

AKİD

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt: 2

Sayı: 1

Haziran 2019

Doç. Dr. Ahmet DURAN'ın

AZİZ HATIRASINA

akid.aku.edu.tr

dergipark.org.tr/akid

e-ISSN: 2667-4785

AKİD

AFYON KOCATEPE ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences

مجلة جامعة أفیون قوجه تبه كلية العلوم الإسلامية

Cilt / Volume / المجلد: 2

Sayı / Number / العدد: 1

Yıl / Year / السنة: 2019

Kapsam / Scope

İslami ve Dini Araştırmalar / Islamic and Religious Studies

Periyot / Period

Yılda 2 sayı (Haziran – Aralık) / Biannual (June – December)

Yayın Dili / Language of Publication

Türkçe, Arapça ve İngilizce / Turkish, Arabic and English

AKİD (Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi) yılda iki kez yayımlanan ulusal hakemli e-dergidir.

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences is a peer-reviewed academic journal published twice a year.

Sahibi / Owner

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına
Prof. Dr. Mustafa GÜLER (Dekan)

Editörler / Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar KAYA
Arş. Gör. Dr. Faruk E. ORUÇ

Yayın Kurulu / Editorial Board

Dr. Öğr. Üyesi Asuman ŞENEL – Dr. Öğr. Üyesi Emin UZ – Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN – Dr. Öğr. Üyesi Ersan ÖZTEN – Dr. Öğr. Üyesi Eyüp KURT – Dr. Öğr. Üyesi Faik AKÇAOĞLU – Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÇAKMAK – Dr. Öğr. Üyesi Mebrure DOĞAN – Dr. Öğr. Üyesi Orkhan MUSAKHANOV

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak TEK – Prof. Dr. Adem APAK – Prof. Dr. Ahmet Saim KILAVUZ – Prof. Dr. Ahmet YAMAN – Prof. Dr. Ahmet YARAMIŞ – Prof. Dr. Ali YILMAZ – Prof. Dr. Asım YAPICI – Prof. Dr. Bilal SAKLAN – Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ – Prof. Dr. Celaleddin ÇELİK – Prof. Dr. Feridun EMECEN – Prof. Dr. Fikret KARAPINAR – Prof. Dr. Halis AYDEMİR – Prof. Dr. İsmail SAĞLAM – Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP – Prof. Dr. Kemal ATAMAN – Prof. Dr. M. Emin AŞIKKUTLU – Prof. Dr. M. Hilmi UÇAN – Prof. Dr. Mehmet Emin MAŞALI – Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ – Prof. Dr. Mustafa AĞIRMAN – Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ – Prof. Dr. Nebi MEHDİYEYEV – Prof. Dr. Orhan ÇEKER – Prof. Dr. Ömer ÇELİK – Prof. Dr. Recai DOĞAN – Prof. Dr. Remzi KAYA – Prof. Dr. Rifat OKUDAN – Prof. Dr. Salih KARACABEY – Prof. Dr. Vecdi AKYÜZ – Prof. Dr. Yaşar AYDINLI – Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK – Doç. Dr. Hasan Tefvik MARULCU – Doç. Dr. Hüseyin GÜNDAY – Doç. Dr. Şener ŞAHİN

İntihal Tespit Politikası / Plagiarism Policy

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

Adres / Adress

A.K.Ü. İslami İlimler Fakültesi Ahmet Karahisari İlahiyat Kampüsü
e-posta: akid@aku.edu.tr

Yayın İlkeleri

1. Dergide yayımlanması istenen yazılar, başta İslâmî ilimler olmak üzere sosyal bilimler alanında özgün makale, biyografi, eser tanıtımı, tahkik, tercüme, sempozyum ve tez değerlendirmesi türlerinde olmalıdır.
2. Araştırma ilmî metodlara uygun olmalıdır.
3. Araştırmaya İngilizce veya Arapça özet eklenmelidir.
4. Araştırmalar, hakemlerin (en az iki hakem) olumlu görüşünden sonra yayımlanır.
5. Dergide yayımlanan yazıların dil ve içerik bakımından sorumluluğu yazarlara aittir.

Principles and Regulations for Publication

1. The papers submitted to AKİD should make some noticeable contribution to Social Sciences, Islamic and religious studies.
2. Papers should be followed scientific methods.
3. An abstract should be attached to the paper with translations of English or Arabic.
4. Papers are peer reviewed according to the methods which indicate principles and procedures of review.
5. Authors are responsible for the opinions expressed in the papers.

قواعد النشر و شروطه

- 1- يجب أن تكون البحوث المراد نشرها في المجلة مرتبطة بالعلوم الإجتماعية. وأن تكون في مجال العلوم الإسلامية والعلوم الإجتماعية متعلقة بأنواع مختلفة من المقالة الأصلية والتراجم وإعلام الكتب و تحقيقها وترجمتها و تحليل المؤتمرات والدراسات وتلخيصهما.
- 2- يجب أن توافق البحوث على المناهج العلمية.
- 3- يجب انضمام الخلاصة باللغة الإنجليزية أو بالعربية إلى البحوث.
- 4- تنشر البحوث بعد موافقة المتخصصين (اثنين على الأقل) عليها.
- 5- المؤلفون مسؤولون عن البحوث المنشورة في المجلة من حيث المضمون واللغة.

Cilt: 2 - Sayı: 1 Hakemleri

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Muhammet PEŞE - Dr. Öğr. Üyesi Ali BENLİ - Dr. Öğr. Üyesi Emin UZ - Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOK - Dr. Öğr. Üyesi Şükrü MADEN - Arş. Gör. Dr. Ahmed EKİNCİ - Arş. Gör. Dr. Enes TAŞ - Arş. Gör. Hasan ÇETİN

Editörden

Aralık 2018’de ilk sayısı yayımlanan AKİD, Haziran 2019 itibarıyla ikinci cildinin ilk sayısı ile yayın hayatına ara vermeksizin devam etmektedir. İlk sayısından itibaren ULAKBİM tarafından inceleme süreci başlatılan dergimizin en kısa sürede TR-Dizin tarafından taranması hedeflenmektedir.

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi’nin akademik faaliyetler serisine bir başka sayı ile katkı sağlamaktan gurur duyuyoruz. Yıl içerisinde fakültemizin kuruluşu sırasında emeğini esirgemeyen ve 2018 yılı itibarıyla emekliliğe ayrılmış olan İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyemiz Doç. Ahmet DURAN hocamızın dâr-ı bekâya irtihal haberi ile müteessir olduk. Bu sebeple bu sayımız merhum hocamızın anısına atfedilmiştir. Kendisine bu vesile ile tekrar Allah’tan rahmet, geride bıraktıklarına sabr-ı cemîl niyaz ediyor, mekanının cennet olmasını temenni ediyoruz.

AKİD’in karşınızdaki sayısında dört araştırma makalesi, iki kitap tanıtımı ve bir de vefeyat yazısı bulunmaktadır.

Hasan Ahmed’e ait olan ilk makalenin başlığı “ طرق الكشف عن أصول الاستنباط للإمام مالك ” (دراسة استقرائية تحليلية) şeklindedir. Ahmed bu çalışmada, İmam Malik’in hüküm çıkartmada kullandığı metotlara vurgu yaparak, bu yöntemler üzerinde kısa bir tahlilde bulunmaktadır.

Öğr. Gör. Hasan Hüseyin Havuz tarafından hazırlanan “Muhammed Esed’in Mucize Anlayışına Klasik Tefsirler Işığında Eleştirel Bir Yaklaşım” adlı makalede Kur’ân-ı Kerîm’de geçen olağanüstü olayların Muhammed Esed tarafından ele alış ve yorumlanması incelenmektedir.

Prof. Dr. Zeki Özcan ve öğrencisi Tuğba Çam’ın kaleme aldığı “Kötülük Problemi Neden İmana Engel Değildir?” başlıklı makalede kötülüğün mahiyetinden, kapsamından ve türlerinden bahsedilmesinin yanı sıra şimdiye kadar öne sürülmüş güçlü kötülük problemi versiyonlarından ve bu problemi çözmeye çalışan teodise ve savunma girişimlerinden bahsedilmektedir.

Prof. Dr. Halil İbrahim Kaçar ile Arş. Gör. Muhammet Çelik tarafından kaleme alınan “Günümüzde Nahiv Konularının Yeniden Düzenlemesine Yönelik Çalışmalar” adlı makale önce nahiv tarihindeki meşhur nahiv kitaplarının konu tasniflerine göz atmakta, sonra modern yenilenme döneminde bu geleneksel tasniflere yöneltelen eleştirileri aktarmakta, ardından modern Arap diltçilerinin nahvin konularını yeniden düzenleme bağlamında ortaya koydukları teorik ve pratik yaklaşımları ele almaktadır.

Kitâbiyât bölümünde Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar KAYA el-Koçhisârî tarafından kaleme alınan ve yazma olarak Bursa İnebey Kütüphanesi’nde bulunan “el-Fevâidü’ş-Şemsiyye li’l-Menâri’l-Hâfiziyye” isimli müellif nüshası eser hakkında bilgiler

paylaşmakta, Arş. Gör. Mustafa Yasin AKBAŞ ise Dr. Burhan SÜMERTAŞ'ın "Tefsir Kaynağı Olarak Buhârî'nin el-Câmiu's-Sahih'i" isimli eserine dair değerlendirmeler sunmaktadır.

Bu sayımızı atfettiğimiz merhum Doç. Dr. Ahmet DURAN hocamızla ilgili gerek mesai arkadaşlarının gerekse öğrencilerinin hocamız hakkındaki duygularını kaleme aldıkları Vefeyat bölümü ise sayının sonuna eklenmiştir.

İslami ilimlerin çeşitli alanlarına dair yer verdiğimiz makale ve değerlendirmelerle ikinci sayımızın yeni çalışmalara kapı aralmasını, ilim dünyasına katkı sunmasını ve yeni ufuklar kazandırmasını temenni ediyoruz.

Bir sonraki sayıda birlikte olmak dileğiyle...

İÇİNDEKİLER

MAKÂLÂT

طرق الكشف عن أصول الاستنباط للإمام مالك (دراسة استقرائية تحليلية).....8

İMAM MÂLİK'İN İSTİNBAT YÖNTEMİNİN TESPİTİ (ARAŞTIRMA VE TAHLİL ÇALIŞMASI)

Al-Hasan Ambarek Ahmed

MUHAMMED ESED'İN MUCİZE ANLAYIŞINA KLASİK TEFSİRLER İŞİĞİNDA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM....18

A CIRITIAL APPROACH TO MUHAMMED ASAD'S UNDERSTANDING OF MIRACLES IN THE LIGHT OF CLASSICAL EXEGESIS

Hasan Hüseyin HAVUZ

KÖTÜLÜK PROBLEMİ NEDEN İMANA ENGEL DEĞİLDİR?.....51

WHY DOES THE PROBLEM OF EVIL NOT PREVENT FAITH?

Zeki ÖZCAN - Tuğba ÇAM

GÜNÜMÜZDE NAHİV KONULARININ YENİDEN DÜZENLEMESİNE YÖNELİK ÇALIŞMALAR.....65

STUDIES FOR RECONSTRUCTION OF THE ARABIC GRAMARY ISSUES

Halil İbrahim KAÇAR - Muhammet ÇELİK

KİTÂBİYÂT

ŞEMSEDDİN MUHAMMED EL-KOÇHİSÂRÎ, EL-FEVÂ'İDÜ'Ş-ŞEMSIYYE Lİ'L-MENÂRİ'L-HÂFİZİYYE88

Değerlendiren: Münir Yaşar KAYA

TEFSİR KAYNAĞI OLARAK BUHÂRÎ'NİN EL-CÂMÎ'U'S-SAHÎH'İ, Dr. Burhan SÜMERTAŞ, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2015.....99

Değerlendiren: Mustafa Yasin AKBAŞ

VEFEYÂT

DOÇ. DR. AHMET DURAN HOCAMIZIN ARDINDAN.....103

MAKÂLÂT

طرق الكشف عن أصول الاستنباط للإمام مالك (دراسة استقرائية تحليلية)*

الحسن أحمد**

الملخص

تناولت هذه المقالة موضوعاً مهماً وهو الكشف عن الأصول التي اعتمدها الإمام مالك، رحمه الله - (ت 179هـ / 796م) في فتاويه ومنهجه، والطريقة التي اتبعها في استخراج الأحكام الفرعية من الأدلة الكلية؛ لأن الإمام مالكاً لم ينص على منهجه وأصوله في استخراج الأحكام الفرعية إلا في القليل النادر، فمن خلال هذه المقالة سيُسلط الضوء على الطرق والمسالك التي من خلالها يمكن الكشف عن أصول الإمام ونسبها إليها، وكذلك الفصل في بعض الأصول التي اضطرب النقل فيها، وتعتمد هذه الدراسة على المنهج الاستقرائي والتحليلي، وذلك باستقراء نصوص الإمام وتحليلها للوقوف على الطريقة التي اعتمدها منهجاً له، ومعرفة مسالك الكشف عن أصول أي إمام من الأئمة.

مفتاح الكلام: الكشف، أصول، منهجية، التنصيص، فكر.

İMAM MÂLİK'İN İSTİNBAT YÖNTEMİNİN TESPİTİ (ARAŞTIRMA VE TAHLİL ÇALIŞMASI)

Al-Hasan Ambarek Eshteivi Ahmed

Öz

Bu makale önemli bir konu olan, İmam Mâlik'in (ö.179/796) fetvalarında ve külli delillerden ferî hükümleri istinbat metotunda takip ettiği usulü ortaya çıkarmayı ele almaktadır. İmam Mâlik, fer'î hükümler istinbatındaki usûl ve metoduna dair çok nadiren açıklamalar getirmiştir. Bu makale İmam Mâlik'e ait olan metodu ortaya çıkarmak amacıyla söz konusu metot ve yöntemlere, aynı şekilde naklin muztarib olduğu bazı usûllere de ayırma noktasında ışık tutacaktır. Bu çalışma tümevarım ve analiz metoduna dayanır. Aynı şekilde bu çalışma, İmam Mâlik'in ve diğer İmamların takip ettikleri usûl ve metodları anlamak için İmam Mâlik'in hüküm istinbatında kullandığı metodların tümevarım yöntemiyle analizine dayanır.

Anahtar Kelimeler:

* Makale Gönderim Tarihi: 25 Mart 2019

Makale Kabul Tarihi: 19 Mayıs 2019

** المدرس، جامعة أفيون قوجه تبه، كلية العلوم الإسلامية، قسم اللغة العربية وآدابها، Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric; Afyonkarahisar, Turkey; ahmed@aku.edu.tr; orcid.org/0000-0001-7741-5579.

تمهيد

لم يدون الإمام مالك رحمه الله كتابا في أصول الفقه ولم ينص على أصوله، شأنه شأن من كان في عصره، لا يعني . هذا القول أنهم أفتوا بدون منهجية، وإنما كانت أحكامهم صادرة عن أصول مرتكزة في أذهانهم وملكاتهم، وقد نص الإمام على بعض الأصول، واستنبطت الأصول الأخرى استنباطا من كلامه، فكيف ينسب أصل للإمام، وما هي الطرق التي يجب اتباعها للكشف عن أصوله؟ وليس استخراج أصول إمام كالإمام مالك بالأمر اليسير؛ لأن ذلك يتطلب النظر في كل ما قاله الإمام مالك من حكم منصوص أو مستنبط من المنصوص، وهذا الأمر شاق ويحتاج إلي وقت وجهد كبيرين، وخاصة أن الإمام مالكا لم يدون أصول الفقه، ولم يكتب كتابا فيه، فهل أصول الفقه عنده ما نص عليها فقط؟ أو ما استنبطت من كلامه؟ أو ما نسبه له أصحابه؟ أو ما اتفقوا عليها وأجمعوا على أنها أصل من أصوله؟ للإجابة على هذه التساؤلات يجب دراسة محورين هما:

1. منهجية مالك الأصولية

2. الطرق التي تعرف بها أصول الإمام مالك

صلب الموضوع

1. منهجية مالك الأصولية

1.1. التعريف بمنهجية الإمام وفكره الأصولي

لم يرسم الإمام كل معالم وخصائص منهجيته الأصولية، و لم ينص على أصوله التي بنى عليها مذهبه إلا القليل منها، وإنما فهمت واستنبطت من فتاويه واجتهاداته، وفي ذلك يقول الشيخ محمد أبو زهرة: (لم يدون مالك أصوله التي بنى عليها مذهبه، واستخرج على أساسها أحكام الفروع، والتي قيد نفسه في الاستنباط بقيودها، وكان في ذلك كأبي حنيفة الذي كان في عصره، ولم يكن كتلميذه الشافعي الذي دون أصوله في الاستنباط وضبطها، وذكر البواعث التي بعثته على اعتبارها ومقامها من الاستدلال، ولكن مالكا وإن لم يذكر الأصول الفقهية لاستنباطاته فقد أشار إليها بتدوين بعض فتاويه و مسائله والأحاديث).¹

وقد ذكر الإمام منهاجه إجمالا في كثير من عبارات اشتمل عليها الموطأ وعبارات رويت عنه بطريق تلاميذه والمعاصرين له، ومن تلك العبارات ما نص عليها الإمام في رسالته إلى الليث بن سعد² إذ يقول: (فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى عليه

1 محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره آراؤه وفقهه، ص 271 . 272.

2 هو الليث بن سعد ويكنى أبا الحارث وكان ثقة كثير الحديث صحيحه وكان قد استقل بالفتوى في زمانه بمصر من شيوخه عطاء بن أبي رباح وابن شهاب، توفي (165 هـ) انظر الطبقات الكبرى 517/7

من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم³، وإن كان ذلك القدر المروي بالنص لا يكفي في معرفة تلك الأصول.

وقد كان عهد الإمام مالك يعج بالمناظرات والحوارات، خاصة بعد ظهور مدرستي الحديث والرأي، فيعد هذا العصر بداية ظهور لعلم أصول الفقه، فقد تم فيه وضع القواعد وأصول الاجتهاد لأئمة المذاهب في استنباط الأحكام، فبدأ لكل إمام منهج خاص وفكر أصولي يستخدمه، وكان هذا سببا في تأليف الشافعي لكتابه الرسالة التي تعد اللبنة الأولى في هذا العلم، وإن كانت هناك روايات تفيد بأن الأحناف هم من ألقوا في أصول الفقه قبل الشافعي ولكن لم يرد الدليل على ذلك.

ويرى جمهور المالكية أن للإمام مالك أصولا قد نص عليها، ومنهجها أصوليا خاصا وطريقة في استنباط الأحكام الفقهية وتخرجها كما جاء في كتاب القبس شرح الموطأ ما نصه: (إذ بناه مالك رحمه الله على تمهيد الأصول للفروع ونبه فيه على معظم أصول الفقه التي ترجع إليها مسائله وفروعه)⁴

وجاء في مقدمة ابن القصار: (لتعلموا أن مالكا كان موفقا في مذهبه، وأن الله تعالى خصه بحسن الاختبار ولطيف الحكمة وجودة الاعتبار، وقد رأيت أن أقدم لكم بين المسائل جملة من الأصول التي وقفت عليها من مذهبه)⁵

وكذلك في ترتيب المدارك: (وأنت إذا نظرت لأول وهلة منازع هؤلاء الأئمة وتقررت مأخذهم في الفقه والاجتهاد في الشرع وجدت مالكا رحمه الله تعالى ناهجا في هذه الأصول منهاجا مرتبا لها مراتبها ومدارجها مقدما كتاب الله ومرتبها له على الآثار، ثم مقدما على القياس والاعتبار تاركا منها لما لم يتحملة عنده الثقات العارفون بما تحملوه أو ما وجد الجمهور الحجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا لغيره وخالفوه)⁶

وما ذهب إليه جمهور المالكية من أن الإمام مالكا وضع أصولا تفصيلية ليس راجحا في نظر الباحث؛ لأن الإمام مالكا رحمه الله تأثر بثقافة عصره واستفاد ممن كان قبله، فأحيانا ينص على بعض الأصول، وأحيانا لا يتكلم عليها؛ فهذا السبب هو الذي جعل أصحاب المذهب يستخرجون أصول الفقه من كلام الإمام وفتاويه ومناظراته، فالناظر في حال الإمام الشافعي يجد فرقا كبيرا بين الإمام مالك والشافعي فلما وضع الشافعي الرسالة في أصول الفقه كان منهاجا له واضحا وهذا يدل على أن الإمام لم يجعل أصولا خاصة به كما ذهب جمهور المالكية، وإنما وضعت بعده واستنبطت من كتبه وكتب تلاميذه، وعندما يقال هذا ليس المقصود به التقليل من شأن الإمام مالك وإنما الوقوف والتحقيق من مسألة مهمة وهي الفكر الأصولي للإمام مالك أو الأصول التي بنى عليها مذهبه أو فتاواه.

2.1. ميزات منهجية مالك الأصولية

3 عياض ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، 43/1

4 ابن العربي، القبس في شرح موطأ مالك ابن أنس، 75/1 .

5 ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، ص133 .

6 عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، 89/1.

تميزت منهجية الإمام مالك الأصولية بميزات جعلت من مذهبه مذهباً مرناً وواسعاً، يقول محمد أبو زهرة في هذه المسألة: (قاصدين لما يكشف عن أصول التخريج في ذلك المذهب وما كان سبب نموه، واتساع رقعته، وكثرة مسائله وصلاحيته للبيئات المختلفة والتي تعتبر من مزاياه عن المذاهب الأخرى، وجعلت له تلك المرونة التي لم تكن في غيره).⁷، ومن تلك المزايا والخصائص التي اختص بها المذهب المالكي الأصولي:

أ. كثرة الأصول

يمتاز المذهب المالكي بكثرة أصوله، ووفرة مصادره، يقول أبو زهرة: (أما كثرة أصوله فهو أكثر المذاهب أصولاً).⁸، وتعد هذه الميزة حسنة من حسنات المذهب المالكي؛ لأنه بكثرتها يجد المجتهد ضالته فيها فيستطيع الاعتماد على أكثر من دليل، مثل المصالح المرسلة التي يعول عليها كل الفقهاء في هذا الزمان، وغيرها من المصادر، فبالمقارنة بالمذاهب الأخرى لن تجد مذهباً بهذه الكثرة في الأصول.

ب. التوسع في بعض الأصول

المراد به أن المالكية توسعوا كثيراً في الأخذ ببعض الأصول، كالعرف فقد توسع فيه المالكية أكثر من غيرهم، ولم يقف المالكية على بعض الأصول بل استفادوا من كل قواعد أصول الفقه واستعملوها في الاجتهاد، فقد أوغلو في استخدام هذا الأصل وهو العرف، وأدى هذا التوسع في تنوع الاجتهاد وكثرة المدارس الفقهية، وكثرة المجتهدين في المذهب.⁹

ج. مراعاة المصلحة

اختص المذهب المالكي بمراعاة المصلحة والإكثار من الأخذ بها، فقد اعتنى بالمقاصد الشرعية وراعاها في تخريج الأحكام وفي الفتاوى، وربط الأصول الشرعية بمصالح الناس، وقد ظهر أثر المصلحة في الأصول الاجتهادية في المذهب.¹⁰

د. الانفراد ببعض الأصول

فقد انفرد المالكية بأصول لم يشترك معهم أحد، كعمل أهل المدينة والمصلحة المرسلة وسد الذرائع، فهذه أصول انفرد بها المذهب المالكي دون غيره.

هـ. المرونة والتجديد

يمتاز المذهب المالكي بالمرونة والتجديد وذلك لاعتماده على المصلحة والأخذ بالرأي، يقول الدكتور عبدالكريم زيدان: (ومن هذه الأصول يتبين لنا خصوبة المذهب وسعته، وإمكان تخريج الأحكام

7 محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره. آراؤه الفقهية، ص 274 .

8 محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره. آراؤه الفقهية، ص 478 .

9 انظر محمد أبو زهرة، مالك حياته وعصره. آراؤه الفقهية، ص 848.

10 انظر: ابن العربي، القبس مرجع سابق 683/1 . التسماني، منهجية الإمام مالك الأصولية الخصائص والآثار، ص 110 .

على أصوله الملائمة لكل عصر ومكان، لا سيما على أصل المصلحة المرسله الذي سيطر على جميع فقه مالك في كل المسائل التي لا نص فيها حتى قرن اسم المصالح المرسله بمذهب مالك.¹¹

و. تتبع الآثار:

فقد اشتهر عن الإمام مالك وقوفه على النصوص وتتبع الأثر أكثر من غيره، وكان هذا الأمر واضحاً في المدرسة المدنية فقد اختلفت عن مدراس المالكية الأخرى باتباعها الأثر.

ز. الجمع بين الرأي والأثر:

فقد امتاز المذهب المالكي بالجمع بين الرأي والأثر، فقد أخذ بالرأي واعتمد عليه في استنباط الأحكام الفقهية، وفي نفس الوقت اعتمد على الأثر، فالمتبع للموطأ والمدونة وأمّهات المذهب المالكي يجد مدرسة الرأي حاضرة ومدرسة الأثر حاضرة كذلك، وهذه الميزة لم تكن في المذاهب الأخرى، فلو نظرت إلى المذاهب الأخرى لن تجد هذا التوازن في الأخذ بالرأي والأثر، إما أن تجد الرأي غالباً أو تجد الأثر غالباً، فهذا ليس عيباً في تلك المذاهب وإنما لكل مذهب خصائص وأصول في الاجتهاد اعتمد عليها، فهذه الميزة أفادت المذهب بإيجاد حل لكل النوازل والفتاوى واستيعاب كل القضايا.

2. الطرق التي تعرف بها أصول الإمام

للكشف عن مسالك أصول المالكية أمراً في غاية الصعوبة؛ لأن الإمام مالك لم يدون كتاباً في أصول الاجتهاد، وكذلك لم يصرح بأصوله التي اعتمد عليها كلها، إنما نص على بعضها، واستنبطت الأصول الأخرى من فتاويه ومسائله، ولا يدعي الباحث أنه وصل إلى الهدف المنشود، وهو استخراج أصول مالك أو معرفة كيف تستخرج؛ لأن ذلك يستدعي استقراءً لكل مصادر المذهب و يحتاج إلى وقت كثير وجهد جماعي، ولكن محاولة في هذا العمل وتسليط الضوء على موضوع مهم يجب زيادة الاعتناء به، وهو الكشف عن أصول الأئمة، وفي هذا الفرع يبين الباحث الطرق التي من خلالها الوصول إلى أصول إمام من الأئمة، وتتمثل الطرق في الآتي:

2.1. طريقة التنصيص من الإمام:

تعد هذه الطريقة من أهم الطرق التي يؤخذ منها أصل من أصول فقه الأئمة والمراد بالتنصيص : أن ينص أو يصرح الإمام بأن هذا الأصل معتبر عندي وأعتمد عليه في استنباط الأحكام الشرعية، ويمكن الاعتماد على هذه الطريقة في نسبة أصل من الأصول للإمام؛ لكونها من أدق الطرق وأصحها في نسبة الأصل للإمام؛ ولكن ما يستفاد منها قليل جداً؛ لأن الإمام مالك كما هو معلوم من حاله أنه لم يدون شيئاً من أصوله؛ فبالتالي يعسر الحصول على أصل منصوص عليه إلا في القليل النادر، ولم يدون كتاباً في أصول

11 عبدالكريم زيدان، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص 164 .

الفقه كالإمام الشافعي مثلاً، ولم يكثر من الأدلة والبراهين عند تعرضه للمسائل الفقهية، وقد وردت نصوص من الإمام مالك تفيد اعتماده على بعض الأصول ومن تلك العبارات:

أ. نصه على أن عمل أهل المدينة حجة وأصل يجب الاعتماد عليه، ويدل على ذلك رسالة الإمام مالك إلى الليث وفيها يقول الإمام مالك: (فإنما الناس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة، وبها نزل القرآن، وأحل الحلال وحرم الحرام إذ رسول الله بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل ويأمرهم فيطيعونه ويسن لهم فيتبعونه وما لم يكن عندهم فيه علم سألوا عنه، ثم أخذوا بأقوى ما وجدوا في ذلك في اجتهادهم وحدائثهم عهدهم، وإن خالفهم مخالف أو قال امرؤ غيره أقوى منه وأولى ترك قوله وعمل غيره، ثم كان التابعون من بعدهم يسلكون تلك السبيل ويتبعون تلك السنن، فإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به لم أر لأحد خلافه للذي في أيديهم من تلك الوراثة التي لا يجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها، ولو ذهب أهل الأمصار يقولون هذا العمل ببلدنا وهذا الذي مضى عليه من مضى منا، لم يكونوا من ذلك على ثقة، ولم يكن لهم من ذلك الذي جاز لهم).¹²

ب. التنصيص على أن عمل أهل المدينة مقدم على الحديث، فقد جاء في الجامع لمسائل المدونة ما نصه: (العمل أثبت من الأحاديث).¹³

ج. ومن أمثلة ذلك ما قرره الإمام مالك لبعض أصوله عندما سئل عنها، فقد سئل ما المراد ب (الأمر المجتمع عليه عندنا وببلدنا وأدركت أهل العلم وسمعت بعض أهل العلم، فقال: أما أكثر ما في الكتاب فرأي فلعمري ما هو رأيي ولكن سماع من غير واحد من أهل العلم والفضل والأئمة المقتدى بهم الذين أخذت عنهم وهم الذين كانوا يتقون الله فكثرت علي فقلت رأيي، وذلك إذا كان رأيهم مثل رأي الصحابة أدركوهم عليه، وأدركتهم أنا على ذلك وما قلت الأمر عندنا فهو ما عمل الناس به عندنا وجرت به الأحكام، كذلك ما قلت فيه ببلدنا وما قلت فيه بعض أهل العلم، فهو شيء استحسنته في قول العلماء وأما ما لم أسمعته منهم فاجتهدت ونظرت على مذهب من لقيته حتى وقع ذلك موضع الحق أو قريب منه حتى لا يخرج عن مذهب أهل المدينة وآرائهم).¹⁴

د. ومن تلك الأصول التي نص عليها الإمام الأخذ بالعموم، يقول الإمام مالك في باب الاعتكاف مستدلاً على جواز الاعتكاف في كل المساجد: فعم الله المساجد كلها ولم يخص شيئاً منها.¹⁵

2.2. طريقة التنصيص من الأتباع

يراد بهذه الطريقة ما صرح به تلامذة مالك والمالكية بأن هذا الأصل من أصول مالك، أو نسبوا هذه الأصل للإمام مالك، وهذه الطريقة وإن كانت كثيرة إلا أنها أقل مرتبة من الطريقة الأولى؛ لأن ما صرح به الإمام غير ما صرح به غيره ونسبه إلى الإمام، وربما يكون المستنبط أو المخرج قد أخطأ التخرج

¹² عياض، ترتيب المدارك، 61/1 .

¹³ ابن يونس، الجامع لمسائل المدونة، 750/5 .

¹⁴ عياض، ترتيب المدارك، 61/1 .

¹⁵ انظر: مالك بن أنس، الموطأ، 1/ 313 .

أو لم يفهم كلام مالك جيداً، أو لم تكن له أهلية كافية للتخريج على كلام الإمام واستنباط أصوله من فتاويه، ومن تلك النصوص ما يأتي:

أ. العموم من الأصول التي نسبها المالكية للإمام مالك، يقول ابن القصار: (من مذهب مالك . رحمه الله . القول بالعموم وقد نص عليه في كتبه ومسائله، حيث يقول محتجاً لإيجابه اللعان بين كل زوجين، لعموم إيجاب الله عز وجل ذلك بين الزوجين.¹⁶)

ب. ما ذكره القاضي عياض من أصول مالك، فالقاضي عياض يعد أفضل من كشف عن أصول المذهب وتفصيلها، فتراه يقول: (وأنت إذا نظرت لأول وهلة منازع هؤلاء الأئمة وتقررت مأخذهم في الفقه والاجتهاد في الشرع وجدت مالكا رحمه الله تعالى ناهجاً في هذه الأصول منهاجاً، مرتباً لها مراتبها ومدارجها، مقدماً كتاب الله ومرتباً له على الآثار، ثم مقدماً على القياس والاعتبار، تاركاً منها لما لم يتحمله عنده الثقات العارفون بما تحملوه أو ما وجد الجمهور الجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه).¹⁷

ج. عمل أهل المدينة وكونه حجة يجب العمل به، يقول الشارمساحي: (وأما العمل المستمر بمسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى زمن الإمام، فإنه المعتمد الكلي والمأخذ العلمي).¹⁸

د. المرسل، من الأصول المنصوص عليها من قبل المالكية المرسل، يقول ابن القصار: (ومذهب مالك قبول الخبر المرسل إن كان مرسله عدلاً عارفاً بما أرسل).¹⁹

2.3 . طريقة التخريج والاستنباط

المراد بهذه الطريقة الأصول التي استنبطت من كلام الإمام ولم ينص عليها، ومن ذلك ما يتردد على لسان بعض المالكية وبالأخص ابن القصار فكان يقول: ليس لمالك في هذه المسألة نص ولكن مذهبه يدل عليها وهذه كثيرة، لكنها ليست واضحة وجليّة ولهذا اختلف فيها المالكية ولم يتفقوا عليها، ومدرسة المالكية تشبه كثيراً المدرسة الحنفية في استخراج الأصول من الفروع، فقد جمع المالكية فروع المذهب واستنبطوا من خلالها القواعد الأصولية، ومن أشهر المالكية التي اشتغلوا باستنباط أصول مذهبهم القاضي عياض والباقي والقرافي وحلولو وابن القصار، يقول ابن القصار فقد قال في مقدمة كتابه: (وقد رأيت أن أقدم لكم بين يدي المسائل جملة من الأصول التي وقفت عليها من مذهبه وما يليق به).²⁰

وأغلب الأصول كشف عنها بهذه الطريقة ومن أمثلة ذلك:

أ. مفهوم المخالفة فقد أخذ مالك بهذا المفهوم وجعله حجة شرعية وقد نص على ذلك ابن القصار في مقدمته إذ يقول: (ومن مذهب مالك رحمه الله أن دليل الخطاب محكوم به وقد احتج بذلك

¹⁶ ابن القصار ، مقدمة في أصول الفقه ، ص 195 .

¹⁷ عياض، ترتيب المدارك، 1 / 22 .

¹⁸ محمد ابن محمد الراعي الأندلسي ، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، ص 229 .

¹⁹ ابن القصار المقدمة في أصول الفقه، ص 220 .

²⁰ ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، ص 133 .

في مواضع منها: حيث قال من نحر هديه بالليل لم يجزه، لقول الله تعالى: (لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَلْفَاقَهُمُ الْفَقِيرَ) ²¹ دليله أنه لا يجزئه إذا نحره بالليل. ²²

ب. تقديم العموم على المفهوم، كما في مسألة الغنم السائمة وتعارضها مع حديث في كل أربعين شاة شاة، فقد رجح مالك العموم على المفهوم؛ لأن العموم دليل لفظي ومقدم على المعنوي. ²³

ج. الاستصحاب وهو حجة عند مالك كما يقول ابن جزى الغرناطي. ²⁴

د. الاحتجاج بالقراءة الشاذة فلم يكن حجة عند مالك، يقول حلولو في الضياء اللامع: (المشهور من مذهب مالك عدم تلقي الحكم منه). ²⁵

هـ. الاحتجاج بشرع من قبلنا، فقد أسند لمالك بأنه يقول بشرع من قبلنا، ويراها حجة شرعية وذلك استنباطاً من كلامه في مسألة من المسائل، فقد جاء في الموطأ: (إن القصاص يكون بين الإناث كما يكون بين الذكور، والمرأة الحرة تقتل بالمرأة الحرة كما يقتل الحر بالحر والأمة تقتل بالأمة كما يقتل العبد بالعبد، والقصاص يكون بين النساء كما يكون بين الرجال والقصاص أيضا يكون بين الرجال والنساء، وذلك أن الله تبارك وتعالى قال في كتابه: (وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس والعين بالعين والأنف بالأنف والأذن بالأذن والسن بالسن والجروح قصاص) ²⁶ فذكر الله تبارك وتعالى (أن النفس بالنفس) فنفس المرأة الحرة بنفس الرجل الحر وجرحها بجرحه، ²⁷ فقد استنبط ابن القصار من كلام مالك السابق أنه يحتج بشرع من قبلنا لأنه احتج بالآية السابقة وهي خطاب لأهل التوراة. ²⁸

هذه الأمثلة على سبيل الذكر لا الحصر؛ لأن جل القواعد الأصولية كشف عنها بهذه الطريقة.

الخاتمة

في نهاية هذا البحث لقد توصل الباحث إلى نتائج من أهمها:

1. الإمام مالك لم ينص على كل أصوله، فقد نص على بعضها فقط وأخذ البعض الآخر من الفتاوى.

2. المدرسة المالكية الأصولية أقرب للمدرسة الفقهاء من مدرسة المتكلمين، ولم يكن لها أصولاً خاصة شأنها شأن كل المدارس والمذاهب ولكنها انفردت بأصول واشتهرت بها كادت هذه الأصول أن تجعلها مدرسة مستقلة.

21 الحجج 22 / 28.

22 ابن القصار، مقدمة في أصول الفقه، 233. 234 .

23 انظر ابن العربي، المحصول، ص 94 .

24 انظر محمد بن أحمد بن جزى الغرناطي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 146 .

25 احمد بن عبدالرحمن بن موسى الزليطني المشهور بحلولو، الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، 49/2 .

26 المائدة، 45 / 5.

27 مالك بن أنس، الموطأ، 872/2،

28 انظر ابن القصار مقدمة في أصول الفقه، ص 306 . 307 .

3. لكل إمام منهجية خاصة وطرق في الكشف عنها وأهم هذه الطرق: طريقة التنصيص والتصريح من الإمام.

4. الكشف عن أصول الإمام مالك يحتاج إلى استقراء كل كتبه وفتاويه، وتحرير محل النزاع في المختلف فيه، وبيان الراجح منها ونسبته للإمام.

5. توسع المالكية في الأخذ ببعض الأصول كالعرف والمصلحة المرسله كان سببا في حيوية ومرونة المذهب.

المصادر

- أحمد بن عبدالرحمن بن موسى الزليطني المشهور بحلولو (898هـ/1493م)، الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، الطبعة الثالثة، تحقيق: عبدالكريم النملة (القااهرة: مكتبة الرشد، 1420 هـ. 1999 م).
- عبدالكريم زيدان بيج العاني الكحلي (1435هـ/2014م)، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، الناشر: دار عمر ابن الخطاب. مصر.
- علي بن عمر بن أحمد ابن القصار البغدادي المالكي (397هـ/1007م)، مقدمة في أصول الفقه، تحقيق مصطفى مخدوم، دار المعلمة، الطبعة الأولى 1420 هـ. 1999 م.
- عياض بن موسى بن عياض بن عمرو بن يحيى السبتي أبو الفضل (544هـ/1149م)، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعيان مذهب مالك، وزارة الأوقاف المغربية، الطبعة الثانية 1403 هـ. 1983 م.
- مالك بن أنس أبو عبدالله الأصمعي (179هـ/796م)، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - مصر.
- محمد بن عبد الله بن محمد الإشبيلي المالكي ابن العربي، (543هـ/1148م)، القبس في شرح موطأ مالك ابن أنس، تحقيق محمد عبدالله ولد كريم، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1992 م.
- محمد بن عبد الله بن محمد الإشبيلي المالكي ابن العربي، (543هـ/1148م)، المحصول تحقيق: حسين علي البديري الناشر دار البيارق الأردن الطبعة الأولى 1420 هـ. 1999 م.
- محمد بن عبد الله ابن يونس التميمي الصقلي (451هـ/1059م) الجامع لمسائل المدونة، تحقيق مجموعة من الباحثين الناشر: معهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي جامعة أم القرى الطبعة الأولى 1434 هـ. 2013 م.
- محمد حمادي التمساني، منهجية الإمام مالك الأصولية الخصائص والآثار، الناشر: المؤتمر العلمي لدار البحوث. دبي.
- محمد ابن أحمد بن جزى الغرناطي (741هـ/1341م)، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: محمد المختار الشنقيطي، الطبعة الثانية 1423 هـ. 2002 م.
- محمد ابن محمد الراعي الأندلسي (853هـ/1449م)، انتصار الفقير السالك لترجيح مذهب الإمام مالك، تحقيق: محمد أبو الأجدان، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى 1981 م.
- محمد أحمد مصطفى أبو زهرة (1394هـ/1974م) مالك حياته وعصره وآراؤه وفقهه، دار الفكر العربي الطبعة الثانية.

KAYNAKÇA

- Abdülkerim Zeydan (ö. 2014). el-Medhal li-dirâseti's-şer'îati'l-İslâmiyye. Mısır: Dâru Ömer b. el-Hattâb. 1999.
- Ahmed b. Abdurrahman b. Musa (ö. 898/1493). ed-Diyâü'l-lâmi' fî şerhi Cem'î'l-cevâmi'. Kâhire: Mektebetü'r-Rüşd. 1999.
- Endelûsî, Muhammed b. Muhammed (ö. 853/1449). İntisârü'l-fakîri's-sâlik li-tercîhi mezhebi'l-İmâm Mâlik. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1981.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed (ö. 741/1341). Takrîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl. 2002.
- İşbîlî, Muhammed b. Abdullah (ö. 543/1148). el-Kabes fî şerhi Muvatta'i Mâlik b. Enes. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî. 1992.
- İşbîlî, Muhammed b. Abdullah (ö. 543/1148). el-Mahsûl. Ürdün: Dâru'l-Beyârik. 1999

Bağdâdî, Ali b. Ömer (ö. 397/1007). Mukaddime fî usûli'l-fikh. Dâru'l-Muallime. 1999.

Mâlik b. Enes el-Esbahî (ö. 179/796). el-Muvatta'. Mısır: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.

Muhammed Ebû Zehre (ö. 1974). Mâlik: Hayâtuhû ve asruhû, ârâuhû ve fikhuhu. Dâru'l-fikri'l-Arabî.

Temîmî, Muhammed b. Abdullah (ö. 451/1059). el-Câmi' li-mesâili'l-Müdevvene. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 2013.

Tilimsânî, Muhammed Hamâdî. Menheciyyetü'l-İmâm Mâlik el-Usûliyye. Dubai: el-Mü'temerü'l-İlmî li-Dâri'l-buhûs.

Yahsubî, İyaz b. Mûsâ (ö. 544/1149). Tertîbü'l-medârik ve takrîbü'l-mesâlik li-ma'rifeti mezhebi Mâlik. 1983.

MUHAMMED ESED'İN MUCİZE ANLAYIŞINA KLASİK TEFSİRLER IŞIĞINDA ELEŞTİREL BİR YAKLAŞIM*

Hasan Hüseyin HAVUZ**

Öz

Modern Batı düşüncesinin gelişmesi ve bilimsel ilerlemeler neticesinde bazı ayetleri anlama ve yorumlamada yeni yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Kur'an-ı Kerim'de, geçmiş peygamberlerin elinde gerçekleşen birçok mucize olaydan söz edilir. Bu mucizeler "ayet" kelimesiyle zikredilmiştir. Bunların arasında, Hz. Sâlih'in devesi, Hz. Musa'nın asâsının yılanı dönüşmesi ve elinin parlaması, Hz. İsa'nın kuş şekline soktuğu çamuru canlandırması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körleri ve alaca hastalarını iyileştirmesi, bunlar arasında zikredilebilir. Tabiatüstü olayların anlatıldığı bu mucizelerle ilgili, farklı yaklaşımlar söz konusu olmuştur. Bu bağlamda biz Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı adlı tefsirini esas alarak bu konu ile ilgili ayetleri ele aldık. Muhammed Esed ülkemizde bu eseriyle Kur'an yorumunda önemli bir etkiye sahiptir. O, Kur'an'da peygamberlerle alakalı olarak mucize olduğu nakledilen olağanüstü olayları tabiat kanunları içerisinde ele alarak, batı insanının aklına yaklaştırma çabası içinde olmuştur. Halbuki bu güne kadar bu ayetler müfessirler tarafından mucize olarak nakledilmiş ve yorumlanmıştır. Bu makalede onun bu görüşleri, klasik tefsirlerde verilen bilgiler ışığında değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu hususta öncelikle, ilgili konunun klasik tefsirlerde nasıl ele alındığı özetlenip Muhammed Esed'in yaklaşımı ortaya konmuştur. Bu çerçevede, sadece peygamberlerin gösterdiği mucizeler ele alınmış olup, Esed'in tabii kanunlar içinde yorumladığı olağanüstü olaydan bahseden ayetler ile, lafza bağlı kalarak anlam verdiği ve yorumda bulunmadığı ayetler değerlendirme dışı bırakılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Esed, Mucize, Klasik Tefsir, Yorum, Kur'an Mesajı

A CRITICAL APPROACH TO MUHAMMED ASAD'S UNDERSTANDING OF MIRACLES IN THE LIGHT OF CLASSICAL EXEGESIS

Abstract

As a result of the development of modern Western thought and scientific progress, new approaches to understanding and interpreting some verses have emerged. In the Qur'an, the events of the past prophets and the challenge of many miracles are mentioned. These miracles are mentioned as verses. The camel of Salih (poh), the stick of Moses' turning into the snake and the flare of his hand, Jesus' (poh) revival of the mud that is brought into the shape of a bird, resurrection of the dead, healing of the blind and the curing patients can be expressed among these. Different interpretations have been made about these miracles in which the supernatural events are told. In this context, we issued the verses on the tafsir of the Message of the written by Muhammad Asad. He has a significant influence on Quran's interpretation with this work in our country. He has discussed the extraordinary events narrated as miracle related with prophets in the Quran with considering the context of natural laws and he aimed to approach this events to the mind of Western man with this. by considering the extraordinary events transmitted in natural laws. However, to this day, these verses were conveyed and interpreted as a miracle by commentators. In this article, hiopinions were evaluated in the light of the information given in classical commentary. It has been considered only the subject of miracles of the prophets. Because, there are also verses in which Assad interprets in accordance with natural laws. These verses and the verses in which Assad attributes as depending on the literal meaning and does not comment on them anyway have not been assessed.

Keywords: Muhammad Esed, Miracle, Classical Tafsir, Comment, Quran Message

* Makale Gönderim Tarihi: 9 Kasım 2018

Makale Kabul Tarihi: 29 Mart 2019

** Öğr. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı; Lecturer, Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir; Afyonkarahisar, Turkey; [hhavuz@aku.edu.tr](mailto:havuz@aku.edu.tr); orcid.org/0000-0003-4388-9383.

GİRİŞ

Günümüzde Kur'an tefsirinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Modern yaklaşım olarak ifade edilebilecek anlayışın başında günümüz modern düşünceyi esas alan ve Kur'an'ı bu çerçevede açıklayan yaklaşım gelmektedir. Bu manada pozitivist düşüncelerden etkilenen Müslümanın zihin dünyasında, anlaşılması müşkil hale gelen bazı ayetler ön plana çıkmaktadır. Kainattaki her şeyin sebep sonuç içerisinde değerlendirildiği günümüz şartlarında Muhammed Esed *Kur'ân Mesajı* adlı Meâl-Tefsiri ülkemizde ayetlerin bu çerçevede yorumlanmasında önemli bir etkiye sahiptir. Muhammed Esed 26 yaşına kadar Yahudi olarak yaşayan, ama hakikati arayış içinde olan bir entelektüel idi. Müslüman olduktan sonra da gazeteci kimliğiyle İslam dünyasını gezmiş, Müslümanların problemleriyle ilgilenmiş, siyasi faaliyetlere katılmıştır. Daha sonra kendini ilmi faaliyetlere verip gerek Arabistan, gerekse Hindistanda çeşitli ilmi meclislere katılmıştır. Sonrasında ehli hadis çizgisinden Hint alt kıtasında etkili olan Kur'anıyyun ekolüne kaymıştır.¹ *Kur'an Mesajı* adlı tefsiri, 1996 yılında Türkçeye çevrilmesiyle birlikte, üzerinde birçok araştırma yapılmış ve özellikle Kur'an'da geçen olağan üstü olaylarla ilgili yaklaşımları sebebiyle çokça eleştirilmiştir.

Esed'in *Kur'an Mesajı* üzerinde birçok çalışma yapılmıştır. Onun mucizelere yaklaşımı konusunda da Zeynep Gürler tarafından 2016 yılında "Kur'an'daki mucize haberlerine yaklaşımlar: İbn 'Âşûr ve Muhammed Esed örneği"² adlı yüksek lisans çalışması yapılmış olup, bu çalışmada Esed ile İbn 'Âşûr'un yaklaşımları karşılaştırılmıştır. 2013 yılında tamamlanan yüksek lisans tezimizden derlediğimiz bu makalede söz konusu çalışma ile benzer konular ele alınmakla birlikte Esed'in mucize anlayışındaki çoğunluğun görüşüne aykırı hususlar ortaya konarak, bu yorumlar eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilmeye çalışıldı. Makalede Kur'an'da "Hz. Meryem'in yanında yiyecekler bulması gibi bizzat peygamber elinde gerçekleşmeyen olağanüstü olaylar, ayrıca Hz. İsa'nın peygamberlik öncesi beşikte konuşması gibi olağanüstü olaylar mucizenin yapılan tanımı gereği kapsam dışı tutuldu. Özellikle mucize tanımına uygun olarak peygamberlerin peygamberlik döneminde peygamberliğin isbatı mahiyetinde gösterdikleri mucizeler ele alındı. Bu çerçevede Kelamcılara göre gerek irhasat, gerekse nübüvvet sonrası meydan okumaksızın meydana gelen olağanüstü olaylar, kişinin peygamberlik iddiasında doğru olduğuna delil teşkil eden mucize değil, ancak onu destekleyen bir karine olarak görülebileceği belirttikleri için, Bedir savaşında meleklerin

¹ Daha geniş bilgi için Bk. Muhammed Esed (ö. 1992), *Mekke'ye Giden Yol*, trc. Cahit Koytak, İnsan Yayınları, İstanbul, 1998, 293; İsmail Çalışkan, *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 18-20.

² Zeynep Gürler, "Kur'an'daki mucize haberlerine yaklaşımlar: İbn 'Âşûr ve Muhammed Esed örneği", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 2016. Bunun dışında Bk. İshak Özgel, "Olağanüstü Olayların Yorumlanması Ekseninde Muhammed Esed'in 'Ayet' Kelimesi Çevirisi Üzerine", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 19. 2007; Musa Koçar, "Kur'an'daki Hissî Mucizelere Farklı Bir Yaklaşım (Muhammed Esed Örneği)", *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, 6,/15-16, 2006.

yardımları (Âl-i İmran 3/125), müşriklerin yüzüne toprak atılması (Enfâl 8/17) hâdiseleri de kapsam dışı tutuldu.³ Diğer olağanüstü hadiseler ayrı bir başlık olarak incelenebileceği düşüncesiyle ele alınmadı.

Konular incelenirken öncelikle mucizelerle ilgili ayetin klasik tefsirlerde nasıl anlaşıldığı ve yorumlandığı ele alınırken özellikle Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö.606/1210) *Mefâtîhu'l-Gayb*'ı ve diğer rivayet ve dirayet tefsirleri dikkate alındı. Ardından Esed'in değerlendirmesi ortaya konuldu. Esed'in görüşü değerlendirilirken günümüz tefsirlerine de müracaat edildi. Esas konuya geçmeden önce "mucize" hakkında genel bir bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. MUCİZE KAVRAMI

Mu'cize, "bir şeye güç yetirememek" anlamına gelen "a-c-z" kökünden türemiş bir isimdir.⁴ Bu kelime Kur'ân'da yer almamakla birlikte, عجز "aciz ve güçsüz kalmak" olarak yirmi yerde geçmektedir.⁵ Mu'cize Kur'an'da آية kelimesi ile ifade edilmiştir. Kelamcıların mu'cize tanımı farklılık göstermekle birlikte Maturîdî mu'cizeyi, "Peygamberlerin elinde ortaya çıkan ve benzeri öğrenme yoluyla meydana getirilemeyen olay" diye tanımlamıştır.⁶ Akaid ve Kelam literatüründe mucizenin bazı temel özellikleri şöyle izah edilmiştir. Mucize ya doğrudan ya da dolaylı olarak Allah'tan gelmeli, yani ilahi bir fiil olmalı, olağanüstü bir şekilde zuhur etmeli, Peygamberlik iddiası ve tehadidiyle birlikte vuku bulmalı, iddiaya uygun olarak meydana gelmeli ve Peygamberin güvenilirliğini zedeleyecek bir şüphe taşımamalıdır.⁷

Mu'cizede iki şey öne çıkmaktadır. Bunlar, ilahî bir fiil olması ve Peygamberlerin elinde gerçekleşmesidir. Bununla birlikte mucizenin peygamberlik döneminde olması gerekir. Nübüvvet öncesi meydana gelen hârikulâde olayların keramet veya irhas olarak değerlendirildiği belirtilmiştir.⁸

Kelamcılar mu'cizeyi hissî, haberî ve aklî olarak üçe ayırmışlardır.⁹ Hissî mu'cizeler insanların duyularına hitap eden hârikulâde olaylardır. Bunlara tabiatla ilgileri sebebiyle

³ es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413), "Mu'cize" Mu'cemu't-Ta'rifât, thk., Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, (Kahire: Daru'l-Fadîle, trs.), 184; Adil Bebek, "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi", M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, (2000), 122.

⁴ Ebu'l-Feyz Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî (ö. 1205/1791), Tâcu'l-arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, (Kahire: Dâru'l-hidâye, trs.), 15: 211; Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükrim Ali ibn Manzûr (ö. 711/1311), Lisânü'l-arab (Beyrut: Dâru Sadr, 1414), 5: 369. 4; Halil İbrahim Bulut, "Mu'cize", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 350; Ahmet Saim Kılavuz, Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998), 147.

⁵ Muhammed Fuad Abdülbâkî, "Acz", el-Mu'cemü'l- Müfehres, 7.Baskı, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 671.

⁶ Mâturîdî Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr (ö. 333/944), Kitâbü't-Tevhîd, trc. Bekir Topaloğlu, (Ankara: İSAM Yayınları, 2005), 221.

⁷ Halil İbrahim Bulut, "Mucizeler Karşısında İnsanların Tutumu", Diyanet İlmî Dergi, 40/3, (Temmuz-Eylül, 2004), 124.

⁸ Halil İbrahim Bulut bu bilgiyi İcî'nin Mevâkıfı, Amîdî'nin Ebkâru'l-Efkâr ve Kâdî Abdülcebbar 'ın el-Muğnî adlı eserinden naklen vermiştir. Bulut, Kur'ân Işığında Mu'cize ve Peygamber, 54.

⁹ İsmail Işık-Rabiye Çetin, "Mucize", Sistematik Kelam 2, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 77-90; Bulut, "Mu'cize", 30: 350.

“kevnî mu’cizeler” de denir. Kur’an’da belirtildiğine göre hissî mü’cizeler peygamberlerin elinde ortaya çıkmıştır.¹⁰ Haberî mucizeler de Peygamberlerin Allah’tan gelen vahye dayanarak verdikleri gaybî haberlerdir. İnsanların akıl ve idraklerine hitap eden, onları düşünmeye ve gerçekleri kavramaya sevk eden ve bu şekilde peygamberliğin doğruluğunu kanıtlayan en güçlü delillerdir. Kelâm ilmi kaynaklarında, hissî mucizenin dışındaki bütün delil ve alâmetlere genel olarak aklî mucize denilmiştir.¹¹

Peygamberlerin davetine muhatap olan bütün milletler davet sahibinin doğruluğundan emin olmak için ondan tabiat kanunlarını aşan ve ancak ilahî bir kudret sayesinde gerçekleşen, gözle görülür bir mu’cize göstermesini istemişlerdir.¹² Bu manada Kur’ân-ı Kerîm’de, geçmiş peygamberlerle ilgili, tehdâd¹³ sonucu veya tehdâd olmaksızın meydana gelen birçok mucizeden söz edilir.¹⁴ Bunların arasında, Hz. Sâlih’in devesi, Hz. Musa’nın asâsının yılanı dönüşmesi ve elinin parlaması, Hz. İsâ’nın kuş şekline soktuğu çamuru canlandırması, ölüleri diriltmesi, anadan doğma körleri ve alaca hastalarını iyileştirmesi bunlar arasında zikredilebilir.¹⁵ Bunlar tabiat kanunlarını aşan ve Allah’ın müdahalesini gösteren ilâhî fiiller olup, iradelerini kullananların iman etmesini sağlar. Bu tür hissî mu’cizeler peygamberin yaşadığı zaman ve mekânla sınırlıdır.¹⁶

İslam âlimleri Hz. Peygamberin birçok hissi mucizesinden bahsetmişlerdir. Ancak Kur’an’da Hz. Peygamberin bütün mucizelerinden bahsedilmemektedir. Hz. Peygambere yöneltilen bazı mucize taleplerine olumlu cevap verilmediği ayetlerde belirtilmekle birlikte¹⁷ bu Kur’an’da onun hiçbir mucizesine işaret edilmediği anlamına gelmez. mesela, ayın yarılanması¹⁸, İsrâ olayı¹⁹, gibi mucize olarak zikri geçen ayetlerdir.

2. MUHAMMED ESED’İN “MUCİZE” ANLAYIŞI

Muhammed Esed’in “mucize” anlayışı, Kalam ilminde tabiatüstü olarak meydana gelen ve hissi mucize olarak ifade edilen tanımdan farklıdır. Kur’an’daki bazı “ayet”²⁰ kelimelerini “mucize” veya mucizevî kelimesi ile çeviren Esed, “mucize” kavramının sadece herkesin gözlemlediği tabiat olaylarının dışında bir olay olmadığını, bir “işaret” ve

¹⁰ Bulut, “Mu’cize”, 30: 350.

¹¹ Işık-Çetin, “Mucize”, 77-90.

¹² Halil İbrahim Bulut, Kur’ân Işığında Mu’cize ve Peygamber, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 24.

¹³ Tehaddîyi (meydan okuma) mûcizede şart olarak görülmüştür. Tanımlarda “tehaadi” kaydı bildirilse de peygamberlerin gösterdikleri tüm benzersiz olaylar onların peygamberliğini tasdik yönünden mucizedirler. Mehmet Salmazzem, “Tehaddî Ayetlerinin Nüzûl Kronolojisine Dair Farklı Bir Yaklaşım”, EKEV Akademi Dergisi, 19/64, (Güz 2015), 115-134.

¹⁴ Bk. En’am 6/8, 37, 109, 111, Yunus 10/20, Ra’d 13/7.

¹⁵ Işık-Çetin, Mucize, 77-90

¹⁶ Bulut, “Mu’cize”, 30: 350.

¹⁷ Bunlardan bir tanesi şu ayettir: Bizi, ayetler (mucizeler) göndermekten alıkoyan tek şey, öncekilerin bu ayetleri yalanlamış olmasıdır. Nitekim Semûd kavmine, açık bir mucize olmak üzere bir dişi deve vermiştik. Onlar ise, (bu deveyi boğazladılar ve) bu yüzden zalim oldular. Oysa biz ayetleri ancak korkutmak için göndeririz. (İsrâ 17/59)

¹⁸ Kamer 54/1, 2.

¹⁹ İsrâ 17/1.

²⁰ Bk. Bakara 2/118, En’am 6/37, 109, Yunus 10/20, Ra’d 13/7, 27, İsrâ 17/59, Ankebut 29/50, Zuhuruf 43/47, Vakıa 56/62.

“mesaj” anlamına geldiğini ifade eder. Dolayısıyla aslında mucize olarak tanımlanan şey, olağan dışı bir mesajdır. Lakin ona göre olağan dışı mesajlar tabiatüstü olarak nitelendirilemezler. Çünkü tabiat kanunları, “sünnetullah” (Allah’ın yaratma kanunları)’ın yalnızca kavranabilen tezahürleridir. Bu çerçevede Esed, hâdiselerin akışına uygun olan veya olmayan her şeyi tabîi olarak nitelendirmektedir. Diğer taraftan Nahl 16/65. ayette “Allah’ın gökten su indirip kuruyan toprağa hayat vermesini “organik hayat mucizesi” diye isimlendirerek, hayatta sürekli müşahede edilen olağan olayların da bir mu’cize olduklarını beyan etmiştir.²¹ Bununla birlikte Esed’e göre geçmiş peygamberlere mesajlarını desteklemek için verildiği söylenen mucizeleri gösterme gücü Hz. Muhammed’e verilmemiştir. Zira ona göre bunun Kur’an’da ısrarla belirtilmesi, aslında geçmiş peygamberlere ve Hz. Muhammed’e de olağanüstü anlamında bir mucize verilmediğini göstermektedir.²²

Esed mucizeler konusundaki yaklaşımını "Mucize yalnızca Allah katındadır"²³ ayetine dayandırarak bu ayetin tefsirinde özetle şunları söyler: “Kur’an’da olağan üstü olarak gelen mesajlar Allah’ın seçtiği özel yeteneklerle donatılmış peygamberlerin elinde meydana geldiği için onlara “mucize gösterici” denildiğini, aslında “mucizeler ancak Allah katındadır.” ayeti peygamberlerin “mucize gösterici” olmadığını ortaya koymaktadır.”²⁴

Buradan anlaşılmaktadır ki, Esed’e göre peygamberler tabiatüstü bir mucize göstermemişlerdir. Bilakis Allah onlara bazı mucizevî alamet ve işaretler göndermiştir. Esed’in bu yaklaşımını İsrâ suresi 59.ayetini “Bizi öncekiler gibi bu mesajı da mucizevî belirtilerle göndermekten alıkoyan tek sebep, önceki toplumların onları hep yalanlamış olmalarıdır.” şeklinde çevirmesi Hz. Peygambere de olağan dışı işaretlerin verilmediği kanaatinde olduğunu göstermektedir. Ayrıca لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ آيَةً مِنْ رَبِّهِ (Ona Rabbinden bir mucize indirilseydi ya!)²⁵ şeklinde geçen ve “ayet” kelimesiyle zikredilen “mucize” kelimesini kendi anlayışı çerçevesinde “mucizevî işaret, alamet” olarak çevirmiş olması da onun mucize anlayışının, bizim tabiat üstü olarak “mucize” dediğimiz hadiseler gibi olmadığı ve tabîi sınırlar içinde değerlendirdiği anlaşılmaktadır.²⁶

Esed’in, ayrıca İsrâ 17/101.ayette “dokuz mucize” yerine, “dokuz mesaj” ifadesini kullanmış olması ve Kur’an’da ayet kelimesinin geçtiği yerlerin tümünde “işâret ve mesaj” anlamını vermesi, onun mucizeye bakışını ortaya koyan diğer detaylardır.

²¹ Muhammed Esed (ö. 1992), Kur’an Mesajı(Meal-Tefsir), trc., Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2009), Nahl 16/65.

²² Esed, Kur’an Mesajı, İsrâ 17/59; İshak Özgel, “Olağanüstü Olayların Yorumlanması Ekseninde Muhammed Esed’in ‘Ayat’ Kelimesi Çevirisi Üzerine”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19, (2007), 159,160.

²³ En’âm 6/109.

²⁴ Esed, Kur’an Mesajı, En’âm 6/109.

²⁵ En’âm 6/37, Yunus 10/20, Ra’d 13/7.

²⁶ Esed, Kur’an Mesajı, İsrâ 17/59.

Esed'in mucize konusuna yaklaşımını genel olarak ortaya koyduktan sonra mucizeden bahseden ayetleri, onun görüşlerini de ifade ederek, başlıklar altında incelemek istiyoruz.

3. GEÇMİŞ PEYGAMBERLERİN MUCİZELERİ

3.1. Hz. Salih'e Verilen Deve

وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Semûd'a da kardeşleri Sâlih'i (gönderdik). Onlara, "Ey kavmim" dedi, "Allah'a kulluk edin; sizin O'ndan başka tanrınız yoktur. Size rabbinizden açık bir delil gelmiştir. O da, size bir işaret olarak Allah'ın şu devesidir. Onu bırakın, Allah'ın toprağında otlasın. Ona kötülük etmeyin; sonra sizi elem verici bir azap yakalar." (A'râf 7 / 73)²⁷

Hz. Salih'e verilen deve ile ilgili olay Kur'an'da birkaç ayette geçmektedir.²⁸ Devenin mu'cize olması ile alakalı, Râzî, Hz. Salih'in peygamber olarak gönderildiği toplumun kendisinden kayadan bir dişi deve çıkarmasını istediklerini, eğer çıkarırsa ona iman edeceklerini ifade ederek Hz. Salih'in onlardan söz aldığını, sonra iki rekat namaz kıldığını ve Allah'a dua ettikten sonra kayanın ortasından yarılıp, hamilenin karnından çıkar gibi dişi bir deve çıktığını, devenin çok büyük olduğu ve Semûd kavminin sularının kısıtlı olmasından dolayı suyun bir gün deve, bir gün de kavim için sıraya bindirildiğinden bahsetmektedir. Ayrıca, âlimlerin bu olayda mu'cize olup olmadığı hususunda münakaşa ettiklerini söyleyerek, devenin hangi yönden mu'cize olduğunu izah ettiklerini ancak Kur'an'ın bu olayın mu'cize olduğunu gösterdiğini, lâkin devenin kayadan çıkması mı yoksa iri olması yönünden mi mucize olduğu konusunda bilgi vermediğini belirtmiştir.²⁹ Bu çerçevede hem klasik hem çağdaş müfessirler bahsi geçen bu devenin hiç şüphesiz mû'cize olduğunu söylemişlerdir.³⁰

Esed ise ilgili ayete mucize olmadığını imâ ettirecek bir mana vererek şöyle çevirmiştir. "Rabbinizden işte apaçık bir kanıt geldi size: "Allah'a ait olan bu dişi deve bir

²⁷ Ayet mealleri, Türkiye Diyanet Vakfının yayınladığı "Kur'an-Kerim ve Açıklamalı Meali" adlı meal esas alınarak verilmiştir. Hayrettin Karaman v.dğr., Kur'anı Kerim ve Açıklamalı Meali, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, trs.).

²⁸ Hûd 11/64, İsrâ 17/59, Şuarâ 26/155, Kamer 54/27.

²⁹ Fahrüddin er-Râzî ö. 606/1210), Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b.el-Hasan el-Hüseyin et-Teymî, Mefâtihu'l-Gayb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 14: 169-170.

³⁰ Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/923), Câmiu'l- Beyân an Te'vil-i Âyi'l-Kur'ân, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (y.y. Müessesetü'r-Risâle, 2000), 12: 525; İbn Kesîr, Ebi'l-Fidâ İsmail b. Kesiri'd-Dımaşkî (ö. 774/1373), Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm, thk. Mustafa seyyid Muhammed, vd., (y.y., ts,) 3: 394; İzzet Derveze(ö. 1984), et-Tefsîru'l-Hadîs, (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383), 2: 421; Süleyman Ateş, Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 3: 363; Mehmet Zeki Duman (ö. 2013), Beyanü'l-Hak, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008),1: 334; Mehmet Sait Şimşek, Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 3: 384; Hayrettin Karaman v. dğr., Kur'an Yolu Türkçe Meal Tefsiri, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2: 549.

nişanedir sizin için: öyleyse bırakın onu Allah'ın arzında otlasın ve sakın dokunmayın ona; yoksa çok can yakan bir azap yakalar sizi.”

Ayetle ilgili açıklamalara bakıldığında Esed'in, klasik tefsirlerde olağanüstü bir şekilde anlatılan bu devenin mu'cize bir deve olmadığını düşündüğü görülmektedir. O, ayetteki نَاقَةُ اللَّهِ (Allah'ın dişi devesi) ifadesinden, yani devenin Allah'a izafe edilmesinden hareketle klasik müfessirlerin bir takım menkıbeler anlattığını, bu tür şeylerin Kur'ân ve sahih hadislerde bulunmadığını belirtmektedir. Ona göre bunun Allah'a izafe edilmesi, onun herhangi bir kişiye ait olmadığına, bütün toplumun onu korumakla görevli olduğuna işaret etmektedir. Bu da Hz. Salih'in gönderilmiş olduğu kavmin, sahipsiz bir hayvana nasıl davranacaklarına dair bir imtihan içerisinde olduklarını göstermektedir.³¹

Bu konuda tefsirlerde nakledilen rivayetlere mesafeli yaklaşılabilir.³² Ancak ayetlerin anlam örgüsüne bakıldığı zaman, Hz. Salih'in nübüvvetini reddeden kavminin mucize istemesi üzerine, onun peygamberliğine delil olacak bir mu'cizeden bahsedilmektedir.³³ Şuarâ sûresi 154. ayette “Sen de ancak bizim gibi bir insansın. Eğer doğru söyleyenlerden isen, haydi bize bir mucize getir.” şeklinde Hz. Salih'in peygamberliğine inanmayanlar delil istemektedir. Bunun üzerine 155. ayette Hz. Salih, “İşte size ayet olarak Allah'ın dişi devesi”, demiştir. Hz. Salih ile kavmi arasında geçen bu diyalog bu devenin mucize deve olduğunu göstermektedir. Ayrıca devenin serbest bırakılması ve dokunulmaması istenmektedir. Eğer dokunulursa elim bir azabın geleceği vurgulanmaktadır. Normal olarak bir deveye zarar vermekten bahsedildiği düşünüldüğünde, ayette “azab” ifadesinin ne anlama geleceği belirsiz kalmaktadır. “Beyyine” veya “ayet” kelimelerinin kullanılması olağan bir durumun olmadığını göstergesidir. Ayrıca Esed'in, bu devenin Allah'a izafe edilmesinin “herhangi bir kişiye ait olmadığı” anlamında olduğunu söylemesi, ayetin bütününe bakıldığında doğru gözükmemektedir. Alûsî'nin de belirttiği gibi burada devenin Allah'a izafe edilmesi ta'zîm içindir. Bu cümle, takdir edilmiş bir “bu mu'cize nerede?” sorusunun cevabı olarak gelmiştir.³⁴

3.2. Hz. İbrahim'in Ateşe Atılması

فُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ *Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol! dedik.* (Enbiya 21/69)³⁵

Hz. İbrahim'in ateşe atılması meselesinde, klasik tefsirler, onun ateşe atıldığını ve Allah'ın emriyle ateşin mu'cize olarak onu yakmadığını söylemiştir. Rivayetlere göre, Hz.

³¹ Esed, Kur'ân Mesajı, A'râf 7/73.

³² Karaman v.dğr., Kur'an Yolu, 2: 549.

³³ Duman, Beyânü'l-Hak,1: 334.

³⁴ Alûsî, Şehâbüddin es-Seyyid Mahmud (ö. 1270/1854), Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve Seb'î'l-Mesânî (Beyrut: İdâretü't-Tab'ati'l-Müniriyye, ts.), 8: 162,163.

³⁵ Aynı hâdise Ankebût 29/24 ve Sâffât 37/98. ayetlerinde de geçmektedir.

İbrahim on altı yaşlarında iken halkının taptığı putların bâtil olduğunu söyleyerek bunlara karşı çıkmış ve bunun üzerine en ağır azap şekli ateş oluğu için, yakılması emredilmiştir.³⁶ Geniş bir ağıl yapılarak,³⁷ kırk gün odun toplanmıştır.³⁸ Sonra odunlar tutuşturularak, eşi benzeri görülmemiş³⁹ bir ateş yakılmıştır. Bir eve hapsedilen Hz. İbrahim, elleri kolları bağlanarak bir mancınığa konmuştur. Bunun üzerine -insanlar ve cinler hariç- yerler, gökler ve melekler bağırmaya başlamışlardır.⁴⁰ Ateşe atılan ve ateşin içinde sabahlayan Hz. İbrahim için melekler Allah'a yalvarmıştır.⁴¹ Bunun üzerine de Allah (cc) "Ey ateş! İbrahim'e karşı serin ve selamet ol"⁴² demiştir.⁴³ Ateş onu yakmamış⁴⁴ ve sönmüştür.⁴⁵ Bu bilgilerin yanında meleklerin onu alıp yere oturttuğu ve Hz. İbrahim'in kendisini çeşmeler, güller ve nergisler içinde bulduğu nakledilmiştir.⁴⁶

Esed, Hz. İbrahim'in ateşe atıldığı ve mu'cize eseri ateşin onu yakmadığı görüşünün aksine, farklı bir görüşü benimsemiştir. Bu çerçevede tefsirini yaptığı ayete şöyle mana vermiştir. *(Ne var ki) Biz "Ey ateş, serin ol, İbrahim'e dokunma!" dedik.* (Enbiyâ 21/69). Ona göre Ankebût sûresi 24. ayetinde, *فَأَنْجِيهِ اللَّهُ مِنَ النَّارِ* (Ama Allah O'nu ateşten korudu) ifadesi onun ateşe hiç atılmadığını göstermektedir. Esed, bunun Enbiyâ sûresi 70. ayetinden de açıkça anlaşıldığını beyan ederek, ayeti şöyle meallendirmiştir. *Bu arada onlar İbrahim'e tuzak kurmaya çalıştılar; ama Biz onların bütün yapıp ettiklerini boşa çıkardık.*⁴⁷ Görüldüğü üzere ayetteki *فَجَعَلْنَاهُمْ الْأَخْسَرِينَ* (Ama biz onların bütün yapıp ettiklerini boşa çıkardık) ifadesini diğer meallerden farklı bir şekilde çevirerek ayetin ilk kısmı olan "onlar tuzak kurmak istediler" ifadesi ile ilişkilendirmiş ve bu tuzağın boşa çıkarıldığını söylemiştir.⁴⁸ Ayrıca, müfessirlerin bu konuda ayrıntılı ve tutarsız pek çok hikâyeye naklettiğini söyleyen Esed, buna benzer hikâyelerin Talmut'ta da bulunabileceğini ve bu hikâyelerin pek dikkate alınmayabileceğini belirtmektedir.⁴⁹ Buna göre Hz. İbrahim zulme mâruz kalmıştır ve buradaki ateş de, zulüm ateşidir. Buna en büyük delil olan Sâffât

³⁶ Tefsirlerde, yakma emrini veren kişinin adı geçmektedir. Rivayetlere göre Nemrut, Fars asıllı bir Kürt veya Hibrin'dir. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 187; İbn Kesîr ve Kurtubî' deki bir rivayete göre de Heyzen'dir. Bk. İbn Kesîr, Tefsir, 9: 416; Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö. 671/1273.), el-Câmî li Ahkâmî'l-Kur'ân, thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasan et-Türkî, (Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 1427/2006), 24: 225.

³⁷ Râzî'de bir eve hapsedildiği geniş bir ağıl yaptıkları ifade edilmiştir. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 187.

³⁸ Bir kadın hastalandığında "İbrahim'in yakılması için ben de odun toplayacağım" diye adak yapardı. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 187.

³⁹ Râzî'de "en üstten geçen bir kuşu bile yakacak derecede bir ateş" denmiştir. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 187.

⁴⁰ Rivayetlerde Hz. İbrahim'le Meleklerin karşılıklı konuşması nakledilmiştir. Bk. Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 24: 229.

⁴¹ Başka rivayetlere göre elli gün, diğerine göre ise yedi gün kalmıştır. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 187.

⁴² Eğer ayette "selamet" lafzı olmasaydı, Hz. İbrahim'in soğuktan öleceği ve yeryüzünde hiç ateşin kalmayacağını söylemiştir. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 88.

⁴³ Süddî, bu sözü söyleyenin Cebrâil olduğunu söylemiştir. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 187.

⁴⁴ İbn İshak'tan yapılan rivayete göre sadece terlemiştir. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 188.

⁴⁵ İbn Kesîr'de rivayete göre yeryüzündeki bütün ateşler sönmüştür. Kertenkele dışında bütün hayvanlar o ateşi söndürmüştür. Bk. İbn Kesîr, Tefsir, 10: 5348.

⁴⁶ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 187; Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 24: 229.

⁴⁷ Esed, Kur'ân Mesajı, Enbiyâ 21/70.

⁴⁸ Esed, Kur'ân Mesajı, Enbiyâ 21/69.

⁴⁹ Esed, Kur'ân Mesajı, Enbiyâ 21/69.

Sûresi 97. ayeti⁵⁰ onun zulüm ateşine mâruz kaldığını ve buna karşı direnç göstererek manevi bir güce, iç huzura ve selamete kavuştuğunu göstermektedir. Ayetler bunu temsîlî olarak anlatmaktadır.⁵¹ Esed bu ayetteki “selâm” kelimesini de açıklamıştır. Bunun hem maddî hem de manevî her türlü kötülükten kurtulmayı içerdiğini söyleyerek, görüşünü delillendirmeye alışmıştır.⁵²

Esed'in bu görüşünü, -açıkça zikretmese de- kaynakları arasında geçen Ebû Müslim el-İsfahânî (ö.322/934)⁵³'ye dayandığını söyleyebiliriz. Ebû Müslim el-İsfahânî'ye göre burada, Yâsîn Sûresi 82. ayette *كُنْ فَيَكُونُ* ifadesindeki gibi durum yoktur. Ateş cansız olduğu için, ona hitap edilmez.⁵⁴ Yine Onun bu görüşü Muhammed Ali(ö.1951)⁵⁵ ve Ömer Rıza Doğrul ile aynı doğrultudadır.⁵⁶ Esed için, görüşlerini Muhammed Ali'den kaynak vermeden aldığı ve bunun intihal olduğu şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır.⁵⁷

Âlimler, ateşin yakma özelliği olmasına rağmen, yakmamasını, üç değişik şekilde yorumlamışlardır. Bu yorumlar şöyledir; Allah'ın ateşin yakma özelliğini kaldırması, zararının Hz. İbrahim'in bedenine engel olması, serin olmasıdır.⁵⁸ Görüldüğü kadarıyla tefsirlerde bu konu hakkında birçok rivayet vardır. Ancak rivayetlerin ortak noktası “Hz. İbrahim'in ateşe atılarak yakılmak istendiği ateşin onu yakmadığı” şeklindedir. “Mu'cize” kavramı kullanılsa da rivayetlerden olağanüstü bir durum olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁹

Bu olayla ilgili tefsirlerde anlatılan bilgilerin abartılı olduğu söylenmekle birlikte⁶⁰ bu olayı konu edinen ayetlere bütün olarak baktığımızda Hz. İbrahim'in kavmiyle mücadelesinin bir sonucu olarak ona karşı böyle bir plan kurulmuştur.⁶¹ Esed'in işaret ettiği ayetlerin lafızlarında “O'nu yakmalarının emredildiği, Allah'ın O'nu kurtardığı” ifadeleri geçmektedir. Ateşe atıldığı ise rivayetlerde geçmektedir. Rivayetleri dikkate almasak bile Ankebût Sûresi 24. ayetinde⁶² belirtildiği gibi, kavminin Hz. İbrahim için ölüm emrini vermesi bu işe teşebbüs edildiğini gösterir. Konu başlığı yaptığımız ayete de

⁵⁰ Ayetin Meali: Onun için bir bina yapın ve derhal onu ateşe atın! dediler.

⁵¹ Esed, Kur'ân Mesajı, Enbiyâ 21/69.

⁵² Esed, Kur'ân Mesajı, Mâide 5/16.

⁵³ Kur'an'da neshi kabul etmemesiyle tanınan müfessir ve Mu'tezile kelimcisidir. Lütüllah Cebeci, “Ebû Müslim el-İsfahânî”, Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul: 2000, 22: 509.

⁵⁴ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 188.

⁵⁵ *Mirza Gulâm Ahmed'in (ö. 1908) kurduğu Kâdiyânîlik (Ahmedîlik) adlı dinî hareketin bir kolu olan Lahor Ahmedîliğinin lideri Mevlana Muhammed Ali Lâhûrî'nin (ö. 1951) The Holy Qur'an with English Translation and Commentary adlı meal-tefsiri bulunmaktadır. Hadiye Ünsal, Tefsîrde Heteroksi (Kâdiyânîlik ve Kur'ân), (Ankara:Ankara Okulu Yayınları, 2011), 160.*

⁵⁶ Ünsal, Tefsîrde Heteroksi, 160; Ömer Rıza Doğrul, Tanrı Buyruğu (Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri), (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1947), 2: 528.

⁵⁷ Mustafa Öztürk, Meal Kültürümüz, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011), 105.

⁵⁸ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 189.

⁵⁹ İbn Âşûr, Şeyh Muhammed Tâhir (ö. 1393/1973), et-Tahrîr ve't-Tenvîr, (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 17: 105,106.

⁶⁰ Şimşek, Kur'an Tefsiri, 3: 384.

⁶¹ Enbiyâ 21/51-69.

⁶² Ayetin meali: Kavminin (İbrahim'e) cevabı ise: «Onu öldürün yahut yakın!» demelerinden ibaret oldu. Ama Allah onu ateşten kurtardı. Doğrusu bunda, iman eden bir kavim için ibretler vardır.

bakılırsa ortada bir ateş bulunmaktadır ve Allah o ateşe seslenmiştir.⁶³ Eğer Hz. İbrahim ateşe atılmadıysa, Allah neden ateşe “Ey ateş! selâmetli ol” diye seslensin? Eğer ateşe atılmadan Allah onu kurtardıysa, Allah’ın bu şekilde seslenmesi anlamsız olmaz mı? Ateş de Allah’ın bir yarattığı varlık olduğuna göre, o da Allah’ın hitabına muhatab olabilir. Kur’ân’da Allah’ın diğer varlıklara seslendiği ayetlerin bulunması⁶⁴, bunun mümkün olduğunu göstermektedir. Bunun yanında Esed, “Hz. İbrahim ateşe atılmadan Allah onu kurtardı” demiştir, ama nasıl kurtarıldığını açıklamamıştır. Kur’ân açık bir şekilde “ateşe atıldı” ifadesini kullanmamaktadır. Ancak bu husus Kur’ân’ın üslûbundan kaynaklanmaktadır. Kur’ân’da çeşitli yerlerde belâgat gereği haziflerin olması bunun delilidir. Dolayısıyla burada bir hazif vardır.⁶⁵ Hz. İbrahim’in ateşe atılmadığını söylemek hem zorlama hem de ayetin bağlamıyla örtüşmemektedir.

3.3. Hz. İbrahim’in Dört Kuşu Parçalayıp Salması

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَزْجَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ

İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi. Bunun üzerine Allah: Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah azîzdir, hakîmdir, buyurdu. (Bakara 2/260)

Klasik tefsirlerde bu ayetin yorumuyla ilgili Hz. İbrahim’in kuşları kestiği, kanlarını, tüylerini birbirine karıştırıp kattığı, daha sonra her dağın üzerine bir parça koyup onları görebileceği yerde durduğu, kuşların kafasını da elinde tuttuğu, sonra Hz. İbrahim’in “geliniz” emriyle koşarak ona geldikleri anlatılmaktadır. Bu anlatılanların mu’cize olduğu ifade edilerek, Allah’ın irade ve kudreti dikkate alınmadığında, açıklanmasının mümkün olmadığı belirtilmiştir. Müfessirler bu konuda da ittifak etmişlerdir.⁶⁶ Râzî bu konuda iki görüşten bahsetmiştir. Buna göre فَصُرْهُنَّ kelimesi “meylettirmek” anlamında olup, ayette hazif vardır. Ayet “ Onları kendine meylettir ve onları parça parça et” anlamındadır. “Âsânla denize vur!” ayetinde “Derhal deniz yarıldı” ifadesi nasıl hazfedilmiş ise burada da hazif vardır. Diğer görüşe göre bu kelime “Onları parça parça et” anlamındadır. O zaman herhangi bir takdire ihtiyaç duyulmamaktadır. İbn Abbâs, Saîd b. Cübeyr, Hasan el-Basrî ve Mücâhid bu görüştedir. Eğer bu kelime Hamza’nın kıraatine göre kesreli okunursa hem “meyletmek” hem de “kesmek” anlamına

⁶³ İbn Âşûr, et-Tahrîr, 17: 106.

⁶⁴ Bk. Fussilet 41/11.

⁶⁵ İbn Âşûr, et-Tahrîr, 17: 106.

⁶⁶ Râzî, Mefâtihu’l-Gayb, 7: 44,46; Kurtubî, Ahkâmu’l-Kur’an, 4: 314; Karaman v.dğr., Kur’an Yolu, 1: 414.

gelmektedir. فَصْرُهُنَّ Ahfeş'e göre "parça parça et" anlamındadır. Ferrâ, "meylettirmek" anlamında Huzeyl ve Süleym kabilelerinde kullanıldığını söylemiştir.⁶⁷ Ebû Müslim el-İsfehânî'nin dışındaki müfessirler de bu görüşlerin doğruluğuna dair deliller getirmişlerdir.⁶⁸

Esed ise olayın anlatıldığı ayete şöyle meal vermiştir. *Hani İbrahim, Ey Rabbim! Ölüye nasıl hayat verdiğini bana göster!" demişti. O da, "Yoksa inancın yok mu?" diye sormuştu. (İbrahim) cevap vermişti: "Hayır, ama (görmeme izin ver) ki kalbim tamamen mutmain olsun." "Öyleyse" demişti Allah, "Dört kuş al ve onlara sana itaat etmeyi öğret; sonra onları (etrafındaki) her tepeye ayrı ayrı sal; sonra da çağır: uçarak sana gelecekler. Bil ki Allah her şeye kadirdir, hikmet sahibidir.*

Esed bu ayetteki فَصْرُهُنَّ ifadesini "onlara sana itaat etmeyi öğret" şeklinde anlam vermiştir. Esed'e göre bu kelimenin "kesmek, parçalamak" anlamı vardır, ama öncelikli anlamı "alıştırmak"tır. Burada Esed, Allah'ın "ol" emriyle, insanın kuşları eğitmesi arasında bir ilişki kurmuştur. Allah, Hz. İbrahim'in "ölüleri nasıl diriltiyorsun?" sorusuna "sen kuşları eğitip sana gelmelerini gerçekleştirebiliyorsan ben de ölüleri böyle diriltiyorum" demektedir. Esed, bu görüşünü Ebû Müslim el-İsfehânî'ye dayandırarak, onun bunu ikna edici bir şekilde açıkladığını söylemiştir.⁶⁹

Ayetin bağlamı dikkate alındığında, bu anlamın Hz. İbrahim'in isteği ile daha çok bağlantılı olduğunu ve bu cevapta Allah'ın ipucu verdiğini belirten Sait Şimşek, zaten can verme ve ölümün tam mânâsıyla insanın kavrayabileceği bir mesele olmadığını, Allah'ın, A'raf sûresi 143. ayetinde de Hz. Musa'nın isteğine tam cevap vermediğini, başka ayetlerde de öldürme ve can vermenin⁷⁰ Allah'a ait olduğunun vurgulandığını ifade etmiştir.⁷¹

Her iki yorum da فَصْرُهُنَّ kelimesine verilen anlamlara dayanmaktadır. Bu kelimenin klasik sözlüklerde "parçala" anlamının yanında "alıştır" anlamı da vardır.⁷² Ancak kelime ile ilgili verilen bilgilere bakılırsa "kesmek" anlamı önceliklidir. قال ve باع babından hem "meylettirmek" hem de "kesmek" anlamına gelmektedir.⁷³ Ferrâ, ötreli okunuşta her iki mânânın müşterek, esreli okunuşta "kesmek" anlamında olduğunu belirtmiştir. Eğer buradaki إِلَيْكَ lafzı, فَصْرُهُنَّ kelimesinden "kesmek" anlamı kastedilirse, فَخُذْ kelimesine müteallik, "alıştırmak" anlamı kastedilirse, فَصْرُهُنَّ kelimesine müteallik

⁶⁷ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 7: 44,45.

⁶⁸ Abduh, Muhammed (ö.1905). Rıza, Reşit (ö.1935). Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr). Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 3: 56.

⁶⁹ Esed, Kur'an Mesajı, Bakara 2/260.

⁷⁰ Bakara 2/28, 258, Âli-İmrân 3/156.

⁷¹ Şimşek, Kur'an Tefsiri, 1: 280.

⁷² İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 4: 474.

⁷³ Râzî, Zeyneddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir (ö. 666/1276), Muhtârü's-Sihah, thk., Yûsuf eş-Şeyh Muhammed, (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999), 180.

olur.⁷⁴ Ayetin bağlamını dikkate aldığımızda Hz. İbrahim'in Allah'tan ölüleri nasıl dirilttiği ile ilgili bir isteği vardır. Bunun neticesinde Allah burada ölüleri nasıl dirilttiğini göstermektedir. Bu kelimeye “alıştır” anlamı verilirse bunun ölüleri diriltmekle nasıl bir ilgisi olabilir? Bunu açıklamak zordur. Hemen sonra gelen **جُزْءًا** kelimesi de “bir şeyden bir parça” anlamındadır.⁷⁵ Ayrıca, kuşları kesmemiş olsaydı **مِنْهُمْ جُزْءًا** (onlardan bir parça) ifadesi yerine “onların her birini” denebilirdi. Esed, ayette Hz. İbrahim'in bunu yaptığına dair bilgi olmadığını söylemiştir, fakat ayetin üslubundan bunu yaptığı anlaşılmaktadır. İbn Abbas ve Mücâhid'den gelen rivayetler de bunu desteklemektedir.⁷⁶

3.4. Hz. İbrahim'in Oğlunu Kurban Etmek İstemesi

فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ﴿١٠٣﴾ وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا إِنَّا كُنَّا لِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْبَلَاءُ الْمُبِينُ ﴿١٠٦﴾ وَقَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ ﴿١٠٧﴾

Her ikisi de teslim olup, onu alını üzerine yatırınca: Ey İbrahim! Rüyaı gerçekteştirdin. Biz iyileri böyle mükâfatlandırırız. Bu, gerçekten, çok açık bir imtihandır, diye seslendik. (103-106) Biz, oğluna bedel ona büyük bir kurban verdik. Geriden gelecekler arasında ona (iyi bir nam) bıraktık: İbrahim'e selam! dedik. Biz iyileri böyle mükâfatlandırırız. Çünkü o, bizim mümin kullarımızdandır. (Saffât 37/103-107)

Klasik tefsirlerde boğazlanması emredilen kişinin Hz. İsmail veya Hz. İshak olup olmadığı konusunda rivayetler ele alınmıştır.⁷⁷ Rivayete göre Hz. İbrahim daha önce adakta bulunmuştu. Ona rüyasında Hz. İsmail'i⁷⁸ boğazlaması gösterilerek, “bu adağını yerine getir” denildi.⁷⁹ Bunun üzerine o, oğlunu kesmek istedi ancak bıçak onu kesmedi. Bütün hazırlıklar yapılmasına rağmen boğazlama işi gerçekleşmedi.⁸⁰ Allah onu boğazlamaktan kurtarınca koç kurban etmesini emretti ve o da kurban etti.⁸¹

Bununla birlikte boğazlama emri konusunda âlimler ihtilaf etmişlerdir. Ehl-i Sünnet âlimlerine göre emre uyma zamanı gelmeden emrin nesh olunması mümkündür. Ancak Mu'tezile, Şâfi, Hanefî âlimlerinden bir grup ise emrin neshedilmesini mümkün görmemiş ve onlara göre Allah boğazlamayı emretmemiştir.⁸²

⁷⁴ Ferrâ, Ebû Zekerıyya Yahya b. Ziyad b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî (ö. 207/822), Meâni'l-Kur'ân, thk., Ahmed Yûsuf en-Necâtî v.dğr., (Mısır: Dâru'l-Mısırıyye, ts.), 1: 174.

⁷⁵ Ebû Hayyân el- Endelüsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf (ö. 745/1344), el-Bahru'l-Muhît, thk., Şeyh Adil Ahmed Abdurrahman, Şeyh Ali Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1993), 2: 298.

⁷⁶ İbn Kesîr, Tefsir, 1: 455.

⁷⁷ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 26: 153; Bilal Gökür “Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası “Taberî'den İbn Kesîr'e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Oryantalist Bir İddianın Değerlendirilmesi”, EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler), 10/ 28, (2006), 170.

⁷⁸ Hz. İbrahim'in kurban etmek istediği oğlunun İshak veya İsmail olduğu konusunda Müslüman âlimler arasında ihtilaf söz konusudur. Hayrettin Karaman v.dğr., Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 4: 545.

⁷⁹ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 26: 153

⁸⁰ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 26: 158.

⁸¹ Kurtubî, Ahâkmü'l-Kur'an, 18: 62.

⁸² Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 26: 155.

Esed ise, Saffât Suresi 102 ve 106. ayetler arasında anlatılan boğazlama ile ilgili ayete şöyle mana vermiştir. *Fakat ikisi Allah'ın emri (olarak gördükleri)ne kendilerini teslim edince ve (İbrahim) onu yüzüstü yatırınca, kendisine seslendik. 'Ey İbrahim, sen şimdiden o rüyanın amacını yerine getirmiş oldun! İşte iyilik yapanları biz böyle ödüllendiririz. Çünkü bu gerçekten apaçık bir sınama idi.*(Sâffât 37/103-106)⁸³

Esed, ayetin çevirisinde, “Fakat ikisi Allah'ın emri (olarak gördükleri)ne kendilerini teslim edince ve (İbrahim) onu yüzüstü yatırınca”, şeklinde parantez içi ifade kullanmıştır. Çünkü ona göre ayeti doğru anlamak için bu parantez içi ifade gereklidir. Esed parantez içi ifadeyle Hz. İbrahim'in rüyasında gördüklerinin Allah'ın emri olmadığını ama bunların Hz. İbrahim ve Hz. İsmail tarafından emir olarak algılandığını vurgulamaktadır. Ayrıca buradaki *أَسْلَمَا* fiili “kendini Allah'ın iradesine teslim etti” anlamına gelmektedir. Ayetin devamı olan “Sonra kendisine seslendik, Ey İbrahim! Sen şimdiden o rüya(nın amacı)nı yerine getirmiş oldun.” ifadeleri Hz. İsmail'in kurban edilmesinin Allah'ın emri olmadığını göstermektedir. Hz. İbrahim bunu Allah'ın iradesi olarak görmüş ve öyle algılamıştır. Yani ona göre Allah'ın böyle bir emri yoktur.⁸⁴ Esed'in ifadelerinden anlaşıldığına göre, kurban etme teşebbüsü gerçekleşmiş, ancak Allah buna izin vermemiştir. Esed, buradaki olağanüstü vakayı kabul etmekle birlikte Allah'ın böyle bir emri olmadığını söylemektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, bu rüya sahih bir rüyadır. Çünkü rüya vahyin geliş şekillerinden biridir.⁸⁵ Peygamberlerin rüyaları, sadık rüyalar ve vahiydir.⁸⁶ Zaten hemen akabinde gelen 105. ayette Allah *قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا* (Rüyayı gerçekleştirdin) diyerek Hz. İbrahim'in rüyasını tasdik etmiştir. Ayrıca tarihte insanların kurban edildikleri de vâkîdir. İbrânîlerde de insanları kurban etme uygulaması vardı. Allah'ın bu şekilde insan kurban etmeyi emretmesi, arkasından buna izin vermemesi ve koçu kurban etmesini emretmesi, o dönemde yaygın olan insanı kurban etme anlayışını ortadan kaldırmak ve bazı hayvanların kutsal olmadığını öğretmekti.⁸⁷ Ayrıca bu emir hâlis mü'mini diğerlerinden ayıran bir imtihandı.⁸⁸ Bu nedenle Esed'in görüşleri açık bir delile dayanmamaktadır.

3.5. Hz. Yakub'un Gözlerinin Açılması

أَذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَأَلْفُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأَتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ

⁸³ Esed, Kur'ân Mesajı, Sâffât 37/103-106.

⁸⁴ Esed, Kur'ân Mesajı, Sâffât 37/103.

⁸⁵ İsmail Cerrahoğlu, Tefsir Usûlü, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 48.

⁸⁶ Zeccâc, Ebî İshak İbrahim b. es-Serî (ö. 311/924), Meâni'l-Kur'ân ve 'İ'râbuhû, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4: 310.

⁸⁷ Ömer Faruk Harman, “Hz. İbrahim-Hz. İsmail ve Kurban”, Hz. İbrahim Sempozyumu Bildirisi, (Şanlıurfa: Şurkav Yay., 1997), 155,157.

⁸⁸ Ebu's-Suud, el-İmâdî Muhammed b. Muhammed Mustafa (ö. 982/1574), İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 7: 201.

Şu benim gömleğimi götürün de onu babamın yüzüne koyun, (gözleri) görecek duruma gelir. Ve bütün ailenizi bana getirin. (Yûsuf 12/93)

Bu olay tefsirlerde mu'cize olarak nakledilmektedir. Buna göre Hz. Yakub altı sene kör kalmıştır.⁸⁹ Rivâyete göre bu Hz. Yakub'un gözüne sürdüğü oğlu Yusuf'un gömleği Allah'ın, Hz. İbrahim'e, ateşe atıldığında Cennet ipeğinden giydirdiği gömlektir. Hz. İbrahim bunu Hz. İshak'a vermiş o da Hz. Yakub'a vermiştir. Hz. Yakub gömleği gümüş bir muhafaza içinde saklamış ve Yusuf'a nazar degeceğinden korktuğu için onun boynuna asmıştır. Hz. Yusuf Mısır'da iken Cebrail ona "gömleği babana gönder" diye bildirmiş, onda Cennetin kokusunun olduğunu, hastalığa veya belâyaya uğrayanın afiyet bulduğunu söylemiştir.⁹⁰ Rivayetlerde görüldüğü gibi gömlek ve gözün açılması mu'cize olarak nakledilmektedir. Ancak Râzî, âlimlerin, Hz. Yakub'un gözlerinin tamamen kör olduğu yönündeki görüşüne mukabil, onun sürekli gözyaşı dökmekten ve psikolojik sıkıntı çekmekten dolayı görmesinin zayıfladığı, Yusuf'un gömleğini yüzüne sürerek rahatladığı ve bu manevî gücün onun bedenini kuvvetlendirerek görmeye başladığı şeklinde ihtilaf ettiğini belirtmiştir.⁹¹ Aynı sûrenin 84. ayeti⁹² de bunu anlatmaktadır.

Esed ilgili ayete şöyle mana vermiştir. *(Şimdi artık) gidin ve bu benim gömleğimi de yanınıza alın; onu babamın yüzüne sürün; (o zaman) yeniden ışığa kavuşacaktır. Ve sonra hepiniz ailenizle birlikte bana gelin. (Yûsuf 12/93)*

Esed'e göre Hz. Yakub sürekli ağladığı için görme duyusunda zayıflık ve bulanıklık meydana gelmiştir. Yani gözleri tamamen kör olmamıştır. Bu görüşünü Râzî'ye dayandıran⁹³ Esed, buradaki "gömleğimi babamın yüzüne sürün" ifadesinin, "gömleğimi babamın önüne koyun" şeklinde de çevrilebileceğini söylemiştir. Çünkü klasik Arapçada **وَجْهٌ** (yüz) terimi çoğu zaman mecaz olarak kişinin şahsiyeti için kullanılmaktadır.⁹⁴

Alûsî, yukarıda anlatılan, "Cennetten gelen bir gömlek" olduğu şeklinde anlatılan görüşün zayıf olduğunu söylemiştir. Ona göre Hz. Yusuf'un bu gömleği, kendisine yapılan saldırıdan Allah'a sığındığı anda yırtılan gömlektir⁹⁵ veya üzerindeki gömlektir.⁹⁶ Ayetten anlaşılan da Hz. Yakub'un kör olduğudur. Zîrâ Hz. Yusuf kardeşlerine babasını sorunca, kardeşleri kendisine babasının gözlerini kaybettiğini söylemişlerdir. Hz. Yusuf da babasının kör olduğunu bildiği için gömleğini ona göndermiştir.⁹⁷ Babası da gömleği

⁸⁹ Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, 18: 199.

⁹⁰ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 11: 446.

⁹¹ Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, 18: 210; Karaman v.dğr., Kur'an Yolu, 3: 254.

⁹² Ayetin meali: Onlardan yüz çevirdi, 'Ah Yusuf'um ah!' diye sızlandı ve kederini içine gömmesi yüzünden gözlerine boz geldi.

⁹³ Râzî'de her iki izah şekli de vardır. Bk. Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, 18: 199.

⁹⁴ Esed, Kur'an Mesajı, Yusuf 12/93.

⁹⁵ Alûsî, Rûhu'l Meânî, 13: 52.

⁹⁶ Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdillâh b. Ömer b. eş-Şirâzî (ö. 685/1286), Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl, thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1418), 3: 39.

⁹⁷ Beyzâvî, Envâru't-Tenzîl, 3: 39.

yüzüne sürmüş, rivayetlerde geçtiği gibi bu mu'cize olay gerçekleşmiş ve Hz. Yakup görmeye başlamıştır.

3.6. Hz. Musa'nın Denizi İkiye Yarması

فَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالظَّوْدِ الْعَظِيمِ

Bunun üzerine Musa'ya: Asân ile denize vur! diye vahyettik. (Vurunca deniz) derhal yarıldı (on iki yol açıldı), her bölük koca bir dağ gibi oldu. (Şuarâ' 26/63)⁹⁸

Ayette anlatılan olay İsrailoğullarının Firavun'dan kaçıışı sırasında meydana gelmiştir. Önceki ayetlerde iki grubun karşılaşması ve Hz. Musa'nın "Rabbim bana çıkış yolu gösterecek" demesi üzerine *إِضْرِبْ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ* (âsânla denize vur!) diye vahyedilmesi ve bunun sonucunda denizin ortadan yarılması, açılan yolun her iki tarafında suların koca dağ gibi olması, mü'minlerin yoldan geçerek kurtulması ve Firavun ve ordusunun boğulmasından bahsedilmektedir.⁹⁹

Bahsedilen denizin yarılma hadisesi klasik tefsirlerde mu'cize olarak nakledilmektedir.¹⁰⁰ Buna göre Firavun'un ordusu yaklaşıncâ İsrailoğulları kaçacak yer bulamamış ve bu mu'cize olay gerçekleşmiştir. Bir tarafta deniz bir tarafta da Firavun ve ordusu bulunmaktadır.¹⁰¹ Allah (cc) Hz. Musa'ya "âsânı denize vur" demiş ve deniz derhal yarılmıştır. Yani mucize Allah'ın "ol" demesiyle olmuştur.¹⁰² Rivayete göre deniz yarılnca kocaman dağ kütleleri meydana geldi.¹⁰³ Denizde on iki tane yol oluştu. Fakat israiloğulları karşı tarafa geçmeye çekindiler. Daha sonra dağ kütleleri tabakalar halinde manzaralar haline geldi ve İsrailoğulları kuru bir yer üzerinde yürüdüklerini görerek karşı tarafa geçtiler.¹⁰⁴

Esed olayın anlatıldığı Şuarâ suresi 63.ayetini şöyle çevirmiştir. *Bunun üzerine, Musa'ya: "Asanla denize vur!" diye vahyettik. (Musa söyleneni yapınca) deniz ortadan yarıldı; öyle ki, açılan yolun her iki yanında sular koca dağlar gibi yükseldi. (Şuarâ' 26/63)*

Esed, burada âsâ ile denize vurulmasını ve denizin yarılmasını bütün gece meydana gelen şark rüzgârının denizi geri çevirmesi, suların yarılması ve denizin karaya çevrilmesi üzerine meydana geldiğini ifade etmektedir. Esed, Tevrat'taki bilgilere atıf yaparak¹⁰⁵ bu olayın Kızıldeniz'de Süveyş kanalında geçtiğini, o çağlarda buranın çok sığ olduğunu, bu gibi yerlerde med- cezir olayı ile denizin geçici olarak geçilebilir hale

⁹⁸ Ayrıca olay Bakara 2/50., Tâhâ 20/77. ve Yunus 10/90. ayetlerde de geçmektedir.

⁹⁹ Şuarâ 26/60-68.

¹⁰⁰ Suyun bölünmesi, dağ oluşması, İsrailoğullarının geçinceye kadar Firavun'un çakılıp kalması, on iki yol arasında delikler oluşturması, Allah'ın delikleri o hal üzere tutarak Firavun'a kurtulacağı ümidini vermesi gibi mu'cizelerden bahsedilmektedir. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 24:139.

¹⁰¹ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 26: 32.

¹⁰² Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 24: 39.

¹⁰³ İbn Kesîr, Tefsir, 10: 349; Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö. 911/1505), Dürru'l-Mensûr, thk., Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, (Kahire: y.y., 1424/2003), 11: 256.

¹⁰⁴ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 24: 139; Suyûtî, Dürru'l-Mensûr, 11: 259.

¹⁰⁵ Esed, Kur'ân Mesajı, Yunus 10/90; Sâffât 37/103.

geldiğini, böyle bir durumda da ânî bir med dalgasıyla bu olayın meydana geldiğini anlatmaktadır. Ayrıca bu olayı da Kızıldeniz¹⁰⁶ mu'cizesi¹⁰⁷ olarak da nitelemektedir.¹⁰⁸ Yani olayın tabiat olayları içinde meydana geldiğini, kendi anlayışına göre de bunun mu'cizeliğini vurgulamıştır.

Esed'in bu ayetle ilgili yorumlarında Seyyid Ahmet Han'dan etkilendiği görülmektedir. Denizin yarılması meselesinde, "tabiat kanununun tersine bir şey yapılmış olsaydı, denizin yarılması yerine sert bir zemin haline gelmesi gerekirdi" diyen Seyyid Ahmet Han (ö.1898), mu'cizenin meydana gelmesi konusunda Kur'ân'da delil olmadığını ve ضَرَبَ fiilinin "yürümek, mesafe kat etmek" anlamına geldiğini belirtmiştir. O döneme ait bir harita yardımıyla o zaman Kızıldeniz'in sığ olduğunu ve Hz. Musa ve kavminin denizin çekilmesiyle açılan kayalıklardan geçtiğini söylemiştir.¹⁰⁹

Esed, yukarıda geçtiği gibi, olayı tabiileştirmeye çalışmış, ama med-cezir olayı, coğrafya bilgilerine göre denizin kabarması ve geriye çekilmesiyle olmaktadır.¹¹⁰ Ama ayette كَالطُّودِ الْعَظِيمِ (büyük dağ gibi) ifadesi var. Yani med-cezirde dağ gibi dalga meydana gelmemektedir. Ayrıca sığ olan denizin çekilmesi ve tekrar geri gelmesi, bir orduyu yok edebilir mi? Bu da mümkün görünmemektedir. Bir de Firavun'un hâkimiyetinde olan yerde, bu med-cezir olayının bilinmesi ve bunun bugün de Kızıldeniz'de olması gerekirdi. Ayetin bağlamını da gözden geçirirsek çaresizlik anında Hz. Musa'nın إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ (Rabbim şüphesiz benimledir, bana yol gösterecektir) ifadesi ve sonra Allah'ın Hz. Musa'ya اضْرِبْ بِعَصَاكَ (âsânla vur) emrini vermesi bu olayın tabiî bir olay olmadığını göstermektedir. Olay tabiî bir olay ise bu emir ne anlama gelmektedir? Esed bu konuda açıklama yapmamıştır.

3.7. Hz. Musa'nın Âsâsının Yılana dönüşmesi

فَأَلْقِيهَا فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى Onu hemen yere attı. Bir de ne görsün, hızla sürünen bir yılan değil mi! (Tâhâ 20/20)¹¹¹

Klasik tefsirlerde geçen rivayetlerde yılanın özellikleri hakkında pek çok şey nakledilmiştir. Buna göre mu'cize olarak yılana dönüşen âsâ Hz. Musa'nın onu tutmasıyla tekrar âsâ haline gelmiştir. Rivayetlerden anlaşıldığına göre âsâ, olağanüstü özellikleri olan bir âsâdır. Geceleyin yolu aydınlatması, yere dikilip meyve vermesi gibi mu'cizevî

¹⁰⁶ Ebu's-Suûd da bu denizin Kızıldeniz veya Nil nehri olduğunu söylemiştir. Ebu's-Suûd, İrşâdü'l Akl, 6: 245.

¹⁰⁷ Esed'in burada tabiat olaylarını da mu'cize olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Ehl-i Sünnet kelamcıları mu'cize için hârikulâde olmasını şart koşturmuşlardır. Kelam ilminde İnsanların akıl yürütmelerine sebep olan her şey aklî mu'cize olarak değerlendirilmiştir. Bulut, "Mu'cize", DİA, c.30, s.351; Özgel, Ayet Kelimesi Çevirisi, 152-171.

¹⁰⁸ Esed, Kur'ân Mesajı, Şuarâ 26/63.

¹⁰⁹ Mustafa Öztürk, "Muhammed Esed'in Meal Tefsirinde Bâtınî Te'vil Olgusu", Kur'ân Mealleri Sempozyumu 1, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 395.

¹¹⁰ Şimşek, Kur'an Tefsiri, 3: 547.

¹¹¹ Aynı konu A'râf 7/108, Neml 27/10, Kasas 28/31. ayetlerinde de geçmektedir.

özellikleri vardır.¹¹² Bunun dışında at yelesi gibi yelesinin olduğu, iki yüzü arasında kırk zirâ' (1 zirâ', 75 ile 90 cm) mesafe olduğu, karşısına çıkan ağaç ve kayaları yuttuğu vb. şekilde birçok özellikleri sayılmaktadır.¹¹³

Esed ilgili ayete *Bunun üzerine, (Musa), onu yere attı; bir de ne görsün! hızla akan bir yılan oluvermişti o!*, diye meal vererek, âsânın mu'cizevî bir şekilde yılan dönüşmesinden bahsetmektedir.¹¹⁴ Ancak bu olay ona göre sembolik bir mânâ taşımaktadır.¹¹⁵ Bununla gerçeklik ile görünüş arasındaki fark ve bu farklılığı kavramak üzere seçilmiş kullarına (Peygamberlerine) bahsettiği manevî bir vukûfiyet ve sezgiye işaret edilmektedir. Yani âsâ gerçekte yılan değildir, görünüşte yılan olarak görünmüştür. Kasas Sûresi 31. ve Neml Sûresi 10. ayetlerinde geçen **كَانَهَا جَانٌّ** (sanki yılanmış gibi) ifadeleri de bunu desteklemektedir.¹¹⁶ Esed, bu yorumunun açıklama denemesi olduğunu söyleyerek,¹¹⁷ bu konuda kesin bir kanaat belirtmemiştir. Esed'in burada "mu'cizevî (miraculous)" kelimesini kullanmış olması, onun klasik anlamda mu'cize olgusunu kabul ettiği şeklinde yorumlanabilir.¹¹⁸ Ancak, o mucize olağanüstü olma şartı aramamaktadır.

Ayetlere genel olarak baktığımızda Tâhâ Sûresi 20. ayette **حَيَّةٌ** (yüz) kelimesi, Arâf Sûresi 107. ayette **تُعْبَأُ** (yılan) kelimesi, Kasas Sûresi 31. ayetinde **جَانٌّ** (yılan) kelimeleri kullanılmıştır. Aynı olaydan bahseden bu ayetlerde niçin üç ayrı kelime kullanıldığı sorusuna, o yılanın ejderha büyüklüğünde olduğu ama küçük yılan gibi çevik olduğu söylenerek ayetler arasında müşkil olmadığı belirtilmiştir.¹¹⁹ Bu nedenle ayete "gerçekte yılan değil, yılan gibi göründü" şeklinde anlam vermek doğru gözükmemektedir. Önceki ayetlere bakılırsa, Allah, dikkati Hz. Musa'nın âsâsına çekmektedir.¹²⁰ Hz. Musa bu âsâ ile Firavun karşısında mu'cizeler göstermek için hazırlanmaktadır.¹²¹ Buradan da âsâ ile denizin yarılması, kayadan suyun fişkırması, onun yılan dönüşmesi gibi olayların olağanüstü olduğu anlaşılmaktadır.

3.8. Hz. Musa'nın Elinin Bembeyaz Olması (Yed-i Beyzâ)

¹¹² Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an,, 14: 48.

¹¹³ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 28.

¹¹⁴ Esed, Kur'an Mesajı, Tâhâ 20/21.

¹¹⁵ Esed, Kur'an Mesajı, Kasas 28/31.

¹¹⁶ Esed, Kur'an Mesajı, Tâhâ 20/21.

¹¹⁷ Esed, Kur'an Mesajı, Neml Sûresi 10.Ayet. 9.not; Bakara 2/60 ve A'râf 7/160. ayetlerinde âsâ ile meydana gelen mu'cizelerle ilgili açıklama yapmamıştır.

¹¹⁸ Özgel, "Ayet Kelimesi Çevirisi", 160.

¹¹⁹ Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr(ö.911/1505), el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısriyyi'l-Âmme li'l-Küttâb, 1394/1974), 478; Sabri Demirci, Kur'an'da Müşkül Ayetler, 2. Baskı, (İstanbul: Nesil Yay., 2005), 164,165.

¹²⁰ Bakara 2/60. ve A'raf 7/60. Ayetlerinde de âsâ ile vurulması sonucu meydana gelen mu'cizelerden bahsetmektedir.

¹²¹ Esed, Bakara Sûresi 60. ayetini "Allah, âsânla kayaya vur, demiştir, bunun üzerine oradan on iki kaynak birden fişkırmıştı..." ifadeleriyle lafzen çevirerek, herhangi bir açıklama yapmamasına rağmen olayı olağanüstü olarak anladığı söylenebileceği gibi diğer yorumlarına bakarak da klasik anlamda mucizeyi kabul etmediği de söylenebilir. Bk. Esed, Kur'an Mesajı, Bakara 2/60.

وَأَضْمُمُ يَدَكَ إِلَى جَنَاحِكَ تَخْرُجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ آيَةً أُخْرَى *Bir de elini koltuğunun altına sok ki, bir başka mucize olmak üzere o, kusursuz ve lekesiz beyazlıkta çıksın.* (Tâhâ 20/22)

Tefsirlerde belirtildiğine göre سَوْءٍ kelimesi ile “alaca, sedef hastalığı” kastedilmiştir. Alaca hastalığı Araplar nezdinde çok kötü bir hastalık kabul edilmiştir. Rivayete göre Hz. Musa çok esmer idi. Allah’ın emriyle sağ elini böğrüne sokup onu sol koltuğu altına sokup çıkarınca el pasparlak oldu. Sonra Allah onu eski haline çevirdi.¹²² Nakledildiğine göre bu olay, Hz. Musa’nın peygamberliğinin ikinci delili olarak büyük bir mucizedir.¹²³

Esed ayete şöyle mana vermiştir. “Şimdi elini koynuna sok, herhangi bir uğursuzluğun değil, bizim rahmetimizin başka bir işareti olarak bembeyaz çıkacaktır.” بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سَوْءٍ ifadesini de “lekeden arınmış, bembeyaz, ıslıl ıslıl” şeklinde mana vermiştir.¹²⁴ Ayrıca Şuarâ’ Suresi 33. Neml Suresi 12. Ve Kasas Suresi 32.ayetlerindeki “beyza” kelimesine de “ıslıl ıslıl” diye çeviren Esed, A’raf Suresi 108. ayetinde Hz. Musa’nın elinin lekesiz bir beyazlık ve parlaklık içinde peygamberliğin nişanesi olarak olağanüstü bir parlaklık bahşedildiğini, Bunun Kitab-ı Mukaddesteki gibi cüzzamlı bir durum olmadığını ifade etmiştir.¹²⁵

Esed her ne kadar olağanüstü bir beyazlıktan bahsedip, bunun peygamberlik nişanesi olduğunu belirtse de olağanüstü olaylara bakışı gereği, bunun o anda tabiatüstü gerçekleşen bir mucize olduğunu zikretmemektedir.

Hz. Musa’nın Firavun’a gitmeden önce peygamberliğini delillendirmek ve güçlendirmek üzere iki mucize göstermiştir. Ayette Allah Hz. Musa’ya “ elini koynuna sok” diye emretmektedir. Ardından da “bir başka mûcize olarak bembeyaz çıkacaktır” derken ayet zaten bunun mucize olduğunu söylemektedir. Ayrıca Allah’ın bu ayetin peşinden “ Böylece sana büyük mûcizelerimizden bir kısmını göstermiş olalım.” demesi de bunun mucize olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla burada mucizelerle Hz. Musa’nın Allah’ın kudretine olan inancının pekiştirilmesinin amaçlandığı ifade edilmektedir.¹²⁶

3.9. Rüzgârın Hz. Süleyman’ın Emrine Verilmesi

وَلَسَلِيمَنَّ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَالِمِينَ

¹²² Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, 22: 30.

¹²³ İbn Kesîr, Tefsir, 5: 247.

¹²⁴ Neml 27/12.

¹²⁵ Esed, Kur’ân Mesajı, A’raf 7/108.

¹²⁶ Karaman v.dğr., Kur'an yolu, 3: 630; Ateş, Çağdaş Tefsir, 5: 428.

*Süleyman'ın emrine de kasırğa (gibi esen) rüzgârı verdik; onun emriyle içinde bereketler yarattığımız yere doğru eserdi. Biz herşeyi biliriz. (Enbiyâ 21/81)*¹²⁷

Klasik tefsirlerde bu olay lafzî olarak ele alınmış ve bunun mu'cize olduğu vurgulanmıştır. Rivayete göre Hz. Süleyman meclisine gitmek istediği zaman kuşlar, cinler ve insanlar, o, tahtına oturuncaya kadar huzurunda ayakta dururlardı. Kendisi savaş ve gazâyı çok severdi. Savaş ve gazâyâ çıkmak istediğinde onun emriyle keresteler uzatılır, insanlar, hayvanlar ve savaş aletleri bunun üzerine konur, sonra sert esen rüzgâra emir verir, rüzgâr da bunları taşırdı. Sonra yumuşak esen rüzgâra emir verir ve rüzgâr onu gidişi bir ay ve gelişi de bir aylık bir mesafeye götürürdü.¹²⁸ Yani bir günde iki aylık mesafe yol alırdı. Sabahleyin Şam'dan kalkar öğle vaktine doğru İstahr'a¹²⁹ varırdı.¹³⁰

Hz. Süleyman'ın tahtı ile ilgili daha detaylı bilgiler de verilmiştir. Bu bilgiler rivayetlere dayanmaktadır. Ancak bu konuda Hz. Süleyman'ın olağanüstü güçlere sahip, "sünnetullah" dediğimiz tabiat kanunları dışında yaşayan insanüstü varlık gibi gösterildiği söylenmiştir.¹³¹ Tefsirlerde Hz. Süleyman'la ilgili birçok asılsız rivayet ve yorum bulunduğu,¹³² bu rivayetlerin isrâiliyyat kaynaklı olduğu söylenmiştir.¹³³ Ancak Hz. Süleyman'ın olağanüstü güçlere sahip olmasına Allah'ın lütfu gözüyle de bakılmıştır.¹³⁴

Esed ayeti, "*Kutlu ülkeye doğru o'nun buyruğuyla esip gitsin diye o zorlu rüzgârı Süleyman'ın buyruğuna (Biz verdik).*" diye lafzî olarak meal vermesine rağmen, açıklama notlarında, bunu mecaz olarak yorumladığı görülmektedir. Ayet Hz. Süleyman'ın zenginliklerini Filistin'e taşıyacağına ve sahip olduğu gemi filolarına işaret etmektedir.¹³⁵ Ona göre Süleyman kıssası, menkıbe ve mitolojik bir hadisedir. Bunun yanlışlığı doğruluğu çok önemli değildir. Çünkü hem Arap toplumunda hem de diğer toplumlarda bu tür hadiseler anlatılırdı. Kur'ân da anlatılan bu hâdiseleri araç olarak kullanmaktadır.¹³⁶ Esed'in bu konudaki fikirlerinin Mevlânâ Muhammed Ali'nin fikirleri ile aynı olduğu görülmektedir. Fakat Muhammed Ali'ye göre bu anlatımlar efsanevî değil, tarihîdir.¹³⁷

¹²⁷ Hz. Süleyman'ın emrine verilen rüzgâr ve diğer tabiat güçlerinden Sebe' Sûresi 12. ve Sa'd Sûresi 36.ayetlerinde de bahsedilmektedir. Bu ayette geçen bir aylık mesafe takriben ortalama yürüyüşle 900 km'dir. Bk. Abdullah Aydemir, "Hz. Süleyman (a.s.)", Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1, (1983), 185.

¹²⁸ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 14: 255, 17: 266; İbn Kesîr, Tefsir, 9: 425.

¹²⁹ Bugün İran sınırları içinde bulunan tarihî bir şehirdir. Harita bilgilerine göre Şam'a uzaklığı 2072 km'dir.

¹³⁰ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 17: 266.

¹³¹ Ünsal, Tefsirde Heteroksi, 173.

¹³² Hz. Aişe de Hz. Süleyman'ın atlarının kanatları olduğunu söyleyince, Hz. Peygamber gülüp geçmiştir. Bk. Zülfikar Durmuş, "Sa'd 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman (Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım)", Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 18, (2008), 48.

¹³³ Aydemir, "Hz. Süleyman", 186.

¹³⁴ Derveze, Tefsiru'l-Hadis, 4: 270.

¹³⁵ Esed, Kur'ân Mesajı, Enbiyâ 21/81.

¹³⁶ Esed, Kur'ân Mesajı, Enbiyâ 21/82.

¹³⁷ Ünsal, Tefsirde Heteroksi, 174.

zaaflardan uzak olmadığının göstergesi olmanın yanında,¹⁴⁵ tebliğden kaçmanın da bir cezasıdır.¹⁴⁶

Tefsirlerde ifade edildiği gibi yaşanan bu hadise Hz. Yunus'un peygamberliğinde olduğuna göre, mu'cize bir olaydır.¹⁴⁷ Yine aynı sûrenin 143. ve 144. ayetlerindeki فَلَوْلَا أَنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُسَبِّحِينَ لَلَّيْتُ فِي بَطْنِهِ إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (Eğer o, Allah'ın şanını yüceltenlerden olmasaydı kıyamete kadar balığın karnında kalacaktı.) ifadeleri olayın temsilî olarak gösterilemeyeceğini ifade etmektedir. Ayetin lafızları da balığın Hz. Yunus'u yuttuğunu göstermektedir. Zîrâ اِنْتَقَمَ (yuttu) kelimesi klasik sözlüklere göre "yutmak" anlamına gelmektedir.¹⁴⁸ Tefsirlerde de bu şekilde anlaşılmıştır.¹⁴⁹ Elbette buradan mecâzî dersler çıkarılabilir, ama bu durum, olayın yaşanmadığı anlamına gelmemektedir.

3.11. Hz. Zekeriyya'nın Üç Gün Konuşamaması

قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ

Zekeriyya: Rabbim! (Oğlum olacağına dair) bana bir alâmet göster, dedi. Allah buyurdu ki: Senin için alâmet, insanlara, üç gün, işarettten başka söz söylememendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et. (Âl-i İmrân 3/41)

Yukarıdaki ayette belirtildiğine göre Hz. Zekeriya Allah'a salih bir evlat için niyaz ediyor, Bunun üzerine o mabedde namaz kılarken melekler ona peygamber olarak Yahya adında bir çocuk müjdelemektedirler. Hz. Zekeriyya da kendisinin ihtiyar karısının da kısır olduğunu söylemesi üzerine, ayette Allah'ın dilediğini yapacağı vurgulanıyor. Bunun üzerine Hz. Zekeriya da kendisine bir işaret gösterilmesini istiyor. Allah üç gün insanlarla ancak işaretle konuşması olduğunu bildirmiştir.

Klasik tefsirlerde Hz. Zekeriyya insanlara işaret dışında bir şey diyememiştir. Meryem suresinde üç gece Bakara suresinde de 3 gün zikredilmiş, toplam üç gün Hz. Zekeriyya'nın konuşma kabiliyeti elinden alınmıştır. Allah'ı zikretmeye gücü yettiği halde insanlarla diğer dünyevi meseleleri konuşamaması mucize eseridir. Râzî ayrıca, Ebû Müslim el-İsfahanî'ni Hz. Zekeriyya'nın kendi iradesiyle insanlarla konuşmayıp Allah'ı zikrettiği görüşünü naklederek bunun makul bir görüş olduğunu belirtmiştir. Katadeden gelen görüşe göre ceza sonucu konuşamamıştır.¹⁵⁰ Hatta dilinin büyüdüğü ve bu şekilde konuşmaktan alıkonduğu ifade edilmiştir.

¹⁴⁵ Esed, Kur'ân Mesajı, Sâffât 37/42.

¹⁴⁶ Esed, Kur'ân Mesajı, Enbiyâ 21/87.

¹⁴⁷ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 26: 164.

¹⁴⁸ İbn Manzûr, Lisânü'l-Arab, 12: 546; Zebîdî, Tacü'l-Arus, 33: 430.

¹⁴⁹ Neseî, Ebi'l- Berakât Abdillâh b. Mahmûd(ö.710/1310), Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl, thk. Yusuf Ali Beryevî- Muhyiddin Deybetu, (Beyrut: Dâru'l-Kelîmu't-Tayyibe, 1419/1998), 3: 136; Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed(ö.1250/1854), Fethu'l-Kadîr, 4.Baskı (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007), 4: 471.

¹⁵⁰ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 8: 215,216.

Esed Hz. Yahya'nın yaşlı bir baba ve kısır bir anadan dünyaya gelmesini Allah'ın yepyeni bir sebep sonuç süreci var ettiğini ve Allah'ın bu konudaki kudretini söyleyerek bunu da sebep sonuç çerçevesinde değerlendirmiştir.¹⁵¹ Esed'e göre Meryem suresi 7.ayette¹⁵² Zekeriyyâ, "Rabbim! Öyle ise bana bir işaret ver dedi. Allah, 'Sana işaret, tam üç gün insanlarla konuşamamandır' buyurdu." ayetindeki 3 gün konuşmama bir emirdir. Eski ahitte olduğu gibi Hz. Zekeriyya dilsiz kılınmış değildir. Buradaki işaret manevi niteliklidir. Dolayısıyla Hz. Zekariyya'nın kendini ibadet ve tefekküre verdiğini ifade eder. On göre Râzî de bu görüşü naklederken bunu kabul ederek nakletmiştir.¹⁵³

Tefsirlerde Zekeriyya (a.s.)'ın bu isteğinden dolayı üç gün konuşmadığı söylenece de bu çok makul bir görüş olarak görünmemektedir. Kur'an Yolu müfessirleri Meryem sûresinin 10. âyeti de göz önüne alındığında, Hz. Zekeriyya'ya sapasağlam olduğu halde (konuşma melekesini kaybetmeksizin) üç gün üç gece insanlarla konuşmayacağını bildirildiğini ifade ederek, bunu mucize olarak anlayanların ve tabi olarak Zekeriyya'nın kendi isteğiyle insanlarla üç gün konuşmadığı, kendini zikre verdiği şeklinde anlayanların olduğunu belirtmişlerdir. Lakin bir görüş tercih etmemişlerdir.¹⁵⁴

Nihai olarak her iki görüş de tercih edilebilir. Ancak ayetin bağlamı dikkate alındığında ortada bir olağan dışı bir durum vardır. Hz. Yahya'nın doğumu, ardından buna işaret verilmesi ve ayette Allah'ın kudretine vurgu yapılması birinci görüşü daha isabetli olduğunu gösteriyor, denilebilir. Yoksa Esed'in dediği gibi olay bir sebep sonuç meselesi değildir. M. Sait Şimşek de aynı yönde kanaat belirterek şöyle demiştir. "Hz. İsa ile Hz. Yahya'nın doğumları arasında kısmi bir benzerlik söz konusudur. Çünkü Hz. İsa babasız dünyaya gelmiş, Yahya'da çok yaşlı bir baba ve kısır bir anadan dünyaya gelmiştir. Sonrasında Hz. Zekariyya'nın "rabbim bana bir işaret ver "demesi olağan üstü olayların devam ettiğini göstermektedir."¹⁵⁵

3.12. Hz. İsa'nın Doğumu

وَالَّتِي أَحْصَيْتَ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِلْعَالَمِينَ *İrzimi iffetle korumuş olanı (Meryem'i de an.) Biz ona ruhumuzdan üfledik; onu ve oğlunu cümle âlem için bir ibret kıldık. (Enbiyâ 21/91)*

Ayette Allah Hz. Meryem'e ruhundan üflemiş ve bu durumu mucize kılmıştır. Klasik tefsirlerin yaklaşımına göre Hz. İsa babasız dünyaya gelmiştir. Hz. Meryem ve Hz. İsa'nın bu durumu âlemlere ibret kılınmıştır.¹⁵⁶ Ayrıca Hz. İsa'nın doğumunun olağanüstü

¹⁵¹ Esed, Kur'an Mesajı, 19/7.

¹⁵² Ayetin meali şöyledir. Zekeriyya: Rabbim! (Oğlum olacağına dair) bana bir alâmet göster, dedi. Allah buyurdu ki: Senin için alâmet, insanlara, üç gün, işaretten başka söz söylememendir. Ayrıca Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.

¹⁵³ Esed, Kur'an Mesajı, Âl-i İmran, 3/41.

¹⁵⁴ Karaman v.dğr., Kuran Yolu, 1: 555.

¹⁵⁵ Şimşek, Kur'an Tefsiri, 1: 349.

¹⁵⁶ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 14: 281,282.

olması, onun, ulûhiyyetin bir parçası olamayacağını göstermek içindir. Rivayetlerde, meleğin Hz. Meryem'e Dihyetü'l-Kelbî¹⁵⁷ sûretinde geldiği, Hz. Meryem'in gömleğinin yakasına üflediği ve Meryem'in gebe kaldığı, ona helal ve haram olsun insan elinin dokunmadığı, kocasız bir çocuk doğurması sebebiyle uzak bir yere çekildiği geniş bir şekilde anlatılmaktadır.¹⁵⁸

Esed, ayetteki *فَنفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوْحِنَا* (biz ona ruhumuzdan üfledik) ifadesinin klasik yorumda Hz. Meryem'in hamile kalmasına atfedildiğini ve bunun yanlış bir şekilde kullanıldığını belirtmektedir. Ona göre Kur'ân bunu bütün insanlar için kullanmaktadır. Bu ifade, bu anlamda Hicr sûresi 29,¹⁵⁹ Sa'd sûresi 72,¹⁶⁰ Secde sûresi 9.¹⁶¹ ayetlerinde de geçmektedir. Bu da açık ve net bir şekilde göstermektedir ki, Allah'ın ruhumuzdan üflemesi, her insan için söz konusudur. Zîrâ "ruh" kelimesi Kur'ân'da "ilham, hayat soluğu, can" gibi çeşitli anlamlarda kullanılmaktadır. Bu görüşünü Zemahşerî¹⁶² ve Râzî'ye¹⁶³ dayandıran Esed,¹⁶⁴ ayetteki; *الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا* ifadesi ile ilgili şunları söylemektedir.

"Hatırlanmalıdır ki ihsân terimi (lafzen, "[kişinin] tehlike ya da kötülüğe karşı korunmuş olması") "yasak ve kınanmış olan şeyden kaçınma" gibi deyimsel bir anlam taşımaktadır (Tâcu'l-'Arûs); burada yasak ve kınanmış olan şeyden kasıt, özellikle meşru olmayan cinsel ilişkidir ve hem kadın hem de erkek için söz konusudur; bu itibarla, sözgelimi muhsan ve muhsane tabirleri Kur'ân'ın başka yerlerinde, sırayla, "iffetsizliğe karşı [evlilikle] korunan" erkek ve kadın anlamında kullanılmaktadır. Bunun içindir ki, hem yukarıdaki ayette, hem de (Tahrim 66/12)'de Hz. Meryem'le ilgili olarak geçen "elletî ehsanet fercehâ" ifadesi, yalnızca, onun çok bilinen iffetini, düşüncede de, eylemde de ahlaken yasak ve kınanmış olan her şeyden tam bir korunma/sakınma içinde olduğunu ve dolayısıyla (Nisa 4/156)'da ve kapalı bir biçimde (Meryem 19/27-28)'de temas edilen, Hz. İsa'nın meşru olmayan bir birleşmenin ürünü olduğu yolundaki herhangi bir iftira ya da kara çalmaya mesnet olabilecek her türlü hafiflikten uzak olduğunu dile getirmektedir."¹⁶⁵

Bu görüşlerden anlaşıldığına göre Esed, Hz. İsa için üflenen bu ruhun herkes için de olduğuna vurgu yaparak, onun babasız dünyaya gelmediğini söylemektedir. Esed, burada Hz. İsa'nın babasının olduğunu açık bir şekilde söylememektedir. Bu konudaki

¹⁵⁷ Dihye (r.a.) Bedir savaşından sonra Müslüman olan bir sahabîdir.

¹⁵⁸ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 13: 431.

¹⁵⁹ Ayetin meali: Ona şekil verdiğim ve ona ruhumdan üflediğim zaman, siz hemen onun için secdeye kapanın!.

¹⁶⁰ Ayetin meali: Onu tamamlayıp, içine de ruhumdan üfürdüğüm zaman, derhal ona secdeye kapanın!.

¹⁶¹ Ayetin meali: Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhumdan üflemiştir. Ve sizin için kulaklar, gözler, kalpler yaratmıştır. Ne kadar az şükrediyorsunuz!.

¹⁶² Zemahşerî'ye göre "ruhumuzdan üfleme", "ona hayat verme" demektir. Bk. ez-Zemahşerî, Carullah Ebi'l-Kâsım Mahmud (ö. 538/1144), el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidit-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvi fi Vucûhi't-Te'vil, thk., Ahmed Mevcud-Muhammed Muavvid, (Riyad: Mektebetü'l-Abide 1418/1998), 4: 164.

¹⁶³ Ancak Râzî, iki görüş olduğunu belirterek, Meryem'e helal haram hiçbir şekilde kimsenin dokunmadığı görüşünün daha evlâ olduğunu belirtmiştir. Bk. Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 22: 218.

¹⁶⁴ Esed, Kur'ân Mesajı, en-Nisâ 4/171. Bk. el-Bakara 2/87, 253, es-Secde 32/9, Meryem 19/17.

¹⁶⁵ Esed, Kur'ân Mesajı, Enbiyâ 21/91.

söylentilerin, yani babasız dünyaya geldiği yolundaki iddiaların Kur'ân tefsirinin dışında olan şeyler olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁶ Allah'ın, ruhundan üflemesinin sadece Hz. Meryem için algılanmasını yanlış bularak, Allah'ın bu ayetlerle Hz. İsa'nın gayri meşrû bir şekilde dünyaya geldiği yolundaki iddialara cevap verdiğini ifade etmiştir.¹⁶⁷ Esed, Meryem sûresi 20. ayetinde *قَالَتْ أَنَّى يَكُونُ لِي غُلَامٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ وَلَمْ أَكُ بَغِيًّا* "(Meryem:) "Bana daha hiçbir erkek dokunmamışken, nasıl bir oğlum olabilir? Üstelik ben iffetsiz bir kadın da değilim" dedi." ifadesi ile ilgili hiç bir açıklama yapmamıştır.¹⁶⁸

Esed'le aynı görüşü paylaşan Mevlânâ Muhammed Ali, Hz. Meryem'in evlenmediğini gösteren bir durumun olmadığını, İncil'de de onun doğurduğu çocuklardan bahsedildiğini belirtmiştir.¹⁶⁹ Ömer Rıza Doğrul da bu konuda kaynak vermeden "Her kadın nasıl gebe kaldıysa, Meryem de öyle gebe kaldı" şeklinde bir hadis nakletmiştir.¹⁷⁰

Müfessirler *فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا* (ruhumuzdan üfledik) ifadesinin "Hz. Meryem'in karnında İsa'ya can verdik" anlamında kinâye olarak kullanıldığını, "ruhumuzdan" ifadesinin de insanın şerefli bir varlık olmasından dolayı söylendiğini belirtmişlerdir. Bu ayette müşkil olup olmadığı sorusuna cevap olarak, Hz. Meryem'e değil İsa'ya ruh üflendiği ve müşkil olmadığını belirtmişlerdir.¹⁷¹ Meryem Sûresi 20. ve Âl-i İmrân Sûresi 47. ayetlerinde açıkça geçtiği gibi Hz. Meryem, meleğin çocuğu müjdelemesi karşısında "bana bir beşer dokunmamışken" ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadenin de cinsel ilişki anlamında olduğu açıktır. *زِرَّاءٌ أَحْصَتْ* kelimesi "Meryem'in helal ve haram her türlü cinsel ilişkiden korunmasını" ifade etmektedir.¹⁷² Bu nedenle müfessirler bu konuda babasız bir şekilde meydana gelen doğumdan bahsetmektedirler.¹⁷³ Âl-i İmrân Sûresi 59. ayetinde Allah, Hz. İsa'nın durumunu Hz. Âdem'e benzetmektedir.¹⁷⁴ Dolayısıyla Hz. İsa'nın babasız yaratılması imkansız değildir.¹⁷⁵ Başka şekilde yorumlamak lafızların dışında kalan, zorlama bir yorum olur.¹⁷⁶ Her ne kadar bütün yaratıklar Allah'ın "ol" emriyle yaratılmış olsa da Hz. İsa'nın yaratılmasında olağan sebeplerin olmadığına işaret vardır.¹⁷⁷

¹⁶⁶ Esed, Kur'ân Mesajı, Meryem 19/21.

¹⁶⁷ Nisâ 4/156, Meryem 19/27.

¹⁶⁸ Esed, Kur'ân Mesajı, Meryem 19/20.

¹⁶⁹ İncil'de Hz. İsa'nın olağanüstü yönleri anlatılmakla birlikte, babasından da bahsedilmektedir. Ancak çocuklarından bahsedildiğini göremedik. Bk. İncil, Luka, Bap 2.

¹⁷⁰ Doğrul, Tanrı Buyruğu, 2: 497.

¹⁷¹ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, 6: 312.

¹⁷² Ebu's-Suud, İrşadü'l-Akl, 6: 83.

¹⁷³ Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, 2: 483,484.

¹⁷⁴ Esed, bu ayeti de çok farklı yorumlamıştır. Burada Hz. İsa'nın Allah'ın ulûhiyyetinin bir parçası olduğuna inanan Hristiyan doktrinine karşı itiraz olduğunu belirterek, bu ayetteki "Âdem" kelimesinin bütün insan soyunu ifade ettiğini söylemiştir. Yani diğer insanlar nasıl topraktan yaratıldı ise, Hz. İsa da o şekilde topraktan yaratılmıştır ve ölümlü bir varlıktır. Bk. Esed, Kur'ân Mesajı, Âl-i İmrân 3/59.

¹⁷⁵ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 8: 53.

¹⁷⁶ Aynı şekilde Esed, Al-i İmran suresi 46. ayette Hz. İsa'nın beşikte yetişkin bir insan gibi konuşmasını da, Hz. İsa'nın küçük yaşlardan itibaren peygamberce bilgeliğine mecazi bir işaret olduğu söylemiştir. 33. Not.

¹⁷⁷ Şimşek, Kur'an Tefsiri, 1: 353.

3.13. Hz. İsa'nın Ölülere Diriltme, Hastaları İyileştirme ve Gaybtan Haber Verme Mucizesi

وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَانْفُخْ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأَبْرِيءُ الْأَكْمَةِ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّكُمْ إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ *O, İsrailoğullarına bir elçi olacak (ve onlara şöyle diyecek:) Size Rabbinizden bir mucize getirdim: Size çamurdan bir kuş sureti yapar, ona üflerim ve Allah'ın izni ile o kuş oluverir. Yine Allah'ın izni ile körü ve alacalıyı iyileştirir, ölüleri diriltirim. Ayrıca evlerinizde ne yeyip ne biriktirdiğinizi size haber veririm. Eğer inanan kimseler iseniz, bunda sizin için bir ibret vardır. (Âl-i İmrân 3/49)*

Yukarıdaki ayette Hz. İsa'nın üç mucizesinde bahsedilmektedir. Kuş suretine can vermesi, ölüleri diriltmesi ve kör ve cüzzamlıları iyileştirmesidir. Burada طَيْرٌ kelimesi genelde müfessirler tarafından “çamurdan kuş” olarak anlaşılmıştır.¹⁷⁸ Ayrıca tefsirlerde geniş bir şekilde kuşun nitelikleri üzerinde durulmuştur. Buna göre bu kuşun yarasa olduğu, Hz. İsa'nın yaptığı kuşun, insanlar ona baktıkları sürece uçtuğu, insanların gözünden kaybolduğunda da yere düşüp öldüğü nakledilmiştir.¹⁷⁹ Rivayetlerin yanında, طَيْرٌ kelimesinin “kuş” anlamında kullanıldığını gösteren birçok ayet vardır.¹⁸⁰

Kör ve alaca hastalarını iyileştirme konusunda her peygamberin kendi zamanına göre mucize gösterdiği, Hz. İsa'nın da tıp alanında gelişmiş olan toplumda böyle bir mucize gösterdiği nakledilmiştir. Hastaların kimisinin onun yanına geldiği, kimisinin de Hz. İsa'nın hastanın yanına gittiği ve iyileştirmesinin sadece dua ile olduğu nakledilmiştir.

Ölüleri dirilme konusunda da Onun “Ya Hayyum, Ya Kayyum!” diyerek dirilttiği, bazı ölüleri kabrinden çağırdığı ve ölünün kabirden çıktığı ve ölmüş olan kişiyi çoluk çocuğunun yanına gittiği nakledilmiştir. Sonunda da “Allah'ın izniyle” demesi de onun ilah olmadığını beyan etmek için olduğu belirtilmiştir.¹⁸¹

Esed طَيْرٌ kelimesini “kader” olarak çevirmiştir. طَيْرٌ kelimesi “uçan mahluk, uçan kuş” anlamına geldiğini söyleyen Esed'e göre bu kelime, hem İslam'dan önce hem de Kur'an'da “kader veya tâlih” anlamında kullanılmıştır.¹⁸² Hz. İsa'nın İsrailoğulları için bir kader tasarımı geliştireceği ve Allah'ın izni ve imanlarının gücüyle bunun gerçekleşeceğini ifade etmektedir. Esed, طَيْرٌ kelimesine bağlı olarak Hz. İsa'nın ölüleri yeniden hayata döndürmesini mecaz olarak ele almış ve “ruhen ölmüş bir toplumu

¹⁷⁸ İbn Kesîr, Tefsir, 3: 65.

¹⁷⁹ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 5: 143.

¹⁸⁰ Bakara 2/260, Âli İmrân 3/49, Mâide 5/110, Yûsuf 12/36, 4, Nahl 16/79, Enbiyâ 21/ 79, Hac 22/31, Nûr 24/41, Neml 27/16, Sebe' 34/10, Sâd 38/19, Vâkı'a 56/21, Mülk 67/19, Fîl 105/3.

¹⁸¹ Râzî, Mefâtihü'l-Gayb, 8: 61-63.

¹⁸² A'râf 7/131, Neml 27/47, Yâsîn 36/19 ve İsrâ 17/13. ayetlerde de bu anlamda kullanılmıştır.

olduğu vurgulanmıştır.¹⁹⁰ Bu yorumlar âlimlerin ekseriyeti tarafından da kabul edilmiştir.¹⁹¹ Hasan Basrî ve Mücâhid bu sofranın indirilmediğini söylemiştir.¹⁹² Bazı mutasavvıflar da sofranın bilgi hakikatleri olduğunu söyleyerek iş'ârî bir anlam yüklemişlerdir. Rivayetlerde daha ayrıntılı, farklı ve dikkat çekici bilgiler de bulunmaktadır.¹⁹³ Ancak Kur'ân Yolu müfessirleri tefsirlerde geçen bu bilgileri destekleyen sahih rivayetlerin bulunmadığını belirtmişlerdir.¹⁹⁴

Esed, bu ayette “sürekli tekrarlanan” ve 115. ayette de “her zaman gönderirim” ifadelerini kullanarak, ayete farklı bir anlam yüklemiştir. Zîrâ ona göre “münezzil” kelimesi sürekliliği ifade eder. Burada Allah'ın her zaman ve sürekli rızık vericiliğine, bunu inkâr edenlere lânetinin şiddetli olacağına, ayrıca böyle bir mu'cize istenmesinin kınanmasına vurgu yapılmaktadır.¹⁹⁵

Âlimler sofranın inip inmediği konusunda farklı görüşler söylemiş¹⁹⁶ olmakla birlikte, ayetteki bu husus mu'cizeye işaret etmektedir. Burada şunu belirtmek gerekir ki, Allah'ın olağan bir şekilde verdiği rızık olsaydı, bu sofraya için “ayet” kelimesinin kullanılması anlamsız kalırdı. Ayrıca, Havârîler her zaman gözlerinin önünde var olan bir şeyi Allah'tan neden istesinler? Özel olarak “Mâide” denmesinin de bir sebebi olmalıdır.¹⁹⁷ Aynı sûrenin 115. ayetinde “Allah da şöyle buyurdu: Ben onu size şüphesiz indireceğim; ama bundan sonra içinizden kim inkâr ederse, kâinatta hiç bir kimseye etmediğim azabı ona edeceğim!” ifadesi, bu sofranın mu'cize olarak ineneğine işaret eder.¹⁹⁸ Sürekli inen ve alışıktığımız nimetler olsaydı onu inkâr etmek mümkün olmaz ve sonuç olarak da bu durumda Allah'ın böyle bir cezasının olması da söz konusu olmazdı.

4. HZ. PEYGAMBERİN MUCİZELERİ

4.1. Ayın İkiye Yarılması

إِفْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْشَقَّ الْقَمَرُ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ *Kiyamet yaklaştı ve ay yarıldı. (1) Onlar bir mucize görürlerse hemen yüz çevirirler ve: Eskiden beri devam edegelen bir büyüdür, derler. (Kamer 54/1,2)*

Kamer suresi 1.ayette “kiyamet yaklaştı ve ay yarıldı.” ifadesi geçmektedir. Ayın yarılmasını âlimlerin çoğunluğu, mu'cize olarak değerlendirmişlerdir. Tefsirlerde konuyla ilgili birçok rivayet nakledilmiştir. ¹⁹⁹ Bir rivayete göre Mekkeliler Hz.

¹⁹⁰ Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, 12: 138.

¹⁹¹ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 8: 290.

¹⁹² Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, 12: 141.

¹⁹³ Râzî, Mefâtîhu'l-Gayb, 12: 141; Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 8: 293, 294.

¹⁹⁴ Karaman v.dğr., Kur'an Yolu, 2: 364.

¹⁹⁵ Esed, Kur'ân Mesajı, Mâide 5/114.

¹⁹⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdî'l-Hak b. Abdirrahman b. Temâm (ö. 542/1148), el-Muharreru'l Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz, thk. Abdü's-Selam Abdü's-Şâfi Muhammed, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422), 2: 261.

¹⁹⁷ Mehmet Emin Akın, Te'vilin Tahrife Dönüşmesi, (Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği), (Ankara: Medârik Yayınları, 2011), 259.

¹⁹⁸ Abduh-Rıza, Menar, 7: 249.

¹⁹⁹ İbn Kesîr, Tefsir, 13: 288; Yazır, Hak Dini, 7: 4622,4623.

Peygamberden mu'cize istemişlerdir. Bunun üzerine Mekke'de ay ikiye yarılmıştır. Daha sonra inanmayanlar bunun büyü olduğunu söylemişlerdir. Başka rivayetlerde, Hz. Peygamber hutbe irâd ederken, ayın yarıldığını ve bunun üzerine kıyametin yaklaştığını söylediği ifade edilmektedir.²⁰⁰ İbn Âşûr bu konuda ayın yarılmasının mu'cize olduğuna dair rivayetleri zikretmekle beraber, bunun ay tutulması olmasının mümkün olduğunu, ay tutulmasından önce Allah'ın Müşriklere soru sormayı ilham ettiğini ve bunun üzerine olayın gerçekleştiğini belirterek bunun da mu'cize olduğunu vurgulamıştır.²⁰¹

Esed ise meâlinde اِفْتَرَبَ (yaklaştı) fiilini gelecek zaman kipiyle çevirmiştir. Bu açıdan klasik yorumdan ayrılmıştır. Ona göre buradaki ayın yarılması kısmî olarak ay tutulması da olabilir. Ancak bunun mahiyeti ne olursa olsun ayın yarılması olayının, kıyamet yaklaşırken olacağı kesindir. Kur'ân çoğunlukla geçmiş zaman kipini gelecek için de kullanır. Kıyametle ilgili bölümlerde geçmiş zaman kipinin kullanılması olayın kesinliğini vurgulamak içindir. Ayeti Râgıb el-İsfehânî'nin²⁰² de bu şekilde yorumladığını belirten Esed, bunun ilk dönem müfessirleri ve Zemahşerî tarafından da benimsendiğini vurgulamıştır.²⁰³ Ona göre bu yorum daha ikna edici görünmektedir.²⁰⁴

Buhârî ve Müslim'de geçen bir hadis bu olayın fiilen gerçekleştiğini desteklemektedir. Müfessirlerin çoğunun görüşü de bu yöndedir.²⁰⁵ Elmalılı da, her ne kadar geçmiş zamanın gelecek zaman anlamında kullanıldığı yerler çok olmasına rağmen bir sonraki ayetteki وَإِنْ يَرَوْا آيَةً (mucizeyi görünce) ifadesinin ayın yarılmasının kıyamette gerçekleşeceği anlamını reddettiğini belirtmektedir.²⁰⁶ Râzî'ye göre, bunun mu'cize olduğu mütevâtir derecesindedir. Böyle olduğuna inanmak gerekir. Bunun te'vîle ihtiyacı yoktur.²⁰⁷ "Ayın yarılması" hâdisesi Kelam ilmi ile ilgili eserlerde de Hz. Peygamberin nübüvvetinin ispatı konusunda hissî mu'cize olarak değerlendirilmiştir.²⁰⁸ Bütün bu bilgilerden olayın gerçekleştiği ve mu'cize olduğu anlaşılmaktadır.²⁰⁹

Esed'in görüşünün bazı âlimler tarafından da delilleriyle zikredildiğini belirtmek istiyoruz.²¹⁰ Kur'ân'da mâzî fiilin gelecekte olayın mutlak gerçekleşeceğini işaret etmek üzere kullanıldığı gösteren ayetler mevcuttur.²¹¹ Bu ayetlerle ayın yarılmasından

²⁰⁰ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 29: 29; Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 20: 74; İbn Âşûr, et-Tahrir, 27: 168; Yazır, Hak Dini, 7: 4625.

²⁰¹ İbn Âşûr, et-Tahrir, 27: 169,170.

²⁰² Râgıb el-İsfehânî sadece mevcut olan görüşleri vermiş, شَقَّ kelimesinin mecaz olarak da kullanıldığını belirtmiştir. Bk. Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Ma'rûf (ö. 502/1108) el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an, thk., Safvân Adnaned-Dâvûdî, (Beyrut: Dâru'l-Kalem 1999), 459.

²⁰³ Zemahşerî'de bu yorum geçmektedir. Bk. Zemahşerî, el-Keşşaf, 5: 653.

²⁰⁴ Esed, Kur'ân Mesajı, Kamer 54/1.

²⁰⁵ Derveze, Tefsîru'l-Hadîs, 2: 272; Yazır, Hak Dini, 7: 4625.

²⁰⁶ Yazır, Hak Dini, 7: 4622,4624.

²⁰⁷ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 29: 29.

²⁰⁸ Mâturîdî, Kitabü't-Tevhid, 256.

²⁰⁹ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 29: 29.

²¹⁰ Deliller için Bkz. Hayrettin Karaman vd., age, c.5. s.180; İshak Özgel, "İnşikak-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım", VII. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler, (2004), 199.

²¹¹ Nahl 16/1, Enbiyâ 21/1.

bahsedilen ayet, anlam bakımından aynıdır. Olayın kıyamette olacağına dair Hasan el-Basrî'ye dayanan rivayet²¹² ile Hz. Peygamber döneminde ayın tutulduğuna ve sonra bu ayetlerin indiğine ilişkin İbn Abbas'a dayanan rivayetler²¹³ zikredilmekle birlikte, olayın vukû' bulduğu konusunda ümmetin icmâ ettiği belirtilmiştir. Bu konu ile ilgili hadislerin mütevâtir olmadığı söylenmişse de, Alûsî hadislerin sahih olduğunu söylemiştir. Bu rivayetler İbn Abbas gibi önde gelen Sahâbe tarafından nakledilmiştir. Zira sahabeden gelen rivayetlere özel bir değer atfedilmiştir. İbn Abbas ayrıca Rasûlüllah'ın vefatından sonra önde gelen sahabelerle birlikte olması onu tefsirde otorite yapmıştır.²¹⁴ Enes'in o dönemde beş yaşında olması ve İbn Abbas'ın da doğmamış olmasının haberin sıhhatine engel olmadığı ve bu olayın ay tutulmasına hamledilmesinin de bir zaruret olmadığı belirtilmiştir.²¹⁵ Eğer kıyamette olacak bir olay olarak kabul edilirse, birinci ayette olacak bir olayın anlatılması ile ikinci ayetteki bahsedilen tutum arasında bir kopukluk meydana gelmektedir.²¹⁶ Ayet bu açıdan izaha muhtaçtır.

3.2. İsrâ ve Mi'rac Hadisesi

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِّنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَا الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ *Bir gece, kendisine âyetlerimizden bir kısmını gösterelim diye (Muhammed) kulunu Mescid-i Harâm'dan, çevresini mübarek kıldığımız Mescid-i Aksâ'ya götüren Allah noksan sıfatlardan münezzehtir; O, gerçekten işitendir, görendir. (İsrâ 17/1)*

İsrâ hadisesi, İsrâ suresi 1.ayette anlatılmasına karşın Mirac olayı Necm suresi 18. ayette²¹⁷ anlatılmıştır. İsrâ ve miraç hadisesini beden veya ruhen gerçekleştiği konusunda ihtilaf edilmiştir. Râzî, ruhen gerçekleştiğini söyleyenlerin delillerini maddeler halinde zikretmiştir. Bunun yanında olayın bedenen gerçekleştiğinde şüphe olmadığını beyan etmiştir.²¹⁸ Bu konuda Kurtubî, âlimlerin ihtilaf ettiğini, ancak İsrâ ve Mi'râcın bedenen gerçekleştiğini deliller zikrederek açıklamıştır. Hz. Peygamber'in burada yaşadığı tecrübeler uzun bir şekilde nakledilmiştir.²¹⁹

Esed, bu konu ile ilgili değerlendirmelerini eserinin sonunda ayrı başlık altında açıklamıştır. Hz. Peygamberin bu konuda doğrudan bir açıklama yapmamasından dolayı, Sahâbe dahil olmak üzere, Müslüman düşünürlerin ihtilaf ettiğini belirtmiştir. Esed, bazı Sahâbîlerin Mi'râc olayının fiziksel olarak, bazı Sahâbenin ise tamamen ruhsal olduğunu savunduklarını, bunun, Hz. Aişe'nin, "O yalnızca ruhu ile seyahat etti, bedeni yerinden hiç ayrılmadı" sözüne dayandığını ve Hasan el-Basrî'nin de aynı görüşte olduğunu

²¹² Ebû Hayyân, el-Bahru'l-Muhit, 8: 171.

²¹³ Zemahşerî, el-Keşşaf, 5: s.653; Alûsî, Ruhû'l-Meânî, 27: 74.

²¹⁴ Fatih Özaktan, Kur'an'ın Anlaşılmasında Siyerin Rolü, Marmara Akademi Yayınları, İstanbul, 2017, s.65,130.

²¹⁵ Alûsî, Ruhû'l-Meânî, 27: 74, 75.

²¹⁶ Özgel, "İnşikak-ı Kamer", 209.

²¹⁷ Ayet metni ve meali: لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى Andolsun o, Rabbinin en büyük âyetlerinden bir kısmını gördü.

²¹⁸ Râzî, Mefâtihu'l-Gayb, 20: 151,152.

²¹⁹ Kurtubî, Ahkâmü'l-Kur'an, 13: 7-12.

söylemiştir. Olayın bedenen olduğunu savunan akâid âlimlerinin Sahâbeye dayanarak bunu savunduklarını, kendi görüşlerini destekleyen bir tek hadisin bile bulunmadığını ve *أَسْرَى* (yürüttü) kelimesinden hareketle bunu söylediklerini belirten Esed, *أَسْرَى بِعَبْدِهِ* (kulunu yürüttü) ifadesinin Hz. Peygamber'in beşer üstü bir vasfa sahip olmadığına, fânî bir kul olduğuna işaret eden bir beyan olduğu görüşündedir. Zîrâ ona göre sahih hadislerdeki tasvirler hem İsrâ hem Mî'râc olayının ruhsal olduğunun en büyük delilidir ki, bu tasvirler fiziksel yoruma meydan vermemektedirler. Esed, bu hadislerden birkaç tanesini zikretmiştir. Buhârî'de nakledilen bir hadiste Hz. Peygamber Mî'râc'la ilgili başından geçenleri şöyle açıklamıştır; "Kâbe'nin yanında uzanmış yatarken bir melek geldi, göğsümü yardı ve yüreğimi çıkardı. Sonra iman dolu bir altın leğen getirildi. Kalbim onun içinde yıkandı ve onunla dolduruldu, sonra tekrar yerine kondu..."

Esed'e göre, Hz. Peygamberin imandan bu şekilde bahsetmesi, onun Mî'râc'ı ruhsal tecrübe olarak gördüğünün göstergesidir. Olayın bizzat gerçekleşmesinde şüphe olmadığını belirten Esed, kelimelerin olayı haklı olarak fiziksel terimlerle yorumladıklarını ve modern psikologların da ruhun bedenden ayrılabilirdiği gerçeğini kabul ettiklerini, olayı diğer insanlara anlatmak için bu üslûbun kullanıldığını anlatmaktadır. Ona göre olayı böyle yorumlamak, Hz. Peygamberin yaşadığı bu tecrübenin değerini azaltmadığı gibi, normal insanlar da bunu tamamen kavrayamaz. Sonuç olarak da bu olayın yeni bir öğreti değil, eski Peygamberlerin tebliğ ettiği ilahî mesajın bir devamı olduğunu söylemektedir. Bu görüşlerini de İbn Kayyim'in "Zâdü'l-Meâd" adlı tefsirinden alıntı yaparak desteklemiştir.²²⁰ Esed, Mî'râc'ta yaşanan tecrübelerle ilgili bir değerlendirme yapmamıştır. Bu konudaki bazı hadisleri nakletmesini de dikkate alırsak, bunları reddetmediğini ifade etmemiz gerekir.

"İsrâ" olayının iki veya üç defa rüyâ veya bedenen gerçekleştiği, Mî'râcın uykuda gerçekleştiği yönünde rivayetler vardır. İzzet Derveze, ayetten ve hadislerden isrânın uyanık iken ve bedenen gerçekleştiğinin anlaşıldığını belirtir.²²¹ Mî'râc'la ilgili ise uykuda ve rüyâ halinde gerçekleştiğini belirten rivayetleri tercih etmiştir.²²² İlk siyer kaynakları da Mî'râc olayının rûhen gerçekleştiğini kaydetmektedirler.²²³

SONUÇ

Esed'in ayetleri anlama ve yorumlamada klasik anlayıştan ayrıldığı noktalardan biri mu'cizeler konusudur. Bu konu, onun tefsirinin en bariz özelliği olarak nitelendirilebilir. Esed, bu makalede ele aldığımız ayetlerle ilgili klasik tefsirlerde yapılan

²²⁰ Esed, Kur'ân Mesajı, s.1498-1500.

²²¹ Derveze, et-Tefsîru'l-Hadîs, 3: 353.

²²² Derveze, et-Tefsîru'l-Hadîs, 3: 354.

²²³ Mehmet Azimli, "İsrâ ve Mî'râc Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar", Bilimnâme (Düşünce Platformu), 7/16, (2009/1), 43-58.

yorumları yeterli ve iknâ edici görmemiş ve onları eleştirmiştir. Bu gibi ayetlerin anlamını verirken neden böyle çevirdiğini dipnotlarda açıklamıştır.

Esed'in, "ayet" kelimelerine "mucizevî işaret" diye anlam vermesi ve "mucizenin ancak Allah katında olduğunu vurgulayan ayetin yorumunda peygamberlerin "mucize gösterici" olmadığını ifade etmesi, onun geçmiş peygamberlere gönderilen mucizeleri niçin tabîî olaylar olarak değerlendirdiğini ortaya koymaktadır. Ona göre Allah peygamberlere "mucize" değil, bilakis bazı mucizevî alamet ve işaretler göndermiştir.

Bununla birlikte Esed'in tabiatüstü olayların varlığını da kabul ettiği, delil olarak da Hz. Musa'nın kavmini su içirmek için âsâsıyla kayaya vurması ve su fışkırmışından bahseden Bakara sûresi 60. ayetini lafzî olarak çevirmesi ve mecâz olduğuna dair bir açıklama yapmaması ve bazı ayetlerde "mucize" kavramını kullanması gösterilebilir. Ancak onun mucize tanımına ve diğer ayetlerdeki yorumlarına baktığımızda olayları sebep sonuç dairesi içerisinde değerlendirmesinde hissi mucizeye mesafeli durduğu da anlaşılmaktadır. O, tabiat şartları içinde olan olayları da kendi yaklaşımına göre mu'cize olarak değerlendirdiği için ilgili ayetleri mecaz olarak yorumladığını söyleyebiliriz.

Esed'in, Batılı olması ve bu eserini Batılı bir topluma hitaben yazması, Batılı insanın tabiatüstü olayları algılama zorluğu nedeniyle böyle aklî yorumlarda bulunduğunu söyleyebiliriz. O, tefsirlerde bu ayetlerin yorumlarıyla ilgili isrâiliyyâtın çok fazla olması, bunların birbiriyle çelişik ve kabul edilebilir sınırların dışında olması, senet yönüyle hepsinin sağlam olmaması gibi nedenlerle bu rivayetlere mesafeli durmuştur. Özellikle kendisinin Yahudi kültüründen gelmesi nedeniyle isrâiliyyâtı çok iyi bilmekte ve bunların Kur'ân'a Tevrat ve Talmut'tan girdiğini söyleyerek rivayetlere karşı olumsuz bir tavır sergilemektedir.

Esed'in bu tavrının ardında yaşadığı coğrafya, muhatap edindiği kitle ve diğer dış etkenler yatmaktadır. Bunların etkisiyle mu'cizelere karşı daha akılcı yorumlar yapmış, sembolik anlatım argümanı ile bu müşkilleri gidermeye çalışmaktadır. Bu yaklaşımı nedeniyle, bazen Kur'ân'ın genel üslubunu aşmakta, kelimelere sınırları zorlayan anlamlar yüklemekte ve Kur'ân'ın bütünlüğünden uzaklaşan yorumlara kaymaktadır. Bununla beraber İsrâiliyyâta karşı şedîd tavrıyla da dikkat çekmektedir.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed (ö.1905)-Rıza, Reşit (ö.1935). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm (Tefsîru'l-Menâr)*. Kahire: Dâru'l-Menâr. 1947.

Akın, Mehmet Emin. *Te'vîlin Tahrife Dönüşmesi, (Muhammed Esed ve Mustafa İslamoğlu Örneği)*. Ankara: Medârik Yayınları, 2011.

Alûsî, Şehâbüddin es-Seyyid Mahmud(ö.1270/1854). *Rûhu'l-Meânî fi Tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve Seb'îl-Mesânî*. Beyrut: İdâretü't-Tab'ati'l-Münîriyye. ts.

Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.

Aydemir, Abdullah(ö.1991). "Hz. Süleyman (a.s.)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, İzmir, (1983): 174-226.

- Azimli, Mehmet. "İsrâ ve Mi'râc Olayları Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Bilimnâme (Düşünce Platformu)* 7/16 (2009): 44-58.
- Bebek, Adil . "Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed' e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2000): 122-148.
- Beyzâvî, Nâsiruddîn Ebû Said Abdillâh b. Ömer b. eş-Şirâzî (ö.685/1286). *Envâru't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. 1418.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mu'cize". İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. 2005.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mucizeler Karşısında İnsanların Tutumu". *Diyanet İlmi Dergi*, 40/3, (Temmuz-Eylül 2004): 121-144.
- Bulut, Halil İbrahim. *Kur'ân Işığında Mu'cize ve Peygamber*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Cebeci, Lütfüllah. "Ebû Müslim el-İsfahânî". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: 2000.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2009.
- Çalışkan, İsmail. *Muhammed Esed'in Kur'an Mesajı'nın Tahlil ve Tenkidi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Demirci, Sabri. *Kur'ân'da Müşkül Ayetler*. 2. Baskı. İstanbul: Nesil Yay. 2005.
- Derveze, Muhammed İzzet (ö.1984). *et-Tefsîru'l-Hadîs*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye. 1383.
- Doğrul, Ömer Rıza (ö.1952). *Tanrı Buyruğu (Kur'ân-ı Kerim'in Tercüme ve Tefsiri)*. Ahmet Halit Kitabevi, İst., 1947.
- Duman, Mehmet Zeki (ö.2013). *Beyânü'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları. 2008.
- Durmuş, Zülfikar. "Sa'd 30-33. Ayetler Bağlamında Hz. Süleyman (Klasik Tefsirlere Eleştirel Bir Yaklaşım)". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, (2008): 47-65.
- Ebû Hayyân el- Endelüsî, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf (ö.745/1344). *el-Bahru'l-Muhît*. thk. Şeyh Adil Ahmed Abdurrahman, Şeyh Ali Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. 1413/1993.
- Ebu's-Suûd, el-İmâdî Muhammed b. Muhammed Mustafa (ö.982/1574). *İrşâdü'l-Akli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî. ts.
- el-Cürçânî, es-Seyyid eş-Şerif (ö. 816/1413). "Mu'cize". *Mu'cemu't-Ta'rifât*. thk., Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Daru'l-Fadîle, trs.
- Esed Muhammed (ö.1992). *Kur'ân Mesajı*(Meal-Tefsir). trc. Cahit Koçtak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2009.
- Esed, Muhammed. *Mekke'ye Giden Yol*. trc. Cahit Koçtak. İstanbul: İnsan Yayınları, 1998.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad b. Abdillâh b. Manzûr ed-Deylemî(ö.207/822). *Meâni'l-Kur'ân*, Tahk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Gökkır, Bilal. "Tefsir Geleneğinde Zebih Kıssası (Taberî'den İbn-i Kesîr'e Klasik Tefsir Kaynaklarına Dair Oryantalist Bir İddianın Değerlendirilmesi)". *EKEV Akademi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, 10/28. (2006): 163-178.
- Harman, Ömer Faruk. "Hz. İbrahim-Hz. İsmail ve Kurban". *Hiz. İbrahim Sempozyumu Bildirisi*. Şanlıurfa: Şurkav Yayınları, 1997.
- İbn Âşûr, Şeyh Muhammed Tâhir (ö.1393/1973). *et-Tahrîr vet-Tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tunusiyye. 1984.
- İbn Atıyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdî'l-Hak b. Abdurrahman b. Temâm (ö.542/1148). *el-Muharreru'l Veciz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdü's-Selam Abdü's-Şâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.1422.
- İbn Kesîr, Ebi'l-Fidâ İsmail b. Kesiri'd-Dımaşkî (ö.774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Mustafa seyid Muhammed, vd. y.y., ts.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükerrim (ö.711/1311). *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru's-Sadr, ts.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.

- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'anı Kerim ve Açıklamalı Meali*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul: trs. Kılavuz, Ahmet Saim. *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1998.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr (ö.671/1273). *el-Câmî li Ahkâmi'l- Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Hasan et-Türkî. Beyrut: Mektebetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Mâtürîdî, Muhammed b. Mahmûd Ebû Mansûr (ö.333/944). *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınlar, 2005.
- Muhammed Fuad Abdülbâkî. *el-Mu'cemül- Müfehres*. 7.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- Nesefî, Ebi'l- Berakât Abdillâh b. Mahmûd (ö.710/1310). *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*. thk. Yusuf Ali Beryevî- Muhyiddin Deybetu. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyibe. 1419/1998.
- Özgel, İshak. "İnşikak-ı Kamer Hadisesine Yorum Etiği ve Anlam Bütünlüğü Açısından Yaklaşım". *VII. Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler*. (2004): 194-214.
- Özgel, İshak. Olağanüstü Olayların Yorumlanması Ekseninde Muhammed Esed'in "Ayet" Kelimesi Çevirisi Üzerine". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 19. (2007): 152-171.
- Öztürk, Mustafa. *Meal Kültürümüz*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Öztürk, Mustafa. "Muhammed Esed'in Meal Tefsirinde Bâtınî Te'vîl Olgusu". *Kur'ân Mealleri Sempozyumu 1*. Ankara: Diyanet İşleri Yayınları, (2007): 113-126.
- Râgıb el-İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Muhammed el-Ma'rûf (ö.502/1108). *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. thk. Safvân Adnaned-Dâvûdî, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1999.
- Râzî, Fahreddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b.el-Hasan el-Hüseyin et-Teymî (ö.606/1210). *Mefâtihu'l-Gayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1401/1981.
- Râzî, Zeyneddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdilkâdir (ö.666/1276). *Muhtârû's-Sihah*. thk., Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1420/1999.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr (ö.911/1505). *Dürü'l-Mensûr*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: y.y. 1424/2003.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Beyrut: el-Hey'etü'l-Mısıriyyi'l-Âmme li'l-Küttâb, 1394/1974.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed (ö.1250/1834). *Fethu'l-Kadîr*. 4.Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1428/2007.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebî Ca'fer Muhammed b. Cerîr (ö.310/923). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. y.y. Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.
- Ünsal, Hadiye. *Tefsîrde Heteroksi (Kâdiyânîlik ve Kur'ân)*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (ö.1942). *Kur'ân-ı Kerimin Türkçe Meâli*. Haz. Ertuğrul Özalp. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Zebîdî, Muhammed Abdürrazzak el-Hüseynî (ö.1205/1791). *Tâcü'l-Arûs*. thk. Abdü's-Sehhâr. y.y. Dâru'l-Hidâye. ts.
- Zeccâc, Ebî İshak İbrahim b. es-Serî (ö.311/924). *Meâni'l-Kur'ân ve 'Îrâbuhû* thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb. 1408/1988.
- Zemahşerî, Carullah Ebi'l-Kâsım Mahmud (ö.538/1144). *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmidî't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvi fi Vucûhi't-Te'vîl*. thk., Ahmed Mevcud-Muhammed Muavvid. Riyad: Mektebetü'l-Abîde, 1418/1998.

KÖTÜLÜK PROBLEMİ NEDEN İMANA ENGEL DEĞİLDİR?*

Zeki ÖZCAN** - Tuğba ÇAM***

Öz

Kötülük problemi, felsefenin en dikkat çeken problemlerinden biridir. Tanrı'nın sonsuz iyiliği ve sonsuz gücüyle, dünyadaki kötülüklerin bağdaşmaması insanlarda hep bir soru işareti bırakmıştır. Kötülüğün doğal, ahlaki ve metafizik olmak üzere üç genel türü vardır. Kötülüğün her çeşidine karşı Tanrı'yı savunmak için bugüne kadar çok çeşitli teodiseler ve savunmalar geliştirilmiştir. Yine de kötülük probleminin dolayı Tanrı'yı inkar eden ya da O'nun hakkında şüpheye düşen çok insan olmaktadır. Zira, Tanrı'yla kötülüğü uzlaştırma çabası ikna edici seviyeye hiçbir zaman gelememiştir.

Biz, bu çalışmada hem kötülüğün mahiyetinden, kapsamından ve türlerinden hem şimdiye kadar öne sürülmüş güçlü kötülük problemi versiyonlarından hem de bu problemi çözmeye çalışan teodise ve savunma girişimlerinden bahsedeceğiz. Fakat bu çalışmanın asıl farkı, kötülük probleminin neden çözülemediğini belirtmek ve bu problemin iman etmeye engel olmadığını göstermektir.

Anahtar Sözcükler: Din Felsefesi, Kötülük Problemi, Kötülük, Teodise, Savunma, İman.

WHY DOES THE PROBLEM OF EVIL NOT PREVENT FAITH?

Abstract

The problem of evil is one of the most striking problems of philosophy. The conflict between God's eternal goodness and also infinite power and the evil in the world has always left a question mark. There are three general types of evil, natural, moral and metaphysical. To defend God against all kinds of evil, a variety of theodolites and defenses have been made so far. Nevertheless, because of the problem of evil, there are many people who deny or doubt God. For the effort to reconcile God with evil has never come to the convincing level.

In this study, we will talk about the nature, scope and types of evil and the powerful problem of evil problems that have been proposed so far, as well as the herodism and defense attempts to solve this problem. But the main difference of this study is to indicate why the problem of evil cannot be solved and to show that this problem does not prevent the faith.

Keywords: Philosophy of Religion, The Problem of Evil, Evil, Teodise, Defense, Faith

* Makale Gönderim Tarihi: 01 Haziran 2019

Makale Kabul Tarihi: 22 Haziran 2019

** Prof.Dr., Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı; Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Bursa, Turkey; zekiozcan52@yahoo.fr; orcid.org/0000-0002-3805-3875

*** Yüksek Lisans Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı; Uludağ University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion, Bursa, Turkey; tugmi2@outlook.com; orcid.org/0000-0002-9053-9397

GİRİŞ

Felsefe tarihinin en çarpıcı, en temel ve en büyük sorunlarından biri olan kötülük problemi, düşünce tarihi boyunca çok farklı görüş ve öğretilere sahip pek çok düşünür tarafından sayısız kez tartışmaya açılmıştır. Bu problemin bu kadar çok gündeme gelmesi çok anlaşılabilir. Zira insanlık tarihinin her döneminde çeşitli acımasız kötülükler yaşanmıştır ve yaşanmaya devam etmektedir.

Sınırsız iyi ve sınırsız güçlü olduğunu bildiğimiz Tanrı inancıyla, hayatta sürekli başımıza gelen ya da başkalarının başına geldiğine tanık olduğumuz kötü olayların bağdaştırılamaması sonucunda çoğu insanın kafasında şüphe uyanır ve kişi; kendisini, dünyayı ve yaratılışı sorgulamaya başlar. İnsan, Tanrı'nın ya sandığı gibi olmadığına ya da hiç olmadığına karar verme aşamasına kadar gelebilir.

Kötülük sorunundan dolayı inancı hakkında şüpheye düşen veya tamamen dini inkâr eden ve hayatı bütünüyle değişen çok fazla sayıda insan olmuştur. İmanını korumak için akla dayanarak bu probleme çözüm arayan birçok insan da gelip geçmiştir. Hem inkar edenlerin hem de değişik çözümler getirmeye çalışanların altyapısında, içine doğdukları kültür ve öğretilerin, hayat şartlarının ve mizaçlarının da etkisi vardır. Her düşünür kendi bakış açısıyla sorunu farklı farklı ifadelerle ele almıştır.

Sorunun tarihi çok eskidir fakat tarihte yaşanan bazı büyük felaketlerle bu sorun daha fazla gündeme gelmiştir. Özellikle 18. yüzyılda yaşanan Lizbon depremi ve 20. yüzyılda yaşanan Nazi katliamları, kötülük problemi tarihinde dönüm noktaları olmuştur ve pek çok elit kesimin düşüncelerini ciddi oranda etkilemiştir.

Bu çalışma kötülüğün tam olarak ne anlama geldiğini, kaç tür kötülük olduğunu ve kötülük probleminin hangi düşünürler tarafından nasıl ele alındığını sırasıyla ve detaylı olarak ifade etmeyi amaçlamaktadır.

Bu problem karşısında geliştirilen en meşhur teodise ile savunmalar ve problemi çözme girişimlerinin ne kadar başarılı olduğu mümkün merteye aktarılacaktır.

Bu makalenin esas amacı ise kötülük meselesinin çözülüp çözülemeyeceğini tartışmak ve bu problemin, inanç noktasında iman etmeye bir engel teşkil edip etmediğini göstermeye çalışmaktır.

1. KÖTÜLÜK KAVRAMI VE KÖTÜLÜK ÇEŞİTLERİ

1.1. Kötülük Kavramı

Felsefe tarihi boyunca her düşünür, kötülüğü farklı bir şekilde açıklama çabasına girişmiştir. 'Yararsız', 'hoşa gitmeyen', 'acı', 'bilgisizlik', 'adaletsizlik' gibi çeşitli ifadelerle yorumlanmaya çalışılan kötülük sözcüğü; felaket, hastalık, mutsuzluk gibi olumsuzluklar içeren bir anlama da sahiptir. Kötülüğün çeşitli izahlarla ele alınma nedenlerinin başında,

düşünürlerin farklı ahlak öğretilerine sahip olmaları gelir.¹ Mesela, kötülük; eudaimonizm öğretisine göre 'mutsuzluk', utilitarizm öğretisine göre 'yararsız olan her şey'anlamındadır. İnançlı insanlar ise iman ettikleri dinin öğretilerine göre kötülük algılarını oluştururlar.²

Türkçe sözlükte ise "kötülük", ilk anlamıyla kötü olma durumu, kemlik, şer; ikinci anlamıyla zarar verecek davranış veya söz olarak belirtilmiştir.³ Türkçede kötülük daha çok ahlaki anlamda kullanılmıştır. Doğal kötülöklere musibet veya bela denmektedir.

Batı düşünce tarihinde kötülük genellikle ahlaki ve fiziki olarak kategorize edilmiştir. Bunların yanında zihinsel ve ruhsal problemler gibi ara kötülük türleri ile metafiziksel kötülük denilen başka kötülük çeşitleri de söz konusudur. ⁴ Bu kötülük türleri ve aralarındaki farklılıkları ayrı bir başlık altında incelemek yerinde olacaktır.

1.2. Kötülük Çeşitleri

Kötülük, genel olarak Batı felsefesinde deprem, kasırga gibi doğal kötülükler gibi ahlaki kötülükler olarak ikiye ayrılrsa da üçüncü bir tür olarak metafizik kötülüklerden de az çok bahsedilmektedir. Biz burda üç kategoriye de açıklamaya çalışacağız.

1.3. Metafiziksel Kötülük

Birçok düşünür, metafiziksel kötülüklerin diğer kötülüklerin esas sebebi olduğunu düşünmüştür. Bu kötülük, evrenin sonluluğu ve sınırlılığı durumudur.⁵ Ancak metafiziksel kötülüğe inananlar, yaratılmışların yetkinsizliğini kötü olarak görmezler. Aksine onu böyle bir evrenin doğal bir sonucu olarak görürler.⁶

"Metafizik kötülük" ifadesini ilk kez Leibniz kullanmıştır. Özellikle Augustineci gelenekte, ahlaki ve doğal kötülüklerin nedeninin metafiziksel kötülük olduğunu düşünen Leibniz'e bazı Augustineci düşünürler, "eğer yaratılmış bir alem olacaksa sınırlılık kaçınılmazdır" düşüncesiyle karşı çıkmıştır.⁷ Bazı düşünörlere göre ise metafizik dediğimiz kötülükler de aslında doğal kötülüğün bir parçasıdır. Mesela, Mohapatra'ya göre, insan iradesinin dışında ve doğa kanunlarına tabi olduğu için metafizik kötülükler de esasında doğal kötülük türünün kapsamındadır.⁸

1.4. Fiziksel Kötülük

¹ Orhan Hançerlioğlu, "Etik", Felsefe Sözlüğü (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989), 225.

² Fritz Heinemann, Günümüzde Felsefe Disiplinleri, trc. Doğan Özlem (İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990), 344.

³ Türk Dil Kurumu, "Büyük Türkçe Sözlük", erişim: 10 Ocak 2019
http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori1=veritbn&kelimesec=208199.

⁴ Cafer Sadık Yaran, Kötülük ve Theodise (Konya: Vadi Yayınları, 1997), 25.

⁵ Yaran, Kötülük ve Theodise, 26.

⁶ Yaran, Kötülük ve Theodise, 27.

⁷ Rafiz Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise (İstanbul: İz Yayıncılık, 2007), 43.

⁸ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 45.

Fiziksel kötülükler en genel haliyle doğal afetler, doğuştan veya sonradan oluşan hastalıklar ve ölümler olarak belirtilebilir. Richard Swinburne doğal kötülükleri şöyle ifade etmiştir:“ Doğal kötülükten anladığım, insanlar tarafından bile bile meydana getirilmeyen ve insanların kendi ihmallerinin bir sonucu olarak meydana gelmesine izin verilmeyen bütün kötülüklerdir. Doğal kötülük, insanlar kadar hayvanlara da ait olan, hem fiziksel acıyı hem zihinsel acıyı içerir; hastalıkların, doğal afetlerin ve insanlar tarafından tahmin edilemeyen kazaların peşinden sürüklendikleri bütün acı izleri bu türdendir.”⁹

Bazı filozoflar fiziki kötülüklerin insan eylemlerinin sonucu olarak Tanrı tarafından verilmiş bir ceza olduğunu düşünürken bazıları da insanüstü varlıkların özgür iradesinin sonucunda bu kötülüklerin ortaya çıktığını savunmuştur. Örneğin, St. Augustine, şeytanın yaratıcısına isyan etmesinden bu yana her türlü sapkınlığı işlediğini düşünerek doğal kötülüklerin de bu durumun sonucu meydana geldiğini düşünmüştür.¹⁰

Genel görüşe göre doğal kötülükler, insan iradesinin dışında, canlıların hayatında ortaya çıkan sorunlar ve olmaması daha iyi olabilecekken olan durumlardır. ¹¹

1.5. Ahlaki Kötülük

Ahlaki kötülükler, insanın olumsuz karakter özelliklerinden ve kendisine ve başkasına zarar verici eylemlerinden oluşan bir kötülük dairesidir. Bu kötülük türünde fail tamamen insandır.

Ahlaki kötülükler bazı öğretilere göre fiziki kötülüklerin nedenidir. Mesela, bir deprem olduğunda bu tip öğretilere sahip olanlar, bunun, o toplumda yaşayan günahkarlardan dolayı yaşandığını düşünürler. Fakat çağımızda böyle düşünen insan sayısı azalmıştır.

Özgür irade ve determinizm tartışmalarında da sıkça dile getirilen ahlaki kötülükler, özgür irade yanlılarına göre insanın bilerek ve isteyerek sebep olduğu kötülüklerdir. Determinizm ve mutlak kader inancına sahip olanlara göre ise insanın yapmaktan kaçınamayacağı kötülüklerdir.

2. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ÇEŞİTLERİ

Kötülük problemini ilk ele alan Epiküros olduğu için bu probleme “Epiküros Bilmecesi” ya da “Epiküros Çıkmazı” da denir. Epiküros, evrendeki kötülüklerin varlığına dayanarak Tanrı’nın evrene müdahale etmediğini ileri sürmüştür. O, kendi ifadesiyle problemi şöyle dile getirmiştir: “Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? O

⁹ Richard Swinburne, Tanrı Var mı?, trc. Muhsin Akbaş (Bursa: Arasta Yayınları, 2001), 87.

¹⁰ Manafov, John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 41.

¹¹ Manafov, John Hick’in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 41.

halde güçsüzdür. O, önleyebiliyor da önlemek mi istemiyor? O halde iyi niyetli değildir. O, hem önlemek istiyor hem de önleyebiliyorsa, nasıl oldu da bu kadar kötülük var oldu?¹²

18. yüzyıl'da İngiliz filozofu David Hume (ö.1776) sorunu daha net olarak şöyle ifade etmiştir:“O (Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse O, güçsüzdür. Önleyebiliyor, ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse O, kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlemek mi istiyor? Öyleyse kötülük nereden geliyor?”¹³

Kötülük problemi daha çok iki çeşide indirgenerek irdelense de aslında üç ayrı problem türünden bahsedilmektedir: Mantıksal kötülük problemi, delilci kötülük problemi ve varoluşsal kötülük problemi. Burada üç ayrı kötülük probleminden de genel olarak bahsedilecektir.

2.1. Varoluşsal Kötülük Problemi

Kötülük probleminin genelde teorik boyutu daha fazla dikkate alınır. Aslında onun gerçek hayat boyutu da dikkate alınmalıdır. Bu bakımdan herhangi bir kötülüğü yaşayan birinin Tanrı'ya ve dünyaya karşı tutumunu değiştirmesi varoluşsal bir kötülük problemi anlamına gelir.¹⁴

Başına gelen kötülüklerden dolayı inançlı birinin teizmi sorgulamaya başlaması veya toptan dini reddetmesi varoluşsal bir sorundur. Jean Paul Sartre, Albert Camus gibi felsefecilerin eserlerinde bunu rahatlıkla görebiliriz.¹⁵

2.2. Mantıkçı Kötülük Problemi

Mantıkçı kötülük probleminde, kötülük ve Tanrı kavramları arasında mantıksal bir çelişkinin olduğu öne sürülür. Genellikle şu akıl yürütme yapılı: İyi bir Tanrı kötülüğü önlemek ister. Her şeye gücü yeten Tanrı bunu yapabilir. Ama kötülük hala vardır. O halde iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı yoktur. ¹⁶

İlk kez Epiküros tarafından formüle edilen bu problem, bazı Fransız ansiklopedistleri, J. S. Mill, F. H. Bradley ve başka pek çok düşünür tarafından da dile getirilmiştir. Çağımızda J. L. Mackie ve H. J. McCloskey gibi isimler bu konuyu tekrar karşımıza çıkarmışlardır.

2.3. Delilci Kötülük Problemi

Problem şöyle ifade edebilir: Hem her şeye gücü yeten hem iyi hem de her şeyi bilen bir Tanrı vardır. Bu Tanrı, daha büyük bir iyilik için bir kötülüğe izin veriyor olabilir. Fakat böyle olmadığı bilinen pek çok kötülük vardır. Bu yüzden zannettiğimiz gibi bir

¹² David Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, ed. Henry Aiken (New York: Hafner Press, 1948), 66.

¹³ David Hume, Din Üstüne, trc. Mete Tunçay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 165.

¹⁴ Yaran, Kötülük ve Teodise, 35.

¹⁵ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 49.

¹⁶ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 51.

Tanrı'nın varlığında ısrar etmek akıllıca değildir. Burada mesele Tanrı'nın varlığının ihtimalinin az olması ya da makul olmamasıdır.¹⁷

Daha az iddialı olan bu problem için şöyle denilebilir: "Delilci versiyon, tümevarımsal, sonsal (a posteriori) ve kesin kanıtlanma iddiasında olmayan (non-demonstravite) bir versiyondur."¹⁸

Delilci kötülük problemi savunucularına göre dünyadaki gereksiz ve daha büyük bir iyiliğe neden olmayan sebepsiz kötülük örneklerine bakarak Tanrı'nın olma ihtimalinin düşük olduğunu birey kendisi anlamalıdır.

3. KÖTÜLÜK PROBLEMİNİN TARİHÇESİ

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi kötülük problemini ilk formüle eden İlkçağ filozofu Epiküros'tur. M. S. 2. yüzyılda yaşamış Lactantius, meseleyi daha geniş bir şekilde şöyle ifade eder:

"Tanrı ya kötülükleri ortadan kaldırmak ister de, kaldıramaz; veya kaldırabilir, ama kaldırmak istemez; ya da ne kaldırmak ister nede kaldırabilir, yahut da hem kaldırmayı ister hem de kaldırabilir. Eğer ortadan kaldırmak istiyor da kaldıramıyorsa, O güçsüzdür ki bu durum Tanrı'nın karakteriyle uyumsuz; ortadan kaldırabiliyor fakat kaldırmak istemiyorsa, O kıskançtır ki bu da aynı şekilde Tanrı ile uyumsuz; eğer O ne ortadan kaldırmayı istiyor ne de kaldırabiliyorsa, hem kıskanç hem güçsüzdür, bu durumda da, Tanrı değildir; eğer hem ortadan kaldırmayı istiyor hem de kaldırabiliyorsa, ki yalnızca bu Tanrı'ya uygundur, o zaman kötülüklerin kaynağı nedir? Ya da O kötülüklerini niçin ortadan kaldırmamaktadır?"¹⁹

Daha sonra 18. yüzyılda David Hume problemi tekrar formüle eder:

"O (Tanrı) kötülüğü önlemek istiyor da önleyemiyor mu? Öyleyse o güçsüzdür. Önleyebiliyor ama önlemek mi istemiyor? Öyleyse O kötü niyetlidir. Hem önleyebiliyor hem de önlemek mi istiyor? Öyleyse kötülük nereden geliyor?"²⁰

18. yüzyılda yaşanan büyük bir felaket kötülük probleminin ele alınışında tarihsel bir dönüm noktası olmuştur. 1 Kasım 1755 tarihinde yaşanan, 8.9. veya 9 şiddetinde olduğu iddia edilen, tarihteki en şiddetli deprem olarak bilinen Lizbon depreminde yaklaşık 40000 insanın öldüğü iddia edilir. Azizler gününde, kiliselerin dolu olduğu bir saatte meydana gelmiştir. Söylenenlere göre kiliselerde ölmeyenler de devam eden sarsıntılarda çıkan büyük yangınlarda ölmüşlerdir. Limanda bir sığınak arayanları da gelgit dalgaları alıp götürmüştür. Bu felaket aydın kesimi büyük oranda etkilemiştir ve felsefi optimizmin çöküşünde rol oynamıştır.²¹

¹⁷ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 56.

¹⁸ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 55.

¹⁹ John Hick, Evil and God Love (London: Macmillan, 1985) s. 5'ten naklen; Krş. Orhan Hançerlioğlu, Felsefe Ansiklopedisi : Kavramlar ve Akımlar (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 3: 330.

²⁰ Hume, Din Üstüne, 165.

²¹ Yaran, Kötülük ve Theodise, 29.

Ne Otuz Yıl Savaşları ne de başka yıkıcı bir olay, onu yaşayanlara, Lizbon depremindeki kadar kavramsal boyutta harap olmuşluk hissettirmemişti.²² Lizbon'da tehdit edilen sadece teologların mucizelere inancı değildi, doğanın kendi mucizesine ilişkin görüşler de tehdit altındaydı. Çağımızda bilimsel olarak yaklaşılacak deprem vakası, o dönemde imanı ve ilahi iyiliği sorgulanır hale getirdi. Bilimsel keşiflerle doğanın nasıl işlediği ortaya çıktıkça akla dayalı yapıların geleneğe dayalı olanların yerini almasına ilişkin talep de arttı. Lizbon'dan sonra doğal kötülüklerin ahlaki kötülüklerle bir bağı kalmadığı düşünülmüştür.²³

“Olabilen en kötü dünya” görüşüyle Leibniz’in “mümkün dünyaların en iyisi” görüşüne muhalif olan Voltaire de kötülük felsefesinde adından sıkça söz ettirmiştir. Candide adlı romanında Candide ve yoldaşları çeşitli talihsizliklere maruz kalırlar. Bir de Candide'nin akıl hocası olan ve Leibniz'i temsil eden Profesör Pangloss'un evrenin sonsuz iyiliği görüşüyle yanlış yönlendirmelerini de dahil etmek gerekir. Voltaire, böylece bir gerçeği ortaya çıkarır: Adaletin evrenin düzenine bağlı olduğu tezi makul değildir.²⁴

Lizbon'un ahlaki ve tabii kötülükler arasındaki ilişkiyi ve dolayısıyla inayetin varlığını da yalanladığını savunan Voltaire, ahlaki kötülüklerin esas problem olduğuna inanmıştır. Aynı zamanda o, düşüş mitine inanmaya devam etmiştir çünkü ilk günah fikrinin, insanı diğer öğretilerden daha iyi anlattığına inanmıştır. Ona göre, insanların birbirine yaptıkları, doğanın yaptıklarından daha vahimdir.²⁵

Arthur Schopenhaur da Voltaire gibi kötümser filozoflar kervanına katılmıştır. Daha sonraları ise kötülük problemini en güçlü şekilde dile getiren isimlerden biri John Mackie olmuştur.

Zamanla sorun mantıkçı problemden delilci probleme evrilmiştir. Delilci formülasyonu savunan William Rowe'a göre, evrendeki kötülüğün çeşitliliği ve çokluğu, Tanrı'yı inkâr etmemize yetmese de en azından O'nun var olma ihtimalinin düşük olduğunu gösterir. James Cornman, Keith Lehrer, Edwar Madden, Peter Hare gibi isimler de bu görüşü desteklemişlerdir.²⁶

4. KÖTÜLÜK PROBLEMİNE KARŞI TEODİSELER VE SAVUNMALAR

4.1. Teodise

²² Susan Neiman, Modern Düşüncede Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi, trc. Ayhan Sargüney (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006), 276.

²³ Neiman, Modern Düşüncede Kötülük, 287.

²⁴ Düşünbil Portal, “Tanrıbilim ve kötülük problemi”, erişim: 13 Ocak 2019, <https://dusunbil.com/tanribilim-ve-kotuluk-problemi/>.

²⁵ Neiman, Modern Düşüncede Kötülük, 169.

²⁶ Ferhat Akdemir, Korkunç Kötülükler ve Tanrı (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 30.

Kötülükler karşısında Tann'nın adaletini ve haklılığını savunma girişimi anlamına gelen teodise kavramını ilk kez Leibniz kullanmıştır.²⁷

Leibniz'a göre, Tanrı mümkün dünyalar arasından yeterli bir sebepten dolayı bu dünyayı seçmiştir. Bu dünya mümkün olan en iyisidir. Hem çok çeşitliliğe sahip olması hem asgari çareyle azami sonuç sağlaması hem de varlıkların da birbiriyle uyumu buna delildir. Kötülükler, yaratılanın sınırlılığından kaynaklanır ve bazen bütünün iyiliği için kötülük şarttır. Ayrıca, iyilikler sayıca daha fazladır. Ahlaki kötülükler de insanın kendisinden kaynaklanır.²⁸

Bazılarına göre, insanın kendi ahlaki kavramlarıyla Tann'yı yargılaması hadsizliktir. Onu anlamaya çalışmak yerine yüceliği karşısında susmalıyız. John Hick böyle düşünmemektedir. Tann'nın insanlarla ilişisini anlamaya çalışmanın dinsizlik olmadığını savunmuştur. Kutsal metinlerin de çok açık olmasa da üstü örtük teodiselere sahip olduğunu düşünmüştür. Hick, teodisenin pozitiften ziyade negatif bir işlev taşıyarak imana ulaşmayı değil, imanı korumayı amaçladığı görüşünde olmuştur.²⁹

4.1.1. Augustine'ci Teodise

St. Augustine (ö. M. S. 430) tarafından geliştirilen teodise, yüzyıllarca Hıristiyan düşünce dünyasını etkilemiştir. St. Thomas ve John Calvin gibi onu izleyen isimler dışında hala günümüzde bile popüler Hıristiyan cevapların çoğunun altyapısında Augustine'in izleri vardır.

Augustine, kötülüğün iyiliğin yokluğu olduğunu düşünmüştür. Aslolan iyiliktir. Bazı kötülükler de, aslında iyi olan insanların kendi özgür iradelerini kötü kullanmalarından kaynaklanır. Hıristiyan bir düşünür olan Augustine şöyle demiştir: "Bütün kötülükler ya günahdır ya da günahtan dolayı cezadır." John Hick ise Augustine'ci görüşü şöyle eleştirmiştir: "Kusursuz bir yaratık asla yanlış yola sapmaz ve eğer böyle bir yaratık gerçekten yanlış yola saparsa bunun nihai sorumluluğu onun yaratıcısına ait olmalıdır."³⁰

Metafizik kötülüğün, varlığın çeşitliliğinden dolayı kaçınılmaz bir durum olduğunu söyleyen Augustine, alemin hem günah ve cezalarla hem de iyiliklerle dolu olarak mükemmel bir estetik barındırdığını ifade etmiştir.³¹

4.1.2. Irenaeus'cu Teodise

Doğu Ortodoks kilisesinden Bishop Irenaeus'un (yaklaşık 130-202) teodisesine göre tabii evrim yoluyla yaratılan insan, Tanrı'dan bilişsel bir mesafede yaratılmıştır.

²⁷ John Hick, *Evil and the God of Love* (London: Macmillan, 1985), 6.

²⁸ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, trc. Sedat Umrhan, 1. (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000), 30-35.

²⁹ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 81-83.

³⁰ Yaran, *Kötülük ve Theodise*, 93.

³¹ Manafov, *John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise*, 93.

İnsan bu uzaklıktan kaynaklanan bir özgürlüğe sahiptir. Ben- merkezli olan insan, bu zorlu dünyada olgunlaşmaya başlar. Aslında kötülük, bu sebeple Tanrı'nın yaratmasının zorunlu özellikleridir.³²

Irenaues, insanın Tanrı'nın kendi suretinden yaratılması sebebiyle mükemmel, yaratılmış bir varlık olması hasebiyle de kusurlu bir varlık olduğunu ama akıl ve iradesiyle kendisini mükemmelliğe doğru geliştirebileceğini düşünmüştür.³³

Irenaues teodisesinden etkilenen John Hick de "ruh yapma teodisesi" ortaya atmıştır. Hick'e göre, hazır olarak iyi yaratılmış insandansa, mücadeleler karşısında kendini geliştiren ve mükemmelleşmeye başlayan insan daha kıymetlidir. İnsanlar belli bir bilişsel mesafede yaratılmasalardı özgür olamazlardı. Ona göre dünya "ruh yapma" yeridir.³⁴ Ayrıca Hick, tamamen kusursuz bir dünyada yaşamış olsaydık amaçsız bir şekilde yaşamış ve hiçbir etik değeri olmayan insanlar olurduk diye düşünmüştür.³⁵

Irenaues, varlıkların yaratılmış olmalarından dolayı Tanrı'ya borçlu olduklarını ve kendi özgür iradeleriyle çabalamalarının sonucunda Tanrı'nın rahmetiyle insani sınırları aşıp ebedi olma özelliklerini kazanacaklarını iddia etmiştir.³⁶

Bazı insanların karşılaştığı kötülükler karşısında daha da acımasız insanlara dönüşebildiği gerçeğiyle Hick'in görüşünün empirik yönünün zayıf olduğu düşünülmüştür. Madden ve Hare'ye göre bu teodise, "olsa olsa kötülüğün ancak küçük bir miktarını açıklayabilir ve çok fazla kötülüğün sıkça meydana getirdiği karakter zedelenmesini hiçten açıklayamaz."³⁷ Ayrıca kötülüklerden dolayı doğru yolu bulmak yerine imanını kaybeden de çok insan vardır.³⁸

İreneaus'çu teodise, insanın öteki dünyadaki alacağı sonuçların, bütün bu acılara değeceğini savunur. Fakat Madden ve Hare'ye göre, bu nihai ödül için istenen fiyat, adil olamayacak kadar yüksektir.³⁹

4.1.3. Süreç Teodisesi

Alfred North Whitehead ve Charles Hartshorne, Tanrı'nın ibadet edilebilirlik gibi sıfatlarını korumakla birlikte, O'nun diğer sıfatlarında değişiklikler yapmayı düşünmüşlerdir. Bu teodise, hem Tanrı hem de insanlar için değişme, gelişme ve evrim süreçlerinden oluşan oluş felsefesidir. Tanrı'nın değişmeyen asli bir yönü olmakla

³² Yaran, Kötülük ve Theodise, 97.

³³ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 110.

³⁴ Yaran, Kötülük ve Theodise, 98-101.

³⁵ Yaran, Kötülük ve Theodise, 102.

³⁶ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 117.

³⁷ Yaran, Kötülük ve Theodise, 105-106.

³⁸ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 170.

³⁹ Yaran, Kötülük ve Theodise, 107.

birlikte, dünyadaki olaylara mukabelede değişen tarafı da vardır. Bu anlayış, Tanrı'nın gücünün sınırlı olmasına inanarak kötülük problemini çözmeye çalışmıştır.⁴⁰

Süreç teodisesi ilk kez David Ray Griffin tarafından dile getirmiştir. O, varlıkların yaratılmadığını, daha önce de var olduklarını ve bu yüzden kendi güçlerine sahip olduğunu düşünmüştür. Tanrı'nın kötülükler konusunda yapabileceği şeyler bu yüzden sınırlıdır.⁴¹

Sınırlı Kudret Anlayışı: Bu görüşe göre Tanrı'nın gücü zorlayıcı değil, ikna edicidir: Tanrı yaratıkları kötülükten men etmeye çalışabilir, fakat zorlayamaz. Tann kendi kendini sınırlandırmıştır.⁴²

Teistlerin büyük çoğunluğu böyle bir Tanrı anlayışını kabul etmez. "Çünkü gücü sınırlı bir Tanrı'nın, ahlâkî ve dinî şuuru tatmin edemeyeceği açıktır. Gücü sınırlı bir tanrı, belki dünyadaki kötülükten sorumlu tutulamaz; ama sonunda elde edilecek iyinin zaferinden de O'na bir pay tanımak mümkün olmaz."⁴³

4.2. Savunma

Savunma, teodiseden farklı olarak Tanrı'nın amaçlarını anlamaya çalışmaz. Sadece, kötülüğün nedenlerini tahmin etmeye çalışır. Teodiseden bir diğer farkı da savunma, karşısındaki görüşe göre ve ona cevap vermeye çalışmak için ortaya çıkar. Bu yüzden teodise kadar güçlü olmasa da muhalif olunan görüşün hiç de tutarlı gözükmediğini göstermek için etkili bir yaklaşımdır.⁴⁴

Savunmacı görüşlerin en meşhuru "özgür irade savunması"dır. Bu savunma tarihte ilk olarak St. Augustine tarafından geliştirilmiştir. Ama Alvin Plantiga'dan sonra bu savunma Plantiga'yla özdeşleşip onun adıyla anılmıştır. Şimdi onun popüler özgür irade savunmasına yakından bakabiliriz.

4.2.1. Özgür İrade Savunması

Daha çok ahlaki kötülükler karşısında bir cevap niteliğinde olan özgür irade savunması, Tanrı'nın sonsuz iyi ve sonsuz güçlü olmasının bütün kötülükleri ortadan kaldırmasını gerektirmediğini anlatmaya çalışır.⁴⁵

Bu savunmanın teması insana bahsedilen özgür iradedir. İnsan, bu iradeyle kötülükler de sebep olabilmektedir ama iradesiz ve iyi olmaktansa, zaman zaman kötülük de yapan ama özgür iradesiyle iyiliğe ulaşmaya çalışan insan daha değerlidir.⁴⁶

⁴⁰ Yaran, Kötülük ve Theodise, 87.

⁴¹ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 88-89.

⁴² Yaran, Kötülük ve Theodise, 88.

⁴³ Mehmet S. Aydın, Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 179-180.

⁴⁴ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 71-72.

⁴⁵ Kollektif, Din Felsefesi El Kitabı, ed. Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 205.

⁴⁶ Kollektif, Din Felsefesi El Kitabı, 205.

İyiliğin bilinmesi için kötülüğün gerekli olduğunu savunan Plantiga, Tanrı'nın bu durumunu güçsüzlük olarak değil mantığa uygunluk olarak düşünmüştür. Özgürlüğü ise bir insanın bir şeyi hem yapma hem de yapmama arasında tercih yapma hakkı olarak görmüştür. Ahlaki kötülükler, insan iradesini kötüye kullandığı için ortaya çıkmıştır. Fiziki kötülükler de insanların daha yüksek ahlaki niteliklere sahip olması için fayda sağlar. Ayrıca doğal kötülüklerden de şeytan ve yandaşları mesuldür.⁴⁷

Özgür irade savunması çoğu insana göre ne kadar tutarlı gözüktüyse de çeşitli eleştirilerden nasibini almıştır. Acılar içinde kıvranan birine böyle bir savunmayla yaklaşılsa onun için ne kadar ikna edici olurdu diyerek eleştiri getirenler olmuştur. Ayrıca bu görüşün, insanı dünyadaki kötülükler karşısında yalnız başına bırakması da eleştirilen diğer bir noktadır.⁴⁸

Önemli bir diğer eleştiri de acıya maruz kalanların genelde kendi özgür iradelerini kötüye kullanmalarından dolayı değil başkalarının özgür iradelerini kötüye kullanmalarından dolayı bu duruma düşmeleridir. Ayrıca doğal kötülükleri çözmede sadece şeytana rol vermek hem tatmin edici olmayıp hem de düalizme götürebilecek bir husustur.⁴⁹

Mackie, Tanrı'nın insanları bütünüyle iyi yaratıp sadece iyiyi seçebilecek iradeyle de donatabilirdi diyerek bu savunmaya ateist bir şekilde yaklaşmıştır. McCloskey ise, insanın kötüye eğilimli olduğunu düşündüğü için, Tanrı iyiyeye eğilimli insanlar da yaratabilirdi diyerek Plantiga'ya bir başka eleştiri daha getirmiştir.⁵⁰

5. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE İMAN

Düşünce tarihi boyunca en çok tartışılan meselelerden biri olan kötülük problemi, felsefenin en ciddi düğümlerinden biridir ve her dönemde popülerliğini sürdürmektedir. Üzerinde sayısız tartışmalar yaşanmış bu mevzu, insanların dini inançlarını ve hayata bakış açılarını sorgulamalarında en fazla iktidara sahip düşünce problemlerinden biridir. Bu problemi masaya yatıran insanlar ya dinden uzaklaşıp inkârı seçmişler ya şüpheye düşüp belirsizlikte kaybolmuşlar ya da daha fazla dine sarılmışlardır.

Burada önce imanın mahiyetine değinilecek daha sonra kötülük sorunu ve iman arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılacaktır.

5.1. İmana Bakış

İnanç kelimesi sözlükte ilk anlamıyla “bir düşünceye gönülden bağlı bulunma”, ikinci anlamıyla “birine duyulan güven, inanma duygusu” üçüncü anlamıyla “inanılan şey,

⁴⁷ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 71-74.

⁴⁸ Kollektif, Din Felsefesi El Kitabı, 205-206.

⁴⁹ Manafov, John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise, 75-77.

⁵⁰ Metin Yasa, Tanrı ve Kötülük, 2. Bs (Ankara: Elis Yayınları, 2014), 64-65.

görüŖ, öğreti” olarak tanımlanır.⁵¹ Dolayısıyla dini olarak inanç da bir yaratıcıya gönülden bağlanma ve güvenme olarak anlaşılabilir. Yaratıcının varlığını bildiren ve ondan haber getiren kiŖi olarak da “peygambere güven” bir dine inanmanın en temel sebebidir.

İmanı açıklayan Ŗey güven olduğu için inanç baŖlangıçta öznel bir kesinlik olarak ortaya çıkar. Bu yüzden inançların ek bir doğrulamaya ihtiyacı yoktur. Zaten “inaniyorum ki, biliyorum ki vs.” gibi ifadeler önerme değil önermesel tutumdur. Önermesel tutumlar da doğrulanamaz ve yanlışlanamaz. Her inanç yeterli nedenle doğar. Peygambere güvenmek kiŖinin iman etmesi için öznel olarak yeterli bir sebeptir.

Aynı zamanda bir dini inanç; iman eden kiŖinin ailesinin, çevresinin, içinde bulunduğu toplumun öğrettiği bir gramerdir. İman kültürle ve dille kazanılır.

5.2. İmanın Kötülük Problemiyle İliŖkisizliđi

Tarih boyunca pek çok teist düşünür, kötülük problemini çözebilmek için çeŖitli teodiseler ve savunmalar getirmeye çalıŖmıştır. Fakat hiçbir düşünce, teodise ve savunma yaklaŖımı kötülük problemine tatmin edici bir çözüm getirememiŖtir.

Problemin çözülemezliği, sorunu çözmek için bir metodolojinin olmayıŖından kaynaklanır. Kötülük sorununun akıl ve mantıkla izah bulunamayacak bir problem olduğu kabul edilmelidir. Problemi çözebilmek için elimizde herhangi bir yol bulunmamaktadır.

Tarih boyunca her Ŗeye rağmen bu sorun bir dine inanmaya engel teŖkil etmemiŖtir. Ateizmle kötülük problemi arasında zorunlu bir bağ yoktur. Zira, inanan kiŖinin iman etmek için kendince yeterli sebepleri vardır. Peygambere güvenmek bir kiŖi için yeterli bir sebeptir. Din bütünüyle inanç alanıdır. Doğrulanmalara ihtiyacı yoktur. Doğrulanın inanç, inanç olmaktan çıkar. Bilmek ve inanmak arasındaki fark da bunu gerektirir. Dini olarak iman kelimesi, öncelikle Tanrı'nın varlığının ve diğer birtakım dini esasların Ŗeksiz, Ŗüphesiz tasdik edilmesi anlamındadır.⁵² İman kavramı zaten kesin bilgiye ulaŖamadıđın bir halde bir inanç objesine teslim olmaktır. DıŖarıdan bakan bir gözün, birinin imanını tam olarak anlayabilmesi pek mümkün değildir. İman tamamen subjektif kesinlikte bir boyuttur.

İnançta çeliŖki yoktur. KarŖıtlıklar eŖit derece gerçektir. ÇeliŖki mantıksal önermelerde olur. Bu sebeple kötülük problemi de inanan için çeliŖki teŖkil etmez. İman eden kiŖi kötülükleri; inkâr edenler için ceza, inananlar için imtihan olarak görür. İnanan kiŖi “vardır bir hikmeti” diyerek meselelere bakar. Dinde çeliŖki olsaydı o dine ilk inananlar da bunu fark ederdi. Zira ilk iman eden kiŖiler de kötülöklere maruz kalmıŖlardı fakat onlar peygambere güvenmeyi seçmiŖlerdi.

⁵¹ Türk Dil Kurumu, “Büyük Türkçe Sözlük”, eriŖim: 29.04.2019, http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5cbe04dee95ae2.79489075.

⁵² Kollektif, Din Felsefesi El Kitabı, 33.

İnanmak, insan doğası için tabii bir durumdur. Dinin iman objesi olan Tanrı, insan zihninin erişebileceği bir boyut değildir. Eğer insanın sınırlı aklıyla ulaşabileceği bir Tanrı olsaydı sınırlı bir Tanrı olurdu ki bu da sınırsız Tanrı anlayışına uymazdı. Akıl, inançların doğruluğunu ispatlamak konusunda son derece yetersizdir. İman eden için yapılabilecek tek şey, imanın güvenli sığınağına dayanmaktır.⁵³ Zira Russel'a göre "inanma, hakkında yeterli ölçüde kanıt bulunamayan bir şeye bağlanmadır."⁵⁴

İman konusunda Pascal, "Kalbin öyle nedenleri vardır ki, akıl bunları bilemez. Bunları binlerce şeyde hissetmişizdir...Tanrı'yı deneyimleyen akıl değil, kalptir. İmanın ne olduğunun cevabı budur: Tanrı kalple hissedilir, akılla değil." demiştir. Martin Luther ise imanı, "görünmeyeni görmek, görüneni ise görmemek" olarak tarif etmiştir. Kierkegaard'a göre sonsuz bir tutku ve bağlantı olan iman, bitmeyen entellectüel çabalarla varılacak bir durak değildir zira bilgi arayışı sonu gelmez bir yoluluktur. Ona göre imana güvenin nedeni, içtenliğin sonsuz tutkusu ve inanma isteğidir.⁵⁵

Sonuç

Felsefe tarihinin her döneminde nerdeyse her görüşten düşünür tarafından sorgulanan, üzerinde uzun yıllar düşünülen, çok çeşitli izahlarla anlaşılmaya çalışılan kötülük problemi, insanın kendisi, yaşadığı dünya ve Tanrı hakkındaki görüşlerini azami derecede etkilemiştir. Sadece din felsefesinin değil, ahlak, ontoloji ve bilgi felsefesi gibi birçok alanında sorunu olan bu derin mevzu, insanların bütün hayatını etkileyerek dini inançları konusunda şüpheye düşmelerine, imanlarını kaybetmelerine ya da inandıkları görüşe daha ateşli bir şekilde bağlanmalarına neden olmuştur. Her düşünürün problemi farklı bir şekilde sunması ya da çeşitli felsefecilerin getirdiği çözüm uğraşlarının birbirinden farklı olması düşünürlerin sahip oldukları kültürel geçmişleriyle de bağlantılıdır. Fakat hepsinde ortak olan nokta, bu dünyada görmezden gelinemeyecek kadar ciddi bir biçimde var olan kötülüklerdir. Kötülüğün yanlısına olduğunu düşünenlerin bile bunu düşünebilmek için kötülüklerle karşılaşmış olmaları gerekir.

Teistler, Tanrı'nın adaletini, iyiliğini ve gücünü ispatlamak için çok mücadele vermişlerdir. Halbuki iman kavramının tamamen akla dayalı olmadığını düşünürsek teist insan, yaşananların bir hikmetinin olduğunu düşünerek inanmaya devam edebilir. Kötülük problemi, dindar insan için bir problem değildir ve mümin kötülöklere kendi inancı çerçevesinden bakmayı tercih eder. İman eden kişinin öznel olarak yeterli sebepleri vardır ve dini önermelerin doğrulanmaya ihtiyacı yoktur. İmanı açıklayan şey güvendir ve inanç bu sebeple kişisel bir kesinlik olarak ortaya çıkar ve şüpheye yer

⁵³ Kollektif, Din Felsefesi El Kitabı, 40.

⁵⁴ Kollektif, Din Felsefesi El Kitabı, 38.

⁵⁵ Kollektif, Din Felsefesi El Kitabı, 41.

bırakmaz. Bu nedenle kötülük problemi gibi problemler imanın önünde hiçbir zaman engel teşkil etmez.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- Akdemir, Ferhat. Korkunç Kötülükler ve Tanrı. Ankara: Elis Yayınları, 2017.
- Aydın, Mehmet S. Kant'ta ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Ansiklopedisi : Kavramlar ve Akımlar. 9 Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan. Felsefe Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1989.
- Heinemann, Fritz. Günümüzde Felsefe Disiplinleri. trc. Doğan Özlem. İstanbul: Ara Yayıncılık, 1990.
- Hick, John. Evil and the God of Love. London: Macmillan, 1985.
- Hume, David. Dialogues Concerning Natural Religion. ed. Henry Aiken. New York: Hafner Press, 1948.
- Hume, David. Din Üstüne. Trc. Mete Tunçay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- Kollektif. Din Felsefesi El Kitabı. Ed. Recep Kılıç - Mehmet Sait Reçber. Ankara: Grafiker Yayınları, 2014.
- Manafov, Rafiz. John Hick'in Din Felsefesinde Kötülük Problemi ve Teodise. İstanbul: İz Yayıncılık, 2007.
- Neiman, Susan. Modern Düşünce Kötülük: Alternatif Bir Felsefe Tarihi. Trc. Ayhan Sargüney. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2006.
- Swinburne, Richard. Tanrı Var mı? Trc. Muhsin Akbaş. Bursa: Arasta Yayınları, 2001.
- Werner, Charles. Kötülük Problemi. Trc. Sedat Umran. 1. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.
- Yaran, Cafer Sadık. Kötülük ve Theodise. Konya: Vadi Yayınları, 1997.
- Yasa, Metin. Tanrı ve Kötülük. 2. Bs. Ankara: Elis Yayınları, 2014.

Web Adresleri

- Felsefe, "Felsefe Nedir, Felsefenin Anlamı Nedir?", http://www.felsefe.gen.tr/felsefeye_giris/felsefe_nedir_felsefenin_anlami_nedir.asp , (14.01.2019)
- Düşünbil Portal, "Tanrıbilim ve kötülük problemi", <https://dusunbil.com/tanribilim-ve-kotuluk-problemi/> , (13.01.2019).
- Türk Dil Kurumu, "Büyük Türkçe Sözlük", http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&view=bts&kategori=veritbn&kelimesec=208199 , (10.01.2019).
- Türk Dil Kurumu, "Büyük Türkçe Sözlük", http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.5cbe04dee95ae2.79489075 , (29.04.2019)

GÜNÜMÜZDE NAHİV KONULARININ YENİDEN DÜZENLEMESİNE YÖNELİK ÇALIŞMALAR*

Halil İbrahim KAÇAR** - Muhammet ÇELİK***

Öz

Nahiv ilmi tarih boyunca hem Arap Dilinin bir grameri olmuş hem de İslami ilimlerin dili olarak geleneksel yapısını korumuştur. Bu geleneksel yapının korunması fasih Arapçanın da yüzyıllar boyunca büyük ölçüde değişmeden gelmiş olmasıyla alakalıdır. Ancak modern döneme gelindiğinde, bu dönemin ihtiyaçları çerçevesinde, Arapçanın bir iletişim aracı olma özelliği öne çıkarılmış ve resmi okullardaki zorunlu eğitim çerçevesinde dil öğretiminin kolaylaştırılması hedeflenmiştir. Yeni dönemde nahiv ilminin konularını yeniden düzenleme çabası bir yönüyle bu amaçtan kaynaklanmış iken diğer taraftan XX. yüzyılda Batıda ortaya çıkan yeni dilbilimsel gelişmeler de farklı bir kaynağı oluşturmuştur. Ortaya çıkan yeni tasniflere bakıldığında, bunların iletişimde işlevsel olacak şekilde, cümle oluşturmayı, üslup yapılarını ve anlamsal özellikleri dikkate alan tasnifler olduğu görülür. Bu çalışma, nahiv diye adlandırılan Arap Dili gramerinde XIX. yüzyıldan itibaren görülen yenileşme hareketlerinin, konuların tasnifi alanındaki yansımalarını ele almayı amaçlar. Bu amaçla makalede önce nahiv tarihindeki meşhur nahiv kitaplarının konu tasniflerine göz atılmış, sonra modern yenilenme döneminde bu geleneksel tasniflere yöneltilen eleştiriler aktarılmış, ardından modern Arap dilcilerinin nahiv konularını yeniden düzenleme bağlamında ortaya koydukları teorik ve pratik yaklaşımlar ele alınmıştır. Son iki yüzyıl boyunca Arap Dili gramerindeki yenileşme hareketlerine öncülük edenler, geleneksel nahiv kitaplarının konu tasniflerini, i'râb odaklı ve amil teorisine dayanan yöntemleri sebebiyle anlamı ihmal eden bir şekilcilikle itham etmişlerdir. Bu eleştiriye göre, nahivciler aynı konu başlığı altında toplanması gereken birçok dilsel unsuru, farklı konu başlıkları altına dağıtarak parçalamış ve konu bütünlüğünü sağlayamamışlardır. Bu eleştiriler yeni nahiv kitaplarının hazırlanması sürecinde konuların nasıl bir yöntemle düzenleneceğine dair fikir vermesi açısından hayati bir öneme sahip olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Nahiv, Tecdid, Konuların Düzenlenmesi.

STUDIES FOR RECONSTRUCTION OF THE ARABIC GRAMMAR ISSUES

Abstract

This article is about the impacts of the reformist movements within the Arabic grammar, Nahiv, that are active since the 19th century on the area of classification of grammar topics. For this purpose we first analyze how the famous Arabic grammar books classify topics, and then take a look at how this classification is critiqued in the modern era and finally we discuss the theoretical and practical methods employed by the modern Arab grammarians to classify grammar topics.

For the last two centuries, the reformist movements within Arabic grammar have accused the method of classification of grammar topics of the classical grammar books with neglecting the meaning by paying attention to form due to their methods being relied on agent theory and i'râb. According to this critique, various linguistic elements that are supposed to be classified under the same topic are distributed under various topics and the integrity of topics is violated. These critiques had utmost importance in how the topics would be classified in the new books of grammar.

The science of Nahiv, has been the grammar of Arabic language and is preserved in its classical for being language of Islamic sciences. This also has to do with the fact that classical Arabic is more or less preserved in its form throughout history. However in the modern era, according to the needs of this era, the feature of Arabic as a means of communication is emphasized and as part of compulsory education in public schools enabling an easier teaching of Arabic is pursued. The need for a reform in Arabic grammar was influenced by these reasons as well as the new linguistic developments that emerged in the West in 20th century. The new classifications take into consideration forming sentences, stylistic structures and semantic features that are about functionality in communication.

Key Words: Arabic Language, Arabic Grammar, Reform, Classification Of Grammar Topics.

* Makale Gönderim Tarihi: 01 Ocak 2019

Makale Kabul Tarihi: 09 Ocak 2019

** Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı; Prof., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric; İstanbul, Turkey; halilreyhani@yahoo.com; orcid.org/0000-0003-0908-9358.

*** Arş. Gör., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı; Research Assistant, Marmara University, Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric; İstanbul, Turkey; makulvemakbul@hotmail.com; orcid.org/0000-0003-0222-9784.

Giriş

Günümüzde nahiv ilminin yeniden yapılandırılmasına yönelik çalışmalar, XIX. yüzyıldan itibaren başladığı kabul edilen nahda ve tecdîd¹ dönemi ile birlikte tasarlanmaya ve bazısı teorik ve metodolojik bazısı ders kitabı şeklinde kaleme alınan eserlerle ortaya konulmaya başlanmıştır. Yeni dönemin ihtiyaçları ve Arap dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılar göz önünde bulundurularak, nahiv ilminin geleneğinde görülen eksiklerin eleştirilmesiyle başlayan yenilenme ve ihya dönemi, nahve dair yeni kitapların kaleme alınmasıyla devam etmiştir. Bu çerçevede nahvin gayesi ve yöntemi yeniden düşünülmüş, dil öğretimde daha işlevsel olması amacıyla onun kolaylaştırılmasına yönelik çalışmalar yapılmış, XX. yüzyılda Batıda ortaya çıkan yeni dilbilim çalışmalarından istifade edilmiş ve bir yandan konular yeniden tasnif edilirken diğer yandan kelimenin kısımları konusundan cümle türleri konusuna kadar bir dizi öneriler getirilmiştir. Nahiv geleneğine yönelik modern dönemde ileri sürülen eleştiriler çoğunlukla klasik nahvin kelime sonlarındaki hareke ve harf değişiklikleri anlamına gelen i'râb olgusuna odaklandığı ve bu sebeple konuları da i'râb değişiklikleri esasına göre ele aldığı şeklinde olmuş, ayrıca yine bununla ilgili olarak klasik nahve hakim olan amil teorisinin konuların düzenlenmesini de yönlendirdiği belirtilmiştir. Hem Arapların dili olması hem de İslam medeniyetinde Kur'ân'ın ve İslami ilimlerin dili olması hasebiyle, büyük ölçüde değişmeden günümüze kadar gelen fasih Arapça ve ona dayanan nahiv ilmi, günümüzde modern devlet yapısının da bir gereği olarak ortaya çıkan zorunlu eğitimin okullarda dil öğretimini daha aktif hale getiren karakteri sebebiyle, daha ziyade bir iletişim aracı ve onun grameri olarak yeniden ele alınması sonucunu doğurmuştur. Böylece kelime sonlarındaki değişimlerden ziyade cümlelerin yapısını, cümle üsluplarını ve cümledeki anlamı ortaya çıkarmaya odaklanan konu tasnifleri öne çıkarılmaya başlanmıştır. Modern dönemdeki bu yönelimleri görmeden önce, nahiv geleneğindeki konu tasnifine göz atmak ve ardından bu konu tasnifine yönelik eleştirileri gözden geçirmek faydalı olacaktır.

Nahiv Geleneğinde Konuların Tasnifi

İslam medeniyetinin kitap telif geleneğinde konu başlıkları “bâb”, konuların düzenlenmesi de genellikle “tebvîb” olarak adlandırılmış, ayrıca “tasnîf” ve “tertîb” kavramaları da yine bu anlamda kullanılmıştır.² Sırasıyla “bablara/konulara ayırma, sınıflandırma, düzenleme” anlamına gelen bu kavramlar, nahiv ilminde de aynen kullanılmıştır. Nahiv konularının geleneksel tasnifinde görülen ve müelliflerin nahiv

¹ Genel olarak Arap Dilinde ve bu arada nahivde tecdîd söyleminin ve ondan daha kapsamlı olup Batı dillerindeki “rönesans” kavramına karşılık üretilen “nahda” söyleminin dile getirilmesi, genellikle Napolyon'un Mısır seferinden (1798) sonraki süreçte Rifâa et-Tahtâvî (1801-1873) ve arkadaşlarının Batı düşüncesinden etkilenmeleri ve yabancı kitapları Arapça'ya tercüme etmeleriyle birlikte başlamıştır. Bkz: Muhammed Âbid el-Câbirî, el-Hitâbu'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsir, 5. Baskı, (Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-vaḥdeti'l-'Arabiyye, 1994), 22.

² Bk: Ahmîde el-'Avnî, el-Ûsûsü'l-menheciyye li-tebvîbi'n-nahvi'l-'Arabî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2015), 21-23.

tasavvurundaki farklılıklardan kaynaklanan çeşitliliği, birkaç başlık altında toplamayıp özetlemek mümkündür.

Sîbeveyhi'nin (ö.180/796) el-Kitâb'ına bakıldığında, muhtemelen son şekli verilememiş bir kitap olmasından dolayı, konu tasnifinde nispeten bir dağınıklık görülmektedir.³ Nahvin günümüze ulaşan bu ilk eserinde göze çarpan bir özellik de, kitabın sarf (morfoloji) nahiv (sentaks) konularının yanı sıra, bazı belagat konularını da kapsamış olmasıdır. Her ne kadar zamanla dil ilimleri bağımsız disiplinler haline gelse de, bu ilimler arasındaki tedahül özellikle nahiv ilmi dahilinde Sîbeveyhi'den sonra bir süre daha devam etmiştir. Çünkü aynı kapsamlılık sonraki dönemlerde aynı veya benzer şekilde görülmeye ve örneğin Müberrid'in (ö.286/900) el-Muktedab ve el-Kâmil adlı eserlerinde ya da Zemahşerî'nin el-Mufasssal adlı eserinde tezahür etmeye devam etmiştir.⁴ Bu kapsamlı bakış İbnü's-Serrâc (ö.316/929 ve İbn Usfûr (ö.669/1270) gibi dilcilere bakıldığında daha da genişleyecektir. Bu dilciler nahiv kavramını, sarf, nahiv, lügat, aruz, iştikak, inşa, meani, beyan gibi dalları da kapsayacak şekilde kullanmışlar⁵ ya da eserlerinde sarf, nahiv ve edebiyat konularını birlikte ele almışlardır.⁶ Bu yönüyle bakıldığında nahiv ilminin genellikle Arap Dilinin grameri olmasının yanı sıra kimi zaman diğer dil ilimlerini de içine alacak şekilde geniş bir kullanıma sahip olarak tasavvur edilmiş olduğu da söylenebilir. Müberrid'in el-Muktedab adlı eseri Sîbeveyhi'nin eserinden hareketle daha veciz bir nahiv eseri ortaya koyma amacıyla kaleme alınmıştır. Fakat el-Muktedab da el-Kitâb gibi, yine konuların tasnifi ve ana bölümlere ayrılması açısından bir düzen problemi taşımaktadır.⁷ Muhteva açısından bakıldığında Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ında sarf ve fonetikle ilgili konuların belli başlıklar altında toplandığı, fakat el-Muktedab'da bu konuların dağınık bir şekilde yer aldığı görülür.⁸

Halefu'l-Ahmer'in (ö.180/796[?]) Mukaddime'sinde konular; raf eden, nasb eden, cer/hafd eden ve cezm eden harfler, raf', nasb ve cer vecihleri vb. şeklinde sıralanmıştır. İbnü's-Serrâc'ın (ö.316/929) el-Usûl'ünde Sîbeveyhi'nin el-Kitâb'ındaki gibi sarf ve nahiv konularını, ayrıca daha sonra me'ânî ilminde ele alınan takdim-tehir gibi konuları birlikte ele almıştır. İsim, fiil ve harfi açıklayarak başlayan kitap, mebnilik ve mu'reblik kavramlarını açıklayarak devam etmiştir. Sonra gelen konulara bakıldığında "fiil gibi amel eden isimler, iki mef'ûl üzerinde amel eden fiiller, mahfûd/mecrûr isimler, mebni isimler" gibi konular görülür. Sibeveyhi'ninkine göre daha derli toplu gözükse bile yine de

³ Şaban el-'Ubeydî, en-Nahvu'l-'Arabî ve menâhîcu't-te'lîf ve't-tahlîl, (Bingazi: Menşûrâtu Câmiatu Karyunus, 1989), 297; Sabri İbrahim es-Seyyîd, Menâhîcu't-tebvîbi'n-nahvî 'inde'l-'Arab, (Kahire: Mektebetu'l-Âdâb, 2011), 33.

⁴ Abdulvâris Mebrûk Sa'îd, Fî Islâhi'n-nahvî'l-'Arabî, (Kuveyt: Dâru'l-kalem, 1985), 1-2.

⁵ İsmail Durmuş, "Nahiv", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 301.

⁶ Abdulhamid Hasan, el-Kavâidu'n-nahviyye mâddetuhâ ve tarîkatuhâ, 2. Baskı, (Kahire: Mektebetu'l-enclû el-Misriyye, 1952), 65.

⁷ es-Seyyîd, Menâhîcu't-tebvîbi'n-nahvî 'inde'l-'Arab, 49-50.

⁸ İsmail Durmuş, "Müberrid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31: 433; Merlîn Adnan el-Gunemî'n, Esâlibu tertibi ebvâbi'n-nahv, (Yüksek Lisans Tezi, Âlu'l-Beyt Üniversitesi [Al al-Bayt University] 2004), 17.

eserdeki konuların tasnifi hususunda tam bir düzenliliğin hakim olduğu söylenemez. İbn Şukayr'ın (ö.317/928) el-Muhallâ'sı iki kısımdan oluşur; birinci kısımda sırasıyla nasb vecihleri, raf' vecihleri, hafd vecihler, cezm vecihleri, ikinci kısımda ise edatlar ele alınmıştır. İlk kısmı i'râb eksenli olan bu taksimde, çok kullanılması sebebiyle mansûbât'ın başa alınması, çok kullanılanla başlayarak ilerleyen bir teknik olması açısından dikkat çekicidir. Ebu Cafer en-Nehhâs'ın (ö.338/950) Kitâbu't-tuffâha adlı eserinde "Arapçanın kısımları" başlığı altında isim, fiil ve harf izah edildikten sonra "i'râb, tesniye ve cemilerin raf'ı, fiilin kısımları, fail, mef'ûlün bih, ibtidâ, hafd/cer harfleri, ٱ ve kardeşleri, ك ve kardeşleri, fiili nasb eden harfler, fiilleri cezm eden harfler, raf' edici harfler, fail-i zikredilmeyen mef'ûl, marife-nekre vb." şeklinde devam edilmiştir. Ebu Ali el-Fârisî'nin (ö.377/987) el-Îzâh'ında kelime "isim, fiil ve harf" şeklinde üçe ayrıldıktan sonra, i'râb ve binâ/mebnilik tanıtlmış ve ardından isimlerin sonundaki i'râb hükümleri, fiiller ve onların i'râbla ilgili hükümleri, mübteda ve haberin başına gelen amiller, mansûb isimler, iki ve üç mef'ûl alan fiiller, meful türleri, diğer yan öğeler, mecrûr isimler, atif harfleri, tekrar fiillerin i'râbı, cer ve cezm edici harfler vb." şeklinde ilerlemektedir. İbn Cinnî'nin (ö.392/1002) el-Lüma' adlı eseri, kelimenin isim, fiil ve harf olarak taksiminden sonra i'râb ve mebnilik durumları, isimlerin i'râbı, cemi ve türleri, merfû isimler, mansûb isimler, mecrûr isimler, tâbîler gibi mamûllerden hareketle ya da başka bir ifadeyle i'râb eksenindeki bir konu tasnifiyle devam etmekte ve ardından marife ve nekre kavramları izah edilerek marifenin türlerine geçilmekte, sonra fiillerin i'râb ve mebnilik durumları ele alınmaktadır. Ayrıca eserin sonlarında hemzenin türleri gibi farklı konular da yer almaktadır. Abdulkahir el-Cürçânî'nin hem Kitâbu'l-cümel'i hem de el-'Avâmilu'l-mie'si amiller esasına göre tertip edilmiştir. el-Cümel'de öncelikle kelime isim, fiil, harf şeklinde üçe ayrılmış, sonra mu'reblik ve mebnilik durumları anlatılmış, ardından konular sırasıyla "amil olarak fiiller, harflerden amil olanlar, isimlerden amil olanlar ve farklı konular" şeklinde devam etmektedir. Amiller sıralamasında fiil, harf, isim şeklindeki sıralama, amel etmedeki güçlülük ilkesine göre yapılmıştır. el-'Avâmilu'l-mie'sinde ise müellif yüz amili sıralamıştır. İbn Bâbeşâz'ın (ö.469/1077) Mukaddimetu'l-muhsibe'si "isim, fiil, harf" konularını ele aldıktan sonra, "raf', nasb, cer, cezm" kavramlarını ele almış, ardından amil konusuna geniş bir şekilde yer vermiş ve "tâbîler, hat" gibi değişik konularla devam etmiştir. Zemahşerî'nin (ö.538/1144) el-Mufassal'ında nahiv konuları "isimler, fiiller, harfler ve ortak konular" şeklinde dört kısımda ele alınmıştır. "Mu'reb ve mebni isimler" şeklinde bir alt başlık bulunsa da, öncekilerden farklı olarak müellif genel olarak isimleri veya fiilleri "merfûlar, mansûblar" gibi i'râb ekseninde ele almamış, aynı şekilde harflerde de "raf' eden, nasb eden, cer eden, cezm eden harfler" gibi amil esasına göre konumlandırmamıştır. Sarf ve nahiv konularını, anlam ve yapı gibi unsurları esas alarak inceleyen bu eserin öncekilerden farkı, alt konu başlıklarına bakıldığında görülecektir: "İsimler (cins isimler, özel isim, mu'reb ve mebni isimler, cemaat ismi, marife ve nekre isimler, müzekker ve müennes, ism-i mensûb, sayı ismi, maksûr ve memdûd, mastar, ism-

i fâil vb.), fiiller (mazi, muzari, emir, müteaddi ve gayr-ı müteaddi, kalp fiilleri, nakıs fiiller, yaklaşma fiilleri, övgü ve yergi fiilleri, taaccub, sülasi ve rubai fiiller), harfler (izafet harfleri, fiile benzeyen harfler, atıf harfleri, tenbih harfleri, nida harfleri, tasdik harfleri, istisna harfleri bv.), ortak konular (imale, vakf, idğam vb.).” Bu tasnif farklı olsa da, konuların içeriği itibariyle kendinden önce i’râb ekseninde yerleşik hale gelmiş nahiv anlayışından ayrılmaz. el-Enbârî’nin (ö.577/1181) Esrâru’l-‘Arabiyye’inde konular isim, fiil, harf, mebnilik ve mu’reblık terimlerinin açıklaması ile başlayıp nispeten dağınık gibi görünen bir halde devam etmektedir. Çok sayıda bâb’dan oluşan esere dikkatle bakıldığında konuların aslında amil ve i’râb ekseninde döndüğü görülecektir. İbn Rüşd’ün (ö.595/1198) ez-Zarûî fi’n-nahv adlı eseri, tüm dillerde ortak olan hususlardan hareket etmekle dilin daha iyi öğretilceği esası üzerine yeni bir telif yöntemiyle kaleme alınmış olması itibariyle diğerlerinden farklı bir yol izlemiştir. Bu yüzden eser “müfred lafızlar” ve “mürekkeb lafızlar” şeklinde iki ana bölümden oluşmaktadır. el-Mutarrizî’nin (ö.610/1213) beş kısma ayırdığı el-Misbâh’ında birinci kısmı nahiv ıstılahlarına, ikinci kısmı lafzî-kıyasî amillere, üçüncü kısmı lafzî-semâî amillere, dördüncü kısmı manevi amillere ve beşinci kısmı çeşitli konulara ayırmıştır. İbn Mu’tî’nin (628/1231) el-Fusûlü’l-hamsûn adlı kitap her biri on fasıl içeren beş ana bölümden oluşur. Birinci bölümde nahvin temel kavramları tanıtılmakta, ikinci bölümde fiiller, üçüncü bölümde fiil dışındaki amiller, dördüncü bölümde nekre-marife ve tabiler konusu, beşinci bölümde ise çeşitli konular ele alınmaktadır. İbnü’l-Hâcib’in (ö.646/1249) eş-Şâfiye adlı eseri sarf ilmine el-Kâfiye adlı eseri nahiv ilmine has kılınmıştır. el-Kâfiye’nin konu tasnifi, isim, fiil, harf tasnifine göre üç ana bölüme ayrılmıştır. Ayrıntılı olarak bakıldığında isim kısmının “merfû’ât, mansûbât, mecrûrât” konularından, fiillerin “mazi, muzari (muzariyi ve cezm edenler dahil), emir, medih, zem fiilleri, yaklaşma fiilleri vb.” konulardan, harf kısmının ise “cer harfleri, fiile benzeyen harfler, atıf harfleri, tenbih harfleri, nida harfleri vb.” konulardan oluştuğu görülür. İbn ‘Usfûr’un (ö.669/1270) el-Mukarreb’i hem nahivle hem de sarfla ilgili konuları içerir. Eser nahivle ilgili “i’râb alametleri, mu’reb isim ve fiiller, fail, naib-i fail, mübteda, haber, ك ve benzerleri, ismini nasb haberini raf’ eden harfler, masdarın amel etmesi, mensûbât, cer/hafd harfleri, tabiler vb.” konulardan oluşmakta ve amil-mamûl-i’râb ekseninde örülmektedir. İbn Mâlik’in (ö.672/1274) et-Teshîl’inde giriş niteliğindeki kısımdan sonra içerik “sonu sahih fiilin i’râbı, sonu illetli fiilin i’râbı, tesniye ve ceminin i’râbı, isimler, fiiller, ismini raf’ haberini nasb eden fiiller vb.” birçok nahiv ve ayrıca sarf konularından oluşur. Aynı müellifin el-Elfiyye’si kelamın kısımlarından sonra “mu’reb-mebni, nekre-marife, alem, ك ve kardeşleri, yaklaşma fiilleri, ٱ ve kardeşleri, ظ ve kardeşleri, fail, naib-i fail, iştilal, tenazu, mef’ûller, istisna, hal, temyiz, cer harfleri, mastarın ameli vb.” konu başlıkları ile devam eder. İbn Âcurrûm’un (ö.723/1323) el-Âcurrûmiyye’si, isim, fiil, harf tanımlarından sonra “i’râb, i’râb alametleri, mu’rebler, fiiller, nasb ediciler, isimlerden merfû olanlar, fail vb.” şekilde bir konu tasnifiyle devam eder. İbn Hişâm’ın (ö.761/1360) Muğni’l-lebîb’i geleneksel konu tasnifinin aksine

“müfredler ve terkîbler” şeklinde iki ana başlık altında düzenlenmiş ve nahvin yanı sıra sarf konularını da içermiştir. Aynı müellifin Şüzûru’z-zeheb’i “i’râb, binâ, nekre-marife, merfû’ât, mansûbât, mecrûrât, meczûmât, fiilin ameli, tâbîler, sayılar” konularından oluşur. İ’râb eksenli bu tasnif onun Katru’-nedâ adlı eserinde de görülmektedir.⁹

Abdulkahir el-Cürçânî’nin müellifin Delâilu’l-i’câz’ı modern dönemde kimi araştırmacılarca nahiv ilmine ait bir kitap olarak görülmüş, nahivle mana arasındaki ilişkinin sağlanmasına yönelik olup daha sonra devam ettirilmemiş bir girişim sayılmıştır. “Fesahat, belagat, nazm’ın mahiyeti, isnad, takdim-tehir, hazif, fasl ve vasıl, atıf, mecaz, kinaye” gibi cümle telifinin gramatik ve semantik boyutlarıyla ilgili konuları içeren kitap,¹⁰ modern dönemdeki birçok dilci tarafından diğer nahiv kitaplarından ayrı olarak değerlendirilmiştir.

İbn Cinnî’nin el-Hasâis adlı kitabı ise bir nahiv usulü tasarısı olarak “kelam ve kavl arasındaki fark, dilin mahiyeti, dilin kaynağı, illetler, kıyas, sema, hazf, takdir, teradüf, takdim-tehir, kalb, iştikak, idğam” gibi sarf, nahiv, belagat ve genel dilbilim konularını teknik yönleriyle ele almıştır. Başka bir nahiv usulü olan Suyûtî’ye (ö.911/1505) ait el-İktirâh da yine “sema, icma, kıyas” gibi konular üzerinden oluşturulmuştur.¹¹ Burada şunu belirtmek gerekir ki, nahiv tarihinde usûl kitapları yazılmış olması, nahiv ders kitapları ile teknik dilbilim meselelerinin tam olarak birbirinden ayrıldığı anlamına gelmez. Aksine ders kitabı olarak yazılan birçok nahiv kitabında, teknik meseleler ya kitabın içeriğinde yer almış ya da onun konu tasnifini ve içeriğini etkilemiştir.

Sonuç olarak; serbest veya dağınık bir yöntemle bölümlenmemiş kitaplar bir tarafta tutulacak olursa, nahiv tarihindeki kitapların konu tasnifi hakkında belli sonuçlara

⁹ Halefu’l-Ahmer, Mukaddime fi’n-nahv, thk. İzzeddin et-Tanûhî, (Dimaşk: Vizâratu’s-sekâfe ve l-irşâdu’l-kavmî, 1961); Ebu Bekr Muhammed İbnü’s-Serrâc, el-Usûl fi’n-nahv, 3 Cilt, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, (Beyrut: Müessesetü’-risâle, 1985); Ebu Bekr Ahmed İbn Şukayr, el-Muhallâ, thk. Faiz Faris, (İrdib: Müessesetü’-risâle, 1987); Ebu Cafer en-Nehhâs, Kitâbu’t-tuffâha, thk. Korkîs Avvâd, (Bağdat: Matbaatu’l-’ânî, 1965); Ebu Ali el-Fârisî, el-İzâhu’l-’Adudî, thk. Hasan Şâzeli Ferhûd, (Riyad: Câmî’atu Riyâd, 1969); Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, el-Lüma’ fi’l-’Arabiyye, thk. Hamid el-Mü’min, 2. Baskı, (Beyrut: Alemü’l-kütüb, 1985); Ebu’l-Feth Osman İbn Cinnî, el-Hasâis, thk. M. Ali en-Neccâr, (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-’Arabî, 1952); Abdulkahir el-Cürçânî, Kitâbu’l-cümel fi’n-nahv, thk. Yüsri Abdulgani Abdullah, (Beyrut: Dâru’l-kütübî’l-’ilmiyye, 1990); Abdulkahir el-Cürçânî, el-’Avâmilü’l-mie, thk. Enver ed-Dağîstânî, (Beyrut: Dâru’l-minhâc, 2009); İbn Bâbeşâz, Şerhu’l-Mukaddimetü’l-muhsibe, thk. Halid Abdulkerim, (Kuveyt: el-Matbaatu’l-’asriyye, 1977); Ebu’l-Kâsım ez-Zemahşerî, el-Mufassal fi san’ati’l-i’râb, (Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilal, 1993); Kemalüddin el-Enbârî, Kitâbu Esrâru’l-’Arabiyye, thk. Fahr Salih Kadare, (Beyrut: Dâru’l-cil, 1995); Ebu’l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, ez-Zarûfî fi’n-nahv, thk. Mansur Ali Abdusseme’î, (Kahire: Dâru’s-Sahve, 2010); Ebu’l-feth el-Mutarriżî, el-Misbâh fi’l-’ilmi’n-nahv, thk. Abdulhamid es-Seyyîd Tâlib, (Kahire: Mektebetü’s-şebâb, 1970); Ebu’l-Hüseyn İbn Mu’tî, el-Fusûlü’l-hamsûn, thk. M. Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1976); Ebu ‘Amr İbnü’l-hâcib, el-Kâfiye fi’l-’ilmi’n-nahv – eş-Şâfiye fi’l-’ilmi’s-sarf ve’l-hat, thk. Salih Abdulazim eş-Şâir, (Kahire: Mektebetü’l-âdâb, 2010); Ebu’l-Hasen İbn ‘Uşfûr, el-Mukarreb, 2 Cilt, thk. Abdussettâr el-Cevârî - Abdullah el-Cubûrî, (b.y. 1971); Ebu Abdillah Cemalüddin İbn Mâlik, Şerhu’t-teshîl, 2 Cilt, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûm, (Cize: Hicr li’t-tibâa ve’n-neşr, 1990); Ebu Abdillah Cemalüddin İbn Mâlik, Metnü’l-elfiyye, (Beyrut: el-Mektebetü’s-Şa’bâniyye, ts.); İbn Âcurrûm, el-Mukaddimetü’l-Âcurrûmiyye fi’l-’ilmi’l-i’râb, (eş-Şârika: el-Müntedâ el-İslâmî, 2007); İbn Hişâm en-Nahvî, Muğni’l-lebîb, 2 Cilt, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Beyrut: el-Mektebetü’l-’asriyye, 1991); İbn Hişâm en-Nahvî, Şerhu Şüzûru’z-zeheb, thk. Berekât Yusuf Hebbûd, (Beyrut: Dâru’l-fikr, 1994).

¹⁰ Abdulkahir el-Cürçânî, Delâilu’l-i’câz, thk. M. Muhammed Şakir, (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, 1984).

¹¹ Celaleddin es-Suyûtî, el-İktirâh fi usûli’n-nahv, thk. Abdulhalim Atiyye - Alaaddin Atiyye, 2. Baskı, (Dimaşk: Dâru’l-Beyrûtî, 2006).

ulaşılabilir. Nahiv tarihindeki kitaplara bakıldığında, bunların ya Halefu'l-Ahmer'in Mukaddime'sinde veya Cürcânî'nin el-'Avâmil'inde olduğu üzere amiller esasına göre ya İbn Cinnî'nin el-Lüma'ında veya İbn Hişâm'ın Şerhu Şuzûri'z-zeheb'inde olduğu üzere mamuller esasına göre ya da Zemahşerî'nin el-Mufasssal'ında veya İbnu'l-Hâcib'in el-Kâfiye'sinde olduğu üzere "isimler, fiiller, harfler" esasına göre bablara ayrıldığı görülür.¹² Diğer bir açıdan bakıldığında, nahivcilerin ya âmil esasına göre ya kelimenin türleri esasına göre ya da cümlelerin dizilişi esasına göre eserlerini konulara ayırdığı söylenebilir. Amili esas alan nahivciler ya lafzi ve manevi amiller şeklinde tasniflerle kitaplarını telif etmişler ya da amilin bir eseri olması itibariyle i'râbı esas alarak "merfûlar, mansûblar, mecrûlar, meczûmlar" şeklinde bu tasnifi gerçekleştirmişlerdir. Cümlelerin tertibini esas alan nahiv kitabı olarak İbn Hişâm'ın el-İ'râb 'an kavâidi'l-i'râb adlı eseri gösterilebilir;¹³ fakat onda da i'râbdan mahalli olan ve olmayan cümlelerin hükümleri verildikten sonra "câr ve mecrûr" konuları ile "i'râb yapacak kişinin ihtiyaç duyacağı kelimelerin açıklanması" ve yine i'râbla ilgili bazı "faydalı bilgiler" konularına geçilmiştir. Dolayısıyla İbn Hişâm'ın bu eserinde de modern anlamdaki cümle çalışmalarına benzer bir tasnif değil, yine i'râbın ağırlık kazandığı bir tasnif mevcuttur.¹⁴ Başka bir ifadeyle İbn Hişâm bu eserinde cümleden yola çıkmış fakat daha sonra i'râbı önemseyen bir şekilde konuları ardı ardına getirmiştir. Bu yönüyle eserin konu tertibinde bir yöntem sorunu olduğu da söylenmiştir.¹⁵ Öyleyse nahiv tarihinde, "müfredler ve mürekkebler" şeklindeki tasnif istisnai olmakla birlikte, kelimenin taksiminden ya da amil nazariyesinden (amil-ma'mûl-i'râb) hareket eden konu tasnifleri çoğunluktadır denilebilir. Bazı nahiv kitaplarının başında kelimenin isim, fiil ve harf şeklinde üçe ayrılması da sadece kelime taksimi için değil aynı zamanda kitabın telif yöntemi ve konu tasnifi için zikredilmiştir.¹⁶ Ancak kelime taksimine göre ana konuların belirlenmiş olduğu klasik nahiv kitaplarında da, alt başlıkların oluşturulmasında, özellikle isimlerde ve fiillerde, yine amil nazariyesine ve i'râb olgusuna bağlı bir şekilde taksimata gidildiği görülmektedir.

Nahiv tarihinde Kutrub'un (ö.210/825) i'râbı anlama delalet etmeyen bir unsur olarak görmesi¹⁷ veya İbn Madâ'nın (ö.592/1196) amil teorisini reddetmesi gibi yaklaşımlar,¹⁸ modern döneme kadar yankı bulmamıştır. Dolayısıyla nahiv konularının amil teorisine göre ve i'râb ekseninde düzenlenmesi, nahiv tarihine damgasını vuran bir yaklaşım olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak XIX. yüzyıldan itibaren başladığı genellikle kabul edilen modern yenilenme döneminde nahiv geleneğinde yerleşik hale gelmiş konu

¹² Selahaddin Mellâvî, "el-Bâbu'n-nahvî (Bahsun fi'l-üsüsü'l-menheciyye ve'l-bedâilî'l-lisâniyye)", Nazariyyetu'n-nahvi'l-'Arabî beyne'l-mevrûs ve'l-müstahdes (Ebhâsu'l-mu'temeri'd-düvelî es-sâlis fi'l-lugaviyyâtî'l-'Arabîyye 2015), (İrbid: 'Alemlü'l-kütübî'l-hadîs, 2016), 52-72; es-Seyyîd, Menâhucu't-tebvîbi'n-nahvî 'inde'l-'Arab, 323-324.

¹³ el-Gunemyîn, Esâlîbu tertibi ebvâbi'n-nahv, 23.

¹⁴ İbn Hişâm en-Nahvî, el-İ'râb 'an kavâidi'l-i'râb, thk. Ali Fûde Nîl, (Riyad: İmâdetu şuuni'l-mektebât - Câmîatu Riyâd, 1981).

¹⁵ Mellâvî, "el-Bâbu'n-nahvî", 57.

¹⁶ el-'Avnî, el-Üsüsü'l-menheciyye li-tebvîbi'n-nahvi'l-'Arabî, 107.

¹⁷ Ebu'l-Kâsım ez-Zeccâcî, el-İzâh fi 'ileli'n-nahv, thk. Mazin el-Mubarek, 3. Baskı, (Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1979), 70-71.

¹⁸ Bk. Ebu'l-Abbâs İbn Madâ, er-Red 'ale'n-nuhât, thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ, (Kahire: Dâru'l-i'tisâm, 1979).

tasnifine yönelik eleştiriler getirilmiş ve buradan hareketle konuların yeniden düzenlenmesi yönünde bazı girişimler ortaya çıkmıştır. Eleştirilerde öne çıkan husus, nahivde konuların i'râb ve amil teorisi ekseninde tertip edildiği ve bu yüzden “merfû'ât, mensûbât, mecrûrât, meczûmât” şeklinde konu başlıkları oluştuğudur. Bu da nahivcilerin Arapça ifadeleri, lafızdan manaya giden bir şekilde, biçimsel açıdan değerlendirip tasnif ettikleri anlamına geliyordu.¹⁹ Yeni yönelimlerde ise daha çok mananın esas alındığı tasnifler görülmektedir.

Konuların Tasnifi Açısından Nahiv Geleneğinin Eleştirilmesi

Modern dönemde İbrahim Mustafa (1888-1962), Mehdi el-Mahzûmî (1910-1994) ve Şevki Dayf (1910-2005) gibi klasik nahiv eleştirisinin öncüleri, nahivcilerin i'râb odaklı bir nahiv inşa ettiklerini ve bu yüzden “isbât, nefî, te'kid, tavkit, takdim, te'hîr” gibi Arapça gramerinin üslup özelliklerini yansıtan temel konuların ıskalandığını ve bu gibi konuların belli bir başlıkta toplanmak yerine i'râbla ilgili yerlere konularak dağınık hale getirildiğini iddia etmektedirler. Örneğin nefî üslubuyla ilgili meseleler tek başlık altında toplanması gerekirken ليس'den bahsedilirken كان ve benzerleri konusuna, ما ve إن'den bahsedilirken كان'ye eklenen bir konuda, cinsi nefiy eden لا'dan bahsedilirken إن ve benzerleri konusunda, غير ve إلا istisna konusunda, لن fiili nasb etmesi babında, لم ve لما fiili cezm etmesi konusunda ele alınmıştır. Oysa tüm bunlar bir başlık altında toplanmalı, aralarındaki mukayese yapılmalı, hangisinin geçmiş, hangisinin şimdiki ve hangisinin gelecek zamanı olumsuz kıldığı beyan edilmeli, hangisinin müfredi, hangisinin cümleyi nefy ettiği, hangisinin fiile ve hangisinin isme has kılındığı belirtilmeli, hangisinin tekrarlanarak kullanıldığı açıklanmalı ve böylece gramerdeki nefiy üsluplarının hükümleri ve fıkıhı ortaya çıkarılıp kavranmaya yatkın hale getirilmelidir. Aynı şekilde te'kid konuları da dağınık haldedir. Örneğin إن konusunda te'kid incelendikten sonra hemen ardından bağlaç görevi olan أن ve temenni görevi olan ليت getiriliyor, fiil konusunda te'kit nunu incelenmekte ve tâbiler konusunda te'kid diye bir başlık açılarak belli kelimeler orada takdim edilmektedir. Oysa tüm te'kid üslupları bir başlık altında toplansa ve bu üslupların mütekellim ile muhatap arasındaki etkileşimde arz ettikleri durumlar incelense daha doğru olacaktır.²⁰

Nahvin ana konularını düzenlemede i'râb eksenli geleneksel yaklaşımdan anlam eksenli modern yaklaşıma geçilmek istenirken, alt konu başlıklarında da günümüzde faydasız olduğuna inanılan bazı konuları çıkarmak isteyen dilciler olmuştur. Nahiv ilmini Arap Dilinin kaidelerini öğreten bir araç olarak gören bazı modern dilciler, ondaki “işlevsel olmayan konuları” çıkarmak ve böylece onu bir iletişim aracı olan dilin

¹⁹ Mustafa Humeyde, Nizâmu'l-irtibât ve'r-rabt fî terkîbi'l-cümleti'l-Arabiyye, (Kahire: Mektebetu Lübnan & eş-Şeriketu'l-Mısriyye'l-âlemiyye li'n-neşr, 1997), 2-3.

²⁰ İbrahim Mustafa, İhyâu'n-nahv, (Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1959), 3-6; Davud Abduh, Nahve ta'lîmi'l-lugati'l-Arabiyye vazîfiyyen, (Kuveyt: Müessesetu Dâri'l-'Ulûm, 1979), 51-52.

kullanımında işe yarayacak konularla sınırlandırmak istemişlerdir. Bu sebeple “takdîrî i’râb, mahallî i’râb, tenâzu, iştigal” gibi konular nahivden çıkarılmak istenmiştir.²¹ Bu eleştirel tutumda, dil öğretimini somut dilsel veriler üzerine dayandırıp, zihinsel etkinliklerden uzak durma eğiliminin de etkisi vardır.

Klasik nahvin konularına yönelik başka bir eleştiri, Sîbeveyhi ve başka bazı dilcilerin eserlerinde görülen “morfoloji, syntax ve semantik” alanlarını kapsayan genişliğin giderek kaybedilmesi sonucunda, özellikle mana ile ilgili boyutun nahivden uzaklaştırılmış olmasıdır. Bu yaklaşıma göre, müteahhir dönemde “me’ânî” ilmi içerisinde işlenen “takdim-tehir, fasıl-vasıl, emir, nehiy, istifham” gibi konu başlıkları aslında nahiv ilminden koparılmamalıydı.²²

Ayrıca günümüzde nahvin, cümleyi oluşturan tek tek kelimeler üzerinden değil, bir bütün olarak cümle ve cümle türleri üzerinden yapılandırılması gerektiğini ileri süren bazı modern dilciler, bugün Arapça öğretimine yönelik herhangi bir nazariyenin, “cümleyi hareket noktası olarak alan” nazariyelerden hareket etmedikçe başarılı olamayacağını savunmuşlardır.²³

Nahiv Konularının Yeniden Düzenlenmesine Yönelik Çağdaş Yönelimler

İbrahim Mustafa (1888-1962) İhyâu’n-nahv adlı eseriyle modern yenilenme döneminin en önemli ve aynı zamanda en tartışmalı isimlerinden biri olmuştur. Kendisi sadece bu teorik eseri yazmakla kalmamış, aynı zamanda Tahrîru’n-nahv (1958) adlı bir ders kitabının yazarları arasında da yer almıştır. Bu ders kitabının özelliği, konuları “müsned”, “müsnedn ileyh” ve “tekmile” başlıkları altında toplaması, takdiri i’râb, mahalli i’râb, müstetir zamir gibi bazı zihinsel temelli konuları yok saymasıydı. Bu kitabın son konusunu “üsluplar”ın oluşturması da, nahiv-mana ilişkisini kurmaya yönelik bir çaba olarak görülebilir. Ayrıca kitap “vakit fiilleri” diye başlık açarak ك ve benzerleri konusundaki vakit bildiren fiilleri bu başlık altında vermiştir.²⁴

İbrahim Mustafa’nın öğrencisi Mehdi el-Mahzûmî (1910-1994, Fî’n-Nahvi’l-Arabî nakdun ve tevcih adlı teorik eserinde savunduğu düşünceleri Fî’n-Nahvi’l-Arabî kavâid ve tatbîk adlı eserinde pratiğe dökmüştür. Bu eserindeki konular Arapçadaki harfler, sesler, ibdâl ve idğâm gibi ses değişimleri ile başlayıp sonra kelimenin yapısı ve türleri gibi sarf konularıyla, sonra cümle, cümlenin kısımları ve öğeleri gibi nahiv konularıyla, sonra soru, cevap, kasr, taacub, nida üslupları gibi aslında me’ânînin konusu olan üslup konularıyla devam etmekte ve bazı i’râb kaidelerinin tatbik edildiği kısımla sona ermektedir.²⁵

²¹ Bk. Şevki Dayf, Tecdîdü’n-nahv, 6. Baskı, (Kahire: Dâru’l-Maarif, 2013), 20-23.

²² Mehdi el-Mahzûmî, Fî’n-Nahvi’l-Arabî nakdun ve tevcih, 2. Baskı, (Beyrut: Dâru’r-râidu’l-Arabî, 1986), 35.

²³ Abdusselam el-Meseddî, el-Lisâniyyât ve üsûsühe’l-ma’rifîyye, (Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusiyye li’n-neşr, 1986), 148-154.

²⁴ İbrahim Mustafa, v.dğr., Tahrîru’n-nahv, (Kahire: Dâru’l-Maarif, 1958), 118.

²⁵ Zühreyyr Gâzî Zâhid, Mevzû’ât fî nazariyyeti’n-nahvi’l-Arabî: Dirâse muvâzene beyne’l-kadîm ve’l-hadîs, (Dımaşk: Dâru’z-zemân, 2010), 229-231.

İbn Madâ'nın er-Red ale'n-nuhât'ını ilk kez tahkik eden ve onun görüşlerinden etkilenen Şevki Dayf'ın (1910-2005) Tecdîdü'n-nahv adlı kitabında uyguladığı temel esaslardan biri nahvin bablarını yeniden düzenlemektir. Bu düzenlemede nahve yeni konu başlıkları eklenmiş, nahivden bazı konular çıkarılmış ve nahvin bazı konuları yer değiştirmiştir. Kitap, bir mukaddime, bir giriş, iki sarf ve dört nahiv kısmı olmak üzere tertip edilmiştir. Sarf ilmini nahvin konuları arasına dâhil eden yazarın ayrıca bu kitaba eklediği yeni konu başlıkları, Arapçayı doğru telaffuz etmek için öğrenilmesi gereken ve tecvit ilminden yararlanılarak hazırlanan nutku'l-keleme, nahvin konuları arasında dağınık bir şekilde bulunduğu halde burada bir araya getirilmiş olan zikr ve hazf ile takdim ve te'hir ve ders kitabı olarak okutulan eski klasik nahiv kitaplarında müstakil olarak bulunmayan "temel cümle ve cümle türleri" şeklinde ana hatları ile özetlenebilir. Nahvin içine sarf ilmini dahil etmekle birlikte Şevki Dayf, illetli harflerle ilgili olarak "varsayıma dayanan ve konuşmada/sözde karşılığı bulunmayan" diye nitelediği i'lâller konusunu kitabına almamıştır. Sadece konu başlığı olarak kaldırdığı, ancak izahını girişte örneklerini ise ilgili konu başlıkları altında sergilediği beş mesele şunlardır: ك ve benzerlerini Kûfe ekolünün görüşünü esas alarak yeniden düzenlemiş, bunları lâzım fiiller kategorisine soktukten sonra, klasik nahivde ك'nin ismi olan kelimeyi fâil, haberi olan kelimeyi de hâl saymış ve bu konunun örneklerini Hâl başlığı altına taşımıştır. ليس'ye benzeyen لا، لاء، لاء harflerini ayrı bir konu başlığı altında incelemeyen ve örneklerini de başka bir yerde getirmeye gerek duymayan yazar girişte bunları tek tek değerlendirmiştir. Yazar ك ve benzerlerini müstakil konu olmaktan çıkarınca, onlardan biri olan ليس'ye benzetilerek amel ettirilen bu harfleri de doğal olarak çıkarmak zorundadır. لا'nın haberinin sadece bir şiirde mansub olarak geldiğini, dolayısıyla mübtedanın haberi olarak merfu olması gerektiğini söyleyen yazar لاء'nin ise sadece zarfı nasb ettiğini, takdir edilen bir merfu'ya ise sahip olmadığını ileri sürmüştür. Mukarebe, recâ ve şurû' fiillerini müstakil olarak incelemeyi terk eden Dayf, bunların isim ve haber aldıkları teorisini reddetmiş, Sîbeveyhi'nin görüşünden faydalanarak merfu ismi onların faili, muzari cümlesini ise mefulun bih'leri olarak kabul etmiş ve bu örnekleri mefulün bih konusuna taşımıştır. "Zan, yakın ve şek" bildiren fiilleri mefulün bih babında örneklendirmiş, ancak bunların mübteda ve haberden oluşan bir isim cümlesinin başına gelerek onları mefulullere çevirdiğine dair görüşü reddetmiş ve bu görüşünde Hem'u'l-hevâmi' sahibi es-Suyûtî'ye ve Endülüslü alim es-Süheylî'ye dayanmıştır. Yine أرى ve أعلم babındaki örnekleri de mefulün bih konusuna taşıyan yazar, bunların ikinci ve üçüncü mefulullerinin aslen mübteda haber oldukları fikrini reddetmiştir. Tenâzu' ve iştigâl de Şevki Dayf'ın kaldırdığı konular arasındadır. Amil teorisinin reddi doğal olarak bunların reddini de gerektirmiştir çünkü. Yazar, Sîbeveyhi ve İbn Madâ'nın görüşlerine dayanarak bir failden veya mefulden önce gelen iki fiilin aralarında çekişmeyeceğini, aksine söz konusu fâilin veya mefulün ikinci fiile ait olduğunu, birincinin fâili veya mefulünün ise

bağlamdan anlaşılacağı için hafz edildiğini belirtmiştir. Dolayısıyla bu konunun örnekleri doğal olarak "tenazu" başlığı konulmaksızın Zikr ve Hafz konusuna taşınmıştır. İştigal babını da İbn Madâ'dan hareketle tümünden kaldıran yazar, böyle bir başlık açılmasına ihtiyaç olmadığını, zaten bu konudaki çoğu misalin nahivciler tarafından suni olarak oluşturulduğunu söylemiş; sonuçta *هل الكتابُ هل أخذته* gibi misallerde ilk kelimenin mübteda olduğunu, *الحديقة رأيتها* gibi örneklerdeki ilk kelimenin ise fiili gizlenmiş mef'ul olduğunu belirtmiş ve bu tip örnekleri mübteda-haber konusuna veya Zikr ve Hafz konusuna taşımıştır. Ayrıca taacub fiilleri, medih ve zem fiilleri için de ayrı başlık açmayan yazar bu örnekleri ve ayrıca *كذا وكذا*, *كأين*, *كم* gibi aded kinayelerinin örneklerini temyiz konusuna taşımıştır. Sayı kinayelerinin i'râblarını uzun uzadıya inceleyen nahiv başlığını kaldırmasının sebebi olarak da bu tartışmaların "doğru konuşmaya" veya "sözü sahih bir şekilde söylemeye" katkı sağlamadığını ileri sürmüştür. Şevki Dayf, eski nahivcilerin medih ve zem fiilleri konusunda "mahsus" olarak gördükleri kelimeyi, İbn Keysan'a dayanarak "bedel" diye tanımlamıştır. Klasik nahivde mukadder bir *أخص* fiili tarafından nasb edildiği söylenen "ihtisas" konusunu da kaldıran yazar, mansub kelimeyi temyiz saymış ve örneklerini temyiz konusuna taşımıştır. Böylece temyiz konusunu yeniden tertip eden yazar, içinde sıfat-ı müşebbehe, ism-i tafdîl, fiil-i taaccub, medih ve zem fiilleri gibi kısımlar olan bir temyiz babı oluşturmuştur. Yine "tahzir ve iğra" konusu iptal edilerek ilgili örnekler Zikr ve Hafz konusuna taşınmıştır. "Terhîm" konusunu eski Arapçada bulunup günümüzde kullanılmadığı için kaldırmış, "istiğase ve nüdbe" konuları için de ayrı bir başlık açılmayıp örnekleri nidâ konusunda verilmiştir.²⁶

Mukaddime ve giriş kısımlarından sonra kitap altı kısma ayrılıyor. Tecvid bilgileri, fiilin kısımları ve harf türlerine ayrılan birinci kısım şu bölümlerden oluşuyor: Nutku'l-kelime, aksâmu'l-fiil, fiil çekim cetvelleri. İsm-in türleri ve çekimlerine ayrılan ikinci kısım şu bölümlerden oluşuyor: Aksâmu'l-ism ve isim sigası çekimleri, el-müştekkât, el-i'râb ve'l-binâ, el-mebniyyât, muzâf-gayru'l-muzâf, metbû-tâbi', tasgîr, neseb. Merfû'ât'a ayrılan üçüncü kısım şu bölümlerden oluşuyor: Mübtedâ-haber, *إن* ve kardeşleri, cinsi nefyeden *لا*, fâil, nâib-i fâil. Mesûbât'a ayrılmış dördüncü kısım şu bölümlerden oluşuyor: Mef'ulün bih, mef'ûl-ü mutlak, mef'ûlün fih, mef'ûlün leh, mef'ûlün me'ah, istisna, hal, temyiz, nidâ. Tekmilât diye adlandırılmış beşinci kısmın bölümleri şöyle: Fiil sîgaları, sayılar, memnû' mine's-sarf, mastar ve müştakların ameli, ziyâde harfler. İzâfât diye adlandırılmış altıncı kısmın bölümleri şöyle: Zikr ve hafz, takdim ve tehir, temel cümle ve cümle türleri.²⁷

Görüldüğü üzere Şevki Dayf'ın konuları yeniden düzenlerken dayandığı teorik çerçeve, yerleşik hale gelmiş fasih Arapçayı esas almakla birlikte bir yandan da

²⁶ Dayf, Tecdidü'n-nahv, 11-22.

²⁷ Bk. Dayf, Tecdidü'n-nahv.

günümüzde yaşayan dilden hareket edilmesi, başka bir ifadeyle fasih Arapçanın Kur'ân veya diğer dini metinlerde geçmeyen ve günümüz Arapçasında da kullanılmayan şekillerinin içerikten çıkarılması, sözde karşılığı olmayan, vakiadan hareket etmeyen farazi örneklendirmelerin ve farazi çıkarımlara dayanan konuların, ayrıca sözün doğru kullanılmasına katkı sağlamayacak i'râb meselelerinin kaldırılması, böylece nahvin öğrenci için kolay hale getirilmesi; ayrıca günümüz Araplarının ve özellikle "hızlı konuşan ve ne dediği anlaşılmayan genç nesillerin"²⁸ Arapçayı doğru telaffuz etmeleri için gerekli olan tecvitle ilgili konunun ve bu arada sarf ilminin nahve dahil edilmesi, nahiv kitaplarında dağınık halde bulunan "zıkr-hazf", "takdim-tehir" veya "cümle türleri" gibi konuların derli toplu hale getirilmesiyle nahvin yeniden yapılandırılmaya çalışılması gibi temel noktalardan oluşmaktadır.

Lübnan'daki okullara ders kitabı olmak üzere Yusuf es-Sevdâ (1891-1969) tarafından hazırlanan el-Ahrufiyye adlı eserde, öncelikle "harfler, hareketler ve zavâbit (şedde, med vb.)" konularından oluşan öncelikli meseleler, sonra isim, zamirler, mastarlar, fiil, fiil çekimleri ve fiille ilgili konular, sıfat ve mevsuf, fiil cümlesi ve unsurları, isim cümlesi ve unsurları, sonra i'râb ve mebnilik verilmekte, harfler de mebni konusu altında incelenmekte ve harflerin ardından hemzenin yazılışı ile ilgili konu gelmektedir.²⁹

Süleyman Feyyaz'ın (1929-2015) en-Nahvu'l-asrî adlı kitabı kapsamlı bir nahiv öğretimini hedef almış ve konu tertibi bakımından da yeni bir yöntem izlemiştir. Birinci babda kelimenin kısımları, bu kısımların alt başlıkları ve bu kısımları birbirinden ayıran özellikler incelenmiştir. İsim ve türleri, fiil ve türleri, mebniler, mebni ve mu'reblerin durumları bu babda ele alınan konulardır. İkinci babda ise isnâdî cümle çeşitleri incelenmiş, isim cümlesi ve fiil cümlesi ele alınmıştır. Üçüncü bab cümlenin yan öğeleri olan "tamamlayıcı öğelere" (mükemmilât) ayrılmıştır. Bunlardan mansûb olanlar kısmında mef'ûller, mef'ûllerin mülhaki olan hal, temyiz, istisna ve çeşitleri; mecrur olanlar kısmında izafetle ve harf-i cerle mecrûr ele alındıktan sonra tâbiler konusu geliyor. Dördüncü babda i'râb konusu kapsamlı bir şekilde anlatılıyor. Altıncı bab "eşbâhu'l-fiil, isimfiil, esmâu'l-meâni" gibi konulardan bahsediyor. Altıncı bab nefi, istifham, şart, kinaye, nida, istisna, taaccub gibi üslup çeşitlerini ele alıyor. Yedinci bab Arapça kelimelerdeki ses değişimlerini (i'lâl, ibdâl, idğâm) anlatıyor. Sekizinci babda sarf ilmi kapsamlı bir şekilde ele alındıktan sonra, dokuzuncu babda tüm dil becerileri üzerinde duruluyor. Sözlük kullanımı ya da noktalama işaretleri de yine bu babın muhtevasına dahil edilmiştir.³⁰ Dolayısıyla bu eserde nahivle mana arasındaki ilişkinin yeniden kurulduğu, ayrıca iletişimde işlevsel olması için cümle çalışmalarının esas alındığı söylenebilir.

²⁸ Dayf, Tecdîdü'n-nahv, 51.

²⁹ Bk. Yusuf es-Sevdâ, el-Ahrufiyye ev el-Kavâidu'l-cedîde fi'l-'Arabiyye, (Beyrut: Dâru Reyhânî, 1959).

³⁰ Süleyman Feyyaz, en-Nahvu'l-asrî: delil mübsit li-kavâidi'l-lugati'l-'Arabiyye, (Kahire: Merkezu'l-Ehrâm li't-terceme ve'n-neşr, 1995).

Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî'nin gerek sarf ilmine dair ve anlam eksenli olarak yazdığı Me'âni'l-ebniye fi'l-Arabiyye ve gerekse nahiv ilmine dair ve anlam eksenli olarak yazdığı Me'âni'n-nahv adlı eserleri incelendiğinde, konu başlıklarının klasik sarf ve nahiv geleneğindeki i'râb eksenli tasnif ve sıralamaya göre gitme kaygısı taşımadığı, dikkat çekilecek anlam farklılıklarına göre konuların yeniden sıralandığı görülmektedir. İlk kitaptaki temel konu başlıkları şöyle: İsim ve fiil, mastarlar, mimli mastar, ismü'l-merra ve'l-hey'e, zaman ve mekân isimleri, ism-i fâil, ism-i mef'ûl, mef'ûl'e delalet eden diğer sigalar, mübalaga ism-i mef'ûl, sıfat-ı müşebbehe, sıfat-ı müşebbehe sigalarının delaletleri, mübalaga sigaları, âlet ismi, cemiler, sıfatların cemileri, salim cemiler ve cemi teksir, neseb. İkinci kitabın ana konuları ise şu şekildedir: Arapça cümle, nekre ve marife, mübteda-haber, nakıs fiiller, reca, mukarebe ve şurû' fiilleri, fiile benzeyen harfler, cinsini nefy eden lâ, zan fiilleri, fâil, nâib-i fâil, mef'ûlun bih, tahzir ve iğrâ, ihtisas, iştilal, tenazu, mef'ûlun mutlak, mef'ûlun fih, mef'ûlun leh, mef'ûlün me'ah, müstesna, hal, temyiz, cer hâfleri, mastar, ism-i fâil, mübalaga sigaları, sıfat, atıf, bedel, sayılar, memnû' mine's-sarf, fiiller, nasb edatları, cezm edatları, gelecek zamana delalet eden harfler, isim fiiller, şart, te'kit, istifham, cevap, taaccub, medih ve zem, ism-i tafdil.³¹ Görüldüğü üzere, bu kitaplarda geleneksel tasnife benzer sıralamalar olduğu gibi, yer yer bu sıralamanın yenilendiği de oluyor. Kitabın yazımındaki maksat gramerdeki farklılıkların anlama yansımaları olunca, konularda ona göre bir dizim dikkate alınmış olarak gözükmektedir. Fakat buna rağmen belli anlamların belli başlıklar altında toplanması şeklinde bir amaç güdülmemiş ve konular içerikte özgün olmakla birlikte özgün bir tasnife tabi tutulmamıştır. Sonuçta içeriğe yoğunlaştığı için yenilik de içerikte tezahür etmiş, konuların tasnifindeki yenilik kendini tam olarak gösterememiş, geleneksel tasnifle yeni düzen arasında bir yerde kalmıştır. Belki de konuların bu şekilde düzenlenmesi, yazarın hedeflediği amacın gerçekleşmesi için yeterli ve uygun bir tutumdur.

Arap Dili çalışmalarında en özgün üretimi ortaya koyanlardan biri hiç şüphesiz Temmam Hassan'dır (1918-2011). Onun el-Lugatu'l-Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ adlı eserinde nahiv ilmi modern dilbilimin bakış açısıyla yeniden konumlandırılmış ve klasik nahvin bıraktığı yerden devam eden ya da başka bir ifadeyle klasik nahvin eksik bıraktığı noktaları gidermeye çalışan bir çalışma ortaya konulmuştur. Bu anlamda müellif kitabını klasik dil çalışmalarında "mehâricu'l-hurûf" başlığı altında görülen³² sesbilim konularıyla başlamıştır. Fakat onun öncesinde, modern dilbilim çalışmalarında Saussure'dan (1857-1913) beri gelenek haline gelmiş olan "söz (kelam) ve dil (luga)" ayrımıyla esere giriş yapan yazar, hemen ardından yine modern dilbilimciler gibi sesbilim (el-asvât, en-nizâmu's-savtî) ile devam etmiş, sonra sarf sistemi, nahiv sistemi, bağlam fenomenleri,

³¹ Bkz: Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî, Me'âni'l-ebniye fi'l-Arabiyye, 2. Baskı, (Amman: Dâru Ammâr, 2007); Fâzıl Sâlih es-Sâmerrâî, Me'âni'n-nahv, 4 Cilt, 2. Baskı, (Amman: Dâru'l-Fikr, 2003).

³² Mehâricu'l-hurûf'un sarf ilmindeki yerinde İbnü'l-Hâcib'in eş-Şâfiye adlı eseri örneği hakkındaki bir değerlendirme için bk. Hasan, el-Kavâidu'n-nahviyye, 268.

sözlük ve delalet ile devam etmiştir. Dolayısıyla nahiv ilmi, mana ile mebnâ arasındaki ilişkiler açısından yapılandırılmış bir dilbilim kitabında bütün bu unsurların içinde kendi merkezi konumunu almakta ve diğerleriyle birlikte bir sistemler dizisi oluşturmaktadır. Temmam Hassan'a göre nahiv sistemi, "haber, inşa, isbat, nefi, istifham, medih, zem, emir nehiy" gibi genel nahvî manalardan, "failiyet, mef'ûliyet, hâliyet" gibi özel nahvî manalardan, "isnad, tahsisî nisbet" gibi manevi karinelere yani alakalardan, nahvî yapıları oluşturan sarfî sesbirimlerinden ve dildeki her bir unsuru diğerinden ayıran "ayırıcı değerler"den (kıyem hilâfiyye) oluşur. "Mana, mebna ve alame"³³ kavramlarını kullanan müellif, "mebnâ"nın konuşulan ya da yazılan şey değil soyutlamayla ortaya konan biçimsel kategoriler olduğunu ifade ediyor. Bu biçimsel kategorilerin altına müttekellimin konuştuğu ve yazarın kaleme aldığı sayısız "alâme" girmektedir. İşte mebnâ dediğimiz soyutlamalardan oluşan kısımlar ile mana unsuru "dil"e ait iken "alame" dediğimiz unsur "söz"e aittir. Örneğin *فاعل* mana, *الاسم المرفوع* onun mukabilindeki mebnâ, *قام زيد* cümlesindeki *زيد* kelimesi ise alâme'dir. Dil sistemi, mebnâ'sı olmayan manalardan oluşamaz, çünkü mebnâ dediğimiz şey manaların sembolüdür, dil sistemi ise esasında sembolik bir yapıya sahiptir. Buradaki mana, mebna'nın vazifesidir ve mebnâ da kendi altında çok sayıda alame'nin bulunduğu kategoriler oluşturur. Bu arada mebnâ ve manalar "dil"i oluştururken, 'alame'ler "söz"ü oluşturur. Mana söz konusu olduğunda bir sözlük anlamı, bir işlevsel/vazîfi anlam, bir makamî anlam bir de delalî anlam bulunmaktadır. Bu manaların tümü birleştiğinde dilsel ifadelerin toplumsal anlamlarına ulaşılır.³⁴ Temmam Hassan "söz ve dil" konusundan sonra önce "esvât" (fonetik) sonra da "savtiyyât" (fonoloji) konularını getiriyor. Fonetik sesleri tespit edip kaydetmekle meşgulken, fonoloji bazı ses kurallarını açıklamaya ve onları düzenlemeye çalışır. Başka bir ifadeyle fonetik, "dil"le değil "söz"le ilgilenir, yani o dar anlamıyla "kural araştırmaları"nın dışındadır. Yazar fonetik (esvât) kısmında Sîbeveyhi'den hareketle Arapçadaki asıl harfleri ve fer'î harfleri sıralamıştır. Bunları verirken de hem Sîbeveyhi ve İbn Ufûr gibi klasik alimlerin hem modern dilbilimin verilerinden, hem de çağdaş Arap dünyasındaki kullanımlardan yola çıkmıştır. Fonoloji kısmında ise harflerin mahreçlerinden, sahih ve illetli harfler ayrımından, ilet harflerinin sarfta vurgu sisteminde ve nahivde tonlama sisteminde nasıl etkili olduğundan, harf ve ses arasındaki farklardan vb. bahsetmektedir. Buna göre ses "söz" analizinin bir parçası iken, harf "dil" analizinin bir parçasıdır.³⁵ Kitabının "sarf sistemi" kısmında müellif, bu sistemin birtakım sarfî manalardan, birtakım sarfî mebnâlardan (morfemler/biçimbirimler), birtakım alakalardan ve bazı ayırıcı değerlerden oluştuğunu belirttikten sonra kelimenin kısımlarına geçmektedir. Kelimeyi isim, sıfat, fiil, zamir, hâlife, zarf ve edat olmak üzere

³³ علامة kelimesi Türkçede de kullanılır ve "alame" diye telaffuz edilir, ancak nahiv ilmindeki meşhur i'râb alametleri ile karışması diye buradaki kavramı "alame" şeklinde yazmayı uygun bulduk.

³⁴ Temmam Hassan, el-Lugatu'l-Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ, (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2000), 37-41, 163.

³⁵ Hassan, el-Lugatu'l-Arabiyye, 46-79.

yedi kısma ayıran müellif, bu konuda hem İbn Mâlik ve el-Uşmûnî gibi klasik nahvin önde gelen isimlerinden hem de modern dilbilim çalışmalarından istifade etmektedir.³⁶ Müellif kitabın sonuna eklediği cetvelde de gösterdiği gibi cetvelin dikey boyutunu oluşturan “mebâni’t-taksîm”, kelimenin kısımları olan az önce bahsettiğimiz yedi kısımdan meydana gelir. Cetvelin yatay boyutunu oluşturan “mebâni’t-tasrîf” ise “şahıs (tekellüm, gıyâb, gaybet), aded (ifrâd, tesniye, cemi), nev’ (tezkîr, te’nîs) ve ta’yîn (ta’rîf, tenkîr)” kısımlarından meydana gelir. Mebânî denilen yapıların üçüncüsü ise “îrâb hareketleri, rütbe, mutabakat, rabt” gibi unsurlardan oluşan lafzî karinelerdir. Hepsi birlikte sarf sistemini oluşturmaktadır. Kelimenin kısımlarından oluşan yapılardan “isim, sıfat ve fiil” unsurları, iştikak açısından türeyebilen ve dolayısıyla iştikakî köklere sahip olabilen türler iken, diğerlerinin hepsinde bu özellik yoktur. Mebâni’t-tasrîfi oluşturan yapılar ise eklerle değişirler. Mebnâ, klasik sarftaki vezin değildir, aksine Temmam Hassan’daki sarf yapıları sîgadır, vezin ise ses yapılarını teşkil eder. Seslerin bir araya gelerek sîgaları oluşturmada sırasında meydana gelen “i’lâl, ibdâl, nakl, hazf” gibi değişikliklere ise müellif “ez-zavâhiru’l-mevki’iyye” demektedir.³⁷ Daha sonra “ilsâk ve ziyâde” başlıkları altında tüm ek çeşitlerini inceliyor, ardından bir mebnâ’nın birden çok manaya gelebileceği konusunu, ardından iştikak konusunu ve en son da nebr (vurgu) konusunu incelenmekte ve böylece sarf ilmi sona ermektedir. Bir yapının birden çok manaya gelmesi, hem müellifin yeni kelime taksimi için hem de bağlam teorisi için önemlidir. Kelime taksimindeki yedi tür, yapılarını korumakla birlikte aralarında anlam değişimleri gerçekleşebilir. Örneğin isim kategorisindeki mastarlar sıfat kategorisindeki ism-i fâil ve ism-i mef’ûl (Temmam Hassan’a göre sıfatu’l-fâil ve sıfatu’l-mef’ûl) anlamlarında gelebilir. Aynı şekilde sıfat kategorisindeki kelimeler de cümledeki bağlama göre isim anlamına gelebilir. Edatlar, sîgalar ve diğer sarfi yapılar, ayrıca lafzi karineler vb. hepsi de bağlam içinde farklı bir anlama gelebilir. Bağlam dışındayken birçok anlam ihtimalini içinde barındıran bu yapılar, bağlamına oturtulduğunda, lafzi karinelerin, manevi karinelerin ve hal karinelerinin belirlemesiyle birlikte artık tek bir anlama gelir. Nebr/vurgu konusunda ise müellif bu unsuru temelde ikiye ayırır; birincisi kaidenin kendisinde var olan ve sarfi sîgalarda kendini gösteren vurgudur ki bu “sessiz vurgu”dur, ikincisi ise “kelâm”daki yani telaffuz edilen konuşmadaki vurgudur ki bu vurgu belli duyuşsal organlardan çıkan ve işitsel bir özelliğe sahip olan vurgudur.³⁸

Temmam Hassan’ın nahiv sistemi “cümle ve üslupların manaları gibi genel nahvî manalardan”, “failiyet, mef’ûliyyet, izafet gibi özel nahvî manalardan”, “isnad, nisbe, tebeyyet gibi manevi karineler olan birtakım alakalardan”, “sesler, hareketler, kelimenin kısımları vb. sesbilimin ve sarf ilminin sunduğu birtakım verilerden” ve “tüm bunlar arasında ayırım yapmamızı sağlayan birtakım ayırıcı değerlerden (kiyem hilâfiyye)”

³⁶ Hassan, el-Lugatu’l-Arabiyye, 72-132.

³⁷ Hassan, el-Lugatu’l-Arabiyye, 133-150.

³⁸ Hassan, el-Lugatu’l-Arabiyye, 156-175.

oluşur. Bağlamsal/dizimsel alakaları (syntagmatic relations) ya da Abdulkahir el-Cürçânî'nin deyimiyle "ta'lîk"i ortaya çıkarmak, müellife göre i'râbın gayesidir. Örneğin **عمر** **زيد** **ضرب** cümlesinin i'râb yapılması istendiğinde, önce **ضرب** kelimesine bakarız ve onun **فَعَلَ** kalıbında geldiğini görürüz. Onun hem biçimsel olarak hem de **يَفْعَلُ** **وَأَفْعَلُ** karşısındaki ayırt edici konumu açısından artık fiil-i mazi olduğunu anlarız. Kelimenin kısımları arasındaki yeri de "fiil"dir. Böylece **ضرب** fiil-i mâzidir deriz. Sonra **زيد** kelimesine baktığımızda sîga karinesi açısından onun isim yapısında olduğunu, i'râb alameti karinesi bakımından onun merfû olduğunu, ta'lîk karinesi bakımından onunla fiil-i mazi arasındaki alakanın isnad alakası olduğunu, rütbe karinesi bakımından onun "taahhur" (fiilden sonra gelmiş olma) rütbesine ait olduğunu ve bu rütbesinin "mahfuza" türünden bulunduğunu, yine sîga karinesi bakımından onunla alakalı olan fiilin ma'lûm olduğunu, mutabakat karinesi bakımından da onunla bağlantılı olan fiilin müfred gâib bir fiil olduğunu görür ve **زيد** faildir deriz. Sonra **عمرًا** kelimesine baktığımızda sîga karinesi bakımından onun isim yapısında olduğunu, i'râb alameti karinesi bakımından onun mansûb olduğunu, ta'lîk karinesi bakımından onunla fiil-i mazi arasında ta'diye (geçişlilik) alakası bulunduğunu, rütbe karinesi bakımından onun fiilden ve failden sonra geldiğini ama bu rütbenin "gayr-i mahfuza" türünden bulunduğunu görür ve **عمرًا** mef'ûlün bih'tir deriz. Müellife göre bunların en zoru, ta'lîk karinesini ortaya çıkarmaktır. Çünkü manevi bir karine olması bakımından onun anlaşılması bir düşünce yoğunlaşmasını gerektirebilir. Hatta bu düşünce doğrudan hahvî düşünceyle alakalı olmayan birtakım zannî labirentlere sürükleyebilir bizi. Yine de bu karinenin ortaya çıkarılması, i'râb analizinin en büyük gayesidir. Bu sebeple ta'lîk karinesi, nahivdeki tüm karinelerin anasıdır. Mana söz konusu olduğunda ise sesbilimsel mana, sarfî mana ve nahvî mana tümü birden "işlevsel anlam"ı oluştururlar. Tek tek kelimelere bakıldığında da "sözlük anlamı" ortaya çıkar. Bir de toplumsal karinenin ortaya çıkarılması gerekir ki buna belagatçiler "makam" demişlerdir. Müellif bunu Londra Okulunun "context of situation" (durum bağlamı) kavramını karşılamak üzere kullanıyor. Ve tüm bu manalar birleştiğinde ise "delâlî mana" (semantik anlam) oluşmaktadır. Temmam Hassan Arap Dili tarihi boyunca bağlamsal/dizimsel alakalar (syntagmatic relations) konusunda en değerli çalışmayı Abdulkahir el-Cürçânî'nin yaptığını belirttikten sonra Cürçânî'nin "nazım, bina, tertib ve ta'lîk" şeklinde dört kavram kullandığını, ancak bu kavramlar içinde en önemlisinin ta'lîk kavramı olduğunu ifade ediyor. Nazım, nahvî manalar arasındaki ilişkinin lafzî, manevî ve hâlî karineler vasıtasıyla kurulmasıdır. Hassan, Cürçânî'nin ifadelerinde görülen "furûk" kavramının kendi kullandığı "kıyem hilâfiyye" ya da "mukâbelât" kavramına, yine Cürçânî'nin metninde geçen **موقع بعضها مع بعض** ifadelerinin kendi kullandığı "rütbe" kavramına, ayrıca **استعمال بعضها مع بعض** şeklindeki ifadelerin de kendi kullandığı "tedâm" (eşdizimsel yapılar) kavramına yönelik işaretler taşıdığını belirtmektedir. Temmam Hassan hem kendi görüşüne göre hem de muhtemelen Abdulkahir el-

Cürcânî'nin anlayışına göre ta'lîk mefhumunun nahivde merkezi düşünceyi oluşturduğunu, bu düşüncenin yeterince anlaşılmasıyla birlikte "nahivdeki avamil hurafesinin" sona ereceğini savunmaktadır. Daha sonra karineler konusu geliyor. Müellif "maddi karineler, akli karineler ve ta'lîk karinesi" olmak üzere karineyi üçe ayırıyor. Burada daha işlevsel olanı ta'lîk karinesidir. Ta'lîk karinesi de kendi içinde "makâlî" ve "hâlî" olmak üzere ikiye ayrılıyor. Makâlî karinelerse kendi içinde lafzi karineler ve manevi karineler olmak üzere ikiye ayrılıyor. Manevi karineler "isnad, tahsîs, nisbe, tebe'yye ve muhâlefe" olmak üzere beştir. İsnâd karinesi müsned ve müsnedün ileyh unsurlarını kapsar. Tahsîs karinesi ise müsned ile müsnedün ileyh arasındaki isnâd alakasının hangi "cihet"ten bir alaka olduğunu belirlemek ve sınırlandırmak için vardır. Başka bir ifadeyle, tahsîs karinesinin alt dalları olan karinelere her biri, "fiil" ya da "sıfat"ın işaret ettiği "hades" manasını anlama noktasında özel bir ciheti ifade etmek için vardır. Tahsîs karinesi de kendi içinde "ta'diye/geçişlilik (me'ûlün bih'te), gâiyye/sebeplilik (me'ûlün li-ecli vb.de), ma'iyye/beraberlik (me'ûlün me'ah vb.de), zarfiyye (me'ûlün fih'te), tahdid ve tekid (me'ûlün mutlak'ta), mülâbese (hâl'de), tefsir (temyiz'de), ihrâc (istisna'da), muhâlefe (ihtisas vb.de)" şeklindeki dokuz karineden oluşur. Nisbe karinesi harf-i cerle mecrûr arasındaki veya izafetteki "mücâveze, ta'lîl, ba'ziyye" gibi anlam ilişkilerini ortaya koyar. Tebe'yye karinesi "na't, atıf, te'kid ve ibdâl" alt başlıklarından oluşur. Muhâlefe karinesi ile kıyem hilâfiyye (ayırıcı değerler) birbirine karıştırılmamalıdır. "Muhâlefe" sadece manevi karinelere bir iken "kıyem hilâfiyye" çok daha kapsamlı bir kavramdır. Müellif sonra lafzi karinelere geçiyor. Lafzi karineler şunlardır: İ'râb alametleri, rütbe, sîga, mutabakat, rabt, tedâm, edat, nağme. Abdulkahir el-Cürcânî'nin "tertîb" kavramıyla kastettiği şeyin hem nahivcilerin "rütbe" dediği şeyi hem de belagatçilerin takdim-te'hir başlığı altında işlediği konuyu kapsadığını ileri süren müellif, i'râb alametlerinin anlamı belirleyemediği durumda anlam karışıklığını giderecek karinenin rütbe olduğunu belirtiyor. Tedâm, belagattaki kısmı bir kenara bırakılacak olursa, nahivde eşdizimsel imkân ve imkânsızlıkları, yani birlikte kullanılması gereken öğelerle bir araya gelemeyecek öğeler hususunu düzenleyen lafzi karinedir. Nağme (vurgu ve tonlama) konusunda yazar, Arap Dili kültürel mirasının bize yazılı olarak geldiğini, bu yüzden de edebi eserlerdeki "toplumsal makam" unsurunun kaybedildiğini, dolayısıyla bugün bir yazar Arap Dili tarihindeki bir edebi metni günümüze taşıırken bu "makam"ı yeniden yapılandırması gerektiğini belirtiyor. Eski Arapçanın yazılı olarak bize gelmesi ve noktalama işaretlerini barındırmaması, bunu zorunlu kılar. Örneğin Haccâc'ın (ö.95/714) Irak halkına yönelik hutbesini günümüze taşıyacak bir araştırmacı, vurgu ve tonlama konusunu özellikle incelemesi ve ortaya koyması gerekir. Temmam Hassan saydığı bu lafzi ve manevi karinelerin, nahvi amil teorisine ihtiyaç bırakmayacak şekilde yapılandığını savunduktan sonra zaman ve cihet konusuna geçer ve burada zamanları detayı bir şekilde yeniden yapılandırır.³⁹ Temmam Hassan nahiv kısmı bittikten sonra

³⁹ Hassan, el-Lugatu'l-Arabiyye, 178-240.

“te’lîf, vakf, münasebet, idğam, ibdâl, tonlama ve vurgu” gibi olguları ele aldığı “ez-zavâhiru’s-siyâkiyye” adlı bir bölüm, ardından kelimelerle anlamlar arasındaki ilişkinin sözlükler açısından ele alındığı “mu’cem” adlı bir bölüm ve son olarak da anlambilimle ilgili olarak “ed-delâle” adlı bir bölüm getirmektedir.

Yazar tüm bu teorilerini el-Hulâsatu’n-nahviyye adlı eserinde özetlemiş, tablolar ve şemalar halinde uygulama alanına aktarmıştır. Mukaddimeden sonra beş kısma ayrılan bu kitabın birinci kısmı Arap Dilinin sesbilim yönünü, ikinci kısmı sarf ile ilgili yönünü, üçüncü kısmı nahiv ile ilgili yönünü incelemektedir. Dördüncü kısımda cümlenin yan öğeleri, beşinci kısımda ise i’râbla ilgili meseleler ele alınmaktadır. Yazar lafzi karineleri sarf bölümünde, cümle konusunu ise nahiv bölümünde incelemiştir. Cümle konusu bu kitapta yapı (isim cümlesi, fil cümlesi, sıfat cümlesi) ve mana (haber cümlesi, inşâ cümlesi) açısından ayrı ayrı ele alınmıştır.⁴⁰ Eserin ismine bakıldığında, modern bir dilci olarak Temmam Hassan’ın nahiv ilmini, sarf ve me’ânî ilimleriyle buluşturan bir yaklaşımla yeniden yapılandırmak istediği anlaşılmaktadır.

Karineler teorisinden hareketle cümle merkezli bir Arap grameri oluşturmaya çalışan Mustafa Humeyde de nahvin konularını cümle dahilindeki irtibatlarla göre yeniden dizayn etmeye çalışmıştır. Onun eserindeki bu tasarım da yine Hassan’ın lafzi karinelerindeki isnad, ta’diyet, sebebiyet gibi alakalarca inşa edilmiş ve geliştirilmiştir.⁴¹

Nahiv kitaplarını, ana dili Arapça olanlara ve yabancılara yönelik ayrı iki nahiv halinde tasarlamak isteyen Ömer Yusuf Ukkâşe de yabancılara yönelik nahivde konuları belirlerken i’râba göre değil “dilsel terkiplere” göre belirlemektedir. Çünkü i’râb hatası daha ziyade Arapların yaptığı hatalardır. Oysa yabancılar i’râb hatalarıyla birlikte ve ondan daha ziyade dilsel terkiplerde hata yaptıkları için konular da buna göre düzenlenmeli ve örneğin كان ve kardeşleri konusu yeniden tasarlanmalıdır. Bu anlamda مازال edatlar konusu başlığı altında incelenirken, مازال، ظلّ، أصبح، صار، كان geçmiş zaman konusu başlığı altında incelenir.⁴²

Nahvin konularını yeniden düzenlemede ilginç bir yöntem de Yusuf es-Saydâvî’nin (1930-2003) alfabetik konu tasarımıdır. Geçmişte de Muğni’l-lebîb gibi kısmen alfabetik denebilecek nahiv eserleri vardı. Ancak bu gibi eserler sadece edatları alfabetik olarak ele alıyordu. Fakat Yusuf es-Saydâvî’nin eseri tüm nahiv konularını alfabetik olarak ele almıştır. İki ciltlik el-Kifâf adlı eserinde yazar birinci ciltte konuları “ibdâl” konusundan başlayarak alfabetik bir şekilde sıralamış, ikinci ciltte ise aynı konuların tartışmalarına yer vermiştir. el-Kifâf: Kitâbun yu’îdu savğa kavâidi’l-lugati’l-‘Arabiyye adlı eser, adındaki iddiadan da anlaşılacağı üzere kaideleri yeniden inşa etme amacı güdüyor. Fakat yazar

⁴⁰ Bk. Temmam Hassan, el-Hulâsatu’n-nahviyye, (Kahire: Âlemü’l-kütüb, 2000).

⁴¹ Bkz: Mustafa Humeyde, Nizâmu’l-irtibât ve’r-rabt fî terkîbi’l-cümleti’l-Arabiyye, (Kahire: Mektebetu Lübnan & eş-Şeriketu’l-Mısriyye’l-‘âlemiyye li’n-neşr, 1997).

⁴² Ömer Yusuf Ukkâşe, en-Nahvu’l-gâib, (Beyrut: el-Müessesetu’l-‘Arabiyye li’d-dirâsât ve’n-neşr, 1997), 240.

burada nahvi kaidelerden ayırarak ikinci cilde alıyor. Yani kaideler yalın biçimleriyle ilk ciltte, tartışmaların oluşturduğu kısım ise ikinci cilttedir.⁴³

Abdulalim İbrahim'in en-Nahvu'l-vazîfi adlı eseri ise, nahiv ilminin dil öğretimi alanında işlevsel olması gerektiği fikrinden doğmuştur. Buna göre müellif Arap Dilinin kaidelerini öğrenen kişilerin en çok da i'râb konusunda hata yaptıklarını tespit etmiş ve konuları buna göre düzenlemiştir. Ancak bu i'râb eksenli konu tertibi, eski nahiv kitaplarından biraz farklıdır. Şöyle ki yazarın deyimiyle bazı eski kitaplarda bazen mebni ve mu'reb, bazen fiil ve isimler, bazen mansûb ve merfûlar, bazen de sarf ve nahiv konuları birbirine karıştırılmış olarak verilir. Ayrıca tek bir konu bazen birçok bab altına dağılmış ve bütünlüğü kaybolmuştur. Örneğin mef'ûlün bih konusu şu bablar altında öğrencinin karşısına çıkar: Mef'ûlün bih, nâibu'l-fâil, iki mef'ûlü nasb eden fiiller, müsennâ, ُ ile müevvel mastar, ُ ile müevvel mastar, esmâu'l-ef'âl, taaccub, zaid harf-i cerler, iğrâ, tahzîr, ihtisas, iştigal, tenazu, mastarın ameli, ism-i fâilin ameli, mübalağa sigalarının amelleri, sıfat-ı müşebbehenin ameli. Yazar tüm bu konulara dağılmış olan mef'ûlün bih konusunu, "mef'ûlün bih'in değişik biçimleri" başlığı altında tek bir konu altında toplamak suretiyle, hem dağınık konuları bir araya toplayarak tek başlık altında zikretmekle konu çeşitliliğini azaltma ve böylece konuları öğrenci için kolaylaştırma yoluna gitmiş hem de belli bir konudaki bütünlüğü sağlamak istemiştir.⁴⁴ Bu anlayışla yazar konuları şöyle tertip etmiştir: Mu'reb isimler, mu'reb fiiller, mu'reb cümleler, mebni isimler, mebni fiiller, harfler, çeşitli kullanımları olan edatlar, farklı i'râb kullanımları. Her bir konu sonunda alıştırma olduğu gibi kitabın sonunda da genel alıştırma mevcuttur.

Sonuç

Geleneksel nahiv çalışmalarındaki konu tasnifinin i'râb ekseninde ve amil teorisine göre tasarlandığını ileri süren bazı modern Arap dilcileri, günümüzde nahvin yeniden ele alınması ve bu çerçevede konularının da yeniden düzenlenmesi gerektiğini savunmuşlardır. Şüphesiz günümüzde klasik nahvin konu tasnifini, kavramlarını ve yöntemini biraz daha geliştirerek devam ettirmek isteyen daha muhafazakar tutumlar da söz konusudur. Aslında bu iki yaklaşım arasındaki farklılık, nahiv ilmine hangi gözle bakıldığıyla ilgilidir. Geleneksel yaklaşım Arap Dili ile yazılmış ilmi metinleri öncelikle, çağdaş Arap gramerinin mantığı bir iletişim dili olarak fasih Arapçanın güncellenmesini öne çıkarmak istemekte ve bu çerçevede iletişim açısından daha işlevsel bir disipline ulaşmaya çalışmaktadır.

Nahiv tarihindeki kitapların konu tasnifinde eleştirilen hususların başında, bir dilin ifade biçimleri olan "olumsuzluk (nefiy), soru (istifham), cevap, kasr" gibi üslup

⁴³ Bk. Yusuf es-Saydâvî, el-Kifâf: Kitâbun yu'îdu savğa kavâidi'l-lugati'l-'Arabiyye, 2 Cilt, (Dimaşk: Dâru'l-fikr, 1999).

⁴⁴ Abdulalim İbrahim, "Mukaddime", en-Nahvu'l-vazîfi, 9. Baskı, (Kahire: Dâru'l-maarif, 1998).

özelliklerinin i'râb eksenli konu tasnifi sebebiyle, tek başlık altında toplanamayıp çeşitli konulara dağıtıldığıdır. Bu da gramer çalışmalarının anlam temelinde değil lafız temelinde şekillendiği anlamına gelmekteydi. Bir diğer eleştiri, cümledeki anlamı ortaya çıkarmaya veya yazılı ve sözlü iletişimdeki doğru ifadeye bir katkısı olmayıp felsefi ve mantıksal çıkarımlara dayanan “tenâzu, iştigal, takdiri i'râb, mahallî i'râb” gibi konuların, ayrıca yine zihinsel temelli gerekçelendirmelerin (ta'lîl) nahivde olmaması gerektiği şeklindedir. Başka bir husus da, tıpkı ilk dönemlerinde olduğu gibi günümüzde de nahvin “me'ânî ve sarf” konularını da kapsayacak şekilde genişletilmek istenmesidir. Klasik nahvin cümleyi oluşturan öğeleri incelerken cümle bütünlüğünü ele almayı ihmal ettiği şeklindeki eleştiriler de bu kapsamda değerlendirilebilir. Buna göre günümüzde nahiv, kelime odaklı değil cümle odaklı olarak yeniden inşa edilmelidir.

Modern dönemde yazılan metodolojik kitapların savunduğu düşünceleri aynısıyla pratik alanda yani ders kitaplarında görmek çoğu zaman mümkün olmamıştır. Çünkü dil öğretim teknikleri her geçen gün yenilenmekte ve daha etkileyici bir öğretimi yakalamak için güncel ders kitapları kaleme alınmaktadır. Fakat nahvin yöntemine getirilen söz konusu eleştirilerin konuların tasnifi açısından yansımalarına bakıldığında, örneğin klasik nahivde “merfû'ât, mansûbât, mecrûrât, ٱ ve kardeşleri, ك ve kardeşleri” gibi i'râb eksenli konu başlıkları görülürken, yeni yaklaşımlarda “müsned, müsnedün ileyh, tekmile” gibi ana konu başlıkları ile karşılaşmaktadır. Yeni yönelimlerde görülen başka bir özellik de nahvin sesbilim ve semantik konuları ile birleştirilerek, hatta bazen buna yazı kuralları da eklenerek verilmesi ve nahvin dil öğretimi açısından belli bir bütünün içine oturtulmasıdır. Bu anlamda yeni kitaplarda “takdim-tehir, kasr, istifham, olumsuzluk, zikir-hazf” gibi üslup özellikleri ile karşılaşmak mümkün olduğu gibi “hemzenin yazılışı” gibi imla konularıyla karşılaşmak da mümkündür. Ayrıca yeni nahiv kitaplarında “cümle çeşitleri” başlı başına bir konu olarak ele alınmakta ve dil öğretiminin hareket noktası haline getirilmektedir.

Tüm bu çalışmalarda çok çeşitli yaklaşımlar varsa da ortak noktalar da vardır. Örneğin bu girişimlerin hepsi de anlamı esas alan bir konu tasnifini daha makul görmektedirler. Ayrıca yine bu çalışmalar karşılaştırmalı olarak incelendiğinde, konu tasnifinin yeniden düzenlenmesini, bir yandan dil öğretimi alanına yönelik bir kolaylaştırma çabası diğer yandan nahvin yöntemindeki amil-mamul-i'râb yaklaşımını aşmaya çalışan mana temelli bir yöntem oluşturma çabası olarak görmek mümkündür. Kolaylaştırma çalışmaları bazı yazarların konu başlıklarını mümkün olduğunca azaltmaya ve dağılmış bilgileri daha az konu başlığı altında birleştirmeye yöneltmiştir. Ayrıca tüm bu çabalar modern dilbilim yöntemlerinden ve çağdaş dil öğretimi tekniklerinden birtakım izler barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

Abduh, Davud. Nahve ta'lîmi'l-lugati'l-Arabiyye vazîfiyyen. Kuveyt: Müessesetu Dâri'l-'Ulûm, 1979.

el-'Avnî, Ahmîde. el-Üsüsü'l-menheciyye li-tebvîbi'n-nahvi'l-'Arabî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 2015.

- el-Câbirî, Muhammed Âbid. el-Hitâbu'l-'Arabiyyi'l-Mu'âsir. 5. Baskı, Beyrut: Merkezu Dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1994.
- el-Cürcânî, Abdulkahir. el-'Avâmilü'l-mie, thk. Enver ed-Dağıştânî. Beyrut: Dâru'l-minhâc, 2009.
- el-Cürcânî, Abdulkahir. Delâilu'l-i'câz. thk. M. Muhammed Şakir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- el-Cürcânî, Abdulkahir. Kitâbu'l-cümel fi'n-nahv. thk. Yüsrî Abdulgani Abdullah. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1990.
- Dayf, Şevki. Tecdidü'n-nahv. 6. Baskı. Kahire: Dâru'l-Maarif, 2013.
- Durmuş, İsmail. "Müberra". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 31: 432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail, "Nahiv", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32: 300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- el-Enbârî, Kemalüddin. Kitâbu Esrâru'l-'Arabiyye. thk. Fahr Salih Kadare. Beyrut: Dâru'l-cil, 1995.
- el-Fârisî, Ebu Ali. el-İzâhu'l-'Adudî. thk. Hasan Şazeli Ferhûd. Riyad: Câmî'atu Riyâd, 1969.
- Feyyaz, Süleyman. en-Nahvu'l-asrî: delil mübsit li-kavaidi'l-lugati'l-'Arabiyye. Kahire: Merkezu'l-Ehrâm li't-terceme ve'n-neşr, 1995.
- el-Ğunemyîn, Merlîn Adnan. Esâlîbu tertibi ebvâbi'n-nahv. Yüksek Lisans Tezi, Âlu'l-Beyt Üniversitesi (Al al-Bayt University), 2004.
- Halefu'l-Ahmer. Mukaddime fi'n-nahv, thk. İzzeddin et-Tanûhî. Dımaşk: Vizâratu's-sekâfe ve'l-irşâdu'l-kavmî, 1961.
- Hasan, Abdulhamid. el-Kavâidu'n-nahviyye mâddetuhâ ve tarîkatuhâ. 2. Baskı. Kahire: Mektebetü'l-enclü el-Mısriyye, 1952.
- Hassan, Temmam. el-Lugatu'l-'Arabiyye ma'nâhâ ve mebnâhâ. Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2000.
- Humeyde, Mustafa. Nizâmu'l-irtibât ve'r-rabt fi terkîbi'l-cümleti'l-'Arabiyye. Kahire: Mektebetü Lübnan & eş-Şeriketu'l-Mısriyye'l-'âlemiyye li'n-neşr, 1997.
- İbn Âcurrûm. el-Mukaddimetü'l-Âcurrûmiyye fi ilmi'l-i'râb. eş-Şârîka: el-Müntedâ el-İslâmî, 2007.
- İbn Bâbeşâz. Şerhu'l-Mukaddimetü'l-muhsibe. thk. Halid Abdulkerim. Kuveyt: el-Matbaatu'l-'asriyye, 1977.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. el-Hasâis. thk. M. Ali en-Neccâr. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1952.
- İbn Cinnî, Ebu'l-Feth Osman. el-Lüma' fi'l-'Arabiyye. thk. Hamid el-Mü'min. 2. Baskı. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1985.
- İbn Hişâm en-Nahvî. el-İ'râb 'an kavâidi'l-i'râb. thk. Ali Fûde Nîl. Riyad: İmâdetu şuuni'l-mektebât - Câmîatu Riyâd, 1981.
- İbn Hişâm en-Nahvî. Muğni'l-lebîb. 2 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1991.
- İbn Hişâm en-Nahvî. Şerhu Şüzûru'z-zeheb. thk. Berekât Yusuf Hebbûd. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1994.
- İbn Madâ, Ebu'l-Abbas. er-Red 'ale'n-nuhât. thk. Muhammed İbrahim el-Bennâ. Kahire: Dâru'l-i'tisâm, 1979.
- İbn Mâlik, Ebu Abdillah Cemalüddin. Metnü'l-elfiyye. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şa'bâniyye, ts.
- İbn Mâlik, Ebu Abdillah Cemalüddin. Şerhu't-teshîl. 2 Cilt, thk. Abdurrahman es-Seyyid - Muhammed Bedevî el-Mahtûm. Cize: Hicr li't-tibâa ve'n-neşr, 1990.
- İbn Mu'tî, Ebu'l-Hüseyn. el-Fusûlü'l-hamsûn. thk. M. Muhammed et-Tanâhî. Kahire: İsa el-Bâbî el-Halebî, 1976.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd. ez-Zarûrî fi'n-nahv. thk. Mansur Ali Abdussemitî. Kahire: Dâru's-Sahve, 2010.
- İbn Şukayr, Ebu Bekr Ahmed. el-Muhallâ, thk. Faiz Faris. İrdib: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- İbn 'Usfûr, Ebu'l-Hasen. el-Mukarreb, 2 Cilt. thk. Abdussettâr el-Cevârî - Abdullah el-Cubûrî. b.y., 1971.
- İbnü'l-hâcib, Ebu 'Amr. el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv - eş-Şâfiye fi ilmi's-sarf ve'l-hat. thk. Salih Abdulazim eş-Şâir. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- İbnü's-Serrâc, Ebu Bekr Muhammed. el-Usûl fi'n-nahv. 3 Cilt. thk. Abdülhüseyn el-Fetfî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.
- İbrahim, Abdulalim. en-Nahvu'l-vazîfî. 9. Baskı. Kahire: Dâru'l-maarif, 1998.
- el-Mahzûmî, Mehdi. Fî'n-Nahvî'l-'Arabî nakdun ve tevcih. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'r-râidu'l-'Arabî, 1986.
- Mellâvî, Selahaddin. "el-Bâbu'n-nahvî (Bahsun fi'l-üsüsü'l-menhecîyye ve'l-bedâilî'l-lisâniyye)". Nazariyyetu'n-nahvî'l-'Arabî beyne'l-mevrûs ve'l-müstahdes (Ebhâsu'l-mu'temerî'd-düvelî es-sâlis fi'l-lugaviyyâti'l-'Arabiyye 2015). 52-72. İrbid: 'Alemlü'l-kütübi'l-hadîs, 2016.
- el-Meseddî, Abdusselam. el-Lisâniyyât ve üsüsühe'l-ma'rifiyye. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1986.

- Mustafa, İbrahim. İhyâu'n-nahv. Kahire: Lecnetü't-te'lîf ve't-terceme ve'n-neşr, 1959.
- Mustafa, İbrahim v.dğr. Tahrîru'n-nahv. Kahire: Dâru'l-Maarif, 1958.
- el-Mutarrizî, Ebu'l-feth. el-Misbâh fi 'ilmi'n-nahv. thk. Abdulhamid es-Seyyîd Tâlib. Kahire: Mektebetü's-şebâb, 1970.
- en-Nehhâs, Ebu Cafer. Kitâbu't-tuffâha. thk. Korkîs Avvâd. Bağdat: Matbaatu'l-'ânî, 1965.
- Sa'îd, Abdulvâris Mebrûk. Fî Islâhi'n-nahvi'l-'Arabî. Kuveyt: Dâru'l-kalem, 1985.
- es-Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih. Me'âni'l-ebniye fi'l-Arabiyye. 2. Baskı. Amman: Dâru Ammâr, 2007.
- es-Sâmerrâî, Fâzıl Sâlih. Me'âni'n-nahv. 4 Cilt. 2. Baskı. Amman: Dâru'l-Fikr, 2003.
- es-Saydâvî, Yusuf. el-Kifâf: Kitâbun yu'îdu savğa kavâidi'l-lugati'l-'Arabiyye. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1999.
- es-Sevdâ, Yusuf. el-Ahrufiyye ev el-Kavâidu'l-cedîde fi'l-'Arabiyye. Beyrut: Dâru Reyhânî, 1959.
- es-Seyyîd, Sabri İbrahim. Menâhîcu't-tebvîbi'n-nahvî 'inde'l-'Arab. Kahire: Mektebetü'l-Âdâb, 2011.
- es-Suyûtî, Celaleddin. el-İktirâh fi usûli'n-nahv. thk. Abdulhalim Atiyye - Alaaddin Atiyye. 2. Baskı. Dımaşk: Dâru'l-Beyrûtî, 2006.
- el-'Ubeydî, Şaban. en-Nahvu'l-'Arabî ve menâhîcu't-te'lîf ve't-tahlîl. Bingazi: Menşûrâtu Câmiatu Karyunus, 1989.
- Ukkaşe, Ömer Yusuf. en-Nahvu'l-gâib. Beyrut: el-Müessesetü'l-'Arabiyye lî'd-dirâsât ve'n-neşr, 2003.
- Zâhid, Züheyr Gâzî. Mevzû'ât fi nazariyyeti'n-nahvi'l-'Arabî: Dirâse muvâzene beyne'l-kadîm ve'l-hadîs. Dımaşk: Dâru'z-zemân, 2010.
- ez-Zeccâcî, Ebu'l-Kâsım. el-İzâh fi 'ileli'n-nahv. thk. Mazin el-Mubarek. 3. Baskı. Beyrut: Dâru'n-nefâis, 1979.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. el-Mufassal fi san'ati'l-irâb. Beyrut: Dâru ve Mektebetu Hilal, 1993.

KITÂBIYÂT

ŞEMSEDDİN MUHAMMED EL-KOÇHİSÂRÎ, EL- FEVÂ'IDÜ'Ş-ŞEMSIYYE Lİ'L-MENÂRİ'L-HÂFİZİYYE

Değerlendiren: Münir Yaşar KAYA*

- **Başı: (2b)**

الحمد لله الذي نورقلوب العلماء بانوار اليقين، وانطق السننهم ببيان الدين المتين، وجعلهم
النبيين، محمد المصطفى مقتدي العالمين، صلى الله عليه و علي اله و اعلاما لمعرفته شريعة حاتم
اصحابه اجمعين، اما بعد فان الاحكام...

- **Sonu: (210a)**

والله الهادي والموافق فلختم بيان الحكم والاسرار على هذا تحرزا عن سامة الطلاب و حكم الله
تعالى لا يخطئ و فوق كل ذي علم عليم

Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) Menârü'l-Envâr adlı eserine el-Koçhisârî tarafından yazılmış olan şerhtir. Eserin Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî tarafından mı yoksa Alâeddin Ali b. Musâ el-Koçhisârî (ö. 841/1437) tarafından mı yazıldığı hakkında farklı bilgiler bulunmaktadır. Keşfü'z-zünûn'daki bilgiye göre eserin müellifi Şemseddin el-Koçhisârî'dir.¹ Ancak Diyanet İslâm Ansiklopedisi'nin "Menârü'l-envâr" maddesinde Menâr şerhleri arasında bu eserin müellifinin Alâeddin el-Koçhisârî olduğu bildirilmektedir.² Bununla birlikte DİA'daki bilginin, eserin Süleymâniye'de bulunan nüshasında müellif olarak Alâeddîn el-Koçhisârî yazmasından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.³ Fakat kaynaklar incelendiğinde Alâeddin el-Koçhisârî'nin Menâr metnine dair bir şerh yazdığı bilgisine rastlanılmamıştır.⁴ Keşfu'z-zünûn'da bulunan bilgi de düşünüldüğünde eserin müellifinin Şemseddîn el-Koçhisârî olması daha muhtemeldir.

İncelediğimiz eser İnebey kütüphanesinde HO 665 numaralı demirbaşta kayıtlı 210 varak 29 satırdır. Kütüphane kayıtlarında eserin müellif hattı olduğu ve hicri VIII. Asırda istinsah edildiği yazmaktadır. Eserde müellif hattı olduğuna dair net bir bilgi bulunmamasıyla birlikte birçok yerinde yanlış yazılan kelimelerin üzeri çizilerek kenarına çeşitli düzeltmeler yapılmış olması müellif hattı olduğuna dair kanaati desteklemektedir. Öte yandan istinsah tarihinin hicri VIII. Asır olmasını doğrular nitelikteki bir başka bilgiyi de yazım üslûbu göstermektedir. Örneğin "es"ile" kelimesinde hemzenin "ya" üzerine

* Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, munirkaya@aku.edu.tr

¹ Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, Keşfü'z-zunûn, (Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, t.y.), 2: 1825

² Ferhat Koca, "Menârü'l-Envâr", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: T.D.V Yayınları, 2004) 29:118.

³ Süleymaniye Kütüphanesi, Fâtih, nr. 1398.

⁴ Bk. Kâtip Çelebi, Keşfü'z-zunûn, II: 1825; Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1975), 64; Babanzâde İsmâil el-Bağdâdî, Hediyyetü'l-'âriffin, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951) 1: 731; Ömer Rıza Kehhâle, Mu'cemü'l-müellifin, (Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.) 2: 535.

değil de “vav” üzerine yazılmış olması bunlardan bir tanesini oluşturur.⁵ Yine “kâil” kelimesi yerine “kâyil” ifadesinin kullanılmış olması da bu yüzyıla işaret eden bir başka örnektir.⁶ Kitabın son iki varakındaki yazıların bir kısmında silikler mevcut, iç sayfalarda da az da olsa yıpranmalar bulunmaktadır. Eserin bir başka nüshası da Süleymaniye Kütüphanesi’nde Fatih nr. 1398 de bulunmaktadır.

Koçhisârî eseri şerh ederken metne ait kelimelerin başında çoğunlukla “kavlühü” ifadesini kullanmaktadır. Ancak bu konuda Koçhisârî’nin belli bir düzeninin bulunmadığı söylenebilir. Bahsi geçen “kavlühü” ifadesi bazen kırmızı mürekkeple⁷, bazen siyah mürekkeple yazılmış fakat üzeri yer yer kırmızı⁸ yer yer de siyah mürekkeple⁹ çizilerek belirtilmiştir. Yine “kavlühü” ibaresi bazı yerlerde sadece siyah mürekkeple yazılarak metin aktarılmış, eserin bazı bölümlerinde ise şerh yazılırken metne ait kelimenin başına bu ibarenin yazılması unutulmuşsa da sonradan kırmızı mürekkeple sayfanın yan kısmına eklenmiştir.¹⁰ Metin aktarılmasında kimi zaman ise bu ifade hiç kullanılmadan sadece boşluk bırakılarak metnin olduğu yer gösterilmiş¹¹, kimi zaman da bu ayırım gözetilmeyerek şerhin içerisine metin dâhil edilmiştir.¹² Şerhte başka bir eserden yapılan alıntılarda da belli bir düzenin bulunmadığı görülmektedir. Nitekim kimi yerde sadece eser ismi verilerek geçilmekteyken¹³, kimi yerde ise eser ismi müellif adı ya da mahlası ile birlikte aktarılmış ve bu şekilde alıntılanmıştır.¹⁴

Koçhisârî eseri şerh ederken gerekli gördüğü yerlerde kırmızı ya da siyah mürekkeple sayfanın yan tarafında açıklamalara yer vermekte, yine eserinde hatalı yazılan kelimelerin üzerini çizerek sayfanın yan tarafına “sah” ibaresi ile doğrusunu yazmaktadır.¹⁵ Nüshanın bazı yerlerinde siyah mürekkeple yazılması gereken ibareler yanlışlıkla kırmızı ile yazılmış sonradan üzerinden siyah mürekkep ile bir daha geçilmiştir.¹⁶ Metinden çıkarılması gerektiği düşünülen ifadeler için ise silme işlemi ibarenin üzeri çizilerek yapılmıştır.¹⁷ Silinen bu ifadelerin uzunluğu bazen bir satırı bulabilmektedir.¹⁸ Eserin yazımında dikkat çeken bir başka husus kapalı görülen ifadelere satır arası kırmızı ya da siyah mürekkeple, yer yer “ey” ifadesi de kullanılarak açıklamalar getirilmiş olmasıdır.¹⁹

⁵ Bk: Şemseddin Muhammed el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye li’l-Menâri’l-Hâfiziyye, İnebey Ktp., nr. H0665, vr. 1b.

⁶ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 39a.

⁷ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 139b

⁸ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 2a

⁹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 40b

¹⁰ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 12b

¹¹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 1b

¹² Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 3a

¹³ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 3a

¹⁴ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 41a

¹⁵ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 11a, 29b, 41b

¹⁶ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 9a-b

¹⁷ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 9b, 10b, 11a, 11b, 12a, 13a

¹⁸ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 43a

¹⁹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 10a, 30a

Eserin şekil itibariyle incelenmesinde söylenebilecek bir diğer özellik her varakın son kısmında diğer varakın başladığı cümlelerin yazılmış olmasıdır. Bu sayede eserin iç varaklarında meydana gelebilecek varak kopmalarının dağılmalarının önüne geçilmiş ve eksiksiz şekilde takip edilebilmesinin yolu açılmıştır. Koçhisârî ayrıca bir çok yerde usul konusunda köşe taşı olarak zikrettiği Şemsü'l-eimme es-Serâhsî (ö. 483/1090 [?]), Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039), Sadru'l-İslâm Ebu'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1100) ve Seyyidü'l-İmam Ebü'l-Kâsım (ö. ?)'ın görüşlerini aktarmakta ve açıklamaktadır.²⁰

Koçhisârî yer yer metinde geçen kelimelerin irabına dair açıklama yapmakta²¹, “fein kulte-kultü” ifadeleri ile asıl olarak zikrettiği görüşe getirilen itiraz varsa bunlara cevap vermektedir.²² Yine meselelerle ilgili görüş farklılıklarını zikrederken hangi mezhebin o görüşte olduğunu belirtmekte, Hanefî mezhebinin görüşü için ise “inde'l-mezheb” ya da “indenâ” ifadelerini kullanmaktadır.²³ Hanefî mezhebi içerisinde ihtilafli bulunan görüşleri zikrederken ise “inde Ebî Hanife” “İnde Ebî Yusuf” veya “indehümâ” gibi ifadeler kullanmaktadır.²⁴ Ayrıca mezhep içerisindeki eski ulemanın görüşlerini aktarırken de “meşâyihunâ” ifadesini kullandığı görülmektedir.²⁵ Konuya dair diğer mezhep görüşlerine ya da mezhep içerisinde müftâ bih olmayan görüşlere yer verilirken “kîle” ifadesine yer verilmektedir.²⁶ Bu şâz görüşe cevap verirken ise bazen “kulnâ” bazen ise “velenâ” ifadesi kullanılmıştır.²⁷ Ayrıca yeri geldiğinde kelâmî mezheplere dair görüşleri de mezhep isimlerini kullanarak vermektedir.²⁸

Meseleye dair farklı görüşlerin sebebi sahabe dönemindeki bir ihtilafa dayanıyorsa bu ihtilafa dair olay da nakledilmektedir. Eşi hamile olan kocanın vefat ettiği zaman hamile kadınının iddetinin süresinin ne olacağı konusunda Hz. Ali ve İbn Mes'ud (r.a.) arasındaki ihtilafa dair rivayet buna örnek olarak zikredilebilir.²⁹ Şekil açısından tespit edebildiğimiz kadarıyla zikredilebilecek son özellik ise bir kural ya da bilgi aktarılırken Koçhisârî'nin “i'lem (bil ki)” ifadesini kullanmış olmasıdır.³⁰

Koçhisârî bir mukaddime, dört bâb ve 17 fasıla ayırdığı eserini yazma nedenini mukaddimede çevresinden ilimle meşgul olanların Menâr'a bir şerh yazmasını istemeleri olarak söyler. Bu şerhin eskilerin görüşlerini tam olarak aktaran, hiçbir şeyi eksik bırakmayan anlaşılması kolay bir şerh olmasını, yine çok fazla ayrıntı ve rivayete yer vererek okuyanın sıkılmasına da sebep olmamasını talep ettiklerini zikreder. Bu sebeple her ne kadar kendisini bu vasıflarda birisi olarak görmese de gerekli olan bilgileri

²⁰ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 41a

²¹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 3a

²² Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 9a

²³ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 5a, vr. 27a.

²⁴ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 25a-26a

²⁵ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 27a.

²⁶ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 4a, vr. 9a.

²⁷ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 25a, vr. 37b.

²⁸ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 11b

²⁹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 31a.

³⁰ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 37b

eksiksiz şekilde içerecek bir şerh yazmaya karar verdiğini ve adını da “el-Fevâidü’ş-şemsiyye li’l-Menârî’l-Hâfızıyye” koyduğunu belirtir.³¹

Mukaddimeden sonra Koçhisârî her ne kadar metinde bulunmasa da usul-i fikhın tanımını ve mahiyetini açıklar. Önce usul ve fıkıh kelimelerinin tanımını yapar ardından usul-ü fıkıh tamlamasının anlamına değinir. Akabinde ise ilmin tarifini yaparak usul-ü fikhın ilimler arasındaki yerini anlatır.³² Metinde Neseff’in usul-ü şer’i Kitap, Sünnet ve icmâ olmak üzere üç tane olduğunu zikretmesine değinen Koçhisârî kıyasın zikredilmemesinin sebebini bahsi geçen üç delilin hem usul-ü fıkhıta hem de kelimada delil olduğunu bu yüzden şeriatın usulünün aslen bu üç delil olduğunu kıyasın ise bu delillere raci olması hasebiyle usul-ü şer’in asılları arasında sayılmadığını belirtir.³³ Şer’u men kablena ya da örf gibi usulde sayılan delillerin neden asıllar arasında sayılmadığını ise bu delillerin mutlaka üç asıldan birine dayanmak zorunda olduğunu, ancak bu sayede delil kabul edilebileceğini, bu sebeple fer’î bir delil olduğunu sözleriyle açıklar. Ona göre şer’u men kablena, Kitap ve Sünnete, örf ise icmâya racidir.³⁴

Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyas şeklinde metinde olduğu gibi dört bâba ayırdığı eserinde Koçhisârî Kitâb babında başlık kullanmamaktadır. Bu babda Kitâb kelimesinin tanımını yaparak, tanımda geçen her bir kelimeyi detaylıca açıklar. Tanımdaki kelimelere dair ihtilafları zikreden Koçhisârî hangi kelimelerin inkâr edilmesinin küfre sebebiyet vereceğine, kıraat kelimesindeki ihtilaflara ve namazda Fatıha okumanın vücûbuna dair tartışmalara değinmektedir. Diğer bir ihtilaf konusu olarak ise Kur’an’ın nazm ve mana olarak bir bütün halde tevâtüren nakledilmesi ve ikisinin birbirinden ayrılmayacağı meselesini zikretmektedir.³⁵ Kitap’ın tanımını verdikten sonra Koçhisârî metne uygun biçimde şer’i hükümlerin ancak kısımlarını bilmekle mümkün olacağını belirterek usul-ü fıkhıta dair dörtlü tasnifi özet biçimde zikreder. Ardından bu kısımların her birini üzerinde çeşitli örnekler vererek açıklamaya devam eder.³⁶

Kitap bölümünü kendi içerisinde Koçhisârî toplam yedi fasıla ayırmaktadır. Emirle alakalı olan ilk fasılda emrin eda ve kaza olmak üzere iki çeşit olduğunu metinden zikrettikten sonra mutlak emrin vakti konusunda ulemanın ihtilaf ettiğini vurgulamakta, vakitle kayıtlanmamış olan emrin hemen yapılıp yapılmaması gerektiği konusundaki görüş farklılıklarına değinmektedir.³⁷ Bu fasıl metinde ayrı bir başlık altında incelenir. İkinci fasıl olarak Koçhisârî emrin kâfirler hakkında müceb olup olmadığı konusunu belirlemiştir. Bu fasıl da metinde bulunmayan fakat Koçhisârî tarafından başlıklandırılmış fasıllardandır. Metindeki “kâfirlerin iman etmeye zorunlu olması” cümlesine açıklık

³¹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 1b

³² Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 3a-4b

³³ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 4a-b

³⁴ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 5a.

³⁵ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 5a-b.

³⁶ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 6b vd.

³⁷ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü’ş-Şemsiyye, vr. 22a

getirerek, kâfirlerin iman etme emri ile muhatap olmasının sebebinin nassların bütün insanlara gelmesi olarak açıklar. Çünkü Hz. Peygamber tüm insanlığa gönderilmiş bir peygamberdir ve İslâm'ı bütün insanlara tebliğ etmek üzere görevlendirilmiştir. Bu sebeple bütün insanlar İslâm dinine inanmakla sorumludur. Kafir olmakla birlikte İslâm toplumunda yaşayan zimmîlerin yine ceza ahkâmı ile muhatap olduklarını vurgulamakta, bir de uhrevî sorgudan da sorumlu oldukları açıklanmaktadır. Diğer hükümler ile sorumlu olmaları ise ihtilâflıdır.³⁸

Koçhisârî üçüncü faslı nehiy konusuna ayırmıştır. Koçhisârî'nin ayırdığı bu fasıl da metinde başlık olarak zikredilmez. Bu fasılda hâs lafız olan nehyin emir gibi hüküm ifade edeceğini zikretmekte, bu tip nehiy cümlelerinin bulunduğu ayetleri örnek olarak aktarmaktadır.³⁹ Dördüncü fasılda hur'uf-u meânîyi açıklayan Koçhisârî, hurûf-u meânînin hükme ne şekilde etki ettiğini tartışır. Hakikat ve mecaz olmak üzere huruf-u meânîyi iki kısma ayıran müellif Basra ve Kûfe ekollerinin bu konudaki ihtilâflarını ayrıntılı biçimde anlatır.⁴⁰ Bu konudaki fasılın da metinde ayrı olarak zikredilmediği görülür.

Hâs lafzın mefhum-u muhâlefetle olan ilişkisinin açıklandığı beşinci fasılda has bir lafzın mefhum-ı muhalifine itibar edilmeyeceği açıklanmaktadır. Bu konudaki ihtilafa dair örnekler zikreden Koçhisârî, nasstan istidlâlin sahih ve fasit olmak üzere iki çeşit olduğunu, sahih olan istidlalin ibârenin, işâretin ya da iktizânın delâleti ile olacağını, alem isminin açıkça söylenmesi, vasıfla ya da sebeple tahsis edilmesi, şartla ta'lik edilmesinden dolayı bunlar dışındaki olaylara uygulanmayacağına dair delil getirmenin kendi mezhebince fasit bir istidlal olacağını vurgulamaktadır.⁴¹

Altıncı fasılda Koçhisârî azimet ve ruhsata dair hükümleri ayrıntılı biçimde açıklamakta ilk olarak azimet ve ruhsatın kelime anlamlarına değinmektedir. Sonrasında bu iki kavramın terim anlamları zikredilerek azimetin herhangi bir arıza durumunun bulunmadığı hallerde Şârî Teâlâ tarafından yapılması istenen fiiller olduğu, ruhsatın ise arızî durumlarla karşılaştırılması halinde yapılması istenen fiillerde sağlanan kolaylıklar olduğu aktarılmaktadır.⁴² Kitaba bölümünün son faslında ise Koçhisârî emir ve nehiy kavramlarının kısımlarına dair açıklamalarda bulunmakta, şer'î hükümlere dair talebin mutlaka bir sebebe taalluk ettiğini zikretmektedir. Bununla alakalı çeşitli hükümlere ait sebeplerin neler olduğunu ayrıntılı biçimde açıklamaktadır.⁴³

Eserin doksan ikinci varakından itibaren sünnet bahsine geçilmekte, ikinci bâb olarak sünnet ve kısımlarına değinilmektedir. Sünnete has dört kısmın bulunduğu

³⁸ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 26b

³⁹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 27b

⁴⁰ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 55b

⁴¹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 76b.

⁴² Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 84a

⁴³ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü'ş-Şemsiyye, vr. 89a

aktaran Koçhisârî ilk kısımda Hz. Peygamber'den bize kadar kesintiye uğramadan gelen haberin mahiyetini,⁴⁴ ikinci kısımda bu haberin kesintiye uğraması hâlindeki hükümleri işlemekte,⁴⁵ üçüncü kısımda haberin değişik hal ve durumlardaki hüccet değerini,⁴⁶ dördüncü kısımda ise genel olarak haber çeşitlerini konu edinmektedir.⁴⁷ Bu dört kısmı da müellif kendi içlerinde çeşitli başlık ve fasıllara ayırarak aktarmaktadır.

Kısaca zikrettiği bu kısımlardan sonra, sünnet bahsinin altındaki konuları dört fasla ayırarak işleyen Koçhisârî ilk fasılda deliller arasında ortaya çıkan tearuzun nasıl giderileceğini anlatmaktadır. Buna göre deliller arasında aslen tearuzun bulunmadığını, ancak bizim cehaletimiz ve acziyetimizden dolayı tearuz var gibi algıladığımızı vurgulamakta, delilin sabit olma tarihi bilinmediği için nesh durumunun tespit edilemediğini söylemektedir. Sonrasında tearuz ve tenakuzun kelime manasını vererek konuyu açıklamaktadır. Akabinde şer'i delillerden tearuzun ne şekilde meydana geleceğini anlatırken tearuzun ancak iki eşit delil arasında vâki olabileceğini, teâruz olması için de bu iki eşit delilden birisinin diğerini iptal etmesi gerektiğini söylemektedir.⁴⁸

Sünnet bahsinin altındaki ikinci fasılda Koçhisârî beyân konusunu inceler. Beyânın ilk olarak lügat anlamını verdikten sonra kavramın nasslarda kullanıldığı biçimlerini örnek olarak zikreder. Beyânın üç şekilde olacağını metinden iktibasla söyleyerek bu şekilleri şöyle açıklar. Lafzın mecaz ya da husûsa ihtimalinin söz konusu olduğu kelimada tekrarın bulunmasına beyân-ı takrîr, mücmel ya da müşterek lafızların açıklaması sadedinde olan beyâna beyân-ı tefsîr, şarta ta'lik ve istisnâ özelliğinde olan beyâna da beyân-ı tağyîr adı verildiğini vurgular. Beyân-ı tağyîr ve beyân-ı tefsir, Hanefilere göre sadece lafza bitişik olması halinde muteberdir. Bir dördüncü beyân şeklini daha zikreden Koçhisârî beyân-ı zarûrî adı verilen bu şeklin açıklama ihtiyacı hissetmeden, söylenmesi de anlamın anlaşıldığı beyân biçimi olduğunu vurgular. Bu beyân çeşidinde yerine göre sükût dahi bir beyân sayılabilmektedir.⁴⁹

Üçüncü fasılda Hz. Peygamber'in fiillerinin hangi hükme delâlet edeceği incelenmektedir. Hz. Peygamber'in masumluğu dolayısıyla lafzen vahiy ürünü olmayan fiillerinin de vahy-i bâtın sınıfına dâhil olduğu ve hatadan uzak olduğu anlatılır. Bu sebeple Hz. Peygamber'in işlemiş olduğu her türlü fiilin en azından ibâhaya delalet edeceği zikredilmektedir. Bununla birlikte ihtilafa konu olan kısım o fiilin sadece Hz. Peygamber'e mi has olacağı yoksa tüm Müslümanları bağlayıcı fiil mi olduğudur. Bu konuda uzunca açıklamalarda bulunan Koçhisârî konuyu netleştirmeye çalışmaktadır.⁵⁰

⁴⁴ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 92a

⁴⁵ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 100a

⁴⁶ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 101b.

⁴⁷ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 102b

⁴⁸ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 107a

⁴⁹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 110b-117b

⁵⁰ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 117b

Koçhisârî'nin fasıl olarak incelediği fakat metinde bu şekilde ayrımı bulunmayan dördüncü fasıl ise önceki peygamberlere gönderilmiş hükümlerin hüccet değerine yöneliktir. Bu hükümlerin İslâm'da uygulanması konusunda iki farklı zaman dilimine göre ayrı uygulamanın bulunduğunu aktaran Koçhisârî, Hz. Peygamber'e risâlet görevi verilmeden önce herhangi bir peygamberin getirdiği şeriata uyulmasının zorunlu olduğunu söylemektedir. Ancak ona göre bu konudaki ihtilaf, uyulan bu hükümlerin o peygambere indiği biçimdeki haline mi yoksa uyulma esnasındaki bilinen haline mi uyulacağı konusundadır. Hz. Peygamber'in risâletinden sonra önceki peygamberlerin şeriatlarına uyma konusunda ise Koçhisârî mezhep arasında iki farklı görüş bulunduğunu nakleder. Hanefî ve Şafiî ulemasının çoğunluğuna göre bu hükümlerin kaldırıldığına dair bir nass bulunmuyorsa bu hükümlere uyulması zorunludur. Kelamcıların çoğunluğunu oluşturduğu diğer görüşe göre ise şer'u men kablenânın İslâm'dan sonra da uygulanacağına ve devam ettiğine dair bir nass bulunmadıkça uyulmasında bir zorunluluk yoktur.⁵¹

Koçhisârî üçüncü başlıkta icmâ bahsini ele alır. Öncelikle icmâ kelimesinin kelime anlamına değinen müellif, icmânın şeriat anlamını, her asırda bulunan adalet ve içtihat ehli ulemanın tamamının bir konu hakkındaki ittifakı olarak zikreder. Bu tanımdan sonra icmânın azimet ve ruhsat olmak üzere iki çeşidi bulunduğunu söylemektedir. O bu iki çeşidi şu şekilde açıklar. Azimet bir meselenin vücûbuna dair bütün ulemanın ittifakla aynı görüşü beyân etmesi ya da fiile dair bir meselede bu ulemanın o fiili bizzat yapmış olmasıdır. Ruhsat ise buluğa ermiş ve o mesele hakkında yeterli derecede düşünme zamanı elde etmiş olan ulemanın bir kısmının sözle ya da fiille ittifak ettiği mesele hakkında diğerlerinin aksi yönde beyânda bulunmayıp sükût ettiği icmâdır. İcmanın bu ikinci çeşidinin Hanefiler tarafından kabul edilmekle birlikte Şafiîler tarafından kabul edilmediğini aktaran Koçhisârî, Şafiîlerin red sebebi olarak, sükûtun kabul ve redde aynı oranda ihtimalinin bulunması, sükût etme sebebinin çekinme ya da yeterince düşünmeme olabileceğini söylediklerini zikreder. Bu görüşe cevap olarak ise hakkın söylenmesinin gerekli olduğu yerde adalet sahibinin susmasının mümkün olmayacağını, bu sebeple sükûtun hak konusunda sadece kabule delalet edebileceğini vurgulamaktadır.⁵²

Dördüncü ana başlık olan Kıyas bahsinde ise Koçhisârî, kıyasın kelime tahlilini yaptıktan sonra terim anlamını aktarır. Ona göre kıyas fer'in asla hüküm ve illet şeklinde takdir edilmesidir. Tanımdaki takdir, birçok farklı hükmün illetlerindeki birliktelikten dolayı aslın fer'e uygulanması demektir. Kıyasın hüccet olmasının sebeplerine de değinen Koçhisârî, hem aklen hem de naklen kıyasın neden caiz olması gerektiğini detaylı biçimde ele alır. Naklî delil olarak "Ey akıl sahipleri ibret alın"⁵³ ayetini ve Muaz hadisini⁵⁴ zikreden

⁵¹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâ'idü'ş-Şemsiyye, vr. 119a-b.

⁵² Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâ'idü'ş-Şemsiyye, vr. 121a-b.

⁵³ Haşr 59/2.

⁵⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, c. 5, s. 230, 236, 242, y.y., 1992.

müellif, aklî delil olarak ise düşünme ve tefekkürün zorunlu sonucunun kıyası ortaya çıkardığını zikreder.⁵⁵

Kıyas bahsi içerisinde incelenen fasıllardan ilki istihsân hakkındadır. Metinde ayrı bir fasılda incelenmeyen bu bahiste Koçhisârî, ilk olarak istihsânın kelime manasını aktarmakta ve bir şeyi güzel bulmak olduğunu vurgulamaktadır. Ardından açıkladığı terim anlamında ise istihsânın kıyâs-ı celîye muâriz olan delilin adı olduğunu söylemektedir. Buna göre istihsân, kıyas gereği uyulması gereken bir hükmün, ondan daha üst bir delilin varlığı sebebiyle terkedilmesidir. Bu tanımına dair örnekler arasında selem ve istisnâ akitleri, oruçlunun unutarak yemek yemesinin orucu etkilememesi gibi hükümleri gösterir. Çünkü selem ve istisnâ aslen mâdumun satışıdır ve kıyas mâdumun satışından dolayı akdin ifsâdını gerektirir. Ancak Hz. Peygamber'den vârid olan selem cevâzı konusundaki hadis sebebiyle bu genel hüküm terkedilerek istihsânen selem satışı caiz kabul edilmiştir. Yine oruçlunun her ne şekilde olursa olsun yemek yemesi genel hüküm gereği orucu bozmasını gerektirirken unutarak yemek yiyen bir kişiye Hz. Peygamber'in orucunu tamamlamasını söylemesi kıyasın terkedilerek orucu etkilemeyeceği hükmünü istihsânen ortaya çıkarmıştır. Koçhisârî bu örneklerin her ikisinde de re'yyeden daha üstün olan nassın bulunması sebebiyle nassın re'ye tercih edildiğini aktarmaktadır.⁵⁶

Kıyas bahsinin metinde de bulunan ikinci faslında Koçhisârî hükümlerin çeşitlerine değinerek hükmün dört çeşidinin bulunduğunu söylemektedir. Bunlar sırf Allah hakkının bulunduğu hükümler, sırf kul haklarının bulunduğu hükümler, her iki hakkın da bulunduğu fakat Allah hakkının ağırlıkta olduğu hükümler ve son olarak yine her iki hakkın da bulunduğu fakat kul hakkının ağırlıkta olduğu hükümlerdir. Koçhisârî sadece Allah haklarının bulunduğu hükümleri açıklarken Seyyidü'l-Îmâm Ebu'l-Kâsım'ın usûl-ü fıkha dair eserinde mevcut hakların her çeşidinde Allah hakkının bulunduğunu, onun hakkında hiçbir şüphenin bulunmadığını söylediğini aktarmaktadır. Bununla birlikte sadece Allah hakkının bulunduğu hükümlerin kullarından bir ferдин değil bütün toplumun hakkının bulunduğu hükümler olduğunu söylemekte ve buna örnek olarak zinanın haramlığını göstermektedir. Çünkü onun haram olmasında umumun menfaati gözetilmektedir. Kul hakkının bulunduğu hükümlerde ise başkasının malını ele geçirmenin haramlığında olduğu gibi fert olarak kişi hakkının bulunduğunu aktarmaktadır. Koçhisârî, iki hakkın ortak olduğu ama Allah hakkının ağır bastığı hükme örnek olarak ise kazf suçunu gösterir. Zina iftirasındaki kul hakkı iftiranın kişiye şahıs olarak atılmasından ileri gelmektedir. Allah hakkı ise zina da olduğu gibi umumun menfaatinin gözetildiği bir hüküm olmasından ve had suçu olmasından ileri gelmektedir. Bu nedenle kişisel olarak kul kendi hakkından vazgeçse bile Allah hakkı gereği suç sabit

⁵⁵ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 124b.

⁵⁶ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 138a.

olduktan sonra yine de cezalandırıldığı, bu yüzden de Allah hakkının ağır bastığı aktarılmaktadır. Ortak olmakla birlikte kul hakkının ağır bastığı hükme örnek olarak ise Koçhisârî kısas cezasını göstermektedir. Burada da her ne kadar cezanın umum menfaatine bağlı bir yönü bulunsa da mağdur olan kişinin affetmesi ya da diyet tercih etmesi halinde kısasın düşeceğini, bunun da kul hakkının ağırlıkta olmasını gösterdiğini zikreder. Bu açıklamalardan sonra ayrıntılı olarak bu hakların neler olduğunu hangi çeşitlerinin bulunduğunu açıklamaktadır.⁵⁷

Kıyas bahsinin üçüncü faslında ehliyet ve çeşitlerini inceleyen Koçhisârî, bu faslın girişinde delilleri detaylı biçimde inceledikten sonra bahsi geçen delillerden ortaya çıkarılan hükümlerin kimler üzerinde vâki olacağını da bilinmesi gerektiğini aktarır. Bunun için hükümlere ehil olmanın gerekli olduğunu çünkü hitabın ehil olmayanlarda sabit olmayacağını zikreder. Ehliyet sahibi olabilmenin ise ancak akıl sahibi olmakla mümkün olacağını çünkü aklın, ehliyetin ispatında itibar edilen şey olduğunu açıklar. Akıl ise insanı diğer hayvanlardan ayıran en önemli aza nimeti olarak tanımlar. İnsan akılla Rabbini bilir ve iki cihan mutluluğuna erişir. Akılla ilgili bu tanımlamadan sonra daha çok kelâmî bir mesele olan aklın iyi ile kötüyü bilmede tek başına yeterli olup olmayacağı tartışmasına girmektedir. Bu tartışmayı aktarırken gerek Eş'arî gerekse Mutezilî kelamcılarının görüşlerini uzun ve detaylı biçimde açıklar. Son olarak Maturîdî kelamcılarının görüşünü ise kendi mezhebi olması hasebiyle "biz deriz ki" diyerek açıklamaktadır. Husün-kubûh meselesini detaylıca inceledikten sonra ise ehliyetin vücûb ve eda ehliyeti olmak üzere iki çeşidinin olduğunu zikreder.⁵⁸

Metne bağlı kaldığı son fasılda ise ehliyet arızalarından/engellerinden söz edilmektedir. Koçhisârî ilk olarak bu hükümlere arıza denilmesinin sebebini ehliyete taalluk eden hükümlerin engellenmesinden dolayı olduğunu söylemektedir. Buluta güneş ışığını kestiği için arıza adı verildiği gibi ehliyete dair hükümleri engellediği için bu durumlara da arıza adı verilmiştir. Koçhisârî devamında arızaların hepsinin aynı olmadığını bazılarının ölüm gibi vücûb ehliyetini ortadan kaldırdığını, bazılarının uyku ve bayılma gibi eda ehliyetine engel olduğunu, bazılarının ise ehliyeti tamamen kaldırmamakla birlikte seferde olduğu gibi bazı hükümlerinde değişikliğe götürdüğünü zikreder. Var olan engellerin tamamının neden metinde arıza olarak zikredilmediği konusuna da değinen Koçhisârî, ceninlik, emzirme ya da pir-i fâniliğin de ehliyete engel durumlar içermesine karşın metinde arıza olarak zikredilmemesinin nedenini, bunların bir çeşit hastalık olmasıyla açıklar. "Bayılma ve delilik de hastalık olmasına rağmen metinde neden zikrediliyor?" şeklindeki itiraza ise bu iki hastalığın diğerlerine nazaran ehliyet hükümlerinin büyükçe kısmında değişikliğe neden olduğunu ve bu sebeple ayrı ayrı zikredildiğini söylemekle cevap verir. Bu girizgâhtan sonra Koçhisârî metinle paralel

⁵⁷ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâ'idü'ş-Şemsiyye, vr. 152a-162a

⁵⁸ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâ'idü'ş-Şemsiyye, vr. 162a-168a

olarak ehliyet arızalarının semavi ve müktesep olmak üzere iki çeşit olduğunu söylemekte ve semavi arızalar ile müktesep arızaları tek tek ayrıntılı biçimde açıklamaktadır. Sayılan on semavi arıza ise şunlardan oluşmaktadır: Küçüklük, delilik, bunaklık, unutmama, uyku, bayılma, kölelik, ölüm hastalığı, hayız-nifas ve ölüm. Yedi müktesep arıza ise cehalet, sarhoşluk, şaka (hezl), sefihlik, yolculuk, hata ve ikrahtan oluşmaktadır.⁵⁹ (168a-192a)

Eserde metin kısmı tamamlanmasına rağmen Koçhisârî tarafından ek olarak iki fasla daha yer verilmiştir. Müteferrik meseleler başlığının attığı ilk fasılda müellif usûl-ü fıkha dair tartışmalı meseleleri konu edinir. Toplam 27 problemin incelendiği ve cevaplarının verildiği meselelerden bazıları şu konuları içermektedir: İlham ve keşfin hüccet değeri, örfün tek başına delil olabilmesi, eşyada asıl olanın ibaha olması, usûl-ü fıkhta bulunan ve birbirlerine yakın anlamlar içeren biri dizi terim arasındaki farkların neler olduğu, mesâlih-i mürselenin anlamı, istiftânın şartları.⁶⁰

Koçhisârî tarafından metinden bağımsız olarak eklenen son fasıl ise şer'î hükümler ve güzelliklerine dair risâle mahiyetinde yazdığı bölümdür. Kelime-i tevhidi dil ile söylemenin faydalarını zikrederek başladığı bu fasıl, çeşitli menkıbeler ile şerî hükümleri bilmenin güzelliklerini zikrederek devam ettirmiştir. Eserin sonunda yer verdiği Halife Harun Reşid ile İmam Ebû Yusuf arasında geçen menkıbenin burada zikredilmesi fıkıh bilgisine sahip olan kimsenin saygınlığını göstermesi bakımından yerinde olacaktır.

Halife Harun Reşid'in akrabalarından birisinin şahadetini kâdılkudât olan İmam Ebû Yusuf kabul etmemiştir. Bu durumun halifenin kulağına gitmesinden sonra halife İmam Ebu Yusuf'a gelerek yakınının şahitliğini neden kabul etmediğini sorar. İmam Ebû Yusuf ise cevaben: "Ben onu bir mecliste halifenin kölesi olduğunu söylerken duydum. Bu yüzden de şahitliğini kabul etmedim. Çünkü eğer bu kişi doğru söylemişse köle olduğu için şahitliği geçersizdir, yok eğer köleliğine dair yalan söylemişse bu takdirde yalancı olduğu için şahitliği geçersiz olacaktır" der. Harun Reşid bu söz üzerine: "Peki benim şahitliğim kabul olur mu?" diye sorunca İmam Ebu Yusuf: "Hayır, çünkü sen kibriden dolayı halkın arasında katılmayan ve cemaate devam etmeyen bir sultansın" cevabını verir. Kibirli ve halkla iç içe olmayan birinin de şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söyler. Bu sözler üzerine Harun Reşid tevbe ve istiğfar eder ve her namazda halkın arasına girerek cemaate iştirak eder.⁶¹

KAYNAKÇA

el-Bağdâdî, Babanzâde İsmail Paşa. Hediyyetü'l-'ârifin. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1951.

Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. Abdullah. Keşfü'z-zunûn. Beyrut: Dârü İhyâ'i't-Türâsî'l-'Arabî, t.y.

Kehhâle, Ömer Rızâ. Mu'cemü'l-müellifin. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, t.y.

Koca, Ferhat. "Menârü'l-Envâr". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 29: 118-119XXIX, Ankara: TDV Yayınları, 2004.

⁵⁹ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 168a-192a.

⁶⁰ Bk. el-Koçhisârî, el-Fevâidü's-Şemsiyye, vr. 192a-199b

⁶¹ Bk. el-Koçhisârî, a.g.e., vr. 199b.

Koçhisârî, Şemseddin Muhammed. el-Fevâidü'ş-Şemsiyye. İnebey Ktp., nr. HO665.

Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa. eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye fi 'ulemâ'i'd-devleti'l-Osmâniyye. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1975.

TEFSİR KAYNAĞI OLARAK BUHÂRÎ'NİN EL-CÂMÎ'U'S-SAHÎH'İ, Dr. Burhan SÜMERTAŞ, Tibyan Yayıncılık, İzmir, 2015.

Değerlendiren: Mustafa Yasin AKBAŞ*

Buhârî, hadis tarihinin en önemli eserlerinden olan *el-Câmi'u's-Sahîh*'inde çoğunlukla merfu rivayetleri bir araya getirerek tasnif etmiştir. Buhârî'nin eseri, telif edildiği dönemden yaklaşık bir asır sonra büyük bir üne kavuşmuş ve hakkında birçok çalışma yapılmıştır. Kemal Sandıkçı'nın 1991 yılında yayımladığı *Sahîh-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar* isimli çalışmasında tespit ettiği üzere, eser hakkında 391 müellif tarafından 498 çalışma telif edilmiştir. Sandıkçı'nın çalışmasından sonra Buhârî'nin eseri hakkında birçok çalışma yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Burhan Sümertaş, Buhârî'nin *Sahîh*'i hakkında yaptığı çalışmayla bu halkaya dâhil olmuştur.

Sümertaş, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'ini bir tefsir kaynağı, müellifini de bir müfessir gibi görerek tefsir ilminin kriterleri içerisinde eseri inceleyip değerlendirmiştir. *Sahîh*'in tefsir yönü hakkında günümüz akademisinde yapılan birçok çalışma bulunmakla birlikte eserin tamamını inceleyen bir araştırma ilk defa Sümertaş tarafından gerçekleştirilmiştir. Giriş ve üç bölümden oluşan çalışmanın giriş bölümünde "Hadis ve Tefsir", "Kütüb-i Sitte ve Tefsir", "Buhârî ve Tefsir", "el-Câmi'u's-Sahîh ve Tefsir", "İslam Dünyasının el-Câmi'u's-Sahîh'e Bakışı" başlıkları bulunmaktadır. Sümertaş, çalışmasına zemin teşkil edecek temel bilgileri bu başlıklar altında zikretmektedir. Tefsirin hadisten bir cüz olduğu ile ilgili yaygın kanaati değerlendirip *Kütüb-i Sitte* kaynaklarındaki tefsir bölümleri hakkında kısa bilgiler vermiş, Buhârî'nin *Sahîh*'indeki tefsir bilgisinin yer aldığı kısımlar ve *Sahîh*'in İslam dünyasında gördüğü ilgiyi kısaca anlatarak giriş bölümünü tamamlamıştır.

Çalışmanın birinci bölümünde *Sahîh*, tefsir usulü açısından incelenmiş, ayet isimleri, sure isimleri ve bazı tefsir usulü istilahları hakkındaki rivayetler değerlendirilmiştir. Buhârî'nin bu konularda alana olan katkısı, tercihlerinin tefsir usulü eserleri ile karşılaştırılması gerçekleştirilmiştir. İkinci bölümde ise *Sahîh*'te Kur'ân tarihine dair veriler incelenmiştir. Eserde yer alan Kur'ân'ın vahyi ile başlayıp metinleşmesine kadar olan sürece dair rivayetler değerlendirilmiştir. Üçüncü bölümde fezâilu'l-Kur'ân'a dair rivayetler incelenmiştir. Ayet, sure ve Kur'ân'ın fazileti; Kur'ân okuma adabı hususları bu bölüm içerisinde değerlendirilmiştir. Dördüncü ve son bölümde ise *Sahîh*, tefsir ilminde rivayet ve dirayet yöntemleri açısından tetkik edilmiş, Buhârî'nin iki yöntemi bir arada kullandığına dair tespitler aktarılmıştır.

* Arş. Gör., Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, yakbas@gmail.com

Bir hadis kaynağı olan *el-Câmi'u's-Sahîh*, eserde yer alan rivayetlerin sıhhat değeri kadar bölüm ve bâb sistematiği, tercemelerde yer alan bilgiler, lugavî izahlar, fikhî değerlendirmeler gibi farklı hususiyetlere sahiptir. Bu hususiyetler arasında eseri dönemin kaynakları arasında bir adım öne çıkararak nokta, tefsire dair içerdiiği bilgiler ve kitâbu't-Tefsîr bölümüdür. Sümertaş, *Sahîh*'in tamamını dikkate alarak hazırladığı çalışmasında, başarılı bir tasnif ile tefsire dair bilgileri bir araya getirmiş ve değerlendirmiştir. Her bir başlık altında, ilk olarak incelenen konunun tefsir usulü ve tarihinde ne şekilde anlaşıldığına dair kısa bilgiler veren Sümertaş, Buhârî'nin ve eserinin hususiyetlerini görme imkânı sağlamıştır.

Buhârî, hadis ve tefsir tarihinin ilk dönemlerinin ardından eserini telif etmiştir. *Sahîh*'te yer alan rivayetler ve Buhârî'nin takip ettiği yöntem, hicrî ilk iki asır dikkate alınarak incelenmesi gerekmektedir. Sümertaş, çeşitli konularda Buhârî'nin yöntemini ve eserde yer alan rivayetleri önceki dönemle kıyas etmekle birlikte çoğunlukla Buhârî ve eseri merkezinde bir değerlendirme sunmaktadır. Bu durum *Sahîh*'i betimlemek ve çalışmanın başlığında vaad edilen hususların ortaya konulması açısından makul olsa da Buhârî ve eserinin önemini tespit için yeterli değildir. Araştırmada tespit edilen hususların, -en azından bir kısmının- Buhârî'den önceki kitâbu't-tefsîrlerle kıyas edilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Zira Buhârî, kendisinden önceki tefsirler ve oluşan ilmî gelenekten bağımsız hareket etmemiş, bir bütün olarak bu eserler ve ilmî geleneği sürdürmemiştir. Bu hususların tespiti için bir veya birkaç tefsir ile Buhârî'nin *Sahîh*'inin belirli konularda dahi olsa karşılaştırılmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Sümertaş, tefsir ilminin kriterleri etrafında oluşturduğu çalışmasında, *Sahîh* hakkındaki tespitlerde birçok kaynaktan istifade etmiştir. Özellikle hadis ilminin meselelerinde yararlandığı kaynaklar hakkında çok fazla değerlendirmede bulunmamıştır. Buhârî ve tefsir konusu hakkında yapılan çalışmalardan bir tanesi de Fuat Sezgin'in *Buhârî'nin Kaynakları* isimli eseridir. Sümertaş, bu eserden yaptığı nakillerde Sezgin'in yorumlarını değerlendirmeden nakletmiştir. Ancak Sezgin'in çalışması hakkında bazı eleştiriler yapılmış ve yorumlarının bir kısmının yanlışlığı araştırmacılar tarafından ortaya konulmuştur. Örneğin, musannef hadis kaynağında tefsir bölümü oluşturan ilk müellif Buhârî değil Abdullah b. Vehb ve ardından Saîd b. Mansûr'dur. Sümertaş, tefsir ilmi sınırları içerisinde konuyu ele alması sebebiyle bu tür değerlendirmelere çok fazla girmemiş, konuyla ilgili muteber eserlerden nakilde bulunmakla yetinmiştir.

Hadis kaynaklarında yer alan rivayetler ve müelliflerin takip ettikleri yöntem birçok farklı ilmin konusunu teşkil edecek bilgiler sunmaktadır. Bunun önemli örneklerinden birisi de Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh* isimli eseridir. Eser hakkında yapılan yüzlerce çalışmaya rağmen günümüzün imkanları ile yapılacak farklı araştırmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Sümertaş, tefsire dair bilgiler yönüyle *Sahîh*'i inceleyip

değerlendirmiştir. Aynı bakış ile başta Abdullah b. Vehb, Saîd b. Mansûr, Tirmizî ve Nesâî'nin eserleri olmak üzere diğer hadis kaynaklarının tetkik edilmesi gerekmektedir. Sümertaş da bu hususa işaret ederek, çalışmasıyla öncülük ettiği hususa araştırmacıların dikkatini çekmektedir.

VEFEYÂT

DOÇ. DR. AHMET DURAN HOCAMIZIN ARDINDAN



Fakültemizin mütebessim simalarından ve müşfik tavırlarıyla gönüllerde hoş bir yer edinen Ahmet Duran hocamızı ahirete uğurlamanın burukluğunu yaşıyoruz. Bu vesileyle kendisine tekrar Yüce Allah'tan rahmet dilerken onu biraz daha yakından tanıtmak istiyoruz.

Hatay'ın Kırıkhan ilçesi nüfus kütüğüne kayıtlı olan Ahmet Duran hocamız 1951 yılında Yayladağı (halen Altınözü) ilçesine bağlı Erbaş Köyü'nde doğdu. İlkokulu kendi köyünde bitirdi. Hafızlığını Antakya'da yaptı. Tashih-i hurûf ve talim derslerini Antakya'nın tanınmış üstatlarından Habibunneccar Camii İmam-Hatibi merhum Fuat Şenses Hocaefendi'den aldı.

Hatay'da başlayıp Gaziantep'te devam ettiği İmam-Hatip okulundan o dönemde Milli Eğitim Bakanlığı'nın sağladığı imkânı değerlendirerek 5. 6. ve 7. sınıfa ait derslerin sınavlarını bir yılda vermek suretiyle 1972'de mezun oldu. İlahiyat (İslami İlimler) Fakültesi'ni 1983'te Erzurum'da bitirdi. 1975/1976 yıllarında askerlik hizmetini ifa etti. 1987-1989 yıllarında Diyanet İşleri Başkanlığı'nca ihtisas yapmak üzere Mısır'a gönderildi.

İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Anayasa Hukuku Öğretim Üyesi ve Harran Üniversitesi eski Rektörü Prof. Dr. Servet Armağan yönetiminde “İslam Hukukunda İkrar ve Hükmü” adlı doktora çalışmasını Prof. Dr. Kâfi Dönmez, Prof. Dr. Celal Yeniçeri ve tez danışmanından oluşan jüri huzurunda 09.01.2001 tarihinde İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nde savunarak İslam Hukuku doktoru unvanını aldı.

Altı yıl İmam-Hatiplik, beş yıl Erzurum İl İmar Müdürlüğü’nde memurluk, Erzincan Çayırlı, Adıyaman Gerger, Adıyaman Kâhta ve İstanbul Avcılar ve 2010 yılına kadar Sarıyer’de müftülük yaptı. 2013-2018 yılları arasında da Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğretim Üyesi olarak; İslam Hukuku, İslam’da Aile Hukuku, İslam İbadet Esasları ve Arap Dili ve Belagati derslerini okuttu. 2017 yılında Doçent unvanını aldı. 2018 yılı Eylül ayında yaş haddinden emekli olan hocamız Ahmet Duran, evli ve dört çocuk babasıydı.

Fakültemizin çınarı Ahmet Hoca...

Yaşının ilerlemiş olmasına, geçirdiği rahatsızlıkların engellemesine aldırmadan, her çağrılan yere ilim aşkıyla gitmeye çalışan, bir çoğumuzun göze alamayacağı şekilde neredeyse her hafta İstanbul-Afyon arası durmadan mekik dokuyan, ruhu ilim aşkıyla tutuşan bir genç...

Ahmet Hoca’nın ardından onu tanımlayacak cümle ilim ve rıza-i Bârî aşkının hiçbir engel tanımayacağıdır. Fakültenin en tecrübeli ve aynı zamanda en gayretkâr hocalarından... Beden yorulsa da ruhu yorulmadan devam eden, son anına kadar Allah’ın rızasını aramak ve anlatmaktan geri durmayan çınar... Daima mütebessim, daima güler yüzlü, karşısındakini kırmaktan imtina eden, öğrencilerine kıyamayan şefkatli bir baba... Öğrencilerine dersin sadece bilgi yüklemekten ibaret olmadığını gösteren, hayatın zorluklarına karşı da onları hazırlayan, bilinçsiz ve plansız cesâretin cehaletten geleceğini öğütleyen bir hoca...

Kendisinin yerine göre öğrencisi, yerine göre mesai arkadaşı olmaktan gurur duyduğumuz, tecrübe ve birikimini, ilim aşkını hayranlıkla takip ettiğimiz Ahmet Hocamıza Allah Teâlâ’nın cennet bahçelerinden nasip etmesini, Hz. Peygamber’in yanında Livâü’l-hamd sancağının altında gölgelenmesini niyaz ediyoruz. Biz onun Allah’ın rızasını kazanmaya çalışan bir Mü’min olduğuna şahidiz. Allah rahmetinden ayrı bırakmasın. Kabri ve mekânı cennet olsun...

Fıkıh Anabilim Dalı Öğretim Elemanları

19 Mayıs 2019 Pazar günü aramızdan ayrılan merhum hocamız uzun yıllar devletin farklı kademelerinde önemli hizmetler deruhte etti. Tam bir İstanbul beyefendisi olan Ahmet Duran hocamız, zarafeti, nezaketi ve misafirperverliği ile hepimize örneklik teşkil ediyordu. Yaşı kaç olursa olsun yanında olana hizmeti görev sayan, izzet-i ikram

sahibi olan, bulunduğu her ortamda gerek uzun meslek hayatından gerekse hayatın bizzat kendisinden ders vermeyi ihmal etmeyen bir yanı vardı. Hocamızın belki de en dikkate değer tarafı engin hoşgörü sahibi olmasıydı.



Çalışma hayatı boyunca uyumlu tavır göstermeyi ihmal etmeyen hocamız, fedakâr bir şekilde hiç üşenmeden yapılması gereken işleri yapar, gidilmesi gereken yere koşarak giderdi. Katıldığı resmî ve gayr-i resmî pek çok programda mensubu olduğu ve yaşamaya gayret ettiği İslam dinini temsil adına ciddiyetle çaba gösteriyor, insanların dini sevmeleri hususunda oldukça gayretkâr davranıyordu.

Birlikte geçirdiğimiz 6 yılda kendisinden çok şey öğrendiğimiz Merhum hocamıza Allah'tan rahmet, yakınlarına başsağlığı ve sabır diliyoruz. Mekânı cennet olsun inşallah.

Dr. Öğr.Üyesi Ersan ÖZTEN

Ahmet Duran hocamız fakültemizin başlangıcından itibaren kader birliği yaptığımız ve bizlere güler yüzü, sevecenliği, azim ve çalışkanlığı gibi birçok vasfıyla örnek olmuş güzel insanlardan bir tanesiydi. Bu gök kubbede ve gönüllerimizde hoş bir sada bırakarak o da her fani gibi ebediyet yurdu olan dâr-ı bekaya irtihal etmiş oldu. Sonsuzluk yolcusu olan insanoğlunun en temel arzusu unutulmamak, yok olup gitmemektir. Biz inananlar için ise yok oluş değil, sadece sonsuz ve güzel bir hayatın başlangıcı vardır. Bu açıdan mümin için güzelliklerin ilk basamağı olan berzah yolculuğunun sonunda Ahmet hocamıza iyilik, esenlik ve huzur diyarı olan cennet bahçelerinde sonsuz nimetleriyle muamele etmesini Yüce Mevla'dan niyaz ediyoruz. Onun gerçek bir muvahhid ve samimi bir Müslüman olduğuna bizler şahadet ediyoruz...

Hocamızı birçok güzel hasletıyla tarif etmemiz mümkün olmakla birlikte her zaman şu önemli özellikleri ön planda olmuştur: Tebessüm, ihlas, merhamet, nezaket, beyefendilik, azim, çalışkanlık... O, daima mütebessim yüzünü hem bizlere hem de

öğrencilerine karşı bütün cömertliğiyle göstermiştir. Onun babacan ve sevecen tavrı en katı kalpli insanın bile yumuşamasına vesile olacak tarzındandı. Tebessüm sadakasını her zaman infak eden, herkese şefkat ve merhametle yaklaşan, hiç kimseyi kırdığına şahit olmadığımız, ilerleyen yaşına rağmen azim ve çalışkanlığına her zaman imrendiğimiz bir büyüğümüzü kaybetmedik aslında... Dünya döndükçe gönlümüzde olan ve hatıralarımızda yâd edeceğimiz samimi bir dost kazandık. Ahmet ağabeyimizin bize örnek olduğu öne çıkan en önemli özelliklerinden birisi de yaşıyla ters orantılı olarak hareketliliği, ilme olan düşkünlüğü ve çalışmaya olan tutkusuydu. Uzun yıllar yaptığı idarecilik tecrübesinden sonra hep gönlünde olan akademiye ve ilim hayatına intisab ederek kısa sürede doçent olması da bunun bir göstergesiydi. Bu açıdan alimlerle, ariflerle, salih ve müttaki kullarla birlikte olmasını ümit ve temenni ediyoruz...

Yaşı çok fazla olmasa da edindiği uzun hayat tecrübesini bizimle her paylaştığında bilgi ve tecrübeye dair bir açığımızı kapatmış olduğunu şimdi daha iyi anlıyoruz. Çoğunlukla çay eşliğinde süren uzun sohbetlerimiz günün ve derslerin yorgunluğunu bize unutturan bir tatlı ikramı olarak kalacak hafızalarımızda. Her sohbetinde başka bir dünyanın kapılarını açan naif lisanından birçok şey öğrenmeniz mümkündür. Çayın yanında alınan bir tatlı misali güler yüzlü simasıyla ve nazik diliyle saatler süren sohbeti, çoğunlukla zamanın dışına çıktığımız hissini uyandırırdı bizde... Yorulmak bilmeyen bedeni, bitmeyen enerjisi ve tükenmeyen sabrıyla gençlere ve öğrencilerimize günümüzün ihtiyacı olan ilim, amel, ihlas ve dava şuurunu hal diliyle her fırsatta hatırlattığını söyleyebiliriz. Kendisini her zaman hatırlayacağımız kıymetli ağabeyimize, ikram ve ihsan sahibi olan Zül Celal Hazretlerinden ikramlarının en güzeliyle muamele etmesini temenni eder, başta ailesi olmak üzere bizlere ve ilim camiamıza sabr-ı cemil niyaz ederiz...

Dr. Öğr. Üyesi Mücteba ALTINDAŞ

Ahmet Duran hocam ilim ehli bir insandı. Benim babam yaşında olmasına rağmen bana arkadaşça davranıyordu. Birlikte teşrik-i mesainin dışında ortak birlikteliklerimiz oldu. Bir Ramazan ayında hocam merkez İmaret camiinde programda yazılmış olan vaaz için verdiği söze bağlı kalmak üzere bir hafta burada beklemişti. Ama vaaz günü ona haber verilmeden vaaz kürsüsüne başka birisi çıkınca buna çok kızmış, verilen sözde durulmamasından dolayı içerlemişti. Hocamın evinde hocamla beraber başka yerde lezzetini alamadığım Hatay usulü çok çorba içtik. Hocamdan geçmişe dönük ders niteliğinde çokça hatıra dinledim. Ahmet hocam muhabbet ehli olmanın yanında benden geçti demeyip akademik olarak makale, kitap çalışmalarını da iştihak ve özveriyle devam ettiriyordu. Bu açıdan çalışma azmi beni de etkilemiştir. Allah ömür verseydi ilmi çalışmalarına devam etmeyi planlıyordu. Bu yönüyle mine'l-mehdi ile'l-lahd düsturuna

sahip bir ilim adamı olduğunun yakinen şahit olduğum hocama Allah gani gani rahmet etsin.

Öğr. Gör. Hasan Hüseyin HAVUZ

ÖĞRENCİLERİNİN GÖZÜYLE AHMET HOCA...



Hazırlık dönemindeydik Ahmet Hocamız da hep "Hz. Aişe" diye takılırdı bana.

O sıralar okulu bırakmak istiyordum. Herhalde anlamış olmalı ki bir gün çağırıp bir derdim olup olmadığını sordu. Ben de okulu sevmediğimi, Arapça'yı yapamadığımı ve okulu bırakmak istediğimi söyledim. Öyle olmaz dedi biraz sohbet ettik. Benimle aynı dertten muzdarip bir arkadaş daha vardı yanımda. "Derse girmeden 1 saat önce yanıma gelin." dedi. Bize okuyacağımız bölümleri okutup hatalarımızı düzeltti. Sonra derste o bölümü işledi. Önce rastgele seçimle birkaç arkadaşına okuttu. Bize çalıştırdığı bölüm gelince "Hadi sen oku bakalım." dedi. Biz de önceden çalıştığımız için hatasız okuduk. Ardından sınıfta bize övgüde bulundu sanki o bizi öncesinden çalıştırmamış gibi. Belli süre böyle devam ettik. Açıkcası o dönem benim için motive süreci olmuştu. Hala bu okuldaysam Ahmet Hoca'nın emeği ve desteği sayesinde. Allah ondan razı olsun, mekanını cennet eylesin inşaallah.

Seval AKARSU

Cuma günüydü. Dersimiz bitmiş, arkadaşlarla yurda gitmek üzere durakta otobüs bekliyorduk. Namaza da az bir vakit kalmıştı. Ahmet Hocamızı gördük ve selam verdik. Bize mütebessim çehresiyle taksi beklediğini söyledi. Taksi geldiğinde hocamız bize nereye gideceğimizi sordu. Biz de “Yurda gitmek için otobüs bekliyoruz” cevabını verince Bize taksiye binmemizi söyledi. Biz gerek olmadığını söylediysek de hocamıza dinletemedik. Hocamızın ilk defa sesini yükselttiğini ve bizi azarladığını duyduk. O azardan sonra binmek zorunda kaldık. Yolda bizimle adeta arkadaş gibi sohbet ederek tavsiyelerde bulundu ve tecrübelerini aktardı. Hocamız namaz için cami yanında indiğinde yurda kadar olan ücreti de taksiye vererek bizi yolcu etti.

Yine bize her karşılaştığımızda “Melekler” diyerek hitap eder, derslerinden geçmemiz için bizden çok o gayret ederdi.

Hocamızın bize karşı hep hüsn-i niyetle davranması ve babacan tavrı, aklımızdaki üniversite tasavvurunu, ulaşılamaz ve konuşulamaz zannettiğimiz hoca imajını yıkmayı sağladı. Bu yönü sayesinde fakültemiz bizim bir an önce bitirip kaçmaya çalıştığımız soğuk çehreli okul binasından çok asla ayrılmak istemediğimiz bir ev mesabesine dönüştü.

Atike KIZILÇAM

كل جسور جهول

Hocamın beni en etkileyen, aklımdan hiç çıkartmadığım cümlesi. Anadilim olması hasebiyle benimle sürekli Arapça konuşan, kendimi fakülteme ait hissettiren kıymetli hocamın mekanı cennet olsun...

Fatma el-Zehrâ AHMED

Ahmet Hoca, mütevazi kişiliği ile hep kendine hayran bırakırdı. Odasına girdiğimizde ayağa kalkar gelen çok önemli bir misafirmiş gibi davranırdı. Önce kolonya sonra şeker ikram eder hep nazik cümlelerle hitap ederdi. Benim gözümde hep farklı yere sahipti. Bu zamanda (enaniyetin ve ataletin ifratta olduğu) böyle ilim sahibi olmasına rağmen nasıl böyle mütevazi kalabildiğine hep şaşırışımdır. Sınıfta Güneydoğu’dan gelen tek ben olduğum için “Senin özellikle çok iyi öğrenmen gerekir. Oralarda daha çok ihtiyaç var” derdi. Gurbetliğin verdiği hüznü adeta baba gibi gösterdiği ilgi ile azaltırdı. Şu an Doğu’da görev yapıyorum ve onun mütevaziliğini, bir Türk olarak Kürt öğrencisine desteğini kendi öğrencilerime anlatıyorum. Bana sürekli “Şeyh Nurcan” olarak hitap etmesini de hiç unutmayacağım. Allah hocamın mekânını cennet eylesin.

Nurcan AKIN

"Allah Teâlâ ilmi insanların hafızalarından silip unutturmak suretiyle değil, fakat âlimleri öldürüp ortadan kaldırmak suretiyle alır. Neticede ortada hiçbir âlim bırakmaz. İnsanlar bir kısım cahilleri kendilerine lider edinirler. Onlara birtakım meseleler sorulur; onlar da bilmedikleri halde fetva verirler. Neticede hem kendileri sapıklığa düşer, hem de insanları saptırırılar." (Buhârî, İlim 34; Müslim, İlim 13)

Ahmet Duran hocamız -Allâh ona ve tüm müslüman mevtalarımıza rahmet eylesin (amin)- Erzurum İslami İlimler Fakültesi (veya İlahiyat Fakültesi) mezunuydu. Bir dönem İstanbul'da müftülük yapmıştı.

Bana göre Ahmet hocanın en dikkat çeken yönleri şunlardı:

İyi bir eğitimci ve vizyon/basiret sahibi idi. Ahmet hoca ders esnasında zaman zaman bizleri ileriye dönük cesaretlendirir, bize büyük mevkilerdeki adamlarmış gibi hitap ederdi. Belki de bu bir öngörüsüydü veya öyle olmamızı temenni etmesinden kaynaklanıyordu.

Öğrencileriyle yakından ilgilenirdi. Bir gün, Dikey Geçiş Sınavıyla (DGS) geldiğim Afyon İslami İlimler Fakültesi'nde gireceğim dersliği ararken o dersteydi; daha sonra dersine bir ara vermiş ve sınıftan çıkıp koridorda beni görünce benimle tanışmak istemişti. İlk öyle karşılaşmıştım Ahmet hocayla. Ahmet hocamızı odasında talebelerle ilgilenirken de görüyordum ara sıra. Özellikle sınav kağıtlarına itirazı olanları kırmamaya ve kızmamaya çalışarak ne denli sabırla ikna etmeye çalıştığına şahit olmuşumdur.

- Hafızdı. Verdiği fıkıh dersleriyle ilgili bazı âyetleri ezberlememizi isterdi. Örn. nikah, muharremat ve ferâiz konuları ile ilgili âyetler önemli idi ve sınavlar için ezberlenmesi gerekiyordu. Bazen sınıfla hikmetli söz veya hadis paylaşarak nasihat ettiği de olurdu.

- Zeki idi. Fıkıhın zor meselelerini anlaşılır bir dille aktarmaya çalışırdı. Talebenin dersi iyi dinlemesini, anlamasını ve derse katılmasını isterdi. Zira lügatte fıkıh, derin kavrayış demektir.

- Kolaylık gösterirdi. Mesela sınavlarına hazırlanmamıza yönelik "soru bankası" sistemini uygulardı.

- Vefalı idi. Sınıfta vefadan, fakülte yıllarının çabuk geçmesinden ve daha birbirleriyle tam vedalaşamadan arkadaşlarıyla okulu bitirdiklerini anlatmıştı bir gün. Gerçekten bunda da alınacak dersler var. Babamla ayna fakültede okuduklarını öğrenince buna sevinmişti ve daha çok yakınlaşmamıza sebep olmuştu bu durum. Bilahare telefonda görüşmüşlerdi. Daha sonra babamla yüz yüze odasında sohbet etmek de nasip oldu. Kendisi bizleri de arayıp sorardı. Şahsen hastalığını maalesef geç öğrendim, fakat elhamdülillah onu İstanbul'daki evinde de ziyaret ettim. Kendisi orada bazı anılarını anlattı, tahsilimle ilgili bazı tavsiyelerde bulundu.

Biz ölülerimizi hayırla yâd ve duâ ederiz. Hele ki bu iyi bir âlim idiyse. İşte Ahmet hocamız da inşâallâh bu iyi âlimler arasındaydı. Kendisi mübarek Ramazan ayında vefat eyledi. Bizler kesin olarak biliyor ve inanıyoruz ki ölüm son değildir, yeni bir başlangıçtır. Şimdi hocamız kabrin öbür tarafında. Biz de bir gün oraya gideceğiz.

Cenâb-ı Hakk Ahmet Duran hocamızdan razı olsun ve onu ailesi ve sevdikleriyle birlikte cennette cem eylesin. Bizlere de hocamız gibi Resûlüllâh'ın (sallallâhü aleyhi ve sellem) mirasına en iyi şekilde sahip çıkmayı ve İslami İlimleri en iyi şekilde tahsil edip iman, ilim, amel, ihlas ve güzel ahlak üzere yaşamayı nasip eylesin. Amin.

Fatih ÖZCAN