yılan olduğunu ve Allah'ın onu karnı üzerinde süründürerek ve ona toprak yedirerek intikam aldığını söylediğini ifade etmektedir.<sup>62</sup> Bizim karşılaştırdığımız iki Taberî (h. 1422

<sup>57</sup> Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azîm*, 2. Bs (Daru Tayyibe Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1420), 5: 190; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, 1: 133.

<sup>58</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, 1: 133. Kâ'b'a yönelik eleştirileri dikkate alındığında Cerrahoğlu, Kâ'b'a yapılan "ağır" ithamlara dair delilleri yeterli görmemiş olsa gerektir.

<sup>59</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, 1: 133.

<sup>60</sup> İbrahim b. Ebubekr İbn Hallikan, *Vefeyâtü 'l-a'yân ve enbâi eb'nât'* زعمان (Beyrut: Daru Sadr, 1900), 6: 35; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, 1: 134.

<sup>61</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, 1: 134. Cerrahoğlu'nun isimlerini verdiği bu âlimlerden "Acelî" dediği kimsenin, aslında hadîs hâfızı Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî (ö. 261/875) olduğu düşünülerek tarafımızdan düzeltilmiştir. Yine adı geçen Ebû Zer de sahâbi değil, Sahihu'l-Buhârî râvilerinden Horasanlı hadîs hâfızı Ebû Zer Abd b. Ahmed b. Muhammed el-Herevî (ö. 434/1043) olsa gerektir.

<sup>62</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarîhi*, 1: 134.

ve h. 1420) nüshasında Vehb'in Aden cennetinin şarkta, yasaklandıkları ağacın cennetin ortasında olduğu bilgisi yoktur. Ağacın dallarının birbirine girmiş halde olduğu, şeytanın yılanın karnından çıktığı ve yasak ağaçtan meyveyi alıp Havva'ya verdiği, karnında lanetli şeytanı taşıyıp cennete girmesini sağlayan ve Allah'ın kulunu saptıran yılanın, karnının üzerinde yürüyeceği, rızkının sadece toprak olduğu anlatılmaktadır.<sup>63</sup> Görüldüğü gibi bu Vehb'in aktarımları, hidayet kitabı olarak gönderilmiş olan Kur'an'ı hedefine uygun şekilde anlamaya katkı sağlamayacak hatta bulandıracak aktarımlardır.

Cerrahoğlu'nun İsrâiliyat konusundaki açıklamaları, Yahudi kültüründen İslam kültürüne geçen unsurlara ilişkin olsa da İsrâiliyat, İslam'a sonradan eklenen Yahudi kültüründen ibaret değildir. Müslümanlar Suriye'nin, Irak'ın fethiyle te'vil ve felsefeye dayanan bir Hristiyanlıkla karşılaştılar. Onlara İslam'ı anlatırken haliyle bazı tartışmalar yaşandı.<sup>64</sup> Bununla birlikte Müslümanların Hristiyanlarla ilişkileri hep gerginlik üzere kurulu olmadı. Emeviler döneminde Hristiyanlara mushaf yazdırıldı. Sözgelimi Abdurrahman b. Avf (ö. 31/651), Hîre ehlinde bir Hristiyana mushaf yazdırıp 70 dirhem verdi. İslam devletinde Hristiyan birinin Müslüman ve Mecûsî talebesi olabildiği gibi tersi de mümkün oluyordu. Müslümanların Hristiyan hanımlarla evlenmesi de Müslüman-Hristiyan ilişkilerinde bir faktördü.<sup>65</sup>

Cerrahoğlu İslam ve Hristiyanlık arasında sıkı bir ilişki bulunmasının, doğal olarak birbirlerine etkide bulunmalarına neden olduğu düşüncesindedir. O, Kur'an'daki kıssaların ve bazı müphem ifadelerin Hristiyanlardan alınan düşüncelerle açıklanmasına dair İsa kıssasını örnek vermektedir: “Hani Allah şöyle demişti: 'Ey İsa! Ben seni eceline erdireceğim, kendime yükselteceğim ve seni inkârcılardan temizleyeceğim. Sana uyanları da kıyamet gününe kadar inkârcıların üstünde tutacağım. Sonra dönüşünüz banadır. Üzerinde ayrılığa düştüğünüz hususlarda aranızda ben hüküm veririm.’” (Al-i İmran 3/55). Vehb'ten gelen bir haberde Allah, Hz. İsa'yı gündüz vakti üç saatliğine öldürdü. Sonra da onu, kendi katına kaldırdı, denmektedir.<sup>66</sup> Cerrahoğlu bu haberlerin İncillerdeki Hristiyan inancından geldiğinin açık olduğunu, onların inancına göre İsa öldükten üç gün sonra dirileceğini (Luka 24/7; Matta 27/63-64) belirtir.

<sup>63</sup> Taberî, *Camîu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1422, 24: 561; Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Camîu'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetu'r-Risale, 1420), 6: 525.

<sup>64</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 1: 135.

<sup>65</sup> Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 1: 135-136.

<sup>66</sup> Taberî, *Camîu'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 6: 457; Cerrahoğlu, *Tefsîr Tarihi*, 1: 136-137.

### 2. 3. Abdülmelik b. Abdülaziz b. Cüreyc (ö. 150/767)

İbn Cüreyc Bizanslıdır. Mekke âlimleri ve muhaddislerindedir. Taberî, ondan bolca nakilde bulunmaktadır. Hristiyanlıkla ilişkili haberlerde adı sıkça geçmektedir. Ondan önce ilim tedvin edenin olmadığı söylenmektedir. Cerh ve tadiil âlimlerinin bir kısmı İbn Cüreyc'i güvenilir bir kısmı ise zayıf görmüştür.<sup>67</sup> Zehebî, onun güvenilir olduğunu ifade etse de müdellilikle (aldatıcılık) itham etmiş, muta nikâhına izin verildiği düşüncesiyle yetmiş civarı kadınla evlendiğini nakletmiştir. Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), İbn Cüreyc'in rivayet ettiği bazı haberlerin uydurma olduğunu ve onun aldığı haberlerin kaynağına pek önem vermediğini söylemektedir.<sup>68</sup> Cerrahoğlu Cüreyc'i İsrâiliyat aktaran tâbiîn âlimlerinden biri olarak takdim etse de ondan yapılan hangi naklin İsrâiliyat olduğuna dair bir örnek vermez.

### 2. 4. Tâbiîn dönemi İsrâiliyat örnekleri

Kâ'b'ın şöyle dediği rivayet edilir: "Allah, eliyle sadece şu üç şeyi yarattı: Âdem'i eliyle yarattı. Tevrat'ı eli ile yazdı. Cennete eli ile yerleştirdi."<sup>69</sup> Bu rivayetin meşhur hadis kitaplarında bulunmadığını söyleyen Cerrahoğlu şu soruyu sormaktadır: "Müteşâbih ayetlerde olduğu gibi ele, kudret manası verilerek, Kâ'b'tan gelen bu haberi te'vil edersek, sayılan şu üç şeyden gayrısını, Allah kudretiyle yaratmadı demek olmaz mı? Eğer onu el olarak kabul edersek, teşbih akidesine dalmış olmaz mıyız?" Görüldüğü gibi Cerrahoğlu, söz konusu rivayeti eleştirmekte ve İslam'ın ruhuna uygun görmemektedir.<sup>70</sup>

Hasan-ı Basrî'nin yanında on iki yıl bulunan ve ondan kıraat, tefsir, hadis ve diğer ilimlerde istifade eden tâbiîn müfessiri Katâde'den (ö. 117/735),<sup>71</sup> Hz. Musa'ya, "Ayakkabılarını çıkar." (Taha 20/12) denildiğini ifade eden ayetle ilgili nakledilen yoruma göre söz konusu ayakkabılar ölü eşek derisinden yapılmıştır.<sup>72</sup> Cerrahoğlu söz konusu ayakkabıların hangi malzemeden yapıldığının önemsizliğini vurgulamakta, bu yorumun tefsirde gereksiz ayrıntılarla uğraşmanın kanıtı olduğunu ifade etmekte ve bu yaklaşımını, Taberî'nin yorumuyla desteklemektedir. Taberî'ye göre ayetin açık

---

<sup>67</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 137.

<sup>68</sup> Osman b. Kaymaz Zehebî, *Mizânu'l-İtidâl fi nakdi'r-ricâl* (Beyrut: Daru'l-Marife li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1382), 2: 659; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 137.

<sup>69</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Sellâm, *Tefsiru Yahyâ b. Sellâm* (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425), 1: 392.

<sup>70</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 138.

<sup>71</sup> Abdülhamid Binşik, "Katâde b. Diâme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 22.

<sup>72</sup> Yahyâ b. Sellâm, *Tefsiru Yahyâ b. Sellâm*, 1: 254. Katâde, Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid'den bizzat hadis duymadığı halde bunlardan hadis rivayet ettiği için eleştirilmiştir. Katâde'nin "Her şey Allah'ın kudretiyledir, maâsî müstesnâ" diyerek kötü fiilleri kullara atfettiği bununla beraber söz konusu yaklaşımından vazgeçtiği nakledilmektedir. Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*, 1: 286.

anlamından, Hz. Musa'dan Tuva vadisine girerken eşek derisinden yapıldığı ya da kirli olduğu için ayakkabısını çıkarmasının istendiği anlaşılmamaktadır. Bu konuda, görüşü delil alınabilecek herhangi bir kimseden bir nakil de gelmemiştir.<sup>73</sup>

Musa Carullah (1875-1949) gibi Ye'cüc ve Me'cüc adlı topluluğun Türkler olduğuna dair haberlerin Yahudi kaynaklı olduğunu ifade eden Cerrahoğlu, Kitab-ı Mukaddes'te en kuzeyde Magog diyarında yaşayan Goglardan söz edilirken o bölgelerin Yahudi ve Hristiyanlar tarafından Türklerin anayurdu olarak gösterilmek istendiğini ancak Kitab-ı Mukaddes'teki ifadede Türkler veya Türklerin anayurdunu gösterecek bir işaretin olmadığını belirtmektedir. Ayrıca Kur'an'da Ye'cüc ve Me'cücün cinsiyetleri, zaman ve mekânları belirtilmediğine göre geçmiş ve gelecekte, hangi ırk ve millete mensup olursa olsun yeryüzündeki düzeni bozmaya kalkışanların hepsine atfedilebilir. Bu guruhun Türklerle sınırlı tutulması yanlıştır ve bir kinin göstergesidir. Neyse ki cerh ve tadil ilmi geliştikçe bu tür haberler azalmıştır.<sup>74</sup> Bu eşleştirme, başka bir kavim için de yapılırsa Cerrahoğlu'nun gösterdiği tepki gösterilmelidir. Ayrıca herhangi bir kavmin tarihin bir döneminde suça bir dönemde iyiliğe yönelmesinde de bir problem olmasa gerektir.

Tefsirde İsrâiliyat'tan, Cerrahoğlu'nun söz ettiği tâbiîn döneminden sadece 3 şahıs sorumlu tutulabilir mi? İsrâiliyat kültürünün genişliği dikkate alındığında Cerrahoğlu'nun bu soruya verdiği yanıt olumsuzdur. O, problemin birkaç kişiye indirgenmesini doğru bulmaz. İslamiyet'i içeriden vurmak isteyenler, bu rivayetlerle İslam toplumunda şüphe meydana getirip, Müslüman zihnini gereksiz şeylerle meşgul etmeye çalışmaktadır.<sup>75</sup>

### **3. Sahâbe Tefsiri ile Tâbiîn Tefsiri Karşılaştırması**

Cerrahoğlu sahâbe dönemi tefsiri ile tâbiîn tefsirini karşılaştırmakta ve aralarındaki farkları ortaya koymaktadır.<sup>76</sup> Bu karşılaştırma ilk dönemde İslami ilimlerin durumu ile bir sonraki dönemdeki durumunu ve yaşanan değişimi görme açısından önemlidir.

Sahâbe döneminde, Kur'an'ın tamamının tefsiri yapılmamıştır. Onlar ancak muğlak, kapalı, zor olan ayetlerin tefsirini yaptılar. Ayetlerin iniş nedenlerini bildikleri için hükümlerle nedenler arasında ilişki kurarak ayetleri açıklığa kavuşturdular. Tâbiîn döneminde ise tefsir hareketi Kur'an'ın bütün ayetlerini kapsayacak niteliğe gelmeye başlamıştır. Cerrahoğlu'nun sahâbe tefsirine dair söy-

<sup>73</sup> Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr Taberî, *Cami'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetu'r-Risale, 1420), 18: 279.

<sup>74</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 139.

<sup>75</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 140.

<sup>76</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 1: 168-173.

lediği kısmen doğrudur; çünkü nüzul sebebi bilgisi, ayetlerin yaklaşık 1/20'si kadarı için söz konusudur.<sup>77</sup> Dolayısıyla onlar da ayetleri yorumlarken çoğu zaman “akletme” yolunu seçmişlerdir. Sahâbe döneminde tâbiîn devrine kıyasla daha az tefsir yapıldığı yaklaşımı ise doğrudur; çünkü İslam dinini seçen ancak Arap olmayan unsurlar, Kur'an ayetlerini anlama konusunda daha fazla ihtiyaç hissetmişlerdir.

Sahâbe döneminde ayetleri anlamlandırmadaki ihtilaflar, tâbiîn dönemine göre daha azdı. Bu nedenle sahâbe, icmali bilgilerle yetinirken daha sonraları her ayet hatta her kelime tefsir edilmeye başlandı. Cerrahoğlu'nun dikkat çektiği bu farkta, sahâbenin anlamadıkları ayetleri Resulullah'a (s) sorma imkânı rol oynamış olsa gerektir.

Sahâbe döneminde (ilk dönem) tefsir, hadis literatürü içinde bir bölümken tâbiîn döneminde tefsir tedvini başlamıştır; ancak rivayetle sınırlı kalmamış dirayet (görüş ağırlıklı) tefsirleri, tefsir hareketinde önemli bir rol oynamıştır. Yani ilk dönemde filizlenen tefsir ilmi, müstakil kimliğini tâbiîn döneminde kazanmıştır.

Sahâbe döneminde Ehl-i Kitap'a başvurarak ayetleri anlamlandırma azken tâbiîn döneminde çoğalmıştır. Bundan ötürü İsrâiliyat, tâbiîn döneminde yoğun olarak tefsiri etkilemiştir. Şer'î hükümlerle ilişkili olmayan, mahlukatın, evrenin yaratılışı, varlığın sırları ve pek çok kıssa, onların zihinlerinde vardı. Kur'an, Yahudi ve Hristiyanlara ilişkin olaylardan özetle söz ederken bu olayların ayrıntılarını merak edenler oluyordu. Cerrahoğlu bunu Ehl-i Kitap'tan İslam'a girenlerin çoğalmasıyla açıklamaktadır. O, İsrâiliyat'a karşı gayet temkinli olsa da akıl ve nakil süzgecinden geçebilmiş İsrâiliyat'ın tefsirde kullanılmasında bir sorun görmemektedir.

Sahâbe döneminde tefsir rivayete dayalıydı. Tâbiîn döneminde rivayet alma ve aktarma işi uzmanlık alanına dönüşmüştü. Sözelimi bazı şehirler belli sahâbilerin etrafında ilim merkezlerine haline gelmişti. İbn Mesud önderliğinde Irak Medresesi, İbn Abbâs önderliğinde Mekke Medresesi gibi.

Tâbiîn dönemi aynı zamanda mezhebi ihtilafların boy vermeye başladığı dönemdir. Sözelimi kader tartışmalarında Kur'an ayetlerine bu dönemde başvurulduğu görülmektedir. Tefsirde farklı bakış açılarının yoğun bir şekilde gündeme gelmesinde İslam beldelerinin sınırlarının hızla genişlemesi ve Müslümanların düzen kurma düşüncesiyle Kur'an'a yönelmeleri, yeni coğrafyalarda dinin

---

<sup>77</sup> Nüzul rivayetleri, Kur'an'ın büyük bir kısmı için söz konusu olmamasına rağmen, İbn Mesud'dan şöyle bir şey nakledilmektedir: “Kitâbu'llâh'dan bir âyet yoktur ki, ben onun kim hakkında ve nerede nâzil olduğunu bilmeyeyim.” Bkz. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*, 1: 226.



yorumu konusunda sahâbenin yaklaşımlarının her yere ulaşmaması kişisel yorumlara kapı aralıyordu.

Tâbiîn döneminde ayrı kültürel ve dinî arka planlar, İslam'da birtakım düşünsel ve siyasi hareketlerin başlamasına neden oldu. Ayrıca bu dönemde Arap olmayan Müslüman toplulukların Arapça öğrenmeleri, komşu kültürlerin felsefî ve ilmî eserlerinin İslam âleminde yayılması Kur'an tefsirini etkilemiş, bu etkinin bir kısmı tefsirin ötesine geçip birtakım akımları Kur'an'a onaylatma çabasına dönüşmüştür. Bu tür endişelerden dolayı sözgelimi Ahmed b. Hanbel "Tefsir, melâhim, megâzî gibi üç şeyin aslı yoktur."<sup>78</sup> deme durumuna gelmiştir. Cerrahoğlu onun bu tutumunu sahih olmayan haberlerin sayısının sahih olanları geçmesine, haberlerin sened ve metnindeki zayıflığa mezhebi ve İsrâiliyat ile dolu tefsirlerin çoğalmasına bağlı olduğunu düşünmektedir.

Sahâbe döneminde tefsir basit ve tefsir edilen ayet sayısı azdı. Tefekkür ve yeni olayların gerçekleşmesiyle ayetlerin tefsiri de genişlemiştir. Naklî tefsirin yanında aklî tefsir de gelişmeye başlamış ancak rivayetler bir kenara konulmamış olsa da süreç içinde nakli tefsir gerilemiştir.

## **SONUÇ**

İlk dört halife döneminde (632-661) fetihler yoluyla İslam beldelerinin sınırları genişlemiş, farklı kültür ve dinî arka planlara sahip Arap olmayan topluluklar İslam'a girmiş, bu da yoğun dinî, felsefî hareketliliğin olmadığı bir toplumun bulunduğu Mekke ortamına indirilen Kur'an'ın tefsirinde farklı algıları ve yorumları beraberinde getirmiştir.

Tâbiîn döneminde tefsir ilmi, uzmanlık alanına dönüşmeye başlamıştır. Bu dönemde ilmî açıdan ön plana çıkan ashâbın öncülük ettiği Mekke, Medine ve Irak ekolleri şekillenmiş; aynı zamanda ilim, rivayet merkezli olmaktan çıkmaya ve dirayet (görüş) merkezli olmaya başlamıştır.

Tâbiîn döneminin, Kur'an'ın tümünün tefsir edilmesinin gündeme geldiği bir dönem olduğunu belirten Cerrahoğlu, tefsir tedvininin bu dönemde başladığını belirtmektedir. Farklı dinî ve kültürel arka plana sahip toplulukların Müslümanlığı seçmesiyle özelde ise Ehl-i Kitap'tan bazı kimselerin Müslüman olmalarıyla tâbiîn döneminde, sahâbe döneminde olmadığı kadar ihtilaflar meydana gelmiştir.

Aktif ilmi hayatı sırasındaki sınırlı imkânlarla rağmen, tefsir alanında nitelikli eserler vermiş olan Cerrahoğlu, tâbiîn dönemi tefsirinin sahâbe tefsirinden farkını ortaya koymak için her iki dönem arasında karşılaştırmalı bir analiz yapmıştır. Tâbiîn döneminde nakil merkezli tefsir azalmaya,

<sup>78</sup> Ahmed b. Abdülvehhâb Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fî fünûni'l-edeb* (Kahire: Daru'l-Kütübi ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1423), 4: 149.

dirayet merkezli tefsir artmaya başlamış, İsrâiliyat'a sahâbe dönemine göre daha fazla başvurulmuştur. Bu etkiyi somut olarak aktarmak isteyen Cerrahoğlu, biri sahâbe diğer üçü tâbîinden olmak üzere dört kişiden söz eder ve eleştirel bir üslupla tâbîn döneminden İsrâiliyat örnekleri verir. İsrâiliyat'ın tefsirdeki etkisi konusunda üç görüş olduğunu belirten Cerrahoğlu, İsrâiliyat'ın Kur'an'a uygun, aykırı ve ne uygun ne de aykırı olanlarının var olduğunu belirtir. Cerrahoğlu, İsrâiliyat'a karşı mesafeli bir duruş sergilemekteyse de vahye aykırı olmayan bilgilerin tefsirde kullanımına itiraz etmemektedir. Bu yönüyle o, İsrâiliyat'a karşı "yok sayıcı" değil, "seçmeci" bir tarzda yaklaşmaktadır.

Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi* adlı eseri –tâbîn dönemi bölümü özelinde değerlendirildiğinde– tâbîn döneminin tefsir ilmindeki yerini ve o dönemdeki İsrâiliyat kültürünün tefsire etkisini ortaya koyma açısından başarılı olup bu alanda Türkiye'de yazılan eserlere rehberlik edici niteliktedir ve alana bir katkı sağlamaktadır. Eserini kaleme alırken temel kaynaklara ulaşmıştır.

**KAYNAKÇA**

- Akay, Ali. *Tabiîn Döneminde Tefsir Hareketi*. Yüksek Lisans, Harran Üniversitesi, 1996.
- Aliyev, Kamil. *Kehf Suresi Ekseninde Taberî Tefsirinde İsrailiyat*. Yüksek Lisans, Erciyes Üniversitesi, 2017.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrâiliyyat*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Birişik, Abdülhamid. "Katâde b. Diâme". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 25: 22-23. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Buhârî, İsmail Ebu Abdillâh. *Sabihu'l-Buhârî*. 9 Cilt. Beyrut: Daru Tavki'n-Necat, 1422.
- Câhız, Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Daru ve Mektebetu Hilal, 1423.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an Tefsirinin Doğuşu ve Buna Hız Veren Âmiller*. Ankara Üniversitesi, 1968.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. Diyanet İşleri Başkanlığı, 1988.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1971.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. 32. Bs. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Ebû Dâvûd, Süleyman bin Eş'âs. "Babu'l-Hadis an Benî İsrâil". *Sünenü Ebu Davud*. 3. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Erkit, Turan. *Sababe ve Tabiîn Döneminde Müteşâbih Sıfatların Yorumu*. Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, 2009.
- Gördük, Yunus Emre. *Tâbiîn Dönemine Kur'an Tefsiri -Nâfi` Mevlâ İbn Ömer Örneği-*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2017.
- Hamidullah, Muhammad. *Aziz Kur'an*. Beyan Yayınları, 2000.
- İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede ve'l-haber fî eyyâmi'l-Arab ve'l-acem ve'l-berber ve men asarabum min zevî's sultâni'l-ekber*. 2. Bs, 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1408.
- İbn Hallikan, İbrahim b. Ebubekr. *Vefeyâtü 'l-a'yân ve enbâi ebnâi'z-zaman*. 7 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1900.
- İbn Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-azim*. 2. Bs, 8 Cilt. Daru Tayyibe Li'n-Neşri ve't-Tevzi', 1420.
- Karataş, Ali. *Tefsir Geleneğinde Rivayet*. Diyarbakır: A Grafik Yayınları, 2015.
- Kılıç, Hulusi. *Fîrûzâbâdî*. 44 Cilt. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Koçyiğit, Talat - Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'an-ı Kerim Meâl ve Tefsiri*. 3. Bs, 1 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1990.

- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. 5 Cilt. Daru İhyai Turas, 1423.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccâc el-Mahzûmî. *Tefsîru Mücâhid*. Mısır: Dâru'l-Fikri'l-İslâmiyyi'l-Hadîse, 1410.
- Nüveyrî, Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî fînûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Daru'l-Kütübi ve'l-Vesaiki'l-Kavmiyye, 1423.
- Öğmüş, Harun. *Kur'an Yorumunda Şiirin Yeri (II./VIII. Asır Çerçevesinde)*. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sabuni, Muhammed Ali es-. *Safvetü't-tefsir 1. cilt*. Daru's-Sâbûnî li't-Tabâati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 3 Cilt. Kahire: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1417.
- Savut, Harun - Özbakkal, Ayşenur. "Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'nun Hayatı ve Eserleri". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/2 (2017): 157-176.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Camiu'l-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müesse-setu'r-Risale, 1420.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Camiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müesse-setu'r-Risale, 1420.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed bin Cerîr. *Camiu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Beyrut: Daru Hicr Li't-Tabaa ve'n-Neşr ve't-Tevzi` ve'l-İ`lan, 1422.
- Ulu, Arif. "Tâbiîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39: 328-330. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Yahyâ b. Sellâm, Ebû Zekeriyâ. *Tefsîru Yahyâ b. Sellâm*. 2 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1425.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirun*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416.
- Zehebî, Osman b. Kaymaz. *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Marife li't-Tabâa ve'n-Neşr, 1382.

## Ölülere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi\*

Mustafa ÖZTÜRK\*

### Öz

Bu makale ölülere dua, af ve mağfiret talebiyle Kur'an okunmasının caiz olup olmadığına dair iki farklı görüşü delilleriyle birlikte sunmayı ve sonuç kısmında bu görüşlerden hangisinin daha sağlıklı olduğuna dair bir kanaat belirtmeyi amaçlamaktadır. Kur'an'ın dua niyetiyle okunması ve bilhassa ölülerin ardından Kur'an okunup sevabının bağışlanması gibi konular İslam geleneğinde erken dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Gelenekte âlimlerin büyük çoğunluğu bu konuda olumlu görüş bildirirken, diğer bazı âlimler özellikle "İnsan ancak kendi çabasının karşılığını görür" mealindeki Necm 53/39. ayeti delil göstererek Kur'an okuyup sevabını ölülere bağışlamanın caiz/meşru olmadığını savunmuştur. Klasik kaynaklarda mesele daha ziyade "Hayattaki insanların ibadet mahiyetindeki amellerinden ölülerin ruhları istifade eder mi etmez mi?" şeklindeki bir soru etrafında tartışılmıştır.

Son dönem İslam dünyasında dua niyetiyle Kur'an okumaya karşı olumsuz görüş daha ziyade Selefî ve Vehhâbî çevrelerce dile getirilir. Özellikle modern zamanlarda hayli rağbet gören bu görüşün aksine Türk-İslam kültüründe hemen her vesilesiyle özellikle Fâtîha okunması da çok yaygın bir gelenektir. Mezar taşlarındaki "Ruhuna el-Fâtîha" ifadesi bu geleneğin belki de en meşhur görsel simgesidir. "Ruhuna el-Fâtîha" geleneğinin hem Fâtîha suresinin genel mana ve muhteva açısından Kur'an'ın özü/özeti olmasıyla hem de bu surenin dua/niyaz olarak okunmasıyla irtibatlı olduğu söylenebilir. Çağdaş Vehhâbî ve Selefî çevrelere ait dinî literatürde duanın akabinde veya ölülerin ruhlarna bağışlamak üzere Fâtîha okumanın bidat olduğu açıkça belirtilir. Hatta "bidat" bu çerçevede büyük bir masiyet olarak değerlendirilir. Bu görüş kimi zaman İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) çeşitli eserlerinden yapılan alıntılarla desteklenir. İbn Teymiyye'nin bidat konusunda çok hassas olduğu bilinmektedir. Bu bakımdan onun ve takipçilerinin meyyite Kur'an okumanın caiz olup olmadığı hususunda ne düşündükleri önemlidir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin tam manasıyla ortaya konulması özellikle çağdaş Selefî çevrelerde onun görüşlerinin sağlıklı şekilde aktarılıp aktarılmadığı veya bu konuda herhangi bir dezenformasyon yapıp yapılmadığı gibi konuların da açıklığa kavuşmasına imkân verecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an Okuma, Dua, İstiğfar, Sevap, Salih Amel

\* Bu makale daha önce Karar Gazetesinde aynı adla yayınlanan makalenin geliştirilmiş halidir.

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı. mustafaozturk65@outlook.com.  
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7496-4385>.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**ATIF:** Öztürk, Mustafa. "Ölülere Dua ve İstiğfar Niyetiyle Kur'an Okuma Meselesi". Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 85-106.

Gönderim Tarihi: 19 Şubat 2019. Kabul Tarihi: 15 Nisan 2019. DOI NUMARASI: 10.31121/tader.529194.

Araştırma Makalesi Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

## The Subject of Reciting Qur'an for the Dead on the Purpose of Praying and Absolution

### Abstract

This essay aims to present two different points of view with regard to permissibility of reciting Qur'an for the dead, through their own testimonials. The subjects of reciting Qur'an as a praying and bestowing the good deed yielded from it for the spirit of the dead have always been a topic of debate within Islamic tradition as of the early times. Most of the scholars in Islamic tradition are known to have found it favourable while the others have disapproved recitation of the Qur'an and then bestowing the good deed for the dead, deducing from the verse 53 an-Najm: 39 telling "And that there is not for man except that (good) for which he strives". In classical scholarship, the debate topic seems to have revolved around the question "whether spirits of the dead could avail from the good deeds of the alive, or not".

In recent Islamic world, the opposing point of view targeting recitation of the Qur'an as a prayer is being voiced particularly by Salafî and Wahhabi circles. In contrast with this approach, which is highly popular especially in the modern times, it is a rather widespread custom in Turkish-Islamic tradition to recite Qur'an and al-Fatihah in particular on every occasion. It is fair to say that the epitaph "al-Fatihah for the spirit of the dead" on tombstones is the most well-known symbol of it visually. It can be said that al-Fatihah's bearing quality of being an abstract and a core of the Qur'an in terms of its meaning and content together with its functionality as a prayer and supplication for God have been prevailing for nascence of the custom of "al-Fatihah for the spirit of the dead". Within theological scholarship of modern Wahhabi and Salafî groups, it is clearly recorded that recitation of al-Fatihah succeeding the prayer or bestowing it for the spirit of the dead are both innovations "bid'ah" in religion and the innovation in religion is categorized as exorbitance. This idea is occasionally grounded by references to miscellaneous works by Ibn Taymiyyah (d.728/1328). Ibn Taymiyyah is known to be rather discreet with regard to the innovation in religion. So, Ibn Taymiyyah and his successors' approaches relevant to recitation of the Qur'an for the dead are highly significant. Likewise, ascertaining Ibn Taymiyyah's views of this matter in full measure can shed light for the other cases comprising of whether his successors are transferring his own views in a reliable matter or not, and any disinformation that is possible to exist.

**Keywords:** Recitation of Qur'an, Prayer, Absolution, Good Deed, Good Act.

### GİRİŞ

Gerek dua ve niyaz gerekse ahirete irtihal etmiş müminler için Allah'tan af/mağfiret istirhamında bulunmak ve sevap bağışlamak gibi niyetlerle Kur'an okunmasının meşru olup olmadığı, İslam geleneğinde öteden beri tartışılan bir konudur. Bu meselenin günümüz Türkiye'sinde de zaman zaman tartışmaya açıldığı bilinen bir husustur. Bilhassa ölünün ardından dua maksadıyla Kur'an okuma meselesinin yanında namazda teşehhüd ve tahiyât duası okumanın meşruiyetini tartışmaya açmak, Kur'an'ın tercümesiyle namaz kılmanın ve namazda okunacak surelerin/ayetlerin Türkçe anlamlarını bilerek okumanın bu ibadetin ruhuna daha uygun olduğunu savunmak gibi fikirler sosyal medya mecralarında da sık sık dolaşıma sokulmaktadır.

Bu makalede bilhassa ölülerin ardından sevap bağışlama niyetiyle Kur'an okunmasının meşru olup olmadığı meselesi farklı görüşler açısından ele alınıp değerlendirilecek ve ilgili görüşlere ait deliller/gerekçeler objektif bir yaklaşımla serdedilecek, sonuç kısmında ise söz konusu görüşleri de dikkate alan bir kanaat belirtilecektir. Başka bir ifadeyle, bu çalışma, Kur'an'ın dua ve sevap niyetiyle

okunmasının temel dinî kaynaklar ve referanslar açısından meşru olup olmadığı meselesini ele almayı ve klasik dinî literatürdeki farklı anlayışları göz önünde tutarak tartışmayı amaçlamaktadır. Ancak bu tartışmada, iki farklı görüşten birini en başından sahiplenip karşıt görüşü değersizleştirmek gibi bir peşin hükme tabi olunmayacak, bilakis anlayıcı bir yaklaşımla her iki görüşün de delilleri/gerekçeleri ortaya konulup sağlıklı bir sonuca ulaşma hedefi ön planda tutulacaktır.

### 1. Dua ve Sevap Niyetiyle Kur'an Okumayı Reddeden Anlayış

İçinde bulunduğumuz modern zamanlarda dinî alanla ilgili birçok konuda geleneksel kabulere çoğunlukla olumsuz bakan anlayışın dua ve sevap niyetiyle Kur'an okunması hususunda çok sık öne sürdüğü itiraz gerekçelerinden biri, "Kur'an dua/niyaz niyetiyle okunup ölümlerin ruhlarına sevap bağışlanması gibi maksatlarla nazil olmuş bir kelam değildir" şeklinde formüle edilebilir. Bu anlayışa göre Kur'an'ın indiriliş amacı, Bakara 2/2, 185 ve Âl-i İmrân 3/4, 23 gibi birçok ayette bildirildiği üzere başta müminler olmak üzere tüm insanlara rehberlik etmek, yol göstermektir. Kur'an'ın ölümlere değil, dirilere okunması gerektiği yönündeki görüş ve anlayışın kimi zaman vecize gibi dillendirdiği gerekçelerden biri de Yâsîn 36/70. ayetteki "لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا" (Diri olanları uyarması için...) ifadesidir.<sup>1</sup>

Burada bir ara söz olarak Yâsîn 36/70. ayetle ilgili bu istidlal tarzına dair kısa bir değerlendirmede bulunmak gerekirse, bize göre ölümlerin ardından dua, istiğfar ve Allah'tan af ve mağfiret istihâmı niyetiyle Kur'an okunmasının caiz olmadığı iddiasını bu ayet üzerinden gerekçelendirmek Kur'an'ın kavram ve anlam dünyasına yabancı olmanın bir göstergesidir. Çünkü Kur'an'daki birçok ayette "iman" kavramı nur/aydınlık, hayat ve canlılık, "şirk" ve "küfür" kavramları ise zulmet/karanlık diye sembolize edilir. Benzer şekilde çeşitli ayetlerde de müminler "ahyâ" (diriler), kafirler ve müşrikler "mevtâ/emvât" (ölüler) diye nitelendirilir. Mesela, Neml 27/80. ayette, "إِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى" (Ey Peygamber! Sen [Kur'an mesajını] ne ölümlere işittirebilirsin ve ne de sırtlarını dönerek çekip giden sağırlara davetini ulaştırabilirsin), Rûm 30/52. ayette, "فَأِنَّكَ لَا تَسْمِعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمِعُ الصَّمَّ الدُّعَاءَ إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ" (Ey Peygamber, sırtlarını dönüp çekip gittiklerinde sen bu sağırlara davetini işittiremezsin), Fâtır 35/22. ayette, "وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يُشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ" (Diriler ile ölümler birbirlerine eşit değildir. Allah dilediğine mesajını işittirir; oysa sen kabirlerdeki kimselere işittiremezsin) denilir.

Bu ayetler dikkate alındığında, "ölü" ve "ölülük" tabirlerinin istiare yoluyla hak ve hakikati idrak yetisi körelmişlik ve kâfirlikte dirençlilik hâlini belirttiği rahatlıkla anlaşılabilir. Dolayısıyla

<sup>1</sup> Bk. Ramazan Yelken, "İnananlar İçin Hâlâ Vakit Gelmedi mi?", *Kalem Dergisi* 1 (Ocak-1988): 15.

Yâsîn 36/70. ayette geçen “hayy” kelimesi de istiare yoluyla “kemâl-i akıl, akliselim ve sağduyu sahibi kimse” anlamına gelir ve dolayısıyla ilgili ayetteki “مَنْ كَانَ حَيًّا” (Diri olan kimseler) ifadesi bir teşbîh-i belîğ olarak “idraki canlı ve zinde kimse” gibi bir anlam içerir. Bu ifadedeki maksat, Kur'an'ın ortaya koyduğu deliller karşısında tıpkı ölü gibi hiçbir tepki vermeyip tamamen duyarsız davranan kâfirler/müşrikler zümresine tarizde bulunmaktır ki Neml 27/80. ayette de “إِنَّكَ لَا تَسْمَعُ” ([Ey Peygamber!] Sen ölümlere işittiremezsin) buyurularak aynı zümreye işaret edilir.<sup>2</sup>

Fâtır 35/22. ayetteki “وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ” ifadesine gelince, İbn Kuteybe (ö. 276/889), “Bu ayette sözü edilen dirilerden maksat akıl ve idrak sahipleri, ölümlerden maksat cahillerdir” demiştir. Tâbî müfessir Katâde'ye (ö. 117/735) göre söz konusu ayetteki tüm nitelemeler birer mesel, temsildir. “Sen kabirdekilere işittiremezsin” (وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَّن فِي الْقُبُورِ) mealindeki ifade ise, “Sen küfür ve şirkin kalplerini öldürdüğü kimselere hak ve hakikat adına hiçbir şey işittiremezsin, yani sen ölmüş kimselere işittiremeyeceğin gibi kalpleri ölmüş kimselere de tebliğini işittiremezsin” demektir.<sup>3</sup>

Kıyasıca, Yâsîn 36/70. ayet, dua ve mağfiret istirhamında bulunmak niyetiyle ölümlerin ardından Kur'an okunup okunmaması meselesiyle ilgili değildir. Kaldı ki birçok hadis kaynağında, her ne kadar zayıf kabul edilse dahi “أَقْرَأُوا بِسْمِ عَلِيٍّ مَوْتَاكُمْ” (Ölümlerinize ve/veya ölmek üzere olan kimselerinize Yâsîn okuyun” mealinde bir rivayet nakledilir.<sup>4</sup> Bu rivayet hem sübut hem delalet yönünden ihtilafı kabul edilebilir. Mamafih, ölümlerin ardından Kur'an okunmasının caiz olmadığına yönelik görüşün delil gösterildiği surenin İslâmî kaynaklarda bu görüşün aksine bir rivayete konu olması ironiktir.

Modern dönem İslam dünyasında dua niyetiyle Kur'an okumaya karşı olumsuz görüş daha ziyade Selefî ve Vehhâbî çevrelerce dile getirilir. Bilhassa modern zamanlarda hayli rağbet gören bu görüşün aksine Türk-İslam kültüründe hemen her vesilesiyle özellikle Fâtiha okunması da çok yaygın bir gelenektir. Mezar taşlarındaki “Ruhuna el-Fâtiha” ifadesi bu geleneğin belki de en meşhur görsel simgesidir. “Ruhuna el-Fâtiha” geleneğinin hem Fâtiha suresinin genel mana ve muhteva açısından Kur'an'ın özü/özeti olmasıyla hem de bu surenin dua/niyaz olarak okunmasıyla irtibatlı

<sup>2</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tevâr*, (Tunus: Dâru't-Tûnîsiyye, 1984), 23: 66.

<sup>3</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmî'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 14: 340. Ayrıca bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vîli Âyi'l-Kur'an*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 20: 458-459.

<sup>4</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, nşr. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Heçr, 1999), 2: 244.



olduğu söylenebilir. Bu bağlamda, “Zikrin en üstünü lâ ilâhe illallah demek, duanın en yücesi el-hamdülillah demektir”<sup>5</sup> mealindeki hadis de konuyla irtibatlandırılabilir.

Öte yandan, hemen her vesileyle Fâtiha okuma geleneğinin özellikle halk arasında çok yaygın olmasında tasavvuf ve tarikat kültürünün önemli rol oynadığından da söz edilebilir. Zira Türk-İslam kültüründeki folklorik din anlayışının büyük ölçüde tarikat ve tekke etrafında şekillendiği bilinmektedir. Dolayısıyla bazı tarikatların evrad ve ezkârında Fâtiha'nın özel bir önemi haiz olması bu surenin çok çeşitli vesilelerle okunmasına yol açmıştır, denilebilir.<sup>6</sup> Daha açıkçası, Türkiye sahilinde Nakşibendiyye tarikatının en güçlü temsilcisi konumundaki Hâlidîyye kolunda Hatm-i Hâcegân zikri çok özel bir yere sahiptir ve bu zikirdeki en önemli unsur Fâtiha suresidir. Hatm-i Hâcegân zikrinin başında ve sonunda yedi kez Fâtiha suresi okunur. Yedi kez okuma surenin ayet sayısı ile alakalıdır. Zikrin hem başında hem sonunda okunması ise Fâtiha suresinin genel mana ve mefhum itibarıyla Kur'an'ın hem özü/özeti olarak değerlendirilmesi hem de baştan sona hatim gibi telakki edilmesiyle irtibatlı olmalıdır.

Bu mesele bir tarafa, Mısır ve Suudi Arabistan gibi ülkelerdeki birçok dinî müesseseye ait güncel fetva metinlerinden edindiğimiz kanaate göre gerek Allah'tan af ve mağfiret istirhamıyla gerek vird ve tesbihat maksadıyla Fâtiha okuma geleneği büyük ölçüde Türk-İslam kültürüne mahsus bir uygulama gibidir. Burada “Türk-İslam kültürü” tabirini İslam dininin kendisine veya özüne ilişkin bir normatif değerlendirme olarak değil, bu dinin farklı kültürlerdeki algılanış, yorumlanış ve uygulanış biçimiyle ilişkili bir niteleme olarak kullandığımızı özellikle ifade etmek isteriz.

Çağdaş Vehhâbî ve Selefi çevrelere ait dinî literatürde duanın akabinde veya ölülerin ruhlarına başlamak üzere Fâtiha okumanın bidat olduğu açıkça belirtilir; hatta bidat bu çerçevede büyük bir masiyet olarak değerlendirilir.<sup>7</sup> Temel dinî düşüncesi İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) ve Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1206/1792) gibi isimlerin etkisi altında gelişen son devir hadis âlimi Nâsiruddîn el-Elbânî'nin (ö. 1999) yaklaşımına göre ölü adına Kur'an okumak meşru değildir. Nitekim bu görüşü savunanlara göre de şayet meşru olsaydı Rasûlullah bunu yapar ve ashabına öğretirdi. Özellikle Hz. Âişe kabirleri ziyaret ettiğinde neler söyleyeceğini sormuş, Hz. Peygamber ona kabirlere nasıl selam verip nasıl dua edeceğini belirtmiş, fakat Fâtiha ya da Kur'an'dan başka herhangi bir bölümü okumasını öğretmemiştir. Şayet ölünün ardından se-

<sup>5</sup> Tirmizî, “Daavât”, 9; İbn Mâce, “Edeb”, 55

<sup>6</sup> Mustafa Öztürk, *İlâhî Hitâbın Tefsiri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 1: 114-115.

<sup>7</sup> Bk. Sâlih b. Fevzân b. Abdillâh el-Fevzân, *el-Bid'a Ta'rîfuhâ Envâubâ ve Ahkâmuhâ*, (Riyad: el-Mektebetü't-Teâvünî li'd-Da' ve'l-İrşâd, 1422), 39-41.

vap bağışlamak niyetiyle Kur'an okumak meşru olsaydı, Hz. Peygamber bunu Hz. Âişe'den gizlemezdi. Kaldı ki Hz. Peygamber'in ihtiyaç duyulduğu zamanda gerekli beyanda bulunmaması usûl ilminde tespit edildiği üzere caiz değildir. Şayet Hz. Peygamber sahabeye ölülerin ardından Kur'an okumak gibi bir şey öğretmiş olsaydı, bu bilgi bize mutlaka nakledilirdi. Sağlam senetle bize bilgi ulaşmaması ölülere Kur'an okuma uygulamasının asılsız olduğunu gösterir.<sup>8</sup>

Bu görüş kimi zaman İbn Teymiyye'nin çeşitli eserlerinden yapılan alıntılarla desteklenir. Bilindiği üzere İbn Teymiyye bidat konusunda çok hassas bir âlimdir. Bu bakımdan onun ve takipçilerinin meyyit için Kur'an okumanın caiz olup olmadığı hususunda ne düşündükleri önemlidir. Ayrıca İbn Teymiyye'nin bu konuya dair görüşlerinin tam manasıyla ortaya konulması bilhassa çağdaş Selefi çevrelerde onun görüşlerinin sağlıklı şekilde aktarılıp aktarılmadığı veya bu konuda herhangi bir dezenformasyon yapıp yapılmadığı gibi hususların da açıklığa kavuşmasına imkân verecektir.

Türkiye özelinde konuşmak gerekirse Kur'an'ın dua ve sevap maksadıyla okunmasının meşru olmadığı yönündeki görüşün son dönem İslam dünyasında Mısır, Pakistan gibi farklı dinî, siyasi kültürlerin ikliminde yetişen Seyyid Kutub (ö. 1966), Ali Şeriatî (1977), Mevdudî (ö. 1979) gibi müslüman ilim ve fikir adamlarına ait kitaplardaki eleştirel ve sorgulayıcı yaklaşımlardan ilham aldığını söylemek mümkündür. 1960'lı yıllardan itibaren çeşitli eserleri Türkçeye çevrilen bu isimler "Türkiye İslamcılığı"ndaki belli bir cenaha geleneksel halk dindarlığını eleştirme hususunda büyük cesaret aşlamıştır. 1980'li yılların sonlarında Mealcilik akımı diye anılan, ilerleyen zamanlarda "Kur'an İslam"ı diye adlandırılan dinî söyleme de ivme kazandıran eğilim/yönelim ise geleneksel Kur'an algısına karşı çok sert ve provokatif eleştirileriyle ön plana çıkmıştır.<sup>9</sup>

Türkiye'de yaşanan bu gelişmelerin çok daha öncesinde, yani XX. yüzyılın başlarında dinî alanda ıslah/tecdit fikrini savunan Muhammed Abduh (ö. 1905) ve Reşid Rızâ (ö. 1935) gibi isimlerin öncülük ettiği Neo-Selefi hareket de geleneksel Kur'an tasavvuruna sert eleştiriler yöneltmiştir. Mehmed Âkif'in (ö. 1936), "İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyla bilin ne mezarlıkta okunmak ne de fal bakmak için"<sup>10</sup> şeklindeki dizelerini Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ referanslı Neo-Selefi hareketteki eleştirel yaklaşımın öz ve özet olarak Türkçeye tercümesi babında değerlendirmek mümkündür.

<sup>8</sup> Muhammed Nâsıruddîn el-Elbânî, *Abkâmu'l-Cenâiz*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1969), 192-193.

<sup>9</sup> Geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Mustafa Öztürk, *Çağdaş İslam Düşüncesinde ve Kur'anlılık*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 185-245.

<sup>10</sup> Mehmet Akif Ersoy, *Safabat*, der. Ömer Rıza Doğrul, (İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1979), 170.

Bütün bunlara rağmen, yani gerek İslamcılık gerek Mealcilik gibi fikrî akımların tüm eleştirilerine rağmen Türkiye'deki müslüman halk tabir caizse bildiğinden pek şaşmamış; ölülerin ruhlarına Fâtiha okuyup hatim indirmekten türbe ve mezar ziyaretine kadar hemen her vesileyle Kur'an okuma geleneğini korumuştur. Türkiye'deki halk İslam'ı tecrübesinin özellikle bâtlı inançlar konusunda çok problemlili bir yapıya sahip olduğu şüphesizdir. Bununla birlikte aynı İslam tecrübesinin hem kutsal değerlere hem dinî ritüeller ve sembollere saygı ve sadakat hususunda ilmî ve entelektüel İslam anlayışından daha duyarlı bir yapıya sahip olduğu da tartışma götürmez bir gerçektir. Kabristanda Kur'an okuma geleneğinin caiz olup olmadığı tartışması bir yana, müslüman Türk halkının özellikle kabristanları arife günü ziyaret etmesini insani değerlere saygı ve sadakatin bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür. Bu örf bayramlaşmaya büyükleri ziyaretle başlama hassasiyetinin bir yansıması olsa gerektir.

Geleneksel halk dindarlığı açısından bakıldığında, entelektüel İslamcı çevrelerdeki eleştirel din anlayışı, deyim yerindeyse, kuru bir ideolojik söylem gibi algılanmakta, bu yüzden müslüman halk nezdinde pek umursanmamaktadır. Bu tutum Richard Bevan Braitwaite ve Ludwig Wittgenstein'in dil ve din dilinin işleviyle ilgili görüşlerini hatırlatır. Bir cümlenin anlamını belirleyen ölçütün, onun doğrulanma yöntemi değil, işlevi olduğunu savunan Braithwaite dinî ifadelerin ne deneylerle test edilebilir ampirik iddialar ne de anlamsız saçmalıklar olduğunu düşünür. Ona göre bir ifadede kastedilen bir şey varsa onun bir manası da vardır. Bu düşünce Wittgenstein'in şu meşhur sözünü hatırlatır: "Anlamını sorma/bırak, faydasına bak."<sup>11</sup>

Wittgenstein'in bu mottosunda ifadesini bulduğu üzere müslüman Türk halkı da Kur'an okuma kültürü konusunda öteden beri gelenek hâline getirdiği uygulamada ilmî ve müdellel olma ölçütünden ziyade, arka plandaki samimi niyet ve işlevi dikkate almaktadır. Çünkü halk din denince belki her şeyden önce gönül dünyasını mamur kılma ve mutmain olma ihtiyacını karşılayacak bir kutsiyeti anlamaktadır. Buna karşın dinî epistemoloji temelinde halk İslam'ını eleştiren çevreler sahil ve sağlam bilgi ölçütünü ön plana çıkarmaktadır.<sup>12</sup> Duygu yoğunluğuyla yaşanan dinî tecrübe sıcaktır; bilgi yoğunluğuyla yaşanan dinî tecrübe ise aydınlatıcı olmakla birlikte soğuktur. Belli ki halk için öncelikli olan, aydınlanma değil, ısınma ihtiyacıdır. Sonuçta müslüman halkın İslamcı entelektüel çevrelerdeki bunca eleştiriye duymazdan gelmesi, dua ve sevap maksadıyla Kur'an okuma-

<sup>11</sup> Ali Yıldırım, *Din Dilinin Anlamı: Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012), 71.

<sup>12</sup> Bkz. Mustafa Öztürk, "İslâmî Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik", *İslâmiyât* 10/1 (2007): 129-130.

nın meşru olmadığı yönündeki görüşün kimi İslamcı entelektüel çevrelerde hırçın denebilecek biçimde savunulması gibi bir sonuç doğurmuş ve bu durum konunun sağduyulu bir yaklaşımla ele alınmasını zorlaştırmıştır.

### 2. Meselenin İslâmî Kaynaklardaki Genel Tartışma Çerçevesi

Dua ve sevap niyetiyle Kur'an okumanın caiz olup olmadığı, okunsa dahi Kur'an tilavetinden hâsıl olan sevabın ölüye ulaşip ulaşmayacağı gibi konular İslam'ın erken dönemlerinden itibaren tartışılmıştır. Bir başkasının yerine hac yapma ve oruç tutma türünden meselelerle irtibatlı olarak daha ziyade Muvaffakuddîn İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğnî*'si gibi fıkıh kitapları ve Ebû Zekeriyâ en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) *el-Minhâc*, *el-Mecmû'*, *el-Ezâkâr* gibi muhtelif eserleri ile Hatîb et-Tebrîzî'nin (ö. 741/1340) *Mişkâtü'l-Mesâbîh* adlı eserine Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) tarafından yazılan şerh gibi kitaplarda ele alınan bu konu İbn Ebi'l-İzz'in (ö. 792/1390) *Şerhü'l-Akâidi't-Tabâviyye* adlı eseri gibi bazı akâid kitaplarının şerhlerinde de kendine yer bulmuştur.

Son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) ölülere Kur'an okuma konusuna da önemli bir yer ayırdığı *Şifâu'l-Alîl ve Bellü'l-Galîl* isimli bir risale kaleme almıştır. Ancak bu konu en geniş şekliyle sistematik Selefilik'in kurucu isimleri konumundaki İbn Teymiyye ile en meşhur talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye'ye ait eserlerde ele alınıp tartışılmıştır. Bu durum Selefilik'in protest karakterli bir dinî düşünce tarzı olarak "bidat" konusunda aşırı duyarlılık göstermesiyle alakalı olmalıdır. Nitekim İbn Teymiyye referanslı sistematik Selefilik'in tabir caizse karikatürize edilmiş şekli gibi görünen Vehhâbîlik Kur'an'ın dua ve sevap niyetiyle okunmasını bidat olarak tanımlamıştır.

Ebû Zekeriyâ en-Nevevî duanın ölülere fayda vereceği ve sevabının onlara erişeceği hususunda İslam âlimlerinin icma ettiklerini belirtmiştir. Bu konudaki delil, "وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ" (Haşr 59/10) ayeti ile dua içerikli diğer birçok ayettir. Bir diğer delil, "اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا وَإِخْوَانِنَا" (Haşr 59/10) ayeti ile dua içerikli diğer birçok ayettir. Bir diğer delil, "اللَّهُمَّ اغْفِرْ لَنَا" (Allah'ın, hayatta olan(lar)ımızı ve ahirete irtihal etmiş bulunan(lar)ımızı af/mağfret eyle)<sup>13</sup> gibi hadislerdir. Kur'an tilavetinden hâsıl olan sevabın ölüye ulaşip ulaşmadığı konusunda ise ihtilaf edilmiştir. İmam eş-Şâfiî'nin (ö. 204/820) meşhur görüşü Kur'an tilavetinden ölüye herhangi bir sevap ulaşmayacağı yönündedir. Ahmed b. Hanbel ve bir grup âlim ile bazı Şâfiîler ise sevabın ölüye ulaşacağı görüşünü benimsemişlerdir.<sup>14</sup> Hatta Ebû Bekr el-Mervezî (ö. 292/905) İmam Ahmed b. Hanbel'in, "Kabristana girdiğinizde ölülere Fâtiha, Muavvizeteyn ve İhlâs surelerini okuyun. Bu sureleri okumanın sevabı ölülere ulaşır" dediğini işitmiştir. Ebû Ali ez-Za'ferânî (ö. 260/874) de

<sup>13</sup> Bkz. Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 60; Tirmizî, "Cenâiz", 38; İbn Mâce, "Cenâiz", 23.

<sup>14</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Ezâkâr*, nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 164-165; a. mlf., *Sabîhu Müslim bi-Şerbi'n-Nevevî (el-Minhac fî şerbi Sabîhi Müslim b. Haccâc)*, (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1392/1972), 1: 90.

İmam eş-Şâfi'ye "Kabristanda Kur'an okumanın hükmü hakkında sormuş, Şâfi' de "Bunda sakınca yok" diye karşılık vermiştir.<sup>15</sup>

Şâfi' fakih Ebû'l-Hasen el-Mâverdi'nin (ö. 450/1058) aktardığı bilgiye göre Kûfe ehlinde bazıları Necm 53/39. ayeti delil göstererek ölüye hiçbir sevabın ulaşmayacağı görüşünü savunmuşlardır. Bazı kaynaklarda, İzzeddin b. Abdisselâm'ın (ö. 660/1262) da Kur'an tilavetinden hâsıl olan sevabın ölüye ulaşmayacağı yönünde fetva verdiği ve bu fetvasını "وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" (Necm 53/39) ayetiyle gerekçelendirdiği belirtilmiştir.<sup>16</sup> Mâverdi, "Kûfe ehli" derken muhtemelen bazı Hanefî fakihleri kastetmiş olsa gerektir. Zira meşhur Hanefî fakih ve usulcü Ebû Bekr el-Cessas'ın (ö. 370/981) Necm 53/39. ayetle ilgili olarak, "Bu ayette her bir mükellefin filleriyle ilgili ahkâmın başkasına değil, sırf kendisine taalluk ettiği, hiçbir mükellefle ilgili olarak bir başkasının tasarrufta bulunmasının caiz olmadığı hususunda delil vardır"<sup>17</sup> şeklindeki istidlali Mâverdi'nin, "Kûfe ehlinde bazıları" tanımlamasıyla Hanefî fakihleri kastetmiş olma ihtimalini güçlendirir.

Aksi yöndeki görüşü savunan âlimler, "İlk muhacirlerden sonra hicret eden müminler Allah'a şöyle niyaz ederler: "Rabbimiz! Bizi ve bizden önce iman eden din kardeşlerimizi affeyle. Kalplerimizde müminlere karşı kin ve kıskançlık gibi duygulara yer verme. Rabbimiz! Hiç şüphe yok ki sen müminleri çok sevip affedersin; onlara karşı daima merhametlisin" (وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا (اعْفُ رَنَا وَإِلِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ) mealindeki Haşr 59/10. ayet ile "Allah ve melekleri Peygamber'e salat ederler. Ey Müminler! Siz de ona salât ve selam edin" (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا) mealindeki Ahzâb 33/56. ayeti delil göstermişlerdir.<sup>18</sup>

Suyûtî (ö. 911/1505) *el-İtkân*'da "İmamımız Şâfi' hariç diğer üç mezhep imamı sevap niyetiyle okunan Kur'an'ın ölülere bağışlandığında bu sevabın yerine ulaşacağı görüşünü benimsemiştir. İmam eş-Şâfi' ise Necm 53/39. ayetteki "وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى" ifadesinden dolayı karşıt görüşü

<sup>15</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalâni, *el-İmtâ' bi'l-Erba'ine'l-Mütebayineti's-Semâ*, nşr. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 85.

<sup>16</sup> Ebû Abdillâh el-Kurtubî'nin (ö. 671/1273) aktardığı ilginç bir rivayete göre İzzeddin b. Abdisselâm vefat edince, hayatta iken sürekli beraber olduğu dostlarından biri onu rüyasında görmüş ve "Sen hayatta iken ölülere Kur'an okumanın ve sevabını bağışlamanın anlamsız/faydasız olduğunu söylüyordun. Şimdi de aynı görüşte misin?" diye sormuş, İbn Abdisselâm da şöyle karşılık vermiştir: Evet, ben hayatta iken bu görüşü savunuyordum. Fakat Allah'ın lütuf ve ikramını görüncü o görüşümü terk ettim. Ölülere okunan Kur'an'ın sevabı onlara ulaşır". Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *et-Tezkira bi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*, (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1425/2004), 292.

<sup>17</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992), 1: 653, 2: 279.

<sup>18</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr*, nşr. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 8: 298-299.

tercih etmiştir” diyerek Şâfî mezhebinin görüşünü aktarmıştır.<sup>19</sup> Bu ifade tarzı Suyûtî'nin kendi mezhebinin görüşünü benimsediğini düşündürse dahi *Şerhü's-Sudûr* adlı eserinde konuyu ele alış tarzı onun da diğer üç mezhep imamına yakın durduğunu ima etmektedir.<sup>20</sup>

Suyûtî'nin *Şerhü's-Sudûr*'u, Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1605) *Mirkâtü'l-Mefâtih*'i gibi geç dönemlere ait bazı kaynaklarda Ebû Hüreyre'den nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber kabristanda Fâtiha, İhlâs, Tekâsür gibi surelerin okunup sevabının ölülere bağlanabileceğini söylemiştir.<sup>21</sup> Meşhur sahâbî Abdullah İbn Ömer'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber, “Sizden biri vefat ettiğinde, cenazesini fazla bekletmeyin, bir an önce kabrine defnedin. Kabrin baş tarafında Fâtiha, ayak tarafında Bakara suresinin son ayetleri okunsun” demiştir.<sup>22</sup> Merfu olarak nakledilen bu hadisin isnat zincirinde yer alan Yahya b. Abdillâh ve Eyyûb b. Nehîk gibi raviler zayıf oldukları gerekçesiyle cerh edilmişlerdir. Ayrıca bu hadis Beyhakî (ö. 458/1066) gibi bazı muhaddislerce mevkuף kabul edilmiştir.<sup>23</sup> Buna mukabil sahâbî Ebü'l-A'lâ b. Âmir el-Leclâc'ın oğluna vasiyetiyle ilgili olarak nakledilen, “Evladım! Öldüğümde beni mezara koy; mezara koyduktan sonra ‘bismillâhi ve alâ milleti rasûlillah’ de. Ardından üzerime toprak at ve toprağı tesviye et. Daha sonra da başucumda Bakara suresinin ilk ayetleri ile son kısmındaki ayetleri oku. Çünkü ben Rasûlullah'ın böyle söylediğini işittim” mealindeki hadis Nûruddîn el-Heysemî (ö. 807/1405) gibi bazı muhaddisler tarafından “isnat zincirindeki tüm raviler sika” olarak değerlendirilmiştir.<sup>24</sup>

Konuyla ilgili bir diğer rivayet, daha önce de zikri geçen, “Ölülerinize Yâsîn okuyunuz” (أَقْرَأُوا يَسَ عَلَى مَوْتَاكُم / أَقْرَأُوا عَلَى مَوْتَاكُم) mealindeki hadistir.<sup>25</sup> Ma'kıl b. Yesâr'dan merfu olarak nakledilen bu hadisin manasıyla ilgili olarak İbn Hibbân (ö. 354/965), “Rasûlullah bu sözünde ölen kişiye değil, ölmek üzere olan kişiye Yâsîn okunmasını kastetmiştir” şeklinde bir yorum yapmıştır.<sup>26</sup> Musanniflerin bir kısmı bu hadisi ölmek üzere olan kişiye yapılacak işlemlerle ilgili bab başlıkları

<sup>19</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme l'l-Küttâb, 1974), 1: 386.

<sup>20</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Şerhü's-Sudûr bi-Şerhi Hâli'l-Mevât ve'l-Kubûr*, nşr. Abdülmecîd Tu'me el-Halebî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996), 301-305.

<sup>21</sup> Suyûtî, *Şerhü's-Sudûr*, 303; Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Sultân Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtih*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 3: 1229.

<sup>22</sup> Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ty.), 12: 444; Ebü Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, nşr. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 11: 471.

<sup>23</sup> Ebü Bekr Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Şuabü'l-İmân*, nşr. Abdülalî Abdülhamîd, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 6: 471.

<sup>24</sup> Ebü'l-Hasen Nûruddîn Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, nşr. Hüsâmüddîn el-Kudsî, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 3: 44.

<sup>25</sup> Tayâlisî, *Müsned*, 2: 244; Ebü Dâvûd, “Cenâiz”, 24; İbn Mâce, “Cenâiz”, 4.

<sup>26</sup> Ebü Hâtım Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *es-Sahîh*, nşr. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988), 7: 269.

altında naklederken, diğer bir kısmı istircâ kapsamında kaydetmişlerdir. Mesela, Ebû Dâvûd (ö. 275/889) hadisteki “mevtâ” kelimesinin ölmüş kimseye delalet ettiği kanaatindedir. Hadisin zahîrî manası da bu kanaati teyit etmektedir.<sup>27</sup> Şevkânî (ö. 1250/1834) ise “Hadisteki lafzın ölmüş kimseye ilgili olduğu açıktır. Lafzın henüz ölmek üzere olan kimseye (muhtazar) ilgili olduğunu söylemek mecazdır. Fakat karine olmaksızın mecaz hükmüne ulaşılmaz” ( وَاللَّفْظُ نَصٌّ فِي الْأَمْوَاتِ وَتَنَاوُلُهُ لِلْحَيِّ ) (الْمُحْتَضِرُ مَجَازٌ فَلَا يُصَارُ إِلَيْهِ إِلَّا لِقَرِينَةٍ) demiştir.<sup>28</sup>

Sonuç olarak, “Ölülerinize Yâsîn okuyun” mealindeki hadis sadece bir sahâbîden nakledilmiş; fakat çeşitli kaynaklarda üç ayrı sahâbîden de söz konusu hadiste manayla uyumlu başka haberlere yer verilmiştir. Şahit olarak zikredilen bu üç haber/hadis de zayıf olarak değerlendirilmiştir. Lakin söz konusu haberlerin zayıf olarak değerlendirilmesi mevzu (uydurma) oldukları anlamına gelmez. Bilakis söz konusu haberler ölülere Yâsîn okunması meselesinin bir esasa dayandığına karine teşkil eder.<sup>29</sup> Öte yandan, Hz. Peygamber’in bir kabristandan geçerken azap çektiklerini söylediği iki ölü-nün mezarına birer taze hurma dalı dikip, “Belki de bu vesileyle azapları biraz hafifletilir” dediğine dair bir rivayet de sevap niyetiyle okunan Kur’an’ın ölüye fayda edeceği yönündeki görüşün kıyasa dayalı delilleri arasında gösterilir.<sup>30</sup>

Bütün bunların dışında, Cenaze namazında Fâtiha suresi okunması gerektiğine dair hadisler ölülere dua ve istiğfar babında Kur’an okunacağını gösterir. Talhâ b. Ubeydillah bir cenazede İbn Abbâs’ın arkasında namaz kıldığını, İbn Abbâs’ın Fâtiha suresini okuduğunu ve “Bu sünnettir” dediğini söylemiştir.<sup>31</sup> Hadisin Buhârî (ö. 256/870) tarafından nakledilen varyantında İbn Abbâs’ın “لَتَعْلَمُوا أَنَّهَا سُنَّةٌ” (Cenaze namazında Fâtiha suresini okumanın sünnet olduğunu öğrenin diye bu sureyi okudum) kaydına yer verilmiştir. Buhârî şârihi İbn Battâl (ö. 449/1057) cenaze namazında Fâtiha suresini okuma konusunda ihtilaf edildiğini belirtmiştir. Buna göre İbn Mes’ûd, İbnü’z-Zübeyr, İbn Abbâs, Osman b. Habîb, Ebû Ümâme b. Sehl, Mekhûl, Hasen el-Basrî, İmam eş-Şâfiî, Ahmed b. Hanbel gibi isimler Fâtiha suresinin okunması gerektiği görüşünde iken Hz. Ömer, Hz. Ali, Abdullah b. Ömer, Ebû Hüreyre, Atâ b. Ebî Rebah, Tâvûs b. Keysân, Saîd b. el-Müseyyeb, İbn Sîrîn, Saîd b. Cübeyr, Şa’bî, İmam Mâlik, İmam Ebû Hanife ve takipçileri aksi yöndeki görüşü tercih etmişlerdir. Hanefî âlim Tahâvî (ö. 321/933) bu konuyla ilgili olarak, “İhtimal ki cenazede Fâtihâ

<sup>27</sup> Yusuf Acar, *Rivayet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, (İstanbul: A.H.İ Yayıncılık, 2004), 175.

<sup>28</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylül-Evtâr*, (Riyad: Dâru İbni’l-Cevzî, 1427), 7: 235.

<sup>29</sup> Acar, *Rivayet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*, 178.

<sup>30</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 10: 267; a. mlf., *et-Tezkira*, 276.

<sup>31</sup> Tayâlîsî, *Müsned*, 4: 460; İbn Hibbân, *es-Sahîb*, 7: 340-341; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahîbayn*, nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 1: 510.

suresini okuyan sahâbîler tilavet olarak değil, dua olarak okumuşlardır” şeklinde bir görüş beyan etmiştir.<sup>32</sup>

Tâbî âlim Ebû Âmir eş-Şâ'bî (ö. 104/722), “Ensar sahâbîler ölünün yanına geldiklerinde Bakara suresini okurlardı” (كانت الأنصار إذا حضروا الميت قرؤوا عنده سورة البقرة) demiştir.<sup>33</sup> İbn Hacer (ö. 852/1449) Şa'bî'nin bu sözünü, “Ensâr ölünün yanında Kur'an okumayı müstehap görürdü” diye nakletmiştir.<sup>34</sup> Buna mukabil İmam Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini derleyen Hanbelî fakih Ebû Bekr el-Hallâl (ö. 311/923) yine Şa'bî'den nakille, “Ensar, içlerinden biri öldüğünde o ölünün yanında Kur'an okunup okunmayacağı hususunda ihtilaf ettiler” demiş, bunun ardından ölüye Kur'an okunabileceğine dair bir dizi rivayet nakletmiştir.<sup>35</sup>

Necm 53/39. ayetin Kur'an tilavetinden hâsıl olan sevabın ölülere ulaşmayacağına dair görüşe delil gösterilmesi, karşıt görüş sahipleri tarafından şu birkaç gerekçeyle çürütülmeye çalışılmıştır: (1) Bu ayet, Tûr 52/21. ayetteki “وَالَّذِينَ آمَنُوا وَاتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُمْ بِإِيمَانٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ” ifadesiyle mensuh kılınmıştır. Çünkü bu ayete göre Allah, babalarının salih kimseler olmasından dolayı onların çocuklarını ve torunlarını da cennete koymuştur. (2) Necm 53/39. ayet Hz. İbrahim ve Hz. Musa'nın kavimlerine mahsus bir hüküm içerir. Hz. Muhammed'in ümmetine gelince, bu ümmet hem kendi çalışıp çabalamasının sevabına hem de başkalarının kendisi namına yapıp ettiği hayırlı işlerin sevabına nail olur. Bu görüş tâbî müfessir İkrime'ye (ö. 105/723) nispet edilmiştir. (3) Necm 53/39. ayette geçen “el-insân” lafzından maksat “kâfir insan”dır. Mümin hem kendi amelinin hem de kendisi adına yapılan hayırlı amelin sevabına nail olur. (4) Hüseyin b. el-Fadl İbn Umeyr'in (ö. 282/896) yorumuna göre Necm 53/39. ayetteki hüküm, adalet terazisiyle ilgilidir. Fazilet terazisi söz konusu olduğunda Allah dilediği takdirde sevapları arttırır. (5) Necm 53/39. ayette geçen “لِلْإِنْسَانِ” (li'l-insân) lafzındaki “lâm” harf-i cerri “alâ” manasındadır. Buna göre “İnsan için kendi yapıp ettiği şeylerden başka bir şey söz konusu değildir” ifadesi sevaplarla değil, günahlarla ilgili olur.<sup>36</sup>

Suyûtî ve Âli el-Kârî sevap niyetiyle Kur'an okuyup ölülere bağışlama geleneğinin aslında bir başkası adına dua etme, sadaka verme, haccetme, köle azadı gibi amellere kıyas yoluyla gerekçelendirildiğini belirtir. Buna göre nasıl ki bir başkası adına niyabeten hac yapılabilirse, yine bir başkası

<sup>32</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Halef İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhü Sabîbi'l-Bubârî*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3: 316-317.

<sup>33</sup> Nevevî, *el-Ezkerâ*, 145.

<sup>34</sup> Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Telhîsü'l-Habîr*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1989), 2: 246.

<sup>35</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed el-Hallâl, *el-Kırâe inde'l-Kubûr*, nşr. Yahya Murad, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 89-90.

<sup>36</sup> Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd el-Aynî, *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 4: 468; Suyûtî, *Şerhu's-Sudûr*, 302; Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, 3: 1229.



için Kur'an da okunabilir ve sevabı bağışlanabilir. Bu görüşü destekleyen rivayetler tek tek ele alındığında sübut yönünden sahih olmadıkları tespitinde bulunulabilir. Fakat ilgili rivayetlerin toplamından söz konusu geleneğin bir esasa dayandığı sonucu da çıkarılabilir. Bunun içindir ki müslümanlar herhangi bir yadsıma ve yadırgama tavrı söz konusu olmaksızın her dönemde ve her muhitte ölülerine Kur'an okuma geleneğini sürdürmüş ve bu hususta icma oluşmuştur.<sup>37</sup> İbn Kudâme'ye göre bu görüş Kur'an'daki bazı ayetlerle de desteklenebilir. Konuyla ilişkilendirilmesi mümkün olan ayetlerden biri Haşr 59/10. ayetteki “وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ” ifadesi, bir diğeri Muhammed 47/19. ayetteki “وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ” ifadesidir.<sup>38</sup>

### 3. Sistematik Selefî Anlayışın Meseleye Yaklaşım Tarzı

İslam düşünce tarihinde sistematik Selefiliğin kurucu ismi olarak tanınan İbn Teymiyye, “Büyük fakihler ve öncü âlimler ölüye Kur'an okunması ve bunun sevabının ona ulaşip ulaşmaması hususunda neler söylemişlerdir?” şeklindeki bir soruya cevap olarak şunları söylemiştir: Selef nezdinde kabirlerin başında daimi olarak Kur'an okumak gibi bir âdetin mevcudiyeti bilinmemektedir. İnsanlar (müslüman âlimler) kabrin başında Kur'an okumanın caiz olup olmadığı hususunda farklı görüşler benimsemişlerdir. Ebû Hanîfe, İmam Mâlik ve bazı rivayetlere göre Ahmed b. Hanbel bunu hoş karşılamamıştır. Ancak İbn Hanbel daha geç tarihli bir rivayete göre kabrin başında Kur'an okumanın caiz olduğu görüşünü benimsemiştir. Bu konudaki görüşünün değişmesi Abdullah b. Ömer'in defin sırasında kendisine Bakara suresinin ilk ayetleri ile son ayetlerinin okunmasını vasiyet ettiği yönündeki haberle ilişkilidir.<sup>39</sup>

İbn Teymiyye, Kur'an okuyup sevabını anne babasına ve uhrevi âleme göçmüş müslümanlara bağışlamanın caiz olup olmadığı hususunda da şunları söylemiştir: Sahih haberlerde bildirildiğine göre Rasûlullah (s.a.v.) ölünün namına sadaka verilmesini ve yine onun için oruç tutulmasını tavsiye etmiştir. Âlimler bu ve benzeri haberlerden hareketle hem mali hem bedeni ibadetlerden hâsıl olan sevapların müslüman ölülere bağışlanabileceğine hükmetmişlerdir ki bu görüş Ahmed b. Hanbel ve Ebû Hanîfe tarafından da benimsenmiştir. İmam Mâlik ve İmam eş-Şâfiî'nin taraftarlarından bir kısmı da aynı görüşe iştirak etmiştir.<sup>40</sup> Buna karşılık diğer bazı âlimler “وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى”

<sup>37</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 2: 424; Aynî, *el-Binâye*, 4: 467; Suyûtî, *Şerhu's-Sudûr*, 302.

<sup>38</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2: 423.

<sup>39</sup> Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm İbn Teymiyye, *el-Fetâvâ'l-Kübrâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 3: 34; a. mlf., *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995), 24: 140-141, 317.

<sup>40</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 24: 322, 324.

(Necm 53/39) ayetini delil göstererek ölümlere Kur'an okuyup sevabını bağışlamanın hiçbir anlam ifade etmediğini söylemişlerdir.

İbn Teymiyye bu görüşe şöyle bir gerekçeyle itiraz etmiştir: “Mütevâtir sünnet ve icma-i ümmetle sabittir ki ölüye dua ve istiğfarda bulunulur. Bunlar ölüye değil, başkasına ait amellerdir. Yine sahih hadislerle sabit olduğu üzere ölünün namına sadaka verilir. Sadaka ölüye fayda verir ki bu da ölüden başkasına ait bir ameldir. Öte yandan, Allah Necm 53/39. ayette, “İnsana ancak kendi amelleri fayda verir” dememiş, aksine “İnsan ancak kendi yapıp ettikleri şeylere maliktir; bunun dışındaki amellerde hak sahibi değildir” demiştir. Bu sebeple, bir başkası kendi amelini bir insana bağışladığında bu bağış o insana fayda verir. Tıpkı kendisine yönelik duadan ve yine kendisi namına verilen sadakadan faydalanması gibi, ölü kimse gerek akrabasının gerekse başka herhangi bir müslümanın kabir başında ettiği dua ve niyazlardan da nasiplenir.”<sup>41</sup>

“İnsan kendi çabasından/amelinden başka hiçbir şeye malik değildir” mealindeki Necm 53/39. ayet ile “Âdemoğlu öldüğünde üç ameli hariç diğer bütün amelleri sonlanır. Bu üç amel sadaka-i câriye (faydası süreklilik arz eden hayırlı iş veya iyilik), faydalı ilim ve kendisine dua edecek salih evlattır” mealindeki (إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ) mealindeki hadis bağlamında, “Bu ayet ve hadis kişi öldüğünde ona hiçbir iyiliğin fayda vermeyeceği anlamına gelir mi?” sorusuna da İbn Teymiyye şöyle cevap vermiştir:

Bu ayet ve hadis, kişi öldüğünde ona insanların dua ve istiğfarının ve/veya onun namına işlenen iyiliklerin fayda vermeyeceğine delalet etmez. Bilakis İslam'ın büyük ilim önderlerinin ittifakla kabul ettikleri üzere söz konusu ameller ölüye fayda verir. Kaldı ki İslam dininde bunun böyle olduğu ıztırarı/zaruri olarak bilinir ve Kur'an, Sünnet, icma da bunu gösterir. Aksî görüşü savunanlar ehl-i bidat kategorisindedir. Allah, “الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ” , “رَبَّنَا وَأَدْخِلْهُمْ جَنَّاتِ عَدْنِ الَّتِي وَعَدْتَهُمْ وَمَنْ صَلَحَ مِنْ آبَائِهِمْ وَأَزْوَاجِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ” , “وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبِّ اغْفُرْ لِي وَلِوَالِدَيْ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ” ; “اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيْ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ” ; “الْحَكِيمِ” gibi ayetlerde peygamberlerin müminlere duasını hem emir hem haber babında zikretmiştir. Bu konuyla ilgili olarak çok sayıda hadis de nakledilmiştir. İbn Abbâs'tan nakledildiğine göre bir adam Rasûlullah'a gelip, “Benim annem vefat etti, onun adına sadaka versem, bu sadaka ona fayda sağlar mı?” (إِنَّ أُمَّي تُوَفِّيْتُ أَفَيَنْفَعُهَا أَنْ أَتَصَدَّقَ عَنْهَا؟) diye sormuş, Rasûlullah da “Evet” diye karşılık vermiştir. Bu konu kapsamında daha birçok hadis/haber nakledilebilir.

<sup>41</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'ul-Fetâvâ*, 24: 366-367.

Diğer taraftan, müctehid imamlar sadakanın ölüye fayda vereceğini kabul etmişler ve köle azat etmek gibi mali ibadetler konusunda da aynı görüşü benimsemişlerdir. Namaz, oruç ve Kur'an tilaveti gibi bedenî ibadetler hususunda ise ihtilaf etmişlerdir. Bununla birlikte, Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) naklettikleri bir hadiste, ölen kişi adına velisinin oruç tutabileceği bildirilmiştir. İbn Abbâs'tan gelen bir haberde ise bir kadının annesinin oruç borcu bulunduğu ve onun namına bu orucu tutup tutamayacağı hakkında sormuş, Rasûlullah da "Annenin mali borcu olsa o borcu ödemek zorunda olduğun gibi onun tutamadığı orucu da tutarsın" buyurmuştur. Bu haberler ve hadislerde anlatılan husus Necm 53/39. ayet ile "Âdemoğlu ölünce üç ameli hariç tüm amelleri kesilir" mealindeki hadisi olumsuzlamaz. Bütün bunların dışında Kur'an meleklerin müminler için istiğfarda bulduklarını, onların cehennem ateşinden muhafaza edilip cennete girmeleri için dua ettiklerini bildirir. Bu istiğfar ve dua kula ait bir amel değildir. Yine Kur'an'da Hz. İbrahim'in, "اغْفِرْ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ" Hz. Nuh'un, "لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يُقَوْمُ الْحِسَابِ" diye müminler için dua edip istiğfarda buldukları bildirilir.<sup>42</sup>

İbn Teymiyye'nin meşhur talebesi İbn Kayyim el-Cevziyye, "Hayattaki insanların ibadet mahiyetindeki amellerinden ölülerin ruhları istifade eder mi etmez mi?" şeklindeki soruya dair şunları kaydetmiştir: Ehl-i Sünnet'in fıkıh, hadis ve tefsir âlimlerinin icmâına göre hayattaki insanların amellerinden ölülerin ruhları faydalanır; fakat bu husus iki şarta bağlıdır: (1) Ölen kişinin hayatta iken söz konusu amele vesile olması; (2) Müslüman topluluğun ölüye dua etmesi, Allah'tan onun için af/mağfiret talebinde bulunması... Ölünün namına sadaka vermek, hacetmek gibi ibadetlerden hâsıl olan sevabın yerini bulup bulmayacağı meselesi ise tartışmalıdır. Cumhur ulemaya göre bu amellerin sevabı ölüye ulaşır. Oruç, namaz, Kur'an tilaveti gibi bedenî ameller konusu da tartışmalıdır. Selef ulemasının çoğunluğu ve Ahmed İbn Hanbel'e (ö. 241/855) göre bu tür amellerin sevabı ölüye ulaşır. İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ashâbı (taraftarları) da bu görüştedir. Ebû Ca'fer Muhammed b. Yahyâ el-Kehhâl'den gelen rivayete göre bir kişi İbn Hanbel'e gelmiş ve namaz, sadaka gibi hayırlı ameller işlediğini ve bu amellerinin yarısını (vefat etmiş) babasına veya annesine bağışladığını söylemiştir. Bunun üzerine İbn Hanbel, "Bu amellerin yerine ulaşacağını ümit ediyorum" veya "Sadaka ve diğer bütün amellerin sevabı ölüye ulaşır" demiş, ayrıca söz konusu kişiye üç kez Âyetü'l-Kürsî ve İhlâs suresini okumasını tavsiye etmiştir... İbn Kayyim bu bilgileri aktardıktan sonra "İmam eş-Şâfiî ve İmam Mâlik'ten gelen meşhur kavillere göre hayattaki insanların işledikleri

<sup>42</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-Fetâvâ*, 24: 306-311.

salih amellerin sevabı ölüye ulaşmaz” şeklinde bir kayıt düşmüş, ardından da “Bidat ehli bazı ke-lamcılar dua ya da başka bir amelin ölülere ulaşmayacağı iddiasında bulundu” demiştir.<sup>43</sup>

### Değerlendirme

Kur'an okumak bizatihi ibadettir. Kur'an'da “rabbenâ”, “rabbi” diye başlayan birçok ayetin dua ayeti olduğu iyi bilinmektedir. Namaz ibadetinin olmazsa olmazı olarak kabul edilen Fâtiha suresinin 5-7. ayetleri de dua mahiyetindedir. Aynı şekilde genel olarak namazın, özel olarak cenaze namazının dua ve niyaz niteliğinde olduğu da şüphesizdir. Bütün bunlar ve bilhassa “اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِحِينَا” ve “اللَّهُمَّ ارْحَمْ مَوْتَانَا وَمَوْتَى الْمُسْلِمِينَ” gibi me'sûr dualar dikkate alındığında ölülerin ardından af/mağfîret istirhamı babında dua ve niyazda bulunmanın meşru olduğunu rahatlıkla söylemek mümkündür. Ancak Kur'an okuyup sevabını ölülere bağışlama ve bu sevabın ölülere ulaşip ulaşmadığı konusunda Kur'an'dan sarîh bir delil bulmak pek mümkün değildir.

Ölülerin ardından Kur'an okunabileceği görüşünü benimseyen âlimler bu görüşü kıyasa dayandırmış görünmektedir. Bu kıyasın dayanak noktası (makîsun aleyh) niyabeten sadaka, oruç ve hac gibi ibadetlerdir. Nitekim bir hadiste, Hz. Peygamber, Sa'd b. Ubâde'ye, vefat eden annesi adına sadaka vermesinin annesine fayda vereceğini söylediği bildirilir.<sup>44</sup> Başka bir hadiste ise bir kişinin vasiyet bırakmadan ölen annesi adına vereceği sadakanın sevabından annesinin faydalanıp faydalanmayacağını sorması üzerine Hz. Peygamber'in, “Evet, faydalanır” diye cevap verdiği belirtilir.<sup>45</sup>

Burada tartışma konusu olan mesele ölülere sevap bağışlama maksadıyla Kur'an okumanın caiz veya meşru olup olmamasıyla ilgilidir. Bu konuda hadis olarak nakledilen bazı rivayetler İbn Ömer gibi kimi sahâbîlerin bunu meşru saydıkları, hatta kendi cenazelerinde bazı ayetler ve surelerin okunması vasiyetinde buldukları belirtilmiş; fakat bu rivayetlerin büyük çoğunluğu hadis usulü açısından problemliler olarak değerlendirilmiştir.<sup>46</sup> Hz. Peygamber ve sahabe devri dikkate alındığında ölülerin ruhlarına sevap bağışlama maksadıyla Kur'an okumak gibi bir geleneğin mevcudiyetinden söz etmek pek mümkün görünmemektedir.

Konuyla ilgili bir makaledeki değerlendirme de aynı istikamettedir. Buna göre ölülere Kur'an okunmasıyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de ne doğrudan ne de dolaylı bir bilgi mevcuttur. Peygamberimi-

---

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyim el-Cevziyye, *er-Râh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 117.

<sup>44</sup> Buhârî, “Vasâyâ”, 15.

<sup>45</sup> Buhârî, “Cenâiz”, 93; Müslim, “Zekât”, 51.51.

<sup>46</sup> Mustafa Özel, “Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dinî Dayanakları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 480-482.

zin sözlerini içeren makbul ve muteber hadis kitaplarında da bu konuyu doğrudan ele alan sahih/sağlam bir haber bulunmamaktadır. Kaynaklarda yer alan hadislerin tamamına yakını ya zayıf ya da mevzu/uydurmadır. İslam'ın ilk dönemlerinde mevcut olmayan bu uygulama, büyük ölçüde, tarihî süreç içerisinde ortaya çıkan uygulamalara dayanmaktadır. Kur'an okumak bir ibadet olduğuna göre bunun insanın kendisi tarafından gerçekleştirilmesi gerekir. Kur'an-ı Kerim'i yüzünden veya ezbere okumayı bilenler, ölen yakınları için bildikleri kadarını okuyabilirler. Ölünün ardından mevlid okunması yerine Kur'an okuma, ölü adına gerekli yerlere yardım yapma gibi ibadetlerin tercih edilmesi, bize daha uygun gözükmemektedir” şeklinde değerlendirmeler yer almaktadır.<sup>47</sup>

Ne var ki dua içerikli birçok ayet ölülerin af ve mağfireti için de Kur'an okunabileceğini göstermektedir. Mesela, İbrahim 14/41. ayette mealen, “Rabbimiz! Hesap gününde beni, anamı, babamı ve bütün müminleri affeyle!” denilmektedir. Bu ayeti okuduğumuzda hem kendimiz hem ebeveynimiz hem de tüm mümin kardeşlerimiz için kıyamet ve hesap gününde Allah'tan af ve mağfiret talebinde bulunmuş olmaktadır. Allah'tan af ve mağfiret talebinde bulunduğumuz anne-babamız ve mümin kardeşlerimizin hayatta olmaları gibi bir zorunluluk yoktur. Dolayısıyla ahirete irtihal etmiş olan ve her birimiz gibi ilâhî rahmete muhtaç halde bulunan ebeveynimiz ve mümin kardeşlerimiz için bu ayeti okuduğumuzda hem Kur'an okumuş hem de onların affı için dua ve niyazda bulunmuş olduğumuz kuşkusuzdur.

Bu noktada iki kritik konu vardır. Birincisi, özellikle İbrahim 14/41. ayet dikkate alındığında dua niyetiyle Kur'an okuyan kimsenin “Kişi öldüğünde üç ameli hariç diğer bütün amelleri kesilir. Sadaka-i câriye, faydalı ilim ve kendisine dua edecek hayırlı evlat” hadisinde<sup>48</sup> işaret edilen “hayırlı evlad” a karşılık gelmesidir. İkinci kritik konu ise Kur'an okuyup ölülerin ruhlarına bağışlamanın dinî alanda istismar sektörü hâline gelmemesi, getirilmemesidir. Fakat ne yazık ki ülkemizde bu alanda çok etkin bir sektör mevcuttur. Bir yaklaşıma göre bu konuda şunu söylemek de mümkündür: “Ticari amaç gütmeksizin sırf Allah için okunup ölüye bağışlanan Kur'an'dan dua mahiyetinde ölünün bundan istifade edeceği kanaatindeyiz. Nevevî'nin de belirttiği gibi bu konuda zikredilen zayıf rivayetlerle amel edilebilir. Ancak buna sünnet gözüyle bakmanın uygun olmayacağı kanaatindeyiz.”<sup>49</sup>

Öte yandan, Nevevî kendi mezhebinin görüşünü akartma babında “Ashabımız şöyle dedi” ifadesinden sonra, “Mezarlığı ziyaret eden kişinin öncelikle kabirdekilere selam vermesi, daha sonra

<sup>47</sup> Özel, “Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dinî Dayanakları”, 484-486.

<sup>48</sup> Müslim, “Vasiyyet”, 14; Ebû Dâvûd, “Vasâya”, 14; Nesâî, “Vasâyâ”, 8.

<sup>49</sup> Kâmil Çakın, *Hadis inkârı*, (Ankara: Seba Yayınları, 1998), 70-71.

hem ziyaret ettiği kimselere hem de kabristandaki diğer bütün ölülere dua etmesi ve Kur'an'dan kolayına gelen ayetler/sureleri okuduktan sonra ölülere dua ve niyazda bulunması müstehaptır” demiş, ardından da bu görüşün bizzat İmam eş-Şâfiî'ye ve Şâfiî ulemasına ait olduğunu açıkça belirtmiştir.<sup>50</sup> Bazı araştırmacıların tespitlerine göre hicrî 6. asırdan itibaren İzzeddin b. Abdisselâm hariç, Şâfiî âlimleri ölülere Kur'an okunabileceği yönündeki görüşü benimsemişlerdir. Başta İmam el-Gazâlî (ö. 505/111) olmak üzere İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, Muhibbüddîn et-Taberî (ö. 694/1295), Suyûtî, Hatîb eş-Şirbînî (ö. 977/1570) gibi birçok Şâfiî âlim ölülere Kur'an okunacağı görüşünde birleşmişlerdir.<sup>51</sup>

Öte yandan, son dönem Hanefî fakihlerinden İbn Âbidîn *Şifâu'l-Alîl ve Bellü'l-Galîl* adlı risalesinde Hanefî ekolünün görüşünü ortaya koyduktan sonra Kur'an okumanın bir ibadet olduğunu ve ibadet maksadıyla yapılan her amelin sevabının ölülere bağışlanabileceğini belirtmiş; fakat günümüzde de sık rastlanan şu yanlışa dikkat çekmeyi de ihmal etmemiştir: “Ölüye fayda vermesi için ücret mukabilinde Kur'an okutmak batıldır. Ölümünden sonra kendisine Kur'an okunmasını vasiyet eden kişi de aynı hüküm kapsamındadır. Çünkü böyle bir vasiyet, ücretle Kur'an okutmaktan farksızdır... Kur'an okumak bizatihi ibadettir. Bir amelin kendisinden sevap umulan bir ibadet olabilmesi için gösterişten uzak şekilde sırf Allah rızasına yönelik olması gerekir. Ücret mukabilinde Kur'an okuyan kimse, sevap yerine maddi çıkar beklentisi içindedir. Bu itibarla, ücretle okunan Kur'an'dan sevap hasıl olmaz, dolayısıyla ölüye de faydası dokunmaz.”<sup>52</sup>

### SONUÇ

Sonuç olarak, başta Haşr 59/10 ve İbrahim 14/41. ayetler olmak üzere Kur'an'daki birçok ayette Müslümanların hem kendileri hem anne-babaları hem müminler ve hem de kendilerinden önce gelip geçen din kardeşleri için Allah'a yakardıkları, hatta bu minvalde dua ve niyazda bulunmaları gerektiği bildirilir. Özellikle İbrahim 14/41. ayetteki, “Rabbimiz, beni, ana-babamı kıyamet günü mağfiret eyle!” (رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ) ifadesi çok dikkat çekicidir. Bize göre bu ayet Allah'tan af/mağfiret talebiyle Kur'an okunmasının meşruiyetine dair en güçlü delillerden biridir. Kur'an okumak suretiyle Allah'tan talep edilen af ve mağfiretin O'nun katında karşılık bulup bulmayacağı hiç şüphesiz biz kulların bilebileceği bir şey değildir. Konunun bu yönü tamamen ilahi iradeyle ilgilidir.

<sup>50</sup> Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmû' Şerhü'l-Mübezzez*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 5: 311.

<sup>51</sup> Acar, *Rivayet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması* Meselesi, 205-206.

<sup>52</sup> Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidîn, *Şifâu'l-Alîl ve Bellü'l-Galîl*, [*Mecmûatü Resâli İbn Âbidîn* içinde], (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 167-168.

Kur'an tilavetinin sevap olarak ölüye ulaşacağı yönündeki görüş en nihayet engin ilâhî rahmet ve mağfirete ilişkin bir ümit ve beklentiye dayanır. En başta besmele ifadesiyle kendini sınırsız rahmet ve mağfiret sahibi olarak tanıtan, yine En'âm 6/12. ayette “كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ” (Rahmeti kendine ilke edindi) ve A'râf 7/156. ayette “وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ” (Rahmetim her şeyi kuşatmıştır.) buyuran Allah mümin kullarına hitaben dualara icabet edeceğini de bildirdiğine göre O'na yönelik en güzel dua ve niyazlarda yine O'nun kelamının vesile kılınması kuşkusuz daha uygundur. Bize kendi kelamında nasıl dua edeceğimizi öğreten Allah'ın bu dua ayetlerini okuduğumuz zaman O'nun nezdinde karşılık bulacağı umulur. Mamafih, çoğunluk İslam ulemasının ölülere Kur'an okunabileceği yönündeki görüşünü günümüzde sektör hâline dönüşmüş olan hatim ve mevlid gibi uygulamalarla irtibatlandırmamak gerekir. Zira günümüzdeki bu uygulamalar, tabir caizse, şirazesinden çıktığı için, Kur'an çoğu zaman hastalara şifa, ölülere sevap niyetiyle okunan bir kutsal metin olarak algılanır hâle gelmiştir. Bize göre bu algının bilgisizlik, iyi niyet ve samimiyet gibi faktörlere rağmen çok açık bir inhıraf olduğu izahtan varestedir.

Konuyla ilgili rivayetlerden anlaşıldığı kadarıyla, ölülere Kur'an okuyup sevap bağışlamak gibi bir uygulama Hz. Peygamber döneminde mevcut değildir. Dolayısıyla bu konuda nebevi bir sünnetten söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Kabristan ziyareti ve ölülere Kur'an okuma hususunda bazı sahâbilerden merfu ve/veya mevkuf olarak nakledilen haberler ve hadislerin hemen tamamı senet (sübut) yönünden problemlidir. Bununla birlikte İbn Ömer ve Leclâc gibi sahâbilerin öldükten sonra kendileri için Kur'an okunması yönündeki vasiyetleri ile Şa'bî'nin “Ensar ölülerinin yanında Bakara suresini okurlardı” şeklindeki ifadesi ölülere Kur'an okuma âdetinin nebevi sünnet olmamakla birlikte sahabe arasında ortaya çıkmış bir uygulama olduğuna karine sayılabilir. Öte yandan, cenaze namazında Fâtiha suresini okumanın Şâfî ve Hanbelî mezheplerinde bir rükün olarak kabul edildiği bilinmektedir. Cenaze namazı ölüye dua mesabesindedir. Dolayısıyla bu namazda Fatiha okumak ölüye dua ve istiğfar maksadıyla Kur'an okumak anlamına gelir.

### KAYNAKÇA

- Acar, Yusuf. *Rivayet İlimleri Açısından Hayattakilerin Yaptığı İbadet ve Kıraatten Ölülerin Faydalanması Meselesi*. İstanbul: A.H.İ. Yayıncılık, 2004.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Ali b. Sultân. *Mirkâtü'l-Mefâtih*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd. *el-Binâye fî Şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-İmân*. nşr. Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin. *Şuabü'l-İmân*. nşr. Abdülalî Abdülhamîd, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-Sabîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Abkâmu'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Sâdik Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1992.
- Çakın, Kâmil. *Hadis inkârcuları*. Ankara: Seba Yayınları, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Elbânî, Muhammed Nâsıruddîn. *Abkâmu'l-Cenâiz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1969.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*. der. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi, 1979.
- Fevzân, Sâlih b. Fevzân b. Abdillâh. *el-Bid'a Ta'rîfubâ Envâubâ ve Abkâmuhâ*. Riyad: el-Mektebetü't-Teâvünî li'd-Da've ve'l-İrşâd, 1422.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Müstedrek ale's-Sabîhayn*. nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Hallâl, Ebû Bekr Ahmed b. Muhammed. *el-Kirâe inde'l-Kubûr*. nşr. Yahya Murad, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*. nşr. Hüsâmüddîn el-Kudsî, Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Şifân'l-Alîl ve Bellü'l-Gâlîl*. [*Mecmûatü Resâili İbn Âbidîn içinde*], Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-Tabrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tünîsiyye, 1984.
- İbn Battâl, Ebü'l-Hasen Ali b. Halef el-Kurtubî. *Şerhü Sabîhi'l-Buhârî*. nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *el-İmtâ' bi'l-Erbaîne'l-Mütebayineti's-Semâ*. nşr. Ebû Abdillâh Muhammed Hasen, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.



- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali. *Telbâsü'l-Habâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Sabîb*. nşr. Şuayb el-Arnaût, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1988.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *er-Rûb*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. nşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Türkî-Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Fetâva'l-Kübrâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım, Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1995.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*. nşr. Ahmed Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş, Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *et-Tezkîra bi Ahvâli'l-Mevtâ ve Umûri'l-Âhira*. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1425/2004.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Hâvi'l-Kebîr*. nşr. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sabîb*. nşr. M. Fuad Abdülbâkî, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *Sabîbu Müslim bi-Şerhi'n-Nevevî (el-Minhac fi Şerhi Sabîbi Müslim b. Haccâc)*. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Ezğâr*. nşr. Abdülkâdir el-Arnaût, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref. *el-Mecmû' Şerhi'l-Mübezzzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Özel, Mustafa. "Ölünün Ardından Kur'an-ı Kerim Okunmasının Dinî Dayanakları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006).
- Öztürk, Mustafa. "İslâmî Kökenciliğin Bir Tezahürü: Mealcilik". *İslâmiyât* 10/1 (2007).
- Öztürk, Mustafa. *Çağdaş İslam Düşüncesinde ve Kur'ancılık*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim, Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Küttâb, 1974.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Şerhü's-Sudûr bi-Şerhi Hâli'l-Mentâ ve'l-Kubûr*. nşr. Abdülmecîd Tu'me Halebî, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1996.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Neylül-Evtâr*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1427.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî, Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *el-Müsned*. nşr. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî, Kahire: Dâru Hecr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Yelken, Ramazan. "İnananlar İçin Hâlâ Vakit Gelmedi mi?". *Kalem Dergisi* 1 (Ocak-1988).
- Yıldırım, Ali. *Din Dilinin Anlamı: Doğrulamacı ve İşlevselci Yaklaşımlar*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2012.

**Abdülkâhir El-Cürcânî'ye Nispet Edilen *Dürcü'd-Dürer* İsimli Tefsirin Aidiyetine  
Dair Bir İnceleme**

Soner AKSOY\*

**Öz**

İslâm ilim geleneğinin önemli halkalarından birisini oluşturan Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078) dilci kimliğiyle belâgat ve fesâhat alanında temeyyüz etmiş ve bu alanlara dair çok sayıda eser kaleme almıştır. Kaynaklar Cürcânî'nin tefsir sahasında da önemli bir isim olduğunu ve bu alana dair eserler kaleme aldığını zikretmiştir. Bu bağlamda yapacağımız çalışmanın temel amacı birtakım kaynaklarda Cürcânî'ye nispet edilen ve günümüzde de iki ayrı baskısı yapılan *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin kendisine aidiyetini incelemek ve araştırmaktır. Bu amaca dönük olarak Cürcânî'ye nispetle baskısı yapılan *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin içeriği, üslup ve muhteva bakımından incelenmiştir. Bu bağlamda çalışma dört başlıktan oluşturulmuş, birinci başlıkta *Dürcü'd-dürer* isimli tefsir hakkında teknik bilgiye, ikinci başlıkta tefsirin Cürcânî'ye ait olduğuna dair delillere, üçüncü başlıkta ait olmadığına dair delillere, dördüncü başlıkta ise, bu delillerin değerlendirilmesine yer verilmiştir. Buna göre *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin Cürcânî'ye ait olduğuna dair birtakım deliller olsa da ait olmadığına dair delillerin daha güçlü olduğu sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, Tefsir, Aidiyet, İnceleme.

**An Investigation on the Attribution of the Exegetical Work Entitled *Durj al-Durar* to 'Abd al-Qâhir al-Jurjânî**

**Abstract**

'Abd al-Qâhir al-Jurjânî (d. 471/1078), who represents an important link in the Islamic scholarly tradition, was distinguished in the areas of rhetoric (*balâghah*) and eloquence (*faşahah*), and as a linguist wrote numerous works in these respective fields. Sources also mention Jurjânî among the important names in the field of Quranic exegesis (*tafsir*), and that he wrote works in connection to this field. In this context, the primary objective of this study is to investigate and examine the attribution of the exegetical work entitled *Durj al-durar* to Jurjânî as is found in many a source including a separate, more recently printed edition. In line with this objective, the substance, style and content of the edition ascribed to Jurjânî of the exegetical work *Durj al-durar* has been analyzed. In this regard, the study is comprised of four headings, the first of which has been assigned to *Durj al-durar's* technical details, the second heading to the evidences on the exegetical work belonging to Jurjânî, the third heading on evidences of it not belonging to him, and as for the fourth heading

\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı ve İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi snraksoytrbzn@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3178-7937>.

\* Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.  
**ATIF:** Aksoy, Soner. "Abdülkâhir El-Cürcânî'ye Nispet Edilen Dürcü'd-Dürer İsimli Tefsirin Aidiyetine Dair Bir İnceleme". Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 107-120.  
Gönderim Tarihi: 21 Ocak 2019. Kabul Tarihi: 13 Mart 2019. DOI NUMARASI: 10.31121/tader.515622.  
Araştırma Makalesi. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

is where all of these evidences are analyzed. Accordingly, in spite of there being some evidence that the exegetical work entitled *Durj al-durar* belongs to Jurjâni, we have come to the conclusion that the evidence of it not belonging to him is rather more substantial.

**Keywords:** Jurjâni, *Durj al-durar*, Exegesis, Attribution, Investigation.

## GİRİŞ

Abdülkâhir el-Cürcânî (ö. 471/1078), bu gün İran sınırları içerisinde yer alan Cürcân şehrinde doğmuş, orada yaşamış, önemli hocalardan özellikle Arap dili ve edebiyatı alanında ders almış, oluşturduğu ders halkaları vasıtasıyla birçok öğrenci yetiştirmiş, dil, belâgat ve fesâhat alanlarında sahip olduğu ilmi birikimi, te'lîf ettiği eserlerle kalıcı hale getirmiş velûd bir âlimdir.<sup>1</sup> Cürcânî'nin kaleme aldığı eserler genellikle Arap dili ve belâgatı sahasında olmakla birlikte, bir kısım kaynaklar kendisinin *Dürcü'd-dürer* isimli bir eserinin olduğunu kaydetmiştir. Günümüzde ise Cürcânî'ye nispet edilen bu eserin, iki ayrı neşri yapılmıştır.

Cürcânî'ye nispet edilerek yayınlanan *Dürcü'd-dürer* isimli eserin kendisine aidiyeti konusunda kesin olmamakla birlikte bir kısım şüphelerin olduğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda eserin tahkikini yapan muhakkiklerin kısmen bu şüphelere dikkat çektiklerini belirtmeliyiz.<sup>2</sup> Ayrıca İsmail Eren tarafından kaleme alınan bir çalışmada, *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürcânî'ye aidiyeti, *Delâilu'l-i'câz* isimli eserinde yer verilen ayet yorumlarıyla mukayese edilerek incelenmiştir.<sup>3</sup> Bununla birlikte biz meseleyi daha geniş bir çerçevede, sistematik ve bütüncül olarak ele almaya çalışacağız. Özellikle *Dürcü'd-dürer* gibi önemli ve hacimli bir eserin Cürcânî'ye aidiyetine dair Türkiye'de ciddi bir çalışmanın yapılmaması, bizi böyle bir araştırma yapmaya sevk etmiştir.

<sup>1</sup> Cürcânî'nin hayatına dair geniş bilgi için bk. Abdurrahmân b. Muhammed b. Ubeydullah el-Ensârî Kemâluddîn el-Enbârî, *Nüzhbetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*, tahk. İbrahim Sâmîrâyî (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 265; Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yûsuf el-Kiftû, *İnbâhu'r-rwât 'alâ enbâhu'n-nubât* (Beirut: el-Mektebetü'l-Unsurîyye, 2003), 2: 188; Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Iberu fî haberi men gaber*, tahk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2: 330; Salâhuddîn Muhammed b. Şâkir b. Ahmed, *Fevâtü'l-vefayât*, tahk. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdir, 1973), 2: 370; Ebû Muhammed b. Ali b. Süleyman el-Yâfirî, *Mirâtü'l-cinân* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997), 3: 78; Tâcuddîn Takıyyuddîn es-Subkî, *Tabakâtu'l-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*, tahk. Mahmud Muhammed Tannâhî (Beirut: Hicr li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1993), 5: 149; Abdurrahmân Ebû Bekr Celâluddîn es-Suyûtî, *Buğyetü'l-vuğât*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2: 106; Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemsuddîn ed-Davûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 1: 336; Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, tahk. Süleyman b. Sâlih (Suûd: Mektebetü'l-'Ulûm, 1997), 1: 133; Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Felâh İbnu'l-'Imâd el-Hanbelî, *Şezerâtu'l-zzeheb*, tahk. Mahmud el-Arnâvûd (Beirut: Dâru İbni Kesîr, 1986), 5: 309; Âdil Nüveyhiz, *Mu'cemu'l-müfessirîn* (Beirut: Müessesetü's-Sekâfe, 1988), 1: 295; Nasrullah Hacmüftüoğlu, "Abdülkâhir el-Cürcânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 1 (İstanbul: TDV Yay., 1988), 247-248; M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13-22.

<sup>2</sup> *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Ammân ve Britanya olmak üzere iki baskısı yapılmıştır. Yapılan Ammân baskısı iki cilttir. Birinci cildi Tal'at Salâh el-Ferhân tarafından, ikinci cildi ise Muhammed Edîb Şekûr tarafından tahkik edilmiştir. İki muhakkik tarafından yapılan bu baskıda her iki cildin başında da eserin aidiyet konusuna yer verilmiştir. Britanya baskısının da ise el-Fâtîha ve el-Bakara sûresini Velîd b. Ahmed kendisi tahkik etmiş, geri kalan sûreler ise İyâd Abdullatîf el-Kaysî ile birlikte tahkik edilerek dört cilt olarak basılmıştır. Bu tahkikin başında aidiyet meselesine çok kısa değinilmiştir. Bk. Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Dürcü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve's-süver*, tahk. Velîd b. Ahmed-Abdullatîf el-Kaysî (Britanya: Mecelletü'l-Hikme, 2008), 1: 51-53; Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Dürcü'd-dürer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, tahk. Salâh el-Ferhân - Muhammed Şekûr (Ammân: Dâru'l-Fikr, 2009), 1: 15-20, 2: 5-11.

<sup>3</sup> Araştırma notu görünümünde olan bu çalışmada *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürcânî'ye aidiyeti, *Delâilu'l-i'câz* isimli eserinde yer alan ayet yorumları ile mukayese edilerek incelenmiştir. İsmail Eren, "Dürcü'd-Dürer'in el-Cürcânî'ye Nispeti ve Delâilu'l-İcâz İle Mukayesesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırma Dergisi* 2/1 (Haziran 2016): 73-85.

Dolayısıyla yapacağımız bu araştırmanın amaçlarından birisi eser üzerine yapılacak olan çalışmalarla bir zemin oluşturmak ve katkı sağlamaktır. Bu bağlamda eserin Cürcânî'ye ait olup ve olmadığına dair deliller bir bütün olarak tespit edilecek ve inceleme fırsatı bulduğumuz *Dürcü'd-dürer* isimli eserin üslup ve muhtevası ve diğer deliller göz önünde bulundurularak bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. Bu amaca matuf olarak çalışmada ilk olarak tabakât ve fihrist türü eserlerden hareketle Cürcânî'ye nispet edilen *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin hangi kaynaklarda zikredildiği, hangi isimlerle yer aldığı ve nasıl bir içeriğe sahip olduğu gibi teknik bir takım bilgilere yer verilecektir. Daha sonra Cürcânî'ye nispet edilen ve günümüzde de iki ayrı baskısı yapılan *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin kendisine ait olup olmadığına dair delillere değinilecektir. Değerlendirme bölümünde ise, deliller tartışılacak ve bir neticeye varılacaktır. Yapmış olduğumuz bu çalışmada ulaştığımız sonuçları ve verileri paylaşacağımız sonuç kısmıyla çalışma nihayete erdirilecektir.

### 1. *Dürcü'd-dürer fi tefsîr'il-Kur'âni'l-Azîm* İsimli Eser

Arap dili ve edebiyatına olan hâkimiyetiyle temayüz eden Abdülkâhir el-Cürcânî bu alanlara dair birçok eser telif etmiştir. Özellikle Kur'an'ın i'câzına dair kaleme aldığı *Delâilu'l-i'câz*<sup>4</sup> isimli eserle meşhur olmuş ve herkesin takdirini kazanmıştır. Bu bağlamda Cürcânî'nin Arap dili, belâgatı ve edebiyatı gibi çeşitli alanlara dair telif ettiği eserler tabakât ve fihrist türü kitaplarda zikredilmiş ve önemli bir kısmı da günümüzde basılmıştır.<sup>5</sup>

Cürcânî dil ve edebiyat alanında öne çıksa da birtakım kaynaklar kendisinin tefsir alanında da önemli bir isim olduğunu ve bu alana dair eserler kaleme aldığını zikretmiştir. Kaynaklarda Abdülkâhir el-Cürcânî'nin tefsir ilmine, yani Kur'an tefsirine yönelik iki eseri olduğu kaydedilmiştir. Bu çalışmalardan birisi tek cilt olduğu ifade edilen *Şerhul'l-Fâtîba* isimli eserdir. İbn Şâkir (ö. 764/1363), Subkî (ö. 771/1370), Davûdî (ö. 945/1539) gibi tabakât eserleri kaleme alan âlimler, Cürcânî'nin eserleri içerisinde bu eserin ismine de yer vermişlerdir.<sup>6</sup> Ne var ki bu eserin günümüze ulaşmış olup olmadığı bilinmemektedir.

Cürcânî'nin tefsir alanında te'lîf ettiği diğer eseri ise, çalışmamızın konusunu oluşturan *Dürcü'd-dürer* isimli eserdir. Bu eser kaynaklarda farklı şekillerde isimlendirilmiştir. Söz gelimi tefsirin tahkikini yapan muhakkikler yazma nüshalarda eserin değişik şekillerde isimlendirildiğini tespit etmişlerdir. Bu isimleri, *Dürcü'd-dürer fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm el-müsemmâ bi dürcü'd-dürer*, *Dercü'd-dürer tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* şeklinde sıralayabiliriz.<sup>7</sup> Diğer taraftan tefsirin Cürcânî'ye ait olduğunu ifade eden Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) eseri, *Dürcü'd-dürer fi't-efsîr*,<sup>8</sup> İsmail el-Bağdâdî ise, *Dercü'd-dürer fi tefsîri'l-âyi ve's-suver*<sup>9</sup> ismiyle zikretmiştir. Eserin Ammân baskısı,

<sup>4</sup> Bk. Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, tahk. Abdulhamîd Hindevî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001). Ayrıca bu eser Osman Güman tarafından *Söz Dizimi ve Anlambilim* başlığıyla Türkçeye tercüme edilmiştir. Bk. Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz Sözdizimi ve Anlambilim*, trc. Osman Güman (İstanbul: Litera Yay., 2008).

<sup>5</sup> Cürcânî'nin eserlerine dair bk. Enbârî, *Nüzbetü'l-elibbâ*, 265; Suyûtî, *Buğyetü'l-vuğât*, 2: 106; Yûsuf b. İlyân b. Mûsâ Serkîs, *Mu'cemu'l-matbû'âtu'l-Arabîyye* (Mısır: Matba'âtu Serkîs, 1928), 295; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 15-20.

<sup>6</sup> İbn Şâkir, *Fevâtü'l-vefayât*, 2: 370; Subkî, *Tabakâtu's-Şâfi'yye*: 5: 149; Davûdî, *Tabakâtu'l-müfessirîn*, 1: 336.

<sup>7</sup> Bk. Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 15; Cürcânî, *Dercü'd-dürer*, 1: 51.

<sup>8</sup> Mustafa b. Abdullah Kâtib Çelebi, *Keşfu's-sunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 1: 745.

<sup>9</sup> İsmail b. Muhammed Emîn el-Bağdâdî, *Hediyetu'l-'ârifîn* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabîyye, 1951), 1: 606.

*Dürcü'd-dürer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm* ismiyle, Britanya baskısı ise *Dercü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve's-suver* ismiyle neşredilmiştir.

Bu bağlamda bir eserin kaynaklarda yakın anlamlarda zikredilmesinin İslâm tefsir tarihinde yaygın bir olgu olduğunu söyleyebiliriz.<sup>10</sup> Bu açıdan farklı isimlendirmeler eserin aidiyeti konusunda şüpheye mahal vermese de eserin tam olarak isminin tespiti noktasında birtakım zorluklar oluşturmaktadır. Diğer taraftan biz, Salâh el-Ferhân ve Muhammed Şekûr tarafından yapılan tahkik üzere eseri incelediğimizden dolayı çalışmamızda bu tahkikte kullanılan *Dürcü'd-dürer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm* ismini tercih ettiğimizi ve eserin içeriğine dair yapılan atıflarda bu baskının referans alındığını belirtmeliyiz.

Cürcânî'nin hayatına ve eserlerine yer veren erken dönem tabakât ve fihrist türü eserlerde bu tefsirin ismine yer verilmediğini söyleyebiliriz. *Dürcü'd-dürer* isimli bir tefsirin Cürcânî'ye ait olduğunu söyleyen ilk âlim Kâtib Çelebi'dir. Çelebi *Keşfu'z-zunûn* isimli fihrist çalışmasında kendi ifadeyle “درج الدر في التفسير مختصر للشيخ عبد القاهر الجرجاني ظنا” Muhtasar bir tefsir olan Dercü'd-dürer fi't-tesfîr zannî olarak Şeyh Abdülkâhir el-Cürcânî'ye ait bir eserdir.”<sup>11</sup> diyerek kesin olmamakla birlikte Cürcânî'nin *Dürcü'd-dürer* isimli bir muhtasar tefsiri olduğunu ifade etmiştir. Diğer taraftan Kâtib Çelebi tefsir çalışmaları içerisinde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin muhtasar bir cilt halinde başka bir tefsirinin olduğunu zikretmiş, ancak bu eserin Fâtîha tefsiri olabileceği ihtimaline dikkat çekmiştir.<sup>12</sup> Başka bir yerde ise, *Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb* isimli çalışmayı ayrı bir eser olarak Cürcânî'ye nispet etmiştir.<sup>13</sup> Dolayısıyla Kâtib Çelebi Cürcânî'nin tefsir çalışmalarına dair kesin ve açık bilgiler vermemektedir. Başka bir ifadeyle vermiş olduğu bilgilerde bir karışıklığın olduğu anlaşılmaktadır. Buradan hareketle Kâtib Çelebi'nin, *Dürcü'd-dürer* ve *Tefsîru Fâtihati'l-Kitâb*'in aynı eser mi yoksa farklı eserler mi noktasında kesin bir fikre sahip olmadığını söyleyebiliriz.

Bu noktada Kâtib Çelebi'nin vermiş olduğu bilgilere dayanarak iki ihtimalden söz edilebilir. İlk olarak Kâtib Çelebi *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin kendisine yani yazma nüshalarına ulaşamadığından bu eserin Fâtîha tefsiri mi yoksa ayrı bir eser mi olduğu hususunda kesin bir hükme ulaşamamıştır. Diğer bir ihtimal ise Kâtib Çelebi, *Dürcü'd-dürer* isimli eserin içeriğine vâkıf olduğundan ve inceleme fırsatı bulduğundan dolayı tahmini olarak tefsiri Cürcânî'ye nispet etmiştir. Ne var ki bu zayıf bir ihtimaldir. Zira Çelebi *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin muhtasar olduğunu ifade etmekte, aynı zamanda Fâtîha tefsiri olabileceği ihtimaline dikkat çekmektedir. Hâlbuki *Dürcü'd-dürer* Fâtîha tefsiri olmayıp hacimli bir eserdir. Dolayısıyla bu durum birinci ihtimali yani Kâtib Çelebi'nin *Dürcü'd-dürer* isimli esere ulaşmadığı ihtimalini güçlendirmektedir. Zira *Dürcü'd-dürer* isimli eser kendisine ulaşmış olsaydı, eserin muhtasar, özellikle de Fâtîha tefsiri olmadığı hususunda daha net bilgi verirdi. Dolayısıyla kanaatimize göre Kâtib Çelebi, Cürcânî'nin Fâtîha tefsirine dair bir çalışmasının olduğu hususunda emin olmakla birlikte, bu çalışmanın *Dürcü'd-dürer* mi yoksa ayrı bir çalışma mı olduğu konusunda emin değildir. Bu durumun temel nedeni ise, vurguladığımız üzere Çelebi'nin *Dürcü'd-dürer* isimli eserin yazma nüshalarına ulaşmaması olabilir.

Son dönem Osmanlı âlimlerinden İsmâil el-Bağdâdî'nin (ö. 1920) ilgili eserinde, Cürcânî'nin tefsir çalışmalarına dair daha net bilgi verdiğini görüyoruz. Şöyle ki Bağdâdî Cürcânî'nin eserleri

<sup>10</sup> Bk. Mustafa Karagöz, *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2015), 203.

<sup>11</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 745.

<sup>12</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 453.

<sup>13</sup> Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-zunûn*, 1: 454.

içerisinde *Dercü'd-dürer fî tefsîri'l-âyi ve's-suver* ve bir cilt olduğunu ifade ettiği *Şerbul'l-Fâtîha* eserlerini hiçbir şüpheye mahal vermeksizin iki ayrı eser olarak zikretmiştir.<sup>14</sup> Dolayısıyla Bağdâdî'nin zikrettiği bu bilgiden, Cürcânî'ye *Şerbul'l-Fâtîha* ve *Dürcü'd-dürer* isiminde iki ayrı tefsir çalışması nispet edildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada Bağdâdî'nin Cürcânî'nin eserlerine dair kesin ve net bilgi vermesinden hareketle *Dürcü'd-dürer* isimli eserin nüshalarına ulaştığını söyleyebiliriz. Ne var ki Bağdâdî'nin, yazma nüshalarda eserin Cürcânî'ye ait olduğu bilgisiyle yetindiği, buna mukabil eserin içeriğini inceleyerek Cürcânî'ye aidiyetini kritik etmediği anlaşılmaktadır. Zira eserin içeriğini incelemiş olsaydı en azından eserin Cürcânî'ye aidiyeti hususunda bir takım şüphelerin olduğunu kaydetmesi beklenirdi.

Carl Brockelmann ise (ö. 1956) Cürcânî'nin kaleme aldığı eserler içerisinde Kur'an tefsirine yönelik sadece *Dürcü'd-dürer* isimli eseri zikretmiş, bu eserin Seyyid Şerîf el-Cürcânî'ye nispet edilmesinin hata olduğuna değinmiş ve eserin çeşitli kütüphanelerde var olan yazma nüshalarına yer vermekle yetinmiştir.<sup>15</sup>

Son olarak Cürcânî'ye nispetle baskısı yapılan *Dürcü'd-dürer* isimli eserin filolojik tefsir kategorisinde yer alan bir eser olduğunu söyleyebiliriz. Eser Mushaf sırası itibariyle Kur'an'ın bütün sûrelerini kapsamakla birlikte, sûreler içerisinde yer alan bazı ayetler tefsir edilmemiştir. Ayetler ağırlıklı olarak i'râb, sarf, belâgat ve iştikâk gibi veriler ışığında, dilsel bir çerçevede tefsir edilse de zaman zaman rivayetlere özellikle nüzul sebeplerine, çeşitli müfessirlerin görüşlerine, kıraatlere ve ahkâmla alakalı açıklamalara da yer verilmiştir.<sup>16</sup> Dolayısıyla *Dürcü'd-dürer* Kur'an tefsiri açısından önemli ve hacimli bir kaynak olup eser, rivayete ve özellikle dirayete dayalı çok değerli bilgileri içermektedir.

## **2. Tefsirin Cürcânî'ye Ait Olduğuna Dair Deliller**

Kâtib Çelebi ve İsmail el-Bağdâdî'nin Cürcânî'ye nispet ettiği *Dürcü'd-dürer* isimli eserin daha önce de zikrettiğimiz üzere Ammân ve Biritanya olmak üzere iki ayrı baskısı yapılmıştır. Biz bu başlık altında Cürcânî'ye nispetle baskısı yapılan bu eserin kendisine ait olduğuna dair delillere yer vereceğiz.

İlk olarak eserin tahkîkini yapan Velîd b. Ahmed ve İyâd Abdullatîf araştırmaları neticesinde eserin Abdülkâhir el-Cürcânî'ye ait olduğu sonucuna ulaşmışlardır. Başka bir ifadeyle çeşitli delillere dayanarak *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin kesin olarak Cürcânî'ye ait olduğunu vurgulamışlardır.<sup>17</sup> Kendilerini bu kanaate sevk eden delilleri; Kâtib Çelebi, İsmail el-Bağdâdî, Brochelmann ve Âdil Nüveyhiz gibi âlimlerin ilgili çalışmalarında bu eseri Cürcânî'ye nispet etmeleri, yazma nüshalarda eserin Cürcânî'ye ait olduğunun belirtilmesi, eserde Cürcânî'nin üslubunu yansıtan dilsel tahlillere ve belâgî açıklamalara bolca yer verilmesi şeklinde sıralayabiliriz.<sup>18</sup>

Eserin Cürcânî'ye ait olduğuna dair diğer başka deliller de mevcuttur. Sözelimi eserde Cürcânî'den sonra yaşayan âlimlere atıf yapılmaması buna mukabil yapılan atıfların Cürcânî'den önce yaşayan âlimlere isnat edilmesi eserin Cürcânî'ye ait olma ihtimaline işaret eden bir delildir.

---

<sup>14</sup> İsmail el-Bağdâdî, *Hedyyetu'l-ârifîn*, 1: 606.

<sup>15</sup> Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabi*, trc. Abdulhalîm en-Neccâr (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977), 5: 206.

<sup>16</sup> Bk. Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 99 vd.

<sup>17</sup> Cürcânî, *Dercü'd-dürer*, 1: 51.

<sup>18</sup> Cürcânî, *Dercü'd-dürer*, 1: 53.

Ayrıca eserde az da olsa Cürcânî'nin sistematize ettiği nazm teorisini çağrıştıran ifadelerin kullanılması,<sup>19</sup> eserin Cürcânî'ye ait olduğuna dair bir başka delil olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda şu ayeti örnek olarak verebiliriz:

يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَلِيَّ فَضَلُّنَاكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ

“Ey İsrailoğulları! Size verdiğim nimeti ve sizi âlemlere üstün kıldığımı hatırlayın.” (el-Bakara 2/47).

Bu ayette ıtınâb ve te'kid olduğuna değinen müellif *هو غاية الفصاحة* “Kur'an'ın Arapların bildikleri, son derece fasih bir nazm üzerine indirildiğini” vurgulamıştır.<sup>20</sup> Bu bağlamda başka bir örnek olarak şu ayeti gösterebiliriz:

قَالَ لَهُمْ مُوسَى وَيْلَكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْحَبَكُمْ بِعَذَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَى

“Musa onlara şöyle dedi: Size yazıklar olsun! Allah'a yalan iftira etmeyin, yoksa Allah sizi bir azapla yok eder ve O'na iftira edenler harap olmuştur.” (Tâhâ 20/61).

Bu ayette takdîm-te'hîr olduğuna dikkat çeken müellif şöyle bir açıklama yapmıştır: “Ayetin nazımının güzel bir yolla ifade edilmesi, üstün bir belâgata ve fesâhata işaret eder.”<sup>21</sup>

Bu çerçevede başka örnekler de verilebilir.<sup>22</sup> Dolayısıyla eserde geçen bu örnekler az olmakla birlikte Cürcânî'nin *Delâilu'l-i'câz* isimli eserinde sistematize ettiği nazm teorisini yansıttığını, en azından çağrıştırdığını söyleyebiliriz. Bu çağrışım da eserin Cürcânî'ye ait olduğuna işaret eden bir delil olarak kabul edilebilir.

*Dürcü'd-dürer* isimli çalışmanın filolojik ağırlıklı bir tefsir olması bu bağlamda ayetlerin tefsirinde çeşitli nahiv kurallarına, morfolojik tahlillere, mecâz, kinâye, i'câz ve hazf gibi birçok belâgî açıklamaya yer verilmesi, eserin Cürcânî'ye ait olduğuna dair bir başka delil olarak görülebilir. Özellikle Cürcânî'nin dilci ve edebî kimliği göz önünde bulundurulduğunda bu delilin daha da anlam kazandığı söylenebilir. Zira eserde birçok yerde Arap dilinin belâgî ve edebî üslup özellikleri kullanılmıştır.<sup>23</sup> Dolayısıyla bu yaklaşım tarzı Cürcânî'nin üslubu ve ilmi kimliğiyle örtüşmektedir.

Zikredildiği üzere *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürcânî'ye ait olduğuna işaret eden birtakım deliller vardır. Daha önce dikkat çektiğimiz üzere eserin Britanya baskısında bu deliller dikkate alınarak çalışmanın Cürcânî'ye ait olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

### 3. Ait Olmadığına Dair Deliller

Bu başlık altında *Dürcü'd-dürer* isimli çalışmanın Cürcânî'ye ait olmadığına dair delillere yer verilecektir. İlk delil olarak, Cürcânî'nin hayatına ve eserlerine yer veren erken dönem tabakât ve fihrist türü eserlerde bu eserin ismine yer verilmemesi zikredilebilir. Daha önce kaydettiğimiz üzere Cürcânî'nin eserleri içerisinde bu eseri ilk zikreden âlim Kâtib Çelebi'dir. Ne var ki Kâtib Çelebi'nin

<sup>19</sup> Bilindiği gibi nazm teorisi Kur'an'ın i'câzının kelimelerin kendisinde değil, kelimelerin birbiriyle olan ilişkisinde olduğunu ön gören bir yaklaşım olup Cürcânî tarafında te'lif edilen *Delâilu'l-i'câz* isimli eserde sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Nazm teorisine dair geniş bilgi için bk. Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Delâilu'l-i'câz*, tahk. Mahmud Muhammed Şâkir (Kahire: Matba'atü'l-Medenî, 1992); Velid Muhammed Murâd, *Nazarîyyetü'n-nazm ve kıymetuhâ fi'd-dirâseti'l-lugavîyye* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1983); Mahmûd es-Seyyid Şeyhûn, *el-I'câz fi nazmi'l-Kur'ân* (Kahire: Mek-tebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1978); İbrahim Rahmânî, *en-Nazmü'l-Kur'ânî ve eseruhû fi ahkâmî't-teşri'* (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010); M. Taha Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

<sup>20</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 148.

<sup>21</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 290.

<sup>22</sup> Daha fazla örnek için bk. Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 290, 394, 421, 635.

<sup>23</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 291, 294, 338, 411, 511, 533, 593, 2: 175, 243.



bu konuda verdiği bilgi net değildir. Bu bağlamda Cürcânî'nin *Dürcü'd-dürer* isimli bir eserin olduğunu kesin bir dille kaydeden ilk âlim İsmail el-Bağdâdî'dir. Dolayısıyla Bağdâdî'nin geç bir dönemde yaşamış olması ve Cürcânî'nin hayatına ve eserlerine yer veren ilk dönem kaynaklarda bu eserin zikredilmemesi, çalışmanın Cürcânî'ye aidiyeti hususunda şüphe oluşturmaktadır.

*Dürcü'd-dürer* isimli çalışmanın Cürcânî'ye ait olmadığına dair öne çıkan delillerden bir diğeri, eserin müellifi ile Cürcânî'nin farklı mezheplere ve dil ekollerine mensup olmalarıdır. Şöyle ki kaynakların Cürcânî'nin Basra dil ekolüne meyilli olduğunu zikretmesine mukâbil,<sup>24</sup> *Dürcü'd-dürer* isimli eserin müellifi dile dair açıklamalarda genellikle Kûfe dil ekolüne meyletmış ve bu ekolün görüşlerine sıklıkla yer vermiştir. Özellikle Kûfe dil ekolünün önemli isimlerinden birisi olan Ferrâ'nın (ö. 207/822) görüşlerine çok sık atıf yapılmıştır. Bu bağlamda şu ayeti örnek olarak verebiliriz:

فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

“Şığırın bir parçası ile ona vurun. İşte Allah ölüleri böyle diriltir ve umulur ki akledersiniz diye ayetlerini size gösterir.” (el-Bakara 2/73).

Bu ayette (المَوْتَى) “ölüler” kelimesini açıklarken detaylı bir şekilde Ferrâ'nın görüşüne yer verilmiş, Basra dil ekolünün görüşlerine ise, (فيل) “denildi” ifadesiyle sadece iki kelimeyle değinilmiştir.<sup>25</sup> Bu bağlamda daha birçok örnek verilebilir.<sup>26</sup> Dolayısıyla Kûfe dil ekolünün görüşlerine sıklıkla yer verilmesi, eserin Cürcânî'ye ait olmadığı izlenimi vermektedir.

Cürcânî'nin kaynaklarda Şâfî ve Eş'arî olduğunun zikredilmesine karşın<sup>27</sup> *Dürcü'd-dürer* isimli eserin müellifinin fikhî ve itikadî konularda genellikle Hanefilerin özellikle Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşlerine yer vermesi, eserin Cürcânî'ye ait olmadığına işaret eden başka bir delildir. Şöyle ki eserin müellifi çoğu zaman Hanefilerin görüşlerini nakletmekle yetinmiş ve özellikle Ebû Hanîfe'ye sıklıkla atıf yapmıştır. Bu bağlamda şu ayeti örnek olarak verebiliriz:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Şüphesiz inananlar, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbüilerden, Allah'a ve ahiret gününe inanan ve sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlara hiçbir korku yoktur ve onlar üzülecek de değillerdir.” (el-Bakara 2/62).

Bu ayette müellif, sâbüilerin kimler olduğuna dair Ebû Hanîfe'nin *ehl-i kitab* ve İmâmeyn'in *yıldızlara ibadet edenler* yönündeki görüşlerine yer vermiş, Şâfîilerin görüşlerine değinmemiştir.<sup>28</sup> İtikadî konularda da benzer bir durumun olduğunu görüyoruz. Bu bağlamda, şu ayeti örnek olarak verebiliriz:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

<sup>24</sup> Boyalık kesin bir dille Cürcânî'nin Ebû Ali el-Fârîsî kanalıyla Basra dil ekolüne mensup olduğunu söylese de Cürcânî'nin hangi nahvî mezhebi benimsediğine dair kaynaklarda net bir bilgi yoktur. Bazı eserlerinde Basralı dilcilere hitaben ashâbuna ifadesini kullanması, Basra dil ekolünün önemli isimlerinden olan Sibeveyhi'ye çokça atıf yapması ve Basra dil ekolünün fikirleriyle ortak fikre sahip olması gibi gerekçelerle Basra dil ekolüne mensup olduğu söylenmiştir. Bk. Fuâd Ali Muhaymir, *Felsefetü'n-nahviyye fi delâilil-l-i-câz* (Kahire: Dârus's-Sekâfe, 1983), 14; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâbat*, 16.

<sup>25</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 86.

<sup>26</sup> Bk. Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 186, 1: 246, 1: 388, 2: 530, 2: 598.

<sup>27</sup> Subkî, *Tabakâtü's-Şâfî'iyye*: 5: 149.

<sup>28</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 169.

“Şüphesiz ki onlar, Allah’ı ve O'nun peygamberlerini inkâr ederler ve Allah ile O'nun peygamberleri arasında ayırım yapmak isterler. Ve onlar şöyle derler: Bir kısmına inanırız, bir kısmını inkâr ederiz. İşte onlar bunun arasında bir yol tutmak isterler.” (en-Nisâ 4/150).

Bu ayetin tefsirinde müellif “و في الآية دليل على أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص”<sup>29</sup> diyerek Hanefîlerin dolayısıyla Ebû Hanîfe'nin görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda daha birçok örnek verilebilir.<sup>30</sup> Dolayısıyla kaynaklarda Cürcânî'nin Eş'arî, Şâfî ve Basra dil ekolüne mensup olduğu söylenmesine karşın, bu eserde tersi bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir. Dolayısıyla bu durum eserin Cürcânî'ye ait olmadığına işaret eden bir husus olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda Ammân baskısında, bu noktalara dikkat çekilerek *Dürcü'd-dürer* isimli eserin müellifinin Hanefî olduğu kanaati belirtilmiştir.<sup>31</sup>

*Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürcânî'ye ait olmadığına dair diğer bir delil, Cürcânî tarafından sistematik hale getirilen (نظرية النظم) “nazm teorisine” dair atıfların eserde oldukça az ve sınırlı olmasıdır. Daha önce dikkat çektiğimiz üzere nazm teorisi Kur'an'ın i'câzının kelimelerin kendisinde değil, kelimelerin birbiriyle olan ilişkisinde olduğunu ön gören bir yaklaşım olup, Cürcânî tarafında te'lîf edilen *Delâilu'l-i'câz* isimli eserde sistematik bir şekilde ele alınmıştır. Bu bağlamda *Dürcü'd-dürer* isimli eserde kayda değer anlamda bu teoriye yer verilmemekle birlikte, nazm teorisine aykırı birtakım ifadelerin kullanıldığını söyleyebiliriz. Özellikle birçok yerde, ayet sonlarında yer alan kelimelerin yazılışına dair yapılan (لوفق رؤوس الأي) “ayet sonlarının uyumlu olması için”<sup>32</sup> yorumu nazm teorisine aykırı bir yorum olarak anlaşılabilir. Zira nazm teorisinde her kelime ve harf bulunmuş olduğu cümle içerisinde ses ve şekil olarak değil, nahiv ve i'râbına göre anlam ve değer kazanır. Dolayısıyla Cürcânî'nin sistematik hale getirdiği nazm teorisinin eserde işlenmemesi ve bu teoriyi çağrıştıran ifadelerin çok az kullanılması, ayrıca nazm teorisine aykırı birtakım ifadelere yer verilmesi eserin Cürcânî'ye ait olmadığına işaret etmektedir.

Tefsirin Cürcânî'ye ait olmadığına delalet eden diğer bir husus ise, eserin içeriğinde yapılan atıflarla ilgilidir. Şöyle ki eserde, kaynaklarda Cürcânî'nin en önemli hocası olarak zikredilen Ebu'l-Hüseyin el-Fârisî'ye (ö. 421/1030) atfın yapılmaması dikkat çekicidir. Zira kaynaklar, Cürcânî'nin bu hocasından çokça nakilde bulunduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup> Örneğin Cürcânî *el-Muktesid fî şerhi'l-îzâh* isimli eserinde bu hocasına çok atıf yapmıştır.<sup>34</sup> Dolayısıyla Cürcânî'nin en önemli hocası olan Ebu'l-Hüseyin el-Fârisî'ye herhangi bir atfın bulunmaması, eserin Cürcânî'ye ait olmadığını işaret etmektedir.

Eserde yapılan atıflarda dikkat çekici diğer bir husus ise, bir yerde Cürcânî'ye aidiyeti bilinmeyen bir eserin zikredilmesidir. Şöyle ki müellif el-Haşr 59/24 ayetinde yer alan (البارئ) “yaratıcı” sıfatını tefsir ederken bu hususta *Miftâhu'l-hudâ* isimli eserde yeterince söz söylediğini zikretmiştir.<sup>35</sup> Ne var ki kaynaklarda Cürcânî'nin bu isimde bir eserinin olduğuna dair bir bilgi yoktur. Sadece

<sup>29</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 537.

<sup>30</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 74, 1: 177, 1: 485, 2: 77, 2: 318.

<sup>31</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 16.

<sup>32</sup> Bk. Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 2: 111, 180, 297, 387.

<sup>33</sup> Enbârî, *Nüzhbetü'l-elîbbâ*, 266.

<sup>34</sup> Bk. Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *el-Muktesid fî şerhi'l-îzâh*, thk. Kâzım Mercân (Irak: Menşûrâtü Vizâratü's-Sekâfe, 1982), 1: 135, 179, 194, 221, 404.

<sup>35</sup> Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 2: 631.

*Kitâbu'l-miftâh fi's-sarf*<sup>36</sup> isminde bir eseri olup, bu eser atıf yapılan eserden farklı bir eserdir. Zira bu eser sarf ilmiyle ilgili bir eser olup, tefsirde atıf yapılan bağlama dair bir bilgiyi içermemektedir. Başka bir ifadeyle (البارئ) sıfatının açıklamasına dair bir bilgiye bu eserde yer verilmemiştir. Dolayısıyla bu durum *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürcânî'ye ait olmadığına işaret etmektedir.

Sonuç olarak sistematik bir şekilde vermeye çalıştığımız bütün bu deliller *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin Abdülkâhir el-Cürcânî'ye ait olmadığını göstermektedir. Nitekim daha önce dikkat çektiğimiz üzere Ammân baskısında bu delillere dayanılarak eserin kesin olarak Cürcânî'ye nispet edilmesinin doğru olmadığı belirtilmiştir.

#### 4. Delillerin Değerlendirilmesi

Daha önceki iki başlıkta *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürcânî'ye ait olduğuna ve olmadığına dair delillere yer vermeye çalıştık. Bu başlık altında ise, yer verdiğimiz bu deliller tartışılacak ve bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. İlk olarak şuna dikkat çekmeliyiz ki eserin yapılan iki baskısında iki farklı kanaat belirtilmiştir. Daha önce dikkat çektiğimiz üzere Britanya baskısında eserin Cürcânî'ye aidiyeti hususunda daha kesin bir görüş belirtilirken, Ammân baskısında bu aidiyet şüphe ile karşılanmıştır.

Delillerin değerlendirilmesine geçmeden konuya ışık tutması açısından Cürcânî'nin te'lif hayatına dikkat çekmemiz faydalı olacaktır. Şöyle ki Cürcânî'nin telif hayatı genellikle iki evrede ele alınmıştır. Cürcânî ilmi hayatının ilk evresinde nahiv, sarf ve sesbilgisi gibi daha çok teknik olarak dil ile ilgili konulara yoğunlaşmış ve bu alanlara dair çok sayıda eser kaleme almıştır.<sup>37</sup> Bu süreç yaklaşık hicri 450 yılına kadar devam etmiş ve bu tarihten ölümüne kadar Cürcânî, dil meselelerini farklı bir boyutta ele almıştır. Başka bir ifadeyle Cürcânî, telif hayatının ikinci dönemini oluşturan bu dönemde, belâgat ve dil felsefesi alanlarına yoğunlaşmış; iki önemli ve meşhur eseri olan *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga'yı* kaleme almıştır.<sup>38</sup>

Cürcânî'nin telif hayatına dair çizilen bu genel çerçeve göz önünde bulundurulduğunda *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin Cürcânî'ye aidiyeti hususunda bir değerlendirme yapılabilir. Şöyle ki Cürcânî'nin telif hayatının ikinci dönem eserlerinden olan *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga'yı* üslup ve muhteva olarak *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirle karşılaştırdığımızda ciddi farklılıkların olduğunu görüyoruz. Daha önce değinildiği üzere *Delâilu'l-i'câz* isimli eserinde Cürcânî, Kur'an'ın i'câzına yönelik nazm teorisini sistematik bir şekilde ele almış ve birçok ayeti şâhid olarak kullanmıştır. Cürcânî şâhid olarak kullanmış olduğu bu ayetleri nazm teorisi çerçevesinde tefsir etmiştir. Bu bağlamda *Delâilu'l-i'câz*'da yer verilen bu ayet yorumları ile *Dürcü'd-dürer* isimli eserde yer alan ayet yorumları karşılaştırıldığında temel farkların olduğu ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki *Delâilu'l-i'câz*'da nazm teorisi bağlamında tefsir edilen birçok ayet *Dürcü'd-dürer*'de kısa dilsel birtakım açıklamalarla geçirilmiş, ayrıca *Delâilu'l-i'câz*'da açıklaması yapılan birçok ayet tefsir edilmemiştir.<sup>39</sup> Dolayısıyla *Delâilu'l-i'câz*'da yapılan ayet yorumlarıyla *Dürcü'd-dürer*'de yapılan ayet yorumlarının örtüşmediği rahatlıkla söylenebilir. Ayrıca *Dürcü'd-dürer* isimli eseri Cürcânî'nin ikinci dönem eserlerinden olduğunu kabul

<sup>36</sup> Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Kitâbu'l-miftâh fi's-sarf*, thk. Ali Tevfik (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987).

<sup>37</sup> Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 17-19.

<sup>38</sup> Bk. Ahmed Matlûb, *Abdülkâbir el-Cürcânî belâgatubû ve nakdubû* (Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, ts.), 28-33.

<sup>39</sup> Bk. Eren, "Dürcü'd-Dürer'in el-Cürcânî'ye Nispeti ve Delâilu'l-İ'câz İle Mukayesesi", 76-84.

etmiş olursak, bu teorinin uygulamasını ve pratik karşılığını kısmen de olsa eserde bulmamız gerekirdi.<sup>40</sup> Aynı şekilde iki eserde kullanılan üslubun da farklı olduğunu görüyoruz. Sözgelimi *Delâilu'l-i'câz*'da güçlü ve ağır edebî bir üslup kullanılırken, *Dürcü'd-dürer*'de sade ve basit bir üslup kullanılmıştır.

*Dürcü'd-dürer* isimli tefsiri üslup ve muhteva olarak Cürcânî'nin *Esrâru'l-belâga* eseriyle kıyasladığımızda da benzer bir durumla karşılaşyoruz. Şöyle ki Cürcânî *Esrâru'l-belâga* isimli çalışmasında beyân ilmini tesis etmiş<sup>41</sup> ve bu ilmin alt başlıklarını oluşturan teşbîh, istiâre, kinâye ve temsîl konularını geniş bir şekilde ele almıştır.<sup>42</sup> Ele almış olduğu bu konular çerçevesinde birtakım ayet yorumlarına yer vermiştir.<sup>43</sup> Bu ayet yorumlarıyla *Dürcü'd-dürer* isimli eser içerisinde yer alan ayet yorumlarını karşılaştırdığımızda, yukarıda *Delâilu'l-i'câz* bağlamında kaydettiğimiz duruma benzer bir durum ile karşılaşmaktayız. Diğer taraftan *Esrâru'l-belâga*'da konular ağır bir dilsel üslupla açıklanırken, *Dürcü'd-dürer* sade, kısa ve basit bir dil kullanılmıştır.

Dolayısıyla *Dürcü'd-dürer* adlı tefsir Cürcânî'nin ikinci dönem eserleri içerisinde yer alan *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* ile üslup ve muhteva açısından karşılaştırıldığında çok ciddi farklılıkların olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum en azından *Dürcü'd-dürer* adlı tefsirin Cürcânî'nin ikinci dönem eserlerinden olmadığı noktasında kesin bir fikir vermektedir. Bu bağlamda Ammân baskısında *Dürcü'd-dürer*'in Cürcânî'nin ilmi hayatının ilk eserlerinden olabileceği ihtimaline dikkat çekilmiştir. Şöyle ki Cürcânî'nin ilmi ve fikri düşüncesi tam olarak olgunlaşmadan ve nazm teorisine dair düşüncesini ortaya koymadan önce bu eseri kaleme aldığı zikredilmiştir. Ayrıca Cürcânî'nin *Dürcü'd-dürer*'i kaleme aldığıda Hanefî mezhebine ve Kûfe dil ekolüne mensup olduğuna, sonraki süreçte Şâfî mezhebinde ve Basra dil ekolünde karar kıldığına değinilmiştir.<sup>44</sup>

Zikrettiğimiz deliller ve değerlendirmeleri dikkate aldığımızda muhakkik tarafından yapılan bu tespitin ihtimal dahilinde olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle Cürcânî'nin *Delâilu'l-i'câz* ve *Esrâru'l-belâga* çalışmalarının üslup ve içeriğinin, *Dürcü'd-dürer* ile örtüşmemesi kanaatimizce bu sonuca götüren çok güçlü bir delildir. Dolayısıyla bu delil ışığında *Dürcü'd-dürer* isimli eserin en azından Cürcânî'nin son dönem eserlerinden olmadığını söyleyebiliriz.

Diğer taraftan Ammân baskısında dikkat çekildiği üzere *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürcânî'nin telif hayatının ilk eserlerinden olduğu ihtimali üzerinde durabiliriz. Bu ihtimalin birkaç açıdan güçlü

<sup>40</sup> Eserde birkaç yerde nazm teorisini çağrıştıran ifadelerin kullanılması, eserin Cürcânî'ye ait olduğu noktasında kayda değer bir delil değildir. Ayrıca Kur'an nazmına dair vurgular birçok âlim tarafından kullanılmakla birlikte bu teoriyi sistematik hale dönüştüren Cürcânî'dir. Dolayısıyla eserin Cürcânî'ye ait olduğu varsayıldığında bu tür vurguların çokça yer alması gerekirdi. Bk. İbrahim Rahmani, *en-Nazmu'l-Kur'ânî*, 65.

<sup>41</sup> Bir takım kaynaklarda Abdülkâhir el-Cürcânî'nin beyân ve me'ânî ilimlerinin kurucusu olduğu zikredilmiştir. Bk. Abdülbâkî b. Abdülmecîd el-Yemenî, *İşâratü't-ta'yîn fî terâcim'n-nuhât ve'l-luğaviyyîn*, tahk. Abdülmecîd Diyâb (Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, 1986), 188.

<sup>42</sup> Bk. Ebû Bekr Abdülkâhir el-Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, tahk. Muyesser Akkâr - Mustafa Şeyh Mustafa (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007).

<sup>43</sup> Cürcânî, *Esrâru'l-belâga*, 53, 198, 255, 263, 286.

<sup>44</sup> Bizim kanaatimize göre *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin müellifinin Hanefî ve Mâturîdî olmasına mukabil Cürcânî'nin Şâfî ve Eş'arî olduğunun söylenmesi güçlü bir delil değildir. Zira kaynakların Cürcânî'nin Şâfî ve Eş'arî olduğunu zikretmesine mukabil, eserlerinden hareketle Cürcânî'nin hangi mezhebi benimsediğini tespit etmek mümkün gözüküyor. Başka bir ifadeyle Cürcânî'nin eserleri, hangi fikhî ve itikadî mezhebi benimsediğine dair doğrudan somut bilgi vermemektedir. Kaldı ki bazı kaynaklarda Eş'arî nispetine (اصولي) "usulcu" kaydı düşülmesi dikkat çekicidir. Bu kayıt Cürcânî'nin bir Eş'arî kelamcıdan ziyade usulcü olduğuna işaret etmiş olabilir. Dolayısıyla bize göre Cürcânî'nin Eş'arî ve Şâfî mezhebinin benimsediği ön görülerek *Dürcü'd-dürer*'in kendisine ait olmadığını söylenmesi güçlü bir çıkarım değildir. Bk. İbn Şâkir, *Fevâtü'l-vefayât*, 2: 370; Cürcânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 17.

bir ihtimal olmadığını söyleyebiliriz. İlk olarak Cürçânî genel kabule göre 471/1078 yılında vefat etmiştir. Daha önce değindiğimiz üzere Cürçânî'nin kaynaklarda en önemli hocası olarak zikredilen isim Ebu'l-Hüseyn el-Fârisî'dir ki 421/1030 tarihinde vefat etmiştir. Dolayısıyla Cürçânî hocası vefatından elli yıl sonra vefat etmiştir. Bu bağlamda Cürçânî'nin hicri dördüncü asrın sonu beşinci asrın başında dünyaya geldiğini kabul edersek daha ilmi hayatının başlangıcında Ebu'l-Hasen el-Fârisî'den ders aldığı sonucunu çıkarırız. Dolayısıyla *Dürcü'd-dürer'in* Cürçânî'nin ilk eserlerinden olduğunu varsayarsak, bu hocasına eserde atf yapması gerekirdi. Örneğin daha önce vurguladığımız üzere Cürçânî'nin ilk dönem eserlerinden olduğu kaydedilen<sup>45</sup> *el-Muktesid fi şerhi'l-îzâh* isimli eserde Ebu'l-Hasen el-Fârisî'ye çokça atf yapılmıştır. Oysa *Dürcü'd-dürer'*de, Cürçânî'nin bu hocasına hiç atf yapılmamıştır. Dolayısıyla bu durum *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürçânî'ye aidiyeti kabul edildiği takdirde, Cürçânî'nin ilk dönem eserlerinden olmadığı ihtimalini güçlendirmektedir.

Diğer bir husus ise, Cürçânî gibi bir âlimin ilmi hayatının hemen başlangıcında bir tefsir kaleme almasını pek muhtemel görmüyoruz. Bilindiği üzere Kur'an'ı tefsir etmek güçlü bir ilmi altyapı oluşturmaya ve belli ilimleri tahsil etmeye bağlıdır. Özellikle klasik tefsir anlayışında bu yaklaşımın ve bakış açısının hâkim olduğunu söyleyebiliriz.<sup>46</sup> Bu açıdan baktığımızda Cürçânî'nin ilmi ve fikri olgunluğa erişmeden, telif hayatının ilk evresinde tefsir kaleme aldığı ihtimalini, zayıf bir ihtimal olarak gördüğümüzü belirtmeliyiz.

Bu noktada başka bir takım ihtimaller de mümkündür. Örneğin Biritanya baskısında bazı araştırmacıların bu eseri Ebû Ali el-Hasen b. Yahyâ el-Cürçânî'ye (ö. Hicri 400'den önce) nispet ettiğine dikkat çekilmiştir. Ancak muhakkik tefsir kaynaklarında Ebû Ali el-Hasen el-Cürçânî'den nakledilen rivayetlerle *Dürcü'd-dürer* içerisinde yer alan rivayetleri karşılaştırmış ve bu tespitin doğru olmadığını belirtmiştir.<sup>47</sup> Bu bağlamda tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda *Dürcü'd-dürer* isminde bir eser ne Ebû Ali el-Hasen b. Yahyâ el-Cürçânî'ye ne de başka bir âlime nispet edilmiştir. Bu açıdan yukarıda yapılan tespitin doğru olmadığı görüşüne katılıyoruz. Ayrıca kanaatimize göre *Dürcü'd-dürer* isimli eserin kime ait olduğu hususunda akıl yürütmeye değil, somut delillere dayanılması gerekir. Ulaşabildiğimiz kadarıyla kaynaklarda böyle somut bir delil yer almamaktadır.

Bütün bu değerlendirmeler ve deliller ışığında *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürçânî'ye nispeti noktasında farklı ihtimallerin olabileceğini söyleyebiliriz. İlk olarak eserin Cürçânî'ye ait olduğu varsayıldığında iki ihtimalden söz edilebilir. Şöyle ki Cürçânî ya bu eseri telif hayatının ilk evresinde ya da ikinci evresinde kaleme almıştır. İkinci evresinde kaleme aldığı eserlerin üslup ve muhtevası ile *Dürcü'd-dürer'*in üslup ve muhtevası karşılaştırıldığında bu ihtimal zayıf bir ihtimal olarak gözükmektedir. İkinci ihtimal ise, Ammân baskısında da değinildiği üzere *Dürcü'd-dürer'*in Cürçânî'ye ait olması, ancak Cürçânî, bu eseri ilmi hayatının başlangıcında kaleme almasıdır. Bu ihtimale göre bu eser Cürçânî'nin ilk ilmi ürünlerinden olması sebebiyle hayatının sonlarına doğru kaleme aldığı eserlerin üslup ve muhtevasına kıyasla farklılık göstermektedir. Daha önce belirttiğimiz çeşitli gerekçelere bağlı olarak bize göre bu ihtimal zayıf bir ihtimaldir.

<sup>45</sup> Boyalık, *Dil, Söz ve Fesâhat*, 18.

<sup>46</sup> Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fi 'ulûmi'l-Kur'an*, tahk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 2: 148.

<sup>47</sup> Cürçânî, *Dürcü'd-dürer*, 1: 53.

Sonuç olarak bütün bu delilleri göz önünde bulundurduğumuzda *Dürcü'd-dürer*'in Cürcânî'ye ait olmadığı ihtimali yüksektir. Bu bağlamda tefsirin Cürcânî'ye ait olmadığı yönünde ortaya koymaya çalıştığımız delillerin daha güçlü, rasyonel ve ikna edici deliller olduğunu söyleyebiliriz. Diğer taraftan eserin Cürcânî'ye ait olmadığı kuvvetle muhtemel olmakla birlikte kime ait olduğu noktasında tarihsel bir veriye ulaşamadık. Dolayısıyla bu noktada farklı ihtimallerden söz edilebilir. Tefsirin içerisinde yapılan şahıs atıflarından hareketle, eserin Cürcânî'nin yaşadığı dönemde kaleme alındığını ve geç de olsa bir takım kaynaklarda bu eserin Cürcânî'ye nispet edildiğini dikkate aldığımızda, bu eserin Cürcânî'nin ders halkalarına katılan öğrencilerinden birisinin kaleme aldığı ve bir şekilde bunun Cürcânî'ye nispet edildiği ihtimali söz konusu olabilir. Ancak bu ihtimal güçlü değildir ve ispata muhtaçtır. Son olarak *Dürcü'd-dürer* isimli çalışmanın kuvvetle muhtemel Cürcânî'ye ait olmadığını, bununla birlikte kime ait olduğu hususunda en azından kuvvetli bir ihtimalden söz edilemeyeceğini söyleyebiliriz.

### SONUÇ

Yazma eserler İslâm ilim geleneğinin bilgi ve bilim hazinesidir. İslâm geleneğinde var olan ilmi birikim yazma eserler vasıtasıyla bugünlere ulaşmıştır. Ne var ki elimize ulaşan bazı yazma eserlerin hangi âlime ait olduğu tam olarak belirlenememiştir. Diğer taraftan bazı yazma eserler çeşitli delillere dayanılarak belli bir âlime nispet edilmiştir. Bu bağlamda çeşitli kütüphanelerde yazma nüshaları bulunan *Dürcü'd-dürer* isimli tefsirin Abdülkâhir el-Cürcânî'ye ait olduğu ifade edilerek neşredilmiştir. Biz bu çalışmada Cürcânî'ye nispetle baskısı yapılan bu tefsirin kendisine ait olup olmadığını incelemeye çalıştık.

İlk olarak yapmış olduğumuz bu araştırmadan hareketle *Dürcü'd-dürer* isimli tefsir çalışmasının İslâm tefsir geleneği açısından önemli bir eser olduğunun altını çizebiliriz. Bununla birlikte araştırmalarımız neticesinde bu kıymetli eserin Cürcânî'ye ait olup olmadığı noktasında birtakım şüphelerin olduğunu gördük. Biz bu çalışmada bu şüpheleri sistematik ve bilimsel bir yaklaşımla ele almaya ve bir sonuca ulaşmaya çalıştık. Buna göre mevcut veriler ışığında kesin ve nihai bir kanaate varmak mümkün olmamakla birlikte, *Dürcü'd-dürer* isimli eserin Cürcânî'ye ait olmadığına dair delillerin daha güçlü olduğunu söyleyebiliriz.

Son olarak yapmış olduğumuz bu araştırmanın özellikle Türkiye'de *Dürcü'd-dürer* isimli eser üzerine yapılacak olan araştırmalara bir zemin oluşturacağını ve katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Zira bu hususta son sözün söylenmediğini ve daha derin araştırmalara ve incelemelere ihtiyaç duyulduğunu belirtmeliyiz. Özellikle *Dürcü'd-dürer* isimli çalışmanın Cürcânî dışında bir âlime ait olduğu ihtimalinin dikkate alınması ve araştırılması gerektiği kanaatindeyiz.

## KAYNAKÇA

- Bağdâdî, İsmail b. Muhammed Emîn. *Hediyyetu'l-ârifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabiyye, 1951.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söğ ve Fesâhat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabi*. Trc. Abdulhalîm en-Neccâr. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1977.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Dercü'd-düerer fî tefsîri'l-âyi ve's-suver*. Thk. Velîd b. Ahmed-Abdullatîf el-Kaysî. Biritanya: Mecelletü'l-Hikme, 2008.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. Thk. Abdulhamîd Hindevî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Delâilu'l-İ'câz Söğdizimi ve Anlambilim*. Trc. Osman Güman. İstanbul: Litera Yayınları, 2008.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Dürcü'd-düerer fî tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm*. Thk. Salâh el-Ferhân - Muhammed Şekûr. Ammân: Dâru'l-Fikr, 2009.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *el-Muktesid fî şerbi'l-îzâb*. Thk. Kâzım Mercân. Irak: Menşûrâtu Vizâratü's-Sekâfe, 1982.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Esrâru'l-belâga*. Thk. Muyesser Akkâr - Mustafa Şeyh Mustafa. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2007.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdülkâhir. *Kitâbu'l-miftâf fî's-sarf*. tahk. Ali Tevfik. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1987.
- Davûdî, Muhammed b. Ali b. Ahmed Şemseddîn. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. Thk. Süleyman b. Sâlih. Suûd: Mektebetü'l-'Ulûm, 1997.
- Enbârî, Abdurrahmân b. Muhammed b. 'Ubeydullah el-Ensârî. *Nüçhetü'l-elibbâ fî tabakâti'l-udebâ*. Thk. İbrahim Sâmirâyî. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Eren, İsmail. "Dürcü'd-Düerer'in el-Cürcânî'ye Nispeti ve Delâilu'l-İ'câz İle Mukayesesi". *Türkiye Din Eğitimi Araştırma Dergisi* 1/2 (2016): 73-85.
- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Abdülkâhir el-Cürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1: 247-248. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- İbn Şâkir, Salâhuddîn Muhammed b. Ahmed. *Fevâtü'l-vefayât*. Thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1973.
- İbnu'l-İmâd, Abdulhây b. Ahmed b. Muhammed Ebu'l-Felâh el-Hanbelî. *Şezerâtu'z-zehab*. Thk. Mahmud el-Arnâvûd. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1986.
- Karagöz, Mustafa. *Tefsir Tarihi Yazımı ve Problemleri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfu'z-zunûn 'an esâmi'l-kutub ve'l-funûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.
- Kıftî, Cemâluddîn Ebu'l-Hasen Ali b. Yusuf. *İnbâbu'r-ruvât 'alâ enbâbu'n-nubât*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Unsuriyye, 2003.
- Matlûb, Ahmed. *Abdülkâhir el-Cürcânî belâğatuhû ve nakduhû*. Kuveyt: Vekâletü'l-Matbû'ât, ts.

- Muhaymir, Fuâd Ali. *Felsefetü'n-nahviyye fi delâilü'l-i'câz*. Kahire: Dârus's-Sekâfe, 1983.
- Murâd, Velid Muhammed. *Nazariyyetü'n-nazm ve kıymetubâ fi'd-dirâseti'l-lugaviyye*. Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, 1983.
- Nüveyhiz, Âdil. *Mu'cemu'l-müfessirîn*. Beyrut: Müessesetü's-Sekâfe, 1988.
- Rahmânî, İbrahim. *en-Nazmü'l-Kur'ânî ve eserubû fi abkâmi't-teşrî*. Beyrut: *Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye*, 2010.
- Serkîs, Yusuf b. İlyân b. Musa. *Mu'cemu'l-matbû'âtu'l-Arabîyye*. Mısır: Matba'âtu Serkîs, 1928.
- Subkî, Tâcuddîn Takıyyuddîn. *Tabakâtu's-Şâfi'iyeti'l-kübrâ*. Thk. Mahmud Muhammed Tannâhî. Beyrut: Hicr li't-Tıba'a ve'n-Neşr, 1993.
- Suyûtî, Abdurrahmân Ebû Bekr Celâluddîn. *Buğyetü'l-vuğât*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Lübnan: el-Mektebetü'l-'Asrıyye, ts.
- Şeyhûn, Mahmûd es-Seyyid. *el-İ'câz fi nazmi'l-Kur'an*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, 1978.
- Yâfî'î, Ebû Muhammed b. Ali b. Süleyman. *Mirâtü'l-cinân*. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Yemenî, Abdülbâkî b. Abdülmecîd. *İşâratü't-ta'yîn fi terâcim'n-nubât ve'l-luğaviyyîn*. Thk. Abdülmecîd Diyâb. Riyad: Merkezü'l-Melik Faysal, 1986.
- Zehebî, Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Iberu fi haberi men gaber*. Thk. Ebû Hâcir Muhammed es-Sa'îd. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burbân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1957.



## Hz. Yûsuf Kıssasında Yer Alan Ahkâma Dair Bazı Âyetler ve İlişkili Olduğu Hükümler

Mustafa Kara\* - Canan Kösetürk\*

### Öz

Bu çalışmada, Yüce Allah (cc) tarafından kıssaların en güzeli olarak nitelenen ve içerisinde akıl sahipleri için ibretler olduğu belirtilen Hz. Yûsuf (s) kıssasında yer alan ahkâmla ilgili bazı âyetler ve bu âyetlerin ilişkili olduğu hükümler ele alınmaktadır. Çalışmada öncelikle kıssaların İslam hukukundaki yeri ve kıssalardan hüküm çıkarırken nelere dikkat edilmesi gerektiğinden kısaca bahsedilmekte, daha sonra Hz. Yûsuf kıssasında ahkâma dair bazı âyetler, kıssadaki önceliğine göre (âyet numaraları esas alınarak) ele alınmakta ve her bir âyetin hangi konuyla ilişkili olduğu açıklanmaktadır. Bu bağlamda, Hz. Yûsuf kıssasının anlatıldığı Yûsuf sûresi 16 ve 18. âyetlerin “bir konuda ileri sürülen deliller çeliştiğinde güçlü olan delile göre hüküm vermenin gerekliliği”, 19. âyetin “lakîtin özgürlüğü meselesi”, 26. âyetin “hukuk ve ceza davalarında hükmün bilirkişinin sunduğu rapora göre verilmesi gerektiği”, 38. âyetin “baba olmadığında dedenin mirastaki payının tespiti”, 55. âyetin “kendisinden daha ehil birisi bulunmadığında kişinin göreve talip olması gerektiği”, 70. âyetin “mübah olan gayeye ulaşmak için hileye başvurmanın meşruiyeti”, 72. âyetin “cu’ale akdinin ve mala kefaletin meşruiyeti”, 78 ve 79. âyetlerin de “şahsa kefaletin caiz olmaması” konularında ahkâma taalluk ettikleri anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur’ân-ı Kerîm, Tefsir, Hz. Yûsuf, Kıssa, Ahkâm.

## The Some Verses in the Story of Prophet Joseph About Provisions in the Qur’an and Relevant Judgments

### Abstract:

In this study, the some verses in the story of Prophet Joseph which has been described as the finest story by Almighty Allah and expressed that there are warnings for intellects about provisions and relevant judgments will be handled. Firstly, the place of stories in the Islamic law and what to pay attention while making a judgement are mentioned concisely, the some verses in the story of Prophet Joseph about judgment are discussed with reference to the priority by using the number of them as base and, each verse is explained in terms of its relation with story. In this context, the Surah of Joseph, in which the narrative of Joseph is told, concern on provisions about the subjects mentioned for example: The verses 16 and 18 describe the “necessity of judgment according to the evidence which is strong when the arguments put forward in a matter conflict” and the 19th verse tells “the issue of freedom of *lakit*”. Besides, 26th verse mentions “the judgment should be given according to the expert's report in the law and criminal cases” and the 38th verse tells about the “determination of the grandfather's share in the legacy when father is absent”, the 55th verse yet tells

---

\* Doç. Dr. On Dokuz Mayıs Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi. mustafakara@omu.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5497-1131>

\* Doktora Öğrencisi. On Dokuz Mayıs Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı. canan55koseturk@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0641-471X>.

Bu makale “iThenticate” intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**ATIF:** Kara, Mustafa, Kösetürk, Canan. “Hz. Yûsuf Kıssasında Yer Alan Ahkâma Dair Bazı Âyetler ve İlişkili Olduğu Hükümler”. Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 121-139

Gönderim Tarihi: 26 Mart 2019. Kabul Tarihi: 21 Nisan 2019. DOI NUMARASI: 10.31121/tader.544748. Araştırma Makalesi. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

that “when someone is better qualified than himself, he/she has to aspire for duty”. In addition to these, the 70th verse refers to “the legitimacy of resorting to the purpose of the deceit”, and the 72th verse mentions “the legitimacy of the *cu'âle* testament and bail of possession” and finally the verses 78 and 79 also refer to the illegality of going bail for someone.

**Keywords :** Qur'an, Commentary, Prophet Joseph, Story, Provisions.

## GİRİŞ

Vahiy döneminde Hz. Peygamber (s) aracılığıyla çözümlenen hukukî problemler, Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu alanda liyakat sahibi kişiler (müçtehitler) tarafından birtakım yöntemler işletilerek çözümlenmeye çalışılmıştır. Bu anlamda müçtehitler sosyal, kültürel, ekonomik, politik vesaire alanlarda yaşanan değişikliklerin etkisiyle ortaya çıkan yeni problemlere çözüm ararken ilk olarak ilahi iradenin bir tezahürü olan Kur'an'a başvurulması gerektiği düşüncesinde ittifak etmişler;<sup>1</sup> çözülmesi gereken meseleyle ilgili nasslarda doğrudan ya da dolaylı bir hükmün var olup olmadığını araştırmışlar ve ahkâm âyetlerini, “*sarih ahkâm âyetleri*” ile “*istimbât yoluyla ahkâm elde edilen âyetler*” olarak iki kategoride ele almışlardır.<sup>2</sup> Bu bağlamda kıssalar, ikinci kategoride yer almakta ve hakkında sarîh hüküm olmayan konularda onlara müracaat edilmektedir.<sup>3</sup> Bu çerçevede çalışmamızda, Yüce Allah (cc) tarafından kıssaların en güzeli olarak vasıflandırılan<sup>4</sup> Hz. Yûsuf (s) kıssasının hangi âyetlerinin hangi meselelerde ahkâma taalluk ettiği konusu işlenmektedir. Bu doğrultuda araştırmamız, **1. Kur'ân Kıssalarının İslâm Hukukundaki Yeri**, **2. Hz. Yûsuf Kıssasında Yer Alan Ahkâma Dair Âyetler ve İlişkili Olduğu Hükümler** alt başlıklarından oluşmaktadır.

### 1. Kur'ân Kıssalarının İslâm Hukukundaki Yeri

*K-s-s* kök harflerinden türetilen ve sözlükte “bir kimsenin izini sürmek, ardınca gitmek,<sup>5</sup> bir kimseye bir haber veya sözü bildirmek<sup>6</sup>” gibi manalara gelen kıssa<sup>7</sup>, terim olarak “yalan ihtimali ve hayalin karışması mümkün olmayacak bir tarzda, tarihin derinliklerinde kaybolmuş, unutulmuş veya

---

<sup>1</sup> Zekiyyuddîn Şa'bân, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kâfi Dönmez, (Ankara: TDV Yayınları, 2015), 45.

<sup>2</sup> Abdullah Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları*, (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005), 35.

<sup>3</sup> Abdulvehhâb Hallaf, *İlm-i Usûli'l-Fıkâh*, (Kuveyt: 1972), 32 vd.; Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları*, 35.

<sup>4</sup> Yûsuf 12/3.

<sup>5</sup> Kur'an'da *k-s-s* fiilinin “birinin izini sürmek, ardınca gitmek” anlamındaki kullanımı için bk. el-Kehf 18/64; el-Kasas 28/11.

<sup>6</sup> Kur'an'da *k-s-s* fiilinin “bir kimseye bir haber veya sözü bildirmek” anlamındaki kullanımı için bk. en-Nisâ 4/164; el-En'âm, 6/57, 130; el-A'raf 7/7, 35, 101, 176; Hûd 11/100, 120; Yûsuf 12/3, 5; en-Nahl 16/118; el-Kehf 18/13; et-Tâhâ 20/99; el-Mü'min 40/78.

<sup>7</sup> Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dar Sâder, 2000), 12: 120-122.

bazı izleri insanlığın hafızalarında varlığını koruyabilmiş hadiselerin, muhataplara, adeta olaylara yeneden bir canlılık vererek anlatılması, beyan edilmesidir.”<sup>8</sup> Kur’ân kıssaları, aynı zamanda Kur’an’ın hükümleri beyan etme üsluplarından birisidir.<sup>9</sup>

Kıssalar, tarihin bir döneminde yaşanmış birer hakikat<sup>10</sup> ve ibret alınması gereken olaylardır.<sup>11</sup> Kur’an-ı Kerim’de, Hz. Peygamber başta olmak üzere yeni Müslüman olmuş kitleleri teselli etmek, onlara psikolojik destek vermek, kalplerindeki imanı kuvvetlendirmek<sup>12</sup> gibi çeşitli sebeplerle yer verilen kıssaların anlatılma gerekçelerinden biri de bu kıssalar aracılığıyla birtakım ibret yüklü mesajları aktarmaktır.<sup>13</sup> Zaten çalışmamıza konu olan Hz. Yûsuf kıssasıyla ilgili âyetlerin arasında da kıssaların akıl sahipleri için nice ibretler içerdiğini vurgulayan ifadeler bulunmaktadır.<sup>14</sup>

Bilindiği üzere Kur’ân kıssalarının kaynağı vahiydir. İslam hukuku da kaynağı itibarıyla vahye dayanmakta olup, vahiy döneminden sonra beşerî iradeyle varlığı devam edegelen ilkel bir sistemdir.<sup>15</sup> Bu istikamette Kur’ân’ı, fikhî açıdan inceleyen ve kendi devirlerinde müçtehit-müfessir olarak bilinen fakihler, kıssalarda sıklıkla geçen “*bunda sizin için ibretler vardır.*” şeklindeki ifadelerin fıkıh usulündeki kıyasa işaret ettiğini belirtmişler ve bu ifadelerin, kıyas yapmanın meşruiyetine dair geçerli bir delil olduğunu vurgulamışlardır. Hatta onlara göre, Yüce Allah’ın, “*ibret alın!*” ifadesinden kasıt, “kıyas yapın” demektir.<sup>16</sup> Bu bağlamda, Kur’an’daki kıssalar, genelde Kur’an’ın bir cüzü, yani birer “nass” olması, özelden ise kendilerinden ibret alınması istenilmesi nedeniyle içtihat yapılırken başvuru kaynakları arasında yer almıştır. Nitekim fakihler, kıssalardan çeşitli şekillerde yararlanmışlar ve bunları eserlerinde kaydetmişlerdir.

Kıssaların delâletlerinin “zannî” olmaları sebebiyle onlardan hüküm çıkarma işi kolay olmamakta, ilmî dirâyet gerektirmektedir. Bu sebeple kıssaların fikhî bakımdan neler ifade ettiğini doğru biçimde anlamak için Kur’an’a ve fıkıhın diğer kaynaklarına vukufiyet, yani İslam Hukuk literatürü bilgisine sahip olmak gerekir.

<sup>8</sup> İdris Şengül, “Kıssa”, *DİA* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 498; İdris Şengül, *Kur’ân Kıssaları Üzerine*, (İzmir: Nil Yayınları, 1994), 46.

<sup>9</sup> Bk. Bedreddin Çetiner, “Ahkâmü’l- Kur’an”, *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 551-552.

<sup>10</sup> Âl-i İmrân 3/62; Hûd 11/49, 120; Yûsuf 12/111; el-Kehf 18/13; el-Kasas 28/3.

<sup>11</sup> Yûsuf 12/7.

<sup>12</sup> Hanifi Özcan, “Maturidi’ye Göre Kur’an’daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9, (İzmir: 1995), 105-110; Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur’an Kıssaları*, 104.

<sup>13</sup> Kur’an’da kıssaların anlatılma gerekçeleri hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açıldan Kur’ân Kıssaları*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), ss. 118-144.

<sup>14</sup> Yûsuf 12/7, 111.

<sup>15</sup> Ayhan Ak, *İslam Hukuk Felsefesi -Köken ve Uyum Odaklı Analiz-*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2014), 20.

<sup>16</sup> Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur’an Kıssaları*, 120.

İslam hukukçuları kıssalara ilişkin âyetlerden hüküm çıkarırken birtakım ilkeler gözetmişlerdir. Bu ilkeleri kısaca şu şekilde zikretmek mümkündür:

- Kıssalardan elde edilen hüküm, sarîh ahkâma aykırı olmamalıdır.
- Kıssalardan elde edilen hüküm, sahih sünnetle bildirilen hükme aykırı olmamalıdır.
- Kıssalardan elde edilen hüküm, İslâm'ın temel prensiplerine aykırı olmamalıdır.
- Kıssalardan elde edilen hüküm, tahsise uğramış bir hüküm olmamalıdır.
- Kıssalardaki boşluklar israiliyyât ile doldurulup hükme ulaşılmaya çalışılmamalıdır.<sup>17</sup>

Görüldüğü üzere Kur'ân kıssaları İslam hukuku açısından vazgeçilmez öneme sahiptir. Dolayısıyla kıssalardan hüküm çıkarmak için hem Kur'ân'ın muhtevasını hem de İslam hukukunun diğer ilimlerini iyi bilmek gerekmektedir.

## 2. Hz. Yûsuf Kıssasında Yer Alan Ahkâma Dair Âyetler ve İlişkili Olduğu Hükümler

### 2.1. Yûsuf 16, 18: Bir Konuda İleri Sürülen Deliller Çeliştiğinde Güçlü Olan Delile Göre Hüküm Verilmesi Zorunluluğu

وَجَاءُوا أَبَاهُمْ عِشَاءً يَبْكُونَ... وَجَاءُوا عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ أَنْفُسُكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَى مَا تَصِفُونَ.

(Yûsuf'u kuyuya bırakıp) akşamleyin ağlayarak babalarına geldiler... Bir de üzerine sahte kan bulaştırılmış gömleğini getirdiler. Ya'kûb dedi ki: "Hayır! Nefisleriniz sizi aldatıp böyle bir işe sürükledi. Artık bana düşen, güzel bir sabırdır. Anlattıklarınıza karşı yardımı istenilecek de ancak Allah'tır."<sup>18</sup>

Bu âyetler, bir meselede ileri sürülen birden fazla delil birbiriyle çeliştiğinde, kuvvetli olan delile göre hüküm vermek gerektiğine işaret etmektedir.<sup>19</sup>

Söz konusu âyetlerde, Hz. Yûsuf'un kardeşlerinin, Yûsuf'a ait olmayan kana bulanmış gömleğini ağlayarak babalarına götürdüğü ve ona, kardeşlerini kurdun yediğini söyledikleri, Hz. Ya'kûb'un (s) da onların bu iddiaları karşısında oğlu Yûsuf'un yaşadığına ve oğullarının yalan söylediğine hükmettiği anlatılmaktadır. Bu olayda iki delil vardır. Birincisi, Hz. Ya'kûb'un oğullarının ağlaması ve kardeşlerini kurdun yediğini söylemeleri, diğeri ise sahte kana bulanmış sağlam bir gömlektir. Hz. Ya'kûb, gömleğin yırtılmamış olmasından hareketle daha güçlü olan bu delile göre hüküm

<sup>17</sup> Acar, *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları*, 128 vd.

<sup>18</sup> Âyetlerin meâlleri için bk. Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meâli*, (Ankara: DİB Yayınları, 2011).

<sup>19</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 9: 150.

vermiştir. Burada gözyaşı ile desteklenmeye çalışılan Yûsuf'un öldüğü iddiası ile yine aynı sebeple delil olarak sunulan sahte kana bulanmış sağlam gömleğin delâleti tearuz etmiştir. Çünkü Yûsuf'u hem kurdun yemiş olması hem de gömleğin sağlam kalması mümkün değildir.<sup>20</sup>

Malikî fakihlerden İbnu'l-'Arabî buradan hareketle âyetin, deliller çeliştiğinde kuvvetli olana göre hüküm vermeye işaret ettiğini söylemektedir.<sup>21</sup> Ona göre bu âyet ayrıca her ağlayan kişinin doğruyu söylemediğinin de delilidir.<sup>22</sup>

Âyette geçen “akşam vakti geldiler” ibaresi de olayın aydınlatılmasında önemli bir delildir. Hz. Yusuf'un kardeşlerinin eve dönmek için akşam vaktini seçmelerinin sebebi, olayla ilgili delillerin sabaha kadar bir şekilde karartılması veya akşama kadar kardeşlerini aramışlar da hava kararınca eve dönmüşler şeklinde bir algı oluşturmak olabilir. Ancak âyette Hz. Ya'kûb'un, bu olayın düzmece olduğunu, hadisenin vuku bulduğu anda haber verilmeyip, akşama bırakılmasından fark ettiği de dile getirilmektedir.<sup>23</sup>

Görüldüğü üzere bu âyet, bir mesele hakkında ileri sürülen birbiriyle çelişkili birden fazla delil söz konusu olduğunda, kuvvetli delile itibarla hüküm istinbat etmenin önemini ortaya koyması bakımından ahkâma taalluk etmektedir.

## 2.2. Yûsuf 19: Lakîtin Özgürlüğü Meselesi

وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوَهُ قَالَ يَا بُشْرَى هَذَا غُلَامٌ وَأَسْرُوهُ بِضَاعَةً

Bir kervan gelmiş, sucularını suya göndermişlerdi. Sucu kovasını kuyuya salınca, “Müjde! Müjde! İşte bir oğlan!” dedi. Onu alıp bir ticaret malı olarak sakladılar.

*Lakît*, hukuk literatüründe “terkedilerek kaybolmuş çocuk,<sup>24</sup> himaye edeni bulunmayan kaybolmuş çocuk,<sup>25</sup> ailesinin fakirlik korkusuyla yahut zina suçlamasından kurtulmak için terk ettiği

<sup>20</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1405h), 4:382; Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*, 9: 150.

<sup>21</sup> Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtimî İbnu'l-'Arabî, *Abkâmu'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 3: 41.

<sup>22</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'an*, 9: 150.

<sup>23</sup> Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine*, 233.

<sup>24</sup> Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi Tertîbi's-Şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 6: 197; Saffet Köse, *İslam Hukukunda Bulunmuş Mal ve Çocuk*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988), 138.

<sup>25</sup> Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Muttekin*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.), 5: 418.

canlı çocuk,<sup>26</sup> nesebi ve köleliği bilinmeyen, yolda bırakılmış veya kaybolmuş gayri mümeyyiz küçük,<sup>27</sup> ailesi tarafından -zina ithamı ya da geçim endişesi nedeniyle -bir yere atılmış ya da yitirilmiş ölü veya diri çocuk<sup>28</sup> şeklinde tanımlanır. Bu çocuğu yerden kaldıran (bulan) kişiye de *mültekîd* ya da *lakît* denilmektedir.<sup>29</sup> Lakîtin durumun ne olduğuyla ilgili kaynaklarda sarih bir hüküm bulunmamaktadır. Bu nedenle İslam hukukçuları, lakîtle ilgili problemlerin çözümü için gerekli olan bu tespitinin yapılmasında, Yûsuf sûresinin 19. âyetinden istifade etmişlerdir.<sup>30</sup> Tanımlar arasındaki farklılıklar ise kaybolmuş ya da terkedilmiş bir kimsenin hangi şartlarda *lakît* ahkâmına tabi olduğunu vurgulama çabasından kaynaklanmaktadır.

Yûsuf sûresinin 19. âyetinde; “Bir kervan gelmiş, suçularını suya göndermişlerdi. Sucu kovasını kuyuya salınca, “Müjde! Müjde! İşte bir oğlan!” dedi. Onu alıp bir ticaret malı olarak sakladılar.” buyrulmakta ve böylece Yûsuf’un kuyudan çıkarıldıktan sonra ticaret malı (köle) olarak saklandığından söz edilmektedir. Onu, kimin bu şekilde sakladığı konusunda ihtilaf vardır. Birinci görüşe göre, onu saklayanın, kuyudan çıkarılan kişiler olduğudur. Bu anlamda âyet, “onu, (buluntu olduğunu gizleyerek) ticaret malı veya köle olarak sakladılar” şeklinde anlaşılmaktadır. İkinci görüşe göre ise, Yûsuf’u saklayanlar kardeşleridir. Bu zaviyeden bakılınca da âyet, “onu, (kendi kardeşleri olduğunu gizleyerek) köleleriymiş gibi sakladılar” şeklinde anlaşılmaktadır.<sup>31</sup>

Hukukçuların geneli, birinci görüşü kabul edip bu âyeti de delil getirerek lakîtin hür olduğunu söylemişlerdir. Hukukçulara göre, o hür olmasaydı, Hz. Yûsuf’un bulunan kayıp bir çocuk olduğunu gizlemezlerdi.<sup>32</sup>

Hanefilere göre, aslolan insanın hürriyetidir; bu nedenle aksine delil bulunmadığı sürece lakîtin hür olduğuna hükmedilir. Mültekît veya sâir bir kimse: “Bu benim kölemdir veya cariyemdir” diye bir iddiada bulursa bu iddia, beyine ile desteklenmedikçe geçerli olmaz. Ancak lakît, bâliğ olduktan sonra: “Ben filân kimsenin kölesiyim” diye ikrarda bulursa, bir kimse kendi aleyhine hilâfı hakikat olarak ikrarda bulunmayacağı düşüncesiyle sözü tasdik edilir.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Muhammed Emîn b. Ömer b. ‘Abdilazîz ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddu'l-Mubtâr alâ Durri'l-Mubtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 4: 269.

<sup>27</sup> Ebu'n-Necâ Şerefuddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî el-Haccavî, *el-İknâ li Tâlibi'l-İntifa'*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 4: 405.

<sup>28</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 325; Saffet Köse, “Lakît”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28: 68.

<sup>29</sup> Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 325; Köse, “Lakît”, 28: 68.

<sup>30</sup> İbnu'l-'Arabî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 3: 44.

<sup>31</sup> Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 4: 382-383; İbnu'l-'Arabî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 3: 42; Kurtubî, *el-Câmi' li Abkâmi'l-Kur'ân*, 9: 154; Aylin Dilmen, *Yusuf (a.s) Kıssası'nın Fıkahı*, (Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010), 84.

<sup>32</sup> İbnu'l-'Arabî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 3: 44.

<sup>33</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi'*, 6: 198 vd.

Yapılan açıklamalardan da anlaşılacağı üzere Yûsuf sûresinin 19. âyeti, kaybolmuş ya da ailesi tarafından terkedilmiş bir çocuğun, özgür olup olmadığı meselesinin çözümünde ahkâma konu edilmektedir.

### 2.3. Yûsuf 26: Hukuk ve Ceza Davalarında Hükümün Bilirkişinin Sunduğu Rapora Göre Verilmesi Gerekliği

وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدٌّ مِّنْ قَبْلِ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الْكَاذِبِينَ.

Kadının ailesinden bir şahit de şöyle şahitlik etti: “Eğer onun gömleği önden yırtılmışsa, kadın doğru söylemiştir, o (Yûsuf) yalancılardandır.”

*Bilirkişi*, “hukuki uyuşmazlık ve ispat konusunun özel ve teknik bilgiyi gerektirmesi durumunda uzmanlığına başvurulmuş üçüncü kişi veya kişilerdir.”<sup>34</sup> Ceza ve hukuk davalarında bilirkişiye başvurulduğuna dair delil, Yûsuf sûresinde geçen<sup>35</sup> ve azizin hanımı ile Yûsuf arasında yaşananlar konusunda hangi tarafın doğruyu söylediğinin tespit edilmesi için hanımefendinin ailesinden birinin şahitlik yaptığını gösteren âyettir. Aslında olay, kapısı kapalı bir odada yalnızca Hz. Yûsuf ile hanımefendi arasında geçmişti. Ancak âyette, olayı gözüyle görmeyen kişi şahit olarak nitelendirilmekte ve onun söyledikleri doğrultusunda olay aydınlatılıp hükme bağlanmaktadır. Bu da hukuk ve ceza davalarında bilirkişinin sözünün meşru bir delil olduğuna işaret etmektedir.<sup>36</sup>

Yukarıda da ifade edildiği gibi *bilirkişi*, “bir olayın tespitinde veya uyuşmazlığın giderilmesinde mahkemeye yardımcı olup bilgi veren kişidir.” Bu durumda o, şahitten farklıdır. Bu noktada şahit ile bilirkişi arasındaki farklılıkları şu şekilde ifade etmek mümkündür:

1. Şahit, geçmişte bizzat gördüğü, duyduğu veya haberdar olduğu olayı yalnızca nakleder; o konuda görüş bildirmez. Bilirkişi ise, bilgisine başvurulmuş olayı bizzat görmeyip, sadece ilgili olay hakkında meslekî bilgisine dayanarak inceleme yapar ve kanaatini bildirir.<sup>37</sup>
2. Şahit, şahit olduğu olayın uzmanı olmayabilir; bilirkişi ise bilgisine başvurulmuş alanın uzmanıdır.
3. Şahit, olay yerinde kendiliğinden bulunurken, bilirkişi mahkeme tarafından görevlendirilir.

<sup>34</sup> Baki Kuru, *Hukuk Mubakemeleri Usûlü*, (Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 1974), 455; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 115; Ali Şafak, “Ehl-i Vukuf”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10: 532; İbrahim Tüfekçi, *Şer’iyye Sicilleri Işığında İslâm Yargılama Hukukunda Bilirkişilik*, (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000), 24.

<sup>35</sup> Yûsuf 12/26.

<sup>36</sup> Yusuf Şen, *İslam Mubakeme Hukukunda Bir İspat Vasıtası Olarak Karine*, (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1997), 27-28.

<sup>37</sup> Şafak, “Ehl-i Vukuf”, 10: 532.

4. Şahidin yerine bir başkası ikame edilemez; ancak bilirkişinin yerine bir başkası getirilebilir.<sup>38</sup>

Kur'ân, adaletin gerçekleşmesi için her türlü titizliğin gösterilmesini ilke olarak koyduğu gibi<sup>39</sup> bilinmeyen hususların bilenlerden sorulması<sup>40</sup> ve bilgisizlik, zan ve şüpheli bilgiyle hareket edilmemesi gerektiği üzerinde de ısrarla durur.<sup>41</sup> Bu sebeple yalnızca bilirkişi aracılığıyla açıklığa kavuşturulması mümkün olan meselelerde bilirkişiye başvurmak zorunludur denilebilir.

Sahabe, tabiîn ve İslam hukukçuları çeşitli meselelerde Yûsuf sûresinin söz konusu âyetinden hareketle bilirkişiye başvurmayı caiz görmüşler ve davaları sonuçlandırmada bilirkişinin raporunu dikkate almışlardır. Örneğin Hz. Osman, turunc çalan birinin, çaldığı turuncun değerinin tespit edilmesi için bilirkişi görevlendirmiştir. Yapılan değerlendirme sonunda turuncun değerinin üç dirhem olduğu belirlenmiştir. Bunun üzerine Hz. Osman, o kişinin elinin kesilmesini emretmiştir.<sup>42</sup>

Yine İmam Şafî'nin “gabn-i fâhişi tespit etmesi için satılan malın uzmanı olan kişilerin çağrılıp onların görüşlerinin alınacağı ve ona göre karar verileceği” görüşü<sup>43</sup>, hukuk davalarında bilirkişiye başvurmanın gerekli olduğunu göstermektedir.

Hulasa Yûsuf sûresi 26. âyet, hukuk ve ceza davalarında bilirkişiye başvurulabileceğine ve hükmün, bilirkişinin sunduğu rapora göre verilebileceğine işaret etmesi bakımından ahkâma taalluk etmektedir.

#### 2.4. Yûsuf 38: Baba Olmadığında Dedenin Mirastaki Payının Tespiti

وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ

Atalarım İbrahim, İshâk ve Ya'kûb'un dinine uydum.

İslâm hukukunda, babanın bulunmadığı durumlarda dedenin mirastan alacağı hisse nasslarda doğrudan beyan edilmemiştir. Bu sebeple konu içtihadı açıktır. Müctehidler, bu durumda dedenin mirastan alacağı payı tespit ederken nasslardan bir delil aramışlardır. Bu doğrultuda İbn Abbas, Yûsuf sûresinde geçen “atalarım İbrahim, İshak ve Ya'kûb'un dinine uydum.” (Yûsuf 12/32) âyetini delil getirerek, baba bulunmadığında dedenin mirastan payının baba gibi olduğuna hükmetmiştir. Çünkü bu âyette, Hz. Yûsuf, “babalarımın dinine uydum.” deyip dedelerini zikretmiştir. Bu da أب kelimesinin dedeyi de ihtiva ettiğini göstermektedir. Hz. Ebû Bekir de “Dede, babadır” diyerek bu

<sup>38</sup> Tüfekçi, *Şer'yye Sicilleri Işığında İslâm Yargulama Hukukunda Bilirkişilik*, 73-74.

<sup>39</sup> en-Nisa 4/ 135; el-Mâide 6/ 8; en-Nahl 16/90.

<sup>40</sup> en-Nahl 16/ 43; el-Enbiya 21/ 7.

<sup>41</sup> el-İsrâ 17/36; er-Rûm 30/29; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/23, 28.

<sup>42</sup> Bk. Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muwatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-Azmî, (Y.y., 2004), 5: 1216.

<sup>43</sup> Muhammed b. İdris eş-Şafî, *el-Umm*, (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990), 3: 170.



konuda İbn Abbas gibi düşünmüş olduğunu ortaya koymaktadır. Ebû Hanife'nin konuyla ilgili görüşü de böyledir. Yani o, baba olmadığında dedenin mirastan hissesinin üçte iki olduğu görüşündedir. Ebû Yûsuf, İmam Muhammed, Malik ve Şafî ise bu konuda Zeyd b. Sâbit'in görüşüne uymuşlardır ki onun bu konudaki görüşü, dedenin mirastan payının asabe olan kardeşlerle aynı olduğu şeklindedir. Bu da üçte bire denk gelmektedir. İbn Ebî Leyla ise Hz. Ali gibi altıda bir olduğu kanaatindedir.<sup>44</sup>

Görüldüğü üzere Yûsuf sûresinin 38. âyeti, baba olmadığında dedenin mirastaki hissesinin ne kadar olacağını tespit edilmesi konusunda yol gösterici bir delil olarak zikredilmekte ve böylece ahkâma taalluk etmektedir.

Kanaatimizce İbn Abbas'ın söz konusu âyeti delil getirerek konuyu hükme bağlaması, onun içtihat faaliyetlerinde kıssalardan yararlandığını ve bunun meşru olduğunu gösteren bir delildir.

## 2.5. Yûsuf 55: Kendisinden Daha Ehil Biri Bulunmadığında Kişinin Göreve Talip Olması Gerektiği

قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ.

Yûsuf, “Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir. Çünkü ben iyi koruyucu ve bilgili bir kişiyim” dedi.

Bu âyette, Hz. Yûsuf'un maliye bakanlığı görevine talip olduğu zikredilmektedir. Yüce Allah, “Nefsinizi tezkiye etmeyin/övmeyin.”<sup>45</sup> buyurduğu ve Hz. Peygamber'in, emir olarak atanmak isteyen Abdurrahman b. Semure'ye: “Yönetici olmayı istemel! Şayet onu sen talep eder ve göreve getirilirse bu görevinde yalnız kalırsın. Eğer sen talep etmeden o görev sana verilirse yardım görürsün.” dediği halde söz konusu âyette Hz. Yûsuf'un: “Ben iyi bir koruyucuyum ve bu işte bilgiliyim” ifadesi zikredilmektedir. Bu iki durum görünüşte birbiriyle çelişmektedir. Ancak Hz. Yûsuf, kendisini tam olarak tanımayan krala kendisini tanıtmak amacıyla “Ben iyi bir koruyucuyum ve bu işte bilgiliyim” demektedir. Bir sonraki âyette<sup>46</sup> onun ülkenin maliye bakanı olma talebinin kabul edildiği ve bu görevde dilediği gibi hareket etme yetkisinin kendisine verildiği zikredilmektedir.<sup>47</sup> Hz. Yûsuf'un bu davranışında herhangi bir övünme söz konusu değildir.<sup>48</sup> Hatta Hz. Yûsuf, yakın gelecekte kıtlık olacağını bildiği halde ülkenin ekonomik yönetimini isteyerek risk almaktadır. Zira

<sup>44</sup> Cessâs, *Abkâmu'l-Kurân*, 1: 99.

<sup>45</sup> en-Necm 53/32.

<sup>46</sup> Yûsuf 12/56.

<sup>47</sup> Mehmet Okuyan, *Kur'an'da Hz. Yûsuf Kıssası*, (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 160-163.

<sup>48</sup> Cessâs, *Abkâmu'l-Kurân*, 3: 225; Kurtubî, *el-Cami' li Ahkâmi'l-Kur'an*, 9: 216; İbnu'l-'Arabî, *Abkâmu'l-Kur'an*, 3: 59.

kıtlık durumu halkın isyanına, yönetimin zayıflamasına, ülkenin iç ve dış tehlikelere açık hale gelmesine sebebiyet veren bir etkidir. Bu da onun asıl niyetinin makam-mevki elde etmek olmadığını göstermektedir.<sup>49</sup>

İslam hukukçuları, bu kissadan hareketle kişinin, kendisini tanımayan birine sahip olduğu özellikleri anlatmasının ve kendisinden daha ehil biri olmadığı takdirde göreve talip olmasının caiz hatta gerekli olduğuna hükmetmişlerdir. Çünkü Hz. Yûsuf, bu görevi adaletli bir şekilde yürütecek, fakirlerin hakkını verecek başka kimse olmadığını düşündüğü için göreve talip olmuştur. Şayet görevi yapabilecek başka kimseler de varsa bu durumda o görevi talep etmemek gerekir.<sup>50</sup> Bu çerçevede söz konusu âyet, kişinin, kendisini tanımayan muhatabına niteliklerini anlatmasının ve kendisinden daha layık biri bulunmadığında göreve talip olmasının caizliğine veya zorunluluğuna delil oluşturması hasebiyle ahkâma taalluk etmektedir. Bu âyet ayrıca Yüce Allah'a (cc) ait en güzel isimler (esmâ-i hüsnâ) arasında yer alan “hafız” ve “alim” sıfatlarının Hz. Yusûf'a atfedilmesiyle sonlanmaktadır. ‘Alim kelimesi, *a-l-m* kökünden türeyerek “bilen,<sup>51</sup> anlayan, tanıyan<sup>52</sup>” manalarındaki âlim kelimesinin mübalağalı şekli olarak “çok iyi bilen, hakkıyla bilen”<sup>53</sup> anlamlarına gelmektedir. *Hafîz* ise Arapça’da, İbn Side’nin tespitine göre unutkanın zıttı olan<sup>54</sup> ve “korumak, ezberlemek, muhafaza etmek, himaye etmek” manasındaki *h-f-z* kökünden türeyen bir sıfat olarak “koruyan, ezberleyen, saklayan, gözetip kollayan, muhafaza eden”<sup>55</sup> manalarına gelmektedir.<sup>56</sup> Buradan anlaşılacaktır ki Yüce Allah (cc), bu olumlu sıfatlarını, talip olacağı görevin hakkını verebileceğini bildiği için Hz. Yusûf’a layık görerek onun ehliyet konusundaki kemaline işaret etmektedir.

## 2.6. Yûsuf 70: Mubah Olan Gayeye Ulaşmak İçin Hileye Başvurmanın Meşruiyeti

فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَابَةَ فِي رُحْلِ أَخِيهِ ثُمَّ أَذَّنَ مُؤَذِّنٌ أَيَّتُهَا الْعِيرُ إِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ.

Yûsuf, onların yüklerini hazırlatırken su kabını kardeşinin yüküne koydurdu. Sonra da bir çağırıcı şöyle seslendi: “Ey kervancılar! Sizler kesinlikle hırsızlırsınız.”

<sup>49</sup> Yaşar Kurt, *Hz. Yûsuf’un Tarihsel Hayatı -Mukayese ve Değerlendirme-*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 65.

<sup>50</sup> Cessâs, *Abkâmu’l-Kurân*, 3: 225; Kurtubî, *el-Cami’ li Ahkâmi’l-Kur’an*, 9: 216; İbnu’l-‘Arabî, *Abkâmu’l-Kur’an*, 3: 59; Kurt, *Hz. Yûsuf’un Tarihsel Hayatı*, 112.

<sup>51</sup> Zekeriyâ b. Muhammed b. Fâris er-Râzî, *Mu’cemu Mekâyisi’l-Luğa* (Kâhire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1971), 4: 109.

<sup>52</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 9: 370, 371.

<sup>53</sup> Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcu’l-Luğa (es-Sıhâb)*, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1979), 5: 1990; Huseyn b. Muhammed Râğib el-İsfehânî, *Mufradâtü Elfâzi’l-Kur’an*, (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 2011), 580; Muhammed b. Muhammed el-Cezerî İbnu’l-Eşîr, *en-Nibâye fi Garibi’l-Hadîs ve’l-Eser*, (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2014), 2: 249.

<sup>54</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 3: 242.

<sup>55</sup> İbn Manzûr, *Lisânu’l-‘Arab*, 3: 242

<sup>56</sup> *Esmâ-i hüsnânın âyet sonlarındaki kullanımı hakkında detaylı bilgi için bk. Hatice Şahin Aynur, “Ayet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnâ’nın Birbirleriyle İrtibatı: Azîz İsmi Örnekleme”, Cumburiyet İlahiyat Dergisi 21:1, (2017), ss. 539-576; Hatice Şahin Aynur, “Kur’an-ı Kerîm’de Rahmân ve Rahîm’in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları”, Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 12, (2018), ss. 69- 94.*

Hukuk literatüründe *hile*, “bir kimseyi istenen yönde bir irade beyanında bulundurmamak için onda yanlış bir kanaat uyandırarak veya mevcut olan hatalı fikrin devamını sağlayarak yanılmak” demektir. Çoğulu “hiyel”dir.<sup>57</sup> Bazı fakîhler, hilenin sözlük anlamını esas almakta, bazıları ise geniş anlamını yani kişiyi meşru olup olmadığına bakılmaksızın amacına ulaştırılan her vasıta ve hukuki tasarrufu hile olarak isimlendirmektedir.<sup>58</sup> Bu bağlamda *hiyel* kapsamı içinde dört çeşit tasarruf söz konusudur:

1. Hukukun caiz gördüğü tasarrufları kullanarak meşru sonuçlara ulaşmak. (Örneğin: Nikâh akdi yapmak, alışveriş yapmak).
2. Meşru olmayan vasıtalarla meşru olmayan sonuçlara ulaşmak. (Örneğin: Namaz kılmamak için içki içip namaz vaktinde sarhoş bulunmak).
3. Meşru olmayan vasıtalarla meşru sonuçlara ulaşmak. (Örneğin: Başkasının bıçağını çalarak veya gasp ederek kendi kurbanını kesmek).
4. Meşru vasıtaları kullanarak gayri meşru sonuçlara ulaşmak.<sup>59</sup> (Örneğin: Bey‘u’l-İne<sup>60</sup> yapmak).

Yûsuf sûresinin 70. âyetindeki hile, birinci kategorideki hiledir. Sözü edilen mesele Yûsuf sûresi 70 ve 76. âyetlerde şu şekilde aktarılmaktadır: “Yûsuf, onların yüklerini hazırlatırken su kabını kardeşinin yüküne koydurdu. Sonra da bir çağırıcı şöyle seslendi: “Ey kervancılar! Siz hırsızsiniz... Bunun üzerine Yûsuf, kardeşinin yükünden önce onların yüklerini aramaya başladı. Sonra su kabını kardeşinin yükünden çıkardı. İşte biz Yûsuf’a böyle bir plan öğrettik. Yoksa kralın kanunlarına göre kardeşini alıkoyamazdı. Ancak Allah’ın dilemesi başka.”

Hanefilere göre bu âyet, hile-i şer‘iyyenin meşruiyetinin delillerinden biridir. Cessâs bu âyet hakkında, “bu âyette, mubaha ulaştırılan ve hakların elde edilmesine vesile olan (şeriata uygun) hileye başvurmanın caiz olduğuna işaret vardır” der.<sup>61</sup> Çünkü bizzat Yüce Allah (cc), Yûsuf peygambere bu hileyi öğretmiştir.<sup>62</sup>

<sup>57</sup> Saffet Köse, “Hile”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 28.

<sup>58</sup> Köse, “Hile”, 18: 28.

<sup>59</sup> Saffet Köse, “Hiyel”, *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 171.

<sup>60</sup> Bey‘u’l-İne “bir malın başkasına yüksek fiyattan vadeli olarak satılıp teslim edilmesinden sonra, aynı malın daha düşük fiyattan peşin olarak satın alınması (Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed es-Serahşî, *el-Mebsût*, (Beirut: Dâru’l-Fikr, 2000), 11: 382) veya bir malın peşin olarak satıldıktan sonra aynı satıcı tarafından daha pahalı bir fiyata veresiye olarak geri satın alınmasıdır. (Muhammed b. Ahmed b. Muhammed İbn Ruşd, *Bidâyetu’l-Muctebid Nihâyetu’l-Muktesid*, (Kâhire, Dâru’l-Hadîs, 2004), 2: 153).

<sup>61</sup> Cessâs, *Ahkâmü’l-Kurân*, 3: 228; Mustafa Baktır, “İslam Hukukunda Hile-i Şeriyye”, *İslamî Araştırmalar* 2, (1986), 1: 72.

<sup>62</sup> Yûsuf 12/76.

Hileyi, bâtının zâhire muhalif olduğu fiil olarak tanımlayan İbnu'l-‘Arabî, “bu âyette şeriatın aslına muhalif olmayan bir hile yapıldığını ve âyetin meşru gayeye ulaşmak için bu tür hilelere başvurma- nın caiz olduğuna işaret ettiğini” söylemektedir.<sup>63</sup> Ona göre, burada büyük zararı daha az zararlarla defetmek vardır.<sup>64</sup>

Suyûtî’ye göre bu âyet, mubah olanı elde etmede hileye başvurma- nın caiz olduğunun delilidir.”<sup>65</sup>

Şevkânî de Yûsuf sûresi 76. âyetteki “İşte biz Yûsuf’a böyle bir plan öğrettik” ifadesinin, şeriata aykırı olmayan maksatlara hile yaparak ulaşma- nın caiz olduğunun delili sayar.<sup>66</sup>

Yapılan izahlardan da anlaşıldığı üzere Yûsuf sûresinin 70. âyeti, mubah olan bir gayeye ulaş- mak için şeriata aykırı olmayan hileye başvurma- nın caiz olduğuna delil getirilmesi nedeniyle ahkâma taalluk etmektedir.

## 2.7. Yûsuf 72: Cu’âle Akdinin Meşruiyeti

قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ وَلَمَن جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ

Onlar, “Hükümdar’ın su kabını yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var.” dediler.

İslâm hukuku literatüründe, “yapılacak belirli bir iş karşılığında ödenecek ücret, ayrıca böyle bir ödemeyi taahhüt etme”<sup>67</sup> anlamına gelen cu’âle akdinin meşru olup olmadığı konusunda sarih bir hüküm bulunmamaktadır. Bu nedenle konu, içtihadî bir mesele olup, İslam hukukçuları, bu akdin cevazında ihtilaf etmişlerdir.

Hanefî hukukçuların çoğu, kaçak kölenin sahibine geri getirilmesi karşılığında ödenen ücret dışında, cu’âleyi kabul etmezler.<sup>68</sup> Onlara göre, cu’âlede ücret veya mükâfat vaadinde bulunan kişi belirli ise de işi yapacak taraf, yapılacak iş ve icâre süresi bilinmemektedir.<sup>69</sup> Bu da akitte belirsizlik oluşturmakta ve akdi fasit kılmaktadır. Bu sebeple onlar, “diğer kiralama akitlerine kıyasen caiz ol- maması lazım gelir” derler.<sup>70</sup>

<sup>63</sup> İbnu'l-‘Arabî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, 3: 68.

<sup>64</sup> İbnu'l-‘Arabî, *Ahkâmu'l-Kur’ân*, 3: 69.

<sup>65</sup> Celâluddin es-Suyûtî, *el-İklil fî İstinbâti't-Tenzîl*, (Y.y., 1373), 132; Baktır, “İslam Hukukunda Hile-i Şeriyeye”, 72.

<sup>66</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Neylu'l-Entâr*, (Mısır: ts.), 3: 50; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1992), 3: 50.

<sup>67</sup> Mehmet Âkif Aydın, “Cu’âle”, 8: 77; Erdoğan, *Fıkah ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 79.

<sup>68</sup> Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku*, (İstanbul: İz Yayınları, 1986), 2: 44.

<sup>69</sup> Kasânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 6: 204; Aydın, “Cu’âle”, 8: 77-78.

<sup>70</sup> İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctehid*, (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2004), 4: 20; Ebu Zekerriya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *el-Min- bâcu't-Tâlibîn*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 179.

Ancak Hanefî hukukçularından Cessâs, “burada ücretin belirsiz olduğu iddiası doğru değildir. Aslında bir deve yükü, vesk vb., ölçüğü ve ağırlığı belli olan bir ölçüdür. O halde ödül olan ücret bellidir” der ve bunu icâre akdi kapsamında değerlendirir.<sup>71</sup>

Malikî, Şafî ve Hanbelî mezheplerinde ise cu‘âle ihtiyaç sebebiyle geçerli kabul edilmiştir.<sup>72</sup> Onların delili, Yûsuf sûresi 72. âyetteki “Hükümdarın su bardağını kaybettik. Onu bulup getirene bir deve yükü ücret vardır.” ifadesi ile “akrep sokması ile zehirlenen bir kişiyi iyileştirdiği takdirde cu‘âle olarak bir koyun isteyen sahabinin bu davranışını, Hz. Peygamber’in tasvip etmesi ve alınan ücreti helal görmesidir.”<sup>73</sup>

İbnu'l-‘Arabî’ye göre, âyetin bizzat lafızları vekâlet ve cu‘âle işlemleri için nass oluşturmaktadır. O cu‘âleyi bir tür icâre akdi kabul eder. Ona göre cu‘âle, zarureten caizdir. Çünkü herkes, her işini her zaman kendisi yapamayabilir. “Allah, bir bedel karşılığında menfaatlerin yerine getirilmesinde icâreyi meşru kılmıştır. İcâreyi hem Hz. Peygamber, hem de sahâbiler uygulamışlardır” diyen İbnu'l-‘Arabî, “diğer bazı akitlerde caiz olmayan bilinmezlik unsuru, bu akitte bulunmasına rağmen caizdir” demektedir. O, ayrıca bir kimse, “kim şunu yaparsa, ona şu kadar ödül vaat ediyorum derse” bu caizdir ve geçerlidir. Çünkü bilinmez zannedilen mükâfatın miktarını verecek kişi bilmektedir. Bu akdi kabul eden kişi, işe başlamadan veya sonrasında bundan vazgeçebilir... Nihayet icâre ve cu‘âle İslam’dan önce de vardı. İslam her ikisini de ispat ve te’kid etti. Ancak aldatma ve aldanmayla bilinmezliği yasakladı” der.<sup>74</sup>

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere Yûsuf sûresinin 72. âyeti, cu‘âle akdinin meşruiyeti tartışmalarında zikredilerek ahkâma konu edilmektedir.

## 2.8. Yûsuf 72: Mala Kefaletin Meşruiyeti

قَالُوا نَفَقْدُ صَوَاعِ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ.

Onlar, “Hükümdar’ın su kabını yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var. Ben buna kefilim” dediler.

İslam hukuku literatüründe *kefalet*, “bir şeyin istenmesi hususunda zimmeti, diğer bir zimmete eklemektir.” Yani, bir malın veya bir canın istenmesi hususunda, bir kimsenin kendi zâtını, başkasının zâtına ekleyerek, sözü edilen başkası hakkında lâzım gelen isteme hakkını kendisi de taahhüt etmektir.<sup>75</sup>

<sup>71</sup> Cessâs, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 4: 391.

<sup>72</sup> İbn Ruşd, *Bidâyetu'l-Muctebid*, 4: 20; Nevevî, *Ravzatü'l-Tâlibîn*, 5: 268; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *Umdetu'l-Fıkâh*, (Beyrut: el-Mektebetu'l-‘Asriyye, 2004), 61.

<sup>73</sup> Buhârî, “İcare”, 16, “Tıb”, 33, 36; Müslim, “Selâm”, 66; Aydın, “Cu‘âle”, 8: 77-78.

<sup>74</sup> İbnu'l-‘Arabî, *Abkâmu'l-Kur'ân*, 3: 65 vd.

<sup>75</sup> Nizameddin el-Belhî v.dğr., *Fetavâyi Hindîyye*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310h), 3: 252; Erdoğan, *Fıkâh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 300-301; Hacı Yunus Apaydın, “Kefalet”, *DİA*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 168-169.

Kefalet, *kefalet bi'l-mal* ve *kefalet bi'n-nefs* olmak üzere iki çeşittir. Burada Yûsuf sûresi 72. âyetin ilişkili olduğu fikhî hüküm birincisi ile ilgilidir. Bu kapsamda *mala kefalet*, bir “malın ödenmesine kefil olmak” demektir.<sup>76</sup> Genelde Hanefiler mala kefaleti, malın fıkıh terminolojisinde sahip olduğu muhteva doğrultusunda “borca kefalet” (kefale bi'd-deyn) ve “eşyaya kefalet” (kefale bi'l-ayn) olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. Birincisi malın kendisine kefil olmak, ikincisi ise malın teslimine kefil olmaktır.<sup>77</sup>

Mala kefaletin meşruluğu konusunda fakihlerin başvurduğu temel dayanak Hz. Peygamber'in kefilin borçlu olduğunu ifade eden, “Kefil, borçludur” hadisidir.<sup>78</sup> Yaygın olarak kullanılan ikinci gerekçe de “Onlar, “Hükümdar'ın su kabını yitirdik. Onu getirene bir deve yükü ödül var. Ben buna kefilim” dediler.”<sup>79</sup> âyetidir.<sup>80</sup> Hanefî hukukçulardan Serahsî, “önceki şeriatlardaki bir hüküm açıkça neshedilmediği sürece Müslümanlar için de geçerli olacağını ve Hz. Peygamber'in yapılmakta olan kefalet işlemlerine itiraz etmemesinin nedeninin önceki bir şeriatta bulunan bu hükmün devam etmesi olduğunu söylemektedir.”<sup>81</sup>

Yukarıda yapılan açıklamalardan anlaşılacağı üzere Yûsuf sûresinin 72. âyeti, mala kefaletin caiz olduğuna delil getirilmek suretiyle ahkâma taalluk etmektedir.

## 2.9. Yûsuf 78-79: Şahsa Kefaletin Caiz Olmaması

قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُ إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ. قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَن نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَطَّالِمُونَ.

Onlar, Yûsuf'a: “Ey güçlü vezir! Bunun çok yaşlı bir babası var. Onun yerine bizden birini alıyorsun. Şüphesiz biz senin iyilik edenlerden olduğunu görüyoruz” dediler. Yûsuf, “Malımızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını tutmaktan Allah'a sığınırız. Şüphesiz biz o takdirde zulmetmiş oluruz” dedi.

Şahsa kefalet, “bir kimsenin şahsına kefil olmak olup, onun alacaklıya teslim edilmesi veya mahkemede hazır bulundurulması işini üstlenmeye” denir.<sup>82</sup> “Hanefiler bu kefalet türünü daha çok *nefse kefalet* terimiyle ifade ederken,<sup>83</sup> Şafî ve Hanbeliler *bedene kefalet* terimini tercih etmekte, Malîkî

<sup>76</sup> Mecelle, md. 614; Apaydın, “Kefalet”, 25: 170.

<sup>77</sup> Apaydın, “Kefalet”, 25: 170; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 301.

<sup>78</sup> Ebu Dâvûd, “Buyû”, 88; Tirmizî, “Buyû”, 39, “Vesâya”, 5; İbn Mâce. “Sadâkat”, 9.

<sup>79</sup> Yûsuf 12/72.

<sup>80</sup> İbnu'l-Humâm Kemâluddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-Hanefî, *Fethu'l-Kadîr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 7: 163; Hayreddin Karaman, *Anabatlaryla İslam Hukuku*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 1997), 268.

<sup>81</sup> Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi*, 4: 3; Apaydın, “Kefalet”, 25: 170.

<sup>82</sup> Mecelle, md. 613; Apaydın, “Kefalet”, 25: 170; Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 301.

<sup>83</sup> İbnu'l-Humâm, *Fethu'l-Kadîr*, 7: 164.

ve Zahirîler ise, *veche* (yüze) *kefalet* tabirini kullanmaktadırlar.”<sup>84</sup> “Lafızlar farklı da olsa bu kefalet türüyle, borçlu (sanık) veya davalının borcunu ödemek veya yargılanmak üzere mahkemeye getirilmesi kastedilmektedir. Yoksa bu kefalet çeşidinde hiçbir zaman bir şahsın cezasını üstlenmek veya onun yerine cezalandırılmayı kabul etmek kastedilmemektedir. Zira Yüce Allah (cc) Kur’ân-ı Kerim’de “Hiçbir suçlu başkasının suçunu yüklenemez.”<sup>85</sup> buyurarak cezanın şahsiliğine vurgu yapmaktadır. Bu sebeptendir ki kefil olan, o kişinin yerine cezalandırılmaz. Bunun bir sonucu olarak İslam hukukçuları, bizzat cezaya kefaleti caiz görmemişlerdir. Çünkü kefaletin temel şartlarından biri de borcun konusunun (mekfûlun bih) kefiliden tahsilinin mümkün olmasıdır. Ancak kısas, had, zina, hırsızlık ve iftira suçundan dolayı kendisine had uygulanacak şahsı veya tazir cezası bulunanı, bu cezaların tatbiki için mahkemeye getirme kefaleti caiz görülmüştür. Bir de paraya çevrilmesi veya parayla takdiri mümkün olan cezaların sadece bedeline kefalet caiz görülmüştür.”<sup>86</sup>

Şahıs kefaleti, mal sebebi ile olduğu zaman fukahânın cumhuru, bunun caiz olduğu görüşündedir. Ancak Dâvûd ez-Zâhirî ve kendisine nispet edilen bir görüşe göre Şafîî<sup>87</sup>, şahsa kefaletin meşru olmadığı görüşündedir. Onların delili, “Ey güçlü vezir! Bunun çok yaşlı bir babası var. Onun yerine bizden birini alıkoy. Şüphesiz biz senin iyilik edenlerden olduğunu görüyoruz” dediler. Yûsuf da “Malımızı yanında bulduğumuz kimseden başkasını tutmaktan Allah’a sığınırız. Şüphesiz biz o takdirde zulmetmiş oluruz” dedi.”<sup>88</sup> âyetidir.<sup>89</sup>

Bu âyet, cezanın şahsiliğine de işaret etmektedir.<sup>90</sup> Yukarıda değindiğimiz gibi, şahsa kefaleti meşru görenler de suçlu yerine kefilin cezalandırılmasını caiz görmemekte, kefilin yalnızca suçlunun mahkeme huzuruna çıkarılmasından sorumlu olduğunu söylemektedirler. Görüldüğü gibi Yûsuf sûresinin 78. ve 79. âyetleri, şahsa kefaleti caiz görmeyen hukukçular tarafından cezanın şahsî olduğuna ve şahsa kefaletin caiz olmadığına delil sunularak ahkâma taalluk etmektedir.

### Sonuç

“Hz. Yûsuf Kıssasında Yer Alan Ahkâma Dair Bazı Âyetler ve İlişkili Olduğu Hükümler” konusunun işlendiği bu makalede şu sonuçlara ulaşılmıştır:

<sup>84</sup> İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-Mucebid*, 4: 79; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6: 407; Abdullah Kahraman, “İslam Hukukunda Şahsa Kefâlet Müessesesi ve Türk Ceza Muhakemeleri Hukuku'ndaki Teminatla Salıverme Müessesesiyle Mukayesesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, (1998), 302.

<sup>85</sup> el-Fâtır 35/18.

<sup>86</sup> İbnü'l Humâm, *Fethu'l-Kadir*, 7: 165; Muhammed b. Ferâmuz b. Ali Molla Husrev, *Duraru'l-Hukkâm Şerhu Ğururi'l-Ahkâm*, (Y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, ts.), 2: 301; İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar*, 5: 297.

<sup>87</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğni*, (Y.y.: Mektebetü'l-Kâhire, 1968), 5: 95; İbnü'l-Humâm, *Fethu'l-Kadir*, 7: 165.

<sup>88</sup> Yûsuf 12/78-79.

<sup>89</sup> Bk. İbn Ruşd, *Bidâyetü'l-Mucebid*, 4: 79; Apaydın, “Kefalet”, 25: 171.

<sup>90</sup> Kurt, *Hz. Yûsuf'un Tarihsel Hayatı*, 78.

- İslam hukukunun kaynağı itibarıyla ilâhî olması, İslam hukukçularını, karşılaştıkları bir meselenin çözümünde ilk olarak Kur'an'a başvurmaya sevk etmiştir. Bu bağlamda Kur'an kıssaları da tâlî delil ya da fer'î kaynak kapsamında ahkâma konu edilmiştir. Hz. Yûsuf kıssası, bunların öne çıkanlarından.

- Müctehid, Kur'an kıssalarına ilişkin âyetlerden hüküm çıkarırken sahih sünnetle bildirilen hükme ve sarih ahkâma aykırı olmama, İslâm'ın genel prensipleriyle çelişmeme, tahsis edilmiş olmama, kıssaların Kur'an'da aktarılma yönteminden kaynaklanan zaman atlamalarını israiliyyât ile doldurmaya çalışmama gibi bazı temel ilkelere riayet etmek zorundadır.

- Kardeşlerin, Hz. Yûsuf'u kuyuya attıktan sonra babalarını kandırmak için hazırladıkları senaryoyu konu edinen Yûsuf sûresi 16 ve 17. âyetler, "bir konuda ileri sürülen deliller çeliştiğinde güçlü olan delile göre hüküm vermenin gerekliliği" konusunda ahkâma taalluk etmektedir.

- Hz. Yûsuf'un kuyudan çıkarıldıktan sonra ticaret malı olarak saklandığını belirten Yûsuf sûresi 19. âyet, lakîtin (terkedilme nedeniyle kaybolmuş çocuğun) hür olduğunu ispat etmek için kullanılan bir delil olması hasebiyle ahkâm ile ilişkilidir.

- Hz. Yûsuf ile melikin eşi arasında geçen olayda, gömleğin arkadan mı yoksa önden mi yırtıldığına bakarak suçlunun tespit edilebileceği konusunda üçüncü bir kişinin şahitlik yapmasını konu edinen Yûsuf sûresi 26. âyet, "hukuk ve ceza davalarında hükmün bilirkişinin sunduğu rapora göre verilebileceği" meselesine ışık tutması nedeniyle ahkâm ile yakın ilişki içerisinde.

- Hz. İbrahim (s), Hz. İshâk (s) ve Hz. Ya'kûb'un (s), Hz. Yûsuf'un (s) ataları olduğunu ifade eden Yûsuf sûresi 38. âyet, "baba olmadığında dedenin mirastaki payının baba gibi olacağı" konusunu aydınlatan bir delil olması sebebiyle ahkâma taalluk etmektedir.

- Hz. Yûsuf'un, ülkenin hazinelerine bakmakla görevli olmayı istemesini konu edinen Yûsuf sûresi 55. âyet, "kendisinden daha ehil biri bulunmadığında kişinin göreve talip olabileceğine" delil sunularak ahkâma taalluk etmektedir.

- Hz. Yûsuf'un, kıtlık yıllarında erzak almak için Mısır'a gelen kardeşlerinin yüklerini hazırlarken kralın su kabını öz kardeşinin yüküne koydurduğunu konu edinen Yûsuf sûresi 70. âyet, "mubah olan gayeye ulaşmak için şeriata aykırı olmayan hileye başvurmanın caiz olduğuna" delil olması nedeniyle ahkâma taalluk etmektedir.

- Kralın su kabını getirene bir deve yükü mükâfat verileceğini anlatan Yûsuf sûresi 72. âyet, "cu'âle akdinin ve mala kefaletin meşru olduğuna" delil getirilerek ahkâma ile ilişkilendirilmektedir.

- Kardeşlerin, öz kardeşinin yerine içlerinden başka birini alıkoyması teklifini Hz. Yûsuf'un reddetmesini konu edinen Yûsuf sûresi 78. ve 79. âyetler, "şahsa kefaletin caiz olmadığına" delil gösterilmesi sebebiyle ahkâma taalluk etmektedir.



Hulasa, Hz. Yûsuf kıssası özelinde yapılan bu çalışma ile özelde bu kıssada yer alan bazı âyetlerin genelde ise diğer Kur'ân kıssalarında bulunan bir dizi âyetin hakkında açık nass bulunmayan birçok konuda kimi zaman destekleyici kimi zaman da örnek olay mahiyetinde İslâm hukukuna kaynaklık ettiği müşahede edilmiştir.

## KAYNAKÇA

- Acar, Abdullah. *Bir İctihad Kaynağı Olarak Kur'an Kıssaları*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Ak, Ayhan. *İslam Hukuk Felsefesi -Köken ve Uyum Odaklı Analiz-*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2014.
- Altuntaş, Halil ve Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâlî*. Ankara: DİB Yayınları, 2011.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Kefalet". *DİA*. 25: 168-177. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Cu'âle". *DİA*. 8: 77-78. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Baktır, Mustafa. "İslam Hukukunda Hile-i Şer'iyye". *İslamî Araştırmalar* 1/2. (1986): 71-89.
- Belhî, Nizameddin v.dğr. *Fetavâyi Hindîyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310h.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-Sabîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1405h.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcu'l-Luğa (es-Sıhâb)*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1979.
- Çetiner, Bedreddin. "Ahkâmü'l- Kur'an". *DİA*. 1: 551-552. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Dilmen, Aylin. *Yusuf (a.s) Kıssası'nın Fıkıhı*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. Eş'as. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Haccavî, Ebu'n-Necâ Şerefuddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Makdisî. *el-İknâ li Tâlibi'l-İntifa'*. Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.
- Hallaf, Abdulvehhâb. *İlm-i Usûli'l-Fıkıh*. Kuveyt: 1972.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. 'Abdilazîz el-Huseynî ed-Dımaşkî. *Reddu'l-Muhtâr alâ Durri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Fâris, Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemu Mekâyîsi'l-Luğa*. Kâhire: Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1971.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *Umdetu'l-Fıkıh*. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, 2004.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Muhammed. *el-Muğni*. Y.y.: Mektebetu'l-Kâhire, 1968.

- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd er-Rebeî el-Kazvinî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dar Sâder, 2000.
- İbn Ruşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed. *Bidâyetu'l-Muctehid Nihâyetu'l-Muktesid*. Kâhire, Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbnu'l-'Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Arabî et-Tâi el-Hâtimî. *Abkâmu'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- İbnu'l-Esîr, Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Hadîs ve'l-Eser*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2014.
- İbnu'l-Humâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-Hanefî. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İsfehânî, Huseyin b. Muhammed Râğîb. *Mufradâtu Elfâzî'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 2011.
- Kahraman, Abdullah. "İslam Hukukunda Şahsa Kefâlet Müessesesi ve Türk Ceza Muhakemeleri Hukuku'ndaki Teminatla Salıverme Müessesesiyle Mukayesesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2. (1998): 301-328.
- Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açardan Kur'ân Kıssaları*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslam Hukuku*. İstanbul: Ensar Yayınları, 1997.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. İstanbul: İz Yayınları, 1986.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-Sanâi' fî Tertîbi's-Şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Köse, Saffet. "Hile". *DİA*. 18: 28-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Köse, Saffet. "Hiyel". *DİA*. 18: 170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Köse, Saffet. "Lakî". *DİA*. 28: 68-69. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukunda Bulunmuş Mal ve Çocuk*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 1988.
- Kurt, Yaşar. *Hz. Yûsuf'un Tarihsel Hayatı -Mukayese ve Değerlendirme-*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964.
- Kuru, Baki. *Hukuk Muhakemeleri Usûlü*. Ankara: Türkiye Barolar Birliği Yayınları, 1974.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. Thk. Muhammed Mustafa el-Azmî. Y.y., 2004.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Mecelle>. E.T. 21.03.2019.

- Molla Husrev, Muhammed b. Ferâmuz b. Alî. *Duraru'l-Hukkâm Şerhu Ğurri'l-Ahkâm*. Y.y.: Dâru İhyâ'î'l-Kütübî'l-'Arabiyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmi'u's-Sabîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâcu't-Tâlibîn*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *Ravzatu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müttekîn*. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, ts.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'an'da Hz. Yûsuf Kıssası*, Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.
- Özcan, Hanifi. "Matürîdî'ye Göre Kur'an'daki Kıssa ve Mesellerin Epistemolojik Amaç ve Önemi". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9. (İzmir: 1995): 105-110.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2000.
- Suyûtî, Celaluddîn. *el-İklîl fî İstinbâti't-Tenzîl*. Y.y., 1373.
- Şa'bân, Zekiyuddîn. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. Trc. İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 2015.
- Şafak, Ali. "Ehl-i Vukuf". *DİA*. 10: 531-533. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Şafî, Muhammed b. İdris. *el-Umm*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1990.
- Şahin Aynur, Hatice. "Ayet Sonlarındaki Esmâ-i Hüsnâ'nın Birbiriyle İrtibatı: Azîz İsmi Örneklemi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21:1. (2017): 539-576.
- Şahin Aynur, Hatice. "Kur'an-ı Kerîm'de Rahmân ve Rahîm'in Esmâ-i Hüsnâ ile Kullanım Alanları". *On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12. (2018): 69- 94.
- Şen, Yusuf. *İslam Muhakeme Hukukunda Bir İspat Vasıtası Olarak Karine*. Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, 1997.
- Şengül, İdris. "Kıssa". *DİA*. 25: 498-501. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssaları Üzerine*. İzmir: Nil Yayınları, 1994.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-Kadîr*. Beyrut: Dâru'l-Hayr, 1992.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Neylu'l-Evtâr*. Mısır: ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Tüfekçi, İbrahim. *Şer'iyye Sicilleri Işığında İslâm Yargılama Hukukunda Bilirkişilik*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2000.

## İnsan Şahsiyetinin İnşası ve Korunması Bağlamında Kur'ân'da Sığınma Realitesinin İsmlendirilmesi

Ahmet Sait Sıcak \* - Necmettin Çalışkan \*\*

### Öz

Tarih boyunca diğer birçok kavramda olduğu gibi sığınma ve iltica olgusu da Doğu'da ve Batı'da ait oldukları paradigmaya uygun bir içerikle karşımıza çıkan farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Kur'ân'ın sığınma olgusuna yaklaşımının ve bu realiteyi sunuşunun, Hz. Peygamber'i, ashabını ve onların yaşadıkları toplumu yansıtmalarının ve sonraki nesillere tanıtmanın çok ötesinde hedefler taşıdığı söylenebilir. Böylelikle sığınma olgusunu yeniden anlamlandıran Kur'ânî bir kavram olarak hicret, aynı çağı ve kültürü paylaştığı civâr, emân ve himâye gibi kavramlardan da ayrılır. Kur'ân kelimelerinin sırlı dünyalarına yapılacak bir yönelimle ortaya çıkan, Kur'ân konularına bütünsel bakış ve furûk ilminin katkılarıyla elde edilebilecek içerikleriyle Kur'ân kavramları açısından sığınma ve iltica olgusuna bakıldığında bu kavramın Kur'ân'da inşa edilmesi takdir edilen medeniyetin ve örnek Müslümanın inşasını ve bu yapının devamını sağlayacak içeriğe sahip olduğu görülür. Yapılan araştırmalarda, günümüzde Batı'da kullanılan sığınma (asylum) ve iltica (refuge) kavramlarının ve bunların Kur'ân'ın nüzul ortamındaki karşılıklarının Kur'ânî bir kavram olarak karşımıza çıkan hicretten farklı anlam alanlarına sahip olduğu görülmektedir. Bu farklar arasında diğer tüm kavramların insan şahsiyeti açısından olumsuz bir anlam alanını ifade ederken hicretin olumlu hatta yüceltici bir manayı taşıması dikkat çekicidir. Bunlara ek olarak hâlihazırda kullanımda olan kavramların içerikleri üzerinde bir uzlaşmaya varılmamış olması da Kur'ân'ın bu konuda önerdiği fenomenel çözümün ortaya konulmasını gerekli kılmaktadır. Bu çalışmada, öncelikle günümüzde ve Kur'ân'ın nüzul ortamında sığınma olgusunu karşılamak için kullanılan kavramlar ve içerikleri tespit edilecektir. Sonrasında ise Kur'ân'ın genel olarak sığınma olgusunu hangi bağlamlarda kullandığı Kur'ân'da l-c-e (-ل-ج-ع) kökü ve müteradifleri üzerinden gösterilmeye çalışılacaktır. Bir Müslümanın şahsiyetinin korunması açısından sığınma olgusunun geçerlilik ve uygulanabilirliği, tarihte başta Hz. Peygamber olmak üzere sahabilerin uygulamalarıyla ortaya konulacak ve son olarak da Kur'ânî bir kavram olarak hicret konusuna temas edilecektir. Günümüzde, özellikle ülkemize göç eden Suriyeli mültecilerle birlikte yaygın olarak kullanılmaya başlanan sığınma ve iltica kavramı yerine Kur'ânî bir kavram olarak hicretin, dolayısıyla muhacirliğin gündeme alınması ve bu ismlendirme ve kavramlaştırma üzerine farkındalık oluşturmak bu çalışmanın temel hedefidir.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'ân, Hicret, Emân, Civâr, İltica, Sığınma, Suriye, Göç.

### The Naming of the Asylum Realty in the Qur'an in the Context of the Construction and Protection of the Human Personality

#### Abstract

Throughout history, as in many other concepts, the phenomenon of asylum and refuge has been expressed with different concepts that come up with a content that corresponds to the paradigm they belong to in the East and the West. It can be said that the approach of the Qur'an to the phenomenon of asylum and the presentation of this reality has goals far beyond reflecting the Prophet, his companions and their society and introducing them to the next generations. Hence, the Quranic concept differs from concepts such as al-aman and al-jiwar where the hijrah share the same age and culture. The Qur'ân words in the mysterious

worlds that arise with an orientation, when we look at the concept of asylum and refuge in terms of the concepts of the Qur'an and the content that can be obtained with the contributions of the ilmi furuq and the holistic view of the Qur'anic concepts, it is seen that the construction of this concept in the Qur'an has the content to ensure the construction and continuation of the civilization and the sample Muslim.

In the researches, it is seen that the concepts of asylum and refuge in the West today and their equivalents in the Qur'an have different areas of meaning than the hijrah that emerge as a Quranic concept. It is noteworthy that, among these differences, all other concepts express a negative meaning in terms of human personality and that hijrah carries a positive and glorifying meaning. In addition, the fact that there is no consensus on the content of the concepts currently in use necessitates the emergence of the phenomenological solution proposed by the Qur'an in this regard.

In this study, the concepts and contents of the Qur'an, which are used to meet the phenomenon of asylum, will be determined. Then, in the context of the Qur'an, in which the Qur'an uses the phenomenon of asylum in general, it will be tried to be shown in the Qur'an through لـج- إword root and synonym. The validity and applicability of the phenomenon of asylum in terms of the protection of the personality of a Muslim will be revealed by the practices of the Companions, especially the Prophet and finally, the issue of hijrah will be touched upon as a concept. Nowadays, instead of the concept of asylum and refuge, which has been widely used together with the Syrian refugees who migrated to our country, it is the main objective of this study to take refuge on the agenda as a Qur'anic concept and to raise awareness on this naming and conceptualization.

**Keywords:** Qur'an, Hijrah, al-Aman, al-Jiwar, Asylum, Refuge, Syria, Migration.

## GİRİŞ

Şahsiyet Türkçe'de kişilikle yakın anlamlı olarak kullanılan Arapça bir kavramdır.<sup>1</sup> Ruhbilimle olan irtibatı dolayısıyla Şahsiyetin çoğu zaman soyut, çok yönlü ve karmaşık bir kavram olarak ele alındığı görülür. Psikologlar şahsiyeti; bir insanın bütün ilgilerinin, yeteneklerinin, tutumlarının, dış görünüşünün, konuşma tarzının ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren, devamlılık gösteren kendine has uyumlu bir bütün olarak tanımlamışlardır.<sup>2</sup> Şahsiyet; mizaç, fıtrat, tıynet, irade, zekâ, duygu, heyecan, biyolojik yapı, soyaçekim, çevre ve sosyal etkenler gibi pek çok özellik taşır.<sup>3</sup> Yaygın görüşe göre şahsiyet, dış görünüşün altında ortaya çıkarılması zor olan insanın asıl özü, bu özün

\* Dr. Öğr. Ü. HMKU İlahiyat Fakültesi Tefsir, El-mek: assicak@mku.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5161-9191>; 05304154911.

\*\* Doç. Dr. HMKU İlahiyat Fakültesi Tefsir, El-mek: ncaliskan@mku.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2877-115X>; 05324567666.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir. Bu makale, Gerçek ve Umut Arasında Suriyeli Mülteciler II, (20-22 Ekim 2017, Adıyaman) Sempozyumu'nda sunulan "İnsan Şahsiyetinin İnşası ve Korunması Bağlamında Kur'ân'da Sığınma Realitesinin İsimlendirilmesi" başlıklı bildirinin genişleterek yayımlanmış halidir.

**ATIF:** Sıcak, Ahmet Sait, Çalışkan, Necmettin. "İnsan Şahsiyetinin İnşası ve Korunması Bağlamında Kur'ân'da Sığınma Realitesinin İsimlendirilmesi". Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 140-168. Gönderim Tarihi: 18 Nisan 2019. Kabul Tarihi: 25 Nisan 2019. DOI NUMARASI: 10.31121/tader.555746. Araştırma Makalesi. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

<sup>1</sup> Türk Dil Kurumu, "Şahsiyet ve Kişilik", erişim: 16 Eylül 2018, <http://www.tdk.gov.tr>.

<sup>2</sup> Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985), 225.

<sup>3</sup> Osman Kara, "Kur'ân'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/25 (2012): 1.

inşa ettiği iyi ve kötü olarak vasıflandırılacak davranışların ve insanı diğerlerinden ayıran özelliklerin tamamıdır.<sup>4</sup>

İnsan, kişilik ve karakteri ile inşa olunan bir varlıktır. Belli bir fitrat ve yaratılış üzerine var edilen insanoglu, öğrenmeye ve eğitime müsait potansiyeli sayesinde hayatı süresince kendisi için bir karakter oluşturmaya ve benimsemeye gayret eder. Kur'ân karakter inşasında insanın aklını tefekkürle, kalbini imanla, davranışlarını ibadetlerle, iradesini ise tefekkür, iman ve ibadetlerden müteşekkil bu üç ana kaynaka şekillendirir.<sup>5</sup> Tefekkür ve aklın gelişimi arasında kurulan bu irtibat ise üzerine düşünülen ve kendisiyle nâlık haline gelen kavramlar sayesinde olmaktadır. Bu sebeple Kur'ân'ın insanın zihin ve karakterini inşa ve koruma yöntemlerinden birisi de kullandığı kavramlardır.<sup>6</sup>

Kur'ân'ın insanı eğitip onu şekillendirmeyi hedeflediği kavramlar arasında ele alınabilecek göç olgusunu betimleyen kavramlar makale konumuzu oluşturmaktadır. İnsanlık tarihine bakıldığında çeşitli sebeplerden dolayı birçok göç hadisesinin yaşandığı görülür. Kavimler göçü bunların en bariz örneklerinden biridir. Göçler kimi zaman ferdi kimi zaman kitlesel olarak gerçekleşmiştir. Sosyologlara göre göç hadiselerinin ekonomik ve siyasal kaygılar, ırk ayrımından kaçmak, insanların dinî özgürlüklerini yaşayabilecekleri uygun yerler aramak, çocuklara daha iyi eğitim olanakları sağlamak gibi sebeplerden ötürü meydana geldiği ifade edilmektedir.<sup>7</sup> Kur'ân'da da dinî ve başka sebeplerden dolayı göç hadiselerinin yaşandığı zikredilmektedir (el-Kehf 18/10; el-Kasas 28/21).

Çağımızda da birçok göç hadisesi yaşanmıştır. Son dönemde kitlesel olarak yaşanan bu göç hadiselerinden birisi de Suriye'de meydana gelmiştir. 2011 yılından itibaren Suriye'de yaşanan iç savaş, milyonlarca insana, insan hayatında eşine az rastlanır çok acı olayları yaşatmıştır.<sup>8</sup> Sahip olduğu mal ve can varlığını koruyamayan neticede her şeyini bırakarak bir başka ülkeye sığınmak zorunda kalan mültecilerin yaşananlara tahammül edebilmeleri ve ruh sağlıklarını koruyabilmeleri

---

<sup>4</sup> Yasin Pişgin, *Kur'ân'da Karakter İnşası*, (İstanbul: Ayrıntı Basımevi, 2018), 49.

<sup>5</sup> Pişgin, *Kur'ân'da Karakter İnşası*, 101.

<sup>6</sup> İsmail Çalışkan, "Kur'ân Vahyinin Mekke Yıllarında Kelimelerle ve Kavramlarla Zihniyet İnşası", *Kur'ân Nüzulünün Mekke Dönemi Sempozyumu* (Çorum 2013), 259.

<sup>7</sup> Hikmet Koçyigit, *Mekki Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar* (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010), 112.

<sup>8</sup> Yapılan araştırmalarda; yakın arkadaş veya aile üyelerinden birinin (eş-çocuk hariç) ölümünü, işkenceye maruz kalmasını, kaçırılmasını veya rehin alınmasını yaşamak veya bu olaylara tanık olmak, savaştan etkilenmiş bir bölgede bulunmak ve cenaze dışında cesetler görmek veya onlara dokunmak gibi travmatik olaylarla karşılaşan Suriyeli mülteciler arasında en az bir travmaya maruz kalma oranı %98 olarak saptanmıştır. Bk. Eser Sağaltıcı, *Suriyeli Mültecilerde Travma Sonrası Stres Bozukluğu Taraması* (Uzmanlık Tezi, Gaziantep Üniversitesi Tıp Fakültesi, 2013), 56.

oldukça zordur. Yapılan araştırmaların ekserisi ruh sağlığı ile din arasında müspet bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır.<sup>9</sup> İlk muhataplarından günümüze insanlığa rehber olarak gönderilen Kur'ân-ı Kerîm, benzer hatta daha sıkıntılı durumlarda ve diğer birçok konuda zorluklarla karşı karşıya kalan müminler için olduğu gibi onlarla aynı amaçta birleşebilen Suriyeli mümin<sup>10</sup> mülteciler için de terapi ve manevi destek adına ilk başvurulması gereken teselli kaynağıdır.

Günümüzde, özellikle Suriyeli mültecilerin de ülkemize göç etmeleriyle beraber, yaygın olarak kullanılan sığınma kavramıyla, bu kavramı doğrudan ifade eden ya da çağrıştıran benzer kavramları Kur'ân'da tespit ederek, sığınma kavramının nasıl isimlendirildiği hususunu açıklığa kavuşturmak ve bu isimlendirme ve kavramlaştırma üzerine farkındalık oluşturmak bu çalışmanın temel hedefini oluşturmaktadır.

Bu çerçevede muhataplarına yönelik olarak Kur'ân'ın kavramlar üzerinden ortaya koyduğu fenomenal çözüm, makale sınırları içerisinde ele alınacaktır. Konular işlenirken günümüzde iltica kavramını karşılayan olgular bunların genel geçerliliği, Kur'ân'da iltica kavramı ve yakın anlamlıları, iltica kavramının cahiliye döneminde ve sonrasında kullanımı ve son olarak da göç ve iltica kavramına Kur'ân'ın alternatif olarak ortaya koyduğu hicret fenomeni, tefsir ilmi ve furûk açısından ele alınacaktır.

## 1. İnsan Şahsiyetinin Önemi ve Korunması

İnsanoğlu Yüce Allah tarafından üstün bir izzet ve şeref üzere yaratıldığı gibi varlıkların çoğuna da üstün kılınmıştır (el-İsrâ 17/70). Beşerin beden ve ruhtan müteşekkil olan bu üstünlüğü, onun mümin sıfatına haiz olmasıyla ayrı bir statü ve niteliğe kavuşur. Müslümanın onuru ve şahsiyeti ise naslarla koruma altına alınmıştır. Bu koruma hem Müslümana maddî açıdan sahip çıkma, onu yalnız bırakmama, koruma, kollama ve gözetme şeklinde hem de manevî açıdan onun izzet-i nefsinin, şerefini, haysiyetini ve onurunu koruma şeklinde ortaya çıkabilmektedir. Bu hususla ilgili

<sup>9</sup> Bk. H. G. Koenig, "Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice, *Southern Medical Journal* 97/2 (2004): 1194-1200; Mustafa Köylü, "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumu Açısından Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 93; Köylü, "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi", *OMU İlahiyat Fak. Dergisi* 28 (2010): 5; Köylü, "Kur'ân'da Ruh Sağlığı", *OMU İlahiyat Fak. Dergisi* 31 (2011): 5-37.

<sup>10</sup> Kur'ân'ın evrensel beyanlarına tüm insanlar muhatap olsa da O'ndan hakkiyle ancak inananlar istifade edebilmektedir. İmanın algı, anlama ve yoruma etkisi için bk. (el-Bakara 2/26, 282; el-A'râf 7/146; el-Enfâl 8/29; el-İsrâ 17/82; el-Fussilet 41/44); Ahmet Sait Sıcak, *Kur'ân Tefsirinde Öznelik*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 303, 304 vd.; İmanın yanı sıra ruh sağlığı-din ilişkisi ile ilgili yapılmış olan araştırmaların bir kısmında ilişkinin pozitif diğer bir kısmında ise negatif çıkmasına etki eden birçok öznel süreç söz konusudur. Ayrıntılı bilgi için bk. Halil Apaydın, "Ruh Sağlığı - Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010), 65.

olarak Hz. Peygamber bir hadisinde; Mü'minlerin birbirlerini sevmeye, birbirlerine acımadı ve birbirlerini korumada bir vücuda benzediğini ifade ederek<sup>11</sup> Müslümanların birbirlerine topyekûn sahip çıkıp destek olmaları gerektiği üzerinde durmuştur. İslam âlimleri de müminlerin şahsiyetlerinin korunmasıyla ilgili esaslar belirlemiştir. Söz konusu esaslar arasında, nefsin (canın), aklın, dinin, neslin ve malın korunması yer almaktadır. Bu esaslar insanlığın huzur ve mutluluğunun sağlanması ve korunması için, dinin dokunulmaz kabul ettiği, zaruri, gerekli ve kaçınılmaz haklar olarak kabul edilmiştir.<sup>12</sup>

İnsan şahsiyetinin ve onurunun zedelenmemesi, zaman içerisinde de kimliksiz ve kişiliksiz bireylerin ortaya çıkmaması için zikredilen temel haklar, bu hakların kullanımının zorlaştığı durumlarda daha da önem kazanmaktadır. Bir beldede ya da bir ülkede, can güvenliği, dini özgürce yaşama veya mal güvenliği tehlikeye girmişse o beldede yaşayanların bir şekilde bu güvenliklerini garanti altına almaya çalıştıkları görülür. Yapılan göçlerin sebepleri arasında kişinin yaşam hakkı ve özgürlüğüne yönelik tehditler en başta gelmektedir.<sup>13</sup> İltica kavramının önemi, kaybolan bu hakların yeniden elde edilmesinde ve sürekliliğini sağlamada ortaya çıkmaktadır.

Kur'ân, söz konusu haklardan mahrum olma durumunda göç etmeyi teşvik etmiş ve bu eylemi hicret kavramıyla isimlendirmiştir. Bu bağlamda Kur'ân göç eden kimselere özel bir statü vererek onları “muhâcir” kavramıyla ayrı bir konumda değerlendirmiştir (en-Nisâ 4/100; el-A'râf 7/127; et-Tevbe 9/117; İbrâhîm 14/6; en-Nûr 24/22; el-Ankebût 29/24-26; el-Ahzâb 33/6; el-Haşr 59/8; el-Mümtehine 60/10). Bu statü evini-barkını, yerini-yurdunu Yüce Allah'ın rızası istikametinde terk etme şeklinde ortaya çıkan fedakârlığın ve ödenen ağır bedelin karşılığı olarak da görülebilir. Bir yerde bedel ödeniyorsa orada mutlaka bir mükâfat olmalıdır. Bu sebeple Tevbe 100. âyet-i kerimenin tertibinde Muhacirlerin Ensar'dan daha önce zikredildiği görülür (et-Tevbe 9/100). Bu önceliğin Muhacirlerin uzun bir süre Mekkeli müşriklerin baskı, eziyet ve zulümlerine sabretmiş ve ağır yükler altına girmiş olmalarından ötürü olduğu ifade edilmiştir.<sup>14</sup>

Kur'ân-ı Kerîm inşâ ve ihbârî birçok beyanıyla başta Hz. Peygamber olmak üzere tüm inananları maruz kaldıkları her hadiseye karşı teselli etmekte, onları bilinçli kılmayı ve onların tavırlarını

<sup>11</sup> Buhârî, “Edeb”, 27; Müslim, “Birr”, 66.

<sup>12</sup> Ertuğrul Boynukalın, “Makâsîdüş-Şeria”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27: 423-427; İsmail Güllük, “Karakter İnşasında Dinî Sembol ve Karakterlerin Rolü: Kâbe Örneği”, *EKEV Akademik Dergisi* 20/67 (2016), 188; M. Zeki Uyanık, *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 314.

<sup>13</sup> Mehmet Emin Sankaya, “Zorunlu Göç Bağlamında Kur'ân'da Göç”, *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018), 244.

<sup>14</sup> Ebû Abdillâh Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyâ'u't-türâsi'l-Arabî, h.1420), 15: 516.



belirlemeyi hedeflemektedir.<sup>15</sup> Kur'ân'ın teselli ettiği konular arasında Müslümanların din adına maruz kaldığı zulümlerin yanı sıra, insanın varoluşuyla birlikte enfüste ve âfâkta karşılaştığı, ferdî ve içtimaî birtakım sıkıntı ve meşakkatler de bulunmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de ele alınan konular arasında vatanını ve yaşadığı yeri temelinde dinî saiklerle ayrıca doğal, sosyal, politik vb. sebeplerle terk etmek zorunda bırakılan ve başka bir otoritenin himâyesine girmek durumunda kalan mülteciler de yer almaktadır.<sup>16</sup>

## 2. Modern Terminolojide Sığınma Realitesiyle İlişkili Bazı Kavramlar

Tarih boyunca diğer birçok kavramda olduğu gibi sığınma olgusu da Doğu'da ve Batı'da ait oldukları paradigmaya uygun bir içerikle karşımıza çıkan farklı kavramlarla ifade edilmiştir. Ait oldukları dil içerisinde rastgele seçilmiş kurallı harf öbeklerinin çok daha ötesinde anlamlar taşıyan kavramlar, içinde oluştuğu kültürel kodları da yansıtacak şekilde var olagelen bir sürecin neticesi olarak günümüze aktarılmışlardır.

Günümüzde iltica ve sığınma kavramları hakkında bir kavram karmaşasının yaşandığını söylemek mümkündür. Kavram karmaşasını ortadan kaldırmak medeniyet birikiminin bir göstergesi olduğu gibi insan şahsiyetinin korunması açısından da büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda mülteci kavramının mahiyeti ve sınırlarının belirgin bir şekilde tespiti bu kavrama ilişkin sorunların çözümü açısından da büyük katkı sağlayacaktır. Türkiye'de yaşayan Suriyeli nüfusun hukukî konumlandırılması YUKK (Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu) ve 2014 yılında çıkarılan "Geçici Koruma Yönetmeliği"<sup>17</sup> ile açıklığa kavuşturulmuş gibi görünse de daha önceki yıllarda Türkiye'nin katıldığı 1951 Cenevre Sözleşmesi ve 1967'de 1951 Cenevre Sözleşmesine Ek Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Protokol'e göre coğrafi sınırlama şartı kaldırılmış olmasına rağmen Türkiye bu şartı çok uzun bir süre kaldırmamış Avrupa ülkeleri dışında ülkesine gelen kişileri mülteci olarak kabul etmemiştir.<sup>18</sup> Bu ve benzeri örnekler bakıldığında iltica kavramı hakkında bütün ülkelerin üzerinde ittifak ettiği bir tanımın olmadığı görülecektir. İltica kavramını tanımlamadaki zorluktan olsa gerek, 2014 yılında çıkarılan "Geçici Koruma Yönetmeliği"nde "mülteci", "şartlı mülteci" veya "ikincil koruma statüsü" gibi kavramlarla bu zorluğun ve belirsizliğin giderilmeye çalışıldığı görülmektedir.<sup>19</sup>

<sup>15</sup> Sıcak, "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Dini Alaya Alanlara Karşı Müminlerin Takınmaları Gereken Tavırlar", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015), 446.

<sup>16</sup> Halil Aldemir, *Kur'ân'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler*, (İstanbul: Kitâbi Yayınevi, 2010), 97 vd.

<sup>17</sup> Göç İdaresi, "Geçici Koruma Yönetmeliği", erişim: 7 Eylül 2018, [http://www.goc.gov.tr/files/files/03052014\\_6883.pdf](http://www.goc.gov.tr/files/files/03052014_6883.pdf), Resmi Gazete Yayın Tarihi: 22.10.2014, No: 29153.

<sup>18</sup> İsmail Sarıteke v.dğr., "Türkiye'deki Suriyeli Nüfusun Hukuki Statüsü İle İlgili Bir Analiz", *Turkish Studies* 13/7 (2018), 391.

<sup>19</sup> Göç İdaresi, "Geçici Koruma Yönetmeliği", erişim: 7 Eylül 2018, [http://www.goc.gov.tr/files/files/03052014\\_6883.pdf](http://www.goc.gov.tr/files/files/03052014_6883.pdf), Resmi Gazete Yayın Tarihi: 22.10.2014, No: 29153.

Bu durum, iltica ve mülteci kavramlarının hukukî olarak hala tartışılır olduğunu, bu kavramların mahiyetinin akademik çevrelerde ve halk tarafından da tam olarak bilinmediği ve bu sebeple mezkûr kavramların yerleşmesi için uzun bir sürece daha ihtiyaç duyulduğunu açıkça göstermektedir. Bu kavramlardaki kargaşa ve muğlaklık direkt olarak maddi ve manevi açıdan mültecileri olumsuz yönde etkilemektedir.

### A. Sığınma ve İltica Kavramları

Tarih boyu bireysel ve toplumsal bir olgu ve varoluşsal bir realite olarak karşımıza çıkan iltica kavramı, Türkçede birincil anlamıyla “sığınma”; mülteci ise “sığınmacı” anlamına gelir.<sup>20</sup> Birbirleriyle ortak paydası olan “göçmen (immigrant)”, “mülteci (refugee)” ve “sığınmacı (asylum seeker)” kavramları, aralarında keskin bir ayrım olmadığından sıklıkla birbirlerinin yerine kullanılsalar da<sup>21</sup> bu üç kavram teknik olarak birbirinden farklı durumları ifade eder.<sup>22</sup>

Mültecilerin hukukî durumunu düzenleyen 1951 tarihli Cenevre Sözleşmesi'nde mülteci teriminin İngilizce karşılığı “refugee”dür. Bu ifadenin kökeni Fransızca “réfugé” kelimesidir.<sup>23</sup> “Refugee” kelimesinin Türkçe karşılığı sözlükte “ülkesini, evini, özellikle politik, dinî ya da savaş ve kıtlık gibi sebeplerden dolayı terk etmeye zorlanan kişi”<sup>24</sup> olarak geçer. Sığınmacı teriminin İngilizce karşılığı ise, “asylum-seeker”dir.<sup>25</sup>

Kavramsal olarak, Mültecilerin Hukukî Statüsüne Dair Birleşmiş Milletler Sözleşmesi (UNHCR. Convention and Protocol Relating to The Status of Refugees) 1'inci maddesinin (A) bendinde mülteci, “İrki, dini, tabiiyeti, belli bir gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulu-

---

<sup>20</sup> Türk Dil Kurumu, “İltica ve Mülteci”, erişim: 7 Eylül 2018, <http://www.tdk.gov.tr>.

<sup>21</sup> Recep Korkut, *Türkiye’de Sığınmacı ve Mülteciler* (Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, 2010), 8.

<sup>22</sup> Sarıteke, “Türkiye’deki Suriyeli Nüfusun Hukuki Statüsü İle İlgili Bir Analiz”, 389.

<sup>23</sup> Tevfik Odman, *Mülteci Hukuku*, (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi İnsan Hakları Merkezi Yayınları, 1995), 188.

<sup>24</sup> J. Crowther (ed), *Oxford Advanced Learner’s Dictionary*, (Oxford: Oxford University Press, 1995), 981.

<sup>25</sup> Hilal Akalın, *Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Türkiye’de Mülteci Hukuku: Suriye Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2013), 3-4.

nan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen şahıs(lar)” olarak tanımlanmıştır.<sup>26</sup> Bu açıklamalar çerçevesinde mülteci genel olarak “katlanılmaz olan koşullardan ya da kişisel durumlardan kaçıp kurtulmak isteyen kişi”<sup>27</sup> olarak tanımlanabilir.

İltica ve sığınma arasındaki çok da belirgin olmayan ayrıma gelince; iltica etme hakkı ve bunun sonucu mülteci olmanın, hukukî bir statünün kazanılmasını; sığınma hakkı ile sığınmacı olmanın ise hukukî bir statünün kazanılmasından daha çok, fiili ve sığınılan ülkenin yasalarından mülteciler gibi yararlanılmasını öngörmeyen kısa süreli barınma durumunu ifade ettiği<sup>28</sup> söylenebilir. Özetle sığınmacı (asylum seeker) mülteci statüsü kazanmak için başvuruda bulunmuş ancak başvurusu hakkında henüz karar verilmemiş olan kişileri ifade eder.<sup>29</sup>

### **B. Göç Kavramı**

Türk Dil Kurumu'na göre göç (migration): “Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi...” şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>30</sup> Göçmen (immigrant) ise ülkesinden ya da bulunduğu yerden ayrılarak başka bir ülkeye ya da yere intikal eden kimse, aile ve topluluk anlamına gelmektedir. Göçmen kelimesi yerine bazen muhacir kelimesi de kullanılmaktadır.<sup>31</sup> Göç günümüzde “yasal göç (legal migration)” ve “yasa dışı göç (illegal migration)” şeklinde farklı kategorilere ayrıldığı gibi, göçmen de “serbest göçmen”, “iskânlı göçmen” ve “münferit göçmen” şeklinde farklı kategorilere ayrılmaktadır. Göçmen, ülkesini kendince haklı gördüğü sebeplerden dolayı terk ettiği için, mülteci ve sığınmacıdan birçok konuda ayrılmaktadır.<sup>32</sup>

### **C. Yerinden Edilmiş Kişi (Displaced Person) Kavramı**

Kişinin savaş, doğal afetler, açlık, ekonomik vb. sebeplerden dolayı bulunduğu yerden ya da çevreden ayrılmak zorunda bırakılmasına “yerinden edilmiş kişi” denir. Yerinden edilmiş kişiler, yaşadıkları yerleri mültecilerle aynı sebepten dolayı terk etmektedirler. Ancak ülke sınırları içerisinde kaldıkları ya da yasal olarak tanınmış bir başka ülke sınırına geçemedikleri için mülteci statüsünde yer almamaktadırlar.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Olcay Ziya, *Uluslararası Hukukta Toplu Sığınma ve Türkiye* (Yüksek Lisans Tezi, Genelkurmay Başkanlığı Harp Akademileri Komutanlığı Stratejik Araştırmalar Enstitüsü Müdürlüğü, 2011), 5.

<sup>27</sup> Goodwin-Gill v.dğr., *The Refugee in International Law*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 15.

<sup>28</sup> Odman, *Mülteci Hukuku*, 189.

<sup>29</sup> Sarıteke, “Türkiye’deki Suriyeli Nüfusun Hukuki Statüsü İle İlgili Bir Analiz”, 388.

<sup>30</sup> Türk Dil Kurumu, “Göç”, erişim: 7 Eylül 2018, <http://www.tdk.gov.tr>.

<sup>31</sup> Türk Dil Kurumu, “Göçmen”, erişim: 7 Eylül 2018, <http://www.tdk.gov.tr>.

<sup>32</sup> Sarıteke, “Türkiye’deki Suriyeli Nüfusun Hukuki Statüsü İle İlgili Bir Analiz”, 391.

<sup>33</sup> Sarıteke, “Türkiye’deki Suriyeli Nüfusun Hukuki Statüsü İle İlgili Bir Analiz”, 391.

#### D. Geçici Koruma Kavramı

Geçici koruma kavramı 1990'lı yılların başlarında Yugoslavya'nın dağılma sürecinde ortaya çıkmıştır. Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği'nin yapmış olduğu tanım uyarınca geçici koruma; insan hakları ihlallerinden ve silahlı çatışmalardan kaçan çok sayıda insana gerekli korumayı sağlamak amacıyla esnek ve pragmatik yöntemlerle sığınmaya ilişkin prosedürlerinin göz ardı edilmesi<sup>34</sup> şeklinde ortaya çıkmaktadır.

Geçici Koruma kavramı Türk Hukuku'na 2014 yılında girmiştir. Geçici Koruma Yönetmeliği'nin 3. maddesi uyarınca Geçici Koruma “Ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak veya bu kitlesel akın döneminde bireysel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen ve uluslararası koruma talebi bireysel olarak değerlendirmeye alınamayan yabancılara sağlanan korumayı” ifade etmektedir.<sup>35</sup> Geçici koruma, göçmen, mülteci, şartlı mülteci, yerinden edilmiş kişi ve sığınmacı statüsünde olanların sorunlarını çözmeye yönelik ortaya çıkmış hukukî bir terimdir.

Buraya kadar ele alınan bütün bu isimlendirme ve kavramlaşma süreçlerinde sığınma realitesinin Batı toplumlarında ve hâlihazırda Türkiye'de belirginleştirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Her bir kavramın diğer kavramlarla benzerlikleri olduğu gibi ayırıcı anlam alanlarına sahip olduğu da tespit edilmiştir. Zamanla mülteciler için daha insanî ve yararlı bir hale getirilmeye çalışılan tüm bu kavramların temelde iltica eden kişi için iltica realitesinden kaynaklanan sebeplerle negatif bir anlama sahip oldukları söylenebilir. Kur'ân'da ortaya konulan kavramlaştırmanın değerinin tam anlaşılabilmesi için günümüzdeki kavramların eksik ve negatifliğinin yanı sıra Kur'ân'ın kendi bütünlüğü içerisinde kullandığı sığınma yakın anlamlılarının da ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekmektedir. Bu sayede insan onur ve şahsiyetinin korunmasıyla ilgili Kur'ânî fenomenal çözüm önerilerinin ortaya çıkması sağlanmış olacaktır.

### 3. Kur'ân-ı Kerîm'de İltica ve İlgili Kavramlar

Birçok dil uzmanı ve müfessir Arapçada kelimelerin özellikle de yakın anlamlıların nüansları ile bilinmesinin önemine dikkat çekmiştir.<sup>36</sup> Bu nüansların iyi bilinmesi Kur'ân kavramlarının daha iyi anlaşılmasında da önemli bir faktördür. Kur'ân'da kullanılan kelimelerin hemen birçoğu Kur'ân

---

<sup>34</sup> The UN Refugee Agency, “Temporary Protection”, erişim: 8 Eylül 2018, <http://www.refworld.org>.

<sup>35</sup> Göç İdaresi, “Geçici Koruma”, erişim: 8 Eylül 2018", <http://www.goc.gov.tr>, Yayınlandığı Resmi Gazetenin Tarihi: 22.10.2014, No: 29153.

<sup>36</sup> Ömer Kara, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Rağîb el Isfabani Örneği-*, (Van: Bilge Adamlar, 2009), 48-54.

nâzil olmadan önce de kullanılan kelimelerdi.<sup>37</sup> Kur'ân, bu kelimeleri özellikle de teknik kavramları yeni manalar ile farklı ilişkiler sistemi içinde kullanmış, kelimelerde derin ve etkili anlam değişiklikleri yapmıştır. Kur'ân; Arapların, inanç, fikir ve hayat tarzını kökten değiştirdiği gibi kelimelerin, özellikle de teknik terimlerin anlam alanını ve kullanım sahasını da değiştirmiştir. Kur'ân'ın anlaşılmasında ve muhataplarının ferdi ve ictimai hayatlarını efektif olarak yönlendirebilmesinde bu değişikliğin ve anahtar kavramlara yüklenen farklı manaların dikkate alınması gerekmektedir.<sup>38</sup> İnsan karakterinin inşa sürecinde bu farklı manaların bilinmesinin yanı sıra, aynı zamanda Kur'ân'da farklı üslûplarla yapılan tasriflerin insanoğlunun farklı meleke ve donanımlarına hitap etme, onları tatmin ve kullanmaya teşvik etme gibi özelliklerinin de bilinmesi önem arz etmektedir.<sup>39</sup>

Hem Arapça'nın dil yapısından kaynaklanan hem İslam hukuk literatürünün teşekkül ettiği ilk dönemlerde kavramsal yapıların bugünkü anlamda net bir şekilde ortaya konulmamış olmasından hem de kavramların birbiri yerine kullanılmasından dolayı mülteci kavramının karşılığı İslam hukuk literatüründe açıkça bulunmamaktadır. İslam hukukunda sığınma ve mülteci konuları özelinde çalışmalar yapan muasır araştırmacılar mülteci kavramına benzediği görüşünü ileri sürdükleri; emân, civâr, himâye, zimmet, hicret, ivâ, ibnüssebîl, istiâze, ikrâm, ihsân vb. kavramlara çalışmalarında yer vermişlerdir.<sup>40</sup>

Türkçe bir kavram olan sığınma, Kur'ân'da farklı kelimelerle ifade edilmiştir. *Müterâdîfâtü'l-Kur'ân* adlı eserin sahibi Abdurrahman Kilânî, sığınma kelimesini Kur'ân'da sığınılacak yer anlamında, isim olarak; (وَزْرَ), (مَوْلَا), (أَكْنَان), (مَلْجَا), (مَفَازَة), (مَحِيص) ve (مُلْتَحِد) şeklinde yedi farklı kavramla ifade edildiğini tespit etmiştir.<sup>41</sup> Kur'ân'da sığınma kelimesi fiil olarak ise; (أَجَارَ), (اسْتَجَارَ), (أَعَادَ) ve (اسْتَعَادَ) lafızlarıyla ifade edilmiştir.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, trc. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 16.

<sup>38</sup> İsmail Karagöz, "Dini Kavramların Doğru Anlaşılmasının Barışa Katkısı", *Kutlu Doğum 2005* (Türkiye Diyanet Vakfı, 2006), 213.

<sup>39</sup> İrfan Kuşçu, *Kur'ân'ın Tasrif Üslûbu (Tablî ve Temellendirilmesi)* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014), 283.

<sup>40</sup> Bk. Saeid Rahaei, "The Rights of Refugee Women and Children in Islam", *Islam Human Rights and Displacement Supplement, Forced Migration Review* (June 2012), 4-5; Ahmed Abou el-Wafa, *The Right to Asylum between Islamic Shariah and International Refugee Law: A Comparative Study*, (Riyad: UNHCR, 2009), 29-30; Muzaffar Saheer A. F, "Practible Ideas? A Proposal for Revitalizing the Rights of Forced Migrants in Islam", *Journal of Refugee Studies* 14/3 (2001): 254-255; Salâhuddîn Tâlib el-Ferec, "Hukûku'l-lâciine fi'ş-şeriati'l-islâmiyyeti ve'l-kânûni'd-düveli", *mecelletü'l-câmiati'l-İslâmî* 16 (2009): 163-164; Osman Durmaz, *İslam'da Mülteciler Hukuku* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi 2014), 48; Hüseyin Baysa, "İslâm Hukukundaki Himaye Geleneği Müvâcehesinde Mültecilik Sistemi", *İlahiyat Akademi Dergisi* 4 (2016): 37-47.

<sup>41</sup> Abdurrahman Kilânî, *Müterâdîfâtü'l-Kur'ân*, (Lahor: Mektebetü's-selâm, 2009), 287.

<sup>42</sup> Kilânî, *Müterâdîfâtü'l-Kur'ân*, 288. Kilânî'nin eseri haricinde, Kur'ân'da sığınma yakın anlamlılarını tespit etmek için; müterâdif lafızlara çokça yer veren veya Arap dilinde terâdüfle ilgili yazılmış elfâz ve mu'cem kitapları, tefsirler, Arap dilinin önemli lügatleri ve furûk kaynakları tarandı. Bu tarama sonunda Kur'ân-ı Kerim'de bulunan, sığınma ve sığınılan yer vb. anlamlarını da ifade eden kökler; - أوي - جور - حجر - رجم - عوذ - فزع - كمن - لجا - لود - وأل - لحد - آله -

Hukukî anlamda kullanılan “sığınma” modern Arapça’da “lucû” (الجوء) ve aynı kökten türeyen “ilticâ” (التجاء) kelimeleriyle, “sığınmacı” ve Türkçemize sonradan geçen “mülteci” kavramları da “lâci” ve “mülteci” (ملتجئ، لاجئ) kelimeleriyle karşılanmaktadır.

Arapça’da ilticâ ve mülteci kavramlarının kökünü oluşturan “lecece” (لجأ) kelimesi bir şeye ve bir yere sığınmak, saklanmak, yardım istemek, kucaklamak, destek olmak ve dayanmak gibi manalara gelir.<sup>43</sup>

Furûk alanında yapılan çalışmalarda Kur’ân-ı Kerîm’deki sığınma ve iltica kavramlarının lecece (لجأ)<sup>44</sup> ve aveze (عَوَدَ)<sup>45</sup> başlıkları altında incelenip tasnif ve tertip edildiği görülmektedir.<sup>46</sup> Kur’ân’da iltica kelimesinin eş anlamlısı olarak (عَوَدَ),<sup>47</sup> (لَجَأَ), (أَوَى), (خَزَنَ), (عَصِمَ), (لَادَ), (التَّحَدَ) fiillerinin farklı türev ve formatları kullanılmaktadır. Bu formlar şu şekilde geçmektedir:

A) Avez (عَوَدَ): *“Kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım”* (el-Bakara 2/67) Bu âyette geçen avez kelimesi, başkasına iltica etme, sığınma anlamına gelmektedir.<sup>48</sup> Kur’ân’da istiâze (avz, meâz ve iyâz) sığınmak, himâyesini istemek; “âiz” veya “müsteîz” sığınan kimse; “müsteânün bih” sığınılan kimse; “munteâzün minh” kaçınılması gereken kötülük; “avze” sığınma biçimi; “muîz” koruyan kimse; “muâz” korunan kimse anlamlarına gelmektedir.<sup>49</sup> Kur’ân’da istiâze iki âyette, “sığınma” anlamında (مَعَادَ) mastar kalıbında, on yerde “sığınırım” (اعودَ) anlamında (el-Bakara 2/67; Al-i İmrân 3/36; ed-Duhân 44/20; el-Felak 113/1; en-Nâs 114/1) mazi kipinde, bir âyette “sığınıyorlar” (يَعُوذُونَ) anlamında (el-Cin 72/6) muzârî kipinde,

---

صرف - غور - كهف - وزر - أبق - أمم - حرد - حصص - رجل - سعي - صمد - عصم - نقب - وصل  
bu kökler sığınma ve sığınılan yer gibi manalarının dışında farklı anlam alanlarına da sahiplerdir. Hatta mezkûr köklerden bazıları Kur’ân’da sığınma anlamlarının dışında kullanılmışlardır. Bu sebeple Kur’ânî kavramlar içerisinde tespit edilen mezkûr 29 kök farklı bir tasnifle çoğaltılıp azaltılabilir. Bu çalışmada ise ana konudan ayrılmamak için temel sığınma anlamlarıyla makale sınırlandırılmıştır.

<sup>43</sup> Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdî Mahzûmî- İbrâhîm Sâmerrâî, (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, ts.), 6: 178; Ebubekir Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, *Cemberetü'l-lijâ*, (Beyrut: Dârü'l-ilm lil-melâyîn, 1987), 2: 1044; Muhammed b. Ahmed Ezherî el-Herevî, *Tebzîbü'l-lijâ*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî. 1421/2001), 11: 131; İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sabâb tâcü'l-lijâ ve şabâbü'l-Arabîyye*, Thk. Ahmed Abdülğafur Attar, 4.baskı, (Beyrut: Dârü'l-ilm li'l-melâyîn, 1987/1407), 1: 71; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-lijâ*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (B.y: Dârü'l-fikr, 1399/1979), 5: 235; Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr Abdülkâdir er-Râzî, *Mubtârü's-sabâb*, (Beyrut: Mektebetü'l-'asriyyeh, 1999/1420), 1: 279; Ebu'l-Fadl Cemâluddîn İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, (Beyrut: Dâr sâdir, h. 1414), 1: 152; İbrahim Mustafa v.dğr., *Mu'cemü'l-vasî*, (Kahire: Y.y., ts.), 2: 815; Ahmed Ubeyd Kubeyisî, *Mevsûatü'l-kelemeti ve ebavâtihâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Beyrut: Dârü'l-marife, ts.), 10: 626-627.

<sup>44</sup> Kubeyisî, *Mevsûatü'l-keleme*, 10: 626.

<sup>45</sup> Kubeyisî, *Mevsûatü'l-keleme*, 8: 601.

<sup>46</sup> Kılânî, *Müterâdijâtü'l-Kur'ân*, 288; Kubeyisî, *Mevsûatü'l-keleme*, 8: 601, 10: 626.

<sup>47</sup> Kubeyisî, *Mevsûatü'l-keleme*, 8: 601.

<sup>48</sup> Kubeyisî, *Mevsûatü'l-keleme*, 8: 601.

<sup>49</sup> Kubeyisî, *Mevsûatü'l-keleme*, 8: 602; Remzi Kaya, “Kur’ân’da İstiaze (Sığınma)”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 99.

dört âyette “sığın” (فَاسْتَجِدْ) anlamında (el-A'râf 7/200; en-Nahl 16/98; el-Gâfir 40/56; Fussilet 41/36) emir kipinde olmak üzere toplam on yedi âyette aynı kökten türeyen kelime bulunmaktadır.<sup>50</sup> İstiâze kelimesinin geçtiği âyetler dikkatle incelendiğinde sığınacak gücün ve yerin yalnızca Yüce Allah olduğu görülür.

B) Melce (الْمَلْجَأُ): “Böylece Allah'ın azabından yine O'na sığınmaktan başka çare olmadığını anlamışlardı” (et-Tevbe 9/118). Bu âyette geçen melce kelimesi kendisine sığınılacak kale ve benzeri yer anlamında kullanılmıştır.<sup>51</sup> Bu kullanımda da sığınılacak olanın Allah cc. olduğu vurgulanmaktadır.

C) Hısn (الْحِصْنُ): “Onlar da kalelerinin, kendilerini Allah'tan koruyacağını sanmışlardı” (el-Haşr 59/2). Bu âyette geçen husûn kelimesi, şehrin etrafına çevrilen şehri düşman baskılarına karşı koruyan engelleyici çitler anlamında kullanılmıştır.<sup>52</sup> Olumsuz anlam yapısıyla bu kullanım da kâfirlerin sandıklarının aksine Allah'tan başka bir sığınak olmadığını belirtmektedir.

D) Me'vâ (الْمَأْوَى): “Me'va cenneti de onun yanındadır” (en-Necm 53/15). Bu âyette geçen me'vâ kelimesi, hiçbir olumsuzluğun olmadığı güvenli mekân-sığınak anlamında kullanılmıştır.<sup>53</sup> Bu kullanımda da sığınılacak mekânın Allah'ın katında ve yanında olduğu vurgulanmaktadır.

E) Mahzen (الْمَخْرَنُ): “Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir. Çünkü ben iyi koruyucu ve bilgili bir kişiyim” (Yusuf 12/55). Bu âyette geçen mahzen kelimesi değerli şeylerin içinde saklandığı yer anlamında kullanılmıştır.<sup>54</sup> Bu kelimenin diğer sığınma anlamını taşıyan kelimelerden farklı olarak sığınmanın maddî yönüne yönelik olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu sebeple âyet içi kullanımda Allah'la irtibatlandırma yapılmamıştır.

F) Âsım (الْعَاصِمُ): “O, قَالَ سَأَوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجِمَ: (العاصم) ”Ben, kendimi sudan koruyacak bir dağa sığınacağım” dedi. Nûh, “Bugün Allah'ın rahmet ettikleri hariç, O'nun azabından korunacak hiç kimse yoktur” dedi.” (Hûd 11/43). Bu âyette geçen âsım kelimesi, halkını saldırılara karşı koruyan tepe nokta anlamında kullanılmaktadır. Bu âyette hem “sığınacağım” fiili hem de sığınılacak yerin birlikte kullanıldığı görülmektedir. Olumsuz anlam yapısıyla bu kullanım da Hz. Nuh'un oğlunun temennisinin aksine Allah'tan başka bir sığınak olmadığını belirtmektedir.

<sup>50</sup> Muhammed Fuad Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes li elfâzî'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Beyrut: Y.y, ts.), 494.

<sup>51</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-keleme*, 10: 626.

<sup>52</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-keleme*, 10: 626.

<sup>53</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-keleme*, 10: 626.

<sup>54</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-keleme*, 10: 626.

G) Melâz (المَلَاذُ): *قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَادًا*: "İçinizden birbirini siper ederek -birbirinizin arkasına sığınarak- sıvışıp gidenleri Allah gerçekten bilir." (en-Nûr 24/63). Bu âyette geçen levz (لَوْدٌ) kökünden türeyen livâz (لِوَادٌ) kelimesi, gücünden dolayı arkasına siper edilen/kendisine sığınılan kişi ya da yer anlamında kullanılmıştır.<sup>55</sup> Bu kullanımda da yapılan sığınmanın tahkir edilerek betimlenmesi diğer âyetlerde olduğu gibi Allah'tan başka sığınılacak mercinin olmadığını göstermektedir.

H) Mültehad (المُلْتَحَدُ): *وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا*: "O'ndan başka asla bir sığınak da bulamazsın" (el-Kehf 18/27). Bu âyette mültehad, korku anında kişinin gizleneceği yakınındaki gizli yer anlamında kullanılmıştır.<sup>56</sup> Bu âyet de Allah'tan başka sığınılacak mercinin olmadığını göstermektedir.

Kur'ân'da "lucû" (لِجُوءٍ) kökünden türeyen kelimeler sadece ism-i mekân olarak melce (المَلْجَأُ) şeklinde üç yerde geçmektedir (et-Tevbe 9/57, 118; eş-Şurâ 42/47). Tevbe sûresinde münafıklar hakkında kullanılan "Eğer sığınacak bir yer veya (gizlenecek) mağaralar yabut girilecek bir delik bulsalar, hemen koşarak oraya kaçarlardı." (et-Tevbe 9/57) metni içerisinde "sığınak" kelimesi kaçacak yer, korunacak yer ve kale gibi anlamlara gelmekle beraber; içerisinde güvenle kalınacak toplum anlamına geldiği de ifade edilmiştir.<sup>57</sup> Bu âyette üç alternatif sığınaktan bahsedilmiştir. Bunlar, sığınak, mağara ve deliktir. Üç sığınak yeri de nekre olarak gelmiştir. Bu durumda, "herhangi bir sığınak, birtakım mağaralar, birtakım delik" gibi anlamlara gelmektedir. Bu âyette alternatif saklanma yollarından melce (المَلْجَأُ) kelimesinin ilk alternatif sığınak yeri olarak kullanılması insanların da içerisinde olduğu toplumsal bir mekânı ve sosyolojik bir yapıyı akla getirirse de böyle bir sığınağın da olmadığı şart edatıyla ifade edilmiş olmaktadır.

Tevbe suresinde inançlı üç sahabînin durumunu anlatan âyette melce (المَلْجَأُ) kelimesini müfessirler; Yüce Allah tarafından gelebilecek belalara karşı Allah'tan başka sığınacakları hiçbir şey,<sup>58</sup> O'nun azabından kurtulmak için kendisinden başka hiçbir kaçacak ve barınacak yer,<sup>59</sup> gazabından kurtulmak için O'ndan bağışlanma dilemenin dışında bir sığınak olmadığı<sup>60</sup> şeklinde açıklamışlardır. Bunlara ek olarak Yüce Allah'ın hükmünden ve kazasından kaçış;<sup>61</sup> affedilmeleri ve tövbelerinin

<sup>55</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelimeh*, 10: 626.

<sup>56</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelimeh*, 10: 626.

<sup>57</sup> Hasan b. Mesûd b. Muhammed b. Ferra' el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Daru ihya'it-turâsi'l-Arabî, h. 1420), 2: 358.

<sup>58</sup> Ebû Cafer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr b. Yezid Taberî, *Câmiü'l-beyân fi te'vilil-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (B.y: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 14: 543.

<sup>59</sup> Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, 2: 401.

<sup>60</sup> Ebu'l-Kasım Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an bakâiki gâvâmidit-tenzîl*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'Arabiyye, h.1407), 2: 319; Ebü'l-Berekât Hâfızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud Nesefî, *Medârikü't-tenzîl ve bakâikü't-te'vil*, thk. Yûsuf Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1419/1998), 1: 715.

<sup>61</sup> Muhammed Tantâvî, *et-Tefsîri'l-vasit li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Kahire:Dâru nahdati Mısır, 1997), 6: 422.



kabul edilmesi hakkında O'ndan başka sığınacakları bir sığınak olmadığı<sup>62</sup> hadiste “senden sana sığınırım”<sup>63</sup> manasında<sup>64</sup> olduğu şeklinde açıklama yapmışlardır. Ebu Mansur el-Mâturîdî (ö. 333/944) melce kelimesinin bu âyette kurtuluş manasında olduğunu, Allah'ın azabından, O'nun rahmetine sığınmadan başka bir sığınak olmadığı, kaçış ve sığınanın Yüce Allah'a olduğu, Hz. Peygamber de dâhil olmak üzere O'ndan başkasına sığınamayacağı şeklinde manaların zikredildiğini ifade etmiştir.<sup>65</sup>

Bir diğer melce kelimesi ise Şûrâ suresinde *“Çünkü o gün, birbirinizi sığınacak yer bulamazsınız”* âyetinde geçmektedir. Bu âyette melce (المَلْجَأُ) kelimesi, dünyada müşriklerin ahirette şefaathçi ve sığınacakları bir sığınak olsun diye ibadet ettikleri putlar kastedilmektedir. Bir diğer manaya göre ise melce, dünyada başa gelen bela ve sıkıntılara karşı başvuru çözümleri olarak yorumlanmıştır.<sup>66</sup>

Yukarıda zikredilen üç âyette lucû' (لجوء) kökünden türeyen ism-i mekân yapısında gelen melce (المَلْجَأُ) kelimesi, sığınak, kaçacak, korunacak ve barınacak yer, kale, içerisinde güvenle kalınacak toplum, kurtuluş ve çözüm gibi anlamlara gelmektedir. Ancak üç âyetin ikisinde melce kelimesinin nefiy olarak, bir âyette de şart edatıyla ifade edilmiş olduğu görülmektedir. Bu durum gerçek anlamda kaçınılamayan kudretin, sığınacak yer ve merciin ya da varlığın ancak Yüce Allah olduğunu göstermektedir. Bu ise Kur'ân'da melce kelimesinin insanlar ya da yukarıdaki açıklamalarda zikri geçen yerler anlamında kullanılmadığını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte Türkçede daha yaygın olarak sığınak anlamına gelen melce (مَلْجَأٌ) kelimesinin manasının ifade edildiği yerlerde müfessirlerin, gramer açısından sülâsî mastar olan lucû' (لجوء) ile aynı kökten türeyen iftiâl babındaki ilticâ (التجاء) mastarının fiillerini etkin bir şekilde kullandıkları görülür.<sup>67</sup>

Bu açıklamalar muvacehesinde Kur'ân'da kullanılan lucû' (لجوء) kökünün günümüzde hukuksal anlamda kullanılan iltica “refuge” ve sığınma “asylum seeker” anlamlarında kullanılmadığı ortaya

<sup>62</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 8: 287.

<sup>63</sup> Müslim, “Saât”, 42; İbn Mâce, “Salât”, 117.

<sup>64</sup> Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kımmî en-Nisâbüri, *Çarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*, thk. Zekeriyâ 'Umeyrât (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, h. 1416), 3: 541.

<sup>65</sup> Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd Ebû Mansûr el-Mâturîdî, *Tefsîru'l-mâturîdî (te'vîlâtü ehli's-sünne)*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1426/2005), 5: 505.

<sup>66</sup> Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 9: 138.

<sup>67</sup> Mâturîdî, *Tefsîru'l-Mâturîdî*, 9: 138; Tantâvî, *et-Tefsîri'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 13: 47.

çıkış olmaktadır. Kur'ân'ın indiği dönemde iltica anlamında kullanılan kelime ve kavramlar incelendikten sonra Kur'ân'ın günümüz iltica kavramına alternatif olarak kabul edilebilecek fakat kendine has içeriğiyle vaz edildiği görülen bir kavram olarak hicret ele alınacaktır.

#### 4. Cahiliye Arap Kültüründe ve İslam Hukukunda Sığınma Olgusunu Karşılıyan Kavramlar ve Uygulama Örnekleri

Göç, sığınma ve mültecilik insanlık tarihi kadar eski bir olgudur.<sup>68</sup> Ancak terim olarak bu kavramlar son yüzyılda uluslararası sözleşmelere konu olmaya başlamıştır. Bu yüzden yapılan literatür taramasında bu kavramların İslam hukuk literatüründe doğrudan karşılığı bulunmamaktadır.<sup>69</sup> Ancak İslam hukukunda, 1951 Mültecilerin Statüsü ile İlgili Cenevre Sözleşmesi'nde tanımlanmış modern mülteci statüsüne oldukça yakın olan Kur'ân ve sünnetten elde edilen bazı kavramlar mevcuttur. Emân müessesesi, civâr ve himâye gibi kavramlar modern anlamda geri gönderilmeme ve geçici koruma kavramlarının ilk şekli olarak düşünülebilir. Bu müessese gereğince, korumaya ihtiyacı olan, göç etmeye zorlanmış herkese dini ya da ırkı dikkate alınmaksızın emân verilmelidir.<sup>70</sup>

##### A. Sığınma ve İltica Olgusunu Karşılıyan Kavramlar

###### 1. Civâr

Tarihte emân müessesesi, sığınma olgusunu karşılamakla birlikte Kur'ân'da daha farklı bir kavramla, civâr kelimesiyle ifade edilmektedir. Câhiliye devrinde ve İslâm tarihi döneminde Araplar arasında yaygın bir müessese olan civâr sözlükte “komşuluk” anlamına gelmektedir. “Komşu” anlamına gelen câr kelimesi hem haksızlığa uğrayan şahsı koruyanı hem de ona sığınan kimseyi ifade eder. Câhiliye döneminde mevcut olan civâr müessesesi İslâm tarihi döneminde de varlığını sürdürmüştür. Kur'ân-ı Kerîm'deki, “Eğer Allah'a ortak koşanlardan biri senden sığınma talebinde bulunursa, Allah'ın kelâmını işitebilmesi için ona sığınma hakkı tanı. Sonra da onu güven içinde olacağı yere ulaştır. Bu onların bilmeyen bir kavim olmaları sebebiyledir” (et-Tevbe 9/6) meâlindeki âyet bu hususu ifade etmektedir.<sup>71</sup> Âyetten anlaşıldığına göre böyle bir güvence sağlanmasının amacı, yeterince bilgi elde edememiş putperestlerden talep edenlere Allah'ın dinini yakından tanıma ve din hakkında edindiği bilgiler üzerinde düşünme fırsatı vermektir.<sup>72</sup> İslâm âlimleri bu âyetten, müslümanların, Allah'ın birliği

<sup>68</sup> Rıdvan Demir-Yusuf Okşar, “Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018): 286.

<sup>69</sup> Abou el-Wafa, *The Right to Asylum between Islamic Shari'ah and International Refugee Law: A Comparative Study*, 29-30; Ferec, “Hukûku'l-Lâcûne fi's-Şerîati'l-İslamiyyeti ve'l-Kânûni'd-Düveli”, 16: 163-164; Osman Durmaz, *İslam'da Mülteciler Hukuku* (Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2014), 48.

<sup>70</sup> Osman Durmaz, “İslam'da Mülteciler Hukuku”, 2.

<sup>71</sup> Ahmet Önkal, “Civâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8: 34

<sup>72</sup> Hayreddin Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu. Türkçe Meal ve Tefsir*; (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 3: 16.

ve Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda delil gösterilmesini talep eden henüz iman etmemiş bir kişiye istenilen mevzuları açıklamakla ve Allah'ın dinini öğrenmek isteyenlere yardım etmekle yükümlü oldukları sonucunu çıkarmışlardır. Ayrıca bu durumun kendilerine savaş ilan edilen bir topluluğun üyesi olsa bile geçerli olacağını söylemişlerdir. İslâm âlimlerinin Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarından da benzer hükümler çıkarttıkları görülür. Bu hükümlere göre İslâm dinini yerinde öğrenme amacıyla ya da turistik, ticarî veyahut diplomatik bir amaçla İslâm ülkesine güvence alarak girmiş şahsa (müste'min) verilen teminat hükümlerine hassasiyetle riayet edilmesi farzdır.<sup>73</sup> Ayrıca âyetin sonunda yer alan Allah'a ortak koşanların Kur'ân'ı dinleme ve İslam dinini öğrenme fırsatına kavuştuktan sonra bile, ister iman etsin isterse etmesin, güvenli bir yere ulaştırılması emri İslam'ın zorlama hareketlerden ve nifak özelliği göstermeye sebep olacak davranışlardan bir beklentisinin olmadığını da göstermektedir. Aynı şekilde bu âyette yer alan emir gereğince, cihat emrini Müslüman olmayanların zorla Müslüman yapılmaları için bir baskı aracı şeklinde telakki eden yaklaşımların doğru olmadığı da ortaya çıkmaktadır.<sup>74</sup> Bu kavrama cahiliye döneminde sahip olduğu "tüm insanları kapsama" içeriğinden farklı olarak Kur'ân'ın kazandırdığı yeni anlam alanının Müslüman mültecileri değil de gayri müslimleri kapsadığı görülmektedir.

Civâr müessesesi, getirdiği hak ve sorumluluklar muvacehesinde emân ile aynı anlayış ve pratiğe karşılık gelse de civârın, emâna kıyasla mekânla daha çok ilintili bir kavram olduğu söylenebilir. Zaman içinde civârın mekân boyutu zayıflayarak emân ve himâye ile aynı anlamda kullanılmıştır.<sup>75</sup>

## 2. Emân

Emn (امن) korkunun ve hıyanetin zıddı, korkudan uzak olma, korkunun giderilmesi, nefsin sükûnet bulması; me'men (مَأْمَن) güvenilir yer, güvende olunan ev; emân, (أَمَان) güvence verme; müste'min (مُستَأْمِن) güvence isteyen; müstemem (مُستَأْمِن) kendisine güvence verilen kişi anlamlarına gelmektedir.<sup>76</sup> Bu kavramlar içerisinde aynı kökten türeyen emân ve müstemem kavramları bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Daha geniş anlamda emân "güven, güvence, güvence verme ve güvenlik gibi anlamlara gelir. Bu kavram daha çok İslâm ülkesine girmeyi veya İslâm ordusuna teslim olmayı talep eden bir yabancıya verilen can ve mal güvencesini ifade eder.

<sup>73</sup> Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili: Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1935), 4: 2459; Karaman v.dğr., *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*, 3: 16; İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, (Kahire: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-Arabiyye, h. 1383), 9: 358.

<sup>74</sup> Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm Seyyid Kutub, *Fî Zılâlî'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dârü's-şurûk, 1423/2003), 3: 1603.

<sup>75</sup> Büşra Boztepe Kaya, "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum* (İstanbul, 1-2 Mayıs 2008), 732.

<sup>76</sup> Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, 8: 388-389; Cevherî, *es-Sıbâh tâcü'l-luğa ve sıbâbü'l-Arabiyye*, 5: 2071; Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb İsfahânî, *el-Müjfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî (Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1412/1992), 90; Abdülkâdir Râzî, *Mubtârû's-sıbâh*, 1: 22; Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelemb*, 1: 416.

Emn kökünden türeyen kelimeler Kur'ân'da farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılmıştır. Emn kökünden türeyen kelimelerden birisi de emanettir. Emn kelimesi Kur'ân'da emanet kelimesiyle müşterek manalarda kullanılmıştır. Emanet Kur'ân'da ferâiz (el-Enfâl 8/27), vedîa (en-Nisâ 4/58) ve iffet (el-Kasas 28/26) gibi anlamlara gelmektedir.<sup>77</sup> Emn kelimesiyle müşterek kullanılan kavramlardan birisi de iman kelimesidir. İman Kur'ân'da açıktan dil ile ikrar (el-Münâfikun 63/3), gizli ve açıktan tasdik (el-Beyyine 98/7) ve tevhid (el-Mâide 5/5) gibi manaları içermektedir.<sup>78</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de emn mastarından türeyen kelimeler yaklaşık 879 yerde geçmektedir. Emân kavramını da hatırlatan bu kelimeler genel olarak, emanetin hıyanetinden ve inkârından korkmama (el-Bakara 2/283),<sup>79</sup> güvenilir emanetçi (el-A'râf 7/66),<sup>80</sup> zorba ve zalimlerin tasallutuna karşı güvenlikli olma, Yüce Allah'ın azabından, bir yeri helak etmesi vb. hususlardan korunmuş olma (el-Bakara 2/126),<sup>81</sup> insanların birbirlerine karşı olan dinî ve dünyevî sorumlulukları gibi manalara gelmektedir (el-Ahzab 33/72).<sup>82</sup>

Kur'ân-ı Kerîm'de emn (امن) kavramının eş anlamlısı olarak itminân (الاطمئنان), seken (السكن), silm (السلم) ve necât (النجاة) kelimelerinin kullanıldığı görülür. İtminân, şiddetli endişeden sonra kalp sükûneti; (el-Bakara 2/260) seken, yoğun faaliyetten sonra sükûnet; (el-En'âm 6/96) silm, beklenen tehlikeden kurtulma; (el-Hicr 15/96) necât ise, meydana gelen büyük felaketten kurtulma (el-Ankebût 29/33) anlamına gelmektedir.<sup>83</sup>

Kur'ân'da Yüce Allah'a inanan kişiye emn kökünden türeyen mümin ismi verilmektedir. Mümin ismi aynı zamanda Yüce Allah'ın isimlerinden birisi olarak Kur'ân'da zikredilmektedir (el-Haşr 59/23). Mümin inanıp tasdik eden, zulmünden emin olunan, başkalarının güvenli olmasını sağlayan, vadine güvenilen ve güven veren kimsedir.<sup>84</sup> Yüce Allah'ın ismi olarak mümin kelimesi, kullarını korku ve endişeden emin kılan, kullarına güven veren,<sup>85</sup> kendisine itaat edenleri azabından emin kılan, haksızlık etmeyeceği konusunda mahlûkata güvence veren,<sup>86</sup> kullarına emân ve itminân nime-tini veren gibi anlamlara gelmektedir.<sup>87</sup>

<sup>77</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelemb*, 1: 417.

<sup>78</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelemb*, 1: 417.

<sup>79</sup> Geniş tefsir için bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 7: 101.

<sup>80</sup> Geniş tefsir için bk. er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 14: 301.

<sup>81</sup> Geniş tefsir için bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vilü'l-Kur'ân*, 2: 44-45.

<sup>82</sup> Geniş tefsir için bk. Taberî, *Câmiü'l-beyân an te'vilü'l-Kur'ân*, 20: 342.

<sup>83</sup> Kubeyî, *Mevsûatü'l-kelemb*, 1: 415.

<sup>84</sup> Bekir Topaloğlu, "Mü'min", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 557.

<sup>85</sup> Zemahşerî, *el-Keşâf 'an hakâiki ğavâmidü't-tenzîl*, 4: 509.

<sup>86</sup> Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vil*, 3: 464; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18: 46.

<sup>87</sup> Tantâvî, *et-Tefsirü'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 14: 312.

Hukuk terimi olarak emân, İslâm ülkesine (dârü'lislâm) girmeyi veya İslâm ordusuna teslim olmayı talep eden yabancı gayri müslime (harbî) can ve mal güvencesi temin eden taahhüt veya akdi ifade eder. Emân müessesinden yararlananlar arasında, İslam öncesi cahiliye Arapları, Hz. Peygamber ve ashabı, İslam sonrası İslam devletine sığınanlar ile Müslümanlar tarafından kendisine emân verilen kimseler gösterilebilir. Hz. Peygamber, amcası Ebû Tâlib'in emân anlamı taşıyan himâyesiyle müşriklerin karşı çıkmalarına ve engellerine rağmen mücadelesine devam edebilmiştir.<sup>88</sup> Hz. Peygamber Tâif dönüşü müşriklerin önde gelenlerinden ve akrabalarından olan Mut'im b. Adî'nin himâyesinde Mekke'ye girmiştir.<sup>89</sup> Hz. Ebû Bekir, müşriklerin zulmünden usanıp kaçarak Habeşistan'a hicret etmek üzere Mekke'den ayrılmıştır. Mekke-Yemen güzergâhındaki Berkü'l-gimâd mevkiine ulaştığında burada karşılaştığı Kare kabilesi ileri gelenlerinden İbnü'd-Düğunne'nin kendisine kefil (car) olması üzerine Mekke'ye geri dönmüştür.<sup>90</sup> Bu örneklerden İslam'ın ilk devirlerinde Müslümanların da emân müessesesinden yararlandıkları görülmektedir.

### 3. Himâye

Emân gibi sığınma müessesesi dâhilinde ele alınabilecek olan diğer bir kavram da himâyedir. Câhiliye devrinde ve İslâm'ın ilk dönemlerinde Araplar arasında yaygın bir müessese olan himâye sözlükte; "korumak, zarar verecek şeylere engel olmak" anlamına gelir. Terim olarak ise himâye; kişi, aile, aşiret ve kabilelerin herhangi bir saldırıya karşı birbirlerini korumasını ifade eder.<sup>91</sup> Himâye, hamy ve himâ mastar kökünden türeyen bu kelime kökü ise altı kez Kur'ân'da geçmesine rağmen emân kavramında da olduğu gibi sığınma müessesesi anlamında Kur'ân'da kullanılmamaktadır. Cahiliye döneminde himâye müessesesine verilen en önemli örneklerden birisi *Hilfû'l-fudûl* antlaşmasıdır. Bu antlaşma gereği Mekke'de zulme maruz kalan kimselerin hakları koruma altına alınmıştır. Hz. Peygamber de bu cemiyete genç yaşlarında üye olmuş ve peygamberlikten sonra da bu cemiyetin varlığını ve önemini övgüyle dile getirmiştir.<sup>92</sup> Bu himâye cemiyetinde sadece Mekkeliler değil, aynı zamanda Mekke'ye dışardan gelen başka ülkelerin tüccarları ve haksızlığa uğrayan diğer kişiler de korunuyordu.

<sup>88</sup> İbn Haldûn'a (v. 808/1406) göre dini davet asabiye ve bu gibi getirilerine dayanmadan gerçekleşemez bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, nşr. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2014), 1: 379. Nitekim Kur'ân'da anlatıldığı üzere Hz. Şuayb, asabiyet bağı ile arkasında duran aşireti sayesinde kavmi içerisindeki inkârcıların, dini tebliğ etmesini engellemelerine karşı durabilmiştir. (Hûd 11/91).

<sup>89</sup> İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeyye*, nşr. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.), 1: 406.

<sup>90</sup> Nebi Bozkurt, "Emân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 75.

<sup>91</sup> Bozkurt, "Himaye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 56.

<sup>92</sup> Muhammed Hamîdullah, "Hilfû'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 32.

## B. Müslüman İzzeti Açısından Bu Kavramların Uygulanabilirliği

Civar, emân ve himâye müesseseleri ilk devirlerde sığınmaya ihtiyaç duyan Hz. Peygamber ve sahâbiler tarafından kullanılmıştır. Sonraki süreçte ise bir insanın özellikle de Yüce Allah'a inanmayan bir kişinin himâye ve korunmasını kabul etmek Müslümanlara zor geldiği için onlar, Müslüman olmayanlara sığınma talebinde bulunulmadığı gibi bu hususla ilgili daha önceden yapılan akitler de fesh edilmiştir. Nitekim İbnü'd-Düğünne ile Hz. Ebubekir arasında yapılan himâye anlaşması sonrası Hz. Ebû Bekir, evinin yanına özel bir mescid yapmış ve burada açıktan Kur'ân okumuş ve namaz kılmıştır. Bundan eşlerinin ve çocuklarının etkilendiğini gören müşrikler İbnü'd-Düğünne'ye müracaat ederek Hz. Ebû Bekir'in şartlara uymadığını belirterek verdiği himâyeyi geri almasını İbnü'd-Düğünne'den istemişlerdir. Bu durumu işiten Hz. Ebû Bekir'in ona himâyesini iade ettiğini ve bundan böyle Allah'ın himâyesine sığındığını bildirmesi bu hususta önemli bir örnektir.<sup>93</sup> Aynı şekilde Osman b. Maz'ûn'un da ilk başlarda Kureys'in ileri gelenlerinden Velîd b. Mugîre'nin himâyesine girmiştir. Fakat Osman b. Maz'ûn daha sonra bir müşrik tarafından korunmanın ıstırabını hissederek bu himâyenin kalkmasını diler. Bunun üzerine Osman b. Maz'ûn'la beraber Velîd b. Mugîre civârın sona erdiğini Kâbe'ye giderek karşılıklı ilân ederler.<sup>94</sup>

Allah'tan başkasına sığınma, tevhid inancının kazandırdığı ahlak gereği Hz. Peygamber ve ashâbı tarafından hoş karşılanmamıştır. Müfessirler tarafından Allah'tan başkasına sığınmanın aynı zamanda Mâide suresinin 51-52. âyetleriyle yasaklanmış ve böyle bir sığınmanın nifak göstergesi olduğu zikredilmiştir. Bu âyetlerin nüzul sebeplerinden olduğu rivayet edilen iki kişiden biri ötekine Uhud vakasından sonra şöyle demiş: “Şimdi ben filan Yahudi'ye gideceğim, ona sığınacak ve onunla birlikte Yahudi olacağım. Belki, bunun herhangi bir iş veya olayın olması halinde bana faydası olur.” Diğeri ise şöyle demiş: Ben de Şam'da filan Hristiyan'ın yanına gidiyorum. Ona sığınacak, onunla birlikte Hristiyan olacağım. Bunun üzerine yüce Allah: *‘Ey iman edenler, Yahudi ve Hristiyanları veli edinmeyin’* buyruğu ile başlayan âyeti kerimeyi indirdiği bildirilmiştir.<sup>95</sup>

Hem iltica kelimesinin kökünü oluşturan lucû” (لجؤ) kelimesinden türeyen kelimelerin kullanıldığı âyetlerde hem de verilen örneklerde görüldüğü üzere sığınma olgusu ve sığınma talebinde bulunma, bir insan için oldukça zor bir durumdur. İnsanın özellikle sahip olduğu inanca bağlı olarak gelişen bir izzet ve vakara rağmen kendi seviyesinde gördüğü bir başkasından özellikle de inancına

<sup>93</sup> Buhârî, “Menâkıbü'l-Ensâr”, 45.

<sup>94</sup> Önkâl, “Civâr”, 8: 34.

<sup>95</sup> Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selame (B.y.: Dâru tayyibe, 1999), 3: 133; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, (Kâhire: Dâru's-selâm, 1424/2003), 3: 1427-1428.

ters bir akidenin salikinden yardım talep etmesi, şahsiyeti adına yıkımlara sebebiyet verecek mahiyettedir. İnananlar ise böyle bir yıkıma maruz kalmaktansa ölümle karşı karşıya kalmayı yeğlemişlerdir. Kur'ân-ı Kerîm de sığınma durumunda kalan inananların şahsiyetlerini bu yıkımdan korumak gayesiyle sığınma olgusunu Kur'ân/İslam terminolojisi içerisinde müstesna bir yeri olan "hicret" kavramıyla inşa etmiştir.

### C. Alternatif Kur'ânî Bir Kavram Olarak Hicret

Kur'ân karakter inşasında göç hadiselerini anlatırken iltica kavramı yerine paradigma değişimini sağlayacak biçimde birçok yenilikleri içerisinde barındıran hicret kavramını kullanmaktadır.

Sözlükte "terk etmek, ayrılmak, ilgisini kesmek" anlamına gelen hecr (hicrân) mastarından isim olan hicret "kişinin herhangi bir şeyden bedenen, lisânen veya kalben ayrılıp uzaklaşması" demektir. Bununla birlikte kelime daha çok "bir yerin terkedilerek başka bir yere göç edilmesi" anlamında kullanılır. Terim olarak genelde gayri müslim ülkeden (dârülharp) İslâm ülkesine göç etmeyi, özelde ise Hz. Peygamber'in ve Mekke'li müslümanların Medine'ye göçünü ifade eder.<sup>96</sup>

Toplumsal değişimi sağlamaya çalışan başta peygamberler olmak üzere birçok insanın en fazla karşılaştıkları zorluk, buldukları yerden çıkarılma (ihraç) ve göç olmuştur. Bu sebeple Kur'ân'da birçok peygamberin ve ümmetin hicretine dair haberler aktarılır.<sup>97</sup> Kur'ân'da, hicret sadece sosyal bilimlerin ve sosyolojinin incelediği, salt bir yerden başka bir yere hareket olarak ele alınmaz. Aksine Kur'ân'da hicretin bir paradigma değişimi olarak işlendiği görülür.<sup>98</sup>

Bir ibadet tarzı olarak da kabul edilen hicret, sığınma gibi olumsuz anlam alanına sahip bir kavramdan öte Müslümanlar tarafından tevhid inancını, dolayısıyla Allah ile kulları arasındaki engellerin kaldırılmasını hedefleyen<sup>99</sup> cihat kavramı ile birlikte kullanılmıştır. Aynı zamanda hicret Müslümanlar tarafından İslâm dininin evrensel mesajlarının başka ülkelere ulaştırılmasında bir metot olarak benimsenmiştir. Hicrette baskı ortamından özgürlüğe ve rahatlığa doğru bir kaçış olduğu için irşat ve tebliğ faaliyetleri kolaylaşmıştır.<sup>100</sup> Bu amaçla kutsal bir anlam yüklenen hicret kavramı,

<sup>96</sup> Ahmet Önkal, "Hicret", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 458.

<sup>97</sup> Ahzemi Sâmîün Cezûlî, *el-Hicretu fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, (Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, Şeriketü'r-Riyâd, 1996/1417), 173-261.

<sup>98</sup> Sarıkaya, "Zorunlu Göç Bağlamında Kur'ân'da Göç", 243.

<sup>99</sup> Kutub, *Fî Zılâli'l-Kur'ân*, 7: 3899.

<sup>100</sup> Halil Aldemir, "Kur'ân'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması", *İlahiyat Akademisi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2016): 57; Halil Aldemir, "Kur'ânî Referansların Suriyeli Mültecilere Yardım Konusundaki Rolü" (Kilis, II. Ortadoğu Konferansları, 2016), 277-284.

özellikle ilk İslâm fetihleri döneminde birçok medeniyetin kurulmasında öncü güç olmuştur.<sup>101</sup> Böylelikle İslam literatüründe sığınma, insanlar arasında olumsuz görülen bir kavramın büyük bir değişime tabi tutularak son ve tek din olan İslam'ın ve intişarının sürdürülebilir oluşunun en önemli rükün ve dinamiklerinden biri haline getirilmiştir.

Göç kavramı göç öncesi, göç esnası ve göç sonrası şeklinde üçe ayrılabilir. Hicret etme eyleminin şartlarını oluşturan ortamın doğması ihraç kavramıyla, terk edilen bir yerden başka bir yere sığınma eylemi de iltica kavramıyla karşılanmaktadır. Her iki eylem arasında köprü vazifesi gören, dini bir amaca dayalı olarak göç etme eylemi ise Kur'ân'da hicret kavramıyla gündeme getirilmektedir. İhraç konusu Kur'ân'da hicret olgusuna nazaran daha fazla yer almaktadır.<sup>102</sup> Ayrıca bu konu, sığınma ve hicret olgusunun daha iyi anlaşılması için ayrıntılı olarak araştırılması gereken Kur'ânî kavramların başında gelmektedir. Hicret ve hicret eylemini gerçekleştirenler Kur'ân'da birçok yerde övülmekte, birçok konuda müjdelenmekte, gerekli ve imkân dâhilinde iken hicretten kaçınanlar da yerilmektedir. Bu konunun müstakil olarak ele alınması hicret konusu ve sığınma durumunda kalan Müslümanların şahsiyetlerinin nasıl korunup inşa edildiğine dair daha net bulgulara ulaşılmasında yardımcı olacaktır. İhraç ve hicret konulu bu çalışmalar ise ayrı bir makalenin konusunu oluşturabilecek hacme sahiptir.

## SONUÇ

İnsanoğlu üstün bir izzet ve şerefe mazhar kılındığı gibi yaratılan varlıkların çoğuna da üstün kılınmıştır. Tarihte, savaş gibi sosyolojik dramlar ve doğal afetler yüzünden insanın onur, şeref, haysiyet ve şahsiyetinin yara aldığı birçok hadise yaşanmıştır. Kur'ân-ı Kerîm, inşâî ve ihbârî birçok beyanıyla başta Hz. Peygamber olmak üzere tüm inananları maruz kaldıkları her hadiseye karşı teselli etmekte, onları bilinçli kılmayı ve onların tavırlarını belirlemeyi hedeflemektedir. Kur'ân'ın insanın zihin ve karakterini inşa ve koruma yöntemlerinden birisi de kullandığı kavramlardır. Yapılan araştırmalar sonucunda Kur'ân'da kullanılan hicret kelimesinin de böyle bir fonksiyonu eda ettiği görülmüştür.

Son yüzyılda insan hakları ve hukuk alanında birçok gelişme ve iyileştirme yapılmasına rağmen hem ortaya konulan kavram hem de bu kavramların içeriklerinin sağladığı haklar itibariyle sığınma realitesinin olumsuz anlam alanını değiştirecek düzeyde bir gelişme ve iyileştirmeye gidilemediği görülmüştür. Bunu yanı sıra günümüzde uluslararası hukukî sözleşmelerde iltica kavramının

---

<sup>101</sup> Fatih Açık, *İslâm Medeniyetinin Oluşum Sürecinin Göç ve Toplumsal Değişme İlişkisi Bağlamında İncelenmesi (Hicret ve Endülü's Medeniyeti Tecrübesi)*, (Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015), s. iii.

<sup>102</sup> Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfrehes*, 289-293.



mahiyet ve kapsamı da tam olarak netleşmemiştir. Bu kavram karmaşasını gidermek için göç, yerinden edilmiş kişi ve geçici koruma gibi kategorik tasnifler yapılsa bile bunların da insan şahsiyetini koruma açısından yetersiz kaldığı görülmektedir. Oysaki Kur'ânî bir kavram olarak karşımıza çıkan hicretin sadece sığınma realitesine maruz kalan insan şahsiyetini korumanın çok ötesinde onu yeniden statülendirdiği ve inşa ettiği görülür.

Hicret kavramının fonksiyonunun ve insan şahsiyetini inşa ve koruma açısından öneminin tam anlaşılabilmesi için Kur'ân'ın sığınma anlamına gelen kelimeleri ve bunları kullanım bağlamı ayrıca Kur'ân'ın nüzul ortamında ve cahiliye toplumunda sığınma realitesinin nasıl isimlendirilip hangi müesseseler vasıtasıyla sığınma olgusuna çözüm arandığı ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Yapılan incelemeler sonucunda Kur'ân'da sığınma anlamına gelen kelimeler tespit edilmiştir. Bunlar arasından sığınma ve iltica realitesini ifade eden: (عَوْدَ), (لُجَأَ), (حَصْنَ), (أَوَى), (خَزَنَ), (عَصَمَ), (لَادَ) ve (التَّخَدَ) gibi belli başlı kelimelerin Kur'ân'da genel itibariyle kullanıldıkları bağlam içerisinde kula sığınmasının hoş karşılanmadığı ve Allah'tan başkasına sığınmanın ancak realiteye dönüşemeyen ve kâfir ahlakının sonucunda oluşmuş bir yönelim olarak kalabileceği vurgulanmaktadır. Nitekim tarihsel verilere bakıldığında da bi'setin ilk dönemlerinde olmasa bile başta Hz. Peygamber olmak üzere Müslümanların sığınma müessesesi olarak o dönemde cârî olan civâr ve emân'a talip olmadıkları hatta var olan akitleri fesh ettikleri görülmüştür.

Her ne kadar günümüzde ortaya konulan çözümlerle kıyaslandığında cahiliye döneminde sığınma realitesini karşılayan ve çözüm olarak müesseseleşmiş civâr, emân ve himâye kavramlarının ve içeriklerinin daha insancıl ve hümanist bir yapıya sahip buldukları dolayısıyla insan şahsiyetinin korunması açısından daha fonksiyonel oldukları söylenebilse de sığınma olgusunun taşıdığı negatif anlamı bu kavramların ve uygulamaların da gideremedikleri görülmektedir. Tarihte emân müessesesi sığınma olgusunu karşılamakla birlikte bu kavram Kur'ân'da daha farklı bir kavramla, komşuluk anlamına gelen civâr kelimesiyle ifade edilmiştir. İslâm hukuku terimi olarak emânın ise Müslümanları değil de gayri müslimleri kapsadığı görülmektedir.

Bir belde ya da ülkede, can ve mal güvenliği yanı sıra dini yaşama özgürlüğü tehlikeye girmişse orada yaşayan müminler bir çıkış yolu bulup güvenlik ve özgürlüklerini garanti altına almaya çalışmalıdır. Bu, Kur'ân'ın bir emri ve Hz. Peygamber'in de sünnet-i senniyesidir. Özellikle dini yaşama özgürlüğünün tehlikeye girmesi durumunda Yüce Allah müminlere bu sıkıntıdan kurtulmak için buldukları beldeden başka yerlere hicret etmeyi tavsiye etmiş ve Kur'ân'da hicret eden muhacirleri de birçok âyette överek taltif etmiştir. Hicretin gerekli olduğu durumlarda çeşitli sebeplerle bu tavsiyeyi gerçekleştirmeyeler ise yerilmiştir.

Kur'ân evini-barkını, yerini-yurdunu Yüce Allah'ın rızası istikametinde terk ederek göç eden kimselere özel bir statü vererek onları “muhâcir” kavramıyla ayrı bir konumda değerlendirmiştir. Bu bağlamda muhacir, Yüce Allah'ın rızası istikametinde hicret ederek başka bir yere sığınan kimse şeklinde tanımlanmıştır.

Kur'ân'da, sığınma olgusunun olumsuz anlam alanı köklü bir değişimi sonuç veren bir yaklaşımla ve hicret kavramıyla olumlu, hatta övülen ve imrenilen bir noktaya taşınmıştır. İslam'da bir ibadet tarzı olarak da kabul edilen hicret, Müslümanlar tarafından tevhid inancını, dolayısıyla Allah ile kulları arasındaki engellerin kaldırılmasını hedefleyen cihat kavramıyla birlikte kullanılmış ve İslâm dininin evrensel mesajlarının başka ülkelere ulaştırılmasında bir metot olarak benimsenmiştir.

Hicret kavramının bu içeriği adına oluşturulacak farkındalık, günümüz problemlerinin özellikle de ülkemizdeki Suriyeli mültecilerin temel hak ve özgürlüklerinin dolayısıyla şahsiyetlerinin korunması açısından önem arz etmektedir.

## KAYNAKÇA

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfreh li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Y.y., ts.
- Abdülkâdir Râzî, Ebû Abdullah Zeynüddîn Muhammed b. Ebî Bekr. *Muhtâru's-sıhâb*. Beyrut: Mek-tebetü'l-'asrıyyeh, 1999/1420.
- Abou el-Wafa, Ahmed. *The Right to Asylum between Islamic Shariah and International Refugee Law: A Comparative Study*. Riyad: UNHCR, 2009.
- Açık, Fatih. *İslâm Medeniyetinin Oluşum Sürecinin Göç ve Toplumsal Değişme İlişkisi Bağlamında İncelenmesi (Hicret ve Endülüis Medeniyeti Tecrübesi)*. Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2015.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedu el-imam Ahmed b. Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnâût-Adil Mürşid-Âmir Gadbân. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Akalın, Hilal. *Avrupa Birliği Üyelik Sürecinde Türkiye'de Mülteci Hukuku: Suriye Örneği*. Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi, 2013.
- Aldemir, Halil. *Kur'ân'da Hz. Peygamber'e Yönelik Teselliler*. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2010.
- “Kur'ân'a Göre İhtilaf Olgusu ve İslâmî Referansların Göç Bağlamında Kullanılması”. *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 3/4 (2016): 49-67.
- “Kur'ânî Referansların Suriyeli Mültecilere Yardım Konusundaki Rolü”. *II. Ortadoğu Konferansları*, 2016.
- Apaydın, Halil. “Ruh Sağlığı Din İlişkisi Araştırmalarına Bir Bakış”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/2 (2010): 59-77.
- Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1985.
- Baysa, Hüseyin. “İslâm Hukukundaki Himaye Geleneği Müvâcchesinde Mültecilik Sistemi”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 4 (2016): 37-47.
- el-Beğavî, Hasan b. Mesûd b. Muhammed b. Ferrâ'. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru ihyâit-türâsi'l-Arabî. Thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Daru ihyâit-turâsi'l-Arabî, h. 1420.
- Boynukalın, Ertuğrul. “Makâsidü's-Şerîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi. “Emân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 75-77. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- “Himaye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18: 56. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sabîh*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır. B.y.: Dâru tavgî'n-necât, 1422/2002.
- Çelik, Celaleddin. *Kur'ân'da Toplumsal Değişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıhâb tâcü'l-luğa ve sıhâbü'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, 1987/1407.
- Cezûlî, Ahzemî Sâmîün. *el-Hicretü fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd-Şeriketü'r-Riyâd, 1996/1417.
- Demir, Rıdvan. Okşar, Yusuf. "Suriyeli Öğrencilerin Din Eğitiminde Karşılaşılan Sorunlar: Kilis İli Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (2018): 285-312.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. Kahire: Dâru ihyâi'l-kütübî'l-Arabiyye, h. 1383.
- Durmaz, Osman. *İslam'da Mülteciler Hukuku*. Yüksek Lisans Tezi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, 2014.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed el-Herevî. *Tebzîbü'l-lüğa*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1421/2001.
- Ferâhidî, Ebû Abdurrahman Halîl b. Ahmed b. Amr Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'ayn*. Thk. Mehdi Mahzûmî-İbrâhim Sâmerrâî. Beyrut: Dâru mektebeti'l-hilâl, t.s.
- Ferec, Salâhuddîn Tâlib. "Hukûku'l-lâcîne fi'ş-şerâti'l-islamiyyeti ve'l-kânûni'd-düvelî". *Mecelletü'l-Câmiati'l-İslâmî* 13 (2009): 163-164.
- Goodwin Gill-G.S, McAdam, J. *The Refugee in International Law*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Güllük, İsmail. "Karakter İnşasında Dinî Sembol ve Karakterlerin Rolü: Kâbe Örneği", *EKEV Akademi Dergisi* 20/67 (2016):187-204.
- Hamîdullah, Muhammed. "Hilfû'l-Fudûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18: 31-32. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Havvâ, Saîd. *el-Esâs fî't-tefsîr*. Kâhire: Dâru's-selâm, 1424/2003.
- İbn Dureyd, Ebubekir Muhammed b. Hasan. *Cemberetü'l-luğa*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-melâyîn, 1987.
- İbn Fâris. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. Thk. Abdusselam Muhammed Harun. B.y.: Dâru'l-fikr, 1399/1979.
- İbn Haldûn. *Mukaddime*. Nşr. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2014.
- İbn Hişâm. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. Nşr. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dârü'l-fikr, ts.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ Imâdüddîn İsmâil b. Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. Thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. B.y.: Dâru tayyibe, 1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabiyye, 1395/1975.
- İbn-i Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn. *el-Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâr sâdir, h. 1414.

- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râğıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Safvân Adnân Dâvudî. Dımaşk: Dârü'l-kalem, 1412/1992.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. Trc. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- J. Crowther (ed). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- Kara, Ömer. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Yakınanlamlılık ve Nüans -Rağıb el İsfahani Örneği-*. Van: Bilge Adamlar, 2009.
- Kara, Osman. "Kur'ân'a Göre İnsan Şahsiyetine Etki Eden Faktörler". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/25 (2012/1): 1-24.
- Karagöz, İsmail. "Dinî Kavramların Doğru Anlaşılmasının Barışa Katkısı". *Kutlu Doğum 2005. Dinin Dünya Barışına Katkısı*. Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Karaman, Hayreddin v.dğr. *Kur'ân Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Kaya, Remzi. "Kur'ân'da İstiâze (Sığınma)". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (2001): 95-112.
- Kaya, Büşra Boztepe. "İslâm Öncesi Arap Toplumunda Emân Uygulamaları". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları: Sempozyum*. 1-2 Mayıs 2008, İstanbul, 2009.
- Kilânî, Abdurrahman. *Müterâdîfâtü'l-Kur'ân*. Lahor: Mektebetü's-selâm, 2009.
- Koçyiğit, Hikmet. *Mekki Ayetlerde Sosyolojik Unsurlar*. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2010.
- Koenig, H. G. "Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice" *Southern Medical Journal* 97/2 (2004): 1194-1200.
- Korkut, Recep. *Türkiye'de Sığınmacı ve Mülteciler*. Yüksek Lisans Tezi, Niğde Üniversitesi, 2010.
- Köylü, Mustafa. "Ruh Sağlığı ve Din: Batı Toplumunu Açısından Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007): 65-92.
- "Ruh ve Beden Sağlığı Üzerine Yapılan Araştırmaların Bir Değerlendirmesi". *OMU İlahiyat Fak. Dergisi* 28 (2010): 5-36.
- "Kur'ân'da Ruh Sağlığı". *OMU İlahiyat Fak. Dergisi* 31 (2011): 5-37.
- Kubeyî, Ahmed Ubeyd. *Mevsûatü'l-keîmeti ve ebavâtihâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-marife, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. 2. Baskı. Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutub, Seyyid b. Kutub b. İbrâhim Seyyid. *Fî Zülâli'l-Kur'ân*. Beyrut: Dârü's-şurûk, 2003.
- Kuşcu, İrfan. *Kur'ân'ın Tasrîf Üslûbu (Tablîli ve Temellendirilmesi)*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2014.

- Mâturîdî, Muhammed İbn Muhammed İbn Mahmûd Ebû Mansûr. *Tefsîru'l-Mâturîdî (te'vîlâtü ebli's-sünne)*. Thk. Mecdî Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mustafa, İbrahim v.dğr. *el-Mu'cemu'l-vasît*. İskenderiyye: Dâru'd-da've, ts.
- Muzaffar, Saehar A. F. "Practible Ideas? A Proposal for Revitalizing the Rights of Forced Migrants in Islam". *Journal of Refugee Studies* 14/3 (2001): 254-255.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâikü't-te'vîl*. Thk. Yûsuf Ali Büdeyvi. Beyrut: Dârü'l-kelemi't-tayyib, 1419/1998.
- Nisâbü'rî, Nizâmuddîn el-Hasan b. Muhammed b. Hüseyin el-Kımmî. *Ğarâibu'l-Kur'ân ve reğâibu'l-furkân*. Thk. Zekeriya 'Umeyrât. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, h. 1416.
- Odman, Tevfik. *Mülteci Hukuku*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi İnsan Hakları Merkezi Yayınları, 1995.
- Önkâl, Ahmet. "Civâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8: 34-35. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- "Hicret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 17: 458-462. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Öztürk, Levent. *İlk Hicret Habeşistan*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2015.
- Pamak, Mehmet. *İslami Şahsiyet ve Toplumsal Değişim*. İstanbul: Buruc Yayınları, 1995.
- Pişgin, Yasin. *Kur'ân'da Karakter İnşası*. İstanbul: Ayrıntı Basımevi, 2018.
- Rahaei, Saaid. "The Rights of Refugee Women and Children in Islam". *Islam Human Rights and Displacement Supplement, Forced Migration Review* (2012): 4-5.
- Râzî, Fahrüddîn Ebu Abdillâh Muhammed. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâu't-türâsi'l-Arabî, h.1420.
- Sağaltıcı, Eser. *Suriyeli Mültecilerde Travma Sonrası Stres Bozukluğu Taraması*. Uzmanlık Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2013.
- Sarıkaya, Mehmet Emin. "Zorunlu Göç Bağlamında Kur'ân'da Göç". *Journal of Analytic Divinity* 2/1 (2018): 235-252.
- Sarıteke, İsmail, Kahraman, Ömer Fuad, Aydın, Abdullah. "Türkiye'deki Suriyeli Nüfusun Hukuki Statüsü İle İlgili Bir Analiz". *Turkish Studies* 13/7 (2018): 383-396.
- Sıcak, Ahmet Sait. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Dini Alaya Alanlara Karşı Müminlerin Takınmaları Gereken Tavırlar". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2015): 433-454.
- Kur'ân Tefsirinde Öznelik*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'ân Kızalarına Giriş*. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1993.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmü'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000.

- Tantâvî, Muhammed. *et-Tefsîru'l-vasît li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru nahdatı Mısır, 1997.
- Tekin, Filiz. *Stresle Başa Çıkamada Din Eğitiminin Rolü*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2005.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Câmiü's-sabîh (sünenü't-Tirmizî)*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Mustafa el-bâbî el-halebî, 1395/1975.
- Topaloğlu, Bekir. "Mü'min". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31: 557-558. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Topuz, Mahmut. *İlahî Dinlerde Hicret*. İzmir: Çağlayan Yayınları, 1996.
- Uyanık, M. Zeki. *İslam Hukukunda Hapis Cezası ve Hapishane*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili: Yeni Meallî Türkçe Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Reisliği, 1935.
- Yıldırım, Yahya. *Kur'ân'da Mümin ve Müslümanların Tesellisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2010.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. 'Amr b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmidî't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'Arabiyye, h.1407.
- Ziya, Olcay. *Uluslararası Hukukta Toplu Sığınma ve Türkiye*. Yüksek Lisans Tezi, Genelkurmay Başkanlığı Harp Akademileri Komutanlığı Stratejik Araştırmalar Enstitüsü, 2011.

#### **WEB KAYNAKÇA**

- Göç İdaresi. "Geçici Koruma Yönetmeliği". Erişim: 7 Eylül 2018. [http://www.goc.gov.tr/files/files/03052014\\_6883.pdf](http://www.goc.gov.tr/files/files/03052014_6883.pdf).
- Göç İdaresi. "Geçici Koruma Yönetmeliği". Erişim: 7 Eylül 2018. [http://www.goc.gov.tr/files/files/03052014\\_6883.pdf](http://www.goc.gov.tr/files/files/03052014_6883.pdf).
- Türk Dil Kurumu. "İltica ve Mülteci". Erişim: 7 Eylül 2018. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_karistirilan&arama=ke-lime&guid=TDK.GTS.5cc42f64713277.20237979](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_karistirilan&arama=ke-lime&guid=TDK.GTS.5cc42f64713277.20237979).
- Türk Dil Kurumu. "Göç". Erişim: 7 Eylül 2018. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cc42fcf4e3d41.91655125](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cc42fcf4e3d41.91655125).
- Türk Dil Kurumu. "Göçmen". Erişim: 7 Eylül 2018. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cc42fd66f9833.07454608](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cc42fd66f9833.07454608).
- Göç İdaresi. "Geçici Koruma". Erişim: 8 Eylül 2018. [http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma\\_409\\_546\\_552](http://www.goc.gov.tr/icerik3/gecici-koruma_409_546_552).
- Türk Dil Kurumu. "Şahsiyet ve Kişilik". Erişim: 16 Eylül 2018. [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cc4301415c533.28317891](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cc4301415c533.28317891).

The UN Refugee Agency. "Temporary Protection". Erişim: 8 Eylül 2018.

<http://www.refworld.org>.



**Vâhidî'nin el-Vecîz Tefsiri ile Celâleyn Tefsirlerinin Ulûmü'l Kur'ân Açısından  
Karşılaştırılması**

Semra Emanet\*

**Öz**

Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamak için yapılan tefsir faaliyetleri, Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Zamanla bu faaliyetler daha da gelişerek sistematik bir hüviyet kazanmıştır. Tefsir ilminin konuları arasında yer alan "Ulûmü'l-Kur'ân" ise Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. 5. yüzyıl müfessirlerinden Vâhidî'nin, tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında olduğu gibi Arap dili ve Edebiyatı'nda da söz sahibi olduğu bilinmektedir. Muhtasar bir tefsir olan "*el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*" adlı eseri "*Tefsîrü'l-Celâleyn*"ın kaynakları arasında gösterilmektedir. Ayrıca "Tefsirlerin özü" olarak meşhur olan ve asırlar boyu farklı eğitim müesseselerinde tedris edilen "*Tefsîrü'l-Celâleyn*", Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Ulûmü'l-Kur'ân'ın tanımına yer verdikten sonra bu iki eserin Ulûmü'l-Kur'ân çerçevesinde mukayesesi yapılacaktır. Mukayesede esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih, hurûf-ı mukataa, garîbü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir gibi konulara yer verilecektir. Müfessirlerin Kur'an ilimlerinden hangi ölçüde yararlandıkları ve bu ilimlere yer verirken nasıl bir metot takip ettikleri hakkında da değeriendirmeler yapılacaktır. Ayrıca eserlerini incelediğimiz müelliflerin hayatlarına ve eserlerine kısaca değeriendirecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ulûmü'l-Kur'ân, Vâhidî, "*el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*", Mahallî, Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn*.

**Comparison of Wahidî's al-Wajêz and Celalâyn Exegesis from the Standpoint of Ulûm al-Qur'ân**

**Abstract**

Interpretation activities to understand the Holy Qur'an better, goes back to the time of Prophet Muhammed. Over time, these activities have developed and gained a systematic identity. The concept of sciences of Qur'an, which is one of the subjects of Qur'an interpretation, has an important place in the analysis of the Qur'an. It is known that Wahidî, one of the Qur'an interpreters of the 5th century, was an important figure in Arabic Language and Literature as well as in the field of Qur'an interpretation and Qur'anic sciences. His work, "al-Wajêz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz", which is a great interpretation of Qur'an, is considered among "Tafsîr al-Celalâyn" sources. In addition, Tafsîr al-Celalâyn, which was written by Celâl ad-Dîn al-Mahallî and Celâl ad-Dînal-Suyutî, is accepted as "the essence of the Interpretation of Qur'an" and taught in different educational institutions for centuries. In this study, after the definition of the concept of sciences of Qur'an, these two works will be compared within the framework of the concept of sciences of Qur'an. In the comparison, the subjects such as asbâbal-nuzûl, naskh-mensûh, muhkam and mutashabih (Clear and Ambiguous Verses), al-hurûf al-muqatta (detached letters) and al-wujûhwa al-nazâir will be discussed. There will also be an assessment of the extent to which the Interpreters benefit from the Qur'anic sciences and the method they used in this process. Besides these, the lives and other works of the authors examined will be briefly mentioned.

**Keywords:** Tafsir, Sciences of Qur'an, Wahidî, al-Wajêz fî Tafsîr al-Kitâb al-Azîz, Mahallî, Suyutî, Tafsîr al-Celalâyn.

## GİRİŞ

Lügatte bilmek ve anlamak<sup>1</sup> manasına gelen ilim kelimesinin çoğulu olan “ulûm” lafzı, ıstılahta meseleleri delilleriyle idrak etmek olarak ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Ulûmü'l-Kur'ân'ın ise “nüzûlü, tertibi, cem'i, yazılması, kıraati, tefsiri, nâsihi, mensûhu, muhkemi ve müteşâbihi gibi konuları içeren, Kur'ân ile ilgili ilimler” olarak tarifi yapılmaktadır.<sup>3</sup> Tariften de anlaşıldığı üzere Kur'ân ilimlerinin konusu bizzat Kitâb-ı Mübîn, amacı ise muhataplarının âyetleri maksadına uygun olarak anlamalarını sağlamaktır.<sup>4</sup>

Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olan sahabe anlamakta güçlük çektiği âyetleri Hz. Peygamber'e sormak suretiyle karşılaştıkları müşkili gidermekteydi. Bazen de Resûlullah, soru sorulmasına gerek kalmadan izahı gereken âyetleri tebyin etmekteydi. Ashabın ekserisi ümmî idi ve Allah Resûlü hadislerin yazılmasını yasaklamıştı. Bu durumda sahâbe Kur'ân ilimlerini ve hadisleri şifâhen öğrenmiş, yazıya geçirememişti. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafeti zamanında da ulûmü'l-Kur'ân açısından durum farklı değildi.<sup>5</sup>

Hz. Osman zamanında genişleyen İslam coğrafyası bazı sorunların oluşmasına sebep teşkil etmişti. Özellikle Araplar'la acemlerin ihtilatı karşısında Hz. Osman Arap dilinin sâfiyetini ve kendisine has dokusunu muhafaza etmek maksadıyla Kur'ân'ı Kerîm'i istinsah etmiş, böylece “İlm-i resm-i Mushaf” isimli Kur'ân ilminin temelleri teşekkül etmişti.<sup>6</sup>

Hz. Ali'nin hilafeti zamanına gelindiğinde dilde meydana gelen bozulmaların önüne geçmek maksadıyla, dil kaidelerinin tespiti görevi Ebû'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) verilmiş ve “nahiv ilmi” yahut “İ'râbü'l-Kur'ân” diye isimlendirilen ilmin doğuşuna zemin hazırlanmıştı.<sup>7</sup>

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi. semraemanet@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-1638-5294>. Bu araştırma "Vâhidî'nin el-Vecîzi ile Celâleyn Tefsirinin Mukayesesi" adlı tezden oluşturulmuştur.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**ATIF:** Emanet, Semra. "Vâhidî'nin el-Vecîz Tefsiri ile Celâleyn Tefsirlerinin Ulûmü'l Kur'ân Açısından Karşılaştırılması". Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 193-212

Gönderim Tarihi: 9 Nisan 2019. Kabul Tarihi: 25 Nisan 2019. DOI Numarası: 10.31121/tader.551387.

Araştırma Makalesi. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

<sup>1</sup> Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, "alm" *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 12: 417; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, 2. Baskı (Beyrut: Darü'l Kitâbü'l Arabî, 1417/1996), 1: 14.

<sup>2</sup> Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm* (İstanbul: 1404/1894), 2: 1055.

<sup>3</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 27.

<sup>4</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 27; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, 26. Baskı (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 129.

<sup>5</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 29-30; Subhi es-Salih, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 16. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmî'l Melâyîn, 1985), 119-120.

<sup>6</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 3; Subhi Salih, *Mebâbis*, 120; Mennâ' Halil el-Kattân, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 8. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1401/1981), 10.

<sup>7</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 30; Subhi es-Salih, *Mebâbis*, 120; Kattân, *Mebâbis*, 10.

Bu gelişmelerle beraber sahabe Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittikleri âyetlerin ve bazı âyetlerde geçen garip kelimelerin izahını, âyetlerin nerede ve kim hakkında indiğini, nâsîh ve mensûhunu talebelerine şifâhen nakletmekteydiler.<sup>8</sup> Neticede İbn Abbas (ö.68/687), İbn Mes'ûd (ö.34/654), Übey b. Kâ'b (ö.30/650) gibi sahabeler ve talebeleri Kur'ân ilimlerinin konularının teşekkülüne zemin hazırlamışlardır.<sup>9</sup>

Ulûmü'l-Kur'ân kavramının ilk olarak kim tarafından kullanıldığı ise tartışma konusu olagelmıştır. Abdülazim ez-Zürkânî (ö.1367/1948) bu tabiri ilk kullanan müellifin "*el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" adlı eseri ile beşinci asır uleması arasında yer alan Ali b. İbrahim el-Hûfî (ö.430/1038) olduğunu söylemektedir.<sup>10</sup> Bu görüşe katılmayan Subhi es-Salih, bu sahadaki ilk eserin "*el-Hâvî fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" isimli eser sahibi Muhammed b. Halef el-Merzübân'a (ö.309/921) ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup> Bu görüşlerin yanında, ilk sayılacak kıymete sahip "*el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*" adlı bir eserden daha söz edilmektedir ki; hicri üçüncü asır âlimlerinden Hâris el-Muhâsibi (ö.243/857) tarafından kaleme alındığı nakledilmektedir.<sup>12</sup> Bu alanda yapılan önemli çalışmalar arasında "*Fünûnü'l-efnân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" ismiyle bilinen, hicri altıncı asırda yaşamış Abdurrahman b. el-Cevzî'nin (ö.597/1201) eseri de zikredilmektedir.<sup>13</sup>

Bugün ise ulûmü'l-Kur'ân kavramı, Kur'ân ilimlerinin çeşitli dallarını bir araya toplayan eserler için kullanılmaktadır. Bu şekliyle ulûmü'l-Kur'ân konusunun ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1392) "*el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" adlı eserinde ortaya çıktığı zikredilmektedir.<sup>14</sup> Bu konuda yazılmış en kapsamlı eser olarak Süyûtî'nin (ö.911/1505) "*el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" adlı eseri gösterilmektedir.<sup>15</sup>

Bu şekilde zaman içinde gelişen ve müstakil bir ilim olan Kur'ân ilimleri, konu olarak Kur'ân'ın bir bölümünü veya bir yönünü ele almaktadır. "Bir kısmı Kur'ân'ın bazı özellikleri ve tarihi hakkında bilgi vermekte bir kısmı da anlaşılıp doğru yorumlanmasına vesile olmaktadır."<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 30; Kattân, *Mebâhis*,11.

<sup>9</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 30; Kattân, *Mebâhis*,12.

<sup>10</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 33.

<sup>11</sup> Subhi es-Salih, *Mebâhis*,122.

<sup>12</sup> Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: İfav Yayınları, 1991), 12.

<sup>13</sup> Kattân, *Mebâhis*,14.

<sup>14</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, 132.

<sup>15</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 33.

<sup>16</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ı Kerim Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 126.

Çalışmamızın konusu olan “*el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*” ve *Tefsîrü'l-Celâleyn*'de Kur'ân ilimlerine yer verilmektedir. Kur'ân ilimleri; esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih, hurûf-ı mukattaa, garîbü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir ve mübhemâtü'l-Kur'ân konuları ile sınırlandırılarak, müfessirlerin eserleri bu konularda mukayeseli olarak çalışılacaktır.

## 1. Müfessirlerin Hayatları ve Eserleri

### 1.1. Vâhidî'nin Hayatı ve Eserleri

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, asrının meşhur müfessiridir.<sup>17</sup> Nîşâbur'da dünyaya gelmiştir.<sup>18</sup> Hocaları arasında Ebû İshâk Sa'lebî, kendisinden lugat ilmini öğrendiği Ebü'l-Fadl Ahmed el-Arûzî ve Arap ilimlerini tahsil ettiği Ebü'l-Hasen el-Kuhündürî, zikredilmektedir. 468/1076 yılında vefat etmiştir.<sup>19</sup>

Tefsir sahasında yazılmış *el-Basût fî tefsîri'l-Kur'ân*, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* ve *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* adlı eserleri bulunmaktadır.<sup>20</sup> Tefsir dışında *Esbâbü'n-nüzûl*, *Kitabü'l-Megâzî* ve *Kitabü'l-Î'râb* gibi eserleri kaleme almıştır.<sup>21</sup>

### 1.2. Mahallî'nin Hayatı ve Eserleri

1 Şevval 791 (23 Eylül 1389) tarihinde Kahire'de doğan Ebû Abdillâh Celâluddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî<sup>22</sup> Kahire'de yaşamıştır. Şâfîmezhebine mensup müfessir ve fakihdir.<sup>23</sup> Tefsir, fıkıh, usûl, mantık, kelim ve nahiv gibi ilimleri tahsil etmiş, Bedreddin Mahmûd el-Aksarâyî, Burhan el-Bîcûrî ve Şems-i Bisâtî gibi hocaların tedrisinden geçmiştir. 1 Muharrem 864/1459 tarihinde vefat etmiştir.<sup>24</sup>

Eserleri arasında, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, *Şerhü'l-Minhâc*, *el-Bedrî't-tâlî' fî halli Cem'i'l-cevâmi'*, *Şerhü'l-Varakât* zikredilmiştir.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1: 425.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, “Mukaddime” *Esbâbü'n-nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besûnî Zeğlûl (Beirut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, ts.), 6; Celâlddin es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Fahran: b.y., 1960), 23.

<sup>19</sup> Celâlddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, trc. Sakıp Yıldız –Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 33; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İfav Yayınları,1991), 239.

<sup>20</sup> Abdurrahman Çetin, “Vâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 438-439.

<sup>21</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 591; Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 239.

<sup>22</sup> Şükrü Arslan, “Mahallî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 326-327

<sup>23</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beirut: Daru İhya'it- Tûrâsi'l-Arabî, b.t.y.), 8: 311.

<sup>24</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (b.y. Daru'l Kütübü'l Hadîs, 1396/1976), 333.

<sup>25</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 334.

### 1.3. Süyûtî'nin Hayatı ve Eserleri

1 Recep 849/1445 tarihinde Kahire'de dünyaya gelen Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. EbîBekr b. Muhammed es-Süyûtî eş-Şâfî, hadis, rical ve naslardan hüküm çıkarmada zamanın önde gelen âlimidir. Kendilerinden ilim tahsil ettiği Bulkînî ve Muhyiddin el-Kâfiyeci ismi zikredilen hocalarındandır. Kahire'de 911/1505 tarihinde vefat etmiştir.<sup>26</sup>

Tefsir, Kur'ân ilimleri, hadis ve lugat sahasında eserleri bulunmaktadır. *Tercümânü'l-Kur'ân, ed-Durru'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr, Tefsîrü'l-Celâl eyn, el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, Lübbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl, Tabakâtü'l-müfessirîn, el-Câmiu's-sagîr ve el-Müzzehir fî ulûmi'l-luga* eserlerinden bazısıdır.

### 2.Vahidî'nin el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz ve Celâleyn Tefsirlerinin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Mukayesesi

#### 2.1. Esbâb-ı Nüzûl

Âyetlerin büyük bir kısmı bir sebebe veya bir olaya bağlı olmadan, insanları bilgilendirmek veya uyarmak maksadıyla nâzil olurken bir kısmı ise bir sebebe bağlı olarak nâzil olmuştur.<sup>27</sup> Bir âyetin veya bir sûrenin iniş sebebi anlamına gelen sebab-i nüzûl, Hz. Peygamber'in huzurunda meydana gelen bir olay veya kendisine yöneltilen bir soru karşısında âyet veya bir sure'nin nâzil olmasını ifade etmektedir.<sup>28</sup> Sebeb-i nüzûlden ancak, âyetlerin nüzul sebeplerine vakıf olanlardan rivâyet edilmesi halinde söz edilebilir.<sup>29</sup> İctihatla ve muhakeme ile âyetin nüzûl sebebi bilinemez.<sup>30</sup>

Sebeb-i nüzûlü bilmenin faydalarını ise şu şekilde açıklayabiliriz.

- Âyetin kastettiği mana en güzel ve doğru bir şekilde anlaşılır.<sup>31</sup>
- Âyetin içerdiği hüküm tahsis edilir.<sup>32</sup>
- Yüce Allah'ın hükümlerini ve hükümlerindeki hikmeti anlamak kolaylaşır.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 251-252; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 624.

<sup>27</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 61; Demirci, Muhsin, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 360-362.

<sup>28</sup> Zürcânî, *Menâbil*, 1: 106; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 219.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru Kütübü İlmiyye, 1402/1982), 4.

<sup>30</sup> Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 71.

<sup>31</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 61.

<sup>32</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 61.

<sup>33</sup> Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 73.

Müelliflerimiz de sebab-i nüzûlü bilmenin önem ve faydalarına işaret etmektedirler. Keza Vâhidî, sebab-i nüzûlü tam manasıyla bilmeden âyetlerin yorumlanamayacağını ifade etmektedir.<sup>34</sup> Aynı şekilde Süyûtî de sebab-i nüzûl bilindiğinde, âyetin yanlış anlaşılmasının önüne geçileceğini zikretmektedir.<sup>35</sup>

Müfessirlerin sebab-i nüzûl rivâyetlerine yer verme metotlarına dair şunları ifade edebiliriz. Müellifler esbâb-ı nüzûle önem vermekte, yeri geldikçe âyetlerin sebab-i nüzûlünü bildirmektedir. Âyetin tefsirini yaparken önce âyetin sebab-i nüzûlünü aktarıp akabinde âyetin tefsirini yaptıkları gibi, önce tefsirini yapıp sonra âyetin iniş sebebini açıkladıkları da olmaktadır. Sebab-i nüzûlü naklederken bazen kısa açıklamalarla iktifa etmekte bazen de uzun açıklamalara yer vermektedirler. Bununla beraber tefsirlerinde sebab-i nüzûlün tarifine yer vermedikleri görülmektedir.

Müfessirlerin bir âyetle ilgili birden fazla nüzûl sebebi bulanabileceği halde tek bir sebebi nüzûle yer vermeleri ve diğer rivâyetlerden nakillerde bulunmamaları dikkat çekmektedir. Bunun sebebi olarak, zikrettiği esbâb-ı nüzûlü mananın anlaşılması cihetinde yeterli görmüş olmaları veya tefsirinde sahih olan görüşe yer verip zayıf olan görüşü almamaları olarak düşünülmektedir. Yine peş peşe ayetin inmesine sebep olan olaylar da zikredilmemektedir. Vâhidî rivâyetleri aktarıırken senetlere yer vermemekte, râvi ismi zikretmemekte ve kaynak göstermemektedir. Diğer eseri *Esbâbü'n-nüzûlde* ise aynı âyet hakkında farklı farklı nüzûl sebeplerini nakletmekte, rivâyetleri senetleriyle birlikte zikretmektedir. Bizim konumuz olan el-Vecîz'de ise böyle bir yöntemi uygulamadığı dikkatimizi çekmektedir. Celâleyn tefsirinde de âyetlerin iniş sebebi nakledilirken senet zikredilmemekte, râviler ve kaynaklara yer verilmemektedir. Bu haliyle Vâhidî'nin etkisinde kaldığı anlaşılmalıdır. Eserlerimize baktığımızda Celâleyn tefsirinde daha fazla âyetin nüzûl sebebine yer verildiği görülmektedir.

Konumuzu açıklamak için kible ayetini örnek verebiliriz. Müfessirler, özellikle, “ وَمَا كَانَ اللَّهُ ”  
“لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ” “Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönekleri ayırt edelim diye kible yaptık. Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir.” (el-Bakara 2/143) âyetinin son bölümünde “Allah imanınızı zayı etmez” bölümüyle ilgili sebab-i nüzûl rivâyeti nakletmekte ve olayı şu şekilde izah etmektedirler. Daha önceki kibleye yani Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kılan ve kiblenin değiştiğini haber veren âyet inmeden önce ölen Müslümanların durumu

<sup>34</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Ulûm, 1403/1983), 4.

<sup>35</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 3.

merak edilmekteydi. Onların dalalet üzere öldükleri zannedilmekte ve durumlarının ne olacağı sorulmaktaydı. Bunun üzerine Yüce Allah'ın bu âyeti kerimeyi inzâl buyurduğu ve Müslümanların ilk kibleye yönelerek kıldıkları namazların boşa gitmeyeceğini bildirdiği ifade edilmektedir. Vâhidî soruyu soranların Yahudiler olduğunu naklederken<sup>36</sup> Celâleyn bu konuda herhangi bir bilgi vermemektedir. Ayrıca Celâleyn şu ayrıntıya dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber, namazlarını ilk önceleri Kâbe'ye yönelerek kılmaktaydı. Medine'ye hicret ettiğinde Yahudilerle ünsiyet sağlanması ve onların kalplerinin İslâm'a ısınması niyetiyle, namaz kılarken Mescid-i Aksa'ya yönelmesi emredilmişti. Resûlullah 16 yahut 17 ay kadar bu minval üzere namaz kılmıştı. Kiblenin tekrar değişmesiyle birlikte Müslümanlar, namaz kılarken Kâbe'ye yönelmeye başlamıştı. Mescid-i Aksa istikametine yönelip namaz kılıp, bu âyet nâzil olmadan ölenlerin durumunu merak edilmekteydi. Kiblenin tahvilinden önce ölen kişilerin durumunun ne olacağı hakkında soru sorulması, bu âyetin sebab-i nüzûlü olarak bildirilmiştir.<sup>37</sup>

Bir başka örnek olarak “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ” / “Ey iman edenler! Kendilerine kitap verilenlerden herhangi bir gruba uyarsanız, imanınızdan sonra sizi döndürüp kâfir yaparlar.” (Âl-i İmrân 3/100) âyetini verebiliriz. Müfessirler, âyetin nâzil olmasına sebep olarak Yahudilerden bir topluluğun, Evs ve Hazrec kabilelerinin arasını bozmak ve onları dinlerinden döndürmek için fitne çıkarmaya çalışmalarını göstermektedirler. Vâhidî tefsirinde bu kadar açıklama ile iktifa ederken,<sup>38</sup> Süyûtî daha tafsilatlı anlatmakta ve şu bilgilere yer vermektedir. Evs ve Hazrec kabilelerinin arasının düzelmesinin Yahudilerin gazaplanmasına sebep olduğunu, aralarını bozmak için cahiliye döneminde aralarında çıkan fitneleri hatırlattıklarını, akabinde iki kabile arasında münakaşa çıkıp savaşılabilecek duruma geldikleri sırada bu âyetin nâzil olduğunu nakletmektedir.<sup>39</sup>

Müfessirlerin sebab-i nüzûlü açıkladıkları ve yöntemlerinin birbirine yakın olduğunu görülmektedir. Fakat Celâleyn tefsirinde daha fazla âyetin sebab-i nüzûlüne yer verildiğini ve daha uzun açıklamalar yaptığına şahit olunmaktadır.

<sup>36</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvân Adnân Davûdî Beyrut: Dâru's-Şamiyye, 1415/1995), 1: 136.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî – Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009), 21.

<sup>38</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 224-225.

<sup>39</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, 61.

## 2.2. Nâsîh-Mensûh

Lugatte, değiştirmek, izâle etmek, yok etmek gibi manalara gelen nesh,<sup>40</sup> terim olarak “Şer’i bir nassın, kendisinden sonra gelen şer’i bir nas tarafından kaldırması”<sup>41</sup> olarak izah edilmektedir. “Mensûh” hükmü bir nas ile kaldırılmış âyeti, “Nâsîh” ise hükmü bir nas ile kaldıran âyeti ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Kur’ân’da nesh, hükmü mensuh tilaveti bakî, tilaveti mensuh hükmü bakî ve hükmü de tilaveti de mensuh olan âyetler olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.<sup>43</sup>

Bir başka açıdan nesh konusunda karşımıza üç farklı görüş çıkmaktadır. Birinci görüş sahipleri neshin aklen caiz, naklen de mümkün olduğunu, ikinci görüş sahipleri neshin aklen caiz, naklen mümkün olmadığını, üçüncü görüş sahipleri ise neshin aklen de naklen de mümkün olmadığını zikretmektedir.<sup>44</sup>

Kur’ân’da neshin varlığını kabul eden İslâm âlimleri arasında Kur’ân’ın, Kur’ân’ı neshetmesi, Kur’ân’ın sünneti neshetmesi ve sünnetin sünneti neshetmesi konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf, Kur’ân’ı mütevâtir sünnetin neshedeceğini kabul eden âlimler ile mütevâtir bile olsa sünnetin Kur’ân’ı nesh edemeyeceği görüşüne sahip olan âlimler arasında vuku bulmaktadır.<sup>45</sup>

Vâhidî, “ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.” (el-Bakara 2/106) âyetinin tefsirinde nesh kelimesinin kaldırmak veya kalplerden silerek unutturmak manasına geldiğini ifade etmektedir. Vâhidî’nin bu açıklamaları, Kur’ân’da neshin varlığını kabul etmesi açısından önem arz etmektedir.<sup>46</sup> Celâleyn tefsirinde ise nesh kelimesi Vahidî’nin ifade ettiği gibi hükmü ortadan kaldırmak, izale etmek manasında kullanılmakta, kalplerden silerek unutturmak manası zikredilmemektedir. Aynı zamanda Vâhidî’den farklı olarak bir nassın hükmü kaldırıldığında, lafzı ile beraber kaldırabileceği gibi lafzı kaldırılmadan

<sup>40</sup> İbn Manzûr, “nsh” *Lisânu'l-‘Arab*, 3: 61; Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ‘ulûmi'l-Kur’ân*, thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim (b.y: Daru İhyâi ‘Kütübil Arabiyye (376/1987), 2: 29; Zürkânî, *Menâbil*, 2: 137.

<sup>41</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 2: 138.

<sup>42</sup> Demirci, *Tefsir Usulü*, 231.

<sup>43</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 2: 167; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu'l Fazl İbrahim, 3. Baskı ( Kahire: Daru't Teras, 1405/1985), 3: 62-64.

<sup>44</sup> Mehmet Emin Doğru, “*Nesh Kavramı ve Celâleyn Tefsiri’ndeki Mensûb Âyetler*”(Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 23-24.

<sup>45</sup> Zerkeşî, *el-Burbân*, 2: 32; Zürkânî, *Menâbil*, 2: 184-193; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 124.

<sup>46</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 124.



sadece nassın hükmünün kaldırılabilmesi de nakledilmektedir. Celâleyn tefsirinde yapılan bu açıklamalar neshin varlığını kabul etmekle birlikte, âyetin hükmü kaldırıldığında lafzının bakî kalabileceği görüşüne katıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.<sup>47</sup> Vâhidî Yüce Allah'ın, kaldırılan veya kalplerden silinmek sûretiyle unutturulan âyetin yerine, ecri daha fazla, uygulaması daha kolay veya sevap kazandırması yönünden hükmü kaldırılana denk bir âyet nâzil edeceğini zikretmektedir.<sup>48</sup> Celâleyn tefsirinde ise Allah'ın murad ederse neshedilen âyetin yerine benzer bir âyet veya insanların menfaatine daha uygun bir âyet getirebileceği de izah edilmektedir.<sup>49</sup>

Vâhidî, “ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ”  
/ Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak size farz kılındı.” (el-Bakara2/180) âyetinin, Nisâ 11. âyet ile nesh edildiğini ve vasiyetin farz olmadığını açıklamaktadır.<sup>50</sup> Celâleyn ise bu âyetin, miras âyeti ve Tirmizî'den rivâyet edilen “ لا واصمة لوارث / Vâris için vasiyet olmaz” hadisi ile mensûh olduğunu nakletmektedir.<sup>51</sup> Aynı zamanda bu açıklama ile müfessirin sünnet ile Kur'ân'ın mensûh olduğu görüşüne katıldığı anlaşılmaktadır.

Her iki eserimizde de Kur'ân'da neshin varlığı kabul edilmekte ve kısaca tanımı yapılmakta, Celâleyn tefsirinde sünnetin Kur'ân'ı neshettiği görüşünün kabul edildiği görülmektedir.

### 2.3. Muhkem-Müteşâbih

Sözlükte sağlam, güçlü ve korunmuş anlamlarına gelen muhkem<sup>52</sup> terim olarak, kendisinde herhangi bir gizlilik bulunmayan ve açık bir manaya delalet eden, kendisinden murad edilen mananın zorlanmadan anlaşıldığı âyetleri ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Sözlükte iki şeyden birinin diğerine benzemesi şeklinde ifade edilen müteşâbih<sup>54</sup> lafzı, terim olarak, birkaç manaya gelebilen ve bu manalardan birinin seçilebilmesi için delile ihtiyaç hissedilen âyetleri kastetmektedir.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 12.

<sup>48</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 124.

<sup>49</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 12.

<sup>50</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 148.

<sup>51</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 26.

<sup>52</sup> Kattân, *Mebâhis*, 215.

<sup>53</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 69; Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 3; Zürkânî, *Menâbil*, 1: 215-218; Subhi es-Sâlih, *Mebâhis*

<sup>54</sup> İsfahânî, “şbh”, *el-Müfredât fî ğaribi'l-Kur'ân*, 254. Kattân, *Mebâhis*, 215.

<sup>55</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 69; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, 282.

Muhkem ve müteşâbihî izah ederken, Kur'ân-ı Kerim'den başlıca üç âyet zikredilmektedir ki bunlar, âyetlerin tamamının muhkem olduğunu ifade eden, tamamının müteşâbih olduğunu ifade eden veya bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğunu ifade eden âyetlerdir.

Söz gelimi “الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ حَبِيرٍ / Elif Lâm Râ. Bu Kur'an; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da Allah'tan başkasına kulluk etmeyesiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır.” (Hûd 11/1) âyeti, Kur'ân âyetlerinin tamamının muhkem olduğunu bildirmektedir. Âyeti tefsir eden Vâhidî, muhkem kelimesini, Kur'ân'ın insanları hayrete düşürecek bir nazma sahip olması, lafzının da sağlam ve mana bakımından güzel olması şeklinde açıklamaktadır.<sup>56</sup> Celâleyn tefsirinde de buna yakın bir mana verildiği görülmekte, muhkem lafzı, Kur'ân'ın nazımının eşsizliği ve manalarının benzersizliği olarak ifade edilmektedir.<sup>57</sup>

Keza “اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا / Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir.” (ez-Zümer 39/23) âyeti ise Kur'ân âyetlerinin tamamının müteşâbih olduğunu bildirmektedir. Vâhidî müteşâbih kelimesini, Kur'ân âyetlerinin arasında hiçbir tenakuz bulunmadan bir kısmının diğer kısmına benzemesi şeklinde açıklamaktadır.<sup>58</sup> Celâleyn ise, âyetlerin nazmında, belâgatında ve diğer hususlarda birbirine benzemesi olarak izah etmektedir.<sup>59</sup>

Zikredeceğimiz bir diğer âyette ise “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ / O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.” (Âl-i İmrân 3/7) Kur'ân âyetlerinin bir kısmının muhkem bir kısmının ise müteşâbih olduğu açıklanmaktadır.

Âyetin tefsirinde Vâhidî, En'âm suresinin sonlarında “قل تعالوا أتل” diye başlayıp devam eden üç âyetin (151-153) muhkem âyetler olduğunu açıklamakta ve bu âyetlerin her Peygamber'e indirilen her bir kitabın anası, Kur'ân'ın ise aslı olduğunu zikretmekte ve bu âyetlerin içinde ahkâm âyetlerinin bulunduğunu nakletmektedir. Müteşâbih ise birbirine benzeyen âyetlerdir. Sûre başlarındaki

<sup>56</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 512.

<sup>57</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 220.

<sup>58</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 932.

<sup>59</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 460.

heca harfleri de müteşâbihâtta olup, Yahudilere karışık gelmektedir. Yahudiler bu harflerden Ümmeti Muhammed'in ömrünü hesap etmek istemişler fakat işin içinden çıkamamışlardır,<sup>60</sup> açıklamasında bulunmaktadır.

Celâleyn ise muhkem âyetleri, manası açık olan hangi manaya geldiği anlaşılan âyetler olarak açıklamakta, bu âyetlerden hüküm çıkarıldığını ve kitabın aslı olduğunu zikretmektedir. Ona göre ayetlerin muhkem kılınması, Kur'an'ı Kerim'in hiçbir kusur ve ayıp ihtiva etmemesidir. Müteşâbih ise, hurûf-u mukattaa gibi anlaşılamayan âyetlerdir ve âyetlerin doğruluk ve güzellik cihetinden birbirine benzemesidir. Müfessirimiz kalplerinde bozukluk bulunan kimselerin, bilgisiz olanları şüpheye düşürmek ve akıllarını karıştırmak için müteşâbih ayetlerden faydalanmaya çalıştığını nakletmekte, Allah'tan başkasının müteşâbih âyetlerin tefsirini bilemeyeceğini beyan etmektedir. İlimde rusuh sahibi olanların ise “müteşâbihler Allah katındandır”, manasını bilemeyiz demekte olduklarını ifade etmektedir.<sup>61</sup>

Müteşâbihe örnek vererek konumuzu açıklayacak olursak “الرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِاسْتَوٰى / Rahmân, Arş'a kurulmuştur.” (Tâhâ 20/5) âyetinde geçen “استَوٰى” lafzını Vâhidî, “ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمٰوٰتِ / Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi.” (el-Fussilet 41/11) âyeti ile tefsir etmekte, âyetteki gibi istivânın yönelmek manasına geldiğini izah etmektedir. Buna göre Allah, mahlûkatına yönelmiş ve arşa kurulmuştur ifadelerine yer vermektedir.<sup>62</sup> Celâleyn tefsirinde, arşın, Melikin tahtı manasında olduğu zikredilmekte, “استَوٰى” kelimesi hakkında açıklamaya gidilmemekte ve Allah'ın şanına ve zatına yakışır bir şekilde arşı istiva ettiği nakledilmektedir.<sup>63</sup>

Bir diğer müteşâbih kelime de yemin lafzıdır. “وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرٍهُ وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ / وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرٍهُ وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ / الأقيمة والسَّمَوٰتِ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ / Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür.” (ez-Zümer 39/67) kavlinin tefsirinde Vâhidî, “يمين” kelimesinin, kuvvet manasına geldiğini, yemin manasına da gelebileceğini izah etmektedir. Bu mananın Allah'ın onu düreceğine yemin etmesinden çıkarıldığını zikretmektedir.<sup>64</sup> Celâleyn tefsirinde ise “يمين” kelimesi, Allah'ın kudreti olarak yorumlanmaktadır.<sup>65</sup>

Müfessirlerimizden Vâhidî muhkemi Kur'ân'ın nazımının insanları hayrete düşürecek kadar mükemmel ve mana bakımından güzel olması, müteşâbihi ise, Kur'ân âyetlerinin arasında hiçbir

<sup>60</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 199.

<sup>61</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 49.

<sup>62</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 691.

<sup>63</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 311.

<sup>64</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 982.

<sup>65</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 464.

çelişki bulunmaması şeklinde açıklamaktadır. Celâleyn ise muhkemi Kur'ân'ın nazmının eşsizliği ve eksik tarafının bulunmaması, müteşâbih ise âyetlerin nazmında, belâgatında ve diğer hususlarda birbirine benzemesi olarak izah etmektedir. Müteşâbih kelimelere Vâhidî mana verirken Celâleyn tefsirinde mana verilmemektedir.

#### 2.4. Hurûf-ı Mukattaa

Teheccî harfleri olarak da bilinen hurûf-ı mukattaa, “bağımsız ve ayrı harfler”<sup>66</sup> manasına gelmektedir. Müteşâbih olarak kabul edilen hurûf-ı mukattaa hakkında, âlimler iki görüşe sahiptirler. Birinci görüş “Her kitabın bir sırrı vardır. Allah'ın Kur'ân'daki sırrı hurûf-ı mukattaa'dır.”<sup>67</sup> Bu görüşe göre selef âlimleri hurûf-ı mukattaa'yı yorumlamaktan kaçınılmaktadırlar. Müteahhirin kelimcilerin içinde bulunduğu diğer görüş ise hurûf-ı mukattaa'nın yorumlanacağını kabul etmektedir.<sup>68</sup>

Müfessirlerimizin hurûf-ı mukattaa hakkında görüşlerine başvurduğumuzda Vâhidî'nin, hurûf-ı mukattaa konusunda bazen hiçbir yorum yapmazken bazen de kısa açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Mesela Âl-i İmrân sûresinin başında bulunan “الْمَّ” hakkında hiçbir açıklama yapmamakta, A'râf sûresinin başında bulunan “الْمَصَّ / Elif Lâm Mîm Sâd” âyetini, (el-A'râf 7/1) “Ben Allah'ım en iyi bilirim ve tafsilatlı olarak açıklarım” şeklinde izah etmektedir.<sup>69</sup> Meryem sûresinin başında zikredilen “كَيْبَعَصَّ / Kâf Hâ Yâ Ayn Sâd” (Meryem 19/1) âyetinin ise “Allah'ın mahlûkatına kâfi olduğunu, kullarına hidayet verdiğini, mahlûkatını en iyi O'nun bileceğini ve va'dinde sadık olduğunu” ifade ettiğini nakletmektedir.<sup>70</sup>

Celâleyn tefsirinde ise hurûf-ı mukattaa ile ilgili açıklamalara yer verilmemekte, hurûf-ı mukattaa'nın geçtiği âyetlerde “الله اعلم بمراده بذلك” bununla neyi murad ettiğini, en iyi Allah bilir demekle iktifa edilmektedir.

Görüldüğü üzere Vâhidî huruf-ı mukattaa'yı tefsir etme görüşünü benimserken, Celâleyn'in huruf-ı mukattaa'ya mana vermediği görülmekte ve selef görüşüne katıldığı kanaati hâsıl olmaktadır.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> M. Zeki Duman – Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 401-408. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 23. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 134.

<sup>67</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 21; Subhi es-Salih, *el-Mebâhıs*, 236.

<sup>68</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, 171-172; İhsan Kahveci, *Fabreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2001), 182-183.

<sup>69</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 386.

<sup>70</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 675.

<sup>71</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsiri'l-Celâleyn*, 1.

## 2.5. Garîbü'l-Kur'ân

Sözlükte “kapalı olan, nâdir olan, vatanından uzak kalan” gibi manalara gelen garîb kelimesi<sup>72</sup> nâdir kullanıldığı için manası anlaşılamayan ve sözlüklere başvurulmadan idrak edilemeyen kelimeleri kapsamaktadır.<sup>73</sup> Kur'ân-ı Kerîm'e diğer lehçelerden ilhak edilen ve zaman içinde Arapçalaşan kelimeler de bulunmaktadır. İşte bu kelimeler “Garîbü'l-Kur'ân” konusunun doğmasına kaynaklık etmektedir.<sup>74</sup> Mücâhid, “Allah'a ve ahiret gününe inanan kimsenin, Arap diline vakıf olmadan Kur'ân'ı Kerîm'i tefsir etmesinin caiz olmadığını” ifade ederek konunun önemine ve ciddiyetine dikkat çekmektedir.<sup>75</sup>

Ele aldığımız *el-Vecîz* ve *Celâleyn* tefsirlerinde bu gibi garîb kelimeler izah edilmekle birlikte, bu izahlar yapılırken sadece kelimenin manasının verildiği ve ayrıntıya girilmediği görülmektedir. Eserlerimizin geneline baktığımızda garîb kelimeler izah edilirken rivâyetlere başvurulmadığı, Arapların divanı olarak kabul edilen şiire yer verilmediği göze çarpmaktadır. Müfessirlerimizin garîb kelimelere aynı manayı verdikleri gibi bazen farklı mana verdikleri ve bir müfessirimizin bir âyette geçen garîb kelimeyi açıklarken diğer müfessirimiz bir açıklama yapmadığı fark edilmektedir.

Örneğin Vâhidî, “*أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا* / Yoksa sen, (sadece) Ashab-ı Kehf ve Ashab-ı Rakîm'i mi bizim ibret verici delillerimizden sandın?” (el-Kehf 18/9) âyetinde geçen “*رقيم*” kelimesine, “Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin ve neseplerinin yazılı olduğu bir levha”<sup>76</sup> manasının verildiğini izah etmektedir. Celâleyn tefsirinde ise, “Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin ve soylarının yazılı olduğu bir levha, bir kitap”<sup>77</sup> olarak ifade edilerek, hemen hemen aynı mananın verildiği görülmektedir.

<sup>72</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “grb”, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyidi, (b.y. Mustafa el-Babi el-Halebi, 1381/1961), 359; Ibn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “grb”, 1: 639.

<sup>73</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 108; Hüseyin Elmalı – Şükrü Arslan, “Garîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), 13: 378-379.

<sup>74</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 151-153; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 141.

<sup>75</sup> Zerkeşi, *el-Burbân*, 2: 292; Kattân, *Mebâhis*, 331.

<sup>76</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 654.

<sup>77</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 293.

Vâhidî, “كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ / O, maden eriyiği gibidir. Kaynar suyun kaynaması gibi karınlarda kaynar.” (ed-Duhân 45-45) âyetinin tefsirde, “مهل” kelimesine yüksek sıcaklıkta eritilmiş gümüş ve bakır eriyiği manasını vermektedir.<sup>78</sup> Celâleyn tefsirinde ise “مهل” kelimesinin, siyah zeytinden elde edilen yağın tortusu anlamına geldiği zikredilmektedir.<sup>79</sup> Misallerden de anlaşılacağı üzere müfessirler garîb kelimeye farklı manalar yüklemektedirler.

Müfessirlerimiz eserlerinde garîb olarak kabul edilen kelimeleri açıklama cihetine gitmişler, bazen garîb kelimeye aynı anlamı verirken bazen farklı manalar vermişlerdir.

## 2.6. Vücûh-Nezâir

Sözlükte ön, yön, zat, bir şeyin dış yüzü gibi manalara gelen vücûh,<sup>80</sup> bir kelimenin Kur'ân'da farklı âyetlerde, farklı anlamlar muhteva etmesini ifade etmektedir.<sup>81</sup> Sözlükte şekil ve sözlerdeki benzerlikler gibi manalara gelen nezâir<sup>82</sup> ile farklı kelimelerin farklı âyetlerde hemen hemen aynı anlamı taşıması kastedilmektedir.<sup>83</sup> Kur'ân'ı anlamak ve en güzel şekilde yorumlamak için öğrenilmesi lüzumlu olan ilimlerden birisi de vücûh ve nezâir ilimleridir.

Konumuzla ilgili olarak âyetlerde farklı manalarda kullanılan zikir kelimesi üzerinden örneklerle konumuzu açıklayalım. Mesela “فَاذْكُرُونِي أَنْذَرْتُكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ / Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin.” (el-Bakara 2/152) âyetini Vâhidî, beni itaatle hatırlayın ben de sizi mağfiretle hatırlayım şeklinde tefsir etmekte, “zikir” kelimesine taat ve mağfiret manaları vermektedir.<sup>84</sup> Celâleyn tefsirinde ise âyet, beni namaz, tesbih ve benzeri ibadetlerle zikredin, ben de sizi mükâfatlandırayım manasında tefsir edilmekte, âyetteki “zikir” kelimesine taat ve mükâfat anlamları yüklenmektedir.<sup>85</sup> Misallerden de anlaşılacağı üzere her iki tefsir de kelimeye benzer manalar verilmektedir.

Bir başka örnekte “فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا / Onlar kendilerine hatırlatılanı unutunca” (el-A'râf/165) âyetinde geçen “zikir” lafzını Vâhidî öğüt<sup>86</sup> anlamında tefsir ederken, Süyûtî de öğüt anlamını vermektedir.<sup>87</sup>

<sup>78</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 976.

<sup>79</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 496.

<sup>80</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “vch”, 13: 555; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 145.

<sup>81</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 102; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 143-146; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 184.

<sup>82</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “nzt”, 5: 219; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 145.

<sup>83</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 103-104; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 144-146; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.

<sup>84</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 139.

<sup>85</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 22.

<sup>86</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 418.

<sup>87</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 171.

Yine, “ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ / Rab'lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki...” (el-Enbiyâ21/3) âyetinde geçen “zikir” kelimesini Vâhidî öğüt manasında tefsir etmekte,<sup>88</sup> Celâleyn ise “Kur'ân lafzı” manasına geldiğini ifade etmektedir.<sup>89</sup>

Bir diğer örnek olarak “ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ / Şüphesiz bu Kur'an, sana ve kavmine bir öğüt ve bir şereftir, ondan hesaba çekileceksiniz.” (ez-Zuhruf43/44) âyetinde geçen “zikir” lafzına her iki müfessir şeref manasını vermektedir.<sup>90</sup>

Yine “ وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى / Her kim de benim zikrimden (Kur'an'dan) yüz çevirirse mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz.” (Tâhâ 20/124) âyetinin tefsirinde müfessirimiz Vâhidî, “zikir” lafzının öğüt anlamına geldiğini, öğütle de Kur'ân'ın kastedildiğini ifade etmektedir.<sup>91</sup> Diğer tefsirimizde de müfessirimiz “zikir” ile Kur'ân'ın kastedildiğini nakletmektedir.<sup>92</sup>

El-Vecîz isimli tefsirimizde “zikir” kelimesine Kur'ân, öğüt, şeref, taat ve mükâfat manaları verildiği, Celâleyn tefsirinde de Kur'ân, Kur'ân lafzı, öğüt, şeref, taat ve mağfîret manalarında zikredildiği müşahede edilmektedir.

Tefsirlerimizde zikir gibi birkaç manaya gelen kelimelere farklı âyetlerde farklı manalar verdiği görülmekte, müfessirlerimiz aynı âyet içinde ise bazen yakın mana verdikleri bazen de bir tefsirimizde mana verilirken diğer tefsirimizde mana verilmediği görülmektedir.

## 2.7. Mübhemâtü'l-Kur'ân

Sözlükte akıl ve duyu sahasına girmekle beraber algılanması zor olan,<sup>93</sup> kolay anlaşılmayan, algılanması meşakkatli ve kapalı söz manalarına gelen mübhem,<sup>94</sup> “ismi mevsuller, cins isimleri, ismi işaretler veya zamirler ile insan, melek veya cin gibi toplulukların kastedilmesini ifade etmektedir.”<sup>95</sup>

Vâhidî ve Celâleyn'in Kur'ân'da geçen mübhem kelimeleri yeri geldikçe açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Genelde şahısları açıklamaya çalıştıkları, inceleyebildiğimiz kadarıyla yer ve zaman

<sup>88</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 810.

<sup>89</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 321.

<sup>90</sup> Bk. Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 975; Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 391.

<sup>91</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 707.

<sup>92</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 319.

<sup>93</sup> İsfahânî, “bhm”, *el-Müfredât*, 64.

<sup>94</sup> İbn Manzûr, “bhm”, *Lisânü'l-'Arab*, 57-58.

<sup>95</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 315.

açıklamasına yer vermedikleri dikkat çekmektedir. Tefsirlerimizde bir âyette açıklanan mübhemin diğer tefsirimizde açıklanmadığına ve konu ile ilgili bir izah yapılmadığına da şahit olunmaktadır.

Mesela “ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجِيبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ / İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine Allah'ı şahit tutar. Halbuki o düşmanlıkta en amansız olandır.” (el-Bakara 2/204) âyetinde geçen sözü güzel, tatlı dilli olarak tanınan kişinin münafık Ahnes İbn Şerik olduğunu açıklamaktadır.<sup>96</sup>

Kezâ, “ وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لئن آتَيْنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ / İçlerinden, “Eğer Allah bize lütuf ve kereminden verirse mutlaka bol bol sadaka veririz ve mutlaka salihlerden oluruz” diye Allah'a söz verenler de vardır.” (et-Tevbe 9/75) kavlinin tefsirinde ise kastedilen kişinin Sa'lebe bin Hâtıp olduğunu belirtmektedir.<sup>97</sup>

Celâleyn tefsirinde, “ أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا ” / “Âyetlerimizi inkar edip “Bana elbette mal ve evlat verilecek!” diyen kimseyi gördün mü?” (Meryem 19/77) âyetinde kastedilen kişinin, Âs b. Vâil olduğunu zikretmektedir.<sup>98</sup>

Yine, “ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ / “Bu Kur'an iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!” dediler.” (ez-Zuhruf 43/31) âyetinin tefsirinde kastedilenin Mekke ehlinde Velid b. Muğîre veya Tâif halkından Urve b. Mes'ûd es-Sakafî olduğunu söylemektedir.<sup>99</sup>

Eserlerimizde müfessirlerimizin Mübhemâtü'l-Kur'ân konusuna yaklaşımlarının birbirlerine yakın olduğunu görmekteyiz. Şahıslarda meydana gelen mübhemi açıklamaya gayret ettikleri başka açıklamalara yer vermediklerini anlamaktayız.

## SONUÇ

Tefsir sahasında önemli iki kaynak olan “*el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*”ve “*Tefsîri'l-Celâleyn*” muhtasar olarak kaleme alınmış eserlerdendir. Müfessirlerimiz çalışmalarında bazı ulûmü'l-Kur'ân konularına yer vermişlerdir. Özellikle “Sebeb-i nüzûl” konusunda ehemmiyet arz eden, iki eserden biri olan Celâleyn tefsiri, sebeb-i nüzûle daha fazla yer vermektedir. Müfessirlerin âyetlerin iniş sebeplerini açıklamadaki yöntemleri hemen hemen aynıdır. Âyetlerin inişiyle alakalı tek bir rivayet nakletmişler, senet belirtmemişlerdir. Aynı âyetin sebeb-i nüzûlünü bildirdikleri gibi bir tefsirimizde

<sup>96</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 159.

<sup>97</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 473.

<sup>98</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 310.

<sup>99</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 490.



nüzûl sebebi açıklanırken diğer tefsirimizde aynı âyet hakkında açıklama bulunmadığı da dikkatleri çekmiştir.

“Nâsîh-Mensûh” konusuna da yer veren müfessirlerimiz konu ile ilgili âyetlerde geçen Nesh kavramını, lügat ve terim manasını vermeden açıklamaktadır. Vâhidî tefsirinde nesh kelimesinin kaldırmak veya kalplerden silerek unutturmak manasına geldiğini ifade ederken, Celâleyn tefsirinde hükmü ortadan kaldırmak, izale etmek manasında kullanmakta, kalplerden silerek unutturmak manasına yer vermemektedir. Vâhidî âyetin âyetle neshine yer verirken, Celâleyn bir yerde de olsa sünnet ile âyetin neshine yer vermekte ve sünnetin âyeti nesh ettiği görüşünü kabuletmektedir. Yine Celâleyn'in bir âyetin hükmü kaldırıldığı zaman âyetin lafzının bakî kalabileceği yönünde görüş sahibi olduğunu anlamaktayız.

Eserlerinde “Muhkem-Müteşâbih” konusuna da yer veren müfessirlerimiz, ilgili âyetlerde muhkem ve müteşâbihin manasını açıklamaktadırlar. Müfessirlerimizden Vâhidî muhkemi Kur'ân'ın nazmı, lafzı ve manası ile mükemmel olması şeklinde ifade etmekte, Celâleyn ise Kur'ân'ın eşsiz bir nazma sahip olması ve hiçbir kusur ihata etmemesi olarak izah etmektedir. Vâhidî müteşâbihi ise, Kur'ân âyetlerinin arasında hiçbir çelişki bulunmaması ve bir kısmının diğer kısmına benzemesi şeklinde açıklamakta, Celâleyn ise Kur'ân âyetlerin nazım ve icaz yönlerinden birbirine benzemesi olarak izah etmektedir. Müteşâbih kelimelere Vâhidî mana verirken Celâleyn tefsirinde mana verilmediği görülmekte, bu durum karşısında bizde, Celâleyn tefsirinin selevin çizgisinde olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Yine Vâhidî hurûf-ı mukattaalara zaman zaman mana vermekte iken Celâleyn tefsirinde hurûf-ı mukataaların müteşâbih âyetlerden kabul edildiğini ve manasını ancak Allah'ın bileceğini zikretmekle iktifa ettiklerini müşahade etmekteyiz.

Garîbü'l-Kur'ân konusunda eserlerimizin bütünü baktığımızda konu ile ilgili ayrıntıya girmedikleri, sadece şahıslarla ilgili mübhem kelimeleri açıkladıkları, açıklamalar yapılırken rivâyetlere başvurmadıklarını görmekteyiz. Özellikle şair sıfatıyla da tanınan Vâhidî'nin garîb kelimeleri izah ederken, Arapların divanı olarak kabul edilen şiire yer vermemiş olması dikkatimizi çekmektedir.

Vücûh ve nezâir konusunda, konuyu uzatmamak adına sadece zikir örneği üzerinden inceleme yaptığımız çalışmamızda zikir lafzına müfessirlerimiz tarafından farklı âyetlerde Kur'ân, Kur'ân lafzı, öğüt, şeref, taat, mükâfat ve mağfîret manaları verilmiştir. Müfessirlerimizin kendi aralarında konuya yaklaşımında ise önemli bir fark bulunmamaktadır.

Müfessirlerimiz tefsirlerinde yeri geldikçe şahısları açıklamak suretiyle Kur'ân'daki mübhem kelimeleri açıklama yoluna başvurmuşlar, şahıs dışında yer ve zaman olarak açıklama yapmamışlardır. Tefsirlerimizde bir âyette açıklanan mübhem'in diğer tefsirimizde açıklanmadığına ve konu ile ilgili bir izah yapılmadığına da şahit olunmaktadır.

Çalışmamızın sonucunda *Tefsirü'l Celâley'in*, kaynakları arasında yer alan Vâhidî'nin *el-Vecîz* adlı tefsirinin etkisi altında kaldığı görülmüştür. Bununla birlikte muhkem-müteşâbih ve hurûf-ı mukattaa gibi konularda farklı görüşe sahip olduğu müşahade edilmiştir.

## KAYNAKÇA

- Arslan, Şükrü. “Mahallî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 326-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. “Vâhidî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- Demirci, Muhsin. “Esbâb-ı Nüzûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Doğru, Mehmet Emin. “Nesh Kavramı ve Celâleyn Tefsiri'ndeki Mensûb Âyetler”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Duman, M. Zeki – Altundağ, Mustafa. “Hurûf-ı mukattaa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Elmalı, Hüseyin– Arslan, Şükrü. “Garîb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gülşen, Ekrem. *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyidi.b.y.: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1381/1961.
- Kahveci, İhsan. *Fabreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2001.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. Beyrut: Daru İhya'it- Tûrâsi'l-Arabî, b.t.y.
- Subhi, Salih. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-İlmî'l Melâyîn, 1985.
- Süyûtî, Celâlddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. trc. Sakıp Yıldız – Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1403/1983.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el- İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmîyye  
Tehânevî, Muhammed Hamid. *Keşşâfû ıstılahâti'l-fünûnve'l-'ulûm*. İstanbul:  
1404/1894.

Turgut, Ali. *TefsirUsûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.

Vâhidî, Ebü'l Hasen. *el-Vecîz fî tefsîril-kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Beyrut: Dâru'sh-Şa-  
miyye, 1415/1995.

Vahidî, Ebü'l Hasen. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmîyye, 1402/982.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. b.y.: Darü'l Kütübü'l Hadîs, 1396/1976.

Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim. b.y.: Daru İhyâi'l Kütübi'l  
Arabiyye, 1376/1987.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî.  
Beyrut: Darü'l Kitâbü'l Arabî, 1417/1996.

**Vâhidî'nin el-Vecîz Tefsiri ile Celâleyn Tefsirlerinin Ulûmü'l Kur'ân Açısından  
Karşılaştırılması**

Semra Emanet\*

**Öz**

Kur'ân-ı Kerîm'i daha iyi anlamak için yapılan tefsir faaliyetleri, Hz. Peygamber zamanında başlamıştır. Zamanla bu faaliyetler daha da gelişerek sistematik bir hüviyet kazanmıştır. Tefsir ilminin konuları arasında yer alan "Ulûmü'l-Kur'ân" ise Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahiptir. 5. yüzyıl müfessirlerinden Vâhidî'nin, tefsir ve Kur'ân ilimleri sahasında olduğu gibi Arap dili ve Edebiyatı'nda da söz sahibi olduğu bilinmektedir. Muhtasar bir tefsir olan "*el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*" adlı eseri "*Tefsirü'l-Celâleyn*"ın kaynakları arasında gösterilmektedir. Ayrıca "Tefsirlerin özü" olarak meşhur olan ve asırlar boyu farklı eğitim müesseselerinde tedris edilen "*Tefsirü'l-Celâleyn*", Celâleddin el-Mahallî ve Celâleddin es-Süyûtî tarafından kaleme alınmıştır. Bu çalışmada Ulûmü'l-Kur'ân'ın tanımına yer verdikten sonra bu iki eserin Ulûmü'l-Kur'ân çerçevesinde mukayesesi yapılacaktır. Mukayesede esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, muhkem-müteşâbih, hurûf-ı mukataa, garîbü'l-Kur'ân, vücûh-nezâir gibi konulara yer verilecektir. Müfessirlerin Kur'an ilimlerinden hangi ölçüde yararlandıkları ve bu ilimlere yer verirken nasıl bir metot takip ettikleri hakkında da değerlendirmeler yapılacaktır. Ayrıca eserlerini incelediğimiz müelliflerin hayatlarına ve eserlerine kısaca değinilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Ulûmü'l-Kur'ân, Vâhidî, "*el-Vecîz fî tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*", Mahallî, Süyûtî, *Tefsirü'l-Celâleyn*.

**Comparison of Wahidî's al-Wajêz and Celalâyn Exegesis from the Standpoint of Ulûm al-Qur'ân**

**Abstract**

Interpretation activities to understand the Holy Qur'an better, goes back to the time of Prophet Muhammed. Over time, these activities have developed and gained a systematic identity. The concept of sciences of Qur'an, which is one of the subjects of Qur'an interpretation, has an important place in the analysis of the Qur'an. It is known that Wahidî, one of the Qur'an interpreters of the 5th century, was an important figure in Arabic Language and Literature as well as in the field of Qur'an interpretation and Qur'anic sciences. His work, "al-Wajêz fî Tafsir al-Kitâb al-Azîz", which is a great interpretation of Qur'an, is considered among "Tafsir al-Celalâyn" sources. In addition, Tafsir al-Celalâyn, which was written by Celâl ad-Dîn al-Mahallî and Celâl ad-Dînal-Suyutî, is accepted as "the essence of the Interpretation of Qur'an" and taught in different educational institutions for centuries. In this study, after the definition of the concept of sciences of Qur'an, these two works will be compared within the framework of the concept of sciences of Qur'an. In the comparison, the subjects such as asbâbal-nuzûl, naskh-mensûh, muhkam and mutashabih (Clear and Ambiguous Verses), al-hurûf al-muqatta (detached letters) and al-wujûhwa al-nazâir will be discussed. There will also be an assessment of the extent to which the Interpreters benefit from the Qur'anic sciences and the method they used in this process. Besides these, the lives and other works of the authors examined will be briefly mentioned.

**Keywords:** Tafsir, Sciences of Qur'an, Wahidî, al-Wajêz fî Tafsir al-Kitâb al-Azîz, Mahallî, Suyutî, Tafsir al-Celalâyn.

## GİRİŞ

Lügatte bilmek ve anlamak<sup>1</sup> manasına gelen ilim kelimesinin çoğulu olan “ulûm” lafzı, ıstılahta meseleleri delilleriyle idrak etmek olarak ifade edilmektedir.<sup>2</sup> Ulûmü'l-Kur'ân'ın ise “nüzûlü, tertibi, cem'i, yazılması, kıraati, tefsiri, nâsihi, mensûhu, muhkemi ve müteşâbihi gibi konuları içeren, Kur'ân ile ilgili ilimler” olarak tarifi yapılmaktadır.<sup>3</sup> Tariften de anlaşıldığı üzere Kur'ân ilimlerinin konusu bizzat Kitâb-ı Mübîn, amacı ise muhataplarının âyetleri maksadına uygun olarak anlamalarını sağlamaktır.<sup>4</sup>

Kur'ân'ın nüzûlüne şahit olan sahabe anlamakta güçlük çektiği âyetleri Hz. Peygamber'e sormak suretiyle karşılaştıkları müşkili gidermekteydi. Bazen de Resûlullah, soru sorulmasına gerek kalmadan izahı gereken âyetleri tebyin etmekteydi. Ashabın ekserisi ümmî idi ve Allah Resûlü hadislerin yazılmasını yasaklamıştı. Bu durumda sahâbe Kur'ân ilimlerini ve hadisleri şifâhen öğrenmiş, yazıya geçirememişti. Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilafeti zamanında da ulûmü'l-Kur'ân açısından durum farklı değildi.<sup>5</sup>

Hz. Osman zamanında genişleyen İslam coğrafyası bazı sorunların oluşmasına sebep teşkil etmişti. Özellikle Araplar'la acemlerin ihtilatı karşısında Hz. Osman Arap dilinin sâfiyetini ve kendisine has dokusunu muhafaza etmek maksadıyla Kur'ân'ı Kerîm'i istinsah etmiş, böylece “İlm-i resm-i Mushaf” isimli Kur'ân ilminin temelleri teşekkül etmişti.<sup>6</sup>

Hz. Ali'nin hilafeti zamanına gelindiğinde dilde meydana gelen bozulmaların önüne geçmek maksadıyla, dil kaidelerinin tespiti görevi Ebü'l-Esved ed-Düelî'ye (ö. 69/688) verilmiş ve “nahiv ilmi” yahut “İ'râbü'l-Kur'ân” diye isimlendirilen ilmin doğuşuna zemin hazırlanmıştı.<sup>7</sup>

\* Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi. semraemanet@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-1638-5294>. Bu araştırma "Vâhidî'nin el-Vecîzi ile Celâleyn Tefsirinin Mukayesesi" adlı tezden oluşturulmuştur.

Bu makale "iThenticate" intihal tarama programında taranmış ve intihal içermediği tespit edilmiştir.

**ATIF:** Emanet, Semra. "Vâhidî'nin el-Vecîz Tefsiri ile Celâleyn Tefsirlerinin Ulûmü'l Kur'ân Açısından Karşılaştırılması". Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 193-212

Gönderim Tarihi: 9 Nisan 2019. Kabul Tarihi: 25 Nisan 2019. DOI Numarası: 10.31121/tader.551387.

Araştırma Makalesi. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, "alm" *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1410/1990), 12: 417; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî, 2. Baskı (Beyrut: Darü'l Kitâbü'l Arabî, 1417/1996), 1: 14.

<sup>2</sup> Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfü istilâhâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm* (İstanbul: 1404/1894), 2: 1055.

<sup>3</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 27.

<sup>4</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 27; Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*, 26. Baskı (İstanbul: İfav Yayınları, 2013), 129.

<sup>5</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 29-30; Subhi es-Salih, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'an*, 16. Baskı (Beyrut: Dâru'l-İlmî'l Melâyîn, 1985), 119-120.

<sup>6</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 3; Subhi Salih, *Mebâbis*, 120; Mennâ' Halil el-Kattân, *Mebâbis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 8. Baskı (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1401/1981), 10.

<sup>7</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 30; Subhi es-Salih, *Mebâbis*, 120; Kattân, *Mebâbis*, 10.

Bu gelişmelerle beraber sahabe Hz. Peygamber'den (s.a.s.) işittikleri âyetlerin ve bazı âyetlerde geçen garip kelimelerin izahını, âyetlerin nerede ve kim hakkında indiğini, nâsîh ve mensûhunu talebelerine şifâhen nakletmekteydiler.<sup>8</sup> Neticede İbn Abbas (ö.68/687), İbn Mes'ûd (ö.34/654), Übey b. Kâ'b (ö.30/650) gibi sahabeler ve talebeleri Kur'ân ilimlerinin konularının teşekkülüne zemin hazırlamışlardır.<sup>9</sup>

Ulûmü'l-Kur'ân kavramının ilk olarak kim tarafından kullanıldığı ise tartışma konusu olagelmıştır. Abdülazim ez-Zürkânî (ö.1367/1948) bu tabiri ilk kullanan müellifin "*el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" adlı eseri ile beşinci asır uleması arasında yer alan Ali b. İbrahim el-Hûfî (ö.430/1038) olduğunu söylemektedir.<sup>10</sup> Bu görüşe katılmayan Subhi es-Salih, bu sahadaki ilk eserin "*el-Hâvî fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" isimli eser sahibi Muhammed b. Halef el-Merzübân'a (ö.309/921) ait olduğunu ifade etmektedir.<sup>11</sup> Bu görüşlerin yanında, ilk sayılacak kıymete sahip "*el-Akl ve fehmü'l-Kur'ân*" adlı bir eserden daha söz edilmektedir ki; hicri üçüncü asır âlimlerinden Hâris el-Muhâsibi (ö.243/857) tarafından kaleme alındığı nakledilmektedir.<sup>12</sup> Bu alanda yapılan önemli çalışmalar arasında "*Fünûnü'l-efnân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" isimle bilinen, hicri altıncı asırda yaşamış Abdurrahman b. el-Cevzî'nin (ö.597/1201) eseri de zikredilmektedir.<sup>13</sup>

Bugün ise ulûmü'l-Kur'ân kavramı, Kur'ân ilimlerinin çeşitli dallarını bir araya toplayan eserler için kullanılmaktadır. Bu şekliyle ulûmü'l-Kur'ân konusunun ez-Zerkeşî'nin (ö.794/1392) "*el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" adlı eserinde ortaya çıktığı zikredilmektedir.<sup>14</sup> Bu konuda yazılmış en kapsamlı eser olarak Süyûtî'nin (ö.911/1505) "*el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*" adlı eseri gösterilmektedir.<sup>15</sup>

Bu şekilde zaman içinde gelişen ve müstakil bir ilim olan Kur'ân ilimleri, konu olarak Kur'ân'ın bir bölümünü veya bir yönünü ele almaktadır. "Bir kısmı Kur'ân'ın bazı özellikleri ve tarihi hakkında bilgi vermekte bir kısmı da anlaşılıp doğru yorumlanmasına vesile olmaktadır."<sup>16</sup>

<sup>8</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 30; Kattân, *Mebâhis*,11.

<sup>9</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 30; Kattân, *Mebâhis*,12.

<sup>10</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 33.

<sup>11</sup> Subhi es-Salih, *Mebâhis*,122.

<sup>12</sup> Turgut, Ali, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, (İstanbul: İfav Yayınları, 1991), 12.

<sup>13</sup> Kattân, *Mebâhis*,14.

<sup>14</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, 132.

<sup>15</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 1: 33.

<sup>16</sup> Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ı Kerim Tarihi*, 2. Baskı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 126.

Çalışmamızın konusu olan “*el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*” ve *Tefsîrü'l-Celâleyn*'de Kur'ân ilimlerine yer verilmektedir. Kur'ân ilimleri; esbâb-ı nüzûl, nâsîh-mensûh, muhkem-müşâbih, hurûf-ı mukattaa, garîbül-Kur'ân, vücûh-nezâir ve mübhemâtü'l-Kur'ân konuları ile sınırlandırılarak, müfessirlerin eserleri bu konularda mukayeseli olarak çalışılacaktır.

## 1. Müfessirlerin Hayatları ve Eserleri

### 1.1. Vâhidî'nin Hayatı ve Eserleri

Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî en-Nîsâbü'rî, asrının meşhur müfessiridir.<sup>17</sup> Nîşâbur'da dünyaya gelmiştir.<sup>18</sup> Hocaları arasında Ebû İshâk Sa'lebî, kendisinden lugat ilmini öğrendiği Ebü'l-Fadl Ahmed el-Arûzî ve Arap ilimlerini tahsil ettiği Ebü'l-Hasen el-Kuhündürî, zikredilmektedir. 468/1076 yılında vefat etmiştir.<sup>19</sup>

Tefsir sahasında yazılmış *el-Basût fî tefsîri'l-Kur'ân*, *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd* ve *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* adlı eserleri bulunmaktadır.<sup>20</sup> Tefsir dışında *Esbâbü'n-nüzûl*, *Kitabü'l-Megâzî* ve *Kitabü'l-Î'râb* gibi eserleri kaleme almıştır.<sup>21</sup>

### 1.2. Mahallî'nin Hayatı ve Eserleri

1 Şevval 791 (23 Eylül 1389) tarihinde Kahire'de doğan Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Ensârî el-Mahallî<sup>22</sup> Kahire'de yaşamıştır. Şâfîmezhebine mensup müfessir ve fakihdir.<sup>23</sup> Tefsir, fıkıh, usûl, mantık, kelim ve nahiv gibi ilimleri tahsil etmiş, Bedreddin Mahmûd el-Aksarâyî, Burhan el-Bîcûrî ve Şems-i Bisâtî gibi hocaların tedrisinden geçmiştir. 1 Muharrem 864/1459 tarihinde vefat etmiştir.<sup>24</sup>

Eserleri arasında, *Tefsîrü'l-Celâleyn*, *Şerhü'l-Minhâc*, *el-Bedrî't-tâlî fî halli Cem'i'l-cevâmi'*, *Şerhü'l-Varakât* zikredilmiştir.<sup>25</sup>

<sup>17</sup> Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973), 1: 425.

<sup>18</sup> Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, “Mukaddime” *Esbâbü'n-nüzûlî'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besûnî Zeğlûl (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, ts.), 6; Celâldin es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Fahran: b.y., 1960), 23.

<sup>19</sup> Celâldin es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, trc. Sakıp Yıldız –Hüseyin Avni Çelik (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987), 33; Ali Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları* (İstanbul: İfav Yayınları, 1991), 239.

<sup>20</sup> Abdurrahman Çetin, “Vâhidî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 438-439.

<sup>21</sup> Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2: 591; Turgut, *Tefsir Usûlü ve Kaynakları*, 239.

<sup>22</sup> Şükrü Arslan, “Mahallî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27: 326-327

<sup>23</sup> Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn* (Beyrut: Daru İhya'it- Tûrâsi'l-Arabî, b.t.y.), 8: 311.

<sup>24</sup> Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, (b.y. Daru'l Kütübü'l Hadîs, 1396/1976), 333.

<sup>25</sup> Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 334.



### 1.3. Süyûtî'nin Hayatı ve Eserleri

1 Recep 849/1445 tarihinde Kahire'de dünyaya gelen Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. EbîBekr b. Muhammed es-Süyûtî eş-Şâfî, hadis, rical ve naslardan hüküm çıkarmada zamanın önde gelen âlimidir. Kendilerinden ilim tahsil ettiği Bulkînî ve Muhyiddin el-Kâfiyeci ismi zikredilen hocalarındandır. Kahire'de 911/1505 tarihinde vefat etmiştir.<sup>26</sup>

Tefsir, Kur'ân ilimleri, hadis ve lugat sahasında eserleri bulunmaktadır. *Tercümânü'l-Kur'ân, ed-Durru'l-mensûr fî tefsîri'l-me'sûr, Tefsîrü'l-Celâl eyn, el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, Lübbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl, Tabakâtü'l-müfessirîn, el-Câmiu's-sagîr ve el-Müzzehir fî ulûmi'l-luga* eserlerinden bazısıdır.

### 2.Vahidî'nin el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz ve Celâleyn Tefsirlerinin Ulûmü'l-Kur'ân Açısından Mukayesesi

#### 2.1. Esbâb-ı Nüzûl

Âyetlerin büyük bir kısmı bir sebebe veya bir olaya bağlı olmadan, insanları bilgilendirmek veya uyarmak maksadıyla nâzil olurken bir kısmı ise bir sebebe bağlı olarak nâzil olmuştur.<sup>27</sup> Bir âyetin veya bir sûrenin iniş sebebi anlamına gelen sebab-i nüzûl, Hz. Peygamber'in huzurunda meydana gelen bir olay veya kendisine yöneltilen bir soru karşısında âyet veya bir sure'nin nâzil olmasını ifade etmektedir.<sup>28</sup> Sebeb-i nüzûlden ancak, âyetlerin nüzul sebeplerine vakıf olanlardan rivâyet edilmesi halinde söz edilebilir.<sup>29</sup> İctihatla ve muhakeme ile âyetin nüzûl sebebi bilinemez.<sup>30</sup>

Sebeb-i nüzûlü bilmenin faydalarını ise şu şekilde açıklayabiliriz.

- Âyetin kastettiği mana en güzel ve doğru bir şekilde anlaşılır.<sup>31</sup>
- Âyetin içerdiği hüküm tahsis edilir.<sup>32</sup>
- Yüce Allah'ın hükümlerini ve hükümlerindeki hikmeti anlamak kolaylaşır.<sup>33</sup>

<sup>26</sup> Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*, 251-252; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2: 624.

<sup>27</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 61; Demirci, Muhsin, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11: 360-362.

<sup>28</sup> Zürcânî, *Menâbil*, 1: 106; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 219.

<sup>29</sup> Ebü'l-Hasen Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl* (Beyrut: Dâru Kütübü İlmiyye, 1402/1982), 4.

<sup>30</sup> Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 71.

<sup>31</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 61.

<sup>32</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 61.

<sup>33</sup> Ekrem Gülşen, *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl* (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002), 73.

Müelliflerimiz de sebab-i nüzûlü bilmenin önem ve faydalarına işaret etmektedirler. Keza Vâhidî, sebab-i nüzûlü tam manasıyla bilmeden âyetlerin yorumlanamayacağını ifade etmektedir.<sup>34</sup> Aynı şekilde Süyûtî de sebab-i nüzûl bilindiğinde, âyetin yanlış anlaşılmasının önüne geçileceğini zikretmektedir.<sup>35</sup>

Müfessirlerin sebab-i nüzûl rivâyetlerine yer verme metotlarına dair şunları ifade edebiliriz. Müellifler esbâb-ı nüzûle önem vermekte, yeri geldikçe âyetlerin sebab-i nüzûlünü bildirmektedir. Âyetin tefsirini yaparken önce âyetin sebab-i nüzûlünü aktarıp akabinde âyetin tefsirini yaptıkları gibi, önce tefsirini yapıp sonra âyetin iniş sebebini açıkladıkları da olmaktadır. Sebab-i nüzûlü naklederken bazen kısa açıklamalarla iktifa etmekte bazen de uzun açıklamalara yer vermektedirler. Bununla beraber tefsirlerinde sebab-i nüzûlün tarifine yer vermedikleri görülmektedir.

Müfessirlerin bir âyetle ilgili birden fazla nüzûl sebebi bulanabileceği halde tek bir sebebi nüzûle yer vermeleri ve diğer rivâyetlerden nakillerde bulunmamaları dikkat çekmektedir. Bunun sebebi olarak, zikrettiği esbâb-ı nüzûlü mananın anlaşılması cihetinde yeterli görmüş olmaları veya tefsirinde sahih olan görüşe yer verip zayıf olan görüşü almamaları olarak düşünülmektedir. Yine peş peşe âyetin inmesine sebep olan olaylar da zikredilmemektedir. Vâhidî rivâyetleri aktarıırken senetlere yer vermemekte, râvi ismi zikretmemekte ve kaynak göstermemektedir. Diğer eseri *Esbâbü'n-nüzûlde* ise aynı âyet hakkında farklı farklı nüzûl sebeplerini nakletmekte, rivâyetleri senetleriyle birlikte zikretmektedir. Bizim konumuz olan el-Vecîz'de ise böyle bir yöntemi uygulamadığı dikkatimizi çekmektedir. Celâleyn tefsirinde de âyetlerin iniş sebebi nakledilirken senet zikredilmemekte, râviler ve kaynaklara yer verilmemektedir. Bu haliyle Vâhidî'nin etkisinde kaldığı anlaşılacaktır. Eserlerimize baktığımızda Celâleyn tefsirinde daha fazla âyetin nüzûl sebebine yer verildiği görülmektedir.

Konumuzu açıklamak için kible âyetini örnek verebiliriz. Müfessirler, özellikle, “ وَمَا كَانَ اللَّهُ ”  
“لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرُؤُوفٌ رَّحِيمٌ” “Her ne kadar Allah'ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Resûl'e tabi olanlarla, gerisin geriye dönekleri ayırt edelim diye kible yaptık. Allah imanınızı boşa çıkaracak değildir.” (el-Bakara 2/143) âyetinin son bölümünde “Allah imanınızı zayı etmez” bölümüyle ilgili sebab-i nüzûl rivâyeti nakletmekte ve olayı şu şekilde izah etmektedirler. Daha önceki kibleye yani Mescid-i Aksa'ya yönelerek namaz kılan ve kiblenin değiştiğini haber veren âyet inmeden önce ölen Müslümanların durumu

<sup>34</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*, 2. Baskı (Beyrut: Dâru İhyâ'î'l-Ulûm, 1403/1983), 4.

<sup>35</sup> Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 3.

merak edilmekteydi. Onların dalalet üzere öldükleri zannedilmekte ve durumlarının ne olacağı sorulmaktaydı. Bunun üzerine Yüce Allah'ın bu âyeti kerimeyi inzâl buyurduğu ve Müslümanların ilk kibleye yönelerek kıldıkları namazların boşa gitmeyeceğini bildirdiği ifade edilmektedir. Vâhidî soruyu soranların Yahudiler olduğunu naklederken<sup>36</sup> Celâleyn bu konuda herhangi bir bilgi vermemektedir. Ayrıca Celâleyn şu ayrıntıya dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber, namazlarını ilk önceleri Kâbe'ye yönelerek kılmaktaydı. Medine'ye hicret ettiğinde Yahudilerle ünsiyet sağlanması ve onların kalplerinin İslâm'a ısınması niyetiyle, namaz kılarken Mescid-i Aksa'ya yönelmesi emredilmişti. Resûlullah 16 yahut 17 ay kadar bu minval üzere namaz kılmıştı. Kiblenin tekrar değişmesiyle birlikte Müslümanlar, namaz kılarken Kâbe'ye yönelmeye başlamıştı. Mescid-i Aksa istikametine yönelip namaz kılip, bu âyet nâzil olmadan ölenlerin durumunu merak edilmekteydi. Kiblenin tahvilinden önce ölen kişilerin durumunun ne olacağı hakkında soru sorulması, bu âyetin sebab-i nüzûlü olarak bildirilmiştir.<sup>37</sup>

Bir başka örnek olarak “ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ” / “Ey iman edenler! Kendilerine kitap verilenlerden herhangi bir gruba uyarsanız, imanınızdan sonra sizi döndürüp kâfir yaparlar.” (Âl-i İmrân 3/100) âyetini verebiliriz. Müfessirler, âyetin nâzil olmasına sebep olarak Yahudilerden bir topluluğun, Evs ve Hazrec kabilelerinin arasını bozmak ve onları dinlerinden döndürmek için fitne çıkarmaya çalışmalarını göstermektedirler. Vâhidî tefsirinde bu kadar açıklama ile iktifa ederken,<sup>38</sup> Süyûtî daha tafsilatlı anlatmakta ve şu bilgilere yer vermektedir. Evs ve Hazrec kabilelerinin arasının düzelmesinin Yahudilerin gazaplanmasına sebep olduğunu, aralarını bozmak için cahiliye döneminde aralarında çıkan fitneleri hatırlattıklarını, akabinde iki kabile arasında münakaşa çıkıp savaşıacak duruma geldikleri sırada bu âyetin nâzil olduğunu nakletmektedir.<sup>39</sup>

Müfessirlerin sebab-i nüzûlü açıkladıkları ve yöntemlerinin birbirine yakın olduğunu görülmektedir. Fakat Celâleyn tefsirinde daha fazla âyetin sebab-i nüzûlüne yer verildiğini ve daha uzun açıklamalar yaptığına şahit olunmaktadır.

<sup>36</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Safvân Adnân Davûdî Beyrut: Dâru's-Şamiyye, 1415/1995), 1: 136.

<sup>37</sup> Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Mahallî – Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn* (İstanbul: Yasin Yayınevi, 2009), 21.

<sup>38</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 224-225.

<sup>39</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîrül-Celâleyn*, 61.

## 2.2. Nâsîh-Mensûh

Lugatte, değiştirmek, izâle etmek, yok etmek gibi manalara gelen nesh,<sup>40</sup> terim olarak “Şer’i bir nassın, kendisinden sonra gelen şer’i bir nas tarafından kaldırması”<sup>41</sup> olarak izah edilmektedir. “Mensûh” hükmü bir nas ile kaldırılmış âyeti, “Nâsîh” ise hükmü bir nas ile kaldıran âyeti ifade etmektedir.<sup>42</sup>

Kur’ân’da nesh, hükmü mensuh tilaveti bakî, tilaveti mensuh hükmü bakî ve hükmü de tilaveti de mensuh olan âyetler olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır.<sup>43</sup>

Bir başka açıdan nesh konusunda karşımıza üç farklı görüş çıkmaktadır. Birinci görüş sahipleri neshin aklen caiz, naklen de mümkün olduğunu, ikinci görüş sahipleri neshin aklen caiz, naklen mümkün olmadığını, üçüncü görüş sahipleri ise neshin aklen de naklen de mümkün olmadığını zikretmektedir.<sup>44</sup>

Kur’ân’da neshin varlığını kabul eden İslâm âlimleri arasında Kur’ân’ın, Kur’ân’ı neshetmesi, Kur’ân’ın sünneti neshetmesi ve sünnetin sünneti neshetmesi konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. İhtilaf, Kur’ân’ı mütevâtir sünnetin neshedeceğini kabul eden âlimler ile mütevâtir bile olsa sünnetin Kur’ân’ı nesh edemeyeceği görüşüne sahip olan âlimler arasında vuku bulmaktadır.<sup>45</sup>

Vâhidî, “ مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئَهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ / Biz herhangi bir âyetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturur (ya da ertelersek), yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz.” (el-Bakara 2/106) âyetinin tefsirinde nesh kelimesinin kaldırmak veya kalplerden silerek unutturmak manasına geldiğini ifade etmektedir. Vâhidî’nin bu açıklamaları, Kur’ân’da neshin varlığını kabul etmesi açısından önem arz etmektedir.<sup>46</sup> Celâleyn tefsirinde ise nesh kelimesi Vahidî’nin ifade ettiği gibi hükmü ortadan kaldırmak, izale etmek manasında kullanılmakta, kalplerden silerek unutturmak manası zikredilmemektedir. Aynı zamanda Vâhidî’den farklı olarak bir nassın hükmü kaldırıldığında, lafzı ile beraber kaldırabileceği gibi lafzı kaldırılmadan

<sup>40</sup> İbn Manzûr, “nsh” *Lisânu’l-‘Arab*, 3: 61; Ebû Abdillâh Bedrüddin Muhammed b. Bahâdır Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Ebü’l-Fazl İbrâhim (b.y: Daru İhyâi ‘Kütübil Arabiyye (376/1987), 2: 29; Zürkânî, *Menâbil*, 2: 137.

<sup>41</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 2: 138.

<sup>42</sup> Demirci, *Tefsir Usulü*, 231.

<sup>43</sup> Zürkânî, *Menâbil*, 2: 167; Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l Fazl İbrahim, 3. Baskı ( Kahire: Daru’t Teras, 1405/1985), 3: 62-64.

<sup>44</sup> Mehmet Emin Doğru, “*Nesh Kavramı ve Celâleyn Tefsiri’ndeki Mensûb Âyetler*”(Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 23-24.

<sup>45</sup> Zerkeşî, *el-Burbân*, 2: 32; Zürkânî, *Menâbil*, 2: 184-193; Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 124.

<sup>46</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 124.

sadece nassın hükmünün kaldırılabilceği de nakledilmektedir. Celâleyn tefsirinde yapılan bu açıklamalar neshin varlığını kabul etmekle birlikte, âyetin hükmü kaldırıldığında lafzının bakî kalabileceği görüşüne katıldığını göstermesi açısından dikkat çekicidir.<sup>47</sup> Vâhidî Yüce Allah'ın, kaldırılan veya kalplerden silinmek sûretiyle unutturulan âyetin yerine, ecri daha fazla, uygulaması daha kolay veya sevap kazandırması yönünden hükmü kaldırılana denk bir âyet nâzil edeceğini zikretmektedir.<sup>48</sup> Celâleyn tefsirinde ise Allah'ın murad ederse neshedilen âyetin yerine benzer bir âyet veya insanların menfaatine daha uygun bir âyet getirebileceği de izah edilmektedir.<sup>49</sup>

Vâhidî, “ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ”  
/ Sizden birinize ölüm gelip çattığı zaman, eğer geride bir hayır (mal) bırakmışsa, anaya, babaya ve yakın akrabaya meşru bir tarzda vasiyette bulunması Allah'a karşı gelmekten sakınanlar üzerinde bir hak olarak size farz kılındı.” (el-Bakara2/180) âyetinin, Nisâ 11. âyet ile nesh edildiğini ve vasiyetin farz olmadığını açıklamaktadır.<sup>50</sup> Celâleyn ise bu âyetin, miras âyeti ve Tirmizî'den rivâyet edilen “ لا واصمة لوارث / Vâris için vasiyet olmaz” hadisi ile mensûh olduğunu nakletmektedir.<sup>51</sup> Aynı zamanda bu açıklama ile müfessirin sünnet ile Kur'ân'ın mensûh olduğu görüşüne katıldığı anlaşılmaktadır.

Her iki eserimizde de Kur'ân'da neshin varlığı kabul edilmekte ve kısaca tanımı yapılmakta, Celâleyn tefsirinde sünnetin Kur'ân'ı neshettiği görüşünün kabul edildiği görülmektedir.

### 2.3. Muhkem-Müteşâbih

Sözlükte sağlam, güçlü ve korunmuş anlamlarına gelen muhkem<sup>52</sup> terim olarak, kendisinde herhangi bir gizlilik bulunmayan ve açık bir manaya delalet eden, kendisinden murad edilen mananın zorlanmadan anlaşıldığı âyetleri ifade etmektedir.<sup>53</sup>

Sözlükte iki şeyden birinin diğerine benzemesi şeklinde ifade edilen müteşâbih<sup>54</sup> lafzı, terim olarak, birkaç manaya gelebilen ve bu manalardan birinin seçilebilmesi için delile ihtiyaç hissedilen âyetleri kastetmektedir.<sup>55</sup>

<sup>47</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 12.

<sup>48</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 124.

<sup>49</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 12.

<sup>50</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 148.

<sup>51</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 26.

<sup>52</sup> Kattân, *Mebâhis*, 215.

<sup>53</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 69; Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 3; Zürkânî, *Menâbil*, 1: 215-218; Subhi es-Sâlih, *Mebâhis*

<sup>54</sup> İsfahânî, “şbh”, *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*, 254. Kattân, *Mebâhis*, 215.

<sup>55</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 69; Subhi Sâlih, *Mebâhis*, 282.

Muhkem ve müteşâbihî izah ederken, Kur'ân-ı Kerim'den başlıca üç âyet zikredilmektedir ki bunlar, âyetlerin tamamının muhkem olduğunu ifade eden, tamamının müteşâbih olduğunu ifade eden veya bir kısmının muhkem bir kısmının müteşâbih olduğunu ifade eden âyetlerdir.

Söz gelimi “الرَّ كِتَابٌ أَحْكَمْتُ آيَاتُهُ ثُمَّ فَصَّلْتُ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ حَبِيرٍ / Elif Lâm Râ. Bu Kur'an; âyetleri, hüküm ve hikmet sahibi (bulunan ve her şeyden) hakkıyla haberdar olan Allah tarafından muhkem (eksiksiz, sağlam ve açık) kılınmış, sonra da Allah'tan başkasına kulluk etmeyesiniz diye ayrı ayrı açıklanmış bir kitaptır.” (Hûd 11/1) âyeti, Kur'ân âyetlerinin tamamının muhkem olduğunu bildirmektedir. Âyeti tefsir eden Vâhidî, muhkem kelimesini, Kur'ân'ın insanları hayrete düşürecek bir nazma sahip olması, lafzının da sağlam ve mana bakımından güzel olması şeklinde açıklamaktadır.<sup>56</sup> Celâleyn tefsirinde de buna yakın bir mana verildiği görülmekte, muhkem lafzı, Kur'ân'ın nazımının eşsizliği ve manalarının benzersizliği olarak ifade edilmektedir.<sup>57</sup>

Keza “اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا / Allah sözün en güzelini; âyetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümleri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir.” (ez-Zümer 39/23) âyeti ise Kur'ân âyetlerinin tamamının müteşâbih olduğunu bildirmektedir. Vâhidî müteşâbih kelimesini, Kur'ân âyetlerinin arasında hiçbir tenakuz bulunmadan bir kısmının diğer kısmına benzemesi şeklinde açıklamaktadır.<sup>58</sup> Celâleyn ise, âyetlerin nazmında, belâgatında ve diğer hususlarda birbirine benzemesi olarak izah etmektedir.<sup>59</sup>

Zikredeceğimiz bir diğer âyette ise “هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ / O, sana Kitab'ı indirendir. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir, onlar kitabın anasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde bir eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onun olmadık yorumlarını yapmak için müteşâbih âyetlerinin ardına düşerler. Oysa onun gerçek manasını ancak Allah bilir. İlimde derinleşmiş olanlar, “Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır” derler. (Bu inceliği) ancak akıl sahipleri düşünüp anlar.” (Âl-i İmrân 3/7) Kur'ân âyetlerinin bir kısmının muhkem bir kısmının ise müteşâbih olduğu açıklanmaktadır.

Âyetin tefsirinde Vâhidî, En'âm suresinin sonlarında “قل تعالوا أتل” diye başlayıp devam eden üç âyetin (151-153) muhkem âyetler olduğunu açıklamakta ve bu âyetlerin her Peygamber'e indirilen her bir kitabın anası, Kur'ân'ın ise aslı olduğunu zikretmekte ve bu âyetlerin içinde ahkâm âyetlerinin bulunduğunu nakletmektedir. Müteşâbih ise birbirine benzeyen âyetlerdir. Sûre başlarındaki

<sup>56</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 512.

<sup>57</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 220.

<sup>58</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 932.

<sup>59</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 460.

heca harfleri de müteşâbihâtta olup, Yahudilere karışık gelmektedir. Yahudiler bu harflerden Ümmeti Muhammed'in ömrünü hesap etmek istemişler fakat işin içinden çıkamamışlardır,<sup>60</sup> açıklamasında bulunmaktadır.

Celâleyn ise muhkem âyetleri, manası açık olan hangi manaya geldiği anlaşılan âyetler olarak açıklamakta, bu âyetlerden hüküm çıkarıldığını ve kitabın aslı olduğunu zikretmektedir. Ona göre ayetlerin muhkem kılınması, Kur'an'ı Kerim'in hiçbir kusur ve ayıp ihtiva etmemesidir. Müteşâbih ise, hurûf-u mukattaa gibi anlaşılamayan âyetlerdir ve âyetlerin doğruluk ve güzellik cihetinden birbirine benzemesidir. Müfessirimiz kalplerinde bozukluk bulunan kimselerin, bilgisiz olanları şüpheye düşürmek ve akıllarını karıştırmak için müteşâbih ayetlerden faydalanmaya çalıştığını nakletmekte, Allah'tan başkasının müteşâbih âyetlerin tefsirini bilemeyeceğini beyan etmektedir. İlimde rusuh sahibi olanların ise “müteşâbihler Allah katındandır”, manasını bilemeyiz demekte olduklarını ifade etmektedir.<sup>61</sup>

Müteşâbihe örnek vererek konumuzu açıklayacak olursak “الرَّحْمٰنُ عَلٰى الْعَرْشِاسْتَوٰى / Rahmân, Arş'a kurulmuştur.” (Tâhâ 20/5) âyetinde geçen “استَوٰى” lafzını Vâhidî, “ثُمَّ اسْتَوٰى اِلَى السَّمٰوٰتِ / Sonra duman halinde bulunan göğe yöneldi.” (el-Fussilet 41/11) âyeti ile tefsir etmekte, âyetteki gibi istivânın yönelmek manasına geldiğini izah etmektedir. Buna göre Allah, mahlûkatına yönelmiş ve arşa kurulmuştur ifadelerine yer vermektedir.<sup>62</sup> Celâleyn tefsirinde, arşın, Melikin tahtı manasında olduğu zikredilmekte, “استَوٰى” kelimesi hakkında açıklamaya gidilmemekte ve Allah'ın şanına ve zatına yakışır bir şekilde arşını istiva ettiği nakledilmektedir.<sup>63</sup>

Bir diğer müteşâbih kelime de yemin lafzıdır. “وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرٍهُ وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ / وَمَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرٍهُ وَالْاَرْضُ جَمِيعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ / الأقيمة والسَّمَوٰتِ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ / Allah'ın kadrini gereği gibi bilemediler. Yeryüzü kıyamet gününde bütünüyle O'nun elindedir. Gökler de O'nun kudretiyle dürülmüştür.” (ez-Zümer 39/67) kavlinin tefsirinde Vâhidî, “يمين” kelimesinin, kuvvet manasına geldiğini, yemin manasına da gelebileceğini izah etmektedir. Bu mananın Allah'ın onu düreceğine yemin etmesinden çıkarıldığını zikretmektedir.<sup>64</sup> Celâleyn tefsirinde ise “يمين” kelimesi, Allah'ın kudreti olarak yorumlanmaktadır.<sup>65</sup>

Müfessirlerimizden Vâhidî muhkemi Kur'an'ın nazımının insanları hayrete düşürecek kadar mükemmel ve mana bakımından güzel olması, müteşâbihi ise, Kur'an âyetlerinin arasında hiçbir

<sup>60</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 199.

<sup>61</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 49.

<sup>62</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 691.

<sup>63</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 311.

<sup>64</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 982.

<sup>65</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 464.

çelişki bulunmaması şeklinde açıklamaktadır. Celâleyn ise muhkemi Kur'ân'ın nazmının eşsizliği ve eksik tarafının bulunmaması, müteşâbih ise âyetlerin nazmında, belâgatında ve diğer hususlarda birbirine benzemesi olarak izah etmektedir. Müteşâbih kelimelere Vâhidî mana verirken Celâleyn tefsirinde mana verilmemektedir.

#### 2.4. Hurûf-ı Mukattaa

Teheccî harfleri olarak da bilinen hurûf-ı mukattaa, “bağımsız ve ayrı harfler”<sup>66</sup> manasına gelmektedir. Müteşâbih olarak kabul edilen hurûf-ı mukattaa hakkında, âlimler iki görüşe sahiptirler. Birinci görüş “Her kitabın bir sırrı vardır. Allah'ın Kur'ân'daki sırrı hurûf-ı mukattaa'dır.”<sup>67</sup> Bu görüşe göre selef âlimleri hurûf-ı mukattaa'yı yorumlamaktan kaçınılmaktadırlar. Müteahhirin kelimcilerinin içinde bulunduğu diğer görüş ise hurûf-ı mukattaa'nın yorumlanacağını kabul etmektedir.<sup>68</sup>

Müfessirlerimizin hurûf-ı mukattaa hakkında görüşlerine başvurduğumuzda Vâhidî'nin, hurûf-ı mukattaa konusunda bazen hiçbir yorum yapmazken bazen de kısa açıklamalarda bulunduğu görülmektedir. Mesela Âl-i İmrân sûresinin başında bulunan “الْمَّ” hakkında hiçbir açıklama yapmamakta, A'râf sûresinin başında bulunan “الْمَصَّ / Elif Lâm Mîm Sâd” âyetini, (el-A'râf 7/1) “Ben Allah'ım en iyi bilirim ve tafsilatlı olarak açıklarım” şeklinde izah etmektedir.<sup>69</sup> Meryem sûresinin başında zikredilen “كَيْبَعَصَّ / Kâf Hâ Yâ Ayn Sâd” (Meryem 19/1) âyetinin ise “Allah'ın mahlûkatına kâfi olduğunu, kullarına hidayet verdiğini, mahlûkatını en iyi O'nun bileceğini ve va'dinde sadık olduğunu” ifade ettiğini nakletmektedir.<sup>70</sup>

Celâleyn tefsirinde ise hurûf-ı mukattaa ile ilgili açıklamalara yer verilmemekte, hurûf-ı mukattaa'nın geçtiği âyetlerde “الله اعلم بمراده بذلك” bununla neyi murad ettiğini, en iyi Allah bilir demekle iktifa edilmektedir.

Görüldüğü üzere Vâhidî huruf-ı mukattaa'yı tefsir etme görüşünü benimserken, Celâleyn'in huruf-ı mukattaa'ya mana vermediği görülmekte ve selef görüşüne katıldığı kanaati hâsıl olmaktadır.<sup>71</sup>

<sup>66</sup> M. Zeki Duman – Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 401-408. Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 23. Baskı (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 134.

<sup>67</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 3: 21; Subhi es-Salih, *el-Mebâhıs*, 236.

<sup>68</sup> Demirci, *Tefsir Usûlü*, 171-172; İhsan Kahveci, *Fabreddin er-Râzî'nin Mevâzî'l-Gayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2001), 182-183.

<sup>69</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 386.

<sup>70</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 675.

<sup>71</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsiri'l-Celâleyn*, 1.



## 2.5. Garîbü'l-Kur'ân

Sözlükte “kapalı olan, nâdir olan, vatanından uzak kalan” gibi manalara gelen garîb kelimesi<sup>72</sup> nâdir kullanıldığı için manası anlaşılamayan ve sözlüklere başvurulmadan idrak edilemeyen kelimeleri kapsamaktadır.<sup>73</sup> Kur'ân-ı Kerîm'e diğer lehçelerden ilhak edilen ve zaman içinde Arapçalaşan kelimeler de bulunmaktadır. İşte bu kelimeler “Garîbü'l-Kur'ân” konusunun doğmasına kaynaklık etmektedir.<sup>74</sup> Mücâhid, “Allah'a ve ahiret gününe inanan kimsenin, Arap diline vakıf olmadan Kur'ân'ı Kerîm'i tefsir etmesinin caiz olmadığını” ifade ederek konunun önemine ve ciddiyetine dikkat çekmektedir.<sup>75</sup>

Ele aldığımız *el-Vecîz* ve *Celâleyn* tefsirlerinde bu gibi garîb kelimeler izah edilmekle birlikte, bu izahlar yapılırken sadece kelimenin manasının verildiği ve ayrıntıya girilmediği görülmektedir. Eserlerimizin geneline baktığımızda garîb kelimeler izah edilirken rivâyetlere başvurulmadığı, Arapların divanı olarak kabul edilen şiiire yer verilmediği göze çarpmaktadır. Müfessirlerimizin garîb kelimelere aynı manayı verdikleri gibi bazen farklı mana verdikleri ve bir müfessirimizin bir âyette geçen garîb kelimeyi açıklarken diğer müfessirimiz bir açıklama yapmadığı fark edilmektedir.

Örneğin Vâhidî, “*أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا* / Yoksa sen, (sadece) Ashab-ı Kehf ve Ashab-ı Rakîm'i mi bizim ibret verici delillerimizden sandın?” (el-Kehf 18/9) âyetinde geçen “*رقيم*” kelimesine, “Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin ve neseplerinin yazılı olduğu bir levha”<sup>76</sup> manasının verildiğini izah etmektedir. Celâleyn tefsirinde ise, “Ashâb-ı Kehf'in isimlerinin ve soylarının yazılı olduğu bir levha, bir kitap”<sup>77</sup> olarak ifade edilerek, hemen hemen aynı mananın verildiği görülmektedir.

<sup>72</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, “grb”, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyidi, (b.y. Mustafa el-Babi el-Halebi, 1381/1961), 359; Ibn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “grb”, 1: 639.

<sup>73</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 108; Hüseyin Elmalı – Şükrü Arslan, “Garîb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, TDV Yayınları, 1996), 13: 378-379.

<sup>74</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 151-153; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 141.

<sup>75</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 2: 292; Kattân, *Mebâhis*, 331.

<sup>76</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 654.

<sup>77</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 293.

Vâhidî, “كَالْمُهْلِ يَغْلِي فِي الْبُطُونِ / O, maden eriyiği gibidir. Kaynar suyun kaynaması gibi karınlarda kaynar.” (ed-Duhân 45-45) âyetinin tefsirde, “مهل” kelimesine yüksek sıcaklıkta eritilmiş gümüş ve bakır eriyiği manasını vermektedir.<sup>78</sup> Celâleyn tefsirinde ise “مهل” kelimesinin, siyah zeytinden elde edilen yağın tortusu anlamına geldiği zikredilmektedir.<sup>79</sup> Misallerden de anlaşılacağı üzere müfessirler garîb kelimeye farklı manalar yüklemektedirler.

Müfessirlerimiz eserlerinde garîb olarak kabul edilen kelimeleri açıklama cihetine gitmişler, bazen garîb kelimeye aynı anlamı verirken bazen farklı manalar vermişlerdir.

## 2.6. Vücûh-Nezâir

Sözlükte ön, yön, zat, bir şeyin dış yüzü gibi manalara gelen vücûh,<sup>80</sup> bir kelimenin Kur'ân'da farklı âyetlerde, farklı anlamlar muhteva etmesini ifade etmektedir.<sup>81</sup> Sözlükte şekil ve sözlerdeki benzerlikler gibi manalara gelen nezâir<sup>82</sup> ile farklı kelimelerin farklı âyetlerde hemen hemen aynı anlamı taşıması kastedilmektedir.<sup>83</sup> Kur'ân'ı anlamak ve en güzel şekilde yorumlamak için öğrenilmesi lüzumlu olan ilimlerden birisi de vücûh ve nezâir ilimleridir.

Konumuzla ilgili olarak âyetlerde farklı manalarda kullanılan zikir kelimesi üzerinden örneklerle konumuzu açıklayalım. Mesela “فَاذْكُرُونِي أَنْذُرَكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ / Öyleyse yalnız beni anın ki ben de sizi anayım. Bana şükredin, sakın nankörlük etmeyin.” (el-Bakara 2/152) âyetini Vâhidî, beni itaatle hatırlayın ben de sizi mağfiretle hatırlayım şeklinde tefsir etmekte, “zikir” kelimesine taat ve mağfiret manaları vermektedir.<sup>84</sup> Celâleyn tefsirinde ise âyet, beni namaz, tesbih ve benzeri ibadetlerle zikredin, ben de sizi mükâfatlandırayım manasında tefsir edilmekte, âyetteki “zikir” kelimesine taat ve mükâfat anlamları yüklenmektedir.<sup>85</sup> Misallerden de anlaşılacağı üzere her iki tefsir de kelimeye benzer manalar verilmektedir.

Bir başka örnekte “فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ أَنْجَيْنَا / Onlar kendilerine hatırlatılanı unutunca” (el-A'râf/165) âyetinde geçen “zikir” lafzını Vâhidî öğüt<sup>86</sup> anlamında tefsir ederken, Süyûtî de öğüt anlamını vermektedir.<sup>87</sup>

<sup>78</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 976.

<sup>79</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 496.

<sup>80</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “vch”, 13: 555; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 145.

<sup>81</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 102; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 143-146; Cerrahoğlu, *Tefsîr Usûlü*, 184.

<sup>82</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, “nzt”, 5: 219; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 145.

<sup>83</sup> Zerkeşi, *el-Burhân*, 1: 103-104; Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 144-146; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 146.

<sup>84</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 139.

<sup>85</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 22.

<sup>86</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 418.

<sup>87</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 171.

Yine, “ مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ / Rab'lerinden kendilerine yeni bir öğüt (bir uyarı) gelmez ki...” (el-Enbiyâ21/3) âyetinde geçen “zikir” kelimesini Vâhidî öğüt manasında tefsir etmekte,<sup>88</sup> Celâleyn ise “Kur'ân lafzı” manasına geldiğini ifade etmektedir.<sup>89</sup>

Bir diğer örnek olarak “ وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ / Şüphesiz bu Kur'an, sana ve kavmine bir öğüt ve bir şereftir, ondan hesaba çekileceksiniz.” (ez-Zuhruf43/44) âyetinde geçen “zikir” lafzına her iki müfessir şeref manasını vermektedir.<sup>90</sup>

Yine “ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكاً وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَمَةِ أَعْمَى / Her kim de benim zikrimden (Kur'an'dan) yüz çevirirse mutlaka ona dar bir geçim vardır. Bir de onu kıyamet gününde kör olarak haşrederiz.” (Tâhâ 20/124) âyetinin tefsirinde müfessirimiz Vâhidî, “zikir” lafzının öğüt anlamına geldiğini, öğütle de Kur'ân'ın kastedildiğini ifade etmektedir.<sup>91</sup> Diğer tefsirimizde de müfessirimiz “zikir” ile Kur'ân'ın kastedildiğini nakletmektedir.<sup>92</sup>

El-Vecîz isimli tefsirimizde “zikir” kelimesine Kur'ân, öğüt, şeref, taat ve mükâfat manaları verildiği, Celâleyn tefsirinde de Kur'ân, Kur'ân lafzı, öğüt, şeref, taat ve mağfîret manalarında zikredildiği müşahede edilmektedir.

Tefsirlerimizde zikir gibi birkaç manaya gelen kelimelere farklı âyetlerde farklı manalar verdiği görülmekte, müfessirlerimiz aynı âyet içinde ise bazen yakın mana verdikleri bazen de bir tefsirimizde mana verilirken diğer tefsirimizde mana verilmediği görülmektedir.

## 2.7. Mübhemâtü'l-Kur'ân

Sözlükte akıl ve duyu sahasına girmekle beraber algılanması zor olan,<sup>93</sup> kolay anlaşılmayan, algılanması meşakkatli ve kapalı söz manalarına gelen mübhem,<sup>94</sup> “ismi mevsuller, cins isimleri, ismi işaretler veya zamirler ile insan, melek veya cin gibi toplulukların kastedilmesini ifade etmektedir.”<sup>95</sup>

Vâhidî ve Celâleyn'in Kur'ân'da geçen mübhem kelimeleri yeri geldikçe açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Genelde şahısları açıklamaya çalıştıkları, inceleyebildiğimiz kadarıyla yer ve zaman

<sup>88</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 810.

<sup>89</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 321.

<sup>90</sup> Bk. Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 975; Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 391.

<sup>91</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 2: 707.

<sup>92</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 319.

<sup>93</sup> İsfahânî, “bhm”, *el-Müfredât*, 64.

<sup>94</sup> İbn Manzûr, “bhm”, *Lisânü'l-'Arab*, 57-58.

<sup>95</sup> Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 315.

açıklamasına yer vermedikleri dikkat çekmektedir. Tefsirlerimizde bir âyette açıklanan mübhemin diğer tefsirimizde açıklanmadığına ve konu ile ilgili bir izah yapılmadığına da şahit olunmaktadır.

Mesela “ وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجِيبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ / İnsanlardan öylesi de vardır ki, dünya hayatına ilişkin sözleri senin hoşuna gider. Bir de kalbindekine Allah'ı şahit tutar. Halbuki o düşmanlıkta en amansız olandır.” (el-Bakara 2/204) âyetinde geçen sözü güzel, tatlı dilli olarak tanınan kişinin münafık Ahnes İbn Şerik olduğunu açıklamaktadır.<sup>96</sup>

Kezâ, “ وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَئِنْ آتَيْنَا مِنْ فَضْلِهِ لَنَصَّدَّقَنَّ وَلَنَكُونَنَّ مِنَ الصَّالِحِينَ / İçlerinden, “Eğer Allah bize lütuf ve kereminden verirse mutlaka bol bol sadaka veririz ve mutlaka salihlerden oluruz” diye Allah'a söz verenler de vardır.” (et-Tevbe 9/75) kavlinin tefsirinde ise kastedilen kişinin Sa'lebe bin Hâtıp olduğunu belirtmektedir.<sup>97</sup>

Celâleyn tefsirinde, “ أَفَرَأَيْتَ الَّذِي كَفَرَ بِآيَاتِنَا وَقَالَ لَأُوتِيَنَّ مَالًا وَوَلَدًا / “Âyetlerimizi inkar edip “Bana elbette mal ve evlat verilecek!” diyen kimseyi gördün mü?” (Meryem 19/77) âyetinde kastedilen kişinin, Âs b. Vâil olduğunu zikretmektedir.<sup>98</sup>

Yine, “ وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ / “Bu Kur'an iki şehrin birinden bir büyük adama indirilseydi ya!” dediler.” (ez-Zuhruf 43/31) âyetinin tefsirinde kastedilenin Mekke ehlinde Velid b. Muğîre veya Tâif halkından Urve b. Mes'ûd es-Sakafî olduğunu söylemektedir.<sup>99</sup>

Eserlerimizde müfessirlerimizin Mübhemâtü'l-Kur'ân konusuna yaklaşımlarının birbirlerine yakın olduğunu görmekteyiz. Şahıslarda meydana gelen mübhemi açıklamaya gayret ettikleri başka açıklamalara yer vermediklerini anlamaktayız.

## SONUÇ

Tefsir sahasında önemli iki kaynak olan “*el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*”ve “*Tefsîri'l-Celâleyn*” muhtasar olarak kaleme alınmış eserlerdendir. Müfessirlerimiz çalışmalarında bazı ulûmü'l-Kur'ân konularına yer vermişlerdir. Özellikle “Sebeb-i nüzûl” konusunda ehemmiyet arz eden, iki eserden biri olan Celâleyn tefsiri, sebeb-i nüzûle daha fazla yer vermektedir. Müfessirlerin âyetlerin iniş sebeplerini açıklamadaki yöntemleri hemen hemen aynıdır. Âyetlerin inişiyle alakalı tek bir rivayet nakletmişler, senet belirtmemişlerdir. Aynı âyetin sebeb-i nüzûlünü bildirdikleri gibi bir tefsirimizde

<sup>96</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 159.

<sup>97</sup> Vâhidî, *el-Vecîz*, 1: 473.

<sup>98</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 310.

<sup>99</sup> Mahallî – Süyûtî, *Tefsîri'l-Celâleyn*, 490.

nüzûl sebebi açıklanırken diğer tefsirimizde aynı âyet hakkında açıklama bulunmadığı da dikkatleri çekmiştir.

“Nâsîh-Mensûh” konusuna da yer veren müfessirlerimiz konu ile ilgili âyetlerde geçen Nesh kavramını, lügat ve terim manasını vermeden açıklamaktadır. Vâhidî tefsirinde nesh kelimesinin kaldırmak veya kalplerden silerek unutturmak manasına geldiğini ifade ederken, Celâleyn tefsirinde hükmü ortadan kaldırmak, izale etmek manasında kullanmakta, kalplerden silerek unutturmak manasına yer vermemektedir. Vâhidî âyetin âyetle neshine yer verirken, Celâleyn bir yerde de olsa sünnet ile âyetin neshine yer vermekte ve sünnetin âyeti nesh ettiği görüşünü kabuletmektedir. Yine Celâleyn'in bir âyetin hükmü kaldırıldığı zaman âyetin lafzının bakî kalabileceği yönünde görüş sahibi olduğunu anlamaktayız.

Eserlerinde “Muhkem-Müteşâbih” konusuna da yer veren müfessirlerimiz, ilgili âyetlerde muhkem ve müteşâbihin manasını açıklamaktadırlar. Müfessirlerimizden Vâhidî muhkemi Kur'ân'ın nazmı, lafzı ve manası ile mükemmel olması şeklinde ifade etmekte, Celâleyn ise Kur'ân'ın eşsiz bir nazma sahip olması ve hiçbir kusur ihata etmemesi olarak izah etmektedir. Vâhidî müteşâbihi ise, Kur'ân âyetlerinin arasında hiçbir çelişki bulunmaması ve bir kısmının diğer kısmına benzemesi şeklinde açıklamakta, Celâleyn ise Kur'ân âyetlerin nazım ve icaz yönlerinden birbirine benzemesi olarak izah etmektedir. Müteşâbih kelimelere Vâhidî mana verirken Celâleyn tefsirinde mana verilmediği görülmekte, bu durum karşısında bizde, Celâleyn tefsirinin selevin çizgisinde olduğu kanaati hasıl olmaktadır. Yine Vâhidî hurûf-ı mukattaalara zaman zaman mana vermekte iken Celâleyn tefsirinde hurûf-ı mukataaların müteşâbih âyetlerden kabul edildiğini ve manasını ancak Allah'ın bileceğini zikretmekle iktifa ettiklerini müşahade etmekteyiz.

Garîbü'l-Kur'ân konusunda eserlerimizin bütünü baktığımızda konu ile ilgili ayrıntıya girmedikleri, sadece şahıslarla ilgili mübhem kelimeleri açıkladıkları, açıklamalar yapılırken rivâyetlere başvurmadıklarını görmekteyiz. Özellikle şair sıfatıyla da tanınan Vâhidî'nin garîb kelimeleri izah ederken, Arapların divanı olarak kabul edilen şiire yer vermemiş olması dikkatimizi çekmektedir.

Vücûh ve nezâir konusunda, konuyu uzatmamak adına sadece zikir örneği üzerinden inceleme yaptığımız çalışmamızda zikir lafzına müfessirlerimiz tarafından farklı âyetlerde Kur'ân, Kur'ân lafzı, öğüt, şeref, taat, mükâfat ve mağfiret manaları verilmiştir. Müfessirlerimizin kendi aralarında konuya yaklaşımında ise önemli bir fark bulunmamaktadır.

Müfessirlerimiz tefsirlerinde yeri geldikçe şahısları açıklamak suretiyle Kur'ân'daki mübhem kelimeleri açıklama yoluna başvurmuşlar, şahıs dışında yer ve zaman olarak açıklama yapmamışlardır. Tefsirlerimizde bir âyette açıklanan mübhem'in diğer tefsirimizde açıklanmadığına ve konu ile ilgili bir izah yapılmadığına da şahit olunmaktadır.

Çalışmamızın sonucunda *Tefsirü'l Celâley'in*, kaynakları arasında yer alan Vâhidî'nin *el-Vecîz* adlı tefsirinin etkisi altında kaldığı görülmüştür. Bununla birlikte muhkem-müteşâbih ve hurûf-ı mukattaa gibi konularda farklı görüşe sahip olduğu müşahade edilmiştir.

## KAYNAKÇA

- Arslan, Şükrü. "Mahallî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27: 326-327. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân'ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. "Vâhidî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 438-439. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: İfav Yayınları, 2013.
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11: 360-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Doğru, Mehmet Emin. "Nesh Kavramı ve Celâleyn Tefsiri'ndeki Mensûh Âyetler". Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.
- Duman, M. Zeki – Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Elmalı, Hüseyin– Arslan, Şükrü. "Garîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Gülşen, Ekrem. *Kurtubî Tefsiri'nde Esbâb-ı Nüzûl*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2002.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyidi.b.y.: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1381/1961.
- Kahveci, İhsan. *Fabreddin er-Râzî'nin Mefâtihu'l-Ğayb Adlı Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'ân*. Yayımlanmamış Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2001.
- Kattân, Mennâ' Halîl. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-mü'ellifîn*. Beyrut: Daru İhya'it- Tûrâsi'l-Arabî, b.t.y.
- Subhi, Salih. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-İlmî'l Melâyîn, 1985.
- Süyûtî, Celâlddin. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. trc. Sakıp Yıldız – Hüseyin Avni Çelik. İstanbul: Hikmet Neşriyat, 1987.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1403/1983.

Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân. *el- İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Darü'l Kütübü'l İlmîyye  
Tehânevî, Muhammed Hamid. *Keşşâfî ıstılahâti'l-fünûnve'l-'ulûm*. İstanbul:  
1404/1894.

Turgut, Ali. *TefsirUsûlü ve Kaynakları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1991.

Vâhidî, Ebü'l Hasen. *el-Vecîz fî tefsîril-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnân Davûdî. Beyrut: Dâru's-Şa-  
miyye, 1415/1995.

Vahidî, Ebü'l Hasen. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmîyye, 1402/982.

Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. b.y.: Darü'l Kütübü'l Hadîs, 1396/1976.

Zerkeşî, Bedrüddin. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ebü'l-Fazl İbrâhim. b.y.: Daru İhyâi'l Kütübî'l  
Arabiyye, 1376/1987.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zemerlî.  
Beyrut: Darü'l Kitâbü'l Arabî, 1417/1996.



**Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu: ‘Bir İlmî Kişilik Portresi’**

Celal Kırca \*

**Professor Dr. İsmail Cerrahoğlu: ‘A Scientific Personality Portrait’**

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İsmail Cerrahoğlu, Kur’ân, Tefsir Tarihi, Cerrahoğlu.

**Keywords:** Tafsir, İsmail Cerrahoğlu, Quran, History of Tafsir, Cerrahoğlu.

Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu ile ilk tanışmam 1977 yılı Haziran ayında oldu. Kendisi Erzurum İslâmî İlimler Fakültesi Dekanı idi. Ben ise Kayseri Yüksek İslâm Enstitüsüne tayin edilmiş henüz çiçeği burnunda bir tefsir asistanıydım. Asistan olmuştum ama ne yapacağımı, nasıl bir çalışma yapacağımı bilmiyordum. Enstitüde bana yardım edecek, doktorasını yapmış bir tefsir akademisyeni yoktu. Tek doktoralı akademisyen İslam Tarihi hocasıydı. Onun da tefsirle bir ilişkisi yoktu. Benimle birlikte Enstitüye M. Zeki Duman da tefsir asistanı olarak atanmıştı. İkimiz de aynı zamanda göreve başlamıştık. O da benim gibi akademik yardıma muhtaçtı. Vakit geçirmeden hemen Erzurum’a gitmeye ve Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu’ndan bilimsel yardım almaya karar verdik. Erzurum’a varınca doğrudan üniversiteye gittik. Fakülteye vardık ve İsmail Hoca ile görüşmek için randevu aldık. Görüşme öncesi çok endişeliydik. Acaba bizi nasıl karşılayacaktı? Bize yardım edecek miydi, etmeyecek miydi? Bilemiyorduk. Endişemiz bundandı.

Dekanlık makamına girdiğimizde İsmail Hoca’nın bizi mütebessim bir çehre ile karşılayıp, tatlı bir üslupla “Hoş geldiniz” dediğini görünce endişemizin yersiz olduğunu anlamıştık. Kendimizi tanıttık ve Kayseri Yüksek İslam Enstitüsü hakkında ayrıntılı bilgi verdik. Onun da 1968-1970 yılları arasında burada görev yaptığını ve tefsir derslerine girdiğini bu vesile ile öğrenmiştik. Daha sonra kendisine ziyaret amacımızı anlattık ve yardımını talep ettik. Bize istediğimiz bilgileri, hatta daha fazlasını verdi. Ne yapmamız ve nasıl çalışmamız gerektiğini uzun uzadıya anlattı. Huzurundan sevinçle ve büyük bir mutlulukla ayrıldık. Bu duygularla da Kayseri’ye döndük.

---

\* Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Ana Bilim Dalı Emekli Öğretim Üyesi.  
ckirca28@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4668-2743>

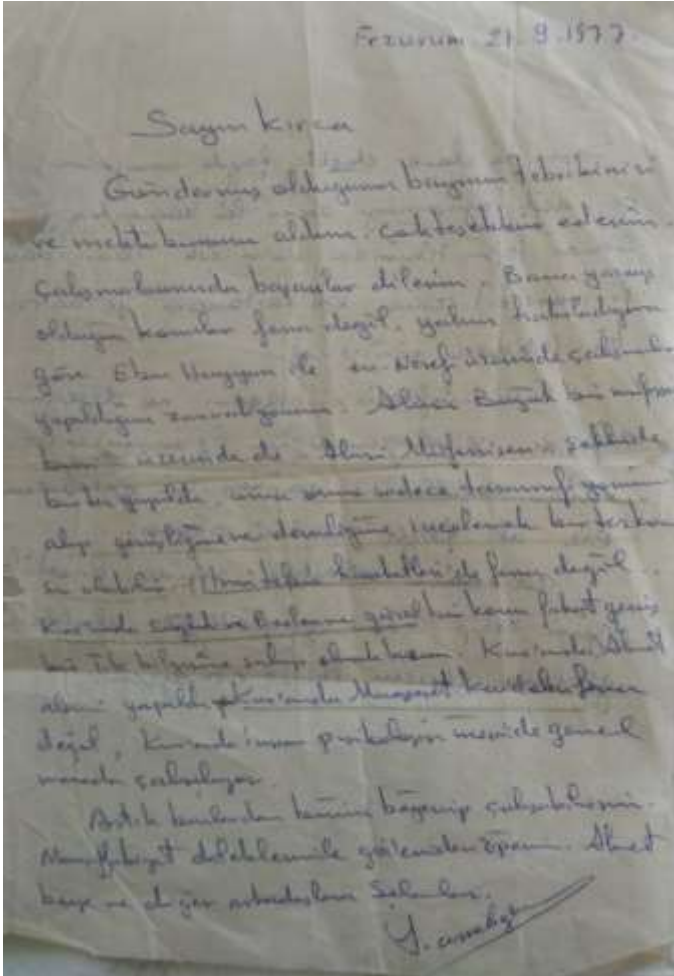
**ATIF:** Kırca, Celal. “Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu: “Bir İlmî Kişilik Portresi”. Tefsir Araştırmaları Dergisi 3 / 1 (Nisan 2019): 213-221.

Gönderim Tarihi: 15 Nisan 2019 Kabul Tarihi: 24 Nisan 2019. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

Kayseri'ye gelince enstitü idaresinin resmi bir yazısını tebellüğ ettim. Bu yazıda hem öğretim üyeliği tezi hazırlamam hem de tefsir derslerine girmem isteniyordu. Aynı yazı Zeki Duman Bey'e de gelmişti. Bu yazıda her ikimizin de asistan olarak Ahmet Coşkun Bey'e bağlandığı yazıyordu. Ahmet Bey bizim tez danışmanlığımızı yapacaktı. Enstitüdeki asistanlığın statüsü üniversitedeki asistanlık gibi değildi. Sadece bir isim benzerliği vardı. Doktorası yoktu. Sadece bir tez hazırlanır, jüriye sunulur, başarılı görülürse adayın herkese açık bir ders vermesi istenir, sonra da aday enstitüye öğretim üyesi olarak atanırdı.

Bu yazıyı aldıktan sonra Zeki Bey'le oturup neler yapabileceğimizi ve ne yapmamız gerektiğini günlerce müzakere ettik ve tartıştık. Derse girme ve okutma konusunda bir sıkıntımız yoktu. Zira Ahmet Bey gerekli desteği bize sağlıyordu ama tez konusunda ciddi sorunlarımız vardı. Bir kere o zamana değin bir tefsiri baştan sona kadar okumamıştık. Bir tefsir kitabı okumamış kişiden tefsir akademisyeni olamazdı. Bu nedenle mutlaka bir tefsir okumamız gerektiği kanaatine vardık ve Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dil'i*ni okumaya başladık.

Bir sonraki etapta, hazırlayacağımız öğretim üyeliği tezinin, doktora tezi kalitesinde olması ve o şartları taşıması gerektiğini düşündük ve yazacağımız tezde doktora tez kurallarını uygulamayı amaçladık. Bunun



için de tez konusunu belirlemede titiz davranmaya çalıştık. Sececeğimiz tez konusunun daha önce çalışılmamış olmasına dikkat ettik. Yurt içi ve yurt dışı yapılmış doktora tezlerini inceledik. Her aklımıza gelen konuyu bir yere kaydettik. Yazdığımız konular yüze yaklaşınca konu aramayı bıraktık ve bu konular içinden eleme yöntemiyle konu sayısını asgari düzeyde tutmaya çalıştık. Eleme sonucu konu sayısı otuza inince, ben Prof. Dr. İsmail Cerrahoğlu'na içinde tespit ettiğimiz konuların da yer aldığı ayrıntılı bir mektup yazdım ve kendisinden hangi konunun veya konuların tez konusu olabileceğini sordum. Hocamız cevaben gönderdiği mektupta şunları yazmıştı:

Erzurum 21.09.1977

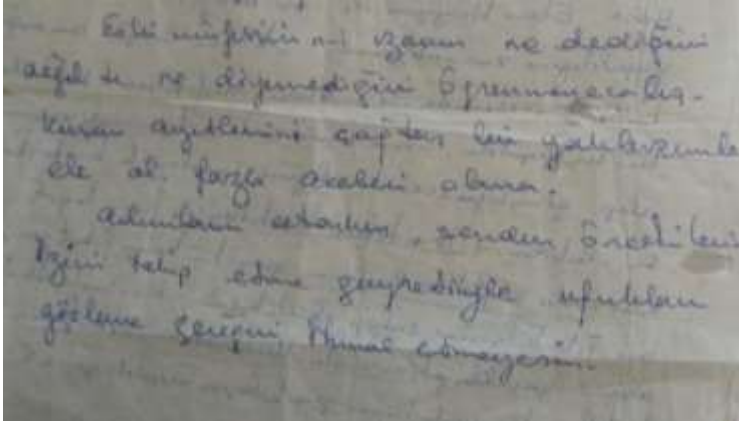
"Sayın Kırca

Göndermiş olduğunuz bayram tebrikinizi ve mektubunuzu aldım. Çok teşekkür ederim. Çalışmalarınızda başarılar dilerim. Bana yazmış olduğunuz konular fena değil, yalnız hatırladığıma göre Ebu Hayyan ile en-Nesefî üzerinde çalışmalar yapıldığını zannediyorum. Alusi Müfessiren.. şeklinde bir tez yapıldı ama onun sadece tasavvufî yönünü alıp genişliğine ve derinliğine incelemek bir tez konusu olabilir. İlmî Tefsir Hareketi de fena değil, Kur’an’da sağlık ve Beslenme güzel bir konu, fakat geniş bir tıp bilgisine sahip olmak lazım. Kur’an’da Abiret Alemleri yapıldı.

Kur’an’da Muaşeret Kuralları fena değil. Kur’an’da İnsan Psikolojisi üzerinde genel manada çalışılıyor. Artık bunlardan birini beğenip çalışabilirsin. Muvaffakiyet dilekelerimle gözlerimden öperim. Ahmet Bey’e ve diğer arkadaşlara selamlar.

İsmail Cerrahoğlu”

İsmail Cerrahoğlu, bana yazdığı bu mektubun arkasına ayrıca bir not düşmüştü. Bu notunda benim tefsirden daha çok idari işlere karşı istidatlı olduğumu gördüğünü yazmıştı. Öyle sanıyorum ki Erzurum ziyareti sırasında daha önceden görev yaptığım Gölköy İmam-Hatip Lisesi’nin açılışı ile ilgili anlattıklarım hocaya böyle bir intiba vermeme sebep olmuştu. Çünkü daha önceden ne ben hocayı tanırdım, ne de hoca beni. İlk defa Erzurum’da tanışmıştık. İlk görüşmede böyle bir kanaate varması benim için dikkat çeken bir bakış açısı olmuştu. Ayrıca notuna şunu da ilave etmişti:

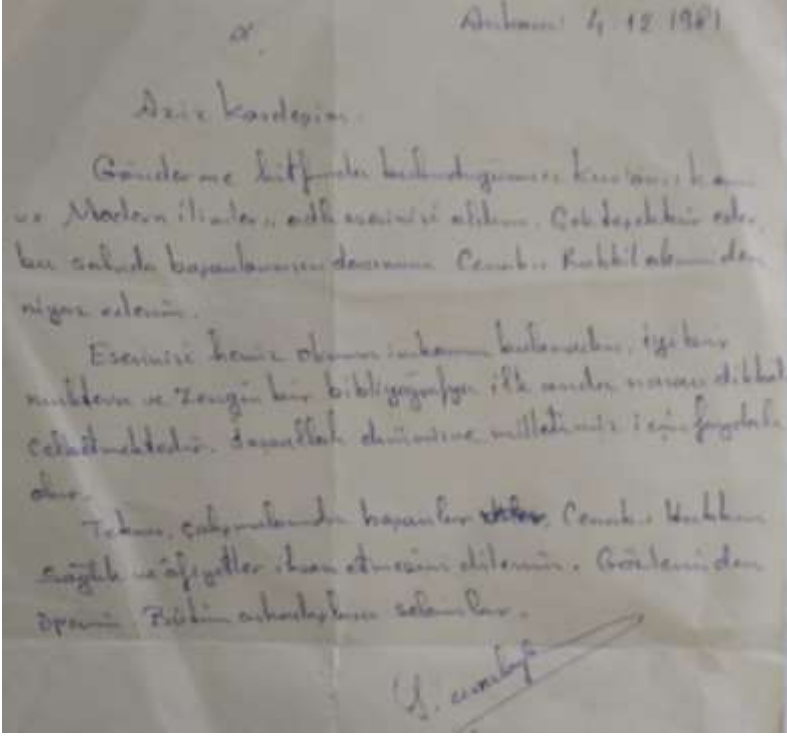


“Eski müfessir-i izamın ne dediğini değil de, ne diyemediğini öğrenmeye çalış. Kur’an âyetlerini çağdaş bir yaklaşımla ele al, fazla aceleci olma. Adımlarını atarken senden öncekilerin izini takip etme gayretiyle ufukları gözleme gereğini ihmal etmeyesin.”

Hiç şüphesiz İsmail Cerrahoğlu’nun bu tavsiyeleri, akademik hayatımda benim için bir rehber oldu. Gerçekten de eski müfessirlerin ne dediklerini ve ne demek istediklerini anlama gayreti içinde oldum ve onların diyemediklerini de anlamaya çalıştım.

İsmail Cerrahoğlu’nun mektubunda yazdıklarını Zeki Bey’le müzakere ettik. Neticede iki konu üzende mutabık kaldık. Bunlardan biri “İlmî Tefsir Hareketi” diğeri ise “Kur’an’da Muaşeret Kuralları” idi. “İlmî Tefsir Hareketi”ne her ikimiz de talip olmuştuk. Bunun üzerine kura çekmeye karar verdik. Çekilen kura ben kazanmıştım. Böylece “İlmî Tefsir Hareketi” konusunu ben, “Kur’an’da Muaşeret Kuralları”

konusunu da Zeki Bey çalışacaktı.<sup>1</sup> Uzun ve yorucu çalışmalardan sonra tezimi bitirdim ve yayımlanması için Marifet Yayınevi’yle anlaştım. Ancak yayıncı tarafından tezin adı değiştirilerek “Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler” şeklinde neşredildi. Tez kitap olarak basılıp bana gelince ilk olarak jüri üyelerine verdim ve imzalı bir nüshasını da İsmail Cerrahoğlu Hocama gönderdim. İsmail Hocam, kitabı alınca bana gönderdiği mektupta şunları yazıyordu:



“Ankara 4.12.1981

Aziz Kardeşim,

Gönderme lütfunda bulunduğunuz “Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler” adlı eserinizi aldım. Çok teşekkür eder, bu sabadaki başarılarınızın devamını Cenab-ı Rabbil aleminde niyaz ederim.

Eserinizi henüz okuma imkanı bulamadım. İyi bir muhteva ve zengin bir bibliyografya ilk anda nazar-ı dikkati celbetmektedir. İnşallah dinimiz ve milletimiz için faydalı olur.

Tekrar çalışmalarında başarılar diler, Cenab-ı Haktan sağlık ve afiyetler ihsan etme-

sini dilerim. Gözlerinden öperim. Bütün arkadaşlara selamlar.”

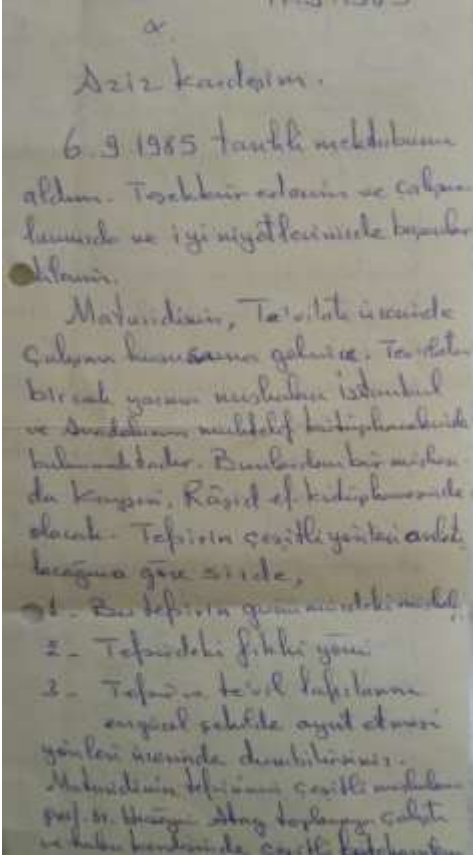
1980’li yıllarda cep telefonu yoktu. PTT’den veya şayet varsa ev telefonu ile konuşmalar yapılıyordu. PTT’den telefon etmek ise zamana ve merasime tabi idi. Önce telefon edeceğin numarayı ilgili memura yazdıracaksın. Numarayı yazdırırken bir de “normal”, “acele” yahut “yıldırım” kaydını koyduracaksın. Sonra da beklemeye başlayacaksın. Artık ne zaman sıran gelirse o zaman konuşacaksın. Ben buna katlanmak istemez, mektup yazmayı tercih ederdim. Bu nedenle de İsmail Cerrahoğlu Hocama zaman zaman mektup yazar, görüş ve düşüncelerine müracaat ederdim. Bir defasında ona bir mektup yazmış ve içine bir de pul koymuştum. Mektubu postaya atmadan önce Ankara İlahiyat Fakültesi mezunu bir arkadaşşıma o mektupla ilgili bilgi vermiş ve içine de pul koyduğumu söylemiştim. O arkadaşım da bana, “Hemen o pulu içinden al. Hoca’ya senin gibi biri, içinde pul olan bir mektup göndermiş, hoca da buna çok kızmış ve ‘Mektup bir

<sup>1</sup> Celal Kırca, *Bir Nesle Mensubiyetin Hikayesi*, İstanbul, 2018, s. 270-271.

*selâmdır. Benim de selâma cevap vermem gerekir. Selâma karşılık vermek için para istenmez. Devlet bana mektup parasını veriyor.”* dediğini nakletmişti. Hemen mektubun zarfını açmış içinden pulu almış, mektubu öyle göndermiştim. İsmail Hoca ile yaptığım mektuplaşmalardan sadece bilgi elde etmemiş, aynı zamanda insana nasıl davranılacağını ve nasıl değer verileceğini de öğrenmiştim. Zira gönderdiğim hiçbir mektubumu karşılıksız bırakmamış, mutlaka her mektubuma nazik bir üslupla cevap vermişti. Günümüzde telefonlara cevap vermeyen, gönderdiğim kitaplar için teşekkür etmeyen akademisyenlerin varlığına şahit oldukça, İsmail Hocamızın insanî tavrını daha iyi anlıyor ve takdirle yad ediyorum. Bu yönüyle de o, benim için bir rehber oldu.

İsmail Hoca ilgili bu anı, benim sosyal ilişkilerimde adeta bir ana ilke oldu. Bu nedenle kim beni aramışsa mutlaka karşılığını vermek isterdim. Hatta bayramlarda mesaj atan herkese, telefon ederek karşılık vermeye çalışırdım. Telefon ettiğim kimselere de, aşinalığıma göre ya “Mesaj atmışsın, teşekkür ederim, ben mesaj yerine sesini duymak istedim.” der; ya da “Peygamberimiz, ‘Vermeyene ver, gitmeyene git’. diyor, ben de bu sünneti yaşatmak için telefon etmeyene telefon ediyorum.” demek suretiyle onlara bir mesaj vermek isterdim. Kimi arkadaşlarımın, “Mesaj alınmıştır” diyerek gereğini yaptığını, kimilerinin ise umurunda olmadığını görmüştüm. İnsanî tavırların gittikçe azaldığı çağımızda, nadirattan da olsa insanî tavırları görmek insana mutluluk veriyor.

İsmail Hoca'ya bir mektup yazmış, İmam Maturidî üzerinde bir çalışma yapmak istediğimi arz etmiş, bu konuda ne düşündüğünü sormuş ve desteğini talep etmişim. O da bana cevap vermiş ve gönderdiği mektupta şunları yazmıştı:



"11.9.1985

*Aziz kardeşim,*

6.9.1985 tarihli mektubunu aldım. Teşekkür ederim ve çalışmalarınızda ve iyi niyetlerinizde başarılar dilerim.

Maturidî'nin Te'vilat'ı üzerinde çalışma hususuna gelince: Te'vilât'ın birçok yazma nüshaları İstanbul ve Anadolu'nun muhtelif kütüphanelerinde bulunmaktadır. Bunlardan bir nüshası da Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesinde olacak. Tefsirin çeşitli yönleri anlatılacağına göre siz de,

1. Bu tefsirin günümüzdeki nüshaları,
  2. Tefsirdeki fıkhi yönü,
  3. Tefsir ve te'vil lafızlarını en güzel şekilde ayırt etmesi
- yönleri üzerinde durabilirsiniz.

Maturidî'nin tefsirinin çeşitli nüshalarını Prof. Dr. Hüseyin Atay toplamaya çalıştı ve halen kendisinde çeşitli fotokopileri bulunduğunu zannediyorum.

Onunla temasa geçersen iyi olur. Onun bir asistanı Maturidî'nin kelami yönü üzerinde tez hazırlamaktadır. Maturidî'nin tefsirini Mısır'da basmak istemişler, yalnızca 1 cilt basabilmişler. İlk ciltte Maturidî'nin hayatı ve tefsirinin önemi hakkında bilgiler vardı. Ben bu cildi Erzurum Atatürk Üniversitesi Kütüphanesinde görmüştüm. Ondan istifade edilebilir. Ben şahsen bu zât üzerinde fazla durmuş değilim. Vaktiyle doktoramı hazırlarken te'vil ve tefsir kelimelerinin tefriki için ona müracaat etmişim. Ayrıca Fakültemizde Merhum Ankara Müftüsü Ragıp İmamoğlu'nun, bu tefsir üzerinde yaptığı bir tez mevcuttur. Bu konuda karar artık size aittir.

*Selam eder, başarı dilekleriyle gözlerinden öperim. Arkadaşlara selamlar."*

İsmail Hocamın verdiği bu bilgi üzerine ben de, Te'vilat'ı'l-Kur'an'ın Kayseri Râşid Efendi Kütüphanesi No: 47'de kayıtlı elyazması nüshasından istifade ederek "İmam Maturidî'ye Göre Tefsir ve Te'vil Kavramları" konusunu ele alan bir çalışma yaptım. Bu çalışmam, daha sonra Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi'nde 1989 yılında yayımlanma imkânı buldu.

Hocamız ile ilgili bir hatıramı da şöyle nakledeyim:

Ankara İlahiyat Fakültesinde tefsir ile ilgili sorunların görüşüleceği bir toplantı yapılmıştı. Toplantıya İsmail Cerrahoğlu, Sakıp Yıldız, Salih Akdemir, M. Zeki Duman ve adlarını şu anda hatırlayamadığım bazı meslektaşlarım katılmıştı. Ben de bu toplantıya katılanlar arasındaydım. Toplantıyı İsmail Cerrahoğlu Hocamız yönetiyordu. Birçok tefsir sorunu görüşülüp müzakere edildikten sonra Salih Akdemir, “*el-İtkan*” adlı eserin Türkçeye çevirisi dolayısıyla Sakıp Bey’e çok ağır eleştirilerde bulundu. Sakıp Bey de bu eleştirilere uygun cevaplar vermeye çalıştı ise de Salih Bey verilen cevaplardan tatmin olmamış, Sakıp Bey’e yüklendikçe yüklenmişti. Bu eleştiriler karşısında Sakıp Bey de “Artık yeter” diyecek hale gelmişti.

Salih Bey, sanırım bunun farkına varmış olacak ki bu defa da Tefsir Usûlü’ndeki “Gayr-i İlahi Vahiy” isimlendirilmesinden dolayı İsmail Bey’i tenkit etmeye başladı. Salih Bey’in bu eleştirileri Sakıp Bey’e yaptığı eleştiriler kadar sert olmasa da yine de saygı sınırlarını zorlayan ağır eleştirilerdi. İsmail Cerrahoğlu Hocamız, Salih Bey’in bu sert eleştirilerini gayet sakin ve güler bir yüzle dinlemiş, ardından yumuşak bir ses tonu ile “*Salih’ciğim, eleştirilerinde haklı olsan da, bu kadar sert olma, ben imkanlarım ölçüsünde ve o günkü şartlarda ancak bu kadarını yapabildim, sen de bundan daha iyisini yap ve bir kitap yazarak bize de örnek ol.*” diyerek cevap vermişti. İsmail Hoca’nın kendisine yapılan bu sert eleştirilere karşı nezaketi, konuşma üslubu ve ses tonundaki yumuşaklık, hayranlık uyandıracak bir nitelikteydi. Ben o toplantıda kendi hesabıma çok şey öğrendim. Eleştirinin ne olduğunu ve nasıl yapılması gerektiğini, doğru eleştiri ile yanlış eleştiri arasındaki farkın ne olduğunu ve yapılan eleştirilere nasıl cevap verildiğini veya verilmesi gerektiğini bu toplantı vesilesiyle daha iyi kavramıştım. İsmail Hocamız, gösterdiği yumuşak tavır, verdiği ılımlı ve nazik cevaplarla bir ilim adamında olması gereken ilmî kişiliğin mahiyetini de bu vesile ile bize göstermişti.

Yine bir keresinde İsmail Cerrahoğlu Hoca’yı bir yüksek lisans tezi için jüri üyesi olarak Kayseri’ye davet etmiştik. O, jüri üyesi olarak gelmişti ama tez savunmasında öğrenciden daha çok biz onun bilgi ve tecrübelerinden yararlanmıştık. Yaz mevsimi olduğu için onu üniversitemizin Talas Sosyal Tesislerinde ağırladık. Burası yazın tadına doyum olmayan bir mekandır. İnsan burada ıhlamur kokusu ve kuş sesleri içinde keyifli bir gün geçirmenin hazzını ve huzurunu yaşar. İsmail Hocamıza da iki gün bu keyfi yaşatmak istemiştik. İlk gün tez savunması yapılmıştı. İkinci gün onu Erciyes üzerinden Kapadokya’ya götürecektik ve gezdirecektik. Gezi planımız böyleydi. M. Zeki Bey ve ben sabahleyin erkenden İsmail Hocamızı Talas Sosyal Tesislerinden aldık ve Erciyes Dağı’nın eteklerinde bulunan Tekir Yaylası’na götürdük. Sabah kahvaltısını piknik havası içinde burada yaptık. Kahvaltı malzemelerini ve araçlarını arabamıza almıştık. Çayı demledikten sonra kahvaltımızı sohbet ederek yaptık. Sonra Develi üzerinden Kapadokya’ya gittik ve oraları gezdirdik. Dönüşümüz ise İncesu üzerinden olmuştu.

Bu seyahat bizim için çok faydalı oldu. Zira İsmail Hoca'mızın bilgi birikiminden ve tecrübelerinden ziyadesiyle yararlandık. Sabahtan akşama kadar birlikte olduğumuz süre içinde kafamıza takılan her soruyu sorma ve müzakere etme imkânı bulmuştuk. Her şeyden önce bir bilim adamı nasıl olur, onun şahsında bunu görmüştük. Bilgi birikimi, mütevazılığı, kibarlığı, nezaketi ve hoş sohbeti ile bizi meftun etmiş hatta adeta büyülemişti. Zira o zamana kadar, bir bilim adamıyla samimi bir ortam içinde böylesine uzun bir zaman geçirmemiştik. Daha önceleri az da olsa egoları yüksek bazı hocalarla görüşüp konuşmuş, bilgisinden ve düşüncelerinden yararlanmak istemiştik. Onların tavırlarıyla İsmail Hocamızın tavırlarını mukayese ettiğimde İsmail Hoca, adeta bir tevazu abidesi gibiydi.

İsmail Hoca'nın ilmî kişiliğinden etkilendiğim bir diğer yönü de, bir doçentlik imtihanında adaya söylediği şu sözler oldu: *"Evladım, bu konuda yazılmış altı kitap var. Sen yedincisini yazmışsın. Bu altı kitaptan farklı olarak, sen ne yazdın? Hangi fikir ve düşünceleri ürettin? Senin bu kitabında benim bilmediğim ne var? Onu bana söyle!"* Bu sözleriyle İsmail Hoca, bir ilmî çalışmanın nasıl yapılması gerektiği konusunda hem adaya yol göstermiş hem de jüri üyelerine bir mesaj vererek siz de böyle davranın demek istemişti. Zira jüri üyelerinden biri, adayın o çalışmasını övmüş ve takdir etmişti. İsmail Hoca bu ifadesiyle hem o adaya çalışmasının nitelik açısından yetersiz olduğunu söylüyor, hem de o jüri üyesine övdüğün bu kitapta yeni bir şey yok, sadece bilinenlerin aktarımından ibaret, böyle bir kitap nasıl övülebilir, demek istiyordu. O'nun bu sözünden ve tavrından çok etkilenmiştim. "İlim adamı işte böyle olur. Her yerde ve her ortamda bilgisiyle, tavrıyla, konuşma üslubu ile etrafına ışık saçar, onlara yol gösterir ve örnek olur. Hepimize de bunda bir mesaj var." diye de bir düşünceye sahip olmuştum.

İsmail Hocamızın, yine bir doçentlik imtihanında adayın çalışması ile iliği yaptığı şu teşbih de dikkatimi çekmişti:

*"Bak evladım, sanat eseri bir sandığın olabilmesi için, önce ağacın ormandan kesilmesi, sonra da sırasıyla atölyede biçilmesi, tahta haline getirilmesi, yapılacak sandığın ölçülerine göre o tahtaların tekrar biçilmesi, rendelenmesi, birleştirilmesi, oymalarının yapılması, zımparalanması ve nihayetinde de boyanması gerekmektedir. Bir bilimsel eser de bundan farklı değildir. Ona da en az bir marangozun sandığa verdiği emek kadar, hatta ondan daha fazla emek vermek gerekir ki kaliteli bir çalışma olabilsin. Yoksa yapılan çalışma, eskiden valiz yerine kullanılan rendelenmemiş, zımparalanmamış ve boyanmamış tahta bavullara benzer. Yapılan çalışmalar, sanat eseri olan sandığa benzemeli, yoksa sıradan tahta bavula değil."*

İsmail Hoca'nın bu sözlerini hiç unutmadım. Zira o sözler, zihnimde hep takılı kaldı. Bu nedenle de katıldığım ilmî toplantılarda ve özel ilmî sohbetlerimde bir vesile ile O'nun bu sözünü nakletmeyi kendime bir görev addettim. Bununla genç akademisyenlerin dikkatini bu konuya çekerek sözünü ettiğim o adayın



durumuna düşmelerini önlemeyi, fikir ve düşünce üretmelerine katkı sağlamayı arzu etmişim. Şayet bu sağlanabilirse ilahiyat fakültelerindeki tefsir ile ilgili akademik çalışmaların kalitesinde bir iyileşmenin ve gelişmenin olabileceğini umuyordum. Sanıyorum ki İsmail Hoca'nın da asıl gayesi buydu. Ben de O'nun bu gayesine hizmet eden bir bilim adamı olmayı tercih etmişim.

## Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap, İtikadî Açından Yahudilik ve Hıristiyanlık

Doç. Dr. Muhammet ALTAYTAŞ

(Büyüyenay Yayınları, İstanbul 2016.)

Burak Güz\*

Kur'an-ı Kerim'in nüzulünden sonra Hz. Peygamber'in sünneti ve sahabenin anlayışı üzerine inşa edilen ve asırlarca Müslümanların umumu tarafından kabul gören itikadî anlayış, modernizmin etkisiyle yeniden tartışılmaya başlanmıştır. Hiçbir kutsal tanımayan ve kendisinde hayatın hemen her alanını yeniden yorumlama hakkını bulan modernlik düşüncesi, Müslümanların yüzyıllardır ittifak ettikleri konuları dahi sorgulama yoluna gitmiştir. Bu konulardan bir tanesi de ehl-i kitap'ın itikadî durumudur. Çağlar boyunca Müslüman toplum içinde uhrevi kurtuluşun tek yolunun İslam olduğuna dair ortak ve mutlak bir kanaat hâkim olmuşken, günümüzde bunun tartışılmaya başlanması bu hususta bir eserin telif edilmesi ihtiyacını doğurmuştur. Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Muhammet Altaytaş'ın, *Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap, İtikadî Açından Yahudilik ve Hıristiyanlık* isimli kitabı bu sebeple yazılmıştır. Kitabın telif sebebi sadedinde müellifin önsözde zikrettiği cümlelerden biri şöyledir:

“Tarih boyunca hakikatin İslâm'a, Hz. Muhammed'in risâletinden sonra ise İslâm üzere olmanın ve ebedî kurtuluşun Kur'an'a ve son peygambere iman ve tâbi olma şartına bağlandığı, Allah katında dinin İslâm'dan ibaret olduğu hususları, Kur'an-ı Kerim'in muhtevası çerçevesinde sağlam bir temele dayanmaktadır. Çalışmamızın gayelerinden biri de, ilim geleneğimizden istifade ederek Ehl-i kitap'la alâkası çerçevesinde Kur'an-ı Kerim'in bu özgün muhtevasını ve usulünü elden geldiğince ortaya koymaktır.”

Müellif, günümüzde dinin ve Tanrı'nın algılanış biçimindeki değişimden menfi anlamda bahsetmiş, hak din olan İslam'ın diğer din ve öğretilerle aynı kefeye konulmaya çalışılmasından duyduğu rahatsızlığı kitabın arka kapağında yer alan şu ifadelerle dile getirmiştir:

“Dinlerin, hatta otantik geleneklerin aynı hakikatin temsilcisi olduğu, insanlığın kurtuluşunun, kardeşlik ve huzurunun dinlerin diyalogunda ve birliğinde, hatta herhangi bir dini sistemden ziyade mevhum bir

---

\* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni, Dr. Reşat Erden Anadolu Lisesi. brkgz93@gmail.com.  
<https://orcid.org/0000-0001-7878-6312>

**ATIF:** Güz, Burak. "Kur'an-ı Kerim'de Ehl-i Kitap, İtikadî Açından Yahudilik ve Hıristiyanlık, yazar Muhammet Altaytaş (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2016)". *Tefsir Araştırmalar Dergisi* 3 / 1 (Nisan 2019): 222-225.  
Gönderim Tarihi: 25 Nisan 2019. Kabul Tarihi: 30. Nisan 2019. Kitap İnceleme. Yayın Tarihi: 30 Nisan 2019.

insanlık idealinde gerçekleşeceği gibi söylemler aslında modern dönemde dinin, Tanrı'nın ve kutsalın insan varoluşundaki ve hayattaki merkezî mevkiinden edilmesi ve böylece araçsallaşmasıyla mümkün olmuştur.”

Müellif 'Giriş' ve 'Sonuç Yerine' kısımları haricinde iki ana bölümden oluşan kitabında, Kur'an-ı Kerim'deki Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili ayetlerin Yahudi ve Hıristiyanlardan önce Müslümanları ilgilendirdiğini söylemektedir. Şöyle ki Kur'ân-ı Kerim Müslümanlar için inmiş bir kitaptır. Ehl-i kitap ile ilgili âyetler, Müslümanlara ehl-i kitabın kim olduğunu öğretmek için inmiştir. Yoksa Kur'ân-ı Kerim'in kendisini Yahudi ve Hıristiyanlara tasdik ettirmeye ihtiyacı yoktur. Müellif, eser boyunca Kur'ân ayetlerine modern değerlerin gözlüğüyle yaklaşmama konusunda titizlik göstermiştir. Müellif, Kur'ân ayetlerini yorumlarken ele aldığı meseleleri ilim geleneğimize uygun olarak sahabe ve onların benimsediği sünneti esas almıştır. Müellifin bu usûlü takip etmesi ve bunun gerekliliğinin üzerinde hassasiyetle durması eserin ayırt edici özelliklerinden birisidir. Zira din dâhil her şeye modern çağın gözlüğüyle bakma alışkanlığı kazanmış yığınların, geleneği ve sünneti paranteze alıp doğrudan Kur'an-ı Kerim'e müracaat ederek modern çağın kabullerine uymayan ayet ve hadisleri tevîl yoluna gitmesi son zamanlarda oldukça revaçtadır. Kitap bu yönüyle kendine has bir üslupta yazılmış olup, dinde tecdit ve reform söylemlerinin başladığı yıllardan günümüze kadar olan dönem sebebiyle, bugünün geçmişle kopmuş olan bağını yeniden tesis etmeye çalıştığı söylenebilir.

Bahsi geçen usûl gereği Ehl-i kitap'la ilgili ayetler, Mukatil b. Süleyman'ın (ö. 150) *Tefsir-i Kebîr*, Taberi'nin (ö. 310) *Cami'ul Beyan*, Maturidi'nin (ö. 333) *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, Âyıntabi Mehmet Efendi'nin (ö. 1699) *Tibyan*, İsmail Ferruh Efendi'nin (ö. 1840) *Merakib*, Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (ö. 1942) *Hak Dini Kur'an Dili* ve son olarak Ömer Nasuhi Bilmen'in (ö. 1971) *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlisi ve Tefsiri* isimli eserlerinden faydalanılarak açıklanmıştır. Bununla birlikte ulaşılan sonuçlar genel olarak kelâm geleneği açısından da değerlendirilmiştir.

Kur'ân-ı Kerim'de Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili bazı müspet ifadeler yer alır. Eserde, Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili müspet ifadelerin yer aldığı bu ayetlerin son nebinin risaletinden önce Allah'a şirk koşmayan, peygamberlerinin ve kitaplarının yolunda sadakatle yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili olduğundan bahs olunmuştur. Bunun yanında ilgili ayetlerin Hz. Peygamber'in peygamberliğine iman edip Müslüman olan Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili olabileceğine değinilmiştir. Bu iki yorumun dışında bir yorum olarak, bu ayetlerin, Hz. Peygamber'in risaletinden sonra da dinlerini doğru bir şekilde yaşayan Yahudi ve Hıristiyanlarla ilgili olabileceğini söylemenin tarih boyunca hiçbir müfessirin yapmadığı bir yorum olduğunu söylemiştir. Ehl-i kitap ile ilgili ayetlerin izahında kullandığı tefsirlerin her birinin, farklı zaman dilimlerine ait olmasına rağmen mezkûr konuda aynı şeyleri söylemeleri bu durumu destekleyen önemli bir unsur olarak görülmüştür.

Kitapta, ehl-i kitabın itikadi ve ahlaki zaaflarından da bahsedilmiştir. Onların Allah'a verdikleri misakı ve ahdi bozmaları, kitaplarını tahrif etmeleri, nifak ve samimiyetsizlikleri, Allah'a iftira etmeleri, Peygamberlere ve müminlere karşı menfi tavır takınmaları anlatılmış, bir yandan Yahudi ve Hıristiyanların dinlerini terk edip Müslüman olmadıkça bu günahlardan kurtulamayacağı, diğer taraftan da benzer günahlardan Müslümanların sakınmaları gerektiği mesajı hep canlı tutulmuştur. Bahsedilen her bir başlığın sonunda genel bir değerlendirme yapılması konunun özeti mahiyetinde olmuş ve meselenin daha iyi şekilde kavranmasını sağlamıştır.

Kitabın 'Sonuç Yerine' kısmında ulaşılan sonuçlar özetlenmiş ve bu sonuçların günümüz açısından manasına dair değerlendirmeler yapılmıştır. Hakikatin ve kurtuluşun anahtarının Hz. Muhammed'e ve getirdiklerine iman etmek olduğu hususunun, üzerinde icma edilen bir kabul olduğu etraflıca izah etmiştir.

Kitabın ulaştığı sonuçlar, sünneti, sahabenin anlayışını ve ilim geleneğini dikkate almadan, sırf metnin kendisini esas alan bir Kur'ân-ı Kerim okumasının varacağı yeri göstermesi bakımından da dikkate değerdir. Öyle anlaşılıyor ki, tahrif yalnızca otantik metnin bozulması değildir. Modern kabulleri ve reel şartları mutlaklaştırmak suretiyle, tarih şuurundan mahrum bir okuma ve yorumlama da mananın bağlamından kopararak saptırılması da bir nevi tahriftir. Bu bağlamda yazarın ister ilahi ister gayr-i ilahi, ister hak ister bâtil olsun, otantik yapısı tahrife uğramamış herhangi bir dinin Modern Batı medeniyetinin dine biçtiği gömleğe sığmasının mümkün olmayacağı şeklindeki tespitini son derece önemlidir (s.274).

Günümüzde, hakikatin İslâm'a has olmadığı, farklı dini yapı ve gelenekler arasında paylaşılacağı, Hz. Peygambere iman etmediği veya iman edip tâbi olmadığı halde Ehl-i kitabın cennete girebileceği gibi görüşleri dillendiren kişi ve çevrelerin uyandırdıkları şüphelerin dayanakları müellif tarafından atlanmadan özenle ve sabırla ele alınmış ve tek tek çürütülmüştür. Müellifin aynı hususlara farklı yerlerde değinmesi, tekrardan ziyâde, meselenin farklı veçhelerini gündeme getirmiştir.

Kitabın sonundaki 'Ekler' kısmına yazarın, kitabında atıfta bulunduğu, ehl-i kitabın itikat ve istikameti ile ilgili ayetlerin metinleri ile Osmanlı'nın son dönemlerinde en çok basılan muhtasar meal-tefsirlerden olan *Mevâkib'ten* latinize ederek aldığı mealleri ilave etmesi bu çalışmanın başvuru eseri olma vasfını kuvvetlendirmektedir. Bilhassa lisan meselesinin ehemmiyetine vakıf olan müellif, din ile dilin ayrı düşünülemezliğinden hareketle bu meâlleri günümüz okuyucusunun anlamakta zorlanabileceği ihtimaline rağmen kullanmış ve kanaatimizce isabet etmiştir. Bir eleştiri olarak ise şu husus söylenebilir: Kitapta "tevhid" kelimesi "tevhit" biçiminde imla edilmiştir. "Tevhid" kelimesinin "Tevhit" şeklinde imla edilmesi Arapça'dan lisanımıza geçmiş kelimelerin nasıl yazılması gerektiği konusundaki belirsizliğin sürdüğünün göstergesidir. Bu durumu plansız alfabe değişikliğinin getirdiği bocalamalar olarak değerlendirmek mümkündür. Maalesef, bu gibi kelimelerin orijinal imlâsı, günümüzde Türk Dil Kurumu'nun kurallarına göre

de yanlış olarak kabul edilmektedir. Aslında bu husus kitapla ilgili bir noksanlıktan ziyâde dilimizin hali hazırda düşürüldüğü konuma dair bize bir fikir vermektedir.

Nihayetinde önemli bir boşluğu dolduracağını düşündüğümüz bu eserden, başta Müslümanlar olmak üzere, Hıristiyan veya Yahudi gibi farklı dinlerden ve kesimlerden okuyucuların istifade edeceği kanaatindeyiz. Bu vesileyle kitabın müellifi olan hocamıza ve Büyüyenay Yayınları'na teşekkür ederiz.