

TADDER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches
مجلة تادر للبحوث التفسيرية

CİLT / VOL

04

SAYI / ISSUE

2

YIL / YEAR

2020

e-ISSN 2587-0882

TADER

Tefsir Araştırmaları Dergisi
Journal of Tafsir Researches

e- ISSN: 2587-0882

www.dergipark.org.tr/tader

SCOPE: Religious Studies

PERIOD: Biannually

(30 April & 30 October)

ONLINE PUBL. DATE: 30 October 2020

PUBLICATION LANGUAGE: Turkish

KAPSAM: Dinî Araştırmalar

PERİYOT: Yılda 2 Sayı

(30 Nisan & 30 Ekim)

E-YAYIN TARİHİ: 30 Ekim 2020

YAYIN DİLİ: Türkçe

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TADER requires writers to use the ISNAD Citation Style: www.isnadsistemi.org

AÇIK ERİŞİM POLİTİKASI / OPEN ACCESS POLICY

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

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

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

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

İNDEKS VE DİZİNLENME BİLGİLERİ

ULAKBİM TRDİZİN (Kabul / Accepted: Nisan 2019)

DOAJ (Kabul / Accepted: 30 Ağustos 2018)

Index Copernicus International (ICI) (Kabul / Accepted: Nisan 2020)

ROAD (Kabul / Accepted: 05 Şubat 2019)

Scholar Article İmpact Journal İndex (SAJI) (Kabul / Accepted: 28 Temmuz 2019)

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

İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database (Kabul / Accepted: 2017)

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

DRJI (Kabul / Accepted: 2018)

Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR) (Kabul / Accepted: 2018)

Paperity

İLETİŞİM

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sakarya

Tel: 0543 403 54 86

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

tefsirarastirmalari@gmail.com

www.dergipark.gov.tr/tader

SAHİBİ

Doç. Dr. Ali KARATAŞ

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

EDITOR IN CHIEF / EDİTÖR

Research Assistant Soner AKSOY

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

FIELD EDITORS / ALAN EDİTÖRLERİ

Assoc. Prof. Ali KARATAŞ

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

Assoc. Prof. Yunus Emre GÖRDÜK

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

Assoc. Prof. Gökhan ATMACA

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

Assoc. Prof. Murat KAYACAN

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

Dr. Bayram DEMİRCİGİL

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

Dr. Veysel GENÇİL

Bartın University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Bartın, Turkey
veysel.gencil@gmail.com

Research Assistant Soner AKSOY

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

Research Assistant Esmâ KORUCU

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

Research Assistant Sakin TAŞ

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

Lecturer Betül ÖZDİREK

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

PUBLISHING BOARD / YAYIN KURULU

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

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

Prof. Dr. Necmettin KÖKKİR

İstanbul University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
İstanbul, Turkey
ngokkir@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Mustafa Öztürk

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

Prof. Dr. Halil ALDEMİR

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

Assoc. Prof. Yunus Emre GÖRDÜK

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

Assoc. Prof. Gökhan ATMACA

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

Assoc. Prof. Murat KAYACAN

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

Dr. Bayram DEMİRCİGİL

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

Dr. Veysel GENGİL

Bartın University, Faculty of Theology, Department of Tafsir
Bartın, Turkey
veysel.gengil@gmail.com

Dr. Ömer DİNÇ

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

Research Assistant Soner AKSOY

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

Research Assistant Sakin TAŞ

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

Lecturer Betül ÖZDİREK

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

EDİTÖRDEN

Değerli okuyucular, araştırmaçılar ve bilim adamları;

Malumunuz olduğu üzere tüm dünyayı etkisi altına alan Covid-19 salgınının gölgesinde bir yıl geçirmekteyiz. Salgın nedeniyle bütün dünyada olduğu gibi ülkemizde de sosyal etkileşimin fazla olduğu alanlarda ve kurumlarda birtakım kısıtlamalara gidildi. Bu çerçevede eğitim-öğretim faaliyetinde, yüz yüze eğitime ara verilerek büyük oranda uzaktan eğitime geçildi. Ayrıca bu süreç sempozyum, çalıştay, seminer gibi ilmi faaliyetlerin aksamasına ve kütüphanelerde çalışma imkanlarının kısıtlanmasına yol açtı. Diğer taraftan bu süreçte salgın hastalığa yakalanan ve vefat eden değerli hocalarımız oldu. Biz bu vesileyle bütün hocalarımıza sağlık, sıhhat ve afiyet diliyor, vefat eden hocalarımızı rahmetle anıyoruz.

Covid-19 salgınının sebep olduğu bütün imkânsızlıklara, motivasyon dağınıklığına, kaygısal ve duygusal kırılmalara rağmen TADER ailesi olarak yeni bir sayıyla sizinle buluşmanın mutluluğu içindeyiz. Bu sayıda uzman araştırmacılar tarafından farklı konularda, akademik düzeyde, ilmi bir titizlikle, sorun ve alana katkı odaklı kaleme alınan makale, çeviri, sempozyum ve kitap değerlendirmesi türünde çok değerli çalışmalar siz kıymetli okuyuculara sunulmaktadır.

Her yeni sayıda gelişmeyi ve ilerlemeyi kendine gaye edinen TADER ekibi olarak hem dergimizin hem de yazarlarımızın akademik düzeyde hak ettiği değeri ve yeri elde etmesi için özveriyle çalışmaktayız. Bu bağlamda dergiye gönderilen çalışmaların şekil ve içerik olarak yayıncılık kurallarına uyum sağlamasına, özgün, problem odaklı ve alana katkı sunar nitelikte olmasına, uzman hakemler tarafından değerlendirilmesine ve derginin tam vaktinde yayınlanmasına olabildiğince özen gösterilmektedir.

Son olarak TADER ailesi olarak Ekim 2020 sayımıza sunmuş oldukları katkılar sebebiyle başta Doç. Dr. Ali KARATAŞ olmak üzere alan editörlerimize, sayı hakemlerimize ve yazarlarımıza en kalbi duygularımızla teşekkürü bir borç biliyoruz. Bir sonraki sayıda siz değerli okuyucularla ve ilim insanlarıyla buluşmak dileğiyle hepimizi Allah'a emanet ediyoruz.

EDİTÖR

SONER AKSOY

*Research Assistant, Sakarya University,
Faculty of Theology, Department of Tafsir
Arş. Gör. Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
snraksoytrbzn@hotmail.com*

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

Volume: 4 Issue: 2 (October 2020)

CONTENTS / İÇİNDEKİLER

TADER Journal of Tafsir Researches 4 / 2 (October 2020)
TADER Tefsir Araştırmaları Dergisi 4 / 2 (Ekim 2020)
Soner AKSOY (ed.)

RESEARCH ARTICLES / ARAşTIRMA MAKALELERİ

Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'ân'ın Nüzul Dönemi Muhatapları
An Important Issue Regarding the Determination of the Main Meaning of Verses: The Interlocutors of the Qur'an in the Revelation Period
Doç. Dr. Nihat UZUN

187-224

Klasik Dönemde Mevcut ve Ma'dûm Muhataplar Açısından Kur'an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi
Problem of the Scope of Qur'ân Addressing in Terms of Existent and Nonexistent Addressees in the Classical Period and Its Relation to Historicism
Dr. Öğr. Üyesi Enes BÜYÜK

225-255

Kur'ân Kıssalarında Ailevî İlke ve Değerler
Familial Principles and Values in the Narratives of the Qur'an
Dr. Öğr. Üyesi İsa KANİK

256-286

موقف المفسرين من الإسرائيليات ومدى علاقتها بتفسير القصص القرآنية

Müfessirlerin İsrâiliyyâta Yaklaşımları ve İsrâiliyyât'ın Kur'ân Kıssalarının Tefsiriyle İlişkisinin Kapsamı
The Approaches of Interpreters to Israiliyyat and the Scope of the Relationship of Israiliyyat with the Interpretation of the Qur'anic Parables
Doç. Dr. Mustafa KARA, Öğr. Gör. Muna HAJ SALEH

287-311

Molla Gürânî ve Nahçivânî'nin Tefsir İlmindeki Konumları ve Eserlerinde Yer Alan Belli Bazı Ayet Tefsirlerinin Mukayeseli İşlenmesi

The Position of Molla Gurani and Nahchiwani in the Science of Exegesis and Comparison of Their Exegeses in the Light of Some Verses

Dr. Öğr. Üyesi Esat ÖZCAN

312-336

Fil Sûresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği

Criticism of Modern Comments About Fil Surah

Doç. Dr. Recep Orhan ÖZEL

337-371

Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Âhirette Organların Konuşması ve Şahitliği

Speech and Testimony of Organs in the Hereafter According to the Qur'an

Doç. Dr. Ahmet ÖZBAY

372-396

Sahabenin Ulûmu'l-Kur'ân'daki Yeri

The Place of the Sahabah in Uloom al-Qur'an

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet GÜL

397-419

Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği

An Investigation on the Historical Origin of the Reflections of Relations among the Verses to the Tafsirs: The Case of Tafsîr Muqâtil

Dr. Öğr. Üyesi Ersin KABAKCI

420-442

Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli

Linguistic Tafsîr Activities from the Time of the Prophet to the Modern Time; A Model of Periodization

Arş. Gör. Dr. Havva ÖZATA

443-471

Câbirî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışının Tahlil ve Tenkidi

A Critical Analysis of al-Jabri's Understanding of the Inimitability of the Qur'an

Arş. Gör. Dr. Hüseyin ORAL

472-488

İslâm Bilimlerinin Oluşum ve Gelişiminde Kur'ân'ın Rolü Üzerine

The Role of the Qur'an in the Creation and Development of Islamic Sciences

Dr. Öğr. Üyesi Resul ERSÖZ

489-520

İnsan, Toplumsal Sorunlar ve Kur'an
Man, Social Issues and the Qur'an
Doç. Dr. Abdullah İNCE

521-549

Sosyal Statü Farklılıklarının Kur'an'a Yansımaları: Din Adamları ve Halka Yönelik Hükümlerin Mukayesesi
Reflections of Social Status Differences on the Qur'an: A Comparison of Provisions Towards Religion Men and Public
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERGÜN

550-574

Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler
Manuscripts Tafseers in the Library of Tavsanli Zeytinoglu
Doç. Dr. İlhami GÜNAY

575-603

Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri
Cretan Ahmad Hodja and the Analysis and Publications of His Presence Lesson Work
Dr. Öğr. Üyesi Süleyman GÜR

604-630

TRANSLATION / ÇEVİRİ

Kur'an'ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil Vasıtasıyla "Cinsiyet Dengesini" Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar
English Translation of the Quran by Women: The Challenges of "Gender Balance" in and through Language
Çeviren/Translator by Feyza ÇELİK

631-654

SYMPOSIUM - SCIENTİFİC MEETİNG EVALUATİON / SEMPOZYUM - İLMİ TOPLANTI DEĞERLENDİRME

Günümüz Tefsir Problemleri Çalıştayı II "Tefsir ve Toplumsal Sorunlarımız"
Değerlendiren/Reviewed by Öğr. Gör. Betül ÖZDİREK, Öğr. Gör. İlyas ŞANLI, Öğr. Gör. Musa ÖZİŞ

655-660

BOOK REVIEWS / YAYIN DEĞERLENDİRME

İsmail Çalışkan. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019, 319 s.
Değerlendiren/Reviewed by Dr. Öğr. Üyesi Ercan ŞEN

661-667

Muhammed İsa Yüksek. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi: Referansları ve Sınırları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2018, 167 s.
Değerlendiren/Reviewed by Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

668-674

Abdülkâdir Hâmid et-Ticânî, *Uşûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Şur'âni'l-mekkî*. Ammân: el-Ma'hedü'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî-Dâru'l-Beşîr, 1995, 291 s.
Değerlendiren/Reviewed by Arş. Gör. Abdullah KARACA

675-686

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

**Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir Konu: Kur'ân'ın
Nüzul Dönemi Muhatapları**

*An Important Issue Regarding the Determination of the Main Meaning of Verses: The
Interlocutors of the Qur'an in the Revelation Period*

Nihat UZUN

Doç. Dr., Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Trabzon University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Trabzon, Turkey
nuzun@trabzon.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5955-9250>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 23/05/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 28/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Uzun, Nihat. “Âyetlerin Esas Anlamının Tespitiyle İlgili Önemli Bir
Konu: Kur'ân'ın Nüzul Dönemi Muhatapları”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/Octo-
ber 2020), 187-224.

<https://doi.org/10.31121/tader.741874>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Her hitabın ve seslenişin bir muhatabı olması gerektiği gibi Kur'an'ın da ilk muhatapları, indiği zaman ve zeminin insanlarıdır. Kur'an'ın âyetlerini oluşturan ifadeler dilsel yani dilde gerçekleşen ifadelerdir. Âyetler bir dilin kullandığı dizge içerisinde bir sözü aktarmaktadır. Kur'an dilsel bir hitap olunca onun kendisine yöneldiği bir muhatabının olduğunu da kabul etmek gerekir. Çünkü bir hitap muhatabından ayrı düşünülemez. Böyle olursa hem hitap olmaz hem de ilahi kelam özelliği taşımaz. Zira ilahi kelam Allah'ın kullarına yönelik hitabı olarak tanımlanır. Kur'an'ın ilk hitap ettiği insanlar, nüzul döneminde yaşayanlardır. Tabii olarak Kur'an öncelikle onları dikkate alarak konuşmuştur. Hitabını bu ilk muhataplara yönelttiğinde onların âyetlerden anladığı manayı “esas anlam” diye isimlendirebiliriz. Çünkü bu anlam, hitap ile doğrudan muhatabı arasında gerçekleşmiştir. Dolayısıyla esas anlam çoğunlukla “Kur'an ne diyor?” sorusunun da cevabı olmaktadır. Kur'an'ı anlamak demek öncelikle onun âyetlerinin “ne dediğini” anlamak demektir. Bir sözün anlamının doğruluğu/yanlışlığı, o sözün ne zaman, kime, niçin ve nasıl söylendiğini bilmekle doğrudan ilgilidir. Dolayısıyla âyetlerin anlamını doğru tespit edebilmek için onların ilk ve doğrudan muhataplarını belirlemek gerekmektedir. Aksi halde âyetlerin yanlış anlaşılması veya anlaşılabilmesi kaçınılmaz olacaktır. Makale, Kur'an'ın nüzul dönemindeki muhataplarının tespitini ve bunun âyetlerin doğru anlaşılmasıyla alakasını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Nüzul Dönemi, Esas Anlam, İlk Muhataplar.

Abstract

As every address and call must have an interlocutor, The Qur'an chose the people of its revelation time as the first interlocutors. The phrases that make up the verses of the Qur'an are linguistic, that is, phrases that actualize in the language. Verses convey a word in an arrangement used by a language. When the Qur'an is a linguistic address, it is necessary to admit that it has interlocutors to talk to them. Because an address cannot be considered separately from its interlocutor. If this is the case, it is not both an address and does not have feature of divine word. Because the divine word is defined as the addressing of Allah to His servants. The very first people the Qur'an addressed are those who live in the revelation period. Naturally, the Qur'an spoke primarily by considering them. We can name the meaning the first interlocutors understood from the verses when the Qur'an addressed to them, as “main meaning”. Because this meaning was realized between the address and its direct addressee. Therefore the main meaning is mostly the answer to the question "what does the Qur'an say?". Understanding the Qur'an firstly means understanding “what the verses say.” The correctness/inaccuracy of the meaning of a word is directly related to knowing when, to whom, why and how it was said. Therefore, in order to determine the meaning of the verses correctly, it is necessary to determine their first and direct interlocutors. Otherwise, it will be inevitable for the verses to be misunderstood or not understood. The article deals with the determination of the interlocutors of the Qur'an in the revelation period and its relation with the correct understanding of the verses.

Keywords: Tafsir/Commentary, The Qur'an, Revelation Period, Main Meaning, First Interlocutors.

Giriş

İslâm inancına göre son ilahi mesaj olan Kur'an, tarihin belli bir döneminde Allah Teâlâ'nın Hz. Muhammed'e (sav) vahyettiği, onun tebliği yoluyla insanlara yöneltilmiş bir hitaptır. Her hitabın ve seslenişin bir muhatabı olması gerektiği gibi Kur'an'ın da ilk muhatapları vahyedildiği zaman ve zeminin insanlarıdır. Muhatapların dilinin Arapça olması Kur'an'ın da Arabî olmasını gerektirmiştir.¹ Böyle olduğu için de Kur'an o dili kullanıp geliştiren topluma ait pek çok kültürü, tarihsel tecrübeyi, ırkî nitelikleri, genel kabulleri, inanç, bilgi ve imajları içine almıştır.² Kur'an'ın Arabî oluşu

¹ Nitekim Kur'an, aralarında iletişim sorunu olmasın diye her peygamberin kendi toplumunun dili üzere gönderildiğini söylemektedir: İbrâhim 14/4. Ayrıca şu âyetlerde Kur'an vahyinin “Arabî” olarak, “Arabî” bir lisanla yahut “Arabî bir hüküm” olarak indirildiği belirtilmektedir: Yûsuf 12/2; er-Ra'd 13/37; en-Nahl 16/103; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 26/195; ez-Zümer 39/28; Fussilet 41/3, 44; eş-Şûrâ 42/7; ez-Zuhruf 43/3; el-Ahkâf 46/12.

² Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot*, çev. Mevlüt Güngör (İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995), 80-81.

bu manaya gelmektedir. Yine bu sebeptendir ki, onun ifade biçimleri, seçtiği örnekler, anlattığı kıssalar, deyim ve meselleri ve bazı hükümleri hep nüzul ortamından alınmadır. Kur'an'ın Arabî oluşu bu yönüyle onu isabetli bir biçimde anlayabilmek için bize bir dayanak noktası oluşturur. Bu dayanak noktası, “nüzul dönemini, öncesiyle ve o zamanki mevcut haliyle iyice tanımadan Kur'an doğru bir biçimde anlaşılabilir” şeklindeki kabuldür. Bu kabul, Kur'an'ın dilini ve muhtevasını öncelikle nüzul dönemi muhataplarına göre belirlediğini vurguladığı için aynı zamanda onu hiç konuşmadığı alanlarda konuşurmamızı da engelleyecektir.

Kur'an'ın nüzul ortamının en önemli aktörleri hiç şüphesiz onun ilk muhataplarıdır. Kur'an öncelikle onlara konuşmuş, onları uyarmış, harekete geçirmiş yahut onlarla mücadele etmiştir. Kur'an'ın ilk muhataplarına konuştuğu zaman onlara yönelttiği ve onların büyük çoğunluğunun anladığı manayı “esas anlam” diye isimlendirmemiz mümkündür. Çünkü bu anlam, araya yorumların giremeyeceği, mesajı veren ile alanın, hitap edenle (peygamber) muhatapın aynı ortamı paylaştığı bir vasatta ortaya çıkmıştır.³ Bu anlam, aynı zamanda Kur'an'ın “ne demek istediği”ni (maksud mana) de belirlediği için, doğru tespiti fevkalade önem arz etmektedir. Özellikle tefsir geleneği içerisinde bu esas anlamın doğru tespitine yönelik çalışmalar elbette yapılmıştır ve yapılmaya da devam etmektedir. Bununla birlikte hem günümüzde hem de tarihi süreç içerisinde bazı ayetlerin esas anlamının yanlış anlaşıldığına veya çeşitli sebeplerle değiştirilip başka manalar takdir edildiğine de şahit olunmuştur. Bu durumun farklı sebeplerinden bahsedilebilir. Bu makalede daha ziyade hedeflenen, nispeten uzun bir zaman diliminde parça parça inzal olunan ayetlerin/ayet gruplarının ilk muhataplarının kimler olduğu hususu üzerinde durmak ve bu ilk muhatapların yanlış tespitinin ne gibi yanlış anlama ve yorumlamalara sebep olduğunu ortaya koymaktır. Dolayısıyla “Âyetleri değerlendirirken lafızların umumiliği mi yoksa sebeplerin hususiliği mi ön plana çıkarılmalıdır?” şeklindeki kadim tartışma bu makalenin doğrudan konusu değildir. Bununla birlikte zaman zaman bu konuya temaslarda da olabilecektir.

1. Kur'ân'ı Anlamak ve Esas Anlam Meselesi

Kur'an'ı anlamak demek öncelikle onun âyetlerinin “ne dediğini” anlamak demektir. Bilindiği üzere Kur'an'ın âyetlerini oluşturan ifadeler dilsel yani dilde gerçekleşen ifadelerdir. Âyetler bir dilin kullandığı dizge içerisinde bir sözü aktarmaktadır. Bu aktarım, yazılı olarak kurgulanmış bir metin değil, dinleyiciye şifahi olarak hitap etme şeklinde yapılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Kur'an evveleminde bir “konuşma”dır. “Kelâmullah” ifadesi de, Kelam ilminin ilgilendiği yönleri

³ Necmettin Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: İFAV yayımları, 2014), 22.

bir yana, öncelikle Kur'ân'ın bir konuşma/hitap olduğunu vurgular. Kur'an'ın onu ileten elçinin dilinden insanlara “konuşulduğu” tarihsel olarak da sabit bir bilgidir. Daha sonra yazılı bir kitap halinde derlenmiş olması onun dilsel bir hitap olduğu gerçeğini değiştirmemiştir. Dilde gerçekleşen ifadeler belli bir dili kullanarak konuşan insanların ifadeleri olduğu için bunların anlamları, içinde gerçekleştikleri dil ve o dilin kullanımına göre belirlenir.

Kur'an dilsel bir hitap olunca onun kendisine yöneldiği bir muhatabının olduğunu da kabul etmek gerekir. Çünkü bir hitap muhatabından ayrı düşünülemez. Böyle olursa hem hitap olmaz hem de ilahi kelam özelliği taşımaz. Zira ilahi kelam Allah'ın kullarına yönelik hitabı olarak tanımlanır. Böyle olduğu için bahsi geçen hitabın esas anlamının, kendisiyle muhatabı arasında gerçekleştiğini kabul etmek durumundayız. Bu durum, sözün metin haline getirilmiş olmasıyla da ortadan kalkmamaktadır. Bu sebeple Kur'an hitabının kendilerine ilk olarak yöneltildiği “ilk muhatapların” anlayışları bizim için doğru anlamın en önemli unsuru haline gelmektedir. İlk muhatapların âyetleri anlama biçimleri bize “esas anlam” dediğimiz bilgiyi temin edecektir.

İlk muhatapların âyetleri nasıl anladıklarını, geriye doğru yapılacak titiz çalışmalarla tespit etmek gerekecektir ve bu gayet zor bir iştir. Özellikle aynı âyetle ilgili birbirine zıt yöndeki “ilk muhatap” açıklamalarıyla karşılaşıldığında, hangi açıklamanın esas anlamı sağlayacağı büyük bir sorun ortaya çıkarmaktadır. Bu durumda belirleyici olan tercihlerdir. Fakat tercihler de nüzul ortamının sağlıklı bir analizini dikkate almak zorunda olduğundan gelişi güzel yapılmayacaktır. Çünkü her ne kadar bir âyetin esas anlamının tam olarak tespiti açısından ilk muhataplar çok önemli olsa da bu anlamın isabetli bir şekilde ortaya çıkarılabilmesi için gerekli olan, ilk muhatapların bağlam, kavram ve kaygılarının bilinmesidir. Diğer yandan muhataba yöneltilen hitabın –yani Kur'an'ın- bütünsel bir kavranışını da dikkate almak gerekecektir. Yani, hitabın/metnin bir bütün olarak hangi bağlamda nasıl bir kaygıyla, ne ifade ettiğini bilmek, bize onun bir kelam ve metin olarak ilk muhataplarına ne anlam ifade ettiğini, dolayısıyla esas anlamının ne olduğunu gösterecektir. Durum ne olursa olsun, neticede âyetlerin bizim kavrayışımız ve yorumlarımız için temel alacağımız esas anlamının belirlenmesi için ilk muhatapların söyleyecekleri çok büyük önem arz etmektedir.

Bununla birlikte, “ilk muhataplar” ifadesinin belli bir genellik taşıdığına dikkat edilmelidir. Şöyle ki, “ilk muhataplar” denildiği zaman genellikle nüzul döneminde yaşayan ve Kur'an'ın hitabının kendilerine yöneltildiği insanların tümü anlaşılmalıdır. Fakat bu genel bakış, belli bir âyet veya âyet grubunun ilk muhatabının tam olarak kim ya da kimler olduğunu tespit etmek söz konusu olduğunda daraltılmayı gerektirmektedir. Çünkü yakından bakıldığında bazı âyetlerin sadece belli bir kişi yahut gruba seslendiği görülmektedir. Bu tür âyetlerde genellikle umumilik özelliği taşıyan

ifadelerin kullanılmış olması, ilk muhatabın tespitini zorlaştıran bir unsurdur. Bu tarz ifadelerin kullanılmış olması da esasen yine nüzul ortamıyla ilgili bir durumdur. Şöyle ki, Kur'an'da anlatılan olayların gelişim aşamaları, ayrıntıları ve muhatapları nüzul vasatında yaşayanlarca bilindiği için, ayetlerin muhataplarının isimleri genel olarak açıkça zikredilmemiştir. Bunun yerine muhataplar "o, onlar, insanlar, insanların çoğu, mü'minler, kâfirler, ehl-i kitap" gibi lafızlarla anlatılmıştır.⁴ Bununla birlikte tarihi (harici) ve tabii (dahili) bağlam araştırması yapmak suretiyle umumilik özelliğinden kaynaklanan bu zorluk aşılmaya çalışılmalıdır.

İlk muhatapların âyetleri nasıl anladıklarını bazı örnekler üzerinden incelemek mümkündür. Böylelikle hem âyetlerin esas anlamına ulaşmaya çalışmış hem de aynı âyetlerin zaman geçmesiyle farklı şekillerde anlaşılmasına örnek vermiş oluruz. Kur'an'ın, ilk muhataplarıyla öncelikle ilişkilendirilebilecek kullanımlarından birisi âyetlerde yer alan "görmüyorlar mı/görmediler mi" şeklindeki ifadelerdir. Kur'an'da birçok defa tekrarlanan bu ifadeler ister hakiki (görmek), ister mecazi (bilmek/haberdar olmak) manada olsun halihazırdaki muhatabın görgü ve bilgi alanına hitap etmektedir. Buna göre Kur'an "görmüyorlar mı/görmediler mi" dediği her zaman, muhatabın gördüğü veya bildiği bir konudan bahsediyor olmaktadır. Başka bir deyişle, Kur'an'ın bu ifadeleri, nüzul dönemi muhataplarının aslında hiç bilmediği veya haberdar olmadığı; bununla birlikte çok sonra gelecek insanların anlayabileceği meselelerden bahsediyor olamaz. Dolayısıyla bu ifadelerin yer aldığı âyetleri daima ilk muhataplarıyla ilişkilendirerek anlamaya çalışmak gerekir.

Bu konuya örnek olacak ayetlerden birkaçını Mekke döneminde nâzil olmuş Enbiyâ sûresinde bulmak mümkündür. Mesela sûrenin 30. ayetinde şöyle buyrulur:

"İnkâr edenler, gökler ve yer bitişik iken onları ayırdığımızı ve her canlıyı sudan yarattığımızı görmezler mi? Hâlâ inanmayacaklar mı?"

Ayetteki "görmezler mi?" ifadesi –bahsettiğimiz gibi- sözü edilen konunun muhataplarca müşahede edildiğine yahut bilindiğine işaret etmektedir. Bu durumda Mekkeli müşriklerin, Allah'ın kudretine delalet eden bu iki hadiseye ya anbean şahit oldukları yahut bu konuyu zaten bildikleri düşünülmelidir. Hadiselerden ilki gökler ve yerin bitişik iken ayrılması, ikincisi de her canlının sudan oluşturulması/yaratılmasıdır. Âyetle ilgili Taberî'deki rivayetlere bakıldığında ilk muhatapların bu iki husus hakkında bazı izahları olduğu görülmektedir. İbn Abbas'tan gelen bir açıklamaya göre gökler ve yer bitişik idi, sonra Allah bunları ayırıp göğü yükseltti, yeri olduğu yerde bıraktı. Onun

⁴ Sami Kılınçlı, "Kur'an-ı Kerim'deki "Ekseru'n-Nâs" Lafzının Bağlamları ve Muhatapları", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 166.

öğrencisi İkrime'ye dayandırılan bir izaha göre de gökler bitişikti yani yağmur yağmıyordu, yer de yapıştı yani bitki bitirmiyordu, sonra gökler yağmurla yer de bitki bitmesiyle yarıp ayrıldı. Her canlının sudan yaratılmış olması da işte bu gökten yağın yağmurla ilgiliydi. Müfessir Taberî, bu iki görüşten ikincisini daha isabetli bulmaktadır. Çünkü ona göre âyetin sonunda sudan bahsedilmiş olması, öncesinin de aynı konuyla ilgili olmasını gerektirmektedir.⁵

Taberî ile çağdaş bir başka müfessir İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de İbn Abbas'tan naklen benzer açıklamalara yer vermektedir. Buna göre İbn Abbas gökler ve yerin bitişik olmasını yağmur ve bitki olmaması, ayrılmalarını da bunların varlığı olarak açıklamaktadır.⁶

Bu durumda âyette geçen “gökler ve yerin bitişik iken ayrılması” ve “her canlının sudan yaratılması” ifadeleri ile kastedilen anlam belirgin hale gelmiş olmaktadır. Buna göre âyetin ilk muhatapları –ki burada Mekkelilerdir- âyette bahsi geçen hususları bu şekilde biliyor ve anlıyorlardı. Âyet de onların anlayışına göre konuşmakta ve inanma sorumluluklarını yerine getirmediği için onları kınamaktadır.

Fakat bazı tefsir anlayışlarında âyetteki her iki konunun da nüzul devrinden sonra elde edilen bilgilere göre açıklanması eğilimi görülmektedir. Âyetlerin öncelikle ilk muhataplarına ve onların anlayışına göre konuşma özelliğini göz ardı eden bu eğilime göre ayette evrenin oluşumunun başlangıcından ve sonra geçirdiği bazı evrelerden bahsedilmektedir: “Uzaydaki cisimler vaktiyle bir gaz ve toz kütesi (nebula, bulutsu) halinde idi. Merkezi çekim sebebiyle büzüşüp muhtelif noktalarda yoğunlaşan bu gaz kütesinden zamanla küreler halinde parçalar koparak uzay boşluğuna fırlamış; merkezi çekim kuvvetinin etkisiyle dönmeye, uzayın soğukluğu sebebiyle de soğumaya başlamıştır. Bu dönüş esnasında yoğunlaşan ana kütlelerden de bazı parçalar kopmuş, bunlar da ana kütlelerin etrafında dönmeye devam etmiştir. Böylece tek bir kütle, milyarlarca yıl ile ifade edilen zaman dilimlerinde galaksi ve güneş sistemlerine, bunlar da giderek yıldızlara, gezegenlere ve bunların uydularına dönüşmüş, nihayet güneşin uydusu olan dünyamızın da içinde yer aldığı gezegenler iyice soğuyarak bugünkü şekillerini almıştır.”⁷

Oysa bütün bu ifadeler nüzul dönemi muhatapları için hiçbir şey ifade etmemektedir. Çünkü onlar bu bilgilerden henüz haberdar değillerdi. Aynı durum her canlının sudan yaratılmış

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000), 18/431-433.

⁶ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs b. Ebû Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (es-Su'ûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419), 8/2450.

⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2017), 3/675-676.

olması için de geçerlidir. Şayet bu konu muhataplara “zaten bildikleri bir husus” formunda aktarılyorsa, bu onların meseleyi hakikaten bildikleri anlamına gelir. Bu durumda âyette ne dendiğini, muhataplarının nasıl anladığına bakarak ortaya koymak daha isabetli olacaktır. Vahyin kendilerine indiği insanlar, bu ifadeleri canlıların bünyelerindeki suyun oranıyla veya yeryüzündeki okyanusların karalara oranıyla ilişkilendirmiyordu. Esasında buna gerek de yoktu. Çünkü vahyin derdi canlıların anatomisiyle ilgili bilimsel bilgi vermek değildi. Öyle olsaydı bütün bu konular daha açık, tashih edilmiş ve sebep-sonuç ilişkisi dikkate alınarak açıklanırdı.

Aynı durum sûrenin 44. ayetindeki “*Şimdi bizim yeryüzünü etrafından nasıl eksiltip durduğumuzu görmüyorlar mı?*” ifadeleri için de geçerlidir. Burada bahsedilen konu da ilk muhatapların -ki buradaki muhataplar yine Mekkelilerdir- bilgisi dâhilinde bir konu olmalıdır. Nitekim rivâyetlerden öğrendiğimiz kadarıyla bu ifadeyle Mekke müşriklerinin gittikçe daralan hâkimiyet alanlarına gönderme yapılmaktadır.⁸ Kaldı ki ayeti az önce verdiğimiz şekliyle değil de tamamını göz önüne alarak okursak ve hatta içinde bulunduğu ayet grubuyla birlikte değerlendirecek burada zaten müşriklerin tehdit edildiğini anlarız. Zira ayetin tamamı “*Oysa biz onları da atalarını da nimetlerimizden faydalandırdık. Hatta bu, ömürleri boyunca da sürüp gitti. Şimdi bizim yeryüzünü etrafından nasıl eksiltip durduğumuzu görmüyorlar mı? Şu halde onlar mıdır galip gelenler!?*” şeklindedir ve öncesi-sonrası da müşriklerin azapla tehdit edildiği bir bağlama işaret etmektedir. Dolayısıyla âyetteki “yeryüzü” ifadesi “onların hâkimiyet/nüfuz alanları” şeklinde anlaşılmalı ve meallere yansıtılmalıdır. Diğer yandan aynı ifade başka bir Mekki sûrede de geçer (er-Ra’d 13/41) ve orada da aynı konudan bahseder. Bu durumda bu ifadelerin yeryüzünün şekli, kutupların –eksiltme sebebiyle- basık oluşu (elips) vb. gibi Mekkelilerin hiç gündeminde olmayan konulardan söz ettiğini dile getirmek isabetli olmayacaktır.⁹

Netice itibariyle söylemek mümkündür ki, âyetlerin esas anlamı çoğunlukla ilk muhatapların bilgisine başvurulmadan ortaya çıkmaz. Bunun sebebi, âyetlerin öncelikle nüzul dönemindeki muhataplarına konuşması ve onların anlayış ve kavrayışını öncelemesidir. Bu durum gayet doğaldır. Çünkü söz muhatabıyla birlikte anlam kazanır. Sözü anlayacak ve değerlendirecek olan onun muhatabıdır. Dolayısıyla sözün onun anlayacağı tarzda ve anlama evreninin içine söylenmesi gerekir.

⁸ Taberî, *Câmi’u’l-Beyân*, 18/449.

⁹ Abdullah Diraz, er-Ra’d 13/41 ve el-Enbiyâ 21/44’ü Dünya’nın kutuplardan içe doğru basık (elips) biçimine işaret eden ayetler olarak göstermektedir. Anlaşılacağı üzere ayetlerdeki “yerin uçlarından kısaltılması/kesilmesi” ifadelerinin dünyanın elips şekliyle ilişkilendirilmesi tamamen zorlama ve modern zamanlara ait bir bakışın sonucudur. Bk. Abdullah Diraz, *Kur’an’a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Otto, 2016), 151.

2. Kur'an'ın Nüzul Dönemindeki Muhatapları

Kur'an vahyi muhatap aldığı kitleden bağımsız şekilde, bir kitap halinde toptan indirilmiş olmayıp, yaklaşık yirmi üç yıllık süre zarfında, Mekke ve Medine dönemlerinde olmak üzere çeşitli topluluklara ve muhataplara hitap etmiştir. Kur'an'ın birbirinden farklı özellikteki topluluklara hitap etmesi, ifade ve üsluplarının da çeşitli olmasına, anlatım tarzının çeşitlenmesine ve bunlara bağlı olarak lafız-mana ilişkisinin farklılaşmasına neden olmaktadır. Her iki dönemi de genel olarak tasvir etmek gerekirse denebilir ki Mekke'de şirk düşüncesi ve inancına sahip, okuma yazma bilen sınırlı olduğu ve temelsiz bilgi kaynaklarına sahip bir toplum varken, Medine'de vahiy, Allah, peygamber ve inanç bilgi ve tecrübesine sahip ehl-i kitap topluluğu bulunmaktaydı. İki dönem arasındaki bu farklılığın Kur'an hitabına yansımaları, usulcülerin âyetleri Mekkî-Medenî şeklinde ayırmasına da sebep olmuştur.¹⁰ Tefsir usulü açısından -her ne kadar bu konuda her zaman kesin bir yargıya varılamasa da- sure veya âyetlerin Mekkî yahut Medenî oluşunu bilmek çok önemlidir. Zira bu bilgi sadece onların nerede indiğini tespit etmemize yardımcı olmakla kalmaz aynı zamanda ayetlerin öncelikli muhataplarını tanıma hususunda da bize yardımcı olur. Hatta ayetlerin muhtevası çoğunlukla muhatapların durumuna göre şekillendiği için, bu ikinci konu Kur'an'ın anlaşılması açısından daha fazla öneme sahiptir. Dolayısıyla Kur'an'da bir husus özellikle Mekke yahut Medine döneminde vurgulanıyorsa o hususu dikkatli değerlendirmek gereklidir.¹¹

Kur'an'ın nüzülü ilk olarak Mekke'de gerçekleşmiştir. Hz. Peygamber risalet görevinin yaklaşık olarak ilk on üç yılını burada geçirdiği için vahyin ilk muhatapları, Hz. Peygamber'in yakın çevresinden başlamak üzere Mekke sakinleridir. Mekke halkı şehrin yerli sakinleriyle birlikte, ticaret yapma, panayırlara katılma, Kâbe'yi ziyaret etme gibi çeşitli vesilelerle Mekke'ye gelen insanlardan oluşmaktadır. Her ne kadar Mekke döneminde yerliler dışındaki bu insanlara Kur'an'ın doğrudan hitap ettiğini söyleyemesek de, Rasûlüllah'ın zaman zaman onlara da tebliğde bulunduğu düşünüldüğünde¹² onları da muhatap kitlesi içine dâhil etmek yanlış olmasa gerektir. Bununla birlikte, Mekkî âyetlerdeki konular, hitap şekilleri ve mücadele biçimi dikkate alındığında¹³ asıl muhatapların Hz.

¹⁰ Gökçır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 52.

¹¹ Nihat Uzun, *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 135.

¹² Hz. Peygamber Mekke çevresinde kurulan Ukâz, Mecenne ve Zülmecâz gibi panayırları dolaşarak buralara ticaret maksadıyla gelen Arap kabilelerine ve hacılara İslâm'ı anlatıyordu. Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), 1/216.

¹³ Mesela ulemaya göre Kur'an'da "kellâ" lafzının geçtiği sûreler Mekkîdir. Bu lafız Mushafın son bölümünde bulunan 15 sûrede yer almaktadır. el-'Umânî (V/XI. asır) bunun hikmetini şöyle açıklar: "Mushafın son kısmının çoğusu Mekke'de nazil oldu. Mekkelilerin çoğunluğu zorba kimselerdi. İşte bundan dolayı, onları tehdit etmek ve kendilerinin durumlarını reddetmek maksadıyla bu lafız tekrar etmiştir." Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, ts.), 1/197.

Peygamber'in yakın çevresinin de içinde olduğu Mekke'nin yerli ve şehirli halkı olduğunu söylemek daha isabetli olacaktır.¹⁴

Mekke, bulunduğu konum ve Kâbe'yi barındırması sebebiyle civarı için de önem arz eden bir merkez olarak görülüyordu. Araplar arasında Mekke'ye "ümmü'l-kurâ=merkez şehir" denilmesi de bunun bir ispatıdır. Kur'ân da onu bu isimle anmış ve hem Mekke'nin hem de civarının uyarılmasından bahsetmiştir.¹⁵ Mekke ve civarıyla, şehrin sakinleri ve şehrin etrafında konumlanmış bulunan ve nispeten bedevi karakter arz eden kabilelerin kastedildiğini söylemek mümkündür.¹⁶

Cahiliye kültürünün hâkim olduğu Mekke'de kabile hayatı tabii bir gruplaşma şekliydi. Mekke'de kan bağına dayalı bir birliktelik geçerliydi ve mezhep, inanç ve benzeri unsurlar temelinde bir dini yapılanma söz konusu değildi. Bu sebeple Kur'an'ın Mekke döneminde inen ayetlerinde bu kültürel dokunun yansıdığı görülebilir. *Şa'b* ve *kabile* gibi kelimeler Arap kültüründe soya dayalı topluluklar için kullanılmaktadır.¹⁷ Cahiliyede sosyal toplumların temelini aynı atadan gelen fertlerden oluşması kabile sisteminin varlığını göstermektedir. Kur'an'da da bu kelimelerin anlamı çöl hayatının yarattığı bir sosyal toplum modeli olarak algılanmalı ve anlaşılmalıdır.¹⁸

Hz. Peygamber'in Medine'ye hicretinden sonra Kur'an'ın muhatap kitlesinde de değişiklik olmuştur. Risalet vazifesinin yaklaşık olarak son on yılının geçirildiği Medine'de Mekke'den ayrı bir mekân ve insan profili vardır. Buradaki inananlar da muarızlar da Mekke'dekilerden farklıdır. İnananlar farklıdır, zira her ne kadar Hz. Peygamber'i davet edip ona sahip çıkmışlarsa da Mekke'deki yoğun baskı ve zulüm ortamını yaşamamışlardır. Şüphesiz bu durum onların Müslümanlığının kalitesini etkileyen bir husus değildir. Fakat sosyolojik olarak aynı ortamı paylaşmadıkları da açıktır. Muarızlara gelince, Mekke'deki müşriklerin yerini burada Yahudiler almıştır. Hicaz'daki Yahudiler'in soyu İsrailoğulları'nın atası olan Hz. Yakub'a dayanır. Yahudiler nüzul döneminde Hicaz'da, özellikle

¹⁴ Şahin Güven, "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Bedevilik", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 243-244.

¹⁵ el-En'âm 6/92; eş-Şûrâ 42/7.

¹⁶ İbn Âşûr bunların Mekke civarında mukim Huzâ'a, Sa'd b. Bekr, Hevâzin, Sakîf ve Kinâne gibi kabileler olduğunu söyler. Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *et-Tabrîr ve't-temîr* (Tûnis, ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984), 7/372.

¹⁷ el-Hucurât 49/13. âyetin tefsirinde Elmalılı (1878-1942) şunları söylemektedir: "Şuûb, şa'bın cem'i, kabâil, kabîlenin cem'idir. Arablar, cem'iyyet taksimatını insan bedeninin hilkatini esas ittihaz ederek yapmışlardır. Şöyle ki: insanın kafa tasını teşkil eden baş kemiklerinden her birine kabile ve mecmuuna kabâil denir ve bu baş kemiklerinin birbirine kavuşup bittiği eke de şa'b ıtlak edilir. Bir babanın sulbünden müteşâ'ib olan kesretli bir cemaate bundan me'hûz olarak kabile denildiği gibi müteaddid kabileleri câmi' olan ve hey'eti mecmuası bir asla mensub bulunan büyük cem'iyyete de re's ve şa'b tesmiye olunur. Bu suretle bir asla mensub olan cem'iyyetlerin hepsinin başı ve büyüğü olan cem'iyyet şa'bdır ki kabileleri ihtiva eyler." Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6/4478.

¹⁸ Gökkır, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, 83.

Medine, Hayber, Fedek ve Teyma bölgelerinde yoğun ve yerleşik olarak bulunmaktaydılar.¹⁹ Kur'an bu nedenle hem Mekke'de hem de Medine'de Yahudilerden bahseder. Bununla birlikte, Medine'de daha çok buldukları için, Yahudilere yönelik hitapların ve konuların büyük çoğunlukla Medenî surelerde yer aldığı bir gerçektir.

Medenî sûrelerde bölgede yaşayan Yahudiler doğrudan muhatap alınmıştır. Zira Müslümanlar Medine'ye hicret ettikten sonra Yahudilerle bir arada yaşamaya başladılar. Hicretin ilk aylarında Yahudilerle ilişkiler nispeten sıcaktı. Yahudilerin ehl-i kitab olması ve Müşriklerle karşılaştırıldığında Müslümanlarla ortak dini değerlere sahip olmaları bunda etkiliydi. Ancak hicri birinci yıldan sonra Medine'de Müslümanlarla Yahudiler arasındaki ilişkiler bozuldu ve giderek Yahudiler, Müslümanlara karşı düşmanca tavırlar sergilemeye başladılar. Buna karşılık Kur'an'ın üslubu da onlara karşı sertleşti. Yahudiler'in İslâm'a karşı olan inatçı tavırları, Allah'ın emirlerine karşı inkârcı tutumları, kendilerine gelen vahiyleri tahrif etmeleri, peygamberlerini yalancı çıkarmaya çalışmaları ve öldürmeleri bu dönemdeki âyetlerde anlatılır.²⁰ Bakara sûresinde İsrailoğulları'nın başından geçen tarihi olaylar hatırlatılır. Âl-i İmrân ve Mâide sûreleri de ağırlıklı olarak Medine Yahudilerine hitap etmektedir. Haşr sûresinde Uhud savaşı sırasında ihanet eden Yahudi kabilesi Beni Nadir'in Medine'den sürülmesi anlatılmaktadır. Fetih sûresinde bahsi geçen "kesin fetih", Hudeybiye anlaşması sonrası Yahudi topraklarının fethedilmesini de kapsar.

Yahudilerin vahiy kültürüne sahip oluşu esasında onları Müslümanlar karşısında daha sofistike düşmanlar haline getiriyordu. Bir anlamda onların Rasûlullah'a itirazları Müşriklerden daha bilinçli bir şekilde ortaya çıkıyordu. Böyle olduğu için Kur'an âyetleri, onların itirazlarına cevap olması amacıyla geçmişlerinden ve yaptıklarından aktarımlarla doludur. Daha ziyade kıssalar üzerinden yapılan bu aktarımlar doğrudan Yahudileri hedef alıp onların itirazlarını etkisizleştirmeye çalışır.²¹

Nüzul dönemi Hicaz bölgesinde Yahudilerle birlikte bir dini topluluk olarak Hıristiyanlar da bulunmaktaydı. Bununla birlikte Mekke ve Medine'de o dönemde çok az sayıda Hıristiyan'ın yaşadığı kabul edilmektedir. Hıristiyanlar daha çok Arap yarımadasının kuzeyinde, kıyı bölgelerinde, Habeşistan'da ve Güney Arabistan bölgesinde yaşamaktaydı. Buralarda yaşayan Hıristiyanlar farklı

¹⁹ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (TDVİA), "Yahudilik" (Erişim 8 Mayıs 2020).

²⁰ el-Bakara 2/40-44; en-Nisâ 4/157.

²¹ "İsrailoğulları'na Kur'an'da bu kadar geniş yer verilmesinin sebepleri müslümanların yahudilerle temas halinde olması, Hz. Muhammed ile İbrâhim ve İsrâiloğulları/yahudiler arasındaki ortak temeli vurgulama ve onlara kendi dinlerinde meydana gelen sapmaları gösterme gereği, son peygamberin kendi aralarından çıkacağı şeklindeki inançlarına ve seçilmişlik iddialarına açıklık getirme zarureti şeklinde sıralanmaktadır." TDVİA, "Yahudilik".

mezhep ve gruplar halinde bulunuyordu. Diğer yandan Mekke ve Medine'de de Hıristiyanlara rastlanmaktaydı. Bu iki şehirdeki Hıristiyanlar bazı kölelerden ve tüccarlardan oluşmaktaydı.²² Bu sebeple Hıristiyanlarla ilgili konular Kur'an'da hem Mekke hem de Medine sûrelerinde yer almaktadır. Bununla birlikte Medine sûrelerinde Hıristiyanlardan daha fazla bahsedilir. Bunun sebebi, Müslümanların Hıristiyanlarla Medine döneminde daha çok ve doğrudan ilişki kurmuş olmalarıdır. Çünkü Medine döneminin sonlarına doğru çevre bölgelerde yaşayan bazı Hıristiyan gruplar gelip Müslümanları ziyaret etmişler ve onlarla çeşitli konuları tartışmışlardır. Özellikle Âl-i İmrân sûresinde bu tartışmalar üzerine nazil olan âyetleri görmek mümkündür.²³ Medine sûreleri içinde en çok Bakara, Âl-i İmrân ve Mâide sûrelerinde Hıristiyanlardan bahsedildiği görülür.

Nüzul döneminde Kur'an'ın doğrudan hitabıyla karşılaşan gruplardan birisi de münafıklardır. Yukarıda da geçtiği üzere vahyin nüzulünün birinci evresi olan Mekke döneminde muhatap çoğunluğu oluşturan müşrikler ve az sayıdaki mü'minlerdi. Her iki grup vahye muhataplıkları açısından birbirinden kesin çizgilerle ayrılıyordu: Mü'minler vahiy tarafından destekleniyor, müşrikler ise kınanıyor ve yeriliyordu. Mü'minler zayıf ve büyük oranda çaresiz durumdayken, müşrikler hem çoğunluğu oluşturuyor hem de gücü ellerinde bulunduruyorlardı. Medine'ye göç edildikten sonra Hz. Peygamber ve arkadaşları Medine'nin mü'minleri tarafından desteklenince kısa zamanda büyük bir güç haline geldiler. İşte bu ortamda mü'min ve müşrik grupları dışında her iki tarafı aynı anda idare etmeye çalışan üçüncü bir sınıf ortaya çıktı. Medine döneminde ortaya çıkan bu grubu Kur'an "münafıklar" olarak isimlendirdi. Medine döneminin sosyal şartları içinde zuhur eden bu grup daha sonraki literatürde de aynı adla anıldı ve nüzul döneminden başlayarak İslâm toplumu içinde her zaman adından söz ettirdi. Özellikle Medine döneminde fitneci tavırlarıyla Hz. Peygamber'in ve mü'minlerin işini bir hayli zorlaştıran münafıkların olumsuz etkilerinin ciddi manada olduğunu söylemek mümkündür. Bu durum, Kur'an'ın doğrudan kendilerine hitap ettiği âyetler üzerinden izlenebilmektedir.²⁴ Kur'an'da 300'den fazla âyette münafıklar konu edilmektedir. Hatta "el-Münâfıkûn" (Münafıklar) adlı müstakil bir sûre de mevcuttur. Bu âyetlerde münafıkların itikadî durumları, psikolojik yapıları ve ahlâkî bozuklukları, toplumsal hayattaki yerleri, Hz. Peygamber'e ve mü'minlere karşı tutumları, âhiretteki konumları ayrıntılı biçimde anlatılır.²⁵

²² Mahmut Aydın - Asim Duran, *Kur'an ve Hıristiyanlar* (İstanbul: KURAMER, 2019), 53, 80-88.

²³ Özellikle sûrenin ilk 80-90 âyetinin Necran taraflarından Medine'ye gelen ve Hz. Peygamber'le çeşitli konular üzerine tartışmalar yapan Hıristiyan grupla ilgili olduğu söylenmektedir. Bk. Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 1420/1999), 2/5.

²⁴ Abdulkerim Bingöl, "Kur'an'da Münafıkların Tenkidi", *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 151.

²⁵ TDVİA, "Münafık" (Erişim 12 Ocak 2020).

3. Âyetlerin Nüzul Dönemindeki Muhataplarının Doğru Tespit Edilmesi

Âyetlerin, indiği dönem itibariyle kimi/kimleri muhatap aldığını tespit edebilmek için bazı vasıtalardan faydalanmak gerekir. Bunların başında hiç şüphesiz esbâb-ı nüzul rivayetleri gelmektedir. Bu tür rivayetlerin âyetlerin asıl muhatapları hakkındaki en sahih bilgileri sağladığını söylemek mümkündür. Âyetlerin ilk muhatapları ve dolayısıyla bağlamı hakkında bilgiler verdiği için nüzûl sebeplerine vâkıf olmak, âyetlerin doğru anlaşılması açısından da önemlidir. Nüzul sebebi rivâyetlerinin bu önemi ilk asırdan itibaren kabul edilmiş ve önde gelen sahabîler ve birçok âlim tarafından Kur'an'ı bilmek, âyetlerin nüzul sebeplerini bilmekle bir tutulmuştur.²⁶ Bununla birlikte nüzul sebeplerine dair eserlerde Kur'an âyetlerinin tamamı hakkında kayıt bulunmamaktadır. Bulunanların tümünün sağlıklı rivâyetler olduğunu söylemek de kolay değildir. Ayrıca nüzul sebebi olarak zikredilen kimi rivayetlerin muhtevasının esasında farklı şeylerden bahsediyor olması da mümkündür.²⁷ Kendilerini çevreleyen bütün olumsuz şartlara rağmen, nüzul sebeplerine dair rivayetler ilk muhatapların tespitinde vazgeçilemeyecek verilerdir.

Diğer yandan, rivayetlerin eksiklikleri olsa da Kur'an'ın bütün âyetlerinin bir nüzul ortamı olduğu aşikârdır. Çünkü Hz. Peygamber'i ve etrafındakileri çevreleyen bütün olgu ve olayların, Kur'an'ın ilk muhataplarının yaşadığı sosyo-kültürel çevrenin, sahip oldukları inanış, düşünce, duygu, algı, kaygı, tutum, davranış ve eylemlerin Kur'an'ın genel nüzûl sebebi olduğu söylenebilir. Bu bakımdan, âyetlerin ilk muhatapları tespit edilirken sadece nakledilen sebab-i nüzul rivâyetleriyle yetinmeyip nüzul ortamını her bakımdan tanıtan vasıtalardan da faydalanmak gerekir. Böylelikle hem âyetlerin ilk muhatapları daha isabetli tespit edilecek hem de esas manaya daha fazla yaklaşılabilecektir. Âyetlerin esas manasının tespit edilmesi ise onların daha doğru anlaşılması ve akabinde yorumlanmasını temin edecektir.²⁸

Nüzul sebebinin esas muhatapın tespitindeki işlevine A'râf sûresinin 31. âyetini örnek vermek mümkündür. Bu âyet hem umumilik ifade eden bir hitap hem de "israf" terimine atıf yapan

²⁶ Celâlüddin Abdurrahman b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'an*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Mısır, el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, 1394/1974), 1/107-110.

²⁷ Bu durumla ilgili Şah Veliyyullâh Dihlevî'nin (ö. 1176/1764) şu açıklamasını hatırlamak gerekir: "Muhaddisler, Kur'an âyetlerinin sonunda hakikatte nüzûl sebebi kısmından olmayan birçok şey zikrederler. Mesela, sahâbîlerin kendi aralarında yaptıkları münazaralarında bir ayeti şahit getirmeleri yahut bir ayeti misal getirip beyan etmeleri yahut Peygamber'in kendi şerefli kelimasında şahit getirmek için bir ayeti okumasını yahut maksadın aslında ayete uygun olan bir hadis rivayeti yahut nüzul yerinin tayini yahut ibhâm yoluyla zikredilmişlerin isimlerini tayin etme yahut Kur'an'a mensup bir kelime telaffuz etmek yoluyla bir hadis rivayeti yahut Kur'an'dan birtakım sûrelerin ve âyetlerin fazileti yahut Peygamber'in Kur'an emirlerinden herhangi bir emre uyup bağlanması ve buna benzer şeyler... Hakikatte bunlardan hiç biri nüzûl sebeplerinden değildir. Ve müfessirin bu şeyleri ihata etmesi de şart olmaz..." Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdurrahîm ed-Dihlevî, *el-Fevzül-kebir fî usûli't-tefsîr*, çev. Mehmed Sofuoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 50.

²⁸ Murat Sülün, "Makâm-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım", *AÜİFD* 50/2 (Ankara: 2009), 9-10.

ifadeler barındırdığı için çoğunlukla farklı şekilde anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre âyet mü'minlere hitap etmekte; mescit veya camide namaz kılacakları zaman temiz/süslü elbiselerini giymelerini ve yemek-içmek konusunda israftan kaçınmalarını emretmektedir. Âyetin bu şekilde anlaşılması daha ziyade Türkçe meallerde kendisini göstermektedir. Bazı örnekler şu şekildedir:

“Ey Âdemoğulları, namaz kılacağımız her vakit, elbisenizi giyin, süslenin ve yiyin, için, israf etmeyin, şüphe yok ki o, müsrifleri sevmez.”²⁹

“Ey Âdemoğulları! Her secde yerine varışta süslerinizi de birlikte alın. Yiyin, için, yalnız saçıp savurmayın. Çünkü Allah saçıp savuranları sevmez.”³⁰

“Ey Adem Oğulları! Her namazınızda süslü elbisenizi giyinin. Yeyin, için, israf etmeyin. Çünkü Allah israf edenleri sevmez.”³¹

“Ey Ademoğulları, her mescidde zîynetinizi takın. Yiyin, için ve israf etmeyin. Çünkü O, israf edenleri sevmez.”³²

“Ey Âdemoğulları! Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin; yeyin, için fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmez.”³³

Bu gibi tercümelerde ayetlerin muhataplarının namaz kılan mü'minler olduğu ve onlardan mescitlere giderken ve namaz kılarken süslü ve güzel elbiseler giymelerinin istendiği anlaşılmaktadır. Ayetin ikinci kısmı da örneklerde görüldüğü gibi “yiyin, için ama israf etmeyin; yani yiyip içme konusunda savurganlık yapmayın, gerektiğinden fazla yemeyin, yiyeceğinizi israf etmeyin” biçiminde anlaşılmaktadır. Bu anlayışa göre de yine israfın kendileri tarafından çirkin bir şey olarak görülmesi gereken mü'minler muhatap alınmakta ve israftan uzak durmaları öğütlenmektedir.

Şüphesiz Kur'an'da mü'minlere yönelik böyle uyarıların olması mümkün ve tabiidir. Mü'minler özellikle ibadet hususunda temizliğe riayet etmeli, yiyip-içme konusunda da israftan kaçınmalıdırlar. Esasında başka âyetlerde bu hususlarda daha açık ifadelerle bizzat mü'minlere hitap edildiğini görmek mümkündür.³⁴ Fakat bu âyetin muhataplarıyla ilgili bilgilere bakınca farklı bir durum ortaya çıkmaktadır.

²⁹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Meâli*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955), el-A'râf 8/31.

³⁰ *Kur'an*, çev. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu (Ankara: Yıldız Matbaacılık, 1957), el-A'râf 8/31.

³¹ *Kur'ân-ı Kerîm ve İzahlı Meâli Âlisi*, çev. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.), el-A'râf 8/31.

³² *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Ümit Şimşek (İstanbul: Zafer Yayınları, 2004), el-A'râf 8/31.

³³ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Ali Özek vd. (Ankara: TDV Yayınları, 1993), el-A'râf 8/31.

³⁴ Bk. el-Bakara 2/222; el-Mâide 5/6; el-A'râf 7/82; el-İsrâ 17/26-27; el-Furkan 25/67.

Bu ayetin gerçekte öncelikle kime hitap ettiğini ve ne söylediğini öğrenmek için, ayetin indiği zaman ne dediğine ve muhatapların onu nasıl anladığına odaklanan, bu konudaki rivayetleri toplayan ilk dönem kaynaklarına bakmak gerekiyor. Mesela Taberî (ö. 310/923) ayetin izahına girişirken, daha konuyla ilgili rivayetleri bile aktarmadan şunları söylüyor: “Allah Teâla burada, Beyt-i Haram’ı çıplak tavaf eden, orada avret yerlerini örtmeyen, Rableri katında kendilerini temizlemiş olmak için O’nun haram saymadığı yiyecekleri haram kılan müşrik Araplara sesleniyor ve ‘Ey Âdemoğulları! Her ibadet mekânında/ibadet ederken zinetinizi alın, yani elbisenizi giyin; size rızık olarak verdiğim helal şeylerden yiyin-için, Kitab’ımda veya elçim Muhammed’in diliyle haram kıldıklarımın dışında bir şeyi kendinize haram kılmayın’ buyuruyor.” Taberî bu izahını tarihi arkaplandan bahseder nitelikteki birçok rivayetle destekliyor. Buna göre ehl-i hums/hıms (yani Kureyş ve anlaşmalıları) hariç müşrikler genelde Kâbe’yi çıplak tavaf ediyorlardı. Hatta Yemen gibi yerlerden gelenler de aynı uygulamayı devam ettiriyordu. Onlara göre dünya kirine bulanmış elbiseyle tavaf etmek doğru değildi. Bazı kadınlar dahi çıplak tavaf ediyorlardı. Diğer yandan tavaf ettikleri zamanlarda normal şekilde yeme içmeyi de kerih görüyorlardı. Bunu da bir arınma biçimi olarak kabul etmişlerdi.³⁵

Bu bilgilere göre ayetin ilk ve doğrudan muhatapları Mekke’li müşriklerdir. Âyette ibadetlerle ilgili kendi icatları olan yanlış uygulamalar eleştirilmektedir. Dolayısıyla âyetteki “zinetinizi alın” ifadesi “elbisenizi giyin/çıplak tavaf yapmayın” anlamına; “yiyin-için” de “yemezlik etmeyin, yemeyi-içmeyi kendinize haram kılmayın” anlamına gelmektedir. “İsraf etmeyin” emri de bu durumda “helali haram yaparak ve bu konuda kendi kendinize kurallar ihdas ederek haddi aşmayın” şeklinde bir uyarıdır. Allah işte bu şekilde haddi aşanları sevmemektedir. Nitekim devam eden ayette de bu tür şeyleri kendi arzu ve isteklerine göre haram kılanlar eleştirilmektedir.

Âyetlerin ilk muhataplarının tespitinde nüzul sebepleri bilgisi yanında nüzul ortamı yahut Hz. Peygamber’in âyetlerin tebliğiyle ilgili tavrına dair bilgiler de işimizi kolaylaştırmaktadır. Kâfirûn sûresiyle ilgili bazı bilgiler bu konuda örnek verilebilir.

Bilindiği üzere Kur’an, mesajını iletirken muhataplarının açık isimlerini yahut lakap ve künyelerini zikretmemektedir. Açıktan zikredilen nüzul ortamına ait iki isim/künye³⁶ ve kıssalarda adı geçen peygamberlerle onların muarızları hariç Kur’an’ın tamamındaki hitap metodu şahıs ve yer isimlerinin belirtilmemesi şeklindedir. Bunun sebebi Kur’an’ın kişi yahut gruplardan ziyade onların

³⁵ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 12/389 ve devamı.

³⁶ Bu isimler Hz. Zeyd b. Hârise (el-Ahzâb 33/37) ve Ebu Leheb’dir (Tebbet 111/1).

fikir ve amellerini öne çıkarmak istemesi ve meseleyi kişiler bağlamında ortaya koyup şahsileştirmemesi olabilir.³⁷ Özellikle muarızlar söz konusu olduğunda başka bir izah da bizzat kişilerin adını zikredip onların düşmanlığını daha da körüklememe isteği olabilir. Nitekim rivayetlerde, Ebû Leheb'in herkesçe bilinen künyesi Kur'an'da zikredilince onun ve ailesinin Hz. Peygamber'e olan kızgınlığının ve kininin daha da arttığı nakledilmektedir.³⁸

Kur'an kişileri ve grupları muhatap alırken onların isimlerinden ziyade vasıflarını öne çıkarmaktadır. Bu sebeple hitaplarında “en insanlar, ey mü'minler, ey iman edenler, ey kâfirler...” gibi ifadeler kullanılmaktadır. Bu ifadeler ise umum manalı olup karşıdaki muhatabın açık kimliğini bir anlamda gizlemektedir. Şöyle ki, mesela “*De ki ey kâfirler...*” şeklindeki bir hitapta Hz. Peygamber'in tam olarak kime konuştuğunu anlamak güçtür. Sadece hitap için kullanılan ifade dikkate alındığında, Hz. Peygamber'in, karşısındaki bütün kâfirlere hitap ettiğini anlamak imkân dâhilindedir. Nitekim bazı tefsirlerde, bu ifadenin kullanıldığı Kâfirûn sûresinin bu şekilde değerlendirildiğini görmek mümkündür. Buna göre sûrede “ey kâfirler” ifadesi geçtiği için Hz. Peygamber'in yeryüzündeki bütün kâfirlere hitap ettiği söylenmektedir. Bu durumda bahsi geçen ifade bütün zamanlarda yaşayan bütün kâfirleri doğrudan muhatap almış olmaktadır.³⁹ Fakat meseleyi böyle düşündüğümüzde, sûrenin devamındaki âyetlerin manasını doğru tespit etmek zorlaşmaktadır. Zira Kâfirûn sûresindeki âyetler, peygamberliğin ilk zamanlarında inmiş olmasına rağmen, Hz. Peygamber'le kâfirler arasına kalın duvarlar ören ve ilişkiyi tamamen koparan bir görüntü vermektedir. Sûrede âdetâ Hz. Peygamber'in kâfirlerden tamamen uzak durması, onlarla herhangi bir ilişkiye girmemesi, buna karşılık kâfirleri de tamamen kendinden uzak tutması isteniyor gibidir. Oysa kâfirlerle bu şekilde bütün ilişkisini kesen Hz. Peygamber'in onlara tebliğde bulunması ve mesajını onlara ulaştırması imkânsız hale gelecektir. Ayrıca “Sizin dininiz size, benim dinim bana!” ifadesinin bir açıdan şirk inancını olumluyor gibi algılanması da mümkündür.

Bütün bu sorunlar, bahsi geçen âyetlerin asıl muhataplarının tespitiyle ortadan kalkabilir. Rivayete göre Kâfirûn sûresi nazil olduğunda Rasûlüllah gidip Harem'de oturmakta olan müşriklerin ileri gelenlerinin tepesine dikilmiş ve bu âyetleri onlara okumuştur.⁴⁰ Bu rivâyet sıhhat açısından

³⁷ Halis Albayrak, “Mübhematü'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 157.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/680; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 8/515-516.

³⁹ Özellikle bazı son dönem müfessirleri “ey kâfirler” ifadesinin müşrik, yahudi, hristiyan, komünist ve benzeri gruplardan bütün kâfirleri kapsadığını söylemekte, herhangi bir tahsisten de bahsetmemektedirler. Bk. Muhammed b. Sâlih b. Muhammed el-'Useymîn, *Tefsîru cüz'ü 'amme*, haz. Fehd b. Nâsır es-Süleymân (Riyâd: Dâru's-Süreyyâ, 1423/2002), 335; Abdülmelik b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım el-'Âsımî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm “Cüz'ü 'Amme”* (es-Su'ûdiyye: Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr, 1430/2009), 169.

⁴⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî,

değerlendirildiğinde belki olumsuz bir sonuç ortaya çıkabilir fakat nüzul ortamının tasviri açısından isabetli bir bilgi ihtiva ettiği açıktır. Çünkü bu âyetlerin indiği zamana bakıldığında, özellikle Mekkeli ileri gelen müşriklerin Rasûlüllah’a karşı ciddi manada olumsuz tavır takındıkları ve daha önemlisi onun faaliyetlerine engel olmak için ellerinden geleni yaptıkları görülebilir. Müşriklerin elebaşları, Rasûlüllah’ın çağrısına olumlu cevap vermedikleri gibi, sahip oldukları nüfuzu da kullanarak onunla tebliğ edeceği insanların arasına da girmektedirler.⁴¹ İşte böyle bir ortamda Kâfirûn sûresi, o ileri gelen müşriklere seslenmekte ve Rasûlüllah’ın faaliyetini engellemekten vazgeçmelerini istemektedir. Rasûlüllah’ın tebliğine olumlu cevap vermeleri hususunda kendilerinden ümit kesildiği için bir anlamda “ne haliniz varsa görün, yeter ki tebliğin önünde durmayın” denilerek bu müşrik ileri gelenlerin oluşturduğu barikat geçilmeye çalışılmaktadır. Bu ortamda “*Siz’in dininizi size benim dinim bana!*” ifadesini, şirk inancının olumlanması ya da kabulü değil, uzlaşmaz tavırlı bazı müşrikleri tebliğin önünde engel olmaktan çıkarma gayretinin bir yansıması olarak okumak daha isabetli olacaktır.

Netice itibariyle Kâfirûn sûresinin başında yer alan “ey kâfirler” ifadesinin nüzul ortamındaki esas muhataplarının, Rasûlüllah’ın tebliğ faaliyetlerini engelleyen ve diğer insanlara ulaşmasını zorlaştıran bazı ileri gelen, nüfuzlu müşrik kimseler olduğunu söylemek mümkündür.⁴² Böyle düşünüldüğünde özellikle son âyetle ilgili ortaya çıkan şirk inancının olumlanması veya inanç özgürlüğünün dile getirilmesi⁴³ gibi yorumlar da bertaraf edilmiş olacaktır. Yine ilk muhatapların kim olduğu tespit edilince, bu âyetlerin daha sonra gelen ve kâfirlerle savaşmayı emreden bazı âyetlerle neshedildiği, dolayısıyla artık bu âyetlerin neshin “hükümü mensuh, metni baki” kısmına girdiği şeklindeki görüş de geçersiz olacaktır.⁴⁴

İlk muhataplarının kim olduğu dikkatli bir şekilde tespit edilmediğinde yanlış anlamalara konu olabilen bir ifade de Kur’ân’daki “ekseru’n-nâs” kullanımınıdır. Lafızları bakımından umumilik

1420/2000), 32/329; Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Me’âlimü’l-tenzîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-‘Arabî, 1420/1999), 5/317.

⁴¹ Hz. Peygamber panayırlarda insanlara tebliğde bulunurken Ebû Leheb gibi bazı önde gelen müşrikler karşı propaganda yaparak insanları Rasûlüllah’tan uzaklaştırmaya çalışıyorlardı. İbn Sa’d, *et-Tabakâtü’l-kübrâ*, 1/216.

⁴² Kurtubî “ey kâfirler” ifadesinin Allah Teâlâ’nın ilminde kâfir olarak öleceği önceden bilinen kimselere hitap ettiğini, dolayısıyla umum lafzı ile gelmiş olup hususiyet ifade eden lafızlardan olduğunu söylemektedir. Elmalılı da aynı görüştedir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, thk. Hişâm Semîr el-Buhârî (Riyad: Dâru ‘Âlemi’l-Kütüb, 2003), 20/225-226; Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6219-6221. İbn Kesîr de “ey kâfirler” ifadesi yeryüzündeki bütün kâfirleri kapsamaktadır fakat bu hitapla ilk muhatap olanlar Kureys’in kâfirleridir” demek suretiyle ifadenin ilk muhatabının tespitini yapmaktadır. İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 8/507.

⁴³ Ebu’l-A’lâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7/276.

⁴⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, 9/6222.

ifade ettiği için çoğunlukla “insanların çoğu/çoğunluğu” şeklinde anlaşılıp tercüme edilen bu kullanım da aslında düşünüldüğü gibi bütün insanların değil nüzul devrindeki bir kısım insanların “çoğundan” bahsetmekte ve onları muhatap almaktadır.

Öncelikle belirtmek gerekir ki bu ifadenin geçtiği âyetler, Bakara hariç tümüyle Mekki sûrelerde yer almaktadır.⁴⁵ Dolayısıyla ifadenin doğrudan muhataplarının büyük çoğunlukla Mekke döneminde yer alan bazı insanlar olduğunu söylemek gerekir. Nitekim ifadeye yakından bakıldığında genellikle Kur'ân'ın mesajına karşı olumsuz tavır takınan kimselerden bahseden bağlamlarda yer aldığı görülecektir. Bu bağlamlar dikkate alındığında âyetlerdeki “insanların çoğunluğu” ifadesinin doğrudan muhataplarının çoğunlukla müşrik liderler ve ahiret inancını reddeden kimseler olduğu, bazı yerlerde ise bu liderlere itaat eden kabile üyelerine, Hz. Yûsuf'un kardeşlerine ve çok tanrılı Mısır halkına hitap ettiği anlaşılmaktadır.⁴⁶

Mesela ifadenin yer aldığı bir âyet mealen şöyledir: “*Kıyamet mutlaka gelecektir, bunda hiçbir şüphe yoktur. Fakat insanların çoğu buna inanmaz.*”⁴⁷ Âyet bu şekilde okunup anlaşıldığında manasındaki umumilik yansıtılmış olmakta ve sanki âyetin, bir gün kıyametin kopacağına inanan insanların her zaman azınlıkta kalacağını dile getirdiği düşünülmektedir. Fakat bazı müfessirler buradaki “insanların çoğunluğu” ifadesinin kayıtlanması gerektiği görüşündedirler. Mesela Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) bu ifadeyi “Yani Mekke kâfirlerinin çoğunluğu yeniden diriliş fikrini kabul (tasdik) etmiyorlar” şeklinde tefsir ederken⁴⁸ Taberî “Fakat Kureys'in çoğunluğu kıyametin geleceği düşüncesini kabul (tasdik) etmiyorlar” demektedir.⁴⁹ Günümüze yakın müfessirlerden Tâhir b. Âşûr (1879-1973) ise “insanların çoğunluğu”ndan kastın müşrikler olduğunu, zira Mekke döneminde müşriklerin mü'minler karşısında çoğunluğu oluşturduğunu söylemektedir.⁵⁰

Bu açıklamalar bizim kanaatimize göre de doğru olup âyetteki ifadenin ilk muhataplarını isabetli bir şekilde tespit etmektedir. Çünkü âyet Mekke döneminde nazil olan bir sûrede yer almaktadır ve hem harici (yani Rasûlüllah ve muhasımlarının mücadele ortamı) hem de dâhili bağlamı (sûredeki diğer âyetlerle ilişkisi) açısından Mekkeli müşrik topluluğa hitap ettiği açıktır. Bu sebeple

⁴⁵ Mesela bk. el-A'râf 7/187; Hûd 11/17; Yûsuf 12/21,38,40,68; er-Ra'd 13/1; en-Nahl 16/38; el-İsrâ 17/89; el-Furkân 25/50.

⁴⁶ Kılınçlı, ““Ekseru'n-nâs” Lafzının Bağlamları ve Muhatapları”, 196.

⁴⁷ el-Mü'min 40/59.

⁴⁸ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 3/718.

⁴⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/406.

⁵⁰ İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve't-tenvîr*, 24/180.

esasında âyeti tercüme ederken bunun belirtilmesinde de fayda vardır. Buna göre tercüme-yi yukarıda verdiğimiz şekilde bırakmaktansa, “*Kıyamet muhakkak kopacaktır, bunda hiç şüphe yok. Fakat (Mekke’deki) insanların (müşrik) çoğunluğu buna inanmıyorlar*” şeklinde yapmak daha isabetli olacaktır.

Kur’an’daki “ehl-i kitap” tabiri de kapsamlılığı sebebiyle kendisiyle tam olarak kimin kastedildiğinin gözden kaçırılabilirdiği ifadelerdendir. Bilindiği üzere bu tabir “ilahi bir kitaba inananlar” anlamına gelmekte ve Kur’an’da daha ziyade Yahudi ve Hıristiyanları işaretlemektedir.⁵¹ Esasında nüzul döneminde “ilahi bir kitaba inananlar” Yahudi ve Hıristiyanlardan müteşekkil değildir. Bununla birlikte Kur’an’da ehl-i kitap olarak sadece Yahudi ve Hıristiyanların muhatap alınması, bu iki din mensubunun birtakım eksiklik ve yanlışlıklarının yanında Allah, peygamber, âhiret ve kitap inançlarının bulunması, yani ilâhî kaynağa dayanmaları ve Kur’an’ın o dönemde muhatapı olan insanlarca söz konusu dinlerin bilinmesi sebebiyledir. Nitekim bu din mensupları Hicaz bölgesinde önemli bir etkinliğe sahip olarak Müslümanlarla iç içe yaşıyorlardı.⁵²

Ehl-i kitap tabiri Kur’ân’da, hepsi de Mekke döneminin sonları ile Medine döneminde inen âyetlerde olmak üzere otuz bir defa geçmektedir.⁵³ Bu âyetlere baktığımız zaman “ehl-i kitap” hakkında bazı genel değerlendirmelerin olduğunu görebiliriz. Buna göre onların arasında övgüye lâyık kişiler bulunduğu gibi⁵⁴ kâfirlerin de bulunduğu,⁵⁵ Hz. Peygamber’den kendi arzularına göre mucize isteyip Allah’ın âyetlerini inkâr ettikleri,⁵⁶ Hakk’ı bâtla karıştırdıkları,⁵⁷ emanete riayet etmedikleri,⁵⁸ kendilerine verilen kutsal kitabı tahrif ettikleri,⁵⁹ peygamberlerini öldürdükleri,⁶⁰ müslümanları küfre döndürmek istedikleri,⁶¹ Tevrat ve İncil’deki hükümleri hakkıyla uygulamadıkları⁶² belirtilmektedir. Kur’an ehl-i kitabı Allah’a kulluğa, O’na ortak koşmamaya çağırmakta,⁶³ müslümanlara da onlarla mücadelelerinde itidali tavsiye etmektedir.⁶⁴ Görüldüğü gibi bu yargılar çoğunlukla genellik ifade etmekte ve hangi vasfın tam olarak Yahudi veya Hıristiyanlara ait olduğu anlaşılmamaktadır. Bu

⁵¹ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 6/485.

⁵² TDVİA, “Ehl-i Kitap” (Erişim 4 Şubat 2020).

⁵³ Muhammed Fu’âd Abdülbâkî, *el-Mu’cemü’l-müfhebras li el-fâzi’l-Kur’âni’l-Kerîm* (Kahire: Dâru’l-Kütübi’l-Mısriyye, 1364/1945), 95.

⁵⁴ Âl-i İmrân 3/75, 113-115, 119.

⁵⁵ el-Bakara 2/105; el-Beyyine 98/1.

⁵⁶ Âl-i İmrân 3/70, 98, 112; en-Nisâ 4/153-155; el-Haşr 59/2.

⁵⁷ Âl-i İmrân 3/71.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/75.

⁵⁹ Âl-i İmrân 3/78.

⁶⁰ Âl-i İmrân 3/112; en-Nisâ 4/155.

⁶¹ el-Bakara 2/109; Âl-i İmrân 3/69, 72, 99, 100.

⁶² el-Mâide 5/68.

⁶³ Âl-i İmrân 3/64.

⁶⁴ el-Ankebût 29/46.

durumda âyetlere biraz daha yakından bakmak ve bu vasıfların kimlere ait olduğunu yani âyetlerin muhataplarının kim olduğunu tespit etmek gerekir.

Birçok müfessire göre özellikle Âl-i İmrân sûresinin baş tarafındaki âyetler Medine'ye Hz. Peygamber'le münazara için gelen Necran Hıristiyanları hakkında nâzil olmuştur. Dolayısıyla bu âyetlerde geçen “ehl-i kitap” ifadesi onlara yönelik bir hitaptır veya onlardan bahsetmektedir.⁶⁵ Bazı müfessirler ise aynı âyetlerin muhatabının kimler olduğu hakkında ihtilaf etmişlerdir. Mesela Âl-i İmrân sûresinin 64. âyetinde⁶⁶ Allah'a ortak koşmamaya çağrılan ehl-i kitabın kim olduğu hususunda farklı görüşler ifade edilmiştir. Buna göre bazıları bu kimselerin Medine'de yaşayan Yahudiler olduğunu söylerken, bazıları da Necran'dan gelen Hıristiyan heyeti olduğunu ifade etmiştir. Taberî, bu farklı görüşlerle ilgili rivayetleri aktardıktan sonra burada herhangi bir tahsise gitmenin isabetli olmadığını, çünkü konunun Allah'a ortak koşmamak olduğunu, bu sebeple âyetin her iki grubu da muhatap aldığını dile getirmektedir.⁶⁷ Bu kimselerin Necran Hıristiyanları olduğunu söyleyenler, sûrenin baş tarafındaki âyetlerin onlara hitaben nâzil olduğu bilgisinden hareket ediyor görünmektedirler. İbn Âşûr gibi bazı müfessirler ise burada Hıristiyanların kastedildiğini çünkü yaratılmış bir varlığı rab edinip Allah'a ortak koşanların onlar olduğunu düşünmektedir.⁶⁸ Her ne kadar Hıristiyanlar'ın Allah'a ortak koşma hususundaki durumları daha belirgin ise de Kur'ân Yahudiler'i de – en azından bir kısmını- Üzeyr'i Allah'ın oğlu kabul etmeleri sebebiyle şirkle ilişkilendirmektedir.⁶⁹ Bu durumda bize göre de bu ve benzeri muhtevaya sahip âyetlerdeki “ehl-i kitap” ifadesiyle Yahudi ve Hıristiyanlara ortak olarak hitap edildiğini düşünmek daha makul gelmektedir. Fakat Âl-i İmrân sûresinin ilk seksen âyeti içinde yer almasına rağmen, zikri geçen bazı “ehl-i kitap” ifadelerinin doğrudan Yahudiler'i muhatap aldığı da anlaşılmaktadır. Mesela sûrenin 70 ve 71. âyetlerinde⁷⁰ geçen “ey ehl-i kitap” hitaplarının Yahudiler'e yönelik olduğu hakkında müfessirler arasında yaygın bir kanaat vardır.⁷¹ Hatta Derveze (1888-1984), bu âyetlerdeki ifade ve vasıfların, Bakara sûresinin 40-

⁶⁵ İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2: 5; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr* (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994), 1/403.

⁶⁶ “De ki: “Ey Ehl-i kitap! Gelin, önce şu temel ilkede birleşelim: Allah'tan başkasına kulluk etmeyelim; O'ndan başka bir varlığı tanrı olarak tanımayalım; Allah'ın yanı sıra insanları tanrı yerine koymayalım.” Şayet onlar bunu kabul etmezlerse, o zaman siz, “Şahit olun ki bizler Allah'a teslim olmuş kimseleriz.””

⁶⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 6/483-485.

⁶⁸ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 3/268.

⁶⁹ et-Tevbe 9/30.

⁷⁰ “Ey Ehl-i kitap! (Gerçeği) görüp durduğunuz halde niçin Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorsunuz? Ey Ehl-i kitap! Neden hakkı bâtil ile karıştırıyor ve bile bile gerçeği gizliyorsunuz?”

⁷¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 1/604.

41⁷², 76-77⁷³ ve 88-90.⁷⁴ âyetlerinde İsrailoğullarına hitapla söylenen sözlerle birebir uyuşmasından hareketle, burada da Yahudiler'e hitap edildiğini dile getirmektedir.⁷⁵

Diğer yandan, başka sûrelerde geçen ve “ehl-i kitap”tan bahseden bazı âyetlerin de doğrudan Yahudiler’i muhatap alarak konuştuğunu söylemek mümkündür. Mesela Nisâ sûresinin 153. âyetinde şöyle buyurulmaktadır:

“Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyorlar. Onlar bundan daha büyüğünü Mûsâ’dan istemişler, “Biz Allah’ı apaçık göster” demişlerdi de bu baksız davranışları yüzünden onları hemen yıldırım çarpmıştı. Bilâhare kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağbı (tanrı) edindiler; biz bunu da affettik. Ve Mûsâ’ya apaçık bir delil verdik.”

Burada ehl-i kitap derken Yahudiler’den bahsedildiği açıktır. Nitekim sonraki âyetlerde de Yahudiler’in inatçılıkları, söz dinlememeleri, Allah’ın âyetlerini inkâr edip peygamberlerin bazılarını öldürmeleri gibi suçları sıralanmaktadır. Bu sebeple müfessirler de bu âyetteki ehl-i kitap ifadesiyle Yahudiler’in kastedildiği konusunda neredeyse ittifak halindedirler.⁷⁶

Aynı şekilde Haşr sûresi 2. âyette⁷⁷ geçen “ehl-i kitap” ifadesinin de Yahudiler’den bahsettiği anlaşılmaktadır. Çünkü bu ve devamındaki âyetler, Uhud savaşının Müslümanların aleyhine sonuçlanmasının ardından tavır değiştirerek Müslümanlarla yaptıkları antlaşmayı bozan, Mekke müşrikleriyle birlikte hareket etme kararı alan ve Hz. Peygamber’e suikast düzenleyen Nadîroğulları’nın cezalandırılmasıyla ilgilidir.⁷⁸

⁷² “Elinizdekini (Tevrat) tasdik edici olarak indirdiğime (Kur’an) iman edin; sakın onu inkâr edenlerin ilki olmayın! Âyetlerimi az bir karşılığa satmayın. Yalnız benden korkun. Bilerek hakkı bâtıl ile karıştırmayın, hakkı gizlemeyin.”

⁷³ “Onlar inananlarla karşılaştıklarında ‘İman ettik’ derler. Birbirleriyle baş başa kaldıklarında ise, ‘Allah’ın size açtıklarını (Tevrat’taki bilgileri) rabbiniz katında sizin aleyhinizde delil getirsinler diye mi onlara anlatıyorsunuz; bunları düşünemiyor musunuz?’ derler. Onlar bilmezler mi ki, gizlediklerini de açığa vurduklarını da Allah bilmektedir?”

⁷⁴ “Yahudiler ‘Kalplerimiz perdelidir!’ dediler. Aksine, inkârları sebebiyle Allah onlara lânet etmiştir; o yüzden çok az inanırlar. Onlara Allah katından ellerindekini (Tevrat) doğrulayan bir kitap gelince, daha önce kâfirlere karşı zafer isterlerken işte şimdi bilip tanıdıkları (Kur’an) kendilerine gelince onu inkâr ettiler. Allah’ın lâneti böyle inkârcıdır. Allah’ın, kullarından dilediğine peygamberlik ihsan etmesini kâskandıkları için Allah’ın indirdiğini inkâr ederek kendilerini harcamaları ne kötü! Böylece onlar gazap üstüne gazaba uğradular. Kâfirler için alçaltıcı bir azap vardır.”

⁷⁵ Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru’l-hadîs*, (Kahire, Dâru İhyâ’i’l-Kütübî’l-‘Arabiyye, 1383/1964), 7/170.

⁷⁶ Bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 9/356; Ebu’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî el-Mâverdi, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahim (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-‘İlmiyye, ts.), 1/540; Ebu’l-Kâsim Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdi (Beirut: Dâru İhyâ’i’l-Türâsî’l-‘Arabî, ts.), 1/585; Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 11/256; İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-temvîr*, 6/14.

⁷⁷ “Ehl-i kitap’tan inkâr edenleri ilk sürgünde yurtlarından çıkaran O’dur. Siz onların çıkacaklarına ihtimal vermemişsiniz. Onlar da kalelerinin kendilerini Allah’a karşı koruyacağını sanmışlardı. Ama Allah’ın azabı hiç beklemedikleri bir yerden geliverdi; Allah yüreklerine korku düşürdü; öyle ki evlerini hem kendi elleriyle hem de müminlerin elleriyle yıkıyorlardı. O balde ibret alın, ey akıllı sahipleri!”

⁷⁸ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/285.

Kur'an'daki "ehl-i kitap" ifadesi gibi, daha çok Medenî sûrelerde geçen "kendilerine kitap verilenler",⁷⁹ "kendilerine kitap verdiklerimiz",⁸⁰ "senden önce kitabı okuyan kimseler"⁸¹ ve "kendilerine kitaptan bir pay verilmiş olanlar"⁸² gibi ifadeler de Yahudi ve Hıristiyanlar'dan bahsetmekte ve onları muhatap almaktadır. Bununla birlikte bu ifadelerle de tam olarak hangi grubun kastedildiği, âyetlerin muhtevası, bağlamı ve haklarındaki rivayetler incelenerek tespit edilebilir. Mesela Bakara sûresi 144 ve 145 âyetlerde⁸³ geçen "kendilerine kitap verilenler" ifadesinin Yahudiler'le ilgili olduğu açıktır. Çünkü bu âyetlerde kıblenin değişmesi ve bu durumu içine sindiremeyenlerin tavırları söz konusu edilmektedir. Tarihsel olarak bildiğimiz kadarıyla kıblenin Kudüs'ten Mekke yönüne çevrilmesini dillerine dolayanlar Medine'deki Yahudiler'le bazı münafık ve müşrik kimselerdi.⁸⁴ Bunların içinde "kitap sahibi" olanlar Yahudiler olduğuna göre bu ifadenin onları muhatap aldığını söylemek mümkündür.

Nisâ sûresi 47 âyette⁸⁵ yer alan "kendilerine kitap verilenler" ifadesinin de Yahudiler'i muhatap aldığını söylemek mümkündür. Zira bir önceki âyette Yahudiler'in yaptıkları tahrifat, İslâm ve Hz. Peygamber'le alay etmeleri ve inkârcılıklarından bahsedilmekte, bu âyette de bu gibi sebepler yüzünden tehdit edilmektedirler. Tehdidin içerisindeki unsurlardan birisi de geçmişte Cumartesi yaşağını çiğneyen, Medine'deki Yahudiler'in bir anlamda ataları kabul edilebilecek kimselerin lanetlenmesinin gündeme getirilmesidir. Bu durumun Yahudiler'le ilgili olduğu açıktır. Ayrıca bu âyetleri Yahudiler'le ilişkilendiren rivayetler de mevcuttur ve bu sebeple birçok müfessir de haklı olarak buradaki "kendilerine kitap verilenler" in Yahudiler olduğu düşüncesindedir.⁸⁶

Bu gibi örneklerde görüldüğü gibi gerek ehl-i kitap, gerekse "kitap verilenler, kitaptan pay verilenler" gibi ifadeler umumi/genel manalı olmasına ve nüzul ortamındaki Kur'an öncesi vahyin

⁷⁹ el-Bakara 2/144, 145; Âl-i İmrân 3/20, 100, 186, 187; en-Nisâ 4/47, 131; el-Mâide 5/5; et-Tevbe 9/29; el-Hadîd 57/16; el-Müddessir 74/31; el-Beyyine 98/4.

⁸⁰ el-Bakara 2/121, 146; el-En'âm 6/20, 89, 114; er-Ra'd 13/36; el-Kasas 28/52; el-Ankebût 29/47.

⁸¹ Yûnus 10/49.

⁸² Âl-i İmrân 3/23; en-Nisâ 4/44.

⁸³ "Biz senin, yüzünü göğe doğru çevirdiğini elbette görüyoruz. İşte şimdi kesin olarak seni memnun olacağın kibleye döndürüyoruz. Artık yüzünü Mescid-i Harâm tarafına çevir; nerede olursanız olun yüzünüzü o yöne çevirin. Kuşku yok ki kendilerine kitap verilenler bunun rablerinden gelmiş bir gerçek olduğunu elbette bilirler. Allah, onların yaptıklarından habersiz değildir. Kendilerine kitap verilenlere her türlü delili getirsen de onlar senin kiblene asla dönmezler. Sen de onların kiblesine uymayacaksın. Onlar birbirinin kiblesine de uymazlar. Eğer sana gelen gerçeğin bilgisinden sonra onların arzusuna uyarsan, işte o vakit sen kesinlikle hakkı çiğneyenlerden olursun."

⁸⁴ TDVİA, "Kible" (Erişim 1 Mart 2020).

⁸⁵ "Ey kendilerine kitap verilenler! Biz birtakım yüzleri silip dümdüz ederek arkalarına çevirmeden yahut cumartesi yasaklarını çiğneyen kimseleri lanetlediğimiz gibi onları da lanetlemeden önce, sizdekini doğrulamak üzere indirdiğimiz kütaba iman edin. Allah'ın emri mutlaka yerine gelecektir."

⁸⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 8/440-447; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehlî's-sünne*, thk. Mecdî Bâselûm (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 3/198; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/515; Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/95; Kurtubî, *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân*, 5/242; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 5/78.

müntesipleri olan Yahudi ve Hıristiyanlar'ı işaretlemesine rağmen, yakından bakıldığında bazı yerlerde sadece Yahudiler veya sadece Hristiyanlar'dan bahsettiği ve onları muhatap kabul ederek konuştuğu anlaşılmaktadır. Bu durum tespit edildiğinde ilgili âyetteki övgü, yergi, kınama, eleştirme ve benzeri değerlendirmelerle tam olarak hangi grubun kastedildiği belirlenmiş olacaktır. Bu belirleme, Kur'an ifadelerinin daha isabetli anlaşılmasını temin yanında, nüzul döneminde Kur'an'ın önceki vahiy müntesiplerine bakışı ve onlar hakkındaki değerlendirmeleri de doğruya daha yakın şekilde belirlenmiş olacaktır. Ayrıca bu ayrıntıların meallere yansıtılması, onların âyetlerin manalarını daha doğru aktarmalarını da sağlayacaktır.

4. Anlamının Tespitinde Sıkıntı Çekilen Bir Âyet ve İlk Muhatapları: et-Tevbe 9/122

Tevbe sûresinin 122. âyetini⁸⁷ inceleyeceğimiz bu kısımda, muhatap tespitinin doğru yapılmasının âyetin anlamına etkisinin daha da belirginleşeceğini düşünüyoruz. Her ne kadar önceki kısımlarda benzer örnekleri ortaya koymaya çalıştıysak da burada ele alacağımız âyet, hem hakkında farklı nüzul sebebi rivayetleri aktarılması hem de haber-i vahidin kabulü,⁸⁸ fıkıh ilmini öğrenme, ilim elde etmenin gerekliliği⁸⁹ gibi muhtelif konularda delil olarak kullanılması hasebiyle biraz daha incelemeyi gerekli kılan bir yapı arz etmektedir.

Bahis konusu âyet, lafzi olarak okunduğunda farklı şekillerde anlaşılabilir. Çünkü gramer açısından farklı anlamalara imkân veren bir söz dizimine sahiptir. Tefsir kitaplarında âyet izah edilirken farklı görüşler ve bunları desteklediği düşünülen nüzul sebebi ve bağlam bilgileri aktarılmaktadır. Bu eserlere baktığımızda ulemanın genellikle bu âyeti cihada çıkma meselesiyle ilişkilendirdiklerine şahit oluyoruz. Âyetle ilgili ulemanın bir diğer genel kabulü de burada ilmin önemine dikkat çekildiğini belirtmeleridir. Bu kabule göre dinin sağlıklı bir biçimde tebliği için maddî güç ve düşmana karşı ordu hazırlamak yeterli değildir. İslâmiyet'in hedeflediği medeniyete ilimsiz, irfansız ulaşamaz. Bu itibarla müslümanların kendilerini aydınlatacak ve gerekli durumlarda uyaracak derin bilgi sahibi kimseler yetiştirmek için üzerlerine düşeni yapmaları bir görevdir.⁹⁰

Âyetin söz diziminin farklı anlamalara imkân veren yapısının meallere yansıdığını da görmek mümkündür. Meal yazarları muhtemelen uygun gördükleri nüzul/bağlam bilgilerine dayanarak farklı şekillerde mealler ortaya koymuşlardır. Şu örneklerde bu farklılık açıkça görülmektedir:

⁸⁷ Âyetin metni şu şekildedir: وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

⁸⁸ Ramazan Özmen, "el-Buhâri'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 229.

⁸⁹ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr)* (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 11/63.

⁹⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/74-75.

“*Ve maamañib büitün mü'minlerin birden toplanıp sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her bir fırkasından bir zümre dinde fekábat sabibi olmaya çalışmalı ve kavimlerine dönünce de onları inzar etmelidirler. Umulur ki, onlar sakınırlar.*”⁹¹

“*Mü'minlerin hepsinin savaşa çıkmaları uygun değildir. O halde çıkan her kabileden bir kaçının, dini bilgileri öğrenmeye yönelmesi gerekir ki, bunlar, kabile arkadaşları kendilerine döndüklerinde onları uyarsınlar; ola ki aykırı davranışta bulunmaktan kaçınırlar.*”⁹²

“*Mü'minlerin hepsinin toptan sefere çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminde bir grup dinde (dini ilimlerde) geniş bilgi elde etmek ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları ikaaz etmek için geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*”⁹³

“*Mü'minlerin hepsinin birden (savaş için) seferber olmaları gerekmez. Onların her kesiminden bir grubun da dinde (dini ilimlerde) derin bilgi elde etmek ve kavimleri kendilerine döndüklerinde onları uyararak (ve irşad etmek) için seferber olmaları (çalışmaları) gerekir ki, bu sayede (yanlışlıklarından) sakınırlar.*”⁹⁴

“*Medine dışında yaşayan ve tevbid/İslâm inancını yeni benimsemiş olan mü'minlerin [dini bizçat Peygamber'den öğrenmek maksadıyla] topyekün bir şekilde Medine'ye akın etmeleri doğru olmaz. Nitekim her kabileden küçük bir grubun Medine'ye gelip dini iyice öğrenmesi, sonra gidip kendi kabilesine öğretmesi ve böylece o kabilenin dini şuur ve hassasiyet kazanması daha doğru değil midir?*”⁹⁵

Görüldüğü gibi âyet metnindeki “لِيُنْفِرُوا”, “فَلَوْلَا نَفَرَ”, “فِرْقَةٌ”, “طَائِفَةٌ”, “لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ”, “قَوْمَهُمْ” ve “إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ” ifadeleri, farklı anlamlandırmanın merkezinde yer almaktadır. Buna göre âyette savaş için sefere çıkmaktan mı yoksa bir yerden bir yere yolculuk yapmaktan mı bahsedildiği, bütün mü'minlere mi yoksa belli bir bölgedeki/şehirdeki mü'minlere mi hitap edildiği, *tefakkub fi'din* ve *inzân* kim tarafından gerçekleştirileceği ve bu iki kavramla neyin kastedildiği hususları belirsizleşmektedir.

Alman oryantalist Rudi Paret (1901-1983) bu âyetin tefsir geleneğinde anlaşılma ve yorumlanma biçimini ele aldığı makalesinde müfessirlerin âyeti yanlış bir biçimde cihad bağlamına yerleştirdiklerini, dolayısıyla elde ettikleri mananın da yanlış olduğunu düşünmektedir. Ona göre âyet

⁹¹ Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964), 3/1347.

⁹² *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*, çev. Bekir Sadak (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989), et-Tevbe 9/122.

⁹³ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Özek vd., et-Tevbe 9/122.

⁹⁴ *Feyzül-Furkân Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hasan Tahsin Feyizli (İstanbul: Server İletişim, 2005), et-Tevbe 9/122.

⁹⁵ *Kur'an-ı Kerim Meali –Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*, çev. Mustafa Öztürk (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), et-Tevbe 9/122.

müstakil bir konudan bahsetmektedir. Bu da civardaki kabilelerin Medine'ye yönelik yoğun yolculuklarına çeki düzen verilmesi isteğidir.⁹⁶

Meselenin detaylarına vâkıf olmak için tefsir eserlerinde konuyla ilgili neler söylendiğini görmek gerekmektedir. Bu sebeple öncelikle âyetle ilgili neredeyse bütün izahları aktaran Taberî'nin tefsirine baktığımızda onun Allah'ın bu âyetle neyi kastettiği ve âyette geçen *nefr* ifadesinin manasının ne olduğu konusunda ihtilaflar bulunduğunu söylediğini görüyoruz. Bu ihtilaflar şu şekilde sıralanmaktadır:

1- Bazı âlimlere göre buradaki *nefr*, Rasûlüllah'ın çölde yaşayanlara İslâm'ı öğretmek maksadıyla göndermiş olduğu bir grup insanla ilgilidir. Bunlar oradayken “*Medine abalisi ve çevresinde bulunan bedevîler Rasûlüllah'a katılmaktan geri kalmaz ve onu bırakıp kendi canlarının derdine düşmezler.*” (Tevbe 9/120) meâlindeki âyetin nazil olduğunu duymuşlar ve Rasûlüllah'tan geri kalma korkusuyla hemen çölü terk edip Medine'ye gelmişlerdi. Bunun üzerine bu âyet indi ve onların toptan çölü terk edip Medine'ye gelmelerini hoş görmedi.

2- Bazılarına göre *nefr*, mü'minlerin savaşa çıkmasıdır. Dolayısıyla âyet “müminlerin tamamının peygamberlerini yalnız başına bırakarak düşmanlarına karşı sefere çıkmaları doğru değildir” manasına gelmektedir.

3- İbn Abbas'tan nakledilen bir izaha göre bu âyet çevre kabilelerden Medine'ye gelen topluluklarla ilgilidir. Bu insanlar Rasûlüllah'a geliyor, dinleri hakkında sorular soruyor ve öğrendikleri şeylerle dinde derin anlayış sahibi oluyorlardı. Rasûlüllah'a yapmaları ve geri döndüklerinde kabilelerine anlatmaları gereken şeyleri soruyorlardı. Rasûlüllah onlara Allah ve Rasulüne itaati emrediyor, kavimlerine gidip namaz ve zekâtı anlatmalarını istiyordu. Onlar da geri dönüyorlar ve kavimlerini İslâm'a davet edip onları inzar ediyorlardı.

4- Bazıları *nefr* ifadesine “sefere/yolculuğa” çıkmak manası vermiş ve âyeti de şöyle anlamışlardır: “Böyle topluca sefere çıkanlar mü'min değildir. Eğer mü'min olsalardı, hep birden sefere çıkmazlardı. Onlar münâfıklardır. Eğer onlar mü'min olduklarını söylerken samimi olsalardı, bazıları dinde derinleşmek ve kavmine döndüğünde onları uyarmak için sefere çıkardı.”

5- Bazı âlimler ise şöyle demişlerdir: “Âyetteki bu ifadeler, geri kaldıkları için kendileri de Allah tarafından azarlanan kimseler oldukları halde, müslüman bedevîleri ve başka bazı kimseleri

⁹⁶ Rudi Paret, *Kur'an Üzerine Makâleler*, der. ve çev. Ömer Özsoy (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995), 72-77.

Rasûlullah'ın emrine aykırı olarak geri kalmaları sebebiyle ayıplayan münafıklara yönelik Allah'tan bir yalanlamadır.”

Taberî'nin devamla yaptığı açıklamalara göre, âyetin baş tarafını 2. maddedeki gibi anlayanlar, âyetin devamındaki ifadeler konusunda da görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Buna göre bazıları, dinde derinleşecek ve kavmi uyaracak olanların, seriyyeye katılmayıp geride kalanlar olduğunu, dolayısıyla savaş için sefere toptan çıkılmayıp sadece bazı grupların çıkmasının istendiğini düşünmüşlerdir. Bazıları ise, dinde derinleşecek ve kavmi uyaracak olanların, geride kalanlar değil sefere çıkanlar olduğunu düşünmüşlerdir.

Taberî'ye göre âyetin baş tarafıyla kastedilen şudur: Mü'minler savaş yahut başka bir şey için toptan seferber olup Rasûlullah'ı geride bırakmamalıdır. Yapmaları gereken, Rasûlullah bir seriyye düzenlediğinde, her kabileden bir grubun ona katılmasıdır. Böylece Medine'de Rasûlullah'la birlikte bazı Müslümanlar da kalmış olacaklardır. Bu, Taberî'ye göre en doğru olan görüştür. Çünkü bu âyetin öncesinde (et-Tevbe 9/120) zaten mü'minler sefere çıkma zamanında Rasûlullah'tan geri kalmamaları konusunda uyarılmışlardır. Ama bu, Rasûlullah'ın katıldığı seferler içindir. Rasûlullah bir seriyye düzenleyip kendisi Medine'de kaldığında ise herkes seriyyeye birlikte gitmemeli, bir kısım Müslümanlar Rasûlullah'la beraber kalmalıdır. Taberî'nin tercihinin göre, dinde derinleşecek ve kavmi uyaracak olanlar da işte sefere çıkan bu gruptaki insanlardır. Bunlar çıkılan seferde Allah düşmanlarına karşı elde edilen zaferlere şahit olmak suretiyle İslâm'ın hakikatini ve diğer dinlere üstünlüğünü derin bir şekilde kavrayacaklar ve geri döndüklerinde kavimlerini uyaracaklar, kavimleri de böylece İslâm'dan yüz çevirip de mağlup olan ehl-i şirkin durumuna düşmekten sakınabileceklerdir.

Taberî, Hasan-ı Basrî'ye (ö. 110/728) ait olduğunu söylediği bu görüşü dilsel açıdan da temellendirmeye çalışır. Ona göre *nefr* kelimesi tek başına kullanıldığında Araplarca çoğunlukla savaşla ilişkilendirilir. Yine âyetteki *li-yetefekke kabû* ifadesi de öncesindeki *nefrin* şartıdır. Dolayısıyla dinde derinleşecek olanlar, savaşa çıkan gruptaki insanlardır.

Taberî, dinde derinleşeceklerin neden geride kalanlar olamayacağı yönündeki bir soruya – *kîle* (denilir ki) formunu kullanarak- şöyle cevap vermektedir: “Bunu imkânsız olduğu için uygun görmüyoruz. Çünkü cihada çıkan grubun bu yolculuğu geride kalanların dinde derinleşmelerinin sebebi olsaydı, sefere çıkanların geride kalanlarla birlikte kalmaları onların cehaletinin ve dinde derinleşmeyi terk etmelerinin sebebi olması gerekirdi. Ama biz biliyoruz ki, onlar sefere çıkmasalar ve kalsalardı, bu kalışları aslen geride kalanların dinde derinleşmelerini engelleyici bir sebep olmazdı.”

Yine Taberî'ye göre âyetteki “döndükleri zaman kavimlerini uyarmaları için” cümlesi, “dinde derinleşmeleri için” cümlesine atıf yapılmıştır. Açıkta ki sefere çıkan grup, önceki âyette yer alan Allah'ın ikazı ve buna bağlı olarak azap korkusu sebebiyle sefere çıkmıştır. Bu durumda, geride kalanların, sefere çıkanları inzar etmelerinin manası nedir? Neticede her iki grup da Allah'ın onları uyarmış olmasının manasını eşit seviyede bilmektedirler. Eğer bir grubu “uyarmaya daha layık” diye tanımlamak mümkün olsaydı bunu hak eden sefere çıkan grup olurdu. Çünkü onlar –geride kalanların aksine- Allah'ın kudretine ve kâfirlere karşı Müslümanlara yardımına şahit olmuşlardır. Dolayısıyla seferden dönenler hem geride kalan mü'minleri hem de henüz iman etmemiş olanları “kâfirlerin başına gelen şeyler sizin de başınıza gelebilir” diye uyacaklardır.⁹⁷

Taberî farklı bir açıdan yaklaşmış olsa da belirtmek gerekir ki, esasen âyetin lafzında geride kalanların dinde derinleşmesi gerektiğini ihsas eden bir yapı ve durum yoktur. Böyle olmasına rağmen, bu düşüncede olanlar âyete takdir yapmak durumunda kalmaktadırlar. Bunun neticesinde de âyeti “her kabileden bir grubun yola çıkması, *diğer grubun ise* dinde derinleşmek.... için *geride kalması...*” şeklinde okumakta ve anlamaktadırlar. Oysa Hafâcî'nin (ö. 1069/1659) de isabetle belirttiği gibi bir grup yolculuğa çıkacaksa geride elbette bazı kimseler kalacaktır, bunu söylemeye gerek yoktur. Âyette geçen “لِيُنْفِقُوا” fiilindeki zahirin (failin) seyahate çıkan gruba döndüğü kelamın kendisinden anlaşılmalıdır.⁹⁸ Yani bahsi geçen zamir geride kalanlara dönüyor olsaydı, bu kelamda açıktan zikredilirdi.

Taberî'nin aktardığı bu açıklamalar ve rivayetler, öncelikle âyetin anlaşılmasında ciddi bir sorun bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bunun, âyetin öncelikli muhatabının tespitindeki belirsizlikten kaynaklandığı açıktır. Diğer yandan Taberî'nin tercih ettiği görüş ve yaptığı açıklamalar bazı yönlerden eleştirilmeyi hak etmektedir. Mesela *nefr* kelimesi, onun dediği gibi yalnız başına bulunduğu anda çoğunlukla savaş için sefere çıkmak manasında kullanılsa da, hayvanların bir yerden bir yere gidişi veya hacıların Mina'dan çıkışı için de kullanılmaktadır. Hatta erken dönem sözlüklerinde *nefr* kelimesi için “savaş yahut başka bir şey için sefere çıkan topluluk” anlamı verilmektedir.⁹⁹ Dolayısıyla âyetteki *nefr* zorunlu olarak savaşa çıkma anlamı vermek gerekli değildir. Ayrıca “dinde derinleşmek” diye anlaşılabilir *tefakkuh fi'd-dîn* Taberî'ye göre savaşta Allah'ın ehl-i küfre karşı

⁹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 14/565-574.

⁹⁸ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *Hâşiyetü's-şihâb 'alâ tefsiri'l-Beydâvî* (Beirut: Dâru Sâder, ts.), 4/376.

⁹⁹ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dürayd el-Ezdî, *Cemheratü'l-luga*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî (Beirut, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/788; İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâb*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987), 2/833-834.

Müslümanlara nasip edeceği zaferden hareketle O'nun kudretine ve İslâm'ın üstünlüğüne şahit olmak demektir. Açıkçası bu yorum tartışmaya açıktır. Çünkü böyle bir durum en fazla ibret almakla ilişkilendirilebilir. Dini derinlemesine kavramak veya din hakkındaki ilmin yahut marifetin artması, araştırmak, incelemek veya dinin otoritesinden ilim öğrenmekle elde edilebilir. Nitekim Kadı Abdülcebâr (ö. 415/1025) da “bu türlü bir müşahede dinde derinleşmek sayılmaz” diyerek bu görüşü eleştirmiştir.¹⁰⁰ Diğer taraftan, geride kalanlar da gidenler gibi Müslümanlar ise onların alınan gali-biyet vasıtasıyla inzar edilmesi gereksiz olur. Çünkü savaşa çıkmamış olsalar bile onlar da bu hususta Allah'ın mü'minlerin yardımcısı olduğunu bilirler ve buna inanırlar. Ayrıca zafer nasip olduğunda buna savaşa katılanlar şahit olduğu gibi geride kalanlar da bir şekilde şahit olmuş olacaktırlar. Kaldı ki, Derveze'nin de belirttiği gibi, Tebük seferinden sonra Rasûlullah'ın herhangi bir gazveye katıldığı rivayet edilmemiştir. Yine bu dönemde sadece Hz. Ali komutasında Yemen'e gönderdiği bir seriyeyeden ve Üsâme b. Zeyd komutasında Belka'ya gitmek üzere bir ordu hazırladığından bahsedilmektedir.¹⁰¹ Tevbe sûresinin hicretin dokuzuncu yılında inmeye başladığı düşünülürse,¹⁰² bu dönemde Müslümanların topluca sefere çıktığı ve bunun için âyette eleştirildiğini söylemek gerçeğe tekabül etmemektedir. Netice itibariyle Taberî'nin tercih ettiği bu görüş, âyetin anlamını sağlam bir şekilde ortaya koyabilmiş değildir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, Taberî Hasan-ı Basrî'ye ait olan bu görüşü tercih ederken her ne kadar bu âyetle 120. âyet arasında anlam bağı ve sebep ilişkisi kuruyorsa da, İmam Mâturîdî (ö. 333/944) Hasan-ı Basrî'nin bu âyetin 120. âyeti neshettiğini söylediğini nakletmektedir.¹⁰³

Taberî'nin yaptığı gibi, âyeti savaş için sefere çıkmak anlamıyla ilişkilendirmek müfessirler arasında yaygınlık kazanmış görünmektedir. Böyle olması biraz âyetteki *nefr* ifadesiyle ilgiliyse de asıl sebep âyetin bir anlamda küffâra karşı cihad sıyahında yer alıyor olmasıdır. Zira önceki âyetlerde Tebük seferine katılmayan üç kişinin durumundan (118. âyet) ve savaşa çıkma zamanında Rasûlullah'ın yalnız bırakılmaması gerektiğinden (120. âyet) bahsedilirken, 123. âyette yakındaki düşmana karşı savaşmaktan bahsedilmektedir. Durum böyle görünmekle birlikte hem Taberî'nin hem de başka bazı müfessirlerin âyetin tefsiri sadedinde naklettiği diğer (savaşa çıkma dışındaki) açıklama ve rivayetler, aslında âyetin cihad bağlamı dışında değerlendirilmesinin de mümkün olduğunu ortaya koymaktadır. Mesela Taberî'nin üçüncü sırada İbn Abbas'tan naklettiği açıklama böyledir. Bu izah dikkate alındığında âyet cihad bağlamı dışına çıkmakta ve yeni bir söz haline gelmektedir. İmam

¹⁰⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/171.

¹⁰¹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 9/559.

¹⁰² Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/714.

¹⁰³ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehbî's-Sünne*, 5/509.

Mâturîdî de Taberî'deki bu açıklamayı biraz daha genişleterek aktarmaktadır. O, bazılarının bu âyetin çoluk çocuk toplanarak Medine'ye Rasûlüllah'ın yanına gelmek isteyen çevre kabilelerden insan gruplarıyla ilgili olduğunu söylediğini belirtir. Âyet o insanların bu tavrını yasaklamaktadır. Çünkü bu kimseler Medine'nin nüfusunun kalabalıklaşması, yerli halkın yaşam alanlarının daralması ve fiyatların artması gibi olumsuzluklara sebep olmaktadır. Bu durumda hepsinin toptan Medine'ye gelmesi gerekli değildir. Sadece birkaç kişinin gelmesi yeterlidir. Buna bağlı olarak âyetin son bölümü de, bu insanların Medine'de Rasûlüllah'tan din hakkında gereken şeyleri öğrenip, geri dönünce bunları kabilelerine bildirmesinin (*inzâr*) istenmesi şeklinde anlaşılır. Kabile halkı da bu yeni bilgileri gelenlerden öğrenip dinlerini daha iyi yaşamak için çaba sarf ederler.¹⁰⁴ Mâturîdî bu görüşü diğer görüşlerle birlikte zikretmekte fakat herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.

Daha sonraki müfessirler arasında Râzî de âyetin cihad bağlamı dışında değerlendirilmesinin ihtimal dâhilinde olduğunu söyler. Ona göre, böyle olması durumunda âyet Rasûlüllah'tan ilim elde etmekle ilgili olup şu manaya gelecektir: “Mü'minlerin, dinde derinleşmek için hep birlikte Rasûlüllah'ın huzuruna varmaları gerekli de uygun da değildir. Çünkü bu durum, ancak özür sahibi olanların geri kalacağı cihad gibi değildir. Bunun yerine civar şehirlerde yaşayan toplulukların içinden bazı gruplar dinde derinleşmek, helâli haramı öğrenmek ve vatanlarına dönüp, küfürlerinden vazgeçsinler diye kavimlerini uyarıp sakındırmak için Rasûlüllah'ın huzuruna varsalar daha iyi olmaz mı?”¹⁰⁵ Bu izah da benzer şekilde, âyetin savaştan bağımsız bir konudan bahsetme ihtimalini gündeme getirmesi açısından dikkate değerdir.

Âyetin cihad bağlamı dışında yer aldığını düşünen başka bir âlim de Mevdûdî'dir (1903-1979). Ona göre âyet savaşa çıkmakla değil, Medine civarındaki bedevi kabilelerin akın akın Medine'ye gelmeleriyle ilgilidir. Âyet bu topyekün hareketi doğru bulmamakta, sınırlı sayıdaki insanın gelerek dini Rasûlüllah'tan öğrenmelerini ve sonra geri dönüp kabilelerine öğretmelerini teşvik etmektedir.¹⁰⁶ Fakat ona göre bu âyet, sûrenin 97. âyetinde zikri geçen bedevilerin küfür ve nifaklarıyla

¹⁰⁴ Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehbî's-Sünne*, 5/509.

¹⁰⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-Gayb*, 16/171.

¹⁰⁶ Nitekim Mevdûdî âyeti tercümesi de bu görüşü doğrultusunda: “İman ehlinin tamamının yola çıkması gerekmezdi. Ancak topluluklarının her kesiminden birkaç kişinin çıkıp gelmesi, dini anlamaları ve geri dönüp kendi bölgelerinin halklarını (gayri İslâmî davramışlardan) sakınmaları için uyarımları gerekmez miydi?” Bk. *Tefhîmu'l-Kur'an Meali*, çev. Mevlana Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Türkçeye çev. Durmuş Bulgur (Konya: Yediveren Kitap, 2004), et-Tevbe 9/122. Mevdûdî'nin bu mealini başka bir kitabından vermemizin sebebi, *Tefhîmu'l-Kur'an*'ın Türkçe tercümesinde (İnsan Yayınları) onun kendi mealini yerine Ali Bulaç'ın mealinin kullanılmış olmasıdır. Bunun gerekçesini tam olarak bilemiyoruz. Fakat Bulaç'ın âyeti tercümesi Mevdûdî'nin açıklamalarıyla tamamen zıt yönde olduğu için âyetin mealıyla tefsiri arasında çelişik bir durum oluşmuştur. Bulaç'ın bu âyeti tercümesi şöyledir: “Mü'minlerin tümünün öne fırlayıp çıkmaları gerekmez. Öyleyse onlardan her bir topluluktan bir grup, çıktığında (bir grup da), dinde derin bir kavrayış edinmek (tafakkukhta bulunmak) ve kavimleri kendilerine geri döndüğünde onları uyararak için (geride kalabilir). Umulur ki onlar da kaçınıp-sakınırlar.”

ilişkilendirilmelidir. O âyetteki olumsuz sıfatlar –özellikle nifak-, bedevilerin İslâm hakkındaki cehaletlerinin bir sonucuydu. İşte bu 122. âyette onlara bu cehaletlerini giderme yöntemi öğretilmektedir. Bu yöntem onların Medine'ye gelerek Rasûlüllah'tan İslâm'a dair doğru bilgiyi almalarıdır. Fakat bunun için oraya akın etmemeleri gerekir. Belli kimselerin gelmesi yeterlidir.¹⁰⁷ Kanaatimizce Mevdûdî âyetin maksadını doğru tespit etmekle birlikte, 97. âyetle kurduğu bağlantı pek isabetli değildir. Çünkü orada esasen İslâm'a karşı bu tür tavırlar sergileyen bedevilerden bahsedilmektedir. Her ne kadar onların inkârcılık ve nifakta ileri gittikleri genel bir biçimde dile getirilmişse de 99. âyette bedeviler arasında da imanında ve davranışlarında samimi olanların bulunduğu dikkat çekilmiştir. 120. âyette de yürekten inanmış kimselerle yakın temas halinde olan bedeviler hakkında olumlu ifadeler kullanılmış, böylece 97. âyetteki ifadenin kapsamı sınırlandırılmıştır.¹⁰⁸ Ayrıca orada küfür ve nifak sebebiyle azarladığı bedevilere 122. âyette “mü'minler” diye hitap edip nazik bir üslupla onları uyarması birbiriyle çelişmektedir. Şunu da eklemek gerekir ki, Mevdûdî'nin açıklamalarına bakılırsa âyet sanki İslâm hakkında gerçek bilgiyi elde edip cehaletten kurtulmaları için bedevileri Medine'ye çağırılmaktadır. Oysa âyette zaten bir yere (Medine'ye) yönelmiş kalabalıkları azaltma ve çoğunluğunu geri döndürme/yerinde kalmaya ikna etme amacı açıktır. Yani hareketi başlatan âyet değil kalabalıklardır.

Açıkçası, ortaya çıkardığı anlam sorunları ve başıyla sonu arasındaki uyumsuzluk problemleri nedeniyle biz de âyetin savaş/çihad bağlamında okunmasının doğru olmadığı kanaatindeyiz. Bize göre âyetin muhatabı, İbn Abbas'tan nakledilip İmam Mâturîdî'nin detaylandığı açıklamada olduğu gibi, Medine civarında yaşayan ve İslâm'ı henüz kabul eden bazı kabilelerdir. Bu kabileler, gerek Rasûlüllah'a yakın olmak, gerekse hicret şartını yerine getirmek için Medine'ye akın etmiş olmalı. Fakat bu durum hem Medinelileri hem de Rasûlüllah'ı rahatsız etmiş olmalı ki yeni Müslümanları nazikçe uyan bu âyet nâzil olmuştur. Tevbe sûresinin iniş zamanı ve tarihsel ortamı/bağlamı göz önüne alındığında bu açıklama daha isabetli görünmektedir.

Tarih kaynaklarının aktardığına göre hicretin beşinci yılından itibaren civar kabilelerden bazı gruplar (vüfûd) Medine'ye gelmeye başlamışlardır. Dokuzuncu yılda, Tebük seferinden sonra İslâm'a girişlerin de artmasıyla birlikte bu grupların sayısında da bir artış olmuştur. Bu sebeple bu yıla “heyetler yılı” adı verilmiştir.¹⁰⁹ Gelen heyetler üç beş kişiden oluşabildiği gibi yüzlerce insandan

¹⁰⁷ Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, 2/292-293.

¹⁰⁸ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 3/48-49.

¹⁰⁹ Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî el-Me'âfirî, *es-Sîratü'n-nebevîyye*, thk. M. es-Sekâ, İ. el-Ebyâr, A. eş-Şelebî (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1955), 2/560.

müteşekkil de olabiliyordu. Mesela İbn Sa'd'ın (ö. 230/845) bildirdiğine göre ilk grup, hicretin beşinci senesinde gelen Müzeyne kabilesinden insanlardı. Bunlar dört yüz kişiydiler. Muhacirlik vasfı kazanmak için Medine'ye yerleşmek istiyor olmalı ki Rasûlüllah onlara "Siz nerede idiyerseniz orada muhacirlersiniz, malınıza mülkünüze geri dönün" demiştir. Bunun üzerine onlar da kabilelerine geri dönmüşlerdir.¹¹⁰ Aynı konuşma Rasûlüllah ile 'Abs kabilesinden gelen heyet arasında da yaşanmıştır.¹¹¹ Mekke'nin fethinden sonra Bâhile kabilesinden bazı temsilciler Rasûlüllah'a gelerek İslâm'a girmişlerdi. Rasûlüllah onlara hem eman hem de İslâm'ın bazı kurallarını yazdırdığı mektuplar verip kabilelerine geri göndermiştir.¹¹² Onuncu yılın Şa'ban ayında Havlân kabilesinden bazı insanlar gelmiş ve İslâm'a girdiklerini bildirmişlerdir. Rasûlüllah kabilelerindeki putun ne durumda olduğunu sormuş, onlar da artık İslâm'a girdiklerini, dönünce hemen onu yıkacaklarını söylemişlerdir. Rasûlüllah'a İslâm'la ilgili bilmeleri gereken şeyleri sormuşlar, o da onlara anlatmış ve sahabelerden bazılarına onlara Kur'an'ı ve sünnetleri öğretmesini emretmiştir. Daha sonra bu insanlar kabilelerine geri dönmüşler, hemen bahsi geçen putu yıkmışlar ve insanlara Rasûlüllah'ın haram ve helal kıldığı şeyleri anlatmışlardır.¹¹³

Benzer rivayetlerden anlaşılıyor ki, özellikle Mekke'nin fethini takip eden zamanlarda civar kabilelerden Medine'ye doğru bir seyahat akını oluşmuştur. Gelenler çok kalabalık olabildiği gibi, birkaç kişilik gruplar halinde de olabiliyordu. Gelenlerin istekleri çeşitliydi. Bazıları esirlerini geri istemek, bazıları kendisi veya kavmi için eman almak, bazıları Rasûlüllah'la tartışmak, bazıları itaatini bildirmek, bazıları İslâm'a olan rağbetini izhar etmek ve bazıları da İslâm'ı kabul etmiş olan kavminin temsilcisi sıfatıyla İslâm ve ahkâmı hakkında daha fazla bilgi edinmek için gelmişti.¹¹⁴ O zamanki şartları düşündüğümüzde Medine'ye gelenlerin birkaç saat kalıp hemen geri döndüklerini söylemek pek mümkün değildir. Dolayısıyla gelenler en az birkaç gün Medine ve yakın yerlerde ikamet ediyorlardı. Bundan dolayı Medine'de bir nüfus yoğunluğunun olduğunu tahmin etmek zor değildir. Yine buna bağlı olarak Medine'nin yerli halkının bu durumdan olumsuz etkilendiği de söylenebilir. Her ne kadar bu heyetleri güler yüzle karşılayıp hediyelerle uğurlasa da Rasûlüllah'ın da böyle kalabalık gruplar yerine üç-beş kişilik temsilcilerle görüşmeyi daha makul bulacağını tahmin etmek güç değildir. Bu hususlar göz önüne alındığında, aynı dönemlerde nazil olan Tevbe sûresinde, bu yönde

¹¹⁰ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/291.

¹¹¹ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/296.

¹¹² İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/307.

¹¹³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 1/324.

¹¹⁴ Safiyyürrahmân el-Mübârekfûrî, *Ravzatü'l-envâr fî sîrati'n-Nebîyyi'l-Mubtâr*, (Riyad: Vizâratü'ş-Şüûni'l-İslâmiyye, 1432/2011), 325-326.

bir uyarının gelmiş olması gayet makul ve anlaşılırdır. Diğer yandan civar kabilelerden gelenlerden bahsedilirken tarih kitaplarında *nefer* kelimesinin kullanılması da¹¹⁵ âyetin ifade biçimiyle uyumludur.

Müfessirlerin âyeti savaşa çıkmakla ilişkilendirmeleri, yukarıda da geçtiği üzere, âyetin “cihad” bağlamında yer alıyor görünmesinden kaynaklanmaktadır. Âyetlerin tertibinin sahabe tarafından yapıldığını düşünen Paret'e göre “Kur'ân'ın redaksiyonu esnasında veya Tevbe sûresinin tertibi sırasında” bu âyetin kâfirlere karşı savaşa ilgili olduğu düşüncesinden hareket edilmiştir.¹¹⁶ Aslına bakılırsa âyetlerin tertibinin ister tevkifi isterse içtihadî olduğu kabul edilsin, uzun sûrelerde bütün âyetler bir konu bütünlüğü oluşturacak şekilde yer almamaktadır. Bundan dolayıdır ki müfessirler bazı âyetlerin öncesi-sonrasından bağımsız “yeni bir söz” olduğunu belirtebilmişlerdir. İncelediğimiz âyetle ilgili gerek İbn Abbas'tan gerekse diğer müfessirlerden gelen bazı açıklamalar da bunu kanıtlamaktadır. Dolayısıyla Mushaf'ın yapısı düşünüldüğünde bu durum gayet normaldir.

Bununla birlikte âyeti doğrudan savaşa çıkmakla ilişkilendirmeyip yine de bir şekilde cihad bağlamına yerleştiren âlimler de vardır. Mesela Ni'metullah Nahcuvânî (ö. 920/1514 [?]) âyeti şöyle izah eder: “Civardaki mü'minlerin Rasûlüllah'ın yanına topyekün gelip kendi beldelerini korumasız ve tehlikeye açık bırakmaları uygun ve gerekli değildir. Bunun yerine her topluluktan bir grup din hususunda derinleşmek ve dinin şiarlarını ve yapılması gerekenleri öğrenmek; ardından geri döndüklerinde bu öğrendikleriyle kavimlerini uyarmak, İslâm'ın şiarlarına ve dinin ilkelerine dair öğrendiklerini ve iyice kavradıklarını onlara da öğretmek için Rasûlüllah'ın yanına varsa daha uygun olmaz mı? Böylece kavimleri de doğru dinin yasaklarından sakınır, emirlerini yerine getirir ve itikatlarını düzeltirler. Neticede Allah'a gerektiği gibi iman eder ve O'nun dinini hayat tarzı haline getirirler. Nahcuvânî bunları söyledikten sonra “İslâm'ın şiarlarından en önemlisi de savaştır (kıtal)” diyerek konuyu mü'minlere yakın düşmanla özellikle savaşmayı emreden bir sonraki âyetin tefsirine bağlar. Bu durumda âyet bir şekilde cihad bağlamına yerleştirilmiş olmaktadır.¹¹⁷

Âyetin bağlamını farklı şekilde izah eden müfessirlerden birisi de Şevkânî'dir. O âyetin manası hakkında iki görüş bulunduğunu söyler: Bazıları âyetin cihad ahkâmıyla ilgili olduğunu düşünmektedir. Buna göre âyette bütün mü'minlerin savaşa katılmasının uygun olmadığı, sadece bir grubun katılmasının yeteceği, bir grubun ise geride kalıp ilim tahsil edeceği ve geri döndükleri zaman mücahitleri irşad edeceği anlatılmaktadır. Bazıları ise âyetin cihad hükümleriyle ilgisiz olup, ilim elde etmek ve dinde derinleşmek için yolculuğa çıkmanın meşruiyeti konusunda müstakil bir hüküm

¹¹⁵ Bunun için İbn Sa'd'ın eserinin yer aldığı yukarıdaki dipnotlara bakılabilir.

¹¹⁶ Paret, *Kur'an Üzerine Makâleler*, 75-76.

¹¹⁷ Ni'metullâh b. Mahmûd en-Nahcuvânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtibu'l-gaybiyye* (Mısır: Dâru Rukâbî li'n-Neşr, 1419/1999), 1/322.

barındırdığını düşünmektedir. Buna göre bütün mü'minler değil yalnızca belli bir grup bu iş için yola çıkacak, ilim elde ettikten sonra geri dönüp kavimlerini irşad edeceklerdir. Bu durumda tıpkı cihad için mü'minlerden bir grubun sefere çıkmasının gerekliliği gibi ilim için de mü'minlerin hepsinin değil belli bir grubun yola çıkması (gayret göstermesi) gerektiği için Allah Teâla âyeti bu bağlama yerleştirmiştir.¹¹⁸

Netice itibariyle Tevbe sûresinin 122. âyetini, hem kendi iç bütünlüğü (başı ve sonu arasındaki anlamsal tutarlılık) hem de nüzul ortamının şartları düşünüldüğünde cihad için seferber olmakla ilişkilendirmek yerine, yeni Müslüman olan çevre kabilelerin yoğun bir şekilde Medine'ye yönelmeleri ve bu durumun oluşturduğu nispi rahatsızlığın giderilmesi bağlamında anlamak daha isabetli görünmektedir.¹¹⁹ Bu durumda, hitabında “mü'minler” şeklinde genellik ifade eden bir kelime kullanılmışsa da âyetin nüzul dönemindeki muhatapları öncelikle “heyetler yılı”nda Medine'ye gelen yeni Müslümanlar olmaktadır. Bütün bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda âyetin tercümesinin iki şekilde yapılması kanaatimizce uygundur. Eğer âyet lafzi tercüme yapılacaksa “Mü'minlerin topyekün seferber olmaları uygun değildir. Bunun yerine, her kabileden bir grup, dinde derinleşmek ve geri döndüklerinde sakınmaları maksadıyla kavimlerini uyarmak için yolculuk yapsa ya!” denebilir. Fakat âyetin neden bahsettiğinin ve kimleri öncelikle muhatap aldığının daha berraklaşması için tefsiri bir tercüme yapılacaksa o zaman da şöyle denebilir: “*[Medine civarındaki kabilelerden İslâm'ı yeni benimsemiş olan] müminlerin [Peygamber'e yakın olmak veya dini öğrenmek maksadıyla] topyekün Medine'ye akın etmeleri doğru olmaz. Bunun yerine her kabileden küçük bir grubun dini iyice öğrenmek ve geri döndüklerinde kabilelerini irşad etmek için [Medine'ye] gelmeleri daha uygun olmaz mı! Böylece kabilelerindeki insanlar da [İslâm'ı daha iyi öğrenip] dikkatli davranırlar.*”

Değerlendirme ve Sonuç

Kur'ân Hz. Peygamber'in peygamberliği süresince, belirli zaman aralıklarıyla nazil olmuştur. Yaklaşık yirmi üç yıllık bir zaman dilimini kapsayan bu süreçte Kur'an Peygamber'in dilinden insanlara tebliğ edilmiştir. Hz. Peygamber'in tebliğ ettiği vahiyler, karşısındaki insanları muhatap almış ve onlara konuşmuştur. Başka bir ifadeyle Kur'ân boşlukta asılı duran ve esasen kimseyi muhatap almayan bir hitap olmamış, aksine karşısındakilere konuşan ve onları muhatap kabul ederek sözünü söyleyen bir hitap olarak ortaya çıkmıştır. Elimizdeki Kur'ân metnini bu gözle okuduğumuzda, onun “Ey insanlar, ey inananlar, ey kitap ehli, ey peygamber hanımları, ey peygamber...” gibi ifadelerinin öncelikle doğrudan karşısındaki kimselere konuşmasının yansımaları olduğunu kolaylıkla

¹¹⁸ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 2/473-474.

¹¹⁹ Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 43.

fark ederiz. Bunun dışında, Hz. Peygamber'e sorulan bazı sorular ve bunların Kur'ân'da "sana soruyorlar" ifadesiyle cevaplanması da benzer durumu yansıtan örneklerdendir.

Kur'ân'ın nüzul süreci genel olarak Mekke ve Medine dönemi şeklinde ikiye ayrılır. Bu iki dönemde de Kur'ân, öncelikle Hz. Peygamber ve onu çevreleyen kimseleri muhatap olarak almış ve onlara konuşmuştur. Dolayısıyla Mekke döneminde muhataplar Rasûlüllah, onun yakın çevresi ve kabilesi başta olmak üzere Mekke halkıdır. Az sayıdaki farklı din mensuplarını bir kenara bırakırsak, Mekke halkının büyük çoğunluğu şirk inancına sahip kimselerden müteşekkil olduğu için Kur'ân'ın bu dönemde müşriklere hitap ettiğini söyleyebiliriz. Medine döneminde ise başta Ehl-i kitap olmak üzere farklı dinlerden insanlar da Kur'ân'ın ilk muhatabı olmuştur.

Kur'ân hitabının ilk muhataplarını tespit etmek, onu doğru ve isabetli anlayabilmek için büyük önem arz etmektedir. Çünkü söylenen söz (ne dediği ve ne kastettiği), sözün muhatabı göz önünde bulundurulmaksızın kolaylıkla doğru anlaşılabilir. Söylenen bir söz ve muhataba yöneltilen bir hitap, öncelikle onun tarafından anlaşılır ve (muhatabın durumuna göre) gereği yapılır. Dolayısıyla sözün ilk muhatabının kim olduğu ve nasıl bir durumda bulunduğu tespit edilebilirse sözün ne dediği ve ardından ne demek istediği de daha doğru anlaşılır.

Kur'ân, Rasûlüllah'ın dilinden şifahi olarak tebliğ edilmiş ve ilk muhataplarına yöneltilmişti. Onlar büyük çoğunlukla anlamaları gerektiği şekilde Kur'ân'ı anlamışlardı. Fakat Kur'ân yazılı bir metin halinde sonraki zamanlara aktarıldığı için, nüzul döneminden sonraki Müslümanlara ilk muhataplar ve onlara dair bilgilerden soyutlanmış bir kitap/metin kalmış oldu. Dolayısıyla hitapla, hitabın öncelikle kendilerine yöneltildiği ilk muhataplar arasındaki ilişki bir anlamda ortadan kalkmış oldu. Bu ilişki aktarılan rivayetlerle kurulmaya ve böylece doğru anlama ulaşılmaya gayret gösterilse de, bunun yeterli gelmediği zamanlar da oldu. Diğer yandan Kur'ân'ın kıyamete kadar geçerli bir vahiy olduğu düşüncesi ve algısı, onu anlamak için ilk muhatap bilgisinin çok gerekli olmadığı fikrini de yaygınlaştırdı. Fakat bu fikir kusurlu olduğu için zamanla birçok âyetin yanlış anlaşıldığı ve bu yanlış anlamaların kronikleşerek bir sonraki nesle aktarıldığı görüldü. Günümüzde de hem tefsirlerde hem de meallerde, nüzul ortamı ve ilk muhatap tespitinin yeterli bir biçimde yapılmamasından kaynaklanan yanlış anlamalar devam etmektedir. Bu tür yanlış anlama ve anlamlandırmaların düzeltilmesinin yolu, Kur'ân'ın indiği dönemde öncelikle çevresindeki insanları muhatap alarak onlara konuştuğunu kabul etmektir. O ilk muhatapların kimler ve hangi durumdaki insanlar olduğu tespit edilince belli bir âyet veya âyet grubunun manası da doğru tespit edilmiş olacaktır. Bu tespit yapılması bize bir âyetin esasen neden bahsettiğini ve ne söylediği belirleme imkânı verecektir. Bu

belirlemeden sonra, aynı âyetin nüzul döneminden sonraki muhataplara ne söylediği meselesi daha geniş bir çerçevede ele alınması gereken bir husustur ve bu makale bu hususla ilgilenmemiştir.

Makalede de görüldüğü üzere, genellikle içinde umum ifade eden kelimeler ve hitaplar barındıran âyetler yanlış anlamının konusu olmuşlardır. Bunun temel sebebi, içerisindeki umum ifade eden kelimeler sebebiyle, o âyetlerin nüzul zamanında bir muhataba konuştuğunun düşünülmemesidir. Böyle olduğu için mesela “ey mü’minler” ifadesi, geçtiği her âyette dünya üzerinde yaşayan gelmiş geçmiş bütün mü’minlere hitap gibi algılanabilmektedir. Fakat âyet esasen belli bir zaman diliminde, belli bir meseleden dolayı belli bir mü’min grubuna doğrudan hitap ettiği için, âyetin muhtevası da ona göre şekillenmiştir. Dolayısıyla muhtevanın doğru bir şekilde çözümü ilk muhatapın doğru tespitine bağlıdır.

Tevbe sûresinin 122. âyetinin bazen birbirine tamamen zıt şekilde, farklı anlamlandırılması da kanaatimizce ilk muhataplarının tam tespit edilememesinden kaynaklanmaktadır. Bizim çıkarımımıza göre âyet, her ne kadar Mushafta cihad bağlamına yerleştirilmiş gibi görünse de bağımsız bir konudan bahsetmekte ve Medine civarında yerleşik bulunan yeni Müslüman olmuş bedevi kabilelere hitap etmektedir. Âyette onların topyekün Medine’ye gelip kalabalık oluşturmalarının çok yerinde bir davranış olmadığı, sadece bir kısmının Rasûlullah’a gelip gerekli bilgileri aldıktan sonra kabilesine geri dönüp onları irşad etmelerinin maksadı hasıl edeceği ifade edilmektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fu'âd. *el-Mu'cemü'l-müjfebras li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Albayrak, Halis. "Mübhematu'l-Kur'an İlmi ve Kur'an Tefsirindeki Yeri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 155-182.
- Âsımî, Abdülmelik b. Muhammed b. Abdurrahman b. Kâsım. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm "Cüz'ü 'Amme"*. es-Su'ûdiyye: Dâru'l-Kâsım li'n-Neşr, 1430/2009.
- Aydın, Mahmut - Duran, Asım. *Kur'an ve Hıristiyanlar*. İstanbul: KURAMER, 2019.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1420/1999.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.
- Bingöl, Abdulkerim. "Kur'an'da Münafıkların Tenkidi". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (2016), 149-168. <https://doi.org/10.18506/anemon.9187>
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sıbâh*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1383/1964.
- Dihlevî, Şâh Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm. *el-Fevzî'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. çev. Mehmed Sofuoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Diraz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Otto, 2016.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1421/2000.
- Feyzî'l-Furkân Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meali*. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server İletişim, 2. Basım, 2005.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: İFAV yayınları, 2014.
- Güven, Şahin. "Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Bedevilik". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2010), 243-272.

- Hafâcî, Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-şihâb 'alâ tefsîri'l-Beydâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- Hûlî, Emin. *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metot*. çev. Mevlüt Güngör. İstanbul: Kur'an Kitaplığı, 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tûnis: ed-Dâru't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn Dürayd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Dürayd el-Ezdî. *Cemberatü'l-luga*. thk. Remzî Münîr Ba'lebekkî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 9 Cilt. es-Su'ûdiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 3. Basım, 1419.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî el-Me'âfirî. *es-Sîratü'n-nebeviyye*. thk. M. es-Sekâ, İ. el-Ebyâr, A. eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 6. Basım, 2017.
- Kılınçlı, Sami. "Kur'an-ı Kerim'deki "Ekseru'n-Nâs" Lafzının Bağlamları ve Muhatapları". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2014), 165-201.
- Kur'an*. çev. İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu. Ankara: Yıldız Matbaacılık, 1957.
- Kur'an-ı Kerim Meali –Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri-*. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Ali Özek vd. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*. çev. Ümit Şimşek. İstanbul: Zafer Yayınları, 2004.
- Kur'an-ı Kerim ve İzzahlı Meâli Âlisi*. çev. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Sönmez Neşriyat, ts.
- Kur'an-ı Kerim ve Meâli*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1955.

Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı. çev. Bekir Sadak. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1989.

Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmedç *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'ân.* thk. Hişâm Semîr el-Buhârî. 20 Cilt. Riyad: Dâru 'Âlemi'l-Kütüb, 2. Basım, 2003.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vîlâtü ehli's-sünne.* thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Muhammed b. Hubeyb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn.* thk. es-Seyyid İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an.* çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.

Mukâtil b. Süleymân, Ebu'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân.* thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.

Mübârekfûrî, Safiyürrahmân. *Ravzatü'l-envâr fî sîrati'n-Nebiyi'l-Mubtâr.* Riyad: Vizâratü's-Şüûni'l-İslâmiyye, 8. Basım, 1432/2011.

Nahcuvânî, Ni'metullâh b. Mahmûd. *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye.* 2 Cilt. Mısır: Dâru Rukâbî li'n-Neşr, 1419/1999.

Özmen, Ramazan. "el-Buhârî'nin Haber-i Vâhid Savunusunda Kullandığı Âyetler Üzerine Bir İnceleme". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/1 (2009), 217-251.

Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Tefsir Kültürümüz.* 2. Basım. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.

Paret, Rudi. *Kur'an Üzerine Makâleler.* der. ve çev. Ömer Özsoy. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1995.

Rıza, Muhammed Reşid. *Tefsîru'l-Kur'ani'l-Hakîm (Tefsîru'l-menâr).* 12 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân.* thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye el-Âmme, 1394/1974.

Sülün, Murat. "Makâm-ı Mahmûd Âyetine Farklı Bir Yaklaşım". *AÜİFD* 50/2 (Ankara: 2009), 13-38.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethu'l-kadîr.* 6 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1414/1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân.* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1420/2000.

TDVİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. “Ehl-i Kitap”. Erişim 4 Şubat 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ehl-i-kitap>.

TDVİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. “Kible”. Erişim 1 Mart 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/kible#2-İslâmda-kible>.

TDVİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. “Münafık”. Erişim 12 Ocak 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/munafik#1>.

TDVİA, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. “Yahudilik”. Erişim 8 Mayıs 2020. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/yahudilik#7-İslâm-kaynaklarında-yahudilik>.

Tefhîmu'l-Kur'an Meali. çev. Mevlana Seyyid Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, Türkçeye çev. Durmuş Bulgur. Konya: Yediveren Kitap, 2004.

Useymîn, Muhammed b. Sâlih b. Muhammed. *Tefsîru cüz'i 'amme*. haz. Fehd b. Nâsır es-Süleymân. Riyâd: Dâru's-Süreyyâ, 2. Basım, 1423/2002.

Uzun, Nihat. *Bağlam ve Kur'an'ın Anlaşılması Üzerine*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 3. Basım, ts.

Zürkânî, Muhammed. Abdülazim *Menâbilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuh, 3. Basım, ts.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

**Klasik Dönemde Mevcut ve Ma'dûm Muhataplar Açısından Kur'an Hitabının
Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi**
*Problem of the Scope of Qur'ân Addressing in Terms of Existent and Nonexistent Add-
ressees in the Classical Period and Its Relation to Historicism*

Enes BÜYÜK

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Anabilim Dalı

Assist. Prof. Dr., Trabzon University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Trabzon, Turkey

enesby_55@outlook.com

<https://orcid.org/0000-0002-9619-9450>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 22/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/09/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Büyük, Enes. “Klasik Dönemde Mevcut ve Ma'dûm Muhataplar Açısından Kur'an Hitabının Kapsamı Sorunu ve Tarihselcilikle İlişkisi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 225-255.
<https://doi.org/10.31121/tader.756210>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Erken dönemlerden itibaren Kur'an'ın anlaşılması konusundaki ihtilaflar, beraberinde doğru anlamının yöntemi konusundaki tartışmaları da tetiklemiştir. Ulema, yöntem araştırmalarının bir uzantısı olarak klasik dönemde Kur'an âyetlerinin kapsamı sorununu ele almıştır. Usulcülerin çoğu, âyetlerin şifâhî bir hitap olduğunu dikkate alarak âyetlerin ancak hitap anındaki muhatapları kapsayacağını kabul etmişlerdir. Sonraki muhatapların ise bu hitabın kapsamına doğrudan girmeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Klasik dönemdeki bu tartışma, Kur'an'ı daha doğru anlamaya imkân vereceği düşünülen tarihselci yaklaşımla ilişkilendirilmiştir. Buna göre tarihselci yaklaşımın klasik dönemde özü itibarıyla bulunduğu ve âyetlerdeki hükümlerin evrenselliği veya yerelliği tartışmasının klasik dönemde de yapıldığı iddia edilmiştir. Bu makalede tarihselci yaklaşımla ilişkisi kurulan, klasik dönemdeki mezkûr tartışmanın mahiyetini irdelemek amaçlanmıştır. Bu amaç çerçevesinde makalede usulcülerin bahsedilen tartışmalarının içeriği incelenmiştir. Usulcülerin önemli bir kısmı şifâhî hitabın ancak hitap anında mevcut olanları kapsadığını ve ma'dûma hitabın caiz olmadığını kabul ederken teolojik, epistemolojik, dilbilimsel ve mantıksal gerekçeler onları bu görüşü benimsemeye sevk etmiştir. Bu tartışma bağlamında onlar, hükümlerin evrenselliği ya da yerelliğini tartışmamışlardır. Hükümlerin sonrakileri de bağladığını kabul etmişlerdir. Tarihselci yaklaşıma göre ise hükümlerin her zaman sonraki muhataplar için birebir uygulanamayacağı malumdur. Buna göre tarihselci yaklaşımla mezkûr kabul arasında ciddi bir farklılık vardır. Ancak usulcüler hitabı sadece ilk muhataplara hasrederken burada esas aldıkları nedenlerin, hükümleri sadece ilk muhataplarla sınırlamayı gerektirebileceğini ihmal etmişlerdir. Haliyle makalede Kur'an hitabının nüzûl bağlamını gözettiğine ve hitaptaki hükümlerin ilk muhataplarla ilişkili olabileceğine dikkat çekilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Hitap, Hitabın Kapsamı, Tarihselci Yaklaşım.

Abstract

From the early ages, disputes over the interpretation of the Qur'an brought along discussions about the method for properly understanding the Qur'an. Ulema addressed the problem of the scope of Qur'anic verses in the classical period as a further extension of the method research. Keeping in mind that verses are verbal addresses, most of the methodologists agree that the verses will only cover the addressees at the exact moment of the address. They claim that subsequent addressees will not fall directly into the scope of this address. This discussion in the classical period is associated with the historicist approach, which is thought to allow a better understanding of the Qur'an. Accordingly, it is claimed that the historicist approach existed in the classical period in its essence and the universality or locality of the provisions in the verses was also discussed in the classical period. In this article had been aimed to scrutinize the nature of the aforementioned discussion in the classical period that is associated with the historicist approach. For this aim, in the article has been analyzed the content of the above-mentioned discussions of the methodologists. While an important part of the methodologists agree that the verbal address covers only what exists at the exact moment of address and that it is not permissible to address the non-existent, the theological, epistemological, linguistic and logical reasons had motivated them to adopt this view. In the context of this discussion, they hadn't discussed the universality or locality of the provisions. They had accepted the provisions to make the later addressees responsible. According to the historicist approach, it is known that the provisions cannot be applied likewise to later addressees. Accordingly, there is a serious difference between the historicist approach and the aforementioned adoption. When methodologists restricted the address only to the first addressees they had neglected that adopted reasons may require assigning the provisions only to first addressees. Therefore it had been noted that the address of the Qur'an had taken the context of revelation into account and that the provisions in the addresses may be related to the first addressees in this article.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Address, Scope of the Address, Historicist Approach.

Giriş

Çağdaş dönemde Müslüman toplumların yaşadığı olumsuz tecrübeler, Müslüman âlim ve münevverleri ilmî, fikrî ve pratik alanda yaşadıkları sorunların nedenleri üzerine düşünmeye ve çözümler üretmeye sevk etmiştir. Bununla birlikte onlar, geleneksel düşünüş ve yaşam biçimlerine nazaran birçok yönden farklılaşan çağdaş dönemin yeni şartları içerisinde dinin nasıl yaşanabileceği konusunda da teklifler ileri sürmektedir. Bu bağlamda tartışmaya açılan ve farklı yaklaşımların savunulduğu meselelerden biri de çağdaş dönemin değişen şartları içinde Kur'an'ın doğru bir şekilde nasıl anlaşılabilirliği sorunudur. Bu sorunun çözümü bağlamında, önemli itirazlara ve tartışmalara sebebiyet veren tarihselci yaklaşımın teklif edildiği malumdur. Öyle ki bu yaklaşım biçimi Müslüman toplumlarda ciddi muhalefetle karşılaşmakla birlikte çağdaş dönemde hem ulusal hem de uluslararası üne sahip bazı İslâm araştırmacıları tarafından hararetle savunulur. Onlara göre Kur'an'ı içinde yaşadığımız çağa taşıyabilme ve bu çağı onun ilkeleri doğrultusunda inşa edebilme imkânını en iyi bu yaklaşım sunar. Tarihselciler ya da bağlamsalcılar olarak takdim edilen ve bu yaklaşım biçimine dair düşünceleri kendi aralarında da değişebilen araştırmacılar içerisinde Fazlur Rahman (1919-1988), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (1943-2010), Muhammed Arkoun (1928-2010), Hasan Hanefi, Ferid Esak, Halid Ebu Fazl, Amine Muhsin Vedüd, Abdullah Saeed, Ömer Özsoy, Mustafa Öztürk gibi araştırmacıların isimlerini saymak mümkündür.¹

Doğru anlamayı sağlayacağı iddiasıyla tarihselci yaklaşım biçimi temellendirilirken klasik dönemdeki ulemanın bazı izahları ya da klasik ilimlerin bazı meseleleriyle onun arasında paralellikler kurulur. Sözgelimi Kur'an dilinin Arabiliği ve ilk muhatapların ümmiliği hakkındaki Şâtıbî'nin (öl. 790/1388) değerlendirmelerine, yine onun makâsıt konusundaki açıklamalarına ve Kur'an ilimlerinden kabul edilen nâsih-mensuh olgusuna atıflara dikkat çekilebilir.² Tarihselci yaklaşımın klasik dönemdeki bazı izah ve kabullerle irtibat kurularak açıklanmaya çalışılmasıyla onun tümünden yabancı bir kabul olmadığı ve geleneksel düşüncede de izlerinin bulunduğu gösterilerek ona meşruiyet sağlanmaya çalışıldığı düşünülebilir. Diğer yandan gelenekteki kabullere atıflar ve onlarla kurulan irtibatlar gerçekten de tarihselci yaklaşımla onlar arasında benzerliklerin olduğu ve temel dinamikleri açısından aralarında farklılıkların bulunmadığı anlamına da gelebilir.

¹ Abdullah Saeed, *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), 5-6, 24; Şevket Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2001), 170.

² bk. Kotan, *Kur'an ve Tarihselcilik*, 2269-270; Mustafa Öztürk "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları", *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları -I* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 239.

Tarihselcilik meselesi hakkında klasik düşünceye atf yapılan hususlardan biri usul-i fıkhıta tartışılan umum-husus meselesi ve bunun bir uzantısı olarak hitabın ancak hitap anındaki muhatapları kapsadığı kabulüdür. Nasların şifâhî bir hitap formuna sahip olduğu, şifâhî hitabın da ancak hitap anında mevcut bulunan kimseleri kapsayacağı, sonraki muhatapların ise bu hitabın kapsamına doğrudan girmeyeceği kabulü usul eserlerinde Mu'tezilî, Hanefî ve Şâfî usulcülerin kahir ekseriyetinin kabulü olarak zikredilir. Bu kabul ile hitap-muhatap ilişkisi bağlamında nasların tarihselliğine dair değerlendirmeler içeren tarihselci yaklaşımla arasında irtibat kurulur ve şöyle açıklamalarda bulunulur:

“Öncelikle bu tartışmalar da göstermektedir ki usul-i fıkıh uleması İslami nassları (Kur'an âyetlerini ve hadis rivayetlerini) zaman ve mekân üstü görmemektedir. Tam aksine bu nassların tarihin belli bir bölgesinde belli bir topluma ve belli bir dile ait olduğunun bilincindedirler, yani tarihsel perspektifin önemini tamamen idrak etmiş durumdadırlar... Yine açık bir şekilde, tarihin belli bir döneminde, belli bir dille konuşan belli bir topluma hitap eden Kur'an ve sünnet naslarının tarihselliğine mukabil bu nasslardaki mesajın evrenselliğinin bu nasslardan değil, bu nassların dışındaki 'haricî' delillerden kaynaklandığını da açıkça ifade etmektedirler. Hatta Kur'an ve sünnet naslarının, o anda mevcut olmayan nesillere hitap etmesinin akıl-mantık ve dil açısından makul bir şey olmadığını ileri sürebilecek kadar rahat bir biçimde analizlerini sürdürmektedirler... Sonuç itibariyle, modern tarihsellik tartışmalarındaki 'Hitabın tarihselliği/yerelliği, mesajın ise evrenselliği' şeklindeki yaklaşımın, aynı isimle olmasa da neredeyse aynen İslam geleneğinde de ele alındığı, bu sebeple tarihsellik tartışmalarının İslam geleneğine yabancı ve yeni bir şey olmadığını rahatlıkla ifade etmek mümkündür.”³

Mahiyeti açısından tarihsellik tartışmalarıyla benzer olduğu ileri sürülen şifâhî hitabın sonraki muhatapları doğrudan kapsamadığı tartışması, yukarıdaki değerlendirmelerin yer aldığı çalışmada etraflı bir şekilde incelenmez. Bununla birlikte özü itibariyle bir tarihsellik tartışması olarak takdim edilir. Bunun bir neticesi olarak “Hitabın tarihselliği/yerelliği, mesajın ise evrenselliği” düşüncesinin İslâm geleneğinde bir problem olarak ele alındığı izlenimi verilir. Hâlbuki bilindiği üzere tarihselci yaklaşım biçiminde hitabın tarihselliği ve mesajın evrenselliği savunulurken buradaki mesajdan kasıt, hitaptaki hükmün aynen geçerliliği değildir. Bunun yerine hitaptaki maksadın bir ilke olarak dikkate alınıp hitapta belirtilen hükümden farklı olarak zaman ve mekânın şartlarına göre yeni bir hükmün kabul edilmesi gerektiğidir. Geleneksel düşüncede ise hitaptaki hükümlerin her dönemin muhatabı için aynen geçerli olduğu kabul edilir. Peki, bu durumda usul eserlerinde şifâhî

³ M. Hayri Kırbasoğlu, *Müslüman Kalarak Yenilenmek* (Ankara: Otto Yayınları, 2. Baskı, 2019), 62-64.

hitabın sonraki muhatapları kapsamadığı kabulü ne tür bir tartışmadır ve bu tartışmaya sebep olan nedenler nelerdir? Bu sorular çerçevesinde makalenin konusu ve amacı mezkûr tartışmanın usul eserlerindeki serencamını ortaya koyup tahliller yapmak, tefsirdeki bazı uzanımlarını göstermek, tartışmanın arkasındaki epistemolojik, teolojik, dilsel ve mantıksal gerekçeleri belirtmektir. Sonuçta, ulemanın şifâhî hitabın ancak hitap anındakileri kapsayacağı görüşü ile hükümlerin yerelliği veya evrenselliği arasında bir ilişki kurulup kurulmadığı tespit edilmeye çalışılacak, bu tartışmaların böyle bir ilişkiye ne denli imkân verip vermediğinden bahsedilecektir. Böylece klasik dönemde şifâhî hitabın kapsamı sorunu tartışılırken bu tartışmanın esasen hükümlerin evrenselliği veya yerelliği tartışması olup olmadığına yönelik bu araştırmada ortaya konulacak sonuç, çağdaş dönemde tarihselci yaklaşımın klasik dönemdeki mezkûr tartışmalara atıfla temellendirilmesinin ne denli mümkün olduğuna imkân sağlayacaktır. Bununla birlikte araştırmada, ulemanın tartıştığı problemin, kendileri ele alsın ya da almasın hükümlerin evrenselliği ya da yerelliği meselesiyle de ilişkili olup olmadığına dair değerlendirmeler yapılacak olması konunun klasik dönemde bazı yönlerden ele alındığı ya da eksik bırakıldığına dair bir fikir verecektir.

Günümüzde, tarihselci yaklaşımın klasik dönemdeki mezkûr tartışmayla ilişkisini irdeleyen herhangi bir araştırma tespit edemedik. Bu ilişkinin bulunup bulunmadığını belirleme adına klasik dönemdeki tartışmanın mahiyetinin inceleneceği bu araştırmada ise tartışmanın yapıldığı, kelâmcı metoda göre yazılan bazı usul eserleri, tartışmanın epistemik-teolojik gerekçelerinin bulunduğu bazı kelâm kitapları ve tartışma neticesinde ortaya çıkan görüşün âyetlerin yorumuna etkisi bağlamında bazı tefsir eserleri metin mukayesesi yöntemiyle incelenecektir. Kur'an hitabının sadece hitap anındaki mevcut muhatapları mı yoksa onlarla birlikte doğrudan ma'dûm/sonraki muhatapları da mı kapsadığı meselesi öncelikle ma'dûm hakkındaki epistemolojik ve teolojik kabulleri irdelemeyi gerektirmektedir. Zira bu kavram hakkındaki kabuller, çalışmada da görüleceği üzere “mevcuda ya da ma'dûma hitap” sorunuyla doğrudan ilgilidir. Bu sebeple araştırmada öncelikle ma'dûm hakkındaki görüşlere ana hatlarıyla temas etmek gerekmektedir.

1. Ma'dûm Hakkında Epistemik-Teolojik Yaklaşımlar

Yokluk (ma'dûm) kavramı mevcudun mukabili olarak kullanılır. Onun için “sabit olmayan”, “takarrür etmeyen” ya da “varlığı olmayan” gibi tanımlar getirilse de bunların hepsinin gereksiz tekrar olduğu ve efradını cami bulunmadığı ifade edilir. Bu sebeple ma'dûm için “mevcudu olmayan malum” tanımının en uygun olduğuna dikkat çekilir.⁴ Fahreddîn er-Râzî (öl. 606/1210) ma'dûm

⁴ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/284, 286.

için ayrıca “şey olmayan” açıklamasında bulunur.⁵ İleride değinileceği üzere bu tanım Sünnî kelâm-cıların ma’dûma yönelik tasavvurlarına dayanır. Ma’dûm bir yokluğu ifade ettiği için onun “nefy/olumsuzluk” anlamı içerdiği de belirtilir.⁶

Kaynaklarda ma’dûmun kısımlarından bahsedilir. Buna göre ma’dûm; ı) zatı gereği yokluğu muhal olanlar ve ıı) böyle olmayanlar şeklinde iki kısma ayrılır. Birincisinde varlık imkânsız olup onun ademi zarurîdir. Örneğin iki zıddın bir arada bulunması ya da tek bir cevherin aynı anda iki farklı mekânda bulunması zarurî olarak imkânsızdır.⁷ Diğer bir ifadeyle varlığı imkânsız olanlar, aynı zamanda yokluğu zatı gereği zarurî olanlardır. Öyle ki iki zıddın bir arada bulunması, fizik kuralları açısından vaki olmaz. Yokluğu zarurî olanların yanı sıra ikinci olarak mümkün ma’dûmlardan da bahsedilir. Âlemin hadis olmadan önceki yokluk durumu ya da şu anda bulunmayıp da gelecekte ortaya çıkacak yani vücut bulacak şeyler, yine hareket, sükûn, şerli veya hayırlı işler gibi sürekli teceddüt halindeki durumlar, mümkün ma’dûmlara örnektir.⁸

Konumuzla ilişkili olarak ma’dûm meselesinde onun “şey” olup olmadığı tartışmalıdır. Bağdat Mu‘tezilesinden Ka‘bî (öl. 319/931) ve takipçileri, yine onlarla aynı görüşte olmak üzere Basra Mu‘tezilesinden Ebu’l-Hüseyin el-Basrî (öl. 436/1044) ve Ebû İshâk en-Nusaybînî (öl. ?) “şey”in mevcut hakkında hakikî anlamda, ma’dûm hakkında da mecazî anlamda olduğunu kabul eder. Ancak onlara karşı yine Basra Mu‘tezilesinden Câhiz (öl. 255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (öl. 303/916), oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî (öl. 321/933), Şahhâm (öl. 270/883 [?]) ve takipçilerinin “şey”i malum olarak niteledikleri, yokluk anında mümkün ma’dûmu da bir şey olarak gördükleri, mukarrar ve sabit bir zata sahip olduğunu düşündükleri, onu varlık halindeki cevher, araz, beyaz, siyah, renk, yemek, koku gibi sıfatlarla niteledikleri nakledilir. İmkânsız ma’dûmun dışta kesinlikle takarrür etmediği ve zatında bir “şey” olmadığı konusunda ittifak varken ihtilaf, mümkün ma’dûmlar hakkındadır. Mümkün ma’dûmları şey olarak niteleyenler, onların varlık sıfatından ayrı olarak dışarda karar kılmış bir sabiteleri bulunduğunu kabul eder. Bu durumda varlık ve mahiyeti ayrı düşünürler, mahiyetlerin varlıktan yoksun bir şekilde dışarda tahakkuk edebileceğini kabul ederler.⁹

⁵ Fahreddin er-Râzî, *el-Erba‘în fî usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ (Kahire: Matbaatü Daru’t-Tazâmun, 1986), 1/82.

⁶ Teftâzânî, *el-Makâsîd*, trc. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 146.

⁷ Seyfeddin el-Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr fî usûli’l-dîn*, thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî (Kahire: Daru’l-Kütüb ve’l-vesâiki’l-Kavmiyye, 2004), 3/379.

⁸ Detaylı bilgi için bk. Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 3/379, vd. İmkânsız ma’dûm ve mümkün ma’dûmun “malum” olup olmayacağı da tartışılır. Çoğunluğa göre her iki ma’dûmun da malum olduğu ifade edilir. Örneğin insan, tek bir şeyde tek bir yönden ispat ve nefyin bir arada bulunmasının imkânsız olduğunu zarurî olarak bilir. Yine elimizin arasında ne yüksek bir dağın ne de derin bir denizin bulunduğunu veyahut da geceleri güneşin doğmadığını zarurî olarak biliriz. Bk. Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 3/381, vd.

⁹ Âmidî, *Ebkâru’l-efkâr*, 3/383, 387; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkef*, trc. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma

Sünnî kelâmcılara göre ise “şey”, mevcuttan ibarettir. Onlara göre her “şey” mevcut iken her mevcut da şeydir. Şey lafzında ispat anlamı bulunup o, yokluğu ve boşluğu nefyetmek için kullanılır. Mümkün ma'dûm, yokluk anında ne bir şeydir ne de dışta sabit bir hakikate sahiptir. Onun varlığının haricinde bir hakikati yoktur. Onun varlığı zatı/özü, zati/özü ise varlığıdır. Dolayısıyla mümkün ma'dûmun şey olması, Sünnî cenahta mutlak olarak reddedilir. Çünkü mümkün ma'dûm, varlıktan yoksun olarak dışarda takarrür etseydi veya sabit olsaydı o zaman bir yandan mevcuda dönüşmüş olur bir yandan da ma'dûm olmuş olurdu ki bu imkânsızdır. Diğer bir ifadeyle o ya ma'dûmdur ya da mevcuttur. Mevcut olmaması durumunda ma'dûmdur ve şey olarak da nitelenebilir. Şeyin mümkün ma'dûm hakkında ancak mecazî olduğunu söyleyerek Ebû İshâk en-Nusaybîni, Ka'bî ve Ebu'l-Hüseyin el-Basrî gibi bazı Mu'tezilî âlimler de bu görüşe katılmışlardır.¹⁰

Yukarıdaki yargılar ma'dûma hitap meselesiyle ilişkilendirilirse şöyle bir sonuç ortaya çıkar: Mümkün ma'dûmları şey olarak nitelemek, varlıklarından ayrı olarak onların dışarda takarrür ettiği ya da sabit olduğu anlayışına dayanır. Onlar eğer sabit olarak kabul edilirse onlara yönelik hitapta bulunmak da caiz olur. Aksine dışarda henüz bir sabiteleri yoksa bu durum onların mevcut olmadığı anlamına gelir ki mevcut olmayana da hitap edilmez. Ancak özellikle Eş'arîler ma'dûma hitabın caiz olmadığını söylerken, diğer yandan Allah'ın kelâmını nefsi ve lafzi olarak ikiye ayırmakla Allah'ın ezelde ma'dûma hitap ettiği sorunuyla karşılaşır. Zira Allah ezelde nefsi bir kelâmı konuşmuşsa, bu konuşma yokluğa olmuştur. Yokluk da onlara göre mevcut olmadığından Allah ma'dûma nasıl hitap edebilir? Emre veya nehye muhatap olan varlık henüz bulunmaksızın nefsi kelâmdaki emirlerin ve nehiylerin boşluğa, yani yokluğa/ma'dûma hitap olarak yöneltmesi anlamsız olmaz mı? Bizden birinin karşısında kimse olmadan boşluğa doğru hitap etmesi anlamsızken bu durum Allah için nasıl mümkün olabilir?

Bu soruna Sünnî ulema farklı açılardan cevap vermiştir. İbn Küllâb'a (öl. 240/854 [?]) göre Allah'ın nefsi kelâmı ezelde tek bir mahiyettedir. Ezelde bu kelâm emir, nehy, haber vb. söz çeşitlerine ayrılmamış ve onlarla muttasıf olmamıştır. Bu vasıf ve çeşitler ezeli olmayan kelâm (kelâmı lafzi) için geçerlidir. Allah'ın zatiyle kaim nefsi kelâm esasen tek olup lafzi kelâma mahsus söz çeşitlerine sahip değilse, ezelde emre veya nehye muhatap yokken hitap anlamsızdır eleştirisi geçersiz olur.¹¹ Öte yandan, özellikle lafzi kelâmdaki mazi, muzari ve gelecek sîgaları da nefsi kelâmda bu-

Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/548.

¹⁰ Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevbîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yayınları, 11. Basım, 2018), 121-122; Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 3/383; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/548.

¹¹ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*, 1/391.

lunmaz. Lafzî kelâma mahsus söz çeşitleri zaman ifade ederken, ezelde nefsî kelâm için bu çeşitlerden bahsedilemez. Çünkü ezelde zaman olgusu bulunmaz.¹² Diğer yandan İmam Eş'arî'ye (öl. 324/935-36) göre nefsî kelâm ezelden de emir, nehiy, haber, nida gibi söz çeşitlerine sahip olabilir. Nefsî kelâmın içerdiği emir, nehiy, haber, nida vb. ifade biçimleri, onların yöneldiği hallerin ve şartların gelecekte var olacakları takdir edilerek düşünülür. Buna göre Allah nefsî kelâmında “Biz Nuh’u peygamber olarak göndereceğiz.” şeklinde konuşmuş, zaman geldiğinde ve şartlar olgunlaştığında da “Biz Nuh’u peygamber olarak gönderdik.” demiştir. Yine Hz. Musa’dan Tur dağında ayakkabısını çıkarmasının istenmesi de gelecekte bu isteğin iktiza edeceği kabul edilerek Allah’ın zatında nefsî kelâm olarak kaimdir. Bu istek var olmadan önce nefsî kelâmında “Ona emredeceğiz” şeklinde ifade edilir. Var olduktan sonra da bu isteğe, yani ezeli ve kadim olanın iktizasına delalet eden “Çıkar!/خلع” sîgası söylenir.¹³ Bu açıklamaya göre gelecekte var olacak olaylar, muhataplar ve şartlar her ne kadar ezelde mevcut olmasalar bile gerçekte var olacakları Allah’ın ezeli ilminde bildiğinden dolayı Allah ezelde onları nefsî kelâmında çeşitli söz tarzlarıyla ifade etmiştir. Zaman ve şartlar vücuda geldiğinde de nefsî kelâm lafızlara ve dile dönüşerek ezeldeki kelâmı muhataplar için anlaşılır kılan bir vasıta işlevi görmüştür. Sünnî ulemaya göre Allah sadece mevcudu değil, gelecekte var olacak mümkün ma’dûmları da bildiğinden dolayı, gelecekte onlara yöneltilmek üzere onların şartlarına göre ibareleri değişen sözlerle ezelde konuşmuştur. Buna daha açıklayıcı olarak, kişinin henüz doğmamış çocuğu hakkında konuşması, onun ilim talep etmesini istemesi, Hz. Peygamber’in gelecek nesiller hakkında konuşması vs. durumlar da örnek verilir.¹⁴

Buraya kadar ana hatlarıyla ifade edildiği üzere yokluk hakkındaki kabuller, felsefi kelâm kitaplarında genelde bilgi problemi olarak ele alınmıştır. Özeldense bunları düşünme ve tartışma konusu yapan şey, insan açısından bizim neyi bilebilir olduğumuz ya da bildiklerimizin neler olduğu sorularıdır. Bu sorular yaratıcı, mutlak ilim ve kudret sahibi bir ilah (Allah) açısından da sorgulamalara konu olur. Allah sadece mevcut olanları mı bilir? O, her ne kadar şu an var olmasalar da gelecekte ortaya çıkacak mümkün ma’dûmları bilebilir mi? Hiçbir şey yaratılmadan ve varlığa çıkmadan evvel Allah’ın bilgisi sınırlı mıydı? Onun ilminin yoklukla nasıl bir ilişkisi vardır? Haliyle kelâm eserlerinde yokluk sorununun ele alınmasının arkasında temelde bilgi meselesi ve teolojik saiklerin bulunduğu söylenebilir. Bu sorunlar çerçevesinde ma’dûm hakkında farklı kabuller ortaya çıkmış, kimi onun bilgiye konu olsa da sübut ve takarrür açısından mutlak olarak yok olduğunu, kimi de varlığının, sübutunun ve takarrürünün bulunduğunu düşünmüştür. Bunun bir uzantısı olarak ma’dûma

¹² Teftâzânî, *el-Makâsüd*, 550.

¹³ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr*, 1/391.

¹⁴ Teftâzânî, *el-Makâsüd*, 552.

Ehl-i sünnet şey denilmesini reddederken bazı Mu'tezilî âlimler bunu mümkün görmüşlerdir. Yokluk sorununun epistemolojik ve teolojik yönü bu minvaldeyken onlara dair ortaya çıkan kabuller, bir hitap söz konusu olduğunda onun muhataplarıyla ilişkisine dair tasavvurlara nasıl etkiye bulunur?

2. Kur'an Hitabının Mevcut ve Ma'dûm Muhatapları Kapsadığı Görüşü

Usulcüler, Kur'an hitabının muhatap sîgasıyla vahyedildiğini, bu sebeple şifâhî bir karaktere sahip olduğunu ifade ederler. Bu özelliği sebebiyle usulcüler, hitabı “şifâhî” olmakla nitelerler. Kur'an hitabının sonradan yazıya geçirilmesi, ya da yazılı bir hitap olması, usulcüler nazarında onun aslen muhatap sîgasıyla vahyedilip şifâhî karaktere sahip oluşunun göz ardı edilmesine neden olmaz. Bu bağlamda usulcüler, böylesi niteliğe sahip hitabın sadece nüzûl zamanındaki muhatapları mı kapsadığını, yoksa onun aynı zamanda sonraki muhataplara da bir hitap olup olmadığını tartışmışlardır. Hanbelîler, seleften ve fakihlerden bir grup bu hitabın Hz. Peygamber sonrasındaki muhatapları da doğrudan kapsadığı görüşünü savunmuşlardır.¹⁵ Bu görüşü Hanefilerden Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî'nin (öl. 482/1089) de savunduğu ifade edilir.¹⁶

Kur'an'daki hitapların sonraki muhatapları da doğrudan kapsadığı görüşünü savunanlar bunun için Kur'an, sünnet, icmâ-i ümmet ve kıyastan deliller getirmişlerdir. Onların kitaptan delilleri, “*Biz seni ancak tüm insanlara gönderdik.*”,¹⁷ “*Ey insanlar! Rabbinizden sakının!*”,¹⁸ “*Ey Akıl sahipleri! Benden sakının!*”,¹⁹ “*Ey basiret sahipleri!*”,²⁰ “*Ey kullarım!*”,²¹ “*Yolculuğa güç yetirenlerin Beyt'i haccetmeleri Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakekidir.*”,²² “*Oruç size farz kılındı.*”,²³ “*Namazı kalktığımızda abdest alın... Eğer cünüpseniz temizlenin!*”,²⁴ “*Namazı ikame edin ve zekâtı verin!*”²⁵ gibi âyetlerdir. Sünnetten delilleri de Hz.

¹⁵ Ali b. Muhammed el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. eş-Şeyh Abdurrezzak Afîfî (Riyad: Dâru Sami'yyi, 2003), 2/336; Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Abbâd el-'Acî el-İsfehânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcud-eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 4/374.

¹⁶ bk. Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid b. Mes'ûd es-Sivâsî (İbnü'l-Hümâm), *et-Tabrîr fî usûli'l-fikih* (Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351), 92.

¹⁷ es-Sebe' 34/28

¹⁸ en-Nisâ 4/1.

¹⁹ el-Bakara 2/197.

²⁰ el-Haşr 56/2.

²¹ el-Ankebût 29/56.

²² Âl-i İmrân 3/97.

²³ el-Bakara 2/183.

²⁴ el-Mâide 5/6.

²⁵ el-Bakara 2/43.

Peygamber'in "Kelime-i tevbidi söyleyinceye kadar tüm insanlara gönderildim."²⁶ "Siyah ve kızıl insana gönderildim."²⁷ "Biriniğe emrim hepiniğe emrimdir, biriniğe bükümü hepiniğe bükümümdür."²⁸ gibi sözleridir. Bu delillerde geçen "insanlar, tüm, siyaha, kızıla, kullar, akıl ve basiret sahipleri" gibi umum ifade eden lafızlar ve emirler muhatapların ister nüzûl zamanında isterse de sonraki zamanlarda olsunlar hepsini kapsar. Buna karşın hitabın sonrakileri kapsamadığı kabul edilirse, Hz. Peygamber'in onlara da gönderilen ve Allah'ın şeriatını tebliğ eden bir elçi olmadığının ortaya çıkacağı; fakat bunun doğru olmadığı ifade edilir.²⁹

Hitabın sonrakileri de kapsadığına dair, hakkında icmâ bulunan bazı hususlar da delil olarak ileri sürülür. Şöyle ki sahâbe, tâbiîn ve günümüze kadar gelenlerin, şer'î meselelerde Hz. Peygamberden sonraki muhataplara sürekli âyetlerle ve Hz. Peygamber'in lisanından sadır olan haberlerle delil getirdiklerine dikkat çekilir. Bu lafzî deliller sonraki muhatapları da kapsamamış olsaydı o zaman onlarla sonrakilere delil getirmenin doğru olmayacağı anlaşılır. Bu durumda ümmetin sürekli naslarla istidlal etmesi nasların sonrakileri kapsadığı anlamına gelir.³⁰ Bununla birlikte herhangi bir hüküm sadece bir kişiyle ilgili olduğunda Hz. Peygamber'in o hükmü sadece o kişiye tahsis ettiği dikkate alınarak tahsis edilmeyen hükümlerin herkes için geçerli olduğu çıkarımı (kıyas) yapılır. Mesela Hz. Peygamber'in Ebû Bürde b. Niyâr'a "Bu sadece senin için geçerlidir, senden sonrakilere değil."³¹ sözü böyledir. Yine ipek giymeyi sadece Abdurrahman b. Avf'a mahsus kılması³² da böyledir. Öyleyse tahsisin olmadığı yerlerdeki hükümlerin umumî olduğu anlaşılır. Zira mutlak ve âm bir hitap, eğer herkesi kapsamamış olsaydı Hz. Peygamber bazı sözlerini, emir ve hükümlerini tahsis etmeye ihtiyaç duymazdı.³³

²⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sabîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nâsır en-Nâsır (Beirut: Dâru Tavki'n-Necât, ts.), "Salât", 28 (No. 392), 56 (No. 438).

²⁷ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *Sabîh* (Riyâd: Beytu Ebkârî'd-Devliyye, 1998), "Mesâcid", 1 (No. 521).

²⁸ Rivayet bu lafızlarla hadis kaynaklarında geçmez. Aynı manada başka hadisler rivayet edilir. Şöyle ki Hz. Peygamber kadınlara hitaben "Benim birinize söylediğim söz, sizden yüz kişiye söylenmiş gibidir." bk. Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sabîh*, nşr. İbrahim Atve İvaz (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962), "Siyer", 37 (No. 1597).

²⁹ bk. Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib el-Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 2/244-245; Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitabu't-telbîs fî usûli'l-fıkâh*, thk. Abdullah Cevlem Nibâlî-Şübeyr Ahmed el-Ömerî (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996), 1/427-428; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühayr Hâfız (Cidde: eş-Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, ts.), 3/300-302; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn er-Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usulî'l-fıkâh*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2016), 1/303; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/337-338.

³⁰ Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/338.

³¹ Buhârî, "Edâhî", 1 (No. 5545)

³² Buhârî, "Libâs", 29 (No. 5839)

³³ Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 3/302; Râzî, *el-Mahsûl fî 'ilmi usulî'l-fıkâh*, 1/303; Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/338.

İfade edilen delillere göre usulcülerin bir kısmı Kur'an'daki hitabın aynı anda hem ilk muhatapları hem de sonraki muhatapları kapsadığını düşünür. Ancak onlar bu kabulün ortaya çıkardığı kimi sorunlara temas etmezler. Örneğin Kur'an hitabı, ma'dûm muhataplara da yöneltilmişse, bu durum henüz var olmayan kimseye hitap etmek demektir. Birinin, henüz var olmayan kimseye hitap etmesi ve hitabında ona bazı emir ve yasaklarda bulunması anlamsızdır. Zira hitap, öncelikle bir hitap edicinin varlığını gerektirdiği gibi hitaba muhatap olacak kişinin de o anda mevcut olmasını gerektirir. Hitabının mevcut ve ma'dûm muhatapları doğrudan kapsadığı görüşü böylesi sorunlar içerdiğinden ulemanın bir kısmı da hitabı sadece mevcut olanlara hasretmişlerdir.

3. Kur'an Hitabının Sadece Mevcut Muhatapları Kapsadığı Görüşü ve Tenkidi

Kaynaklarda belirtildiğine göre Şâfîilerin, Hanefîilerin ve Mu'tezîilerin çoğu hitabın sadece hitap anındaki mevcut muhatapları kapsadığını savunmuşlardır.³⁴ Hitabın sonrakileri kapsamadığını düşünenler, bu görüşü temellendirirken ilk görüşü savunanların ileri sürdüğü mezkûr delillere de bazı açılardan itiraz edip izahlar getirmişlerdir. Onların değerlendirmelerini daha anlaşılır kılmak adına maddeler halinde ele almak mümkündür.

I. İlk olarak şuna dikkat çekilebilir: Şifâhî hitap şer'î hükümlerin tümünde sonraki insanları doğrudan muhatap almaz. Çünkü hükümler bazı insanlara şifâhî olarak açıklanır. Bazı insanlara ise deliller ve emareler tayin etmek suretiyle ve vakaları birbirine kıyas etme yöntemiyle belirtilir. Bu duruma nasların azlığı ve nadir oluşu ile vakaların çokluğu sebebiyle şer'î hükümlerin çoğunun şifâhî hitapla belirlenmemiş olması delalet eder. Fakat şifâhî hitapla sabit olmayan hükümlerin çokluğu Hz. Peygamber'in herkese gönderilmemiş olacağı sonucunu da doğurmaz.³⁵

II. "Ey insanlar!" ve "Ey iman edenler!" gibi şifâhî hitap, muhatabın mümin bir insan olarak hitaba ehil ve mevcut olmasını gerektirir. O halde zikredilen sıfatlardan hiçbirisiyle muttasıf olmayıp hitap anında mevcut bulunmayanlar o hitabın kapsamına girmez. Çünkü hitap anında mevcut olmayanların o zaman için henüz insan ve mümin olduklarından bahsedilemez. O esnada insan ve mümin olmayanlar, insan ve mümin olanlara yöneltilmiş hitabın kapsamına girmez.³⁶ Yine müme-yiz olmayan mecnuna ve çocuğa hitap mümkün değildir. Onlara böyle şifâhî bir hitap yönelten kişinin kelâmı da hoş olmaz ve o kişi cahil olarak görülür. Ne var ki mecnunun ve çocuğun mevcut olmaları ve insanlık sıfatına da sahip olmaları onları anlamaya daha yatkın; dövme vb. yöntemlerle

³⁴ Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/336; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mabsûl*, 4/374.

³⁵ Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/338-339.

³⁶ Bâkullânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, 2/245; Cüveynî, *Kitabu't-telbîs fî usuli'l-fıkḥ*, 1/428; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 3/300; Râzî, *el-Mabsûl fî 'ilmi usuli'l-fıkḥ*, 1/302-303; Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/236.

de terbiye edilmeye açık olmaları onları, henüz var olmayanlara nazaran bu hitaba daha uygun kılar.³⁷ Buna rağmen mecnuna ve çocuğa hitap yöneltilmiyorsa hitabın mevcut olmayan sonrakileri kapsamaması daha evladır.

III. Hitaplar Arap dilinde bir yakın bir de uzak kimselere yapılır. Yakına yapılan nidalar hakikî anlamda olup, doğudaki birinin batıdaki birine nidada bulunması gibi, uzaktakilere yapılan nidalar da ancak mecazîdir. Bir de Allah'ın kâfirden hikâye ettiği ³⁸ *يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَطْتِ فِي جَنبِ اللَّهِ* sözündeki gibi nidaya uygun olmayan hitaplar vardır. İnsanın hasrete/üzüntüye yönelik bu tür nidaları makul olmayıp mecazî kabul edilir ve ulema tarafından çeşitli açılardan tevil edilir. Karşılıklı konuşmalarda, nida yerine hitap zamirlerinin kullanılması uygundur. Örneğin “Size ikram ettim.”, “Size emrettim.”, “Kalkın!” ve “*Sonra siz de insanların akın ettiği yerden akın edin!*”³⁹ sözleri böyledir. Arap dilinde bu sözlerin hepsi, mezkûr hükümlerle hitap edilmesi mümkün olan ancak mevcut kimselere yöneltilir. Bunun dışındaki hitapların tamamı mecaza hamledilir.⁴⁰

A) Naslardaki hitabın sonrakileri doğrudan kapsamayıp ancak hitap anındaki mevcut muhataplara mahsus olduğu yönündeki kabule sonraki süreçte Şemseddin Muhammed b. Mahmud el-İsfahânî (öl. 688/1289) ve Şehabeddin el-Karâfî (öl. 684/1285) gibi usulcüler itirazlarda bulunurlar. İsfahânî naslarda geçen “insanlar, tüm, siyah insana, kızıl insana, kullar, akıl ve basiret sahipleri” gibi lafızların ancak hitap anındaki mevcut muhatapları kapsadığı iddiasının itiraza açık olduğunu düşünür. Şöyle ki müfret lafızlar aklen tasavvur edilebilen manalar için vaz‘ edilmiştir. Her zaman dış dünyada mevcut olan mahiyetler için vaz‘ edilmiş değildir. Buna göre müfret lafızlar hem zihnî manalar hem de hariçte varlığı bulunan manalar için vaz‘ edilmiştir. Örneğin Araplar insan, kızıl, siyah vb. lafızları özel bir mahiyet için vaz‘ etmiştir.⁴¹ Böylece, ilgili lafızların aklen tasavvur edilen mahiyetler için vaz‘ edildiği ve bunların dış dünyada bulunmasının her zaman zorunlu olmadığı söylenirken mezkûr delillerde geçen örneğin insan lafzının kapsamına hem hitap anındakilerin hem de sonrakilerin girebileceği kabul edilmiş olur. Bu durumda şifâhî hitabın sonrakileri doğrudan hakikî anlamda kapsamaması mümkündür.

B) İsfahânî müştak isimlerin hakikî anlamda kullanımının tartışmalı olduğuna da dikkat çeker. Kâtil, sârik, zânî, kâfir ve mümin gibi müştak isimler bir kişi için kullanıldığında bu kullanımın doğruluğu (öldürme, hırsızlık, zina, inkâr ve iman) durumlarının kişiden sadır olmasına bağlıdır,

³⁷ Âmidî, *el-İbkâm fî usûli'l-ahkâm*, 2/237.

³⁸ ez-Zümer 39/56.

³⁹ el-Bakara 2/199.

⁴⁰ Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman el-Karâfî, *Nefâisü'l-usûl fî şerbi'l-Mahsûl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcut-eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.), 4/1907.

⁴¹ İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, 4/375-376.

yoksa kişiden bu durumlar sadır olsa da olmasa da mezkûr isimler öylece hakikî anlamda kullanılabilir mi? Birinci yaklaşıma göre mezkûr durumlar kişiden sadır olduğunda bu durumların isimleriyle vasıflanmak ve vasıflanabilmek için de var olmak şart iken, ikinci yaklaşıma göre ise vasıflanmak ve var olmak şart değildir. Öyleyse ikincisine göre müştak isimlerle sonraki muhataplara da hitap edilebilir. Yine “*O müşrikleri öldürün!*”⁴² ve “*Hırsızlık yapan kadın ve erkeğin ellerini kesin!*”⁴³ gibi âyetlerdeki emir ve nehiyler oradaki müştak isimlerin müsemmalarının mevcut olmasına da bağlı değildir. Çünkü bize müştak isimlerin (şirk ve hırsızlık gibi) iştikak ettiği şeyler hakkındaki emir ve nehiyler farz kılınmıştır.⁴⁴ Karâfi'nin bu itirazları daha detaylı işlediği görülmektedir.

Ona göre “*Ey insanlar!*” ve “*Ey israf eden kullarım!*” ile “*Beyt'i hacetmeleri Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakıdır.*” ve “*O, müsrifleri sevmez.*” ifadeleri arasındaki farka dikkat edilmelidir. Birinci tarz ifadelerde, hitabın hakikî anlamda olabilmesi için hitap anında insanlık ve israfılık vasıfları ile bu vasıflara sahip kişilerin var olması şarttır. İkinci tarz ifadelerde ise hitabın hakikî anlamda olması için ne ilgili sıfatlarla vasıflanmak ne de mevcut olmak gereklidir. Dolayısıyla ikinci tarz hitaptaki lafızlar ma'dûmu, yani sonraki muhatapları da doğrudan kapsar. Müştak isimler, *mahkum bih* ve *hükümün müteallakı* olmak üzere iki kısma ayrılır.⁴⁵ Mahkum bih müştaklar “*Zeydün sâimün.*” ya da “*Zeydün müsâfirun.*” cümlelerindeki gibi eylemin bizatihi bulunduğu lafızlardır. Mahkum bih müştaklarda Zeyd'in sâim ve müsafir olduğuna hükmedilir. Hükümün müteallakı müştaklar ise “*Ekrim ulemâe!*” gibi ifadelerdir. Bu müştakta ise herhangi birinin âlim olduğuna hükmedilmeyip sadece âlimlere ikram edilmesine hükmedilmiştir. Bu ayrıma göre “*O müşrikleri öldürün!*”, “*Hırsızlık yapan kadın ve erkeğin ellerini kesin!*” ve “*Zîna eden kadın ve erkeğe celde uygulayın!*” gibi âyetlerde Allah herhangi birinin şirk koştuğuna, hırsızlık yaptığa ya da zina ettiğine hükmetmemiş, sadece öldürme, elleri kesme ve celde uygulamayı emretmiştir. Bahsedilen kişiler böylece hükümün müteallakı olurlar. Bu gibi âyetlerde hitabın sadece nüzûl zamanındakilere olduğu iddiası geçersizdir. Çünkü müştak isim, hükümün müteallakı olursa onda mevcut olma şartı yoktur. Onunla ma'dûma, yani sonraki muhataplara da hitap edilebilir. Diğer taraftan müştak isim mahkûm bih olursa, müştak ismin mahalde/kışide bulunduğu haber verildiğinden bu durum mevcut olmayı gerektirir.⁴⁶ Yine “*Beyt'i hacetmeleri Allah'ın insanlar üzerindeki bir hakıdır.*” ve “*O, müsrifleri sevmez.*” âyetlerindeki insanlar ve müsrifler de kıyamete kadar herkesi kapsar. “*Biç seni tüm insanlara gönderdik.*”, “*Ben kızıl ve siyah insana*

⁴² et-Tevbe 9/5.

⁴³ el-Mâide 5/38.

⁴⁴ İsfehânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*, 4/375.

⁴⁵ Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, 4/1907-1908.

⁴⁶ Karâfi, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*, 2/666-667; 4/1908.

gönderildim.” gibi ifadeler de hükmün müteallakı olup mezkûr vasıfları taşıyan herkesi kıyamete kadar kapsar.⁴⁷

C) Hitabın; mevcut olmayanların insan ve mümin olamayacakları gerekçesiyle hitap anında mevcut olmayanları, yani sonrakileri kapsamadığı kabulü de eleştiriye konu edilir. İsfahânî, insanın zatında ebediyen insan olduğunu, siyahlığın dışarıda ister bulunsun ister bulunmasın siyah olduğunu ifade eder. İster mevcut olsun ister olmasın “Her insan hayvandır.” sözü de böyledir.⁴⁸ Çünkü bunlar küllî/tümel mefhumlardır ve tümel mefhumların da üç çeşidi vardır. Birincisi mantikî tümel olup manasının tasavvuru kendinde bir tür ortaklığı kabul eder. Bu tümel; insan, at, hayvan gibi ortak mahiyetlere sahip fertleri kapsamına alır. İkincisi tabii tümel olup mantikî tümelin kapsamındaki her ferdin dış dünyada bir varlığının bulunmasını ve kendi zatında bir hakikate sahip olmasını ifade eder. Üçüncüsü aklî tümel ise önceki her iki tümel çeşidinin bir araya gelmesiyle oluşur, sadece akılda ve zihinde bulunur.⁴⁹ Tabii tümel dış dünyada varlığı bulunan fertleri/cüzleri ifade ederken mantikî tümel bunların tek tek düşünülerek dış dünyadaki varlığından tecrit edilmesi ve akılda soyutlanarak genellemesinin yapılmasıdır. Her iki tümelin bir araya gelerek oluşturduğu önerme/yargı da salt zihnî bir tümel olarak kabul edilir. Buna göre aklî ve mantikî tümel salt zihnî olurken bunların dış dünyada bulunma durumu şart değildir. Onlar dış dünyada var olanlardan hareketle akılda yapılan genellemelerdir. Bu genellemelerin kapsamına giren fertler de dışarıda hâlihazırda veya gelecekte bulunabilir. İsfahânî’nin tümelerle ilgili açıklaması yukarıda lafızların bazen zihnî manalar için vaz’ edildiği yönündeki açıklamasına yakındır. Buna göre vaz’, dış dünyada ister bulunsun ister bulunmasın zihnî mahiyetler için de söz konusu oluyorsa, bir sözde bu lafızlar kullanıldığında müsemmalarının o anda mevcut olması şart değildir. Diğer bir açıdan lafızların burada tümel olarak düşünüldüğü anlaşılıyor. İnsan, at, siyah, beyaz gibi lafızlar tümel olarak kabul edildiğinde hem hitap anında mevcut olanları hem de hitap sonrası söze muhatap olacak kimseleri kapsamına alır. Söz gelimi birisi, “Kim şu işi yaparsa ona şu vardır.” diyerek bir vaatte bulunsa kullandığı “kim” lafzı tümel olduğundan hitap anındaki kimseleri ve sonraki zamanda o işi yapacak başkalarını da kapsar.

İsfahânî’nin açıklamasına göre “Her insan natıktır, hayvandır.” dendiğinde, bu önermedeki insan tümelinin, mevcut ve ma’dûm olan her insanı içine aldığı anlaşılır. Ancak Karâfî, bu açıklamanın “Ma’dûm şeydir.” görüşünü benimseyen Mu’tezilenin kabulüne uygun olduğunu söyler. Onun ifadelerine göre hakikatlerin, yokluk durumunda (ma’dûm iken) siyah, beyaz ya da insan olmaları doğru değildir. Çünkü ma’dûmlar, yok olmaları bakımından sırf olumsuzluk içerip içlerinde

⁴⁷ Karâfî, *Nefâisu’l-usûl fî şerhi’l-Mahsûl*, 4/1908-1909.

⁴⁸ İsfahânî, *el-Kâşif ‘ani’l-Mahsûl*, 4/375.

⁴⁹ İsfahânî, *el-Kâşif ‘ani’l-Mahsûl*, 1/152.

ne beyaz ne de siyah bulunabilir. Siyahın siyah olması, beyazın beyaz olması, insanın insan olması ya da başka bir hakikatin ne ise o olması ancak yaratılarak var olmalarına bağlıdır. Yaratılmadan önce de onlar yoktur, bu sebeple yokluk anında o isimlerle anılmaları doğru olmaz. Buna göre “Her insan natıktır, hayvandır.” önermesi ma'dûmu şey olarak kabul etmeyenlere göre “Her ne zaman mevcut olursa...” kaydıyla anlaşılmalıdır. Diğer bir ifadeyle insan her ne zaman yokluktan varlığa çıkarsa, yani mevcut olursa natıktır ve canlıdır. Henüz var olmadan, yani ma'dûm haldeyken ona insan ya da canlı denmez. Bu durum onların var olmaları şartına bağlıdır.⁵⁰

Bu bağlamda Karâfî şöyle bir itiraza yer verir: Ma'dûm, ezeli hitaba, yani nefsi kelâma muhatap oluyorsa, Hz. Peygamber'in zamanında mevcut olan hitap, ma'dûm olsalar bile sonraki kuşakları neden kapsamaz? Nefsi kelâmın varlığını kabul eden Eş'arîlere göre Allah'ın bu kelâmıyla ezelde hitapta bulunduğu kabul edilir. Bu hitabın bir muhatabının olmaması ma'dûma hitap anlamına gelir. Eğer nefsi kelâmı ma'dûma hitap kabul edilirse nüzûl zamanındaki mevcut hitabın sonraki ma'dûmları da kapsayabileceği düşünülebilir. Fakat Karâfî, nefsi kelâmı hakikî ya da mecazî kullanım durumlarının söz konusu olmadığını, bu iki durumun dilsel kelâmın özelliklerinden olduğunu söyleyerek cevap verir. Üzerinde konuşulan mesele, yani şifâhî hitabın sonraki ma'dûmları kapsamaması ise dilsel kelâmı ilgilidir. Varlığa çıkan (şifâhî) kelâmın ma'dûmları kapsamaması sorunu, nefsi kelâmı hitap meselesinde bulunmaz. Bir başka açıdan ezelde nefsi kelâmıdaki emir veya nehyin ma'dûmla ilişkisi salt ilişki bakımındandır. Bu ilişki, emir ve nehyin o an yerine getirilmesini gerektirmez. Aksi halde hitap esnasında emre muhatap kimselerin bulunması zorunlu olurdu. O halde kişi, ancak teklif şartları bir araya geldiğinde ya da var olduğunda “kadim” emir ve nehiyle mükellef haline gelir. Bu durumda lafzî kelâm, nefsi kelâmı mevcut muhataplara anlatmak için var olur.⁵¹ Önceki başlıkta da ifade edildiği üzere bu durum, kişinin henüz doğmamış çocuğuna hitap etmesine benzetilir. Ya da kudret-fiil ilişkisi örnek verilerek anlaşılır kılınır. Kudret fiilin sıhhatini iktiza eder, hâlbuki ezelde kudret bulunmasına rağmen fiilin sıhhati daha tahakkuk etmemiştir. Kudret ezeli olmayana doğru yönelince yani var olmaya başlayınca fiilin sıhhati meydana gelmiş olur.⁵² Diğer bir ifadeyle mezkûr husus bilkuvve ve bilfiil ayrımıyla da anlaşılabilir. Bir tohumun içinde onun ağaç formu bilkuvve olarak mevcutken, zaman ve şartlar hâsıl olduğunda ağaç olarak varlık düzlemine çıkması da bilfiildir.

⁵⁰ Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mabsûl*, 4/1909-1910.

⁵¹ İsfehânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mabsûl*, 4/376; Karâfî, *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mabsûl*, 1909; İbnü'l-Hümâm, *et-Tabrîr fî usûli'l-fikr*, 92.

⁵² bk. Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), 22/18.

Hitabın sonrakileri doğrudan kapsamadığını savunanlar hükümlerin sonrakileri de bağladığını açıkça kabul ederler. Fakat bunun delillerinin ne âyetler ne de hadisler olduğunu düşünürler. Onlara göre hükümlerin sonrakileri bağlayıcılığı dinde zarurî olarak bilinir. Bu zarurî bilgiyi önce sahâbe kavramış ve bunun üzerinde icmâ etmiştir. Daha sonra ise bu bilgi, sonrakilere nesilden nesile nakledilmiştir. Bu zarurî bilgi bilindikten sonra ancak onu desteklemek için âyet ve hadislerden delil getirilir.⁵³ Onların zarurî bilgi hakkındaki bu açıklamaları, hitabın sonrakileri de doğrudan kapsadığını düşünenlerin ileri sürdüğü icmâ iddiasına da bir cevaptır. Bu yaklaşıma, hükümlerin kendilerini de bağladığını sonrakilerin zarurî olarak naslardan çıkaramayacağı düşünülecek itiraz edilir. Çünkü şifâhî hitapların onları kapsamadığı kabul edilmiştir. Bu durumda onların bu zarurî bilgiyi, selef ve sahâbeden öğrendikleri kabul edilmelidir. Fakat şifâhî hitap sonrakileri kapsamıyorsa sahâbe bu hükümlerin sonrakileri de bağladığını zarurî olarak nereden öğrenmişlerdir? Bu eleştiriyi yöneltenlere göre hükümlerin sonrakileri bağladığı bilgisi Hz. Peygamber'den gelen bir nakille ve hükmün sonrakiler için de geçerli olduğuna dair bir kabulün aktarılmasıyla ya da bu hususta sahâbenin icmâ ettiğinin rivayet edilmesiyle bilinir. Hükümlerin sonrakileri bağlayıcılığının böyle bilindiği iddia edilse de buna, sahâbenin bu bilgisinin naslara dayanmadığı, bilakis Hz. Peygamber'in fiillerine dayandığı söylenilerek karşı çıkılır: Hz. Peygamber kendisinin tüm insanlara gönderildiğini iddia ediyor, sonra diğer insanların ya İslâm'a girmesini istiyor ya da onlardan cizye talep ediyordu. Bununla birlikte Medîne'nin dışına ve uzak bölgelere de seriyeler ve elçiler gönderiyordu. Dolayısıyla sahâbe Hz. Peygamber'in bu fiillerinden hareketle onun getirdiği hükümlerin diğer insanlar için de bağlayıcı olduğunu kesin olarak anlamıştır. Sonrakiler sahâbenin böyle davrandığını görüp bunu sonrakilere nakletmiş, böylece silsile halinde öncekiler sonrakilere bu bilgiyi aktarmışlardır. Bu zarurî bilgiyi ikinci aşamada âyetlerden ve hadislerden yapılan istidlallerle de desteklemişlerdir.⁵⁴ Buna göre sahâbenin sahip olduğu zarurî bilgi naslardaki hitaptan çıkarılmaz, bunun yerine Hz. Peygamber'in davranışlarından hareketle yaptıkları kıyasa dayanır. Diğer yandan bu zarurî bilgiye sahip olduktan sonra buna dair naslardan deliller istidlal etmek de tekit ve destek amacına matuf olup işlevsiz değildir.

Buraya kadar yer verilen açıklamalar göstermektedir ki ulema naslardaki hitabın sadece nüzûl dönemindeki mevcut muhatapları ya da onlarla birlikte ma'dûm muhatapları da kapsayıp kapsamadığını tartışmış ve ihtilaf etmişlerdir. Çoğunluk kapsamadığını, zira şifâhî hitabın ancak o anda mevcut olanlara yöneltebileceğini düşünür. Onlara sonraki süreçte dil ve mantık açısından

⁵³ Cüveynî, *Kıtabu't-telbîs fî usulî'l-fıkâh*, 1/428; Gazzâlî, *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*, 3/301; Râzî, *el-Mabsûl fî 'ilmi usulî'l-fıkâh*, 1/303.

⁵⁴ Âmidî, *el-İhkâm fî usulî'l-ahkâm*, 2/339-340; İsfahânî, *el-Kâşif 'ani'l-Mabsûl*, 4/377.

bazı eleştiriler yöneltile de onların bu kabullerinin arkasında ma'dûmun mevcut veya şey olup olmadığına dair epistemolojik ve teolojik gerekçeler bulunur. Ma'dûmu mevcut kabul etmeyenler her ne kadar hitabın ma'dûm muhatapları kapsamayacağını söyleseler de hükümlerin sonrakileri de bağladığını açıkça kabul ederler. Bu durumda hitabın sonrakileri doğrudan kapsadığını söyleyenlerle aralarındaki ihtilaf lafzî olarak kalır. Çünkü sonuçta onlar da naslardaki hükümlerin sonrakiler için geçerli olduğunu kabul ederler. Hitabın ma'dûm muhatapları doğrudan kapsamadığında ısrarcı olmalarının arkasında özellikle epistemolojik meseleler bağlamında ma'dûma dair kabulleri yatar: Ma'dûm hiçbir şekilde yok demekse, olmayana da hitap etmek anlamsızdır. Peki, ma'dûmum şey olmadığı ve şifâhî hitapla ancak mevcudun muhatap alınabileceği şeklindeki kabuller tefsire nasıl yansımıştır. Bu yansıma üç örnek üzerinden incelenebilir.

4. Ma'dûma Hitap Sorununun Haber ve Vaat İçerikli Âyetlerin Yorumuna Etkisi

Ma'dûma hitap sorunun dikkate alınıp çeşitli yorumların yapıldığı yerlerden biri el-Bakara 117. âyettir: *بَدِيعِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* Bu âyette tartışma konusu yapılan kısım *keîn fe-yekûn* ifadesidir. Allah'ın bir şeye hükmedeceği zaman “Ol!” demesi ve o şeyin de hemen olması/olmaya başlaması nasıl anlaşılmalıdır? Bu hitap hakikî anlamda mıdır değil midir? Bu sorulara cevap sadedinde âyetle ilgili olarak temelde üç farklı yorum ortaya çıkmıştır.

I. Bu yorumlardan birine göre *keîn* hitabı ancak mevcut varlıklara yöneltilmiş bir hitap olup âm değil sadece var olanlardan (mevcut) oluşan hâs bir kitleyi kapsar. Çünkü âyetteki *keîn* hitabının vücuda gelecek şeye, yokluk (ma'dûm) halindeyken söylenmesi mümkün olmadığı gibi ma'dûma hitap caiz de değildir. Emreden biri olmadan emir vermek imkânsız olduğu gibi emre muhatap olacak memur olmadan da emir vermek imkânsızdır. Hakikî anlamda bir emirden bahsedilebilmesi için emreden, emre muhatap olanın ve emrin kendisi olması gerekir. *Keîn* hitabıyla verilen emirde emreden ve emrin kendisi varken (mevcut), emre muhatap olan memur yoktur (ma'dûm). Buna göre *keîn* hitabı mevcut olanlara tahsis edilmelidir. *Keîn* hitabını mevcuda hasredenler de kendi içinde iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir: İlkine göre buradaki *keîn* hitabı esasen mevcut mahlûkat hakkında Allah'ın hükmünün, hükmettiği tarzda gerçekleşmesinin kesinliği hakkında bir haberdir. Bunun bir benzeri, Allah'ın İsrâiloğullarına “*Alçak maymunlar olun!*”⁵⁵ hitabıdır. Hitaba muhatap olanlar hitap anında mevcut olduğu gibi buradaki *keînû* hitabı Allah'ın onlar hakkındaki emrinin kesinliği hakkında bir haberdir. Diğer yaklaşıma göre ise *keîn* hitabı, emrin kesinliği hakkında bir haber olmaktan

⁵⁵ el-Bakara 2/65.

ziyade mevcut olanlara bizatihi yöneltilmiş bir hitaptır. Örneğin bir ölünün diriltilmesine ya da bir dirinin öldürülmesine hükmedildiği zaman diriye “Ölü ol (kün)!” ölüye de “Diri ol (kün)!” denir.⁵⁶

II. *Kün* hitabıyla ilgili ileri sürülen ikinci yoruma göre bu hitap hâs değil âmdır. Hitabın âm olduğunu düşünenler de iki farklı yorum geliştirmişlerdir. Birincisine göre *kün* hitabı hem mevcut olanlara hem de mümkün ma’dûmlara yönelik bir hitaptır. Hitabın mevcuda yöneltilmesi caiz olduğu gibi şimdi ma’dûm olsalar bile gelecekte var olacak mümkünlere de yöneltilmesi caizdir. Çünkü onların varlığı Allah’ın ilminde bilinip tasavvur edilir. Onun ilmi tüm mümkün ma’dûmları kuşattığından dolayı onların yokluktan varlığa çıkmaları için *kün* hitabına muhatap olmaları da caizdir.⁵⁷ Diğer yaklaşıma göre de *kün* hitabı âm olup Allah bir şeyin olmasını istediği zaman o şeye *kün* sözüyle emreder. Allah’ın o şeyin var olmasını dilediği durumda *kün* sözü, var olması ve ortaya çıkması istenilen şeyin varlığının ne önünde ne de sonrasında bulunur. Diğer bir ifadeyle o şeyin var olmasıyla birlikte bulunur. Çünkü bir şeyin var olma emrine muhatap olabilmesi için ancak mevcut olması gerekir. O şeyin mevcut olabilmesi de onun ancak var olma emrine (kün) muhatap olmasına bağlıdır.⁵⁸

Kün hitabının, yönelildiği şeyin ne öncesinde ne de sonrasında bulunduğu görüşü zayıf kabul edilmiştir. Çünkü bu görüş, *kün* hitabı var olacak şeyin öncesinde bulunmuyorsa, o zaman bu hitabın var olacak şeyle birlikte bulunacağı sonucunu doğurur. Hâlbuki emrin şartlarından biri, emrin, yönelildiği muhataptan önce bulunmasıdır.⁵⁹ Diğer görüşler de eleştiriye maruz kalmıştır. Öyle ki ma’dûm, mevcut olmadığından ona hitap caiz değildir. Mevcuda da zaten mevcut olduğundan tekrar *kün* hitabı yöneltilemez. Yöneltilmesi durumunda hâsılın tahsili söz konusu olur ki bu da abestir. Öte yandan emir ancak emri yerine getirmeye muktedir, mümeyyiz ve akıllı kimseye yöneltilir. Bununla birlikte emir, muhatabın onu yapabilme imkân ve kudreti içinde olmalıdır. Bu yaklaşımlara göre ma’dûma hitabı caiz görenlerin görüşleri yanlış kabul edilir. Çünkü ma’dûm ne mevcut ne akıllı ne mümeyyiz ne canlı ne de emredilene yapabilme kudretine sahiptir. O halde ona bir emir yönelmek de doğru olmaz. Emrin, muhatabın istidadı kapsamında olması gerektiği kabulüne göre *kün* hitabının ma’dûma değil de mevcuda olduğu görüşü de sorunlu kabul edilir. Hitabın mevcuda

⁵⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Ce’rîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kurân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Kâhire: Dâru Hicr, 2001), 2/467-468.

⁵⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/468.

⁵⁸ Bu görüş Taberî’nin kendisine aittir. bk. Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 2/469-470.

⁵⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri’l-Kur’ân*, thk. Âğâ Büzürg-i Tahrânî (Beyrut: Dâru İhyâ’i’l-Türâsi’l-‘Arabî, ts.), 1/432; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir el-Kurtubî, *el-Câmi’ li abkâmi’l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 2/340.

olduğunu ileri sürenlerin “Maymun olun!”, “Canlı ol!” ya da “Ölü ol!” gibi bu hitap hakkında verdikleri örnekler de bahsedilen şartı sağlamaz.⁶⁰ Yani Yahudilere “Maymun olun!”, ölüye “Diri ol!” ya da diriye “Ölü ol!” şeklinde yöneltilen emir, emre muhatap olanların kudretini aşar. Onlar kendi kudretleriyle ne maymuna ne ölüye ne de diriye dönüşebilirler. Eğer emrin şartlarından biri memurun istidadına bağlı ise böyle bir istidata sahip olmayanlara o emirlerin hakikî anlamda yöneltilmesi caiz değildir. Dikkat edilirse burada hitapta, diğer bir ifadeyle emir sürecinde bulunması gerekenlere ilave bir şarttan daha bahsedilmiş olur. Emir sürecinde önce bir emredenin, sonra emre muhatap olanın, daha sonra da emrin kendisinin bulunduğu kabul edilir. Bu silsileye dördüncü bir şart olarak memurun, akıllı ve mümeyyiz olması ile emri yerine getirebilme kudretine sahip olması eklenmiştir. Çünkü (deli olanlar gibi) aklî melekesini kullanamayan ya da (çocuklar gibi) aklını yeterince işletemeyen kimselere bir emirde bulunmak abes olacağı gibi, bir şeyi/insanı kudretini aşan emirle sorumlu tutmak da doğru olmaz. Tüm bu eleştirilerin neticesinde *kün* hitabı ne ma'dûma ne de mevcuda bir hitaptır.

III. Mezkûr eleştirileri yapanlar, üçüncü görüş olarak *kün* kitabının hakikî değil temsili bir anlatım olduğunu ileri sürerler. Onlara göre bu ifade temsili olup onunla ilgili kabul edilebilecek en doğru yorum şudur: Bu ifade Allah Teâlâ'nın, istediği bir fiili kolay bir şekilde yapması ve onu yapmasında da herhangi bir engelin ya da imkânsızlığın bulunmaması anlamında bir temsildir. Başka bir deyişle bu ifadeyle Allah'ın eşyayı yaratırken kudretinin süratli bir şekilde nüfuz etmesi kastedilir. Çünkü Allah, öncesinde hiçbir düşünme veya tecrübe aşaması olmadan ya da herhangi bir engel bulunmadan eşyayı yaratır. *Kün fe yekûn* sözünün böyle anlaşılması gerektiğini düşünenler bu yoruma ayrıca nastan ve dilden de delil getirirler. Bu ifadenin Kur'an'daki benzeri meâlen “*Allah göğe ve yere İster gönüllü ister gönülsüz olarak gelin' dedi. Onlar da İsteyerek geldik' dediler.*”⁶¹ âyetidir. Gök ve yer esasında böyle bir söz ya da cevap vermiş değildir. Bu da temsili bir anlatım olup onunla Allah'ın yeri ve göğü yaratma kudretinin herhangi bir engel ya da muhalefet olmaksızın süratli bir şekilde tahakkuk ettiği kastedilir. Arap dilinde de bu tür ifade biçimleri vardır. Örneğin “Bilekteki mafsal karna yetiş dedi.”, “İki gözüm ona işittim ve itaat ettim dedi.”, “Duvar kazığa beni neden yarıyorsun demiş. O da beni sana çakana sor, zira arkamda olan beni bırakmıyor diye cevap vermiş.” gibi sözlere atıf yapılır. Bu sözleri gerçekte söyleyenler, insanlar olup sözlerde geçen varlıklar konuşmuş değildir. Onları konuşturarak insanlar başka şeyler anlatmak isterler. Hiçbir şey söylemeden kafayı sallayarak ya da ellerle imalarda bulunularak söylenen şeyler de bu türden kabul edilir. *Kün fe yekûn*

⁶⁰ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 1/432; Râzî, *Mejâlibu'l-ğayb*, 4/30.

⁶¹ Fussilet 41/11.

ifadesinin, bahsedildiği şekilde bir temsil olduğunu Ka'bî (öl. 319/931), Rummânî (öl. 384/994), Tûsî (öl. 460/1067), Zemahşerî (öl. 538/1144), Râzî (öl. 606/1210) ve Beyzâvî (öl. 685/1286) gibi önde gelen müfessirler benimser.⁶² Tûsî ayrıca müfessirlerin çoğunun bu görüşte olduğunu ileri sürer.⁶³

Hâkim görüş olduğu ileri sürülen bu yoruma da sonraki süreçte İbn Teymiyye (öl. 728/1328) bazı eleştiriler yöneltmiş ve Ehl-i sünnetin farklı bir kanaatte olduğunu ileri sürmüştür. İbn Teymiyye meseleyi iki açıdan çözümler. Öncelikle o, hitabı, tekvînî ve teklîfi olmak üzere iki kısma ayırır. Tekvînî yani yaratma maksatlı olan hitaplarda Allah muhataptan herhangi bir fiilde bulunmasını istemez. Çünkü Allah, muhatabın herhangi bir fiili, kudreti ve iradesi olmaksızın sırf kendi kudretiyle yaratır. Teklîfi, yani sorumluluk yükleyen hitaplarda ise muhataptan kendi irade ve kudretiyle bir fiili yapması ya da terk etmesi istenir. Hitabın tekvînî ve teklîfi kısımları dikkate alındığında yukarıda ileri sürülen eleştiriler geçersiz olur. Çünkü *kün fe yekûn* hitabı teklîfi değil tekvînîdir. Bu hitabın yöneltildiği muhatabın akıllı veya mümeyyiz olması gerekmez. Bu hitap muhataba herhangi bir sorumluluk da yüklediğinden dolayı muhataptan var olma, maymuna dönüşme, diriyken ölü, ölüyken de diri olma gibi durumları gerçekleştirmeye muktedir olması da beklenmez. Bu açıklamaya göre *kün fe yekûn* hitabı mevcuda hakikî anlamda yöneltilmiş tekvînî bir hitaptır.⁶⁴

Öte yandan İbn Teymiyye ma'dûmun varlık alanıyla ilgili olarak da iki ayrı hususa dikkat çeker. Ma'dûm dış dünyada mevcut olup olmama açısından bakıldığında yok olandır. O zaman böyle bir ma'dûma hitap yöneltilmez. Fakat ma'dûma bir de ilm-i ilahîde bulunup bulunmama açısından bakıldığında o kesin olarak mevcuttur ve malumdur. Onun ilm-i ilahîde bir sübutu ve zatı vardır. Çünkü Allah'ın ilmi ezeli ve ebedî olup sonradan varlık âlemine çıkacak tüm mümkün ma'dûmları kuşatır. Mümkün ma'dûmlar onun ilminde ezelde takdir edilmiş, yazılmış ve hükümleri verilmiştir. O zaman *kün* hitabı ezelde, kudretin taalluk ettiği ve iradenin yöneldiği şeye yöneltilmiş bir hitaptır. Kendisine *kün* denilen şey ezelde irad edilen şeydir. O, henüz varlık âlemine çıkmadan önce ezelde irad edilir. Ezelde irad edilirken de ilm-i ilahîde bir sübutu ve taayyünü bulunur. Tüm bunlara göre ma'dûma hitap abestir iddiası ma'dûmun dış dünyada bulunması açısından geçerli olur.

⁶² Bk. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 1/430-431; Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâik gâvâmi'zî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 1/180-181, Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/30-31, Nâsirüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Emârû't-tenzîl ve esrârû't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, 1418), 1/102-103. *Kün fe yekûn* ifadesi bağlamında kelâm-ı nefsi problemi de tartışılmakta ve zayıf bulunan başka görüşlerden de bahsedilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 4/29-31.

⁶³ Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'ân*, 1/431.

⁶⁴ Takiyyüddîn İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsir*, cem' ve thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid (Dımaşk: Müessesetü 'Ulumi'l-Kur'ân, 2. Baskı, 1984), 3/324, 326.

Çünkü dış dünyada ma'dûm sırf yokluğu ve nefyi ifade eder. Fakat ezelde ilm-i ilahî açısından bakıldığında o bir şey olup sübuta ve varlığa sahip olduğundan ona hitap edilir. Diğer bir ifadeyle bu, gelecekte var olacak şeylerin irade edilmesi anlamında bir iç konuşmadır. Bu durumda ilm-i ilahîde varlığı bulunması itibariyle ma'dûmlara hitap caiz olduğundan *keîn* onlara da hakikî anlamda yöneltilmiş bir hitap olur. Böylece *keîn* bir yandan hakikî anlamda yöneltilmiş bir hitap diğer yandan da hem mevcudu hem de ma'dûmu kapsayan âm bir hitap olur.⁶⁵ İbn Teymiyye bu yaklaşımın Ehl-i sünnete mensup olanlar arasında daha meşhur olduğunu ileri sürer.⁶⁶

Kûn fe yekûn ifadesiyle ilgili olarak yukarıda yapılan açıklamalar arasından birbiriyle muhalif iki temel görüşün öne çıktığı ifade edilebilir. Bunlardan biri mezkûr ifadenin ma'dûma veya mevcuda bir hitap değil de bunun yerine Allah'ın yaratma kudretinin hızlı bir şekilde tahakkuk ettiği anlamında bir temsil olduğudur. Zemahşerî, Râzî ve Beyzâvî gibi etki gücü yüksek müfessirler bu görüştedir. Buna karşın diğer yoruma göre bu hitap, hem ma'dûma hem de mevcuda hakikî anlamda yöneltilmiş bir hitaptır. Bu yaklaşımın Sünnî teolojiye daha uygun olduğu ifade edilebilir. Zira Ehl-i sünnet nefsi kelâmın varlığını kabul ettiğinden, gelecekte varlık âlemine çıkacağı takdir edilerek ezelde ma'dûma hitabı caiz görür. *Kûn* hitabı teklif içerikli bir hitap olmadığından onunla mevcuda hitap etmek mümkündür.

Bazı müfessirlerin şifâhî hitabın ancak hitap anındaki mevcut muhatapları kapsayacağı yönündeki kabulü, diğer âyetlerin yorumunda da görülür. Örneğin وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا⁶⁷ âyetinin tefsiri bağlamında *istihlâf* kelimesi açıklanırken bu hitabın mevcut olanları kapsayacağı ileri sürülür. Şöyle ki âyette Allah, iman edip salih amel işleyenlere yeryüzünde düşmanlarını yenip onların yerlerinde kalıcı olacaklarını (istihlâf) vaat etmektedir. Böylece Allah'ın razı olduğu din, onlar için daha rahat yaşanabilir olacak ve onların önceden çektikleri korku ve emniyetsizlik durumu da artık yerini emniyete bırakacaktır. Bu âyette geçen *istihlâf* esasen iki şekilde anlaşılmıştır. Bunlardan biri ifade edildiği üzere Allah'ın dinine giren ve salih ameller işleyen tüm müminlerin yeryüzünde zaferler kazanacağı ve düşmanlarının yerlerini ve yurtlarını zaptedip emniyet içerisinde yaşamaya

⁶⁵ İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsir*, 3/325-326.

⁶⁶ İbn Teymiyye, *Dekâiku't-tefsir*, 3/324.

⁶⁷ en-Nûr 24/55.

devam edecekleridir. Bu durumda âyetteki vaat tüm müminlere olduğu gibi *istihlâf* da onların tamamı için geçerlidir. Diğer yaklaşıma göre âyetteki *istihlâf* özel olarak, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin bazılarının halife ve emir olmasını ifade eder.⁶⁸

İstihlâf ile hangi halifelerin kastedildiği hakkında bazı Ehl-i sünnet ve Mu'tezilî âlimler ile Şîa arasında farklı kanaatler mevcuttur. İlk iki gruba göre *istihlâf* kelimesi bağlamında bu âyette dört halifenin imametinde delalet vardır. Çünkü Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali halife olmuşlar ve onların zamanında İslâm orduları acemlerin memleketlerini fethetmişler, onların kalelerini ve krallıklarını zapt etmişlerdir. Mekke'de Hz. Peygamber ve müminlerin, dini yaşamadaki zorlukları ve canlarından endişelendikleri emniyetsizlik hali artık ortadan kalkmış ve yerini Müslümanların egemenliği almıştır. Şîa ise özel olarak kendi imamlarının daha da özeldir Mehdi el-Muntazar'ın kastedildiğini ileri sürer.⁶⁹ Her iki yaklaşımda da karşılıklı olarak çeşitli deliller ve eleştiriler ileri sürülmüş ve karşıt görüşlere cevaplar verilmiştir. Bu tartışmalar bağlamında Sünnî müfessirlerin ileri sürdükleri delillerden biri yukarıda bahsettiğimiz hitabın mevcut olanları kapsadığı kabulüdür. Buna göre âyette dört halifenin haricinde Şîa'nın ne kabul ettiği imamlar ne de beklediği Mehdî kastedilmiştir. Çünkü âyet şifâhî bir hitap olup o da ancak hitap anında mevcut olan kimseleri kapsar. Hâlbuki Şîa'nın beklediği Mehdî ve kabul ettikleri -Hz. Ali hariç- imamlar hitap anında mevcut değillerdi.⁷⁰ Öte yandan Şîa'nın bu itirazı kabul etmediği, şifâhî hitabın sadece mevcut olanlara mahsus olmadığını ileri sürdüğü ifade edilir.⁷¹

Konuyla ilgili son bir örnek olarak ⁷² *أَشَدُّ قَسْوَةً* âyeti bağlamındaki açıklamaları zikredebiliriz. Âyette Yahudilerin kalplerinin taş gibi kaskatı olduğundan bahsedilir. Fakat özellikle *قُلُوبِكُمْ* ifadesiyle hangi Yahudilerin kastedildiği, diğer bir ifadeyle o Yahudilerin Hz. Peygamber'in muhatapları olanlar mı yoksa onların selefleri mi olduğu çok açık değildir. Buna göre iki görüş ileri sürülmüştür. Birincisine göre âyette kastedilen Yahudilerin Hz. Musa zamanındakiler olması, böylece Hz. Peygamber zamanındakilerin değil seleflerinden bahsediliyor olması mümkündür. İkinci yaklaşıma göre ise burada Hz. Peygamber'in zamanındaki Yahudilerin kastedilmesi caizdir. Bu durumda hitap anındaki Yahudiler muhatap alınarak âyette şöyle denilmek

⁶⁸ bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/25.

⁶⁹ Bu görüşler ve âyetin daha detaylı tefsiri için bk. Tûsî, *et-Tibyan fî tefsiri'l-Kur'an*, 7/456-457; Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006), 7/194-195; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/23-26. Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'âni'l-'Azîm ve's-seb'i'l-mesâni*, thk. Ali Abdülbâri Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 9/395-397.

⁷⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 24/25; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 9/395-396.

⁷¹ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 9/396.

⁷² el-Bakara 2/74.

istenmiştir: Ey Yahudiler! Sizden öncekilere gelen delillerden, onların başlarına gelen işlerden, günah işlemede ısrarcı olanlarının çarptırıldığı cezalardan, Peygamberlerinin kendilerine getirdikleri âyetlerden, onlardan ve Tevrat'la dini yaşayan herkesten aldıkları misaklardan sonra sizin kalpleriniz kaskatı oldu, sertleşti ve taşlaştı. Böylece âyette, Allah'ın kalpleri yumuşatan âyetlerinin bilgisine sahip olmalarına rağmen hitap anındaki Yahudilerin azgınlıklarından ve taşkınlıklarından haber verilmiş olur. Bu ikinci yaklaşım daha doğru görülür. Çünkü *ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ* ifadesi şifâhî bir hitap olup bu tür hitapları ise hitap anında mevcut olanlara hamletmek daha isabetlidir.⁷³

Yukarıda yer verilen örnekler, şifâhî hitabın sadece hitap anında mevcut olanları mı yoksa aynı anda ma'dûm olanları da mı kapsayacağı yönündeki kabullerin bazı âyetlerin tefsirinde de etkili olduğunu ortaya koyar. Tefsirlerde bu kabule başka âyetler bağlamında da atıf yapıldığı görülür.⁷⁴ Ancak tespit edebildiğimiz kadarıyla bu husustaki kabullerin dikkate alınıp çeşitli yorumların ileri sürüldüğü ya da diğer yorumların tenkit edildiği örnekler son derece azdır. Bununla birlikte mezkûr kabullerin, ahkâm âyetlerindeki hükümlerin kapsamı hususunda dikkate alındığı görülmez.

5. Kur'an Hitabının Kapsamı Tartışmasının Tarihselcilikle Mukayesesi

Hitabın mevcut ya da ma'dûm muhatapları kapsadığına dair klasik dönemdeki tartışma ve bunun neticesinde belirginleşen görüşler, tarihselci yaklaşımın önemle üzerinde durduğu gibi âyetlerdeki hükümlerin evrenselliği ya da yerelliği ile ilişkilendirilmez. Tartışmanın teorik olarak ele alındığı usul eserlerinde durum böyle olmakla birlikte bu tartışma neticesinde belirginleşen kabullerin tefsirlerdeki yansımaları da bunu doğrular. Öyle ki bu kabuller istisnai bazı âyetler çerçevesinde söz konusu edilir. Bunların haricinde sözgelimi miras taksimleri, muamelat ve ahvâl-i şahsiye meseleleri gibi hususlarda hükümler içeren âyetlerin tefsirinde ilgili kabule atıf yapılmaz. Şifâhî hitabın ancak hitap anındakileri kapsadığını kabul edenler bu gibi âyetlerdeki hükümlerin nüzûl zamanındaki muhatapları doğrudan, nüzûl sonrasındakileri ise dolaylı olarak ya da mecazen kapsadığını kabul ederler. Çünkü şifâhî hitabın sadece hitap anındakileri kapsadığını ileri sürenler de naslardaki hükümlerin doğrudan olmasa bile dinin herkes için geçerli olduğuna dair kat'î bilgi, icmâ ve kıyas gibi kriterlerle sonrakileri de kapsadığında hemfikirdir. Sonuçta naslardaki hükümlerin sonrakiler için de

⁷³ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/137; Muhammed Cemaleddin el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl*, tsh. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (b.y., 1957), 2/158-159.

⁷⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 3/92; 182, 201; 10/26-27; 29/254; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-mubîd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 1/373; Âlûsî, *Râbu'l-me'ânî*, 3/289; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsir*, thk. Abdurrahman Umeyrâ (Mansûre: Dâru'l-Vefâ, ts.), 2/50.

bağlayıcı olduğunu düşünürler. Bu durum, onların hükümlerin sonrakileri de kapsayıp kapsamayacağına dair tartışmaların ilgili âyetler bağlamında niçin görülmediğini açıklar.

Tarihselci yaklaşım ise hitaptaki hükmün değil maksadın evrensel olduğunu ileri sürdüğünden dolayı onunla klasik dönemdeki tartışmalar arasında ciddi bir farklılık vardır. Bu farklılık her ikisinin temelde sonuçları itibariyledir. Maksadın esas alınması durumunda, sözgelimi miras paylaşımında sayısal olarak belirlenen hisse taksiminin bugün için aynen geçerli olduğu kabul edilmez. İçinde bulunulan çağda, kadın ve erkeğin değişen şartları hesaba katılarak ve naslarda belirlenen taksimlerin arkasındaki adaletli paylaşım amacı/maksadı dikkate alınarak yeniden miras taksimi yapılmalıdır. Zira Kur'an, ilk muhatapların kendi tecrübe ettikleri sosyal ve kültürel sorunlar bağlamında onlara yöneltilmiş bir hitaptır. Böylesi bir hitabın doğrudan hedef aldığı toplumsal ya da hukukî bir sorun hakkındaki hükümler o sorunun tarihsel şartlarıyla ilişkili olacaktır. Bununla birlikte zamanın ilerlemesine bağlı olarak sonraki muhatapların da tarihsel şartları sürekli değişim gösterdiğinden dolayı, önceki şartlara bağlı nâzil olan hükümlerin yeni şartlar içinde aynen uygulanması mümkün değildir. Bu sebeple tarihselci yaklaşım, tarihsel şartlara bağlı olarak inen hükümlerin arka planındaki gaye ve maksatların evrensel olduğunu, naslardaki hükümlerin lafzî olarak kendilerinin değil de bu hükümlerle gerçekleştirilmek istenen makâsıdın tarih üstü olarak görülmesi ve farklı tarihselliklerde yaşanan hukukî sorunlar için o maksatlara göre yeniden hükümler vaz' edilmesi gerektiğini düşünür.⁷⁵ Her iki yaklaşıma dair bahsedilen bu farklılıklar, klasik dönemde de Kur'an hitabının mevcut ve ma'dûm muhatapları kapsayıp kapsamaması sorunu bağlamında hükümlerin evrenselliğinin ve yerelliğinin tartışıldığı iddiasının revize edilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Klasik dönemdeki tartışmalarda mevcuda ya da ma'dûma hitabın caiz olup olmadığı ele alınırken hükümlerin yerelliği veya evrenselliğine değinilmemesi tartışmanın bu hususla ilişkisi olmadığı anlamına gelmez. Şöyle ki şifâhî hitap ancak hitap anında mevcut olanları kapsıyorsa bu kabul, şifâhî hitaplarda mevcut olanların ahvalinin dikkate alınmasını gerektirir. Şifâhî hitap, sonraki muhatapları doğrudan içermiyorsa ve ancak hitap anındakilere yöneltilmişse onların siyasî, ictimai, dinî veya kültürel şartlarıyla ilişkilidir. İnsanın içinde bulunduğu zaman ve mekânın sürekli değiştiği ve bu değişimin de onun zihnini ve algı düzeylerini doğrudan etkilediği hesaba katılırsa şifâhî hitabın ancak hitap anındaki mevcut muhatapları gözettiği anlaşılır. Buna göre şifâhî hitapla, gelecekte ona muhatap olacak tüm insanların beklentileri, ümitleri, korkuları, siyasal, sosyal, dinî veya kültürel

⁷⁵ Bk. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu (Ankara: Ankara Okulu, 5. Baskı, 2002), 57-58; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahî Hitabın Tabiatı*, trc. M. Emin Maşalı (Ankara: OTTO, 3. Baskı, 2013), 153-154; Ömer Özsoy, *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları* (Ankara: OTTO, 2. Baskı, 2015), 113, 132-133; Mustafa Öztürk, "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 63-64, 66-67, 72, vd.; a.mlf., "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları", 251, 257-260.

sorunlarının tümüyle dikkate alınması mümkün değildir. Bu nedenle Kur'an'da nüzûl sonrası süreçten günümüze kadar var olan Müslümanların yaşadıkları teorik ve pratik sorunların tümüyle cevapları bulunmaz. Öte yandan Kur'an'da yer verilen birçok ifade biçiminin, temsillerin, örneklerin, kıssaların, kavramların, cennet-cehennem tasvirlerinin, zikri geçen putların, hayvan ve bitkilerin mahalli unsurlar olması veya onlarla ilişkilerinin bulunması, nüzûl bağlamında işitilmiş, görülmüş, konuşulmuş ya da tecrübe edilmiş olması hitap anında mevcut olanların ahvalinin hesaba katıldığı anlamına gelir. Sözelimi kıssaları anlatılan Peygamberlerin, toplumların veya şahısların bir şekilde bölgede daha önceden yaşamış olması onlar üzerinden verilecek mesajları daha anlaşılır kılacaktır. Fakat bu kıssalar, kıssaların mitolojik öğeler içerdiği ve bazı kıssalar ile kıssalarda yer alan peygamberlerin ya da şahısların tarihsel gerçekliklerinin bulunmadığı yönündeki iddiaların ve buna dair delillerin ileri sürüldüğü modern bir ortamda/çağda yaşayan muhataplar için aynı ölçüde anlaşılır değildir. Hâlbuki Kur'an'da, onun öğretilerine yönelik Hz. Peygamber'e itirazlarda bulunanlara cevaplar verildiği, bunların tenkit edildiği veya cevaplandırıldığı görülür. Sonraki muhatapların karşılaştıkları sorunlara ise bu denli cevapların bulunmaması hitabın ancak hitap anındakilerin ahvalini dikkate alarak şekillendiğini gösterir. O halde bu durumu, yani hitabın mevcut olanları dikkate aldığını, hükümlerin tarihselliği için de geçerli görmek mümkündür. Fakat klasik dönemde ulema şeriatın herkes için geçerli olduğu konusunda icmâ bulunduğunu kabul ederek hükümlerin, her ne kadar hususi sebepler üzerine inseler de evrensel olduğunu ve herkesi bağladığını kabul eder. Bu durumu, hitabın ancak mevcut olanları kapsayacağını ileri sürerken tartışmaz, daha ziyade "Sebebin hususiliği mananın umumîliğine engel değildir." kaidesi bağlamında değerlendirir.

Bu bağlamdaki tartışmalara bakıldığında ise usulcülerin çoğunluğu hükümleri, nâzil oldukları bağlamdaki özel şartlara ve sebeplere tahsis etmeyip "şâri'in hitabının umumî oluşu"nu esas alarak bunu herkes ve tüm zamanlar için geçerli görürler. Ancak bazı usulcüler ise sebebin bağlayıcı olduğunu ve ilgili hükümlerin o sebeplere mahsus bulunduğunu kabul ederler. Her iki yaklaşımı ileri süren usulcülerin birbirlerine yönelik ileri sürdükleri önemli itiraz ve gerekçeler bulunur. Bu tartışmalarda dahi hükümlerde sebebi öne çıkararak da hükümlerin sonraki muhatapları bağlayıcılığını, icmâ bulunduğuna atıfla kabul ederler. Onlar her ne kadar hükümler özel sebeplere bağlı olsa da o hükümlerin kıyas yoluyla sonraki muhatapları da bağlayacağını düşünürler. Fakat hükümlerin umumîliğini savunanların hükümlerin sebebe hasredilmesini eleştirirken hareket ettikleri noktalardan biri bu yaklaşımın şeriatın evrensellik karakterine hâlel getirebileceğidir.⁷⁶ Dolayısıyla daha

⁷⁶ Usulcülerin konuya dair görüşleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Kara, *Vahiy-Vâkıa İlişkisi* (İstanbul: Bilge Adamlar, 2009), 323-332.

özelde bu tartışma bağlamında tarihselci yaklaşımın bazı kabullerinin ele alındığı ifade edilebilirse de bu husus çalışmamızın dışındadır.

Bununla birlikte ulemanın, hükümlerin herkesi bağlayıcı olduğunu söylerken hitabın ekseriyetle umumî sîgada bulunduğunu dikkate alması, şifâhî hitabın ancak mevcut olanları kapsayacağı düşüncesiyle uyumlu görünmez. Hatırlanırsa çoğunlukla Hanbelî ulema, âyetlerdeki umumî hitapların hem hitap anındakileri hem de sonrakileri kapsadığını ileri sürerken hitabı nüzûl zamanında mevcut olanlara hasredenler için hitapta umumî sîgaların kullanılması hitabın herkesi kapsamı için yeterli bir sebep oluşturmaz. Zira hitap ancak mevcut olanlara yapılabilir. Durum bu ise hükümlerin umumîliği tartışmasında hitabın umumî sîgada geldiğini gerekçe göstermek sorunlu olacaktır. Ancak bu tartışmalarda dikkate alınan başka bir gerekçeye daha fazla önem verilebilir. O da Hz. Peygamberin, İslâmî daveti kendi döneminde çeşitli topluluklara ve krallara elçiler göndererek evrensel kılmaya çalışması ve sahâbenin de bu fiili bizatihi müşahede etmesidir. Buna göre Kur'an'ın hükümlerinin Arapların dışında diğer milletleri de kapsamı, âyetlerdeki umumî sîgalara dayalı değil sahâbenin zarurî olarak kavradığı ve üzerinde icmâ ettiği mezkûr bilgiye bağlıdır. Fakat Kur'an hitabının evrenselliğine dair esas alınan bu icmâ bilgisi de sorunlu görülebilir. Öyle ki Hz. Peygamber'in hükümleri ta'mim etmeye çalıştığı farklı toplumlar yine Kur'an'ın nâzil olduğu dönemin ve coğrafyanın insanları olup onların yaşadıkları siyasal, sosyal ve kültürel şartlar ile âyetlere ilk muhatap olanların tarihsel şartları arasında ciddi farklılıklar görülmeyebilir. Hâlbuki modern öncesi toplumlar ile modern sonrası toplumların tarihsellikleri çoğu durumda ciddi farklılıklar içerir. Sözelimi ekonomideki enflasyon durumu, kadın ve erkeğin eğitimi, kadının kamusal alanda daha fazla görev edinmesi, doğrudan insan hürriyetini sınırlayan köle ve cariye olgusunun kaldırılması, yönetimlerin çoğunlukla demokrasi ve cumhuriyet modeline dayalı olması, uluslararası ilişkilerin teknolojinin etkisiyle daha fazla gelişmesi, farklı, dil, din ve kültürlere mensup insanların çok daha fazla müşterek ortamlarda ya da ülkelerde yaşaması örnek verilebilir. Ciddi değişimleri ve sorunları beraberinde getiren bu gelişmelerin yaşandığı bir tarihsel ortamla önceki dönemlerde yaşayan insanların tarihsel bağlamları aynı nitelikte olmasa gerektir.

Sonuç

Klasik dönemde Kur'an hitabının mevcut ya da ma'dûm muhataplar açısından kapsamının tartışıldığı kaynaklara bakıldığında bu tartışmanın esasen epistemolojik, teolojik, dilsel ve mantıksal gerekçelere dayandığı görülmüştür. Diğer bir ifadeyle ilgili tartışmalar, temelde ma'dûmun mahiyeti hakkında ve ona şey denilip denilemeyeceği yönündeki kabullerle ilişkilidir. Ehl-i sünnetin çoğu ve bazı Mu'tezilî âlimler ma'dûma şey denmeyeceğini, çünkü şeyin ancak mevcut olanlar için geçerli

olduğunu düşündüklerinden dolayı onlara göre ma'dûma hitap da hakikî değil ancak mecazî olabilir. Bununla birlikte şifâhî hitap, hakikî anlamda ancak mevcut olanlara yöneltilenirse bu tür hitaplar da sadece hitap anındakileri kapsar. Sonradan hitaba muhatap olanlar ise birtakım karinelerle dolaylı olarak mükellef olurlar. Sonraki bazı usulcüler yine dil ve mantık açısından bakarak şifâhî hitapların da doğrudan sonrakileri kapsayabileceğini ileri sürmüşlerdir.

Klasik dönemde şifâhî hitabın kapsamı konusunda temelde iki yaklaşımın bulunduğu tespit edilmiştir. Bunlardan birine göre şifâhî hitap sadece hitap anındakileri kapsarken diğer yaklaşıma göre hem hitap anındakileri hem de sonrakileri hakikî anlamda kapsar. Ancak iki yaklaşım, ortaya çıkardığı sonuçları açısından aynıdır. Zira şifâhî hitabı sadece hitap anında mevcut olanlara hasredenler de hitaptaki hükümlerin sonrakileri de kapsadığı konusunda hemfikirlerdir. Bu durumda konu hakkındaki iki farklı yaklaşım lafzî olup sonuçta hükümlerin bağlayıcılığı açısından aynı noktada buluşur.

Ma'dûm ve mevcut muhataplar açısından Kur'an hitabının kapsamını tartışan ulemanın bu tartışma bağlamında herhangi bir şekilde hükümlerin evrenselliği ya da yerelliği sorununa temas etmediği anlaşılmıştır. Özellikle, hitabı sadece nüzûl dönemindeki mevcut muhataplara hasredenler bile bu hitaplardaki hükümlerin sonrakiler için de aynen geçerli olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu sebeple mezkûr tartışmanın ahkâm âyetlerinin tefsirinde etkisi görülmemiş, tartışma bağlamındaki görüşler daha ziyade *kün-fe-yekûn* hitabı gibi haber ve vaat içerikli bazı âyetlerin yorumunda etkili olmuştur. O halde naslardaki hükümlerin sonraki tarihlerde de her zaman birebir uygulanma imkânının olmayacağını ileri süren tarihselci yaklaşımı türedi bir yaklaşım olarak göstermemek adına ya da klasik dönemdeki mezkûr tartışmayla arasında benzerlik kurularak ona meşruiyet zemini aranması sorunludur. Bir irtibat kurulabilirse sebebin hususiliği bağlamındaki tartışmalara atıf yapılabilir. Ancak burada da usulcüler hükümlerde evrenselliğin kabul edildiğini belirtmişlerdir.

Usulcülerin muhataplar açısından Kur'an hitabının kapsamını tartışırken, hükümlerin evrenselliğine-yerelliğine değinmemeleri konuyu ilişkili olduğu her yönle ele almadıkları şeklinde değerlendirilebilir. Zira bize göre Kur'an hitabının sadece hitap anındaki muhatapları kapsadığı ileri sürülürse bu kabul, Kur'an'daki hitabın ilk muhatapların sorunlarını ve tarihselliklerini gözeterek nâzil olduğunu da kabul etmeye götürür. Hitaplarda mevcut muhatabın zihinsel ve tarihsel ahvalini dikkate almak, iletilen mesajın anlaşılır ve tatbik edilir olabilmesi için elzemdir. Bu hususta Kur'an hitabının mahalli unsurlarla ilişkisine işaret edilmiştir. Eğer hükümler onların tarihsellikleriyle ilintiliyse, bu hükümlerin farklı tarihselliklere aynen taşınması sorunlu olacaktır. Öte yandan Kur'an hitabının, mevcut-ma'dûm tüm muhatapları doğrudan kapsadığı görüşü de sorunludur. Buna karşı

çıkanların itirazlarının yanı sıra denilebilir ki belli bir dille belli bir bağlamda söylenen bir hitabın aynı anda farklı düşünüş ve yaşayış biçimlerine sahip sonraki asırların binlerce muhatabına, hepsinin siyasal, sosyal, kültürel, hukukî vb. sorunlarını gözeterek yöneltilmesi mümkün değildir.

Kaynakça

- Abdülcebbâr, Kâdî. *Şerbu'l-Usulî'l-Hamse*, trc. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Âlûsî, Şihâbüddin es-Seyyid Mahmud. *Rûbu'l-me'ânî fî tefsiri'l-Kur'ânî'l-'Âzîm ve's-seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbâri Atıyye. 15 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Âmidî, Ali b. Muhammed. *el-İbkâm fî usûli'l-ibkâm*. thk. eş-Şeyh Abdurrezzak Afîfî. 4 cilt. Riyad: Dâru Sami'yyi, 2003.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî. 5 cilt. Kahire: Daru'l-Kütüb ve'l-vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. Tayyib. *et-Takerîb ve'l-irşâd*. thk. Abdulhamid b. Ali Ebû Zenîd. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Beyzâvî, Nâsîrüddin Ebu'l-Hayr Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1418.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-sabîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsîr en-Nâsîr. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Şerbu'l-Mevâkef*. trc. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitabu't-telbîs fî usuli'l-fikh*. thk. Abdullah Cevlem Nibâlî-Şübeyr Ahmed el-Ömerî. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1996.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahî Hitabın Tabiatı*. trc. M. Emin Maşalı. Ankara: OTTO, 3. Baskı, 2013.
- Endelûsî, Ebû Hayyân. *el-Babru'l-mubît*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd-Ali Muhammed Muavviz. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık*. trc. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbasoğlu. Ankara: Ankara Okulu, 5. Baskı, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ min 'ilmi'l-usûl*. thk. Hamza b. Züheyr Hâfız. 4 cilt. Cidde: eş-Şirketü'l-Medineti'l-Münevvere, t.s.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn. *Devâiku't-tefsir*. cem' ve thk. Muhammed es-Seyyid el-Cüleynid. 6 cilt. Dımaşk: Müessesetü 'Ulumi'l-Kur'ân, 2. Baskı, 1984.

- İbnü'l-Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdülvâhid b. Abdülhamid b. Mes'ûd es-Sivâsî. *et-Tabrîr fî usûli'l-fıkıh*. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1351.
- İsfehânî, Ebû Abdullah Muhammed b. Mahmûd b. Abbâd el-'Aclî. *el-Kâşif 'ani'l-Mahsûl*. thk. eş-Şeyh Âdil Ahmed Abdülmevcud-eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Kara, Ömer. *Vahiy-Vâkıa İlişkisi*. İstanbul: Bilge Adamlar, 2009.
- Karâfî, Şihabüddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. İdrîs b. Abdurrahman. *Nefâisu'l-usûl fî şerhi'l-Mahsûl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud-eş-Şeyh Ali Muhammed Muavviz. 9 cilt. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, ts.
- Kâsımî, Muhammed Cemaleddin. *Mebâsinu't-te'vîl*. tsh. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 cilt. b.y., 1957.
- Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Müslüman Kalarak Yenilenmek*. Ankara: Otto Yayınları, 2. Baskı 2019.
- Kotan, Şevket. *Kur'an ve Tarihselcilik*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2001.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekir. *el-Câmi' li abkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 11. Basım, 2018.
- Müslim b. Haccâc, Ebu'l-Hüseyin. *Sahîb*. Riyâd: Beytu Ebkâri'd-Devliyye, 1998.
- Özsoy, Ömer. *Kur'an ve Tarihsellik Yazıları*. Ankara: OTTO, 2. Baskı, 2015.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ı Anlamada Tarihselciliğin İmkan, Sınır ve Sorunları". *Kur'an'ı Anlama Yolunda: Kuramer Konferansları –I*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. "Kur'an'ın Tarihsel Bir Hitap Oluş Keyfiyeti", *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006): 59-78.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *el-Mahsûl fî 'ilmi usuli'l-fıkıh*. thk. Şuayb el-Arnaûd. 2 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2016.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fî usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicazî es-Sekâ. 2 cilt. Kahire: Matbaatü Daru't-Tazâmun, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.

- Saeed, Abdullah. *Interpreting the Qur'an: Towards a Contemporary Approach*. London: Routledge, 2006.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr el-câmi'u beyne fenneyi'r-rivâyeti ve'd-dirâyeti min 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdurrahman Umeyrâ. 5 cilt. Mansûre: Dâru'l-Vefâ, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kurân*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. 24 cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 2001.
- Tabersî, Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasan. *Mecma'u'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtezâ, 2006.
- Teftâzânî. *el-Makâsîd*. trc. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *el-Câmi'u's-sabîh*. nşr. İbrahim Atve İvaz. 5 cilt. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1962.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an*. thk. Âğâ Büzürg-i Tahrânî. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Zemahşerî, Carullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an hakâik ğavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Kur'ân Kıssalarında Ailevî İlke ve Değerler

Familial Principles and Values in the Narratives of the Qur'an

İsa KANİK

Dr. Öğr. Üyesi, Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant professor, Kırşehir Ahi Evran University, Faculty of Islamic Sciences,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kırşehir, Turkey
isa.kanik@ahievran.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4338-7834>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 25/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Kanik, İsa. “Kur'ân Kıssalarında Ailevî İlke ve Değerler”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 256-286.
<https://doi.org/10.31121/tader.757908>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Kur'ân Kıssalarında Ailevî İlke ve Değerler

Öz

Kur'ân; inanç, ibadet, ahlak, hukuk, aile ve ticaret gibi insanın dünya ve ahiretini ilgilendiren muhtelif durumlarıyla ilgili önemli ilkeler ihtiva eden ilahi bir kitaptır. Kur'ân'ın yaklaşık çeyrek asır süren nüzul dönemi tamamen bir eğitime ve yetiştirme zemininde geçmektedir. Bu sürecin bir kısmını da aile ile ilgili hususlar oluşturmaktadır. Kimi zaman müstakil sûre ve ayetlerinde, kimi zaman da önceki peygamberler ve onların kavimleri ile münasebetlerinin anlatıldığı kıssalarda bu konulara değinildiği görülmektedir. Nikâh, talak, eşler, çocuklar, nafaka ve ailevî sorumluluklar konuları Kur'ân'ın aile kurumunun inşa ve bekasına yönelik kullandığı bazı temel kavramlardandır. Kur'ân kıssalarında ailevî ilke ve değerler konusunun ele alındığı çalışmamızda, konunun önemi ve inceliklerini belirten giriş kısmından sonra evvela Kur'ân, kıssa ve aile gibi bazı kavramlar izah edilerek bir araştırma zemini oluşturulmaya çalışılmaktadır. Burada Kur'ân kıssalarının genel geçer ilke ve değerler içeren yaşanmış gerçek olaylar olduğu belirtilmektedir. Düşüncelerin detaylandırıldığı gelişme aşamasında ise ana başlıklar halinde Hz. Âdem, Hz. Nuh, Hz. İbrahim, Hz. Muhammed, Hz. Yakup ve Yusuf olmak üzere bazı peygamberler özelinde kıssalarda doğrudan veya dolaylı olarak aile konusuna işaret eden noktalara değinilerek toplumun en önemli kurumu olan ailenin bekasına yönelik ilkeler vurgulanmaktadır. Anne, baba, eş ve çocuklar arasındaki sağlıklı iletişim ve doğru davranış biçimleri maddeler halinde sıralanmaktadır. Sonrasında ise temel tefsir kaynakları ve çağdaş İslami araştırmalardan elde edilen bilimsel bilgi ve değerlendirmelerden hareketle konu sonuçlandırılmaya çalışılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Kıssa, Aile, Değer.

Abstract

The Qur'an is a divine book containing important principles concerning the different situations of human concerning the world and the hereafter, such as faith, worship, morality, law, family and commerce. The descent period of the Qur'an, which lasts for about a quarter of a century, completely passes on the ground of education and training. Part of this process is about family-related issues. It is sometimes seen that these issues are explained in the separate sûrahs and verses and sometimes in the narratives of the previous prophets and their relations with their people. Marriage, divorce, wives, children, child support and family responsibilities are some of the basic concepts used by the Qur'an in the establishment and maintenance of the family institution. In this study, we tried to create a research ground by explaining some concepts such as the Qur'an, the story and the family after the introduction which indicated the importance and subtleties of the subject. Here, it is stated that the stories of the Qur'an are real events that have happened with general principles and values. In the development phase in which the thoughts were detailed, some prophets including Adam, Noah, Abraham, Jacob and Joseph, Muhammad are mentioned in the stories directly or indirectly pointing to the issue of family and the principles for the maintenance of the family which is the most important institution of society are emphasized. Healthy communication and correct behaviours between parents, spouses and children are listed as ingredients. After that, the subject was tried to be finalised based on the basic sources of exegesis and the scientific knowledge and evaluations obtained from contemporary Islamic studies.

Keywords: Exegesis, Qur'an, Narrative, Family, Value.

Giriş

Kur'ân'ın beyanından anlaşılacağı üzere antropolojik açıdan insanoğlu tek bir özden, ondan da eşi var edilen kadın ve erkek türünden çoğalarak günümüze kadar gelmektedir.¹ Bu nedenle din ve insan bilimi nazarından ailenin, insanoğlunun tarihiyle birlikte başlayan en eski kurumlardan biri olduğu söylenebilir. Yüce Allah'ın, o ikisinden pek çok kadın ve erkek türeterek dün-

¹ *Kur'ân Yolu Meali*, haz. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), en-Nisâ 4/1; ez-Zümer 39/6.

yanının değişik yerlerine yaymış olması bu kurumda ebeveyn ile birlikte evlatların da önemli bir koluma sahip olduklarını göstermektedir.

Kur'ân'ın kendine özgü üslup ve muhteva özelliklerinden biri de farklı surelerde, muhtelif bağlamlarda, siyak-sibak bütünlüğü içerisinde tekrarlanan kıssalardır. Kıssalar, Hz. Peygamber ve kavminin daha önceden bilmediği bazı haberleri ihtiva etmesi yönüyle de onun peygamberliğinin delilidir.² Umumi bir kaide olarak Kur'ân, ihtiyaç ve maksat ölçüsünde kıssalardaki ayrıntılara yer vermektedir. Kur'ân, geçmişin sistematik olarak kaydını tutan ve bunları kronolojik olarak aktaran salt bir tarih kitabı olmadığı için, kişi ve mekân adları ile zaman ve meydana gelen hadiseler konusunda kıssalarda ayrıntıya yer vermemektedir.

Kur'ân'ın farklı sûrelerinde anne, baba ve çocuklar olmak üzere aile ve aile bireyleri hakkında epeyce bilgi ve tecrübe içerikli açıklamalar bulunmaktadır. Bunlardan anlaşılacak ki, nazârî ve tecrübî bilgi insan hayatında göz ardı edilemeyecek önemli iki unsurdur. Bilgi, tecrübe ile bütünleştiğinde ise daha etkin bir hale dönüşmektedir. İbret alınması ve hidayet eksenli uygun bir hayat yaşanması noktasında tekrarlanan kıssalardaki aile motifleri bu açıdan bizim için aktüelliğini koruyan bir öneme haizdir.

Her bir âyeti ve özellikle sunmuş olduğu hayatî bilgi ve deneyim yüklü kıssalarıyla Kur'ân'ın yegâne muhatabı insandır. Şekil ve özellikleri zamana, mekâna, kültüre ve coğrafyaya göre değişkenlik arz eden ailenin unsurları da temel olarak kadın ve erkekten oluşan aynı insandır. Tarihi süreç içerisinde pek çok şey değişmiş olsa da insanın biyolojik, psikik ve duygusal özellikleri hep aynı kalmaktadır. Kıssaların birey ve toplum hayatına yönelik ihtiva ettiği incelikler sadece gerçekleşmiş olduğu dönemdeki insanları değil, her aşırıdaki insanları bağlayıcı niteliktedir. Peygamberler de gönderilmiş oldukları kavim ve milletler için dinî ve beşerî yaşantılarıyla rol model şahsiyetlerdir. Onların; aileleri, eşleri ve çocukları ile yaşamış oldukları olumlu olumsuz hatıralar aile kurumunun; ana, baba ve çocuk olarak farklı rollerini üstlendiğimiz biz aile bireylerinin çağdaş problemleri ve bunların çözüm yolları açısından da son derece ehemmiyetlidir.

² "تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ" (Ey Peygamber!) İşte bu anlatılanlar sana vahyettiğimiz gayb haberlerindedir. Bundan önce onları ne sen biliyordun ne de kavmin! Sabret çünkü iyi son günahattan sakatlananlarındır." (Hûd 11/49; bk. Âl-i İmrân 3/44), Yûsuf sûresi'ndeki "وَإِنْ كُنْتَ مِنْ قَبْلِهِ لَمَنِ الْعَاقِلِينَ" ".../...gerçek şu ki sen daha önce bunları bilmiyordun." (Yûsuf 12/3) ifadesi de bu gerçeği teyit etmektedir.

1. Bazı Temel Kavramlar

1.1. Kur'ân

Kur'ân'da ma'rifet ve nekre halleriyle farklı formlarda yetmiş yerde “الْقُرْآنُ/el-Kur'ân” kelimesi geçmektedir.³ Ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında “الْقُرْآنُ/el-Kur'ân” lafzının gayr-i müştak âlem olduğu; okumak, izhar etmek, açıklamak, toplamak, katmak ve yakınlaştırmak anlamlarındaki hemzeli veya hemzesiz köklerden türediği noktasında bazı izahlar yapılmaktadır.⁴ Bu bağlamda onun aslı ve türediği kök açısından lügat ve terim anlamıyla ilgili farklı uzunluk ve kapsamda tanımlamalar da yapılmaktadır. Bunlar arasında en şâmil ve müciz olanı; Kur'ân'ın; Fatıha sûresi'nden Nas sûresi'ne kadar Yüce Allah tarafından Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet edilen, insan ve cinlerin benzerini getirmekten aciz kaldıkları mucize bir kelimedir.⁵ Söz konusu kaynaklarda zikir, nûr, furkân, tıbyân, hidâyet, rahmet, şifâ ve kasas gibi Kur'ân'ın niteliklerini ifade eden bazı isimlendirmeler de yapılmaktadır.⁶

Konumu, statüsü, cinsiyeti ve yaş fark etmeksizin her insanın hayatını şekillendiren fiziki, sosyal, biyolojik ve psikolojik birtakım yasalar bulunmaktadır. Allah'a, ahirete, peygamberlere, kutsal kitaplara vs. iman esaslarına inanan kimseler için dinî dünyevî yaşantılarında en önemli dayanak noktaları ise Kur'ân'dır. Kur'ân; aile, eğitim, ekonomi, idare ve ibadet gibi konularda insan hayatına dokunan, insan yaşamını şekillendiren, İslam toplumunu dizayn eden genel ve özel ilkelere ihtiva eden en önemli kaynaktır. Zira yüce bir ahlak üzere yaratılan, Kur'ân vahyinin öncelikli muhatabı ve müslümanların ilki olan Hz. Peygamber'in ahlâkı da Kur'ân'dır.⁷

Kur'ân'dan soyutlanmış bir peygamber ve aile mefhumunun asla kabul edilemeyeceğini ifade etmek istiyorum. Peki, Kur'ân bu konuda ne der? Peygamberleri nasıl anlatır? Ailevî hayatları konusunda neler söyler? Biz burada kısaca Kur'ân kavramının teorik incelikleri yanında onun insan hayatındaki fonksiyonuna, peygamberlere ve özellikle peygamberlerin aile hayatına dair değişimlerine temas etmek istiyoruz.

Tarih boyunca ilahi din ve şeriatlerin; tevhit, nübüvvet ve ahiret konularına odaklandıkları görülmektedir. Yine bu ana konular etrafında Kur'ân'ın muhtevasına baktığımızda; itikat, ibâdât, muamelât, münâkehât ve ukubât gibi hususların yer aldığı bilinmektedir. İlim adamları, Allah'ın

³ Bk. M. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfreh li-elfâz'el-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: Çağrı, 1990), 539.

⁴ Ebû Abdillâh Bedrüdîn Muhammed b. Bahâdîr b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî ez-Zerkeşî, *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Beirut: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-arabî, 1376/1957), 1/277.

⁵ Muhammed b. Abdulazîm, *ez-Zurkânî, Menâbilu'l-ırfân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru'l-Ma'rifet, 2005), 1/21.

⁶ Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/280.

⁷ Müslim, Ebû'l-Hüseyn b. Haccâc, el-Kuşeyrî en-Neysabûrî, *Sabîhu Müslim*, thk. M. Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), “*Müsâfirîn*”, 139; bk. el-Kalem 68/4.

elçi göndermesi ve hükümler indirmesindeki temel maksadının zarûrât-ı hamse diye de ifade edilen; din, mal, can, akıl ve neslin korunmasına yönelik olduğunu belirtmektedirler.

İlâhî din ve şeriatlerin dayandığı kaynak ile insanları yaratan varlığın aynı olması, söz konusu hususlarda insanların dinî ve dünyevî menfaatlerinin bulunduğu sonucunu doğurmaktadır. Çünkü bazı hudut ve hükümler bina eden varlığın, muhatap kitlenin yararını göz ardı etmesi makul olamaz. Bu zaviyeden meseleye yaklaşıldığında Kur'an'da kimi zaman peygamberler özelinde kimi zaman da genel olarak evlilik, nikâh ve aile gibi konularda koca, karı ve çocuklar hakkında bazı âyetlerin yer aldığı görülmektedir. Bu âyetlerde neslin devamı, toplumun ıslahı, insanların mutluluğu gibi pek çok şer'î maksat ve hikmetlerin gözetilmiş olması izahtan varestedir.

1.2. Kıssa

Etimolojik olarak “القصة/el-kıssa” kelimesi Arapça'da “k,s,s” kökünden türemiş olup herhangi bir kimseye gerçek bir haberi bildirmek veya önemli ve ilgi çekici bir olayın izini sürerek sonucuna ulaşmak üzere takip etmek anlamlarına gelmektedir.⁸ Geçmiş kavimlerin haberlerini anlatmak, bir nevi onların davranış ve hayat izlerini takip etmeye benzemektedir.⁹ Kur'an'ın üçte birinden fazlası, bir başka ifadeyle yaklaşık üçte ikilik oranda kayda değer bir bölümü kıssalardan oluşmaktadır.¹⁰ Kur'an kıssalarını diğer haber ve hikâyelerden ayıran en önemli özellik bunların tarihi hadiselerle örtüşmesi ve hakikat niteliğine sahip olmasıdır.¹¹ Kur'an'da kıssa lafzı; Nisâ 4/164, En'am 6/57-130, A'râf 7/7-35-101, Hûd 11/100-120, Yûsuf 12/35, Nahl 16/118, Kehf 18/13, Tâha 20/99, Neml 27/76 ve Mü'min 40/78. âyetlerde peygamber hayatlarını, olay, haber ve rüyaları açıklayıp anlatmak anlamında kullanılmaktadır. Genel olarak Kur'an'ın indiriliş maksadı insanların hidayetidir. Kur'an'daki kıssaların serdediliş maksadı da bu amaç doğrultusunda tevhit, ahiret, nübüvvet, ibadet ve itaat gibi konuların birtakım hikmet ve güzel öğütlerle etkili ve dikkat çekici şekilde sunulmasıdır.¹² Çünkü bazı durumlarda temel fikir ve düşüncelerin vaki olmuş ibret yüklü hikâyeler vasıtasıyla aktarılması sağlam bir paradigma oluşturarak daha kısa yoldan ve etkili şekilde amaca ulaşılmasını sağlamaktadır. Kur'an'daki kıssalar ne hayalî, uydurulmuş birer söz; ne de anlamsız kurgusal olaylardır. İyi ve kötünün teşvik veya sakındırma maksadıyla somutlaştırılıp

⁸ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sıbâb tâcu'l-luğa ve's-sıbâhu'l-arabiyyeti*, thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1987), 3/1051; İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisâni'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, h. 1424), 7/73-74; Hüseyin b. Muhammed Râğîb, *el-İsfahânî, Mufredâtü elfâzı'l-Kur'an* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1997), 671.

⁹ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tunûsî (İbn Âşûr), *et-Tabrîr ve't-Temvîr* (Tunis: ed-Dâru't-Tûnisîyyetü Li'n-Neşr, 1984), 12/203; Ayak izlerini takip etmek anlamında Kur'an'da da kullanılmaktadır. Bk. el-Kehf 18/64.

¹⁰ İdris Şengül, *Kur'an Kıssaları Üzerine* (İzmir: Işık, 1994), 26-145.

¹¹ Bk. el-Kehf 18/13; el-Kasas 28/13.

¹² Bk. İdris Şengül, “Kıssa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/498-501.

edebî bir üslupla sunulmasıdır. Düşünebilen kimseler için kıssalarda ders çıkarabilecekleri ibretler bulunmaktadır.¹³ Bir başka lafızla “nebe”¹⁴, “haber”¹⁵ ve “mesel”¹⁶ kelimeleriyle de ifade edilen Kur’ân kıssaları aile ve aile bireyleri ile ilgili pek çok dini ve ahlaki erdemi de ihtiva etmektedir.¹⁷ Zira her insanın yaşamında karşılaşılabileceği ailevî problemler ile Kur’ân kıssalarındaki somut çözümler arasında büyük bir anlamsal korelasyon söz konusudur.

İnsan hayatı ile ilgili dinî herhangi bir meselenin çözümünde müracaat edilecek öncelikli kaynak Kur’ân-ı Kerim’dir. Bir davranışın yapılıp yapılmayacağına dair Kur’ân’da kendisinden doğrudan hüküm istidlal edilebilen sarîh ahkâm âyetleri yanında onun nüzul hikmetiyle paralel olarak serdedilen ve bu sebeple tali maksatlar ihtiva eden kıssalar da bulunmaktadır. Kur’ân kıssalarının ahlâkî ve edebî özellikleri yanında hukûkî yönleri de araştırma konusu olmuş, kıssalardan birtakım hükümler istinbat edilebileceği belirtilmiştir.¹⁸ Çünkü Kur’ân bütün yönleriyle; Allah’ın gösterdiği şekilde insanlar arasında hak ve adaletle hükmedilmesi için nazil olmuştur.¹⁹ Onda sarîh olarak beyan edilen ahkâm âyetleri olduğu gibi “وقالوا/vekâlû” şeklinde daha öncekilerin hayatlarından, sorunlarından bahseden örnek anekdotların da bulunması buna işaret etmektedir.²⁰

1.3. Aile

Arapça bir kelime olan “عائلة/â’ile”, “عول/a’vl” kökünden türemiş olup gıda ve giyecek gibi bazı yaşamsal ihtiyaçları karşılamak anlamındaki “عال/â’le” fiilinden ism-i fâildir. Aile; kişinin bakmakla yükümlü olduğu hane halkı, bir soydan gelen çocukları ve aynı gaye için çalışan kimseler demektir. Sözlük anlamı; bağımlı, yoksul, fakir, muhtaç, eksik, noksan ve tam olmayan manasındadır. Çoğulu “عوائل و عائلات” şeklindedir.²¹ Duhâ sûresinde de “وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى” / *Ve seni yoksul bulup zengin etmedi mi?*²² buyrulmaktadır. Bakım, ihtiyaç, nafaka ve infak konusunda elzem ve ön-

¹³ لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ” / *Andolsun onların kıssalarında akıl sahipleri için ibretler vardır. Kur’ân ıydurulabilecek bir söz değildir; fakat o, kendinden öncekiler için onay, her şey için detaylı açıklama, iman eden toplum için bir rahmet ve hidayettir.*” (Yûsuf 12/111).

¹⁴ Nebe/نبأ lafzı, muhtemel etki ve doğurduğu sonuçlar bakımından herkesi ilgilendiren, kendisiyle kesin bilgi veya galip zanna ulaşılan büyük ve çok önemli haber demektir. Kur’ân’da, Peygamberler ve eski beldelerin haberleri anlamında çoğul haliyle “انباء/ enbâ” şeklinde kullanılmaktadır. Bk. İsfahânî, *Mufredât*, 788; bk. en-Nebe 78/2; el-A’râf 7/101; Hûd 11/100-120.

¹⁵ en-Neml 27/7; el-Kasas 28/29.

¹⁶ el-Bakara 2/26.

¹⁷ el-A’râf 7/101; Hûd 11/100-120; el-Kasas 28/13-29; en-Neml 27/7.

¹⁸ Bk. Zerkeşî, *el-Burbân*, 2/3-4; Abdullah Acar, “Bir ictihad kaynağı olarak Kur’an kıssaları”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9/2007, 97-152; Remzi Kaya, “Kur’ân Kıssalarının Tefsir ve Teşrideki Yeri”, *Kur’ân ve Tefsir Araştırmaları-III*, 36/2002, 507-527.

¹⁹ en-Nisâ 4/105.

²⁰ en-Nûr 24/34; el-Fussilet 41/15; el-Kamer 54/9.

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 11/482-488; bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 1982), 25.

²² ed-Duhâ 93/8.

celikli kişiler için de “عیال/ı'yâl” kavramı kullanılmaktadır. “عیال/ı'yâl” ise ism-i mefûl manasında mastardır. Hadiste “وَابْدَأْ بِمَنْ تَعُولُ / (sadaka vermeye) önce bakmakla yükümlü olduklarından başla”²³ denilmiştir.²⁴ “عَائِلٌ/â'il” kelimesinin aslı “عاول/â'vil” şeklindedir. Tahfif olsun diye “و/vav” harfi “ی/ya” harfine dönüşmüştür. Bu kelimenin (عَائِلٌ) çoğulu “العائلة/fakirlik” dir. “عَالٌ/â'le” fiilinin muzârîsi birinci baptan gelirse; noksan, eksik, tam olmayan anlamındadır. İkinci baptan gelirse; o da fakirleşmek manasındadır.²⁵ Âyette de “...وَإِنْ حَفَّتُمْ عَلَيْهِ عَائِلَةٌ.../...eğer yoksulluktan endişe edersemiz...”²⁶ şeklinde kullanılmıştır.

Kur'an'da aynı soydan gelen veya bir aileye mensup olan kişiler anlamında aile ile benzer manada “آل/âl” veya “أهل/ehl” kelimelerinin de kullanıldığı görülmektedir. “آلُ الرَّجُلِ/âlü'r-racül” ifadesi bir kimsenin kendisiyle birlikte bulunan ehlî, ailesi ve tâbîleri demektir. İ'lâl kaidelerine göre “آل/âl” kelimesindeki “ا/elif”, “و/vav” dan dönüşmüş veya “ه/hâ” dan bedeldir. İsm-i tasgîri de “أهیل/üheyil” ve “أهیل/üveyil” şeklindedir. Bunun, düşünemeyen varlıklar için de söylenilebileceği ifade edilmiştir. Bazıları da “الآل/el-âl” ve “الأهل/el-ehl” kelimelerinin aynı olduğunu belirtmişlerdir.²⁷ Bu kelimeler Kur'an-ı Kerim'de آلِ عِمْرَانَ , آلِ مُوسَى , آلِ هَارُونَ , آلِ فِرْعَوْنَ , آلِ إِبْرَاهِيمَ , أَهْلِ النَّارِ , أَهْلِ الذُّكْرِ , أَهْلِ بَيْتِ , أَهْلِ الْقَرْيَةِ , أَهْلِ الْإِنجِيلِ , أَهْلِ الْكِتَابِ , آلِ دَاوُدَ , آلِ لُوطَ , آلِ يَعْقُوبَ ve آلِ النَّوَى عَلَى إِسْمَاعِيلَ formalarında kullanılmıştır. Son ifade bazı kıraatlerde İlyas murad edilerek “آلِ يَاسِينَ/âli yâsîn” şeklinde okunmuştur.²⁸

Kelime ve kavramlar, uzun tarihi süreçler içerisinde toplumsal ihtiyaç ve etkileşim sonucu oluşan birer iletişim unsurlarıdır. Bunların bazıları derin ve geniş anlamlar ihtiva edebilme özelliğine sahiptir. Kanaatimizce aile kelimesi de bu nitelikte bir kelimedir. Sağlam şahsiyetli bireyler, aileleri; doğru karakterli aileler de güçlü toplumları inşa etmektedir. Bu anlamda aile, çocukların kişilik ve gelişimlerinin zemininin oluşturulduğu bir mekettir. Dini ve milli değerlerimizin gelecek kuşaklara intikalinde, neslin sağlıklı şekilde devamında, aile bireylerinin ihtiyaçlarının karşılanması ve muhafazasında aile önemli bir konuma sahiptir. Kur'an'ın nüzûl sürecine baktığımızda

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi's-Sahîb*, thk. M. Züheyr b. Nâsir en-Nâsir (Dâru Tavkî'n-Necât, h. 1422), “ez-Zekât”, 18.

²⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/486.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/488.

²⁶ et-Tevbe 9/28.

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/38; Alâüddin Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî eş-Şâhrûdî (Musannifek), *Tefsîru Musannifek* (Konya: Konya Yazma Eser Kütüphanesi, Konya İl Halk Kütüphanesi, 3759), vr. 50b.

²⁸ Bk. Âl-i İmran 3/33; en-Nisâ 4/54; el-Mâide 5/47; Yûsuf 12/6; el-Hıcr 15/59; en-Nahl 16/46; el-Kasas 28/12; es-Sâffât 37/130; el-Müddessir 74/56;

öncelikle bireyin inşasından başlayarak aile/ehl-i beyt, akrabalar ve toplumun tamamını kapsayan bir seyir izlendiği görülmektedir.²⁹

2. Kur'an ve Âile

Kur'an ve hadislerde en fazla üzerinde durulan konulardan biri de ailedir. Bu kaynaklarda ailenin ikamesi, muhafazası, idamesi, eşler, çocuklar, nafaka, boşanma ve iddet gibi aileyi ilgilendiren konular etraflıca anlatılmaktadır. “... وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْوَاجِكُمْ بَيْنِينَ وَحَفَدَةً...”³⁰ mealindeki âyetten anlaşılacağı üzere hakikatte aile kurumunun banisi Allah'tır. Kur'an'a bakıldığında ailenin, insanlık tarihiyle başlayan en kadim kurumlardan biri olduğu söylenebilir. Yüce Allah, sadece erkeklerden oluşan bir toplum murat etmediğinden dolayı aynı nefisten karşı cinsi yaratmıştır. “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً.../Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan, ikisinden birçok erkek ve kadın üreten rabbiniize itaatsizlikten sakının...”³¹ mealindeki âyet buna delalet etmektedir. Kadın olsun erkek olsun, insan aynı cevherden yaratılmıştır. Feminist söylemin aksine bu anlamda özü itibariyle kadın erkekten ayrı bir varlık değildir. Bununla birlikte anatomik, psikolojik ve fizyolojik farklılığı, koruyuculuğu ve mali tasarruf yetkisi gibi özellikleri sebebiyle erkek, kadın gibi değildir.³² “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا.../Allah'ın (iki cinse) birbirinden farklı özellik ve lütuflar bahşetmesi ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudur.”³³ Bu ayette farklı cinslerin birbirinden efdaliyetinden ziyade, verilen fazla imkânların kendisine yüklediği mesuliyetten bahsedilmektedir.³⁴ O, erkek ve kadın olmak üzere insanları iki çift olarak var etmiştir.³⁵ “... وَأَنَّهُ خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى.../...Erkeğiyle dişiyle iki cinsi yaratan da odur.”³⁶ Ayrıca asıl üstünlük ölçüsünün takva olduğu da bir başka âyette belirtilmektedir.³⁷ İnsanın bir özelliği de ifası zor şer'î hükümleri taşıyabilme ve hayatın ağır şartlarına karşı dayanabilme noktasında yaratılış ve tabiat olarak fitraten zayıf olmasıdır. “... وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا.../...çünkü insan zayıf yaratılmıştır.”³⁸ Düşünce ve eserleriyle İslam filozoflarını ve felsefi tefsir müntesiplerini etkileyen ilkçağ Yunan filozofu

²⁹ Bk. Tâhâ 20/132; eş-Şûra 26/241.

³⁰ en-Nahl 16/72.

³¹ en-Nisâ 4/1.

³² Âl-i İmran 3/36.

³³ en-Nisâ 4/34.

³⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâturidî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmî, 2005), 3/156-157.

³⁵ en-Nebe' 78/8.

³⁶ en-Necm 53/45.

³⁷ e l-Hucurât 49/13.

³⁸ en-Nisâ 4/28.

Aristo'ya (m.ö. 384-322) göre insan doğuştan medenidir. Eflâtun'a (m.ö. 427-347) göre insan toplumsal hayata ve yardımlaşmaya muhtaç bir varlıktır. Meşhur tarihçi ve sosyolog İbn Haldun'a (öl. 808/1406) göre de insan sosyal bir varlıktır. Tek kanatla kuşların uçamadığı gibi insanlar da yalnız yaşayamaz ve muhakkak bir başkasına ihtiyaç duyarlar.³⁹ Kur'ân'a göre aile birlikteliği Allah'ın varlık ve kudretini gösteren delillerden biridir. Eş olma duygusunun, kan hısımlığına dayalı olmaksızın, çoğunlukla daha önce birbirlerini tanımayan iki ayrı cinsi saygı, sevgi, sabır, iffet, merhamet ve emniyet gibi psikolojik ve biyolojik duygular temelinde birbirlerine bağlaması Yüce Allah'ın insanlara büyük lütuflarından biridir. Akl-ı selim ve objektif yaklaşımla meseleye bakanlar için gerçekten bunda şükürle mukabelede bulunulacak ibretler bulunmaktadır. Çünkü geçerli bir nikâh akdiyle kurulan evlilikler, eşlerin ruhsal ve bedensel sükûnetini sağlamaktadır. Bu da Allah'ın varlığının bir kanıtıdır.⁴⁰ Kur'ân'a göre aile, inanıldığı ve gereğince davranışlarda bulunduğu takdirde kendileri ve eşlerinin gölgelik ve tahtlarda safa sürecekleri ebedilik yurdu olan cennete kadar uzanan uzun bir yol, sürekli bir birlikteliktir.⁴¹

Allah'ın en güzel nimetlerinden olan aile; insanoğluna huzur ve sükûnet veren, bireyleri olumsuzluklara karşı koruyan sağlam ve güvenli bir limandır. Arapça bir sözcük olan “الأُسرة/üsrê” aile demektir. Aslında bu kelime köken olarak darbelere karşı mukavemetli, sağlam ve dayanıklı “زُرْب” manasına da gelmektedir. İnsanı dış dünyadan gelebilecek maddi manevi tehlikelerden korumasından dolayı aileye de bu isim verilmektedir.⁴²

Aileyi insan fitratına uygun bir kurum olarak sunan Kur'ân, bu kurumun tesisinde vazgeçilmez bir unsur olarak nikâhı emretmektedir. Kur'ân'a göre nikâh/evlilik Yüce Allah'ın emri, Hz. Peygamber'in de sünnetidir.⁴³ Nikâh akdi, erkeğin kadına vermiş olduğu “مِثَاقًا غَلِيظًا/ğalîz” yani ağır ve bağlayıcı bir sözdür.⁴⁴ Aile, sosyal ve medeni bir kurum olması yanında ayet ve hadislerde teşvik edilmesi yönüyle de dini bir kurumdur. Kur'ân'a göre nikâhsız birliktelikler kendisine yaklaşılmaması bile istenmeyen çirkin bir davranış yani zinadır.⁴⁵ Zina ise hadislerde insanı helak eden ve kaçınılması gereken yedi büyük günahın biridir.⁴⁶ Aile bireyi olarak kadın akdın taraflarından

³⁹ Bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996), 1/100.

⁴⁰ er-Rûm 30/21.

⁴¹ Yâsîn 36/55-56.

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/19.

⁴³ en-Nûr, 24/32.

⁴⁴ en-Nisâ 4/21.

⁴⁵ el-İsrâ 17/32.

⁴⁶ Buhârî, “*Vesâyâ*”, 24; Müslim, “*İmân*”, 38.

biridir. Ailenin diğer bireyleri gibi miras hakkına sahiptir.⁴⁷ Dinde ruhbanlık yoktur.⁴⁸ Kur'ân'da bekârlık değil, evlenip aile kurmak tavsiye edilmektedir.⁴⁹

Kur'ân; ailedeki karşılıklı evlilik hukukuna riayet etmeme, eşine karşı gelip ondan yüz çevirme ve kötü muamele gibi nüşûz içerikli davranış ve anlaşmazlıkların, nasihat, boykot, kısıtlama, tarafların hakemlikleri ve sulh gibi yollarla sonuçlandırılmasını; bu durumda kıskançlık, bencillik ve cimrilğin bir kenara bırakılması ve Allah'tan sakınılmasını tavsiye etmektedir.⁵⁰

Kur'ân, aile bireyelerine bazı sorumluluklar yüklemektedir.⁵¹ Muhteşem bir kinaye ile tehlikelerden koruması ve bedene yakınlığı sebebiyle de eşleri birbirlerini örten elbiseler addetmektedir.⁵² Kur'ân, aile bireyelerinin birbirleri üzerinde hukukunun olduğundan da söz ederek bu haklar bağlamında “... وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ / Onlarla iyi geçinin...”⁵³ buyurmaktadır.

Kur'ân, kadın ve erkeğin karşılıklı hak ve ödevlerinde eşitlik değil; adalet, fitrat ve ihtiyaca uygunluk dengesinin söz konusu olduğunu anlatmaktadır.⁵⁴ Bu konuda Hz. Peygamber'in eşlerine karşı son derece nazik, nahif, zarif, müşfik, hoşgörülü ve yumuşak davranması göz ardı edilmemesi gereken ideal bir örnekliktir. Kur'ân'da müminlerin aile vb. konularda örnek alacakları model şahsiyet Hz. Peygamber'dir. O; yaratılış, tabiat ve yaşayış olarak yüce bir ahlâk üzeredir.⁵⁵

3. Kur'ân Kıssalarındaki Ailevî Anekdotlar

Yüce Allah, kendilerine itaat edilsin ve örnek alınsınlar diye her kavim ve kabileye bir elçi göndermiştir.⁵⁶ Bunlardan bir kısmını Kur'ân'da anlatırken bir kısmını da anlatmamıştır.⁵⁷ Her bir peygamberi yürüme ve yemek yemek gibi beşerî bazı özellikleriyle insan türünden göndermiş olan Yüce Allah onlara eşler ve zürriyetler de vermiştir.⁵⁸ Kur'ân-ı Kerîm'de ismi geçen veya kıssaları anlatılan yirmi beş peygamber bulunmaktadır. Bunların dışında Lokman, Zülkarneyn ve Üze-

⁴⁷ Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları,1989), 2/196.

⁴⁸ Buhârî, “*Nikâb*”, 1; Müslim, “*Nikâb*”, 5; Nesâî, “*Nikâb*”, 4.

⁴⁹ en-Nûr 24/32.

⁵⁰ en-Nisa 4/34-35-128.

⁵¹ el-Bakara 2/228.

⁵² el-Bakara 2/187

⁵³ en-Nisâ 4/19.

⁵⁴ el-Bakara 2/228.

⁵⁵ el-Kalem 68/4. bk. Abdülkâdir b. Mellâ Huveyş es-Seyyid Mahmûd Âli Gâzî el-Ânî, *Beyânü'l-me'ânî* (Dimeşk: Matbaatü't-Terakkî, 1965), 1/77.

⁵⁶ Yûnus 10/47; el-Hıcr 15/10.

⁵⁷ en-Nisâ 4/164; el-Mü'min 40/78.

⁵⁸ er-Ra'd 13/38; el-Furkân 25/20; Yûsuf 12/109

yir'in peygamber olup olmadıklarında ihtilaf edilmiştir.⁵⁹ Kur'ân; Hz. Âdem, İbrahim, Nuh, Lut, Eyüp, Şuayip, Yakup, Yusuf, Musa ve İsa gibi bazı peygamberlerin aileleriyle ilgili bir kısım özel kodlardan da bahsetmektedir. Yüce Allah'ın göndermiş olduğu bütün elçilerin kendilerine vahye-dilen ve vahiyle desteklenen birer beşer olmaları, bu kodların tespit edilerek bunlardan ailevî saadet ilkeleri çıkarılmasının önemini de ortaya koymaktadır. Çünkü bunlarda kimi zaman ikaz ve uyarı, kimi zaman nasihat ve öğüt, kimi zaman da teşvik ve müjde bulunmaktadır.

3.1. Hz. Âdem

Hz. Âdem; aynı özden yaratılan eşi ile birlikte cennette yaşatılan, yasaklanan ağaca yaklaşmaları neticesinde karısı ve kendisi dünyaya gönderilen insanoglunun atasıdır.⁶⁰ Başta Bakara ve A'râf sûreleri olmak üzere Hicr, Sâd ve Tâhâ sûrelerinde Yüce Allah tarafından Hz. Âdem'in insan türünün atası olarak yaratıldığı, meleklerin ona secde etmelerinin istendiği ve İblis hariç hepsinin secde ettiği anlatılmaktadır. Kıssanın devamında İblis'in secde etmeme nedenini açıklaması ve bunun üzerine oradan çıkartılarak kıyamete kadar kendisine mühlet verilmesinden söz edilmektedir. Kıssanın ilerleyen bölümlerinde de Hz. Âdem ve eşinin, sadece bir ağaca yaklaşmamaları kaydıyla diledikleri şeylerden istedikleri kadar yiyip içmek üzere cennete yerleşmeleri; şeytanın, Âdem ve eşini ebedilik fısıltısıyla ayartıp ayaklarını kaydırmak suretiyle onların edep yerlerinin kendilerine görünmesine neden olduğundan bahsedilmektedir. Sonuçta Âdem ve eşi yaptıklarına pişman olurlar ve bağışlanma dilerler.⁶¹ Kıssa bu şekilde anlatıldıktan sonra “يَا آدَمُ / ey âdemoğulları”⁶² hitabıyla aslında bu kıssadan alınacak ibret ve dersler sıralanmakta, kıssanın anlatılmasındaki asıl maksada değinilmektedir. Konu bağlamında burada özetlemeye çalıştığımız kıssadan şu sonuçları çıkarmak mümkündür:

a) Hz. Âdem ile birlikte karısından/زَوْجَهَا bahsedilerek; yalnızlığını gidermesi, sükûnet vermesi ve karşılaşılan olumsuz süreçleri sağlıklı yürütebilme konusunda desteklemesi gibi hususlarda insan hayatında kadının yerine, aile olmanın gereğine işaret edilmektedir. Dolayısıyla hem burada hem de diğer dinlerde işaret edildiği üzere asolan bekârlık ve yalnızlık değil, evlilik ve aile olmaktır.⁶³

⁵⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Peygamber”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007) 34/257; Baki Adam, “Üzeyir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/401; Mustafa Asım Köksal, *Peygamberler Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), 11.

⁶⁰ Bk. el-Bakara, 2/30-38; en-Nisa 4/1; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/29; Sad 38/73; Taha 20/116.

⁶¹ el-A'râf 7/11-25.

⁶² el-A'râf 7/26-27-31.

⁶³ Aslında farklı dinlerde örneğin Yahudilikte de evlenmemek, bekâr kalmak, aile bağlarını koparmak büyük bir günahtır. Bk. Mehmet Akif Aydın, “Aile”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/196.

b) Kıssanın başlangıç ve sonunda şeytanın insan hayatındaki fonksiyonuna değinilmektedir. Şeytan, farklı yol ve yöntemlerle fert veya aile olarak sürekli kendisine rakip olarak gördüğü insan türüne musallat olmakta, Allah'ın doğru yolundan saptırmaktadır.⁶⁴

c) Şeytan kimi zaman sadece eşlerden birine, kimi zaman da burada olduğu gibi her ikisine de Allah'ın nehyettiği hususlarda musallat olmaya çalışmaktadır. Karı ve koca aile çatısı altında birlikte yaşadıkları için her halükârda neticeden ortak etkilenmektedir. Çünkü “ اسْكُنْ أَنْتَ ” *sen ve eşin oturun*⁶⁵, “ وَكُلَا ” *yiyin*⁶⁶ ve “ وَلَا تَقْرَبَا ” *yaklaşmayın*⁶⁷ ifadelerinin muhatabı her ikisi; “ فَتَكُونَا ” *olursunuz*⁶⁸, “ فَأَزَلَّهُمَا ” *o ikisinin ayağını kaydırды*” ve “ فَأَخْرَجَهُمَا ” *o ikisini çıkardı*⁶⁹ durumlarından etkilenen de yine her ikisidir.

d) Bu kıssada insanlık ailesinin ilk örneği olarak Hz. Âdem ve eşinin karşılaştıkları bir sınanmadan söz edilmektedir. Aile olmak muhtemel tehlike ve riskleri ortak göğüslemektir. Çünkü Hz. Âdem verilen ahde kararlılık gösterememiş, onu unutmuştur.⁷⁰ Genel olarak insanlar zayıf tabiatta yaratılmıştır.⁷¹ Bütün bunların sonucu olarak belki de bu durumda Hz. Âdem veya eşinden birinin olayın diğer aktörünü makul düşünmeye ve isabetli karar almaya çağırması gerekirdi.

e) Bakara sûresi'nde karşılıklı birbirinin her türlü ihtiyaçlarını karşılamalarından kinaye olarak kadınların erkekler; erkeklerin de kadınlar için birer örtü ve elbise oldukları beyan edilmektedir.⁷² A'râf sûresi'nde de ayıp yerlerinin açılması sonucunda cennet bitkileriyle üzerlerini örtmeye çalıştıkları anlatılmaktadır.⁷³ Dolayısıyla aile her zaman tehlikelere açıktır. Onu bir şekilde koruyarak açık ve gedik noktaları tıkamak gerekmektedir. Kıssada Hz. Âdem ve eşinin ayrı ayrı çabalarından bahsedildiği için bu görevle her ailede bizzat karı ve koca mükelleftir.

f) Ayrıca Hz. Âdem ve eşinin cennet yapraklarıyla avret yerlerini örtme gayretinden; ailede fitrî olanın örtünmek olduğu, ailenin mahremiyet sınırlarına riayet etmesi, çocuklarına da tabii olan bu duygunun gereği olan mahremiyet eğitimini vermesi gerektiği anlaşılmaktadır.

3.2. Hz. Nûh

Hz. Nûh, Allah tarafından kavmini uyarmak için elçi olarak gönderilmiş, kavmi içerisinde dokuz yüz elli yıl yaşamış, açıktan ve gizliden, gece gündüz aralıksız bir mücadeleyle herhangi bir

⁶⁴ el-A'râf 7/16-17.

⁶⁵ el-Bakara 2/35.

⁶⁶ el-Bakara 2/35.

⁶⁷ el-Bakara 2/35.

⁶⁸ el-Bakara 2/35.

⁶⁹ el-Bakara 2/36.

⁷⁰ Tâhâ 20/115.

⁷¹ en-Nisâ 4/28.

⁷² el-Bakara 2/187.

⁷³ el-A'râf 7/22.

ücret beklentisi olmaksızın onları davet etmiştir. Onu dinlemeyen ve özverili çağrısına da kulak tıkayan kavmi, davasından vazgeçmediği takdirde taşlayarak onu yurdundan hicret ettireceklerine dair tehditle, artık kendilerine vaat edilen azabın başlarına getirilmesini istemişlerdir. Neticede Allah'ın gözetimi altında ve öğrettiği şekilde bir gemi yapması istenmiş, gemi yapımı bitince de Yüce Allah'ın emriyle sular coşup yükselmiştir. Daha önce haklarında hüküm verilmiş olanlar dışında ailesi ve kavminden kendisine inanan az bir toplulukla gemiye binen Hz. Nuh, “يَا بَنِيَّ ارْكَبْ” / *Haydi yavrum gel, sen de bizimle birlikte gemiye bin, kâfirlerle beraber olma*⁷⁴ diye oğluna seslenmiştir. Gemiye binmeyi reddeden oğlu ile kendisi arasına bir dalga girmiş ve oğlu geride kalarak boğulanlardan olmuştur. Hz. Nûh, oğlunun kendi ailesinden biri olduğunu söyleyerek kurtarılmasını talep etmiş olsa da bu istek Allah tarafından gerekçesi belirtilerek reddedilmiştir.⁷⁵ Sonrasında da hüküm yerini bulmuş, gökyüzü suyunu tutmuş, yeryüzü suyunu çekmiş, gemi karaya oturmuş, Nûh ile beraber ona inananlar bu büyük felaketten kurtulmuş ve yalnızca onun soyu kalmıştır.⁷⁶

İmtihan, dünya hayatının bir realitesidir. Aile olmak başlı başına bir imtihandır. Kur'ân'da dünya hayatının zinet ve süsü olarak ifade edilen evlatlar ise bu imtihanın en zor konularından biridir.⁷⁷ “... إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ...” / *Mallarınız ve çocuklarınız sizin için ancak bir imtihandır...*⁷⁸ hakikatini en bariz şekilde Hz. Nûh yaşamıştır. “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ مِنْ أَرْوَاجِكُمْ وَأَوْلَادِكُمْ عَدُوًّا لَكُمْ” / *Ey iman edenler! Eşleriniz ve çocuklarınızdan da size düşman olanlar vardır.*⁷⁹ buyrulduğu üzere eşi ve evladı onun için oldukça zor bir imtihan olmuştur. Tahrîm sûresinde iki erdemli kişinin nikâhı altında bulunmalarına rağmen inanmayarak onların davalarına ihanet ettikleri belirtilenlerden birisi de Nûh'un karısıdır.⁸⁰ Eşlerinin peygamber olmaları onları Allah'tan gelen azaba karşı koruyamamıştır. Her şeyi birlikte yapmaları, hayatı beraber yaşamalarına rağmen Lût'un eşi gece ateş yakarak, gündüz de dumanla onun misafirlerini kavmine göstermiş; Nûh'un eşi de kavmine onun bir mecnun ol-

⁷⁴ Hûd 11/42.

⁷⁵ قَالَ يَأْتُوهُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ...” Hûd 11/46. Meseleye açıklık getirmek gerekirse gerçekten o; Hz. Nuh ile aynı düşünceye sahip olan ve Allah tarafından kurtarılacakları vadedilenlerden değildir. Hz. Nûh'un kâfir ve kötü amel sahibi bir kimseyi kurtarmasını Allah'tan talep etmesi de doğru olmayan bir yaklaşımdır. Bk. Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisabûri el-Vâhidî, *el-Veçîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrût: Dâru'l-kalem, h. 1415), 522.

⁷⁶ Hûd 11/25-49; eş-Şu'arâ 26/117-120; el-Ankebût 29/14; el-Kamer 54/10; Nûh 71/1-10; es-Sâffât 37/75-76.

⁷⁷ el-Enfâl 8/28; el-Kehf 18/46; et-Teğâbün 64/15.

⁷⁸ et-Teğâbün 64/15.

⁷⁹ et-Teğâbün 64/14.

⁸⁰ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتُ نُوحٍ وَامْرَأَتُ لُوطٍ كَانَتَا تَحْتَ عَبِيدِنِ مِنْ عِبَادِنَا صَالِحَيْنِ فَخَاتَمَهُمَا فَلَمْ يُغْنِيَا عَنْهُمَا مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَقِيلَ ادْخُلِيَا مَعَ الدَّٰخِلِينَ / *Allah, inkâr edenlere Nûh'un karısı ile Lût'un karısını misal vermektedir. Onlar kullarımızdan iki erdemli kişinin nikâhı altındaydılar ama kocalarının davasına hıyanet ettiler. Dolayısıyla kocaları da Allah'tan gelen cezaya karşı onları koruyamadı ve kendilerine, 'Haydi, diğer girenlerle birlikte girin bakalım ateşe!' dendi.” et-Tahrîm 66/10.*

duğunu söylemiştir.⁸¹ Çağdaş aile problemlerinden biri de aile bireyleri arasındaki iletişim kazaları ile karşılıklı taraflar arasındaki dini ve hukuki sorumluluk zafiyetidir. Bu ve benzeri sorunlar bağlamında kıssaya baktığımızda şu sonuçlar çıkmaktadır.

a) Anlatabilmek, ikna edebilmek ve sağlıklı bir iletişim kurabilmek için niyet, etkili dil, üslup ve ifade şekli önemlidir. Burada da emirvari veya tehdit içerikli ifade yerine “يَا بَنِيَّ / *Haydi yavrurum*” formatında gayet samimi, müşfik, sempatik, içten ve özveri yüklü bir üslup kullanıldığı görülmektedir. Hz. Nuh, babalık konumunun verdiği güçle evladına duygusal şiddet veya fiziki kuvvet uygulamaksızın yalnızca ikna yolunu tercih etmiştir. Çağımız kuşak çatışmaları ve ebeveyn-çocuk ilişkilerinde yaşanan ailevî krizlerde göz ardı edilen önemli bir ilke de budur. Fikir ve düşünceleri dayatmak yerine uygulayarak, aklı ve mantıkî izahlarla doğru olanın bulunmaya çalışılması sağlanmalıdır. Hatta kimi zaman kendini ve kendine doğru olanı bulma noktasında sınırlı ve düzeyli tartışmalar bile yapılabilir.⁸²

b) Kur’ân’da, “... يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا...”⁸³ buyrulmaktadır. Hz. Nûh’un yıllarca kavmi arasında kalarak onları Allah’a itaate davet etmesi ve bunu da kararlılıkla sürdürmesi, aile üyelerine karşı bu konuda ciddi bir sorumluluğun bulunduğunu ve kendisinin de bu sorumluluğu bihakkın yerine getirdiğini göstermektedir.⁸⁴

c) Hz. Nûh’un, “لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ إِلَّا مَنْ رَجَمَ” / *Bugün Allah’ın hükmünden ancak O’nun esirgedikleri kurtulacaktır*⁸⁵ şeklindeki cevabı, çocukların olumsuz istek ve düşüncelerinin neden ve niçinleriyle beraber açıklanarak yanıtlanması gerektiğini ortaya koymaktadır.

d) Yüce Allah; yer ve göklerin hazineleri kendi elinde olan, dilediğine dilediğini verendir.⁸⁶ İnsana düşen görev, hakkında kesin bilgi sahibi olmadığı veya iç yüzünü bilemediği hususların peşine düşmemesi ve yalnızca hayırlı olanı talep etmesidir.⁸⁷ Hz. Nûh’un oğlu tıpkı annesi gibi ihanet etmiş, sözde iman etmiş gibi gözükerek onu inkâr etmişti. Hz. Nûh; niyet, amel ve din bakımından kendisine muhalif olan oğlunun boğulmaktan kurtarılmasını istemiştir. Oysa aralarında

⁸¹ Ebü’l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî, *Tefsîrûl-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed (B.y.: Dâru Tayyibe li’n-neşr, 1420/1999), 8/171; Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Tefsîrûl-Kur’ân(en-Nüket ve’l-‘uyûn)*, thk. es-Seyyid ibn Abdilmaksûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-İlmiyye, ts.), 6/47.

⁸² Bk. Mine İzgi, *Oğlumu Yetiştiriyorum* (İstanbul: Elit kültür, 2010), 227-401.

⁸³ et-Tahrîm 66/6.

⁸⁴ “وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَى قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا فَأَخَذَهُمُ الطُّوفَانُ وَهُمْ ظَالِمُونَ” / *Vaktiyle biz Nûh’u kendi kavmine elçi olarak göndermiştik. Nûh, bin yıldan elli yıl daha az bir süreyle onların arasında kaldı. Sonunda zulümlerini sürdürürlerken tufan onları yakaladı.*” el-Ankebût 29/14.

⁸⁵ Hûd 11/43.

⁸⁶ el-En’âm 6/61; er-Ra’d 13/11; ez-Zümer 39/63.

⁸⁷ el-İsrâ 17/36.

kan bağı ve akrabalık ilişkisi olsa bile müslüman olmadıkları belli olduktan, açıkça inkârcı taraflarını ortaya koyduktan sonra ölü veya diri olanlar için Allah'tan bağışlanma, hayır ve iyilik talep etmek caiz değildir.⁸⁸ Bu durum; sorumluluk, itap ve ikazı gerektiren bir yaklaşımdır.⁸⁹ Bu husus farklı görüşleri içeren tartışmalı bir konu olsa da Hz. Nûh bu noktada uyarılmıştır. Dolayısıyla anne baba olarak çocuklar hakkında dua ederken daha hassas olunmalıdır.

e) Burada eşler arasında inanç noktasında bile sorunlar yaşanabileceği, bunların makul yollarla çözüme kavuşturulması gerektiğini anlıyoruz. Ayrıca Allah bir insanda iki kalp yaratmıştır. Bir kalpte iki sevgi bir arada bulunamaz. Bu nedenle insan için Allah'ın dini ve kişinin eşi arasında bir tercih söz konusu olduğunda ibrenin daima ilâhî tarafa dönük olması gerektiği anlaşılmaktadır.

3.3. Hz. İbrahim

Kur'ân kıssalarında Hz. İbrahim'in babası, evladı ve eşiyle ilgili malumatın yer aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber'den, kendisine indirilen Kur'ân'da onun asla putlara tapmayan, yüksek bir övgüyle anılan, özü sözü doğru ve hanîf bir peygamber olduğunun anlatılması istenmektedir.⁹⁰ Allah'ın lütfu ve ahiret gününe umut bağlayanlar için Hz. İbrahim ve onun yolundan gidenlerde güzel bir örneklik bulunduğu belirtilmektedir.⁹¹ Hz. İbrahim, putları tanrı edinmenin apaçık bir dalâlet olduğu noktasında Allah tarafından kendisine verilen delillerle kavmini ve babasını uyarmaktadır.⁹² Zarar veya fayda veremeyen, kollayıp gözetemeyen, işitmeyen varlıklara tapınmanın, şeytana ibadet etmenin Allah tarafından bir azapla sonuçlanacağını söylemektedir. Bu uyarılarla birlikte putlardan yüz çevirmesi neticesinde babasından azar işiten, sözlü ve fiilî tehdidiyle karşı karşıya kalan Hz. İbrahim; 'esen kal! Rabbimden senin için istiğfarda bulunacağım. O bana lütfkârdır.' diyerek kavminden uzaklaşmıştır.⁹³ Neticede Yüce Allah Hz. İbrahim'e İshak ve İs-

⁸⁸ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûni ve İbrâhîm el-İtfeyyîş (Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 1964/1384), 8/273; 9/47.

⁸⁹ Bk. et-Tevbe 9/113; Hz. Peygamber'in de Allah tarafından yasaklanıncaya kadar amcası için istiğfarda bulunmaya söz verdiği nakledilmiştir. Aynı şekilde Hz. İbrahim de Allah'ın düşmanı olduğu açıkça belli oluncaya kadar babasını bağışlaması için Allah'a dua etmişti. et-Tevbe 9/114; bk. Müslim, "İmân", 9; Buhârî, "Cenâiz", 79; Abdullah b. Übey b. Selûl (ö. 9/631) öldüğünde cenaze namazının kılınacağı zaman Hz. Peygamber Tövbe sûresi'ndeki "استغفروا لهم أو لا تستغفروا لهم إن تستغفروا لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم... / Onların bağışlanması için Allah'a ister dua et ister etme; onların affedilmesi için yetmiş kere de dua etsen Allah onları bağışlamayacaktır..." "وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ / Onların arasından ölen birinin namazını sakın kılma, mezarı başında da durma! Çünkü onlar Allah ve resulünü inkâr ettiler ve yoldan sapmış olarak öldüler." mealindeki ayetlerle uyarılmıştır. et-Tevbe 9/80-84; bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/218-222.

⁹⁰ Meryem 19/41-50.

⁹¹ el-Mümtehine 60/4-6.

⁹² el-En'âm 6/74-83; el-Mümtehine 60/4.

⁹³ Meryem 19/45-46-47; Müslüman olduğu zannedilen kimse için istiğfarda bulunmak caizdir. Hz. İbrahim'in kavminden uzaklaşarak babası için Allah'tan bağışlanma talebinde bulunması, bir süreye kadar onun müslüman olduğunu zannetmesi sebebiyledir. Çünkü babası zahirde ona iman edeceğine söz vermişti. Onun gerçekte müslüman

mail'i bahsetmiş; daha sonra da İshak'tan torunu Yakup'u lütfederek onların hepsini peygamber yapmıştır.⁹⁴

Bir başka sûrede de tevhit, şirk, iman ve teslimiyet konuları anlatılırken Allah ve diğer varlıkların mukayesesi bağlamında “وَائْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ إِبْرَاهِيمَ / Onlara İbrahim'in öyküsünü de anlat”⁹⁵ buyurulduktan sonra Hz. İbrahim tarafından babası ve kavmine karşı “مَا تَعْبُدُونَ / neye tapıyorsunuz?”⁹⁶, “هَلْ أَفْرَأَيْتُمْ / hiç düşündünüz mü?”⁹⁸ gibi soruların yöneltildiği bilinmektedir. Devamında da evlat olarak Hz. İbrahim'in; yedirmesi, içirmesi, şifa vermesi, affı ve diriltmesi gibi Allah hakkındaki rubûbiyet tasavvurları nakledilerek babasının doğru yoldan sapsması sebebiyle Allah'tan onu bağışlaması talebi anlatılmaktadır.⁹⁹ Çünkü insanların diriltilecekleri günde çocukların da malın da Allah'a temiz bir kalple gelenler dışında hiç kimseye bir faydası dokunamayacaktır.¹⁰⁰

Hz. İbrahim, Hz. Nûh'un yolundan giden, tıpkı onun gibi Kur'ân'da evlatla imtihanın konu edinildiği peygamberlerdendir.¹⁰¹ Kendisine destek olması ve yalnızlığını gidermesi için evlat sevgisiyle “رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ / Rabbim! Bana iyilerden olacak bir evlât ver!”¹⁰² diye dua etmektedir. Kendisinin ilerlemiş yaşına rağmen eşleri Hz. Hacer ve Sâre'den İsmail ve İshak adında akıllı ve edepli iki çocuğu dünyaya gelmiştir.¹⁰³ Babasıyla birlikte iş güç tutacak çağa gelince Allah'ın emriyle baba oğul birlikte Kâbe'yi inşa etmişler, orayı ziyaret edenlere hazır hale getirmek ve temiz tutmakla emrolunmuşlardır.¹⁰⁴ Bir gün Hz. İbrahim rüyasında evladını kurban ettiğini görmüş, bunu evladına açıklamış, o da büyük bir teslimiyet göstererek “يَأْتِبْتَ أَفْعَلُ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنْ الصَّابِرِينَ / Babacığım! Sana buyrulana yap, inşallah beni sabredenlerden bulacaksın.”¹⁰⁵ demiştir. Sadakatini göstererek oğlunu kurban etmeye teşebbüs ettiğinde de ona bedel olarak kendisine bir koç hediye

olmadığını ve sözünde durmadığını anladıktan sonra bundan teberrî etmiştir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, 18/57; 13/114.

⁹⁴ Hûd 11/71; Meryem 19/49.

⁹⁵ eş-Şu'arâ 26/69.

⁹⁶ eş-Şu'arâ 26/70.

⁹⁷ eş-Şu'arâ 26/71.

⁹⁸ eş-Şu'arâ 26/75.

⁹⁹ eş-Şu'arâ 26/78-79-80-81-82-86.

¹⁰⁰ eş-Şu'arâ 26/88-89.

¹⁰¹ es-Sâffât 37/83.

¹⁰² es-Sâffât 37/100.

¹⁰³ es-Sâffât 37/101; el-Hicr 15/54; ez-Zâriyât 51/28-29; Elçilerin gelip de çocuk müjdelediklerinde Hz. İbrahim'in 120, eşinin de 90 veya 99 yaşlarında olduğu nakledilmektedir. Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, 9/70.

¹⁰⁴ el-Bakara 2/125-127.

¹⁰⁵ es-Sâffât 37/102.

edilmiştir.¹⁰⁶ Hz. İbrahim hakkında buraya kadar anlatılanlardan hareketle ailevi ilişkiler sadedinde şu sonuçlara ulaşabiliriz:

a) Hz. İbrahim; akıl yürütme, analitik düşünme, soru-cevap, mukayese, gözlem ve akli çıkarımda bulunma gibi mantikî yol ve yöntemlerle babasına doğru yolu göstermeye çalışmaktadır. Hz. İbrahim'in babasıyla arasında geçen diyalogdan çocukların bireysel kişiliklerine saygıyla mukabelede bulunularak onların fikir ve düşüncelerine değer vermenin veya önyargısız bir bakış açısıyla onları dinlemenin karakter gelişimleri açısından ne kadar önemli olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü aile içerisinde düşünceleri dinlenip değer verilmeyen çocuklar bu ihtiyaçlarını giderecek muhtelif arayışlara yönelebileceklerdir.

b) Dinî inanç ve düşünce bakımından aile bireyleri arasında farklılıklar olabileceği sosyolojik bir realitedir. Bunların yapıcı bir üslupla müzakere edilerek dinin kabul edeceği uygun bir yola konması, istenilen neticeye ulaşamadığı takdirde kavli duanın devreye sokulması; Allah'ın affı ve doğruya sevki konusunda belli sınırlar içerisinde çocukların babaları için O'na yalvarıp dua etmelerinin önemli bir evlatlık vazifesi olduğu görülmektedir.

c) Hz. İbrahim, istenmeyen ağır sonuçlar ve büyük bedellerle karşılaşılrsa bile baba ve ataya mutlak itaatın söz konusu olamayacağını göstermiştir. Dolayısıyla aile bireylerini ilgilendiren dinî veya dünyevî bir konuda körü körüne taklitten uzaklaşarak, müspet sorgulama yöntemiyle hakikati bulmaya yönelmelidir.

d) Aile kurumunun tesisi ve çocuk sahibi olmakta gerekli adımların atılması yanında Allah'a dua etmenin de önemli bir unsur olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü çocuk, Allah'ın vehhâb isminin bir tecellisidir. O istemedikçe bütün şartlar gerçekleşmiş olsa bile bir kimse evlat sahibi olamayabilir. Hz. Zekeriya da ihtiyarlık çağında olması, saçının ağarması, kemiklerinin zayıflaması, karısının da artık kısırlaşmasına rağmen kendisinden sonra yerini alacak bir evlat vermesi için Allah'a dua etmiştir.¹⁰⁷ Hz. Peygamber, bazı sahâbîlerine evlat sahibi olmaları için dua etmiş, Buhârî de ilgili rivayetleri toplayarak "طَلَبُ الْوَلَدِ/çocuk isteme" adında bâb başlığı açmıştır.¹⁰⁸

e) Teknolojinin baş döndürücü şekilde ilerlediği, meşguliyetten insanların kendilerine bile vakit ayıramadıkları günümüzde ebeveyn olarak çocuklara zaman ayırmak oldukça önemli hale gelmiştir. Kâbe'nin inşası ve hizmete hazır hale getirilmesi gibi görevleri birlikte yapmalarından çocuklarla kaliteli vakit geçirmenin, onların beceri ve yeteneklerinin geliştirilmesine öncülük etmenin ailevi bir ödev olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁰⁶ es-Sâffât 37/103-107.

¹⁰⁷ Âl-i İmrân 3/38; Meryem 19/4-5-6.

¹⁰⁸ Bk. Buhârî "Nikâh", 120; "Da'avât", 18; bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 8/273; 4/73.

f) Hz. İbrahim'in Hz. İsmail'i kurban etmeye teşebbüsünden ikisinin teslimiyet ve tevekkülleri yanında aile reisi olarak babanın dini yükümlülüklerde öğretici ve tavizsiz olması, çocuklarının görüşlerini alarak onlara değer vermesi; çocukların da dine aykırı olmayan konularda anne ve babalarına karşı koşulsuz itaat etmeleri gerektiğini anlamaktayız. Ayrıca bu olayda baba-çocuk iletişimde babacığım, evladım, yavrucuğum gibi nazik ve değer verici bir dil kullanmanın da azami derecede önemli olduğu anlaşılmaktadır.

g) Aynı şekilde değerli misafirlerine karşı Hz. İbrahim ve eşinin göstermiş olduğu misafirperverlik ve hüsn-i muamele gayreti de günümüz aile bireylerine kıssalar bağlamında çıkarılabilecek önemli bir ilkedir.¹⁰⁹

3.4. Hz. Yakup ve Yusuf

Kıssaların en güzellerinden biri olarak babası ve kardeşleriyle münasebetleri bağlamında Kur'an'da Hz. Yusuf'tan da bahsedilmektedir.¹¹⁰ Gerçekten Yusuf, babası Yakup ve kardeşlerinde almak isteyenler için ibretler bulunmaktadır. Hz. Yusuf, ilerde kavuşacağı nimetlere işaret eden bir rüya görmüş, rüyasını öncelikle babasına anlatmış, babası da şeytana uyararak bir kötülük yapmalar diye kardeşlerine anlatmamasını istemiştir.¹¹¹ Çünkü nimet sahibi kişiye haset edileceğinden dolayı henüz nimet ve başarıya ulaşmadan önce herkese ondan bahsedilmemesi önemli bir düsturdur.¹¹² Yusuf'un kardeşleri, bütünüyle babalarının teveccühünü kazanmak için onu kıskanarak kuyuya atmışlar; kurt yedi yalanıyla birlikte kanlı gömleğini de alarak oldukça üzgün ve ağlamaklı bir halde akşamüzeri babalarına gelmişlerdir. Hz. Yakup, çocuklarının doğruyu söylemediğini ve nefislerinin onları kötülüğe sürüklediğini belirterek sabırla Allah'ın yardımına sığınmıştır.¹¹³ Yıllar sonra Mısır'ın maliye işleriyle görevlendirilen Yusuf, o dönemde yaşanmakta olan kıtlık nedeniyle kardeşleriyle tekrar karşılaşmıştır.¹¹⁴ Bir vesileyle baba bir kardeşini de getirmelerini sağlayan Hz. Yusuf, onu kendi yanına almıştır.¹¹⁵ Hz. Yakup, Hz. Yusuf'un başına gelenlerin onun başına da gelebileceği endişesiyle başlangıçta kardeşleriyle göndermek istememiştir. Çaresiz kalınca da şehre farklı kapılardan girmeleri gibi bazı tedbirî tavsiyelerde bulunup onlardan teminat aldıktan sonra

¹⁰⁹ ez-Zâriyât 51/26.

¹¹⁰ Yûsuf 12/3.

¹¹¹ Yûsuf 12/4-7; Yusuf ile kardeşi Bünyamin baba bir kardeş, diğerleri de başka bir anadan idiler. Bk. İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4/372.

¹¹² “فَإِنْ كُلُّ ذِي نِعْمَةٍ مَحْسُودٌ” / *Elbette her nimet sahibine haset edilir.* Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teyniyye, ts.), 20/ 94.

¹¹³ Yûsuf 12/9-18.

¹¹⁴ Yûsuf 12/58.

¹¹⁵ Yûsuf 12/76.

izin vermiştir.¹¹⁶ Hz. Yusuf yaptıklarından dolayı kardeşlerini kınamamış, Hz. Yakup da oğullarının günahlarını affetmesi için Allah'a dua etmiştir. Bir süre sonra bütün ailesini yanında toplayan Hz. Yusuf, ana babasını kendi tahtına çıkartmış ve hepsi birlikte şükür secdesi yapmışlardır.¹¹⁷ Hz. Yusuf ve Yakup'un kıssalarına başka açılardan bakıldığında daha pek çok tespit ve değerlendirilmede bulunulabilir, fakat aile penceresinden kıssaya bakıldığında şu sonuçları çıkarmak mümkündür.

a) Hz. Yakup'un baba bir kardeş olarak Yusuf ve Bünyamin'e daha fazla ilgi göstermesi veya diğer kardeşlerinin bunu iddia etmeleri olayında ebeveynler olarak evlatlar arasında hasede neden olabilecek tutum ve davranışlardan sakınılması gerektiği anlaşılmaktadır.

b) Diğer kardeşlerine rüyasını anlatmamasının istenmesinden, aile bireyleri arasında sır saklamanın önemli bir erdem olduğunu anlıyoruz. Hakeza buradan ebeveynler olarak kardeşler arasında husumete neden olacak noktaların öngörülebilir tedbirlerle ortadan kaldırılmaya çalışılması gerektiği de anlaşılmaktadır.

c) Hz. Yakup'un sorumluluk duygusuyla çocuklarının üzerine titremesi, onlara güzel öğüt ve tavsiyelerde bulunması veya şehre farklı kapılardan girilmesi gibi alınabilecek tedbirlerden söz etmesi; günümüzde ailelerin çocukları hakkındaki gereksiz ve aşırı özgürlükçü yaklaşımlarının yanlışlığını göstermesi bakımından önemlidir.

d) Kaliteli ve şuurlu genç bir aile üyesi olarak Hz. Yusuf'a baktığımızda bütün uygun imkânlarla rağmen çirkin davranış tekliflerine kapıları kapaması, asla gömleği önden yırttırmaması, bütün zorluklara rağmen istikamet çizgisinden sapmaksızın kendi imkânlarıyla ayakta durmaya çalışması çağımız genç aile bireylerine güzel bir örnektir.¹¹⁸

e) Hz. Yakup'un çocuklarına dua etmesi; Hz. Yusuf'un, yaptıkları bütün kötülüklere rağmen kardeşlerine karşı kırıncı, kinci ve intikam alıcı bir tavır sergilememesi aile bireyleri arasında affedici olma, kin tutmama ve güzel duada bulunmanın önemini anlatmaktadır.

3.5. Hz. Muhammed

Yüce Allah, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar birçok peygambere ilahî mesajını iki taraflı bir iletişim olayı olan vahiyle ulaştırmıştır. Allah, insanlar arasından seçtiği peygamberlere vermiş olduğu kitap ve sahifelerle insanların dinî ve dünyevî yaşamlarında selamette olacakları prensipleri onlara bildirmiştir. Kur'ân-ı Kerîm de Yüce Allah'ın insanlara ve iman edenlere göndermiş olduğu hidayet ve rahmet rehberidir. Hz. Peygamber, “ أَنَا دَعْوَةُ أَبِي إِبْرَاهِيمَ وَبَشْرَى أَخِي عِيسَى ”

¹¹⁶ Yûsuf 12/66-67-69.

¹¹⁷ Yûsuf 12/92-97-100.

¹¹⁸ Bk. Yûsuf 12/23-25-26-27-28.

رَوُيَا أُمِّي / Ben, atam İbrahim'in duası, kardeşim İsa'nın müjdesi ve annemin rüyasyım"¹¹⁹ demektedir. Peki, Hz. İbrahim ile Hz. İsa dua ve müjdesinde ne istiyor, neyi dile getiriyorlar. Müfessirlerin ekserisi nazarında Kur'ân'ın beyanına göre Hz. İbrahim, Hz. Peygamber'in risâletini kastederek, “ رَبَّنَا .../ Soyumuzdan, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları arındıracak bir elçi çıkar rabbimiz!”¹²⁰ demiştir. Hz. İsa da bizzat ismini anarak Hz. Peygamber'in elçiliğini müjdelemiştir.¹²¹ Hz. Peygamber, Kur'ân'ın nüzu-lüyle birlikte teori ve pratikte tebliğ görevini bihakkın icra etmiştir. Kur'ân, Yüce Allah'a ve ahiret gününe iman edenler, onu çokça zikredenler için Hz. Peygamber'de güzel bir örneklik bulunduğunu ifade etmektedir.¹²² Bu nedenle gerek onun; gerekse diğer peygamberlerin ahlak, adalet, şefkat, merhamet ve hoşgörü gibi özellikleri yanında aile hayatları, kadın ve eşlerin haklarına yönelik anekdotları günümüz ve geleceğimiz ailesine referans olması noktasında son derece önemlidir.

Hz. Peygamber ilk evliliğini daha önce iki kez evlenmiş olan kırk yaşındaki Hz. Hatice ile yapmış, 25-28 yıl onunla evli kalmış, vefatı sonrasında da onun hatırasına hürmeten 2,5 yıl evlenmemiştir. Medine döneminde 53-54 yaşlarında iken çok eşliliği söz konusu olmuş, on bir hanımını bir anda nikâhı altında bulundurmuş; vefatında da dokuz eşi nikâhı altında bulunmaktaydı. Bu evliliklerinde bazı müsteşrikler ve onların ağızlarıyla konuşanların iddia ettikleri gibi asla cinsel arzular değil; daha çok din, eğitim, ahlâk, sosyal, siyasi ve ekonomik nedenler etkili olmuştur. Örneğin Hz. Peygamber'den 2210 hadis rivayet eden Hz. Aişe ile evliliği hoca-talebe ilişkisi temellidir. Hz. Hafsa'nın okuma yazma biliyor olması, Mısırlı Mâriye'nin kabilevî statüsü gibi özellikler evliliklerinde etkili olan belli başlı unsurlardır.¹²³ Aynı şekilde o günün toplumunda evlatlıklarla ilgili yaygın yanlış kanaati ortadan kaldırmak üzere halasının kızı Zeynep binti Cahş'ın Hz. Peygamber'e Allah tarafından nikâhlandığı anlatılmaktadır.¹²⁴ Kur'ân, Hz. Peygamber'den sonra onun hanımlarını nikâhlamanın caiz olmadığını ve Hz. Peygamber eşlerinin hürmet ve saygı bakımından müminlerin anneleri mesabesinde olduklarını belirtmektedir.¹²⁵

¹¹⁹ İbn Hişâm, Abdülmelik İbn Eyyüb el-Himyeri, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka, vd. (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 1/168; Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. M. Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, h. 1418), 1/106; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaûd vd. (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 36/595, (22261).

¹²⁰ el-Bakara 2/129.

¹²¹ “ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدٌ... / Meryem oğlu İsa da şöyle demişti: 'Ey İsrâiloğulları! Bilin ki benden önceki Tevrat'ı doğrulamak ve benden sonra gelecek Ahmed isimli elçiyi müjdelemek üzere size Allah tarafından gönderilmiş elçiyim...'” (es-Saf 61/6).

¹²² el-Ahzâb 33/21.

¹²³ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004), 284-287.

¹²⁴ el-Ahzâb 33/37.

¹²⁵ el-Ahzâb 33/6-53; bk. Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 14/123.

Koca, baba, dede, torun ve çocuk gibi hayatımızda üstlendiğimiz bazı roller bulunmaktadır. Hz. Peygamber'de bu rollerin tamamını görmek mümkündür. Hz. Peygamber, iyi bir aile bireyi olarak müminler nazarında model şahsiyettir. O, bir aile reisinin aile fertlerine nasıl davranması gerektiğini emir ve tavsiyeleri ile açıklayarak uygulamıştır. Hz. Peygamber bir koca olarak eşlerinin hakkına riayet etmiş, onlarla şakalaşmış, seyahat etmiş, kimi zaman da onlarla sorunlar yaşamış ve onlara nasihatlerde bulunmuştur.

Kısa sürede insanları etrafına toplayan Hz. Peygamber'in beşerî münasebetlerinin temelini merhamet ve hoşgörü oluşturmaktadır.¹²⁶ Allah'ın nimeti sayesinde insanlara yumuşak davranan, katı kalpli ve kaba olmayan Hz. Peygamber'in, ailesine karşı da aynı muameleyi gösterdiği bilinmektedir.¹²⁷ Çünkü o âlemlere rahmet olarak gönderilmiştir.¹²⁸

Müddessir ve Müzzemmil sûrelerinde ahlâken yücelmenin, dirilişin, kıyamın; öncelikle insanın kendisinden başlamak üzere çevresini de etkileyen bir eğitsel değişim ve dönüşümün zarureti ifade edilmektedir.¹²⁹ Kur'an; aile ve akraba gibi kan bağı olanların himayesi, korunması ve uyarılması gibi konuların kişiler üzerinde sorumluluk oluşturduğunu anlatmaktadır.¹³⁰ Kur'an, Hz. Peygamber'e eşlerinin salt maddi ve fiziki ihtiyaçlarının karşılanmasında değil, dini ve manevî ihtiyaçlarının karşılanmasında da sorumluluklar yüklemektedir. Bu bağlamda "... يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ... /Ey Peygamber! Eşlerine söyle..." hitabıyla Hz. Peygamber eşlerinden bir ihtiyaç için dışarıya çıkacaklarında dış örtülerini üzerlerine almalarını, mahremiyet sınırlarına riayet etmelerini ve yabancılarla perde arkasından konuşmalarını emretmekte; dünya veya ahireti tercih etme konusunda onları muhayyer bırakmaktadır.¹³¹ Hz. Peygamber'den bu konularda ailesini uyarması istenmektedir.

Hz. Peygamber, evlilik hayatı boyunca hanımlarının kıskançlık, çekememezlik, kızdırıcı ve can sıkıcı münferit davranışlarına sabır, müsamaha ve tatlılıkla mukabele etmiş; azarlama ya da şiddete yer vermemiştir. Hanımlarına çok samimi ve içten muamele etmiş, onları sevinçte ve tasada ortaklar kabul etmiştir. Hz. Peygamber ve ailesine baktığımızda birkaç örnek üzerinden günümüz aile bireylerine model olacak davranışların bulunduğunu görebiliriz. Ahzâb sûresi'nde değiştirildiği üzere Yüce Allah, Hz. Peygamber'e zafer ihsan etmiş, onun aleyhine toplanan grupları etrafından dağıtmış, destekçilerini kalelerinden indirmiş, Kureyza ve Nadiroğullarının malları, evleri

¹²⁶ et-Tevbe 9/128.

¹²⁷ ... فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ... / Sen onlara sırf Allah'ın lütfu sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış..." (Âl-i İmrân 3/159).

¹²⁸ el-Enbiyâ 21/107.

¹²⁹ Nevzat Ayasbeyoğlu, *İslamiyet'in eğitimimize getirdiği değerler ve Kur'an-ı Kerim'in eğitim ile ilgili âyetlerinin tablîli* (İstanbul: MEB., 1991), 20.

¹³⁰ eş-Şu'arâ 26/214.

¹³¹ el-Ahzâb 33/28-53-55-59.

ve topraklarını da müslümanlara miras bırakmıştı. Her ailede olduğu gibi peygamber hanımları da bazı dünyevi taleplerle onun karşısına gelerek, Kısra ve Kayser ailelerinin ziynet ve süsler içerisinde yüzüklerini söyleyerek aynı maddi imkânların kendilerine de sunulmasını talep etmişlerdi. Yaşanan ağır boykot, hicret ve savaşların ardından İslam'ın bütün Arabistan'a hâkimiyetiyle birlikte kavuşulan söz konusu maddi manevi refahtan Hz. Peygamber ailesinin pay sahibi olma talepleri geri çevrilmiştir. Onlar dünyalık süs ve şatafattan uzak, sade bir hayatı tercih etmeleri konusunda uyarılmışlardır.¹³² Kur'an, aile bireyi olarak Peygamber hanımlarının diğer kadınlardan herhangi biri gibi olmadıklarını, dünyayı değil ahireti arzulamalarını, herhangi bir olumsuz davranışta iki kat azapları, itaat ve yararlı iş yapmaları durumunda da iki kat mükâfatlarının olacağını belirtmektedir.¹³³ “اهل البيت/ehle'l-beyt” ifadesiyle peygamber hanımlarından çekici ve edalı konuşmamaları, cahiliye dönemindeki gibi açılıp saçılmamaları, Allah'ın ayetlerinin okunduğu, öteden beri hikmetin yaşanageldiği hanelerinde oturmaları istenmektedir.¹³⁴ Tabi ki her ne kadar buradaki hitap üslubundan Peygamber hanımlarının özel durumlarından bahsedildiği izlenimi oluşsa da hüküm, bütün müslümanları bağlayıcı nitelikte ve geneldir.

Kur'an, Hz. Peygamber ailesinde bazı acı tatlı olayların yaşandığını da anlatmaktadır. Tahrim sûresi'nde, “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (1) قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاتَ أَزْوَاجِكَ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (2) /Ey peygamber! Allah'ın sana belâladığı, eşlerini hoşnut etmek arzusuyla niçin kendine haram kılıyorsun? Bununla beraber Allah bağışlayıcıdır, merhametlidir. Allah size (belli durumlarda) yeminlerinizi çözme için meşrû kalmıştır, Allah sizin yardımcınızdır; O bilendir, hikmet sahibidir.”¹³⁵ buyrulmaktadır. Bu âyetlerde Hz. Peygamber'e yönelik şiddetli bir itap söz konusudur. Âyetlerin sebep-i nüzûlü bağlamında kısaca şunlar nakledilmektedir: Hz. Peygamber, aile hayatına veya kendisinden sonra yönetimi Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in yürüteceklerine dair Hafsa'ya sır niteliğinde bazı şeyler söylemiş, Hafsa da bunları Aişe'ye anlatmıştır. Bu durum da vahiyle Hz. Peygamber'e bildirilmiştir.¹³⁶ Âyetin nüzul sebebiyle ilgili diğer bir rivayette de Hz. Peygamber'in Zeynep binti Cahş'ın yanında bal şerbeti içtiği ve bu olayın onun yanında fazla kalmasına neden olduğu anlatılmaktadır. Bu yüzden de Hafsa ile Aişe, kıskançlıkları yüzünden Hz. Peygamber'e karşı bir nevi tavır almışlardır. Sûreye ad olan tahrîm/haram kılma yaklaşımı ve bu olayla ilgili âyetlerin nüzûl sebebi konusunda tefsir ve hadis kaynaklarında bunların dışında başka farklı rivayetler de bulun-

¹³² el-Ahzâb 33/28; bk. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî, *el-Babru'l-muhîb*, thk. Sıdkı Muhammed Cemîl (Beyrut: Dâru'l-fıkr, h.1420), 8/471; M. Ali es-Sabûnî, *Sa'feti'ü't-Tefâsîr* (İstanbul: Der-saâdet, ts.) 2/522.

¹³³ el-Ahzâb 33/30-31.

¹³⁴ el-Ahzâb 33/32-33-34.

¹³⁵ et-Tahrîm, 66/1-2.

¹³⁶ Tahrim sûresi 3. âyette de “... وَإِذْ أَسْرُ النَّبِيِّ إِلَى بَعْضِ أَزْوَاجِهِ حَدِيثًا...” /Hani Peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemiş-ti...” buyrulur bu olaya işaret edilmektedir.

maktadır. Bir kısmına değindiğimiz rivayetlerden anlaşılacağı üzere Hz. Peygamber ile hanımları arasında bir kırgınlık meydana gelmiş, O da bir süreye kadar onlara yaklaşmamaya yemin etmiştir.¹³⁷ Âyetlerin mefhumundan bazı eşlerinin hatalı davrandıkları ve bunun üzerine Hz. Peygamber'in, eşlerinin rızasını gözeterek özünde helal olan bir şeyi kendisine yasakladığı anlaşılmaktadır. Yine Tahrîm sûresi'nde, “*إِنْ تَتُوبَا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا وَإِنْ تَظَاهَرَا عَلَيْهِ فَإِنَّ اللَّهَ هُوَ مَوْلَاهُ وَجِبْرِيلُ وَصَالِحٌ*” / İkini de Allah'a tövbe ederseniz (çok iyi olur), çünkü kalpleriniz eğilmiştir. Ama Peygamber'e karşı bir dayanışma içerisine girecek olursanız bilin ki herkesten önce Allah onun dostu ve koruyucusudur...¹³⁸ buyrulmaktadır. Bütün bunlardan aile ile ilgili şu tespitlerde bulunmak mümkündür:

a) Karşılıklı ilişkilerde dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de eşlerin rızasının gözetilmesidir. Bu durum aile huzurunun sürdürülmesinde önemli bir unsurdur. Eşlerin rızası gözetilmelidir, fakat bu yaklaşım kişiyi Allah'ın haram kılmadığı, mubah bir şeyin yasaklanması noktasına sürüklememelidir. Çünkü şu helal bu haramdır şeklinde helal-haram kılma yetkisi ancak Allah'a aittir.¹³⁹

b) Günümüz aile sorunlarının temelinde yatan unsurlardan biri olarak görmezden gelinen bir husus da üstünlük ve baskın olma düşüncesiyle karşı tarafı rencide eden emir verme ve buyurma tavrıdır.¹⁴⁰ Bu açıdan Hz. Peygamberin eşlerine karşı buyurgan bir dil yerine “*قَتَعَالَيْنَ*/geliniz” veya “*إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ*/istiyorsanız” şeklinde seçenek sunucu ve karşı tarafı onurlandıracı bir dil kullanılmasının istenmesi dikkate değerdir.

c) Günümüz araştırmaları ülkemizdeki aile içi şiddet olaylarının ekseriyetle ebeveynler arasında yaşandığını, bu şiddetin de %36'lık oranla genellikle kadına karşı uygulandığını ortaya koymaktadır.¹⁴¹ Bununla mukayese ettiğimizde Hz. Peygamber'in ailesiyle yaşamış olduğu bu olayda asla şiddete yer vermeyip Kur'an'ın “*وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ*” / onlarla iyi geçinin¹⁴² emrine uyarak örnek oluşu oldukça dikkat çekicidir. Hz. Peygamber'in aile içerisinde yaşanan bu tatsız olay neticesinde kendisine helal olan bir şeyi yeminle pekiştirerek yasaklaması gibi öfkeyle kalkıldığında zararlı oturulacak durumlarda kefaretle meselenin çözülebileceği de şer'i bir yol olarak gözden kaçırılmamalıdır.¹⁴³ Zira yapmayacaklarına, gitmeyeceklerine veya almayacaklarına dair etmiş ol-

¹³⁷ Bk. Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdadî et-Taberî, *Câmi'u'l- beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed M. Şâkir (Dımeşk: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 23/476-480; Vâhidî, *el-Ve'îz*, 1111.

¹³⁸ et-Tahrîm, 66/4.

¹³⁹ el-Mâide 5/87; en-Nahl 16/116.

¹⁴⁰ Bk. Nevzat Tarhan, *Son sığınak aile* (İstanbul: Nesil, 2010), 65.

¹⁴¹ Hande Çalışkan, “Kadına Yönelik Şiddetin Belirleyicileri: Türkiye Örneği”, *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/14, (2018), 221.

¹⁴² en-Nisâ 4/19.

¹⁴³ Bk. el-Mâide 5/89.

dukuları yeminlerin arkasına sığınarak eşlerinin meşru isteklerini reddeden binlerce evli çift bulunmaktadır.

d) Zaman zaman meydana gelen kırılma ve tavır alışlarda aile ve tarafların daha fazla zarar görmemesi için bu tür olumsuz duygusal eğilimlerin haddinden fazla uzatılmaması gerektiği de düşünülmelidir. Çünkü Allah her şeyden haberdardır, haklıların yanındadır. Haksız olan, hata eden kimsenin ilişkinin selameti için tövbe etmesi ve karşı taraftan özür beyanında bulunması elzemdir.

e) Sır saklamak, kişilerin karakter yapısını yansıtan ahlâkî bir erdemdir. Söz konusu âyetlerde Hz. Peygamber'in vermiş olduğu sırrın muhtevasından ziyade onun saklanamamış olması câlib-i dikkattir. Kocasının herhangi bir sırrını bilmeye en layık olan, kişinin kendi eşidir. Bu bağlamda aile içinde yaşananların ailede kalması, tarafların izin ve onayı olmaksızın dışarıya aktarılması gerekmektedir. Karşılıklı güven duygusu ve ailenin mutluluğu için bu durum azami derecede önemlidir.¹⁴⁴

f) Aile kurumunun idamesi bakımından aile bireyleri birbirlerinden üstesinden gelinemeyecek taleplerde bulunmamalı; gösteriştenden uzak, sade ve mutedil bir hayat tercih etmelidir. Dine, akla ve mevcut şartlara uygun istekler yapılmalıdır.¹⁴⁵ Ailenin manevi bağları noktasında iffet ve mahremiyet sınırlarına riayet edilmeli; yapılan iyilik ile kötülüklerin cezası açısından inaçlı ve bilinçli ailelerin farklı değerlendirileceği de unutulmamalıdır.

g) İki taraflı bir akit olan nikâh akdiyle kurulan evlilikler ebeveyne ve özellikle aile reisi olarak babaya dini ve dünyevi sorumluluklar yüklemektedir. Evlilik, aile üyelerine ben yerine biz olma bilincini yerleştirmelidir. Yukardaki ifadelerden ailenin maddi ihtiyaçları yanında ilâhî emir ve yasaklar karşısındaki hassasiyeti ve dinî eğitiminin sağlanmasının da önemli olduğu anlaşılmaktadır.

Hz. Peygamber'in aile ilişkilerinin konu edildiği Kur'ân pasajları bağlamında iftira/ıfk hadisesi ile karşılaşan Hz. Aişe ve Hz. Peygamber'in bu duruma yaklaşımı da üzerinde durulması gereken anekdotlardan biridir. Nûr sûresi'nde atıfta bulunulan bu olayda insanlardan bir grubun birbirleri hakkında öncelikle hüsn-i zanda bulunmaksızın hemen iftiraya yöneldikleri, kişilik haysiyet ve onuru açısından son derece önemli olan bu durumu hafife alarak dilden dile yaydıkları, Allah tarafından büyük bir azabı gerektiren meşum hadiseye delil ve şahit bile getiremedikleri anlatılmaktadır. Hâlbuki müminlere yakışan davranış biçimi, ahlaksızlığın yayılmasını engellemek ve haklarında kesin bilgi sahibi olmadıkları iftira benzeri durumlardan sakınmalarınıdır.¹⁴⁶ Sûrede işaret edilen olay, kaynaklarda anlatıldığına göre özetle şu şekildedir: Hz. Peygamber'in, eşi Hz. Aişe'yi

¹⁴⁴ Bk. İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve'r-Temvîr*, 28/352.

¹⁴⁵ “... لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا.../...Hiç kimse gücünü aşan bir şeyle yükümlü kalmamış...” (el-Bakara 2/233).

¹⁴⁶ Bk. en-Nûr 24/11-20.

de beraberinde götürdüğü bir gazve dönüşünde kabile gece vakti istirahat etmek üzere konaklamaktadır. Hz. Aişe ihtiyaç gidermek üzere kafilden ayrılmıştır. Bu sırada boynundaki gerdanlığın düştüğünü fark etmiş ve aramaya koyulmuştur. Konaklama yerine döndüğünde kendisinin kapalı mahfe içerisinde olduğunu zanneden kafilenin çoktan toparlanıp hareket ettiğini görmüştür. Dönüp kendisini alacakları ümidiyle beklediği sırada geride kalanları toparlamak ve geri emniyetini sağlamakla görevli sahâbî onu fark etmiş ve yanına alarak öğle vakti istirahat etmekte olan orduya yetiştirmiştir. Olay sadece bundan ibaretken bazı münafıklar ve onlara inanan bir grup insan, ikisi arasında edepsiz ve çirkince bir durum yaşandığı dedikodusunu yaymaya başlamışlardır. Neticede Hz. Aişe'nin bu durumdan aklandığını, bu olayın çirkin bir iftira ve dedikodudan ibaret olduğunu beyan eden ayetler nazil olmuştur.¹⁴⁷ Siyer ve megâzî kaynaklarında konunun ayrıntıları anlatılmakla birlikte ayetlerin mefhumundan aile bağlamında şu sonuçlara ulaşmak mümkündür:

a) İftira ve yalan haberi duyduktan yaklaşık bir ay sonra tebrîe konusundaki âyetlerin gelmesine rağmen bu süre zarfında Hz. Peygamber'in Hz. Aişe'ye karşı olumlu tavrı, daima eşinin yanında olması, önyargı ve yargısız infazdan kaçınması, söylenti ve telkinlere prim vermeksizin, eşini boşama, hakaret etme veya daha ileri davranışlarla cezalandırma yoluna gitmemesi önemli ayrıntılardandır. Dolayısıyla aile içi problemler karşısında daima sabırlı, anlayışlı ve bağışlayıcı olabilmelidir.

b) Kadın ve erkek olarak aile yuvasına zarar verecek, aile huzurunu tehdit edebilecek davranışlardan kaçınmalı, bu konuda gerekli tedbirler alınmalıdır. Aileyi hedef alacak muhtemel dedikodu ve iftiralar karşısında ihtiyatlı davranılarak sonucunda pişmanlık duyulacak acelecilerden de sakınılmalıdır.

c) Hz. Aişe'nin başına gelen talihsiz iftira olayının gazve dönüşünde meydana gelmesi, kadınlara da kritik görevler verilebileceği veya hassas görevlerde eşleriyle birlikte bulunarak onlara destek olabileceklerine bir işarettir.

d) Bu tür olumsuz hadiselerle mücadelede çevre baskısı ve kulaktan dolma bilgiler yerine olayı aydınlatıcı şahit, delil ve kanıtlara dayanılarak hareket edilmelidir.

Her ne kadar Kur'ân'da doğrudan anlatılmamış olsa da ilk inen ayetler olarak kabul edilen Alâk sûresi'nin ilk ayetleri nazil olduğunda Hz. Peygamber ve Hatice'nin olay karşısındaki tavırları hadis ve tefsir müdevvenatında ayrıntılı şekilde ele alınmaktadır. Vahiyle ilk defa karşılaşması neticesinde eve gelerek, "أَيُّ خَدِيجَةٍ، مَا لِي لَقَدْ خَشِيتُ عَلَى نَفْسِي" / *Hatice bana neler oluyor! Kendimden korkuyorum*

¹⁴⁷ Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî, *Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrût: Dâru'l-e'lemî, 1409/1989), 2/433; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 4/100; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tefsîrü'l-Celâleyn* (Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.), 459.

rum:”¹⁴⁸ diye başından geçenleri eşine anlattığında Hz. Hatice'nin desteği, tesellisi ve çözüm arayışı dikkat çekicidir. Bu bilgilerden de şu değerlendirmelere ulaşabiliriz:

a) Olağan üstü durum karşısında bir eş olarak Hz. Hatice'nin imtihanı, Hz. Peygamber'e müzaheret ve tesellisi; alışılmadık durumlarla karşılaşıldığında ebeveynlerin birbirlerini desteklemeleri, soğukkanlı, dirayetli olma ve isabetli karar alma gayreti içerisinde olmaları gerektiğini göstermektedir. Çünkü aileler ekonomik, sosyal ve psikolojik yönden beklenmedik farklı durumlarla imtihan edilebilmektedir. Böylesi durumlarda gösterecekleri dayanışma aile olduklarının da bir tezahürü olacaktır.

b) Evlilik hayatında eşler arası iletişimde istişare kültürünün önemi yadsınamaz bir hakikattir.¹⁴⁹ Hz. Peygamber'in vahyin nüzülü tecrübesini önce eşi ile paylaşması, istişaresi, değer vermesi, eşinin yardım anlamındaki çözüm arayışı çabası, önemli karar ve durumların aile içi istişare ve danışmayla halledilebileceği bakımından dikkat çekicidir.

c) Hz. Peygamber'in otuz sekiz yıllık evlilik hayatının yirmi beş yılını birlikte geçirdiği Hz. Hatice'ye duyduğu sevgisi; Onun da düşüncesi, inancı ve malıyla her zaman eşinin davasına destek olması benzeri konularda günümüz aile bireylerine örnek bir paradigma oluşturmaktadır.

d) Bir minnet ve vefa örneği olması kabilinden vefatından sonra bile onun dost ve akrabalarına hürmet ve muhabbet göstererek daima eşini hayırla anması, samimi duyguların niteliğini yitirdiği günümüzde hakiki sevgi ve ideal ilginin nasıl olması gerektiği konusunda güzel bir davranış örneğidir.

Aile konusunda çıkarılabilecek ilke ve erdemlerle bağlantılı olarak bütün peygamberleri burada zikretmek araştırma sınırlarımızı zorlamaktadır. Bu sebeple söz konusu mevzularda öne çıkan bazı peygamberlere işaret etmekle yetinilmektedir. Buraya kadar kıssalarına atıfla tespit ve değerlendirmelerde bulunduğumuz peygamberler yanında aile bağlamında iffeti ve hayâsı açısından günümüz müslüman hanımefendilerine örnek olması bakımından İmran kızı Meryem de hatırlanmalıdır.¹⁵⁰ Hakeza Kur'an'da “يَا بَنِيَّ / ey yavrucuğum” tabiriyle; namaz kılması, insanlardan yüz çevirmemesi, yeryüzünde böbürlenerek yürümemesi, zerre miktarınca bir kötülük olsa bile muhakkak hesabının olacağı gibi farklı konularda evladına nasihatleriyle Hz. Lokman da hatırlanmalıdır.¹⁵¹ Aynı şekilde bir babanın evlatlarına vermesi gereken ahlâkî erdemler açısından çobanlık

¹⁴⁸ Bk. Buhârî, “*Bed'ü'l-vahy*”, 3; Müslim, “*İman*”, 252; İbn. Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 1/222; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Temîr*, 8/19.

¹⁴⁹ Bk. Tarhan, *Son sığınak aile*, 63.

¹⁵⁰ Bk. “وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا” / *İmran kızı Meryem'i de (misal vermiştir): o iffetini çok iyi korumuştur...*” (et-Tahrîm 66/12).

¹⁵¹ Lokmân 31/16-19.

yapmalarına rağmen utangaç bir eda ile Medyen kuyusuna hayvanlarını sulamaya getiren kızların babası Hz. Şuayip'ten bahsedilmelidir.¹⁵² Burada çocuk eğitiminde iffet, hilim ve hayâ gibi duyguların önemli bir değer unsuru oldukları anlaşılmaktadır. Kızların, babalarına Hz. Musa'yı ücretle tutmayı tekliflerinden çocukların bazı arzu ve önerilerine karşı ebeveynin açık olması gerektiğini de ifade edebiliriz. Yine bu minvalde ailenin kurulması ve çocuk sahibi olma noktasında gerekli hazırlıkları yapmakla beraber duanın da önemli bir unsur olduğunun anlatılması bağlamında; karısının kısır, kendisinin de zayıf ve yaşlı olmasına rağmen kendisine varis olacak hayırlı bir nesil lütfetmesi için Allah'a dua eden ve Hz. Yahya ile müjdelenen Hz. Zekeriyâ da yâd edilmelidir.¹⁵³

Sonuç

Buraya kadar ifade etmeye çalıştığımız “Kur'ân kıssalarında ailevî ilke ve değerler” konusundaki bilgiler doğrultusunda şunu söyleyebiliriz ki aile, insanlık ve toplum için hakikati ve anlamının ıskalanması çok pahalıya mâl olabilecek en önemli kurumlardan biridir. Tıpkı diğer varlıklar gibi insan da çift yaratılmıştır.¹⁵⁴ İslam'da cinsiyet veya ırk üstünlüğü değil, takva üstünlüğü vardır. Kadın ve erkekten oluşan; sevgi, muhabbet ve meveddetle birbirine bağlanan aile, Yüce Allah'ın varlık ve kudretinin bir delilidir. İletişim, etkileşim ve sosyalleşme gibi beşerî münasebetlerin ilk kez yaşandığı en küçük sosyal topluluktur aile. Dini ve kültürel değerlerimiz, tutum ve davranışlarımız aile ortamında şekillenmektedir. İnsani ilişkiler muvacehesinde bu toplulukta karşılıklı hak ve sorumlulukların bulunması da kaçınılmazdır. Peygamberler, beşer olmaları sebebiyle aile gibi beşerî bir kurum hakkında dinî dünyevi pek çok hususta müminlere örnek olmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm; hadis ve sünnette ifade edilen hususlar yanında ailenin korunması, aile bireylerinin sorumluluk üstlenmesi, aile içi ilişki biçimleri ve eşler arasındaki uyum ve davranış problemlerinin çözümündeki yaklaşım tarzları açısından peygamberler örneğinde temel prensipler sunmuştur. Onların aileleri ve diğer insanlarla münasebetlerinde manevî sorumluluk ve dindarlığın etkisi muhakkaktır.

İslam'ın riayet edilmesini istediği emir ve nehiy mahiyetindeki bazı hükümleri Kur'ân kıssalarından tespit etmek de mümkündür. Şu'arâ sûresi 13. âyetten hareketle uygulama noktasında farklılıklar olsa da dinî temel ilkeler bakımından peygamberlere bildirilen hüküm ve emirlerde değişiklik bulunmadığını ifade edebiliriz. Bu açıdan peygamberlerin eş ve çocuklarıyla ilgili anekdotlarının anlatıldığı kıssalardaki satır aralarından çıkarılabilecek psikolojik ve pedagojik sonuçlar

¹⁵² فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ... / Bu esnada kızlardan biri utangaç bir eda ile yürüyerek yanına geldi.” (el-Kasas 28/25).

¹⁵³ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ... / ...Rabbim! Bana tarafından hayırlı bir nesil bağışla.” (Âl-i İmrân 3/38; el-Enbiyâ 21/90; Meryem 19/2-9).

¹⁵⁴ en-Nebe' 78/8.

oldukça önemlidir. Geleneksel aile yapısından çağımız modern aile yapısına geçişle birlikte kapitalist düşünce ve popüler kültürün de etkisiyle bireysellik, iletişimsizlik, farklı kişiliklere tahammülsüzlük, geçimsizlik, boşanma, aile içi şiddet, sadakatsizlik/aldatılma, ihmal ve istismar gibi ailevi sorunlar da ivme kazanmıştır. Bu bağlamda çağdaş aile problemlerinin çözümü ve sürdürülebilir bir aile kurumu için Kur'an'ın evrensel ilkeleri göz ardı edilmemelidir. Kur'an, insan olarak hayatta karşılaşılabileceğimiz çoğu rollerde Hz. Peygamber'i örnek almamız gerektiğini belirtmektedir. Zira O, aile bireyleri arasında sevgi, saygı, samimiyet, anlayış, empati ve güven gibi evrensel değerlerin nasıl işlevselleştirileceğini açıkça göstermektedir.

Sevgi, saygı, şefkat, muhabbet ve dürüstlük gibi bir kısım dini, ahlaki ve kültürel değerlerimizin yıpratıldığı günümüzde samimi ve içten çabalarla Kur'an'a yönelmek zorunlu hale gelmektedir. Ailenin kurulması, korunması ve sağlıklı şekilde gelecek yıllara taşınması noktasında müracaat kaynağımız Kur'an ve sünnet olmalıdır. Bu bağlamda kavga, gerginlik, şiddet, bağımlılık veya sorumsuzluk gibi bir kısım mevcut ve muhtemel aile içi problemlere Kur'an ve sünnetten beslenen sağlam ve sabit referanslar çözüm sunmaktadır.

Ailenin inşa ve idamesine yönelik veyahut aile müessesesini tehdit eden hususlarla ilgili Kur'an kıssalarından çıkarılabilecek bazı kural ve ilkeler bulunmaktadır. Kıssalar, ibret dolu bir nazarla baktığımızda günümüze ışık tutacak Kur'an'ın önemli unsurlarıdır. Küreselleşme ile beraber sanayileşme ve teknolojinin baş döndürücü şekilde ilerlemesi, aile kurumunda da derin yaralar açmıştır. Gerek Hz. Peygamber, gerekse diğer peygamberlerin ailelerine baktığımızda günümüz aile bireylerine model olacak davranışların bulunduğu görülmektedir. Onlar; sorumluluk, sabır, empati, müsamaha ve merhamet gibi insanî ve ahlâkî erdemleri en güzel biçimde uygulamışlardır. Kur'an kıssalarındaki anekdotlardan anlaşıldığına göre peygamberlerin evlenerek aile konusunda önemli davranış kodları sergiledikleri; eşlerine, çocuklarına ve aile yakınlarına karşı nazik ve nahif davrandıkları görülmektedir. Birer insanlık önderi model şahsiyetler olarak eşleriyle güzel geçindikleri, vefatlarında hayırla yâd ettikleri, beğenmedikleri huyları olsa bile optimist bir yaklaşımla olumlu yönlerini gündeme getirdikleri anlaşılmaktadır. Peygamberler, aile mektebinde ebeveyne düşen görevin sadece sevgi ve şefkat olmadığını; terbiye, âdâb ve güzel ahlaka teşviğin de önemli birer görev olduğunu vurgulamışlardır.

Kaynakça

- Abdülbâkî, M. Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfembres li-elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: Çağrı, 1990.
- Abdülkâdir b. Mellâ Huveys es-Seyyid Mahmûd Âli Gâzî el-Ânî. *Beyânü'l-me'ânî*. Dîmeşk: Matbaa-tü't-Terakkî, 1. Basım, 1965.
- Acar, Abdullah. "Bir içtihat kaynağı olarak Kur'an kıssaları". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 9, (2007), 97-152.
- Adam, Baki. "Üzeyir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Ayasbeyoğlu, Nevzat. *İslamiyet'in Eğitimimize Getirdiği Değerler ve Kur'an-ı Kerim'in Eğitim ile İlgili Âyetlerinin Tablîli*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1991.
- Aydın, Mehmet Akif. "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. M. Abdurrahman el-Mer'âşlî. Beyrût: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1. Basım, h. 1418.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmu's-Sabîh*. thk. M. Züheyr b. Nâsır en-Nâsır, B.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, h. 1422.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. *es-Sıbâh tâcu'l-luga ve's-sıbâhu'l-arabiyyeti*. thk. Ahmed Abdülğafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1987.
- Çalışkan, Hande- Çevik, Emrah İsmail. "Kadına Yönelik Şiddetin Belirleyicileri: Türkiye Örneği". *Balkan Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (Temmuz 2018), 218-233. 0000-0002-3137-932 / 0000-0002- 8155-1597.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Liğat*. Ankara: Aydın Kitapevi, 1982.
- Mervezî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaûd vd. B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelûsî. *el-Babru'l-muhît*. thk. Sıdkı Muhammed Cemîl. Beyrut: Dâru'l-fıkr, h. 1420.
- Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî. *Tebzîbü'l-luga*, thk. Muhammed A'vâd Mur'ab. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Basım, 2001.
- Feyrûzabâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk., Mektebü

- Tahkîki't-Turâs fî Muessesetirrisâle. Beyrut: Müessesetürrişâle li't-Tabâati ve'n-Neşr, 8. Basım, 1426/2005.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tunûsî. *et-Tabrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnisîyyetü Li'n-Neşr, 1984.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*. çev. Zakir Kadiri Ugan. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1996.
- İbn Hişâm, Abdulmelik İbn Eyyûb el-Hımyerî. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Saka, vd., Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed, b.y.: Dâru Tayyibe li'n-neşr, 2. Basım, 1420/1999.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükrim b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdr, h. 1424.
- İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed er-Râğîb. *Mufredâtu elfâzı'l-Kur'ân*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1997.
- İzgi, Mine. *Oğlumun Yetiştiriyorum*. İstanbul: Elit kültür, 2010.
- Kaya, Remzi, "Kur'ân Kıssalarının Tefsir ve Teşrideki Yeri". *Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları-III*. 36/507-527, 2002.
- Köksal, M. Âsım. *Peygamberler Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007.
- Kur'ân Yolu Meali*. haz. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Kurtubî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrâhîm el-İtfeyyîş. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, 2. Basım, 1964/1384.
- Mâturîdî, Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtu Eblî's-sünne*, thk. Mecdî Bâsellûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmî, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Tefsîrü'l-Kur'ân (en-Nüket ve'l-'uyûn)*. thk. es-Seyyid ibn Abdilmaksûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Musannifek, Alâüddin Alî b. Muhammed b. Mes'ûd el-Bistâmî. *Tefsîru Musannifek*. Konya: Konya İl Halk Kütüphanesi, Konya Yazma Eser Kütüphanesi, 3759: 1a-403b.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccâc, el-Kuşeyrî en-Neysabûrî. *Sabîhu Müslim*. thk. M. Fuâd Abduldubâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.

- Sarıçam, İbrahim. *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004.
- Sabûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-Tefâsîr*. İstanbul: Dersâadet, ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Tefsîrü'l-Celâleyn*. Kâhire: Dâru'l-hadîs, ts.
- Şengül, İdris, "Kıssa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25/498-501. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Şengül, İdris. *Kur'an Kıssaları Üzerine*, İzmir: Işık, 1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. thk. Hamdi b. Abdulmecid es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teyniyye, ts.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdadî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed M. Şâkir. Dîmeşk: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2000.
- Tarhan, Nevzat. *Son Sığınak Aile*. İstanbul: Nesil, 2010.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsabûrî. *el-Vecîz fî tefsîri'l-Kitâbi'l-'azîz*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrût: Dâru'l-kalem, 1. Basım, h. 1415.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid. *Megâzî*, thk. Marsden Jones. Beyrut: Dâru'l-İlmî, 1409/1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Peygamber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 34/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâike ğavâmi'zi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-İlmî, 3. Basım, 2009.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî. *el-Burhân fî u'lûmi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahîm. Beyrut: Dâru İhyâi'l-kutubi'l-a'rabî, 1376/1957.
- Zurkânî, Muhammed b. Abdulazîm. *Menâbilu'l-irfân fî u'lûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

موقف المفسرين من الإسرائيليات ومدى علاقتها بتفسير القصص القرآنية

Müfessirlerin İsrâiliyyâta Yaklaşimleri ve İsrâiliyyât'ın Kur'ân Kıssalarının Tefsiriyle İlişkinin Kapsamı

The Approaches of Interpreters to Israiliyyat and the Scope of the Relationship of Israi-liyyat with the Interpretation of the Qur'anic Parables

Mustafa KARA

Doç. Dr., Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Kuran-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimleri Anabilim Dalı
Associate Professor, Ondokuz Mayıs University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department Of Quran Reading And Recitation Science
Samsun, Turkey
mustafakara@omu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5497-1131>

Muna HAJ SALEH

Öğr. Gör., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Lecturer, Hitit University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Çorum, Turkey
munahajsaleh@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-5211-5112>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 21/05/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Kara, Mustafa - Haj Saleh, Muna. “Mevkıfu'l-müfessîrîn mine'l-isrâiliyyât ve medâ 'alâkatihâ bi tefsîri'l-kasasi'l-Kur'âniyye”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 287-311.

<https://doi.org/10.31121/tader.740592>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

المخلص

الإسرائيليات هي مرويات وردت في المصادر الإسلامية معظمها مأخوذ من اليهودية وقسم منها من المسيحية. ومن هنا نرى أن هناك بعض المعلومات الواردة في التوراة أو الإنجيل؛ لم تذكر أو لم يتم تناولها بالتفصيل في القرآن الكريم. تعتبر بعض هذه المعلومات صحيحة بسبب توافقها مع القرآن الكريم، وبعضها مرفوض لأنه يناقض القرآن الكريم، والبعض الآخر من غير الممكن تحديد صحته أو خطئه. نفهم من ذلك أن المبدأ الأساسي في علم التفسير فيما يتعلق بقبول هذه المرويات هو كونها لا تتعارض مع جوهر الدين أي القرآن الكريم وأما ما يتعارض منها مع جوهر الدين فلا يؤخذ به. وردت المرويات الإسرائيلية في بعض مصادر الحديث والتفسير القديمة والمراجع المعاصرة. وتختلف مواقف المفسرين القدماء والمعاصرين في قبول ورفض هذه المرويات فبينما يحترم بعض المفسرين المرويات المذكورة لأسباب مختلفة، ينتقدها آخرون بشدة. وبينما مال المفسرون القدماء إلى قبول المرويات المذكورة؛ فإننا نلاحظ أن المفسرين المعاصرين لديهم نظرة ناقدة. كما كانت الانتقادات الموجهة إلى المرويات الإسرائيلية في مصادر التفسير موضوعاً لمجموعة من البحوث العلمية. في هذا السياق تمت محاولة تحديد ما تم إدخاله في التفسير إلى جانب الروايات الصحيحة. ونلاحظ أن العديد من المرويات الإسرائيلية وردت في التفسير، خاصة في تفسير الآيات التي تتحدث عن القصص القرآنية. ومن الملاحظ أن بعض هذه المرويات لا يخالف القرآن الكريم وعصمة الأنبياء.

الكلمات المفتاحية: التفسير، قصص القرآن الكريم، الإسرائيليات، المفسرون القدماء، المفسرون المعاصرون.

Öz

İsrâiliyyât, çoğunlukla Yahudilik ve kısmen de Hıristiyanlıktan İslâm kaynaklarına geçtiği rivayetlerdir. Bu istikamette, Kur'an'da zikredilmeyen ya da ayrıntılı bir biçimde ele alınmayan bazı konularda Tevrat ve İncil'de birtakım bilgilerin yer aldığı görülmektedir. Bu bilgilerin bir kısmı Kur'an'a uygun olması hasebiyle doğru kabul edilmekte, bir kısmı çelişkiler ve Kur'an'a aykırılıklar içermesi nedeniyle reddedilmekte, bir kısmının da doğruluğunu veya yanlışlığını belirleme imkânı bulunmamaktadır. Ancak bu rivayetlerin kabulüne ilişkin tefsir ilmindeki temel prensibin, dinin özüne yani Kur'an'a aykırılık teşkil etmemek olduğu anlaşılmaktadır. İsrâîlî rivayetler, bazı klasik ve çağdaş hadis ve tefsir kaynaklarında yer almaktadır. Bu rivayetlere ilişkin ilk dönem ve çağdaş müfessirlerin kabul ya da reddetme tutumları da farklılıklar arz etmektedir. Bu çerçevede bazı müfessirler, sözü edilen rivayetlere farklı saiklerle itibar ederken, bazıları da yoğun biçimde eleştirmektedir. Bu kapsamda, ilk dönem müfessirler bahse konu rivayetlere karşı daha ziyade kabul eksenli yaklaşırlarken, çağdaş müfessirlerin eleştirel bakış açısına sahip oldukları dikkat çekmektedir. Tefsir külliyyatındaki isrâîlî rivayetlere karşı yapılan eleştiriler, bir dizi bilimsel çalışmalara da konu olmuştur. Bu bağlamda, sahih rivayetlerin dışında tefsirlere nelerin sokuşturulduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Özellikle Kur'an kıssalarından söz eden âyetlerin yorumlanmasında pek çok isrâîlî rivayetin tefsirlerde yer aldığı müşahede edilmiştir. Bu rivayetlerin bazılarının ise, hem Kur'an'a hem de peygamberlerin ismet sıfatlarına yani günahlardan korunmuş olma vasıflarına aykırılık teşkil ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an Kıssaları, İsrâiliyyât, İlk Dönem Müfessirler, Çağdaş Müfessirler.

Abstract

İsrailiyyât are the narrations that are transferred from Judaism and partially from Christianity to Islamic sources. In this direction, it is seen that there are some information in the Torah and the Bible in some subjects that are not mentioned in the Qur'an or are not handled in details. Some of this informations are considered correct due to their compliance with the Qur'an, some of them are rejected because they contain contradictions to the Qur'an, and some are not able to be determined its accuracy or inaccuracy. However, it is understood that the basic principle in the science of tafsir regarding the acceptance of these narrations is not to contradict the essence of religion, namely the Qur'an. The isrâîlî narrations are included in some classical and modern hadith and tafsir sources. The acceptance or rejection attitudes of the classical and modern mufassirs regarding these narrations also differ. In this framework, some mufassirs consider the mentioned narrations with different motives, while others criticize them intensely. In this context, while classical mufassirs approached with acceptance to the aforementioned narrations, it is remarkable that modern mufassirs have a critical perspective. The criticisms against the isrâîlî narrations in Tafsir sources have also been the subject of a series of scientific studies. In this context, it was tried to be determined what was introduced into tafsir, along with authentic narrations. Especially in the interpretation of the Quranic verses referring to the Stories, which are mentioned in Qur'an, it was observed that many isrâîlî narrations took place in the tafsir sources. It is seen that some of these narratives contradict both the Qur'an and the infallibility of the prophets, namely the protection of sins.

Keywords: el-Tafsir, Quranic Parables, İsrailiyyât, Classical Mufassirs, Modern Mufassirs.

المقدمة

تعددت إشكالات تفسير القرآن الكريم: فمنها ما تعلق بإشكالات تدريسه، ومنها ما تعلق بالآيات المتشابهة وتأويلها، وبعضها تعلق بفهم آيات القرآن الكريم من زاوية المعنى الظاهري والباطني، وغير ذلك...، ومن هذه الإشكالات أيضاً فهم قصص القرآن الكريم

الذي اعتمد فيه بعض المفسرين على الإسرائيليات في تفسير الكثير من القصص الواردة فيها؛ وخاصة ما تعلق بقصص الأنبياء الذين أرسلهم الله تعالى لبني إسرائيل؛ مما أدى إلى انتشار الفكر الخرافي المبني على أوامهم وروايات إسرائيلية باطلة تسربت إلى التراث الإسلامي من خلال بعض المرويات في التفسير والحديث؛ وأدت إلى فهم خاطئ لكثير من قصص القرآن الكريم، والابتعاد عن العبرة المرجوة منها كما أنها أثرت على بعض معاني القرآن الكريم فغيّرتها وأفسدتها، وأسأت إلى النظرة القرآنية للكون والحياة، ووجهت اهتمام الناس لأشياء ثانوية بعيدة عن مرامي القرآن الكريم ومقاصده؛ وبذلك أبعدت المسلمين عن فهمه ومعرفته حقائقه، وعن إقامة حياتهم على تلك الحقائق؛ وكان ذلك سبباً في اختلاف مواقف علماء التفسير القدامى والمعاصرين تجاه هذه المرويات الإسرائيلية؛ ممّا أدى إلى ظهور دراسات عديدة في نقدها، و في الدفاع عن وجودها في كتب التفسير.

فما هي الإسرائيليات؟ وما خطورتها على تفسير القصص القرآنية؟ وكيف يجب التعامل معها؟ وهل يمكن الاستغناء عنها في تفسير القصص القرآنية؟ قبل أن نجيب عن هذه الأسئلة سنبدأ بتعريف الإسرائيليات وذكر أقسامها ومراجعها.

1. تعريف الإسرائيليات

لغة: إنّ "الإسرائيليات" جمع لـ "إسرائيلية"، وذلك نسبة إلى "إسرائيل"، وإنّ لفظ إسرائيل مركب من (إسرا) وهو بمعنى عبد (نيل) وهو بمعنى الإله الواحد، و(إسرائيل) اسم للنبي يعقوب (عليه السلام)، الذي ينتسب إليه اليهود لذلك يُسمون ببني إسرائيل، ويدل على ذلك قول الله سبحانه وتعالى: (كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ جَلًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَةُ...)¹. ويُقال: "إسرائيلين بالنون، كما يُقال جبرين وإسماعين"².

اصطلاحاً: أما بالنسبة للتعريف الاصطلاحي فلم نجد من القدماء من عرّف الإسرائيليات، وإن ورد هذا المصطلح في المصادر القديمة كتفسير ابن كثير، ومقدمة ابن خلدون، وكذلك فإنّ ابن تيمية (ت. 1328/728) قد تكلم عنها في فصلٍ خاص بها في كتابه، وذكر أقسامها، ولكن لم يرد في كتابه تعريفاً لها،³ لذلك سنورد بعض التعريفات التي ذكرها المفسرون المعاصرون ومنها: تعريف محمد حسين الذهبي (ت. 1977/1397) حيث قال: "لفظ الإسرائيليات كما هو ظاهر جمع مفردة إسرائيلية؛ وهي قصة أو حادثة تُروى عن مصدرٍ إسرائيلي، والنسبة فيها إلى إسرائيل وهو يعقوب ابن اسحاق... وهو في اصطلاح العلماء يدلّ على كلّ ما تطرّق إلى التفسير والحديث من أساطير قديمة منسوبة في أصل روايتها إلى مصدرٍ يهودي، أو نصراني، أو غيرهما"⁴، وذكر أيضاً بأنّ بعض المفسرين والمحدثين، عدّوا ما دسّه أعداء الإسلام بسوء نيّة، من أخبار لا أصل لها على التفسير والحديث من اليهود وغيرهم من الإسرائيليات.⁵

أما عبد الله محمد سلقيني (ت. 2001/1422) فقد عرفها بأنّ "الإسرائيليات هي اللّون اليهودي واللّون النصراني في التفسير، وما تأثر به التفسير من الثقافتين اليهودية والنصرانية، وما روي من الأخبار في ذلك عن أحبار اليهود، وعلمائهم الذين دخلوا في الإسلام، أكثر مما روي عن النصارى؛ بل ما روي عن النصارى قليلاً نادرًا؛ ولذلك أطلق على هذه الأخبار (الإسرائيليات) على وجه التغليب."⁶

1 آل عمران 93/3.

2 أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ت.)، "سرا"، 383/14؛ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح (لبنان: مكتبة لبنان، 1986)، "سرا"، 125؛ عبد الله محمد بن محمد أبو شهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير (القاهرة: مكتبة السنة، 1987)، 12؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، إسرائيلية معاصرة (عمّان: دار عمّار، 1991)، 9.

3 شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية الحراني، مقدمة في أصول التفسير، مح. عنان زرزور (بيروت: مؤسسة الريان، 1972)، 100-102.

4 محمد حسين الذهبي، الإسرائيليات في التفسير والحديث (القاهرة: مكتبة وهبة، د.ت.)، 12.

5 الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، 12-13.

6 عبد الله محمد سلقيني، موجز في علوم القرآن الكريم وأصول التفسير (دمشق: دار المكتبي، 2002)، 205.

وعرّفها طاهر محمود بقوله: "تلك الأخبار والقصص والأساطير المأخوذة من التوراة، والإنجيل، والتلمود، التي تحدّث بها أهل الكتاب ممن دخلوا في الإسلام، وهي التي نطلق عليها الإسرائيليّات، من باب التغليب للجانب اليهودي على الجانب النصراني؛ لشهرة أمرهم وكثرة النقل عنهم..."⁷.

مما يُلاحظ من التعريفات السابقة اتفاقها على أن الإسرائيليّات مزيج من الأخبار والقصص والأساطير القديمة التي نُقلت عن اليهود والنصارى، وتأثر بها التفسير، وسُميت بالإسرائيليّات لغلبة الأخبار الواردة عن الجانب اليهودي على الجانب النصراني، وقد سمّاها بعضهم أخباراً كما ورد في تعريف طاهر محمود. ومن الملاحظ أن ما ذكره الذهبي بأنه قد تسرّب إليها بعض ما دسّه أعداء الإسلام بسوء نيّة من أخبارٍ لا أصل لها من الإسرائيليّات؛ قد أضاف إلى التعاريف الأخرى جانباً مهماً، من حيث صحة المرويّات الإسرائيليّة أو عدم صحتها، ولمعرفة ذلك ومعرفة المقبول والمرفوض منها فقد قسّمها العلماء إلى عدة أقسام باعتبارها مختلفة.

2. أقسام المرويّات الإسرائيليّة

اهتمّ العلماء بالمرويّات الإسرائيليّة لكثرة حضورها في بعض التفاسير، فقاموا بدراساتها وتقسيمها، ومن العلماء القدماء ابن تيمية حيث خصّص للمرويّات الإسرائيليّة فصلاً وذكر فيه أقسامها فقسّمها إلى ثلاثة أقسام؛ فقال: "ما علمنا صحته مما بأيدينا مما يشهد له بالصدق، فذاك صحيح. والثاني: ما علمنا كذبه مما عندنا مما يخالفه. والثالث: ما هو مسكوت عنه، لا من هذا القبيل، ولا من هذا القبيل، فلا نُؤمن به، ولا نكذّبه، وتجاوز حكايته..."⁸.

وقريباً من ذلك فقد قسّم أبو شهبه (ت. 1983/1403)،⁹ -وهو من المعاصرين- الإسرائيليّات إلى ثلاثة أقسام: القسم الأوّل هو ما عُلم صحته مما في القرآن الكريم، والسنة النبويّة الشريفة؛ معتمداً بذلك على قول النبي صلى الله عليه وسلم: (بَلَّغُوا عَنِّي ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذّب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار).¹⁰

أما القسم الثاني فهو ما عُلم كذبه، وخالف القرآن الكريم، والسنة النبويّة الشريفة؛ معتمداً في ذلك على قول النبي صلى الله عليه وسلم: (يا معشر المسلمين، كيف تسألون أهل الكتاب وكتابكم الذي أنزل على نبيّه أحدث بالله تقرؤونه لم يُشَبَّ؟ وقد حدّثكم الله أنّ أهل الكتاب بدّلوا ما كتب الله وغيروا بأيديهم الكتاب، فقالوا هو (من عند الله ليشتروا به ثمناً قليلاً). أفلا ينهاكم بما جاءكم من العلم عن مسألتهم؟ لا والله ما رأينا منهم رجلاً يسألكم عن الذي أنزل عليكم).¹¹

وأما القسم الثالث فهو المسكوت عنه؛ فلا نُؤمن به ولا نكذّب به، ويجوز حكايته، ولعلّ هذا هو المراد بالحديث الذي رواه أبو هريرة حيث قال: (كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربيّة لأهل الإسلام)، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم، وقولوا: أمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم).¹²

أمّا محمد حسين الذهبي فقد قسّمها إلى ثلاثة أقسام: أوّلاً باعتبار الصحيح والضعيف والموضوع منها، وثانياً باعتبار موافقتها للشريعة الإسلامية أو مخالفتها لها، وثالثاً باعتبار الخبر الإسرائيلي؛ من حيث تعلّقه بالعقيدة أو بالأحكام أو بالمواعظ والقصص التي لا

7 طاهر محمود، أسباب الخطأ في التفسير (السعودية، دار ابن الجوزي، 2004)، 161.

8 ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، 100.

9 أبو شهبه، الإسرائيليّات والموضوعات في كتب التفسير، 106-107.

10 أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح للبخاري، مح. عبد القادر شبيبة الحمد (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2008/1429)، "أحاديث الأنبياء"، 46 (رقم 3344).

11 البخاري، "الشهادات"، 29 (رقم 2600).

12 البخاري، "الإعتصام بالكتاب والسنة"، 25 (رقم 7087)؛ أبو شهبه، محمد بن محمد، الإسرائيليّات والموضوعات في كتب التفسير، 106-108.

علاقة لها بالعقائد والأحكام،¹³ فحسب هذا التقسيم يمكن أن نأخذ منها المرويات الصحيحة من المواعظ والقصص؛ شرط أن تكون موافقة للعقيدة الإسلامية، ولا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

مما سبق يُلاحظ التوافق بين القدماء والمعاصرين في تقسيم المرويات الإسرائيلية من حيث الأخذ بالصحيح منها، وما يوافق شريعتنا وعقيدتنا الإسلامية، واعتبار ما دون ذلك من المرويات المرفوضة؛ وخاصة ما كان يخلُ بعصمة الأنبياء منها، ويُلاحظ مما سبق أن العلماء أجمعوا على تقسيمها إلى مقبولة، ومرفوضة، ومسكوت عنها.¹⁴ كالتالي:

2.1. المرويات المقبولة

وهي التي توافق القرآن الكريم من الأخبار التي وردتنا بالنقل الصحيح؛ فهذه يمكن التحديث بها وتصديقها.

2.2. المرويات المرفوضة

وهي التي تكذب القرآن الكريم؛ فهذه يجب تكذيبها.

2.3. المرويات المسكوت عنها

وهي التي لم يرد في القرآن الكريم شيء يدل على تكذيبها أو تصديقها؛ وذلك اعتماداً على قول النبي عليه الصلاة والسلام: (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم).¹⁵

ومن هذا المنطلق فقد أورد الكثير من المفسرين الإسرائيليات في تفاسيرهم ، ولكن بعضهم توسع في ذلك فأدخل من تلك المرويات الإسرائيلية ما لا تليق نسبته إلى الله عزَّ وجل، أو إلى أحد من أنبيائه، وقد حذَّر من ذلك الثقات من أهل العلم أمثال الحافظ ابن كثير (ت. 1372/774) وغيره حيث اعتبر ابن كثير غالب المسكوت عنه لا فائدة تعود فيه على أمر ديني، فقال: "وإنما أباح الشارع الرواية عنهم في قوله- حدثوا عن بني اسرائيل ولا حرج- فيما قد يجوزه العقل، فأما ما تحيله العقول، ويحكم فيه بالبطلان، ويغلب على الظنون كذبه فليس من هذا القبيل، والله أعلم. وقد أكثر كثير من السلف والمفسرين من الحكاية عن كتب أهل الكتاب في تفسير القرآن المجيد، وليس بهم احتياج إلى أخبارهم، والله الحمد والمِنَّة"¹⁶ وقال في موضعٍ آخر: "والذي نسلكه في هذا التفسير، الإعراض عن كثيرٍ من الأحاديث الإسرائيلية لما فيها من تضييع الزمان، ولما اشتمل عليه كثيرٌ منها من الكذب المروَّج عليهم لا تفرقة عندهم بين صحيحها وسقيمها كما حرَّره الأئمة الحفاظ المتقنون في هذه الأمة"¹⁷.

وأما ابن تيمية فكان رأيه في الاختلاف الوارد في الإسرائيليات حول بعض التفاصيل للقصص القرآنية المأخوذة من أهل الكتاب كالذي نُقل عن كعب الأحمار، ووهب بن منبه، ومحمد بن اسحق، وغيرهم، كاختلافهم في أحوال أصحاب الكهف، وفي مقدار سفينة موسى (عليه السلام)، بأن كل هذا لا يجوز تصديقه إلا بحجة، وخاصة أنَّ مصادر الإسرائيليات قد تنوعت واختلقت، ودخل إليها الكثير من الروايات والقصص الخرافية، التي لم يكن لها أصل في مصادر العلماء، ولا يقبلها العقل أو المنطق، كما نبه إلى أنَّ ما يؤخذ من الإسرائيليات يجب أن يُستخدم للاستشهاد وليس للاعتقاد فقال "ولكن هذه الأحاديث الإسرائيلية تُذكر للاستشهاد لا للاعتقاد"¹⁸. ولتحري الدقة في قبولها أو رفضها أو السكوت عنها كما ذكر في أقسامها لا بد لنا من معرفة مراجعها التي أُخذت منها.

¹³ الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، 35-41.

¹⁴ نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير (بيروت: دار الضياء، 1970)، 98.

¹⁵ البخاري، "تفسير القرآن"، 13 (رقم 4303).

¹⁶ اسماعيل بن عمر بن كثير أبو الفدا عماد الدين، تفسير القرآن العظيم، مح. سامي بن محمد السلامة (الرياض: دار طيبة، 1999)، 394/7؛ نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، 102.

¹⁷ ابن كثير، تفسير ابن كثير، 348/5؛ نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، 104.

¹⁸ ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، 100-101.

3. مراجعها

تشتمل الإسرائيليات على ثقافة اليهود والنصارى وغيرهم من الملل الأخرى، وسبب تسميتها بالإسرائيليات؛ أن الذي نقل للعرب هذه القصص هم اليهود الذين كانوا يعيشون معهم؛ فكان نقل اليهود للإسرائيليات أكثر من النصارى وغيرهم من باقي الملل؛¹⁹ وكل ما نُقل عن اليهود يعود إلى التوراة وشروحها وإلى الروايات التي نقلوها عن موسى (عليه السلام) عن طريق المشافهة (كما ذكروا)، ودونوها ضمن كتاب أسموه (التلمود)، وأيضاً لديهم أدب وقصص وتشريع وأساطير وتاريخ.

أما النصارى فقد اعتمدوا على كتابهم الإنجيل؛ كما لديهم تعاليم وقصص وأخبار رووها عن عيسى (عليه السلام) على حسب دعواهم، وهم يسمون الإنجيل بالعهد الجديد، ويحتوي على الأناجيل الأربعة، وأعمال الرسل ورسائلهم، بينما سُمي الكتاب العبري الذي يحتوي على التوراة بالعهد القديم تمييزاً له عن العهد الجديد، ويشمل أسفار الكتاب جميعها وهي 39 سفرًا، ويُطلق على الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب (التوراة)، أو (أسفار موسى الخمسة).²⁰

وقد ظهرت أول ترجمة عربية للكتاب العبري في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، في خلافة هارون الرشيد (ت. 808/193) وكان ذلك من المعطيات الثقافية لذلك العصر.²¹ فهذه الترجمة منحت الباحثين فرصة للتأكد من مدى صحة المرويات الإسرائيلية.

هذا عن مصادرهم. ولكن أين استقرّ اليهود والنصارى؟ وما مدى علاقتهم بالعرب؟ إن اليهود في شبه الجزيرة العربية قسماً لا يُعرف بالتحديد زمن قدومهم إلى شبه الجزيرة العربية وأقرب الآراء إلى الصواب أنهم قدموا بعد أن نفاهم (بختنصر) -ملك بابل-²² أو تيطس الروماني من فلسطين،²³ وسكنوا في شبه الجزيرة العربية وانتشروا في عدّة مناطق؛ يثرب، وادي القرى، خيبر، وفي بعض المحافظات التي تقع شمال يثرب.²⁴

والقسم الآخر هم من العرب الذين اعتنقوا اليهودية، مثل ملوك اليمن (التبابعة) وقد أجبروا الناس على اعتناق اليهودية،²⁵ ولم يختلف اليهود عن العرب في معيشتهم، وثقافتهم، ولباسهم، ولغتهم، وكانوا يتكلمون اللغة العربية، ولكنهم يختلفون عنهم بدينهم.²⁶

وقد كان هناك ثلاث قبائل من اليهود يعيشون في المدينة المنورة وهم: بنو النضير وبنو قريظة وبنو قينقاع،²⁷ وبسبب الجيرة التي بينهم في الإقامة والسكن فقد فُتحت الأبواب بينهم لتبادل العلم والمعرفة، حيث كان أهل المدينة المنورة يتقون بعلمهم قبل إسلامهم. وكان أحبار اليهود يقرؤون التوراة بالعبرية، ويفسرونها بالعربية. وذلك كما ورد في حديث أبي هريرة، قال: (كان أهل الكتاب يقرؤون التوراة بالعبرانية، ويفسرونها بالعربية لأهل الإسلام)، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم، وقولوا: آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إليكم)²⁸ فما احتاج الصحابة إليه من تلك المرويات وكان ضمن الضوابط التي كانوا يتقيدون بها للأخذ بها أخذوا به بحذر، وما كانوا يأخذون بالمرويات الإسرائيلية إلا لتوضيح المبهم، وبيان المجهل لبعض الآيات.²⁹

19 الذهبي، التفسير والمفسرون (بيروت: دار القلم، د. ت.)، 168/1.

20 الذهبي، التفسير والمفسرون، 169/1؛ عصام سخيني، الإسرائيليات مكنونات أسطورية في المعرفة التاريخية العربية (عمان: دار الفارس، 2004)، 170.

21 سخيني، الإسرائيليات مكنونات أسطورية، 44-45.

22 جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، (بيروت: دار الساقي، 2001)، 89-93.

23 علي، المفصل، 308/2؛ الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، 15؛ نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، 106.

24 علي، المفصل، 92-93.

25 عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري، السيرة النبوية لابن هشام، مح. مصطفى السقا وآخرون (مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1955)، 1/35.

26 علي، المفصل، 531-532/6.

27 ابن هشام، السيرة النبوية، 501-502/1.

28 البخاري، "الاعتصام بالكتاب والسنة"، 25 (رقم 7087).

29 أبو القاسم الضحاك بن مزاحم البلخي، تفسير الضحاك، مح. محمد شكري أحمد الزاويتي (القاهرة: دار السلام، 1999)، 37-36/1.

أمّا النصرانية فقد انتشرت من خلال سقوط الأسرى النصارى في أيدي العرب، أو بطريق التبشير، ولم يكن لهم أتباع في مكة المكرمة والمدينة المنورة، وسكن أكثرهم في نجران جنوب الحجاز وشمال اليمن،³⁰ وقد ذكرهم ابن اسحق فقال: "وبنجران بقايا من دين عيسى ابن مريم عليه السلام على الإنجيل، أهل فضلٍ واستقامة من أهل دينهم... لهم رأسٌ يقال له عبد الله بن الثامر..."³¹. وقد ورد مدحهم في بعض آيات القرآن الكريم المكّية بعد أن هاجر المسلمون إلى الحبشة، ورحّب بهم ملكهم النجاشي،³² قال الله تعالى: (الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِهِ هُمْ بِهِ يُؤْمِنُونَ * وَإِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ قَالُوا آمَنَّا بِهِ إِنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّنَا إِنَّا كُنَّا مِنْ قَبْلِهِ مُسْلِمِينَ * أُولَٰئِكَ يُؤْتُونَ أَجْرَهُمْ مَرَّتَيْنِ بِمَا صَبَرُوا وَيَدْرُوْنَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ * وَإِذَا سَمِعُوا اللَّغْوَ أَعْرَضُوا عَنْهُ وَقَالُوا لَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ لَا تَبْغِي الْجَاهِلِينَ)،³³ وبعد انتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية كلها، وفي العام التاسع للهجرة، حضر أهل نجران إلى المدينة المنورة، واستضافهم النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد، ودعاهم إلى الإسلام، وطال النقاش بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم حول طبيعة المسيح (عليه السلام)، ونزلت فيهم الآية التي سُميت بالمباهلة،³⁴ قال تعالى: (فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَأَبْنَاؤَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ تَبَيُّهُوا فَنجعلُ لعنةَ الله على الكاذبين).³⁵

وإنّ المسيحيّات أو النّصرانيّات التي احتوت عليها كتب التفسير قليلة نسبة إلى الإسرائيليات، كما أنّ معظمها من المواعظ، والأخلاق، وترقيق القلوب وتهذيب النفوس، فلم يكن لها ذلك الأثر السيء الذي كان للإسرائيليات، فليهود دورٌ أكبر بكثير من النصارى في نقل الإسرائيليات للعرب وخاصةً لأهل المدينة المنورة، بسبب مجاورتهم في الإقامة والسكن كما ذكر، أما مكة المكرمة فقد كانت خالية تقريباً من الديانتين، كما كانت مهبط الوحي، حيث نزل فيها الكثير من الآيات القرآنية التي تتكلم عن تاريخ أهل الكتاب، و قصص أنبيائهم، كقصة موسى وفرعون وبنو اسرائيل، وقصة زكريا، ويحيى، ويوسف، ومريم، وداود، وسليمان (عليهم السلام)، وكان المخاطبون من أهل مكة في ذلك الوقت لا يعرفون هذه القصص، ولا علم لهم بالمرويات الإسرائيلية إلا النزر اليسير منها؛ لخلو مكة من أهل الكتابين كما ذكر سابقاً.³⁶ فأشهر الرواة كانوا من أهل الكتاب الذين أسلموا من يهود المدينة المنورة مثل عبد الله بن سلام، أو ممن سكن المدينة مثل كعب الأحبار، أو من يهود اليمن مثل وهب بن منبه، وقد نقلوا الكثير من المرويات الإسرائيلية المكذوبة، والخرافات الباطلة، التي تلقوها من أحبارهم ورهبانهم، الذين اعتمدوا على ما ينقلونه إليهم على كتبهم القديمة، من العهد القديم أو العهد الجديد، أو غير ذلك مما ذكر سابقاً من مصادرهم. وكانت هذه المرويات تتعلّق بالقصص، وأخبار الملاحم والأمم الماضية، وأحوال يوم القيامة، وأسرار الكون، وبدء الخليقة؛ ولم تكن تتحدّث بما يتعلّق بأحكام الشريعة أو أمور العقيدة.³⁷

وبعد دراسة مصادرها لايدّ من مناقشة الإجابة عن بعض الأسئلة؛ كيف يمكن التعامل مع الإسرائيليات في تفسير القصص القرآني؟ وهل يمكن الاعتماد عليها في تفسير بعض القصص القرآنية دون أن يؤثر ذلك على خصائص القرآن الكريم وعصمة الأنبياء؟ وهل يمكن الاستغناء عنها في تفسير القصص القرآني؟

4. مدى علاقة الإسرائيليات في تفسير القصص القرآنية

ما مدى علاقة وأهمية تفسير القصص القرآني بالمرويات الإسرائيلية؟ وهل كان المسلمون بحاجة لهذه المرويات ليفسروا القصص القرآني؟ ولماذا لجأ إليها بعض المفسرين وخاصة القدماء؟ وما سبب عدم ذكر الله تعالى لتفاصيل القصة في القرآن الكريم؟ وما

30 ابن هشام، السيرة النبوية، 35/1.

31 أبو الفداء عماد الدين بن كثير، البداية والنهاية، مح. علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود (بيروت: دار الكتب العلمية، 1971)، 184/1.

32 جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأفاويل في وجوه التأويل، مح. محمد عبد السلام شاهين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1995)، 407/1؛ هارون أوغوش، "دراسة منهجية حول الحاجة إلى الإسرائيليات في تفسير القصص القرآنية"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة نجم الدين أربكان 29 (حزيران 2010)، 184-185.

33 القصص 52/28-55.

34 أبو الحسين علي بن أحمد الواحدي، أسباب النزول (بيروت: عالم الكتب، د.ت.)، 74-75.

35 آل عمران، 61/3.

36 نعناع، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، 110؛ أبو شهية، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 14.

37 أبو شهية، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 91.

الهدف من إيجازها؟ وهل أضاف ذكر المرويّات الإسرائيلية معنيًا جديدًا ومفيدًا للقصص القرآني؟ أم احتاج إليها المفسرون لأنّ القصص القرآنية من أنباء الغيب كما وصفها الله تعالى في كتابه حين قال:

(ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُونَ أَقْلَامُهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ)،³⁸ (تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَاقِبَةَ لِلْمُتَّقِينَ)،³⁹ (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ).⁴⁰

يُلاحظ من هذه الآيات أنّها تدلّ على أنّ القصص القرآنية هي من أنباء الغيب للعرب وللنبي صلى الله عليه وسلم، وقد أراد الله تعالى جعل القصص القرآنية إحدى دلائل النبوة حين قال: (ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ).

وبالنظر إلى السور التي وردت فيها القصص القرآنية يُلاحظ أنّ أكثرها مكّيّة، ومن سمات السور المكية أنّها جاءت لتثبيت العقيدة بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم، وإنّ من علامات النبوة سرد القصص في القرآن الكريم التي حدثت في الماضي والتي لم يطلع عليها النبي صلى الله عليه وسلم ولا العرب.

وهذه القصص تتحدث إمّا عن آباء العرب مثل: إبراهيم وإسماعيل وعاد وشمود وسبأ ومدّين وغيرهم...، وإمّا عن أنبياء بني إسرائيل مثل: يعقوب وابنه يوسف وكذلك موسى وأيضاً داود وابنه سليمان والقصص المتعلّقة بهم كقصة بلقيس وغير ذلك...، وبالنسبة لقصص آباء العرب فإنّ العرب يعرفونها من خلال الرواية الشفوية؛ بسبب صلتهم بهم نسباً ومقرّراً، حيث أنّ العلم الحديث اكتشف أنّ هؤلاء الأقوام عاشوا في شبه الجزيرة العربية، وأمّا القصص التي لها علاقة ببني إسرائيل فقد كان العرب يعيدون عنها لبعضهم عن بني إسرائيل نسباً ودياراً،⁴¹ فقصص أنبياء بني إسرائيل قد حدثت أغلبها في بلاد الشام ومصر، وهذه المناطق بعيدة عن مكة والمدينة، ولكن بسبب اليهود الذين عاشوا في المدينة المنورة فقد اطلع العرب على بعض قصصهم؛ حيث كان العرب في المدينة المنورة يعتبرون اليهود أكثر علماً منهم فيسألونهم عن بعض الأحكام.

وقد علّق على ذلك ابن خلدون (ت. 1406/808) عندما تحدّث عن كيفية تسرّب الإسرائيليات إلى المسلمين، واستكثارهم من روايتها، وكثرة تواجدها في كتب التفسير فقال: "...والسبب في ذلك أن العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البدوة والأمية، وإذا تشوّقوا إلى معرفة شيء مما تشوّق إليه النفوس البشرية في أسباب المكوّنات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى..."⁴²

وأما مكة المكرمة فلم يكن فيها إلا بعض الموالى والأسرى ولم تتأثر بهم قريش بسبب ضعفهم وقتلهم، وحتى بعض الأشخاص مثل "ورقة بن نوفل، وعثمان بن الحويرث، وعبيد الله بن جحش، وزيد بن عمرو بن نفيل"⁴³ الذين قرؤوا التوراة والإنجيل لم يؤثروا على قريش، لدرجة انتشار قصص بني إسرائيل بينهم؛ بسبب قلّتهم وضعفهم ومحاربة أهل مكة المكرمة لكل من لا يتبع وثنيّتهم

38 آل عمران 44/3.

39 هود 49/11.

40 يوسف 102/12.

41 محمد بيومي مهران، دراسة تاريخية من القرآن الكريم (بيروت: دار النهضة العربية، 1988)، 247/1.

42 ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مح. علي عبد الواحد وافي (مصر: طبع لجنة البيان العربي، 1957)، 997/3-998؛ نعااعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، 115-116.

43 ابن هشام، السيرة النبوية، 222/1-223. وهم الذين رفضوا أن يتبعوا قريشاً في عبادة الأصنام، وقد ورد في سيرة ابن هشام عنهم، قال ابن إسحاق: "واجتمعت قريش يوماً في عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه ويحجرون له، ويعكفون عنده، ويديرون به، وكان ذلك عيداً لهم في كل سنة يوماً، فخلص منهم أربعة نفر نجياً، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا وليكنم بعضكم على بعض، قالوا: أجل. وهم: ورقة بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي، وعبيد الله بن جحش وعثمان بن الحويرث وزيد بن عمرو بن نفيل...". "فأما ورقة بن نوفل فاستحکم في النصرانية، وأتبع الكتب من أهلها، حتى علم علماً من أهل الكتاب. وأما عبيد الله بن جحش، فأقام على ما هو عليه من الإلتباس حتى أسلم، ثم هاجر مع المسلمين إلى الحبشة، ومعه امرأته أم حبيبة بنت أبي سفيان مسلمة، فلما قدمها تنصرت، وفارق الإسلام، حتى هلك هنالك نصرانيًا".

وتقاليدهم، فقد روي أن زيد بن عمرو بن نفيل ضربه عمه الخطاب؛ لإعراضه عن دين أبائه، وكان ذلك سبباً في إخراجهم من مكة المكرمة فلم يكن يستطيع الدخول إلى مكة المكرمة إلا سراً.⁴⁴

وهذا يشير إلى أن العرب وخاصة أهل مكة لم يكونوا يعرفون تفاصيل قصص الأنبياء لنبى إسرائيل، إلا ما سمعوه من أهل الكتاب وهو قليل؛ فيمكن أن يكونوا قد سمعوا بأسماء بعض الأنبياء مثل: موسى وداود وسليمان عليهم السلام، وأما تفاصيل أخبار الأنبياء والمرسلين الذين عاشوا في ديار بعيدة عن العرب، كمصر والشام، فلا علم لهم بها. فهل احتاج المفسرون إلى المرويات الإسرائيلية لتوضيح تفاصيل هذه القصص التي هي من علم الغيب؟ وهل أفادت في تفسير القصص القرآني؟

للإجابة على ذلك سيعرض بعض المرويات الإسرائيلية حول تفسير قصة داود (عليه السلام) في سورة ص كمثل عن التفسير بالاعتماد على المرويات الإسرائيلية، وذلك لأنه من أنبياء بني إسرائيل، فقد وردت قصته في كتبهم وكذلك في القرآن الكريم، ولكن وردت في القرآن الكريم بإيجاز، مما جعل بعض المفسرين يلجؤون إلى مرويات أهل الكتاب لتفسيرها. وسيعرض أيضاً بعض التفاسير التي فسرت تلك الآيات بعيداً عن المرويات الإسرائيلية.

فقصة داود (عليه السلام) والتي هي حسب ما وردت من خلال المرويات الإسرائيلية؛ أن داود (عليه السلام) قد أعجبهت زوجة أوريا -وأوريا هو أحد أمراءه-، فأرسله إلى القتال ليستشهد، ثم تزوج من زوجته؛ ولذلك أرسل الله تعالى إليه ملائكة متمثلين له رجالاً تسوروا المحراب، كما ورد في الآيات الكريمة: (وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ إِذْ تَسَوَّرُوا الْمِحْرَابَ * إِذْ دَخَلُوا عَلَى دَاوُدَ فَفَزِعَ مِنْهُمْ قَالُوا لَا تَخَفْ خَصْمَانِ بَغَى بَعْضُنَا عَلَى بَعْضٍ فَاحْكُم بَيْنَنَا بِالْحَقِّ وَلَا تُشْطِطْ وَاهْدِنَا إِلَى سَوَاءِ الصِّرَاطِ * إِنَّ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً وَلِي نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ قَفَاكَ أَكْفَانِيهَا وَعَزَّنِي فِي الْخِطَابِ * قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لِيَبْغِيَ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَا هُمْ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ وَحَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ * فَغَفَرْنَا لَهُ ذَلِكَ وَإِنَّ لَهُ عِندَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَّآبٍ).⁴⁵ وقد جاء في تفسير هذه الآية أنه لم يكن هناك أية خصومة بين الملكين، ولكن بهذا التمثيل أراد الله تعالى أن يبين لداود قبح فعله،⁴⁶ لما قال داود (عليه السلام): (لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعْتِكَ إِلَى نِعَاجِهِ) نظر أحد الملكين إلى الآخر، وصعدا إلى السماء، وفتن (عليه السلام) لخطئه، واستغفر راکعاً وأناب.⁴⁷

وبهذا التفسير وكما هو شائع في اللغة العربية فإن النعجة كناية عن المرأة،⁴⁸ وقوله: (تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْجَةً) دلالة على كثرة النساء عند داود (عليه السلام) مما يدل على أنه يمكن له أن يستغني بهن عن امرأة أوريا، وقوله: (نَعْجَةٌ وَاحِدَةٌ) إيحاء إلى أن أوريا لم يكن له سوى امرأة واحدة وهي التي تزوجها داود (عليه السلام) بعد استشهاد زوجها.

وقد تحاشى بعض المفسرين ذكر هذه القصة من الإسرائيليات لأنها تخل بمقام النبوة، فحاولوا سردها بما يناسب مقام النبوة، فبعضهم قال: إن داود قد أعجبهت المرأة وتمنى أن يتزوجها دون أن يرسل زوجها للقتال،⁴⁹ وبعضهم قال بأنه خطبها بالرغم من كونها مخطوبة لأوريا وعوتب لخطبته على خطبة أخيه، وبعضهم قال أنه طلب من زوجها أن يزوجه إياه، وكان هذا شائعاً عندهم، ولكن أوريا قبل رغماً عنه لأن داود كان ملكاً عليه، فتنازل عن زوجته بغير طيب نفس،⁵⁰ وغير ذلك من التفاسير التي حاولت أن تجعل القصة متناسبة مع الأنبياء ومقامهم وعصمتهم.

44 ابن هشام، السيرة النبوية، 231/1.

45 ص 24-22/38.

46 أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي (القاهرة: دار هجر، 2001)، 66/20؛ أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، معالم التنزيل في التفسير والتأويل (بيروت: دار الفكر، 1985)، 4-593-594.

47 أبو الفرج علي بن محمد بن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير (بيروت: دار ابن حزم، 1987)، 122/7.

48 ابن منظور، لسان العرب، "نعج"، 380/2.

49 عبد الوهاب النجار، قصص الأنبياء (القاهرة: مكتبة دار التراث)، 372.

50 الزمخشري، الكشاف، 77-77/4؛ شهاب الدين محمود الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، مح. علي عبد الباري عطية (بيروت: دار الكتب

هذه بعض الوجوه التي ذكرها المفسرون، ولكن ما فهمه المخاطبون الأولون من هذه الآيات غير ما قاله المفسرون الذين اعتمدوا على الإسرائيليات في تفسيرهم للقصة؛ لأنه لا سبيل لمعرفة هذه التفاصيل، ولكنهم فهموا بأن الله تعالى أراد لداود أن يريه قبح فعله، لأنه حكم على المدعى عليه قبل أن يستمع إليه فوراً بغضب حصل في نفسه مما قال المدعي، وقد قال تعالى في ذلك: (يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله...) ⁵¹ فانه سبحانه وتعالى قد جعل في الأرض داود خليفة وهذا يقتضي منه أن يكون عادلاً بحكمه بين الناس ولا يمكن أن يحصل هذا إلا بالاستماع إلى الطرفين، وإن خطأ داود ليس كبير؛ لما يدل عليه قوله تعالى: (وإن له عندنا لزلفى وحسن مآب)، ⁵² ولعل الله تعالى أراد في قصة داود (عليه السلام) أن يمتحنه في رد فعله لما تجرأ عليه ناس لا يعرفهم و تسوروا محرابه بدلاً من أن يدخلوا عليه من الباب، والأغلب أنهم من الملائكة بدليل إسناد الفتنة إلى الله تعالى، وبدليل آخر أن قصره محروس ولم يشعر بهم الحراس. ⁵³

وبتحليل آخر للقصة أورد أبو شهبه في كتابه: أن داود (عليه السلام) عندما تسور الخصمان السور ودخلا عليه، فرع منهما، وظن سوءاً بهما، وبعد أن قضى بينهما تبيين له سوء ظنه، وظهر له براءتهما؛ فاستغفر ربه وأتاب، أو لآ لفرعه منهما، وثنائياً لسوء ظنه بهما؛ وهذان الأمران لا يليقان بالأنبياء الذين لهم ثقة بالله تعالى، وقيل قديماً: "حسانات الأبرار سيئات المقربين" ⁵⁴ فالرجلان هما خصمان وليسا ملكين كما قالوا، والنعاج ليست النساء إنما نعاج حقيقية، ولا يوجد في القصة إشارات ولا رموز، فهذا التأويل يوافق نظم القرآن ولا يחדش بعصمة الأنبياء، ويبعد عن تفسير القصة كل الأباطيل الإسرائيلية التي وردت حولها وفسرت بها. ⁵⁵

وهذا الفهم كاف لتصل رسالة القرآن الكريم إليهم؛ بأن الأنبياء يفتنون كما يفتن غيرهم من الناس، لأنهم بشر مثلهم يأكلون ويشربون ويغلبون ويغلبون ويمرضون ويصحون، ولديهم كل المشاعر البشرية من قلق وحزن وفرح وألم، والدرس الآخر هو أن داود (عليه السلام) لم يتكبر، ولم يغتر بملكه، ولم يكفر بنعمة الله تعالى، إنما تاب وأتاب إلى الله تعالى وكان عبداً شكوراً، ⁵⁶ فالنبوة وعصمة الله تعالى للأنبياء ليسا مانعين من اختبارهم وابتلاء الله تعالى لهم وتكليفهم وقد دل على ذلك قول أبو منصور الماتريدي السمرقندي (ت. 945/333) "العصمة لا تزيل المحنة"؛ ⁵⁷ أي لا تجعله مجبوراً على طاعة الله تعالى، ولا عاجزاً عن فعل المعصية، فإن قام الأنبياء ببعض الأخطاء والزلات فإنما يدل ذلك على أنهم بشر، وهذه الأخطاء والزلات ليس لها تأثير على الوظيفة التي أوكلها الله تعالى إليهم بأن يكونوا قدوة للبشر، فهم بشر في كل أحوالهم، ولكن لأجل أداء الوظيفة التي أوكلهم الله تعالى بها فإن الله تعالى يصونهم قبل أفعالهم، وكذلك بعدها.

وإذا كان هناك فائدة من التفصيل في هذه القصص لأوردها الله سبحانه وتعالى، ولكن المراد هو إعطاء المخاطبين عبرة من هذه القصص؛ وهو إدراك البعد البشري للأنبياء، والأبعاد الواقعية لتصرفاتهم، وإدراك مدى واقعية سلوكهم ولبيان أنهم من البشر، فلا يمكن لهم أن يخرجوا عن طبيعة البشر ولو اصطفاهم الله تعالى في كل ما يفعلونه، وهذا ما يظهر من قصة داود (عليه السلام). فليس المقصود من القصص القرآني التاريخ أو التسلية وإشباع الخيال، إنما يعبر من خلال القصة عن بعض الظواهر التي تتكرر في كل

العلمية، 1994، 178-177/12.

51 ص 26/38.

52 الزمخشري، الكشاف، 85/4؛ محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي، مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، 168-169/26؛ محمد بن يوسف أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط في التفسير (بيروت: دار الفكر، 1992)، 151/9؛ أحمد مصطفى المراغي، تفسير المراغي (البنان: دار الفكر، د.ت)، 110/23.

53 أبو بكر بن العربي، أحكام القرآن، مح. علي بن محمد البجاوي (بيروت: دار الجيل، د.ت)، 1631/4؛ أو غموش، "دراسة منهجية"، 187-195.

54 أبو شهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 268-269.

55 أبو شهبه، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 268-269.

56 أو غموش، "دراسة منهجية"، 195-196.

57 أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تأويلات أهل السنة، مح. محمد مستفيض الرحمن (بغداد: مطبعة الإرشاد، 1983)، 238.

العصور والتي تمسّ نفوس البشر، وحياتهم. أما ما ذكر من الإسرائيليات حول تفاصيل القصة فإنها تُذهب بعصمة سيدنا داود (عليه السلام)، وتسبب نفور الناس منه وعدم الإيمان به؛ فتضيق الغاية التي من أجلها أرسل الله الرسل.⁵⁸

وليس الهدف من هذه الدراسة نقد الروايات سواء كان ذلك من حيث السند أو المتن،⁵⁹ إنّما الهدف هو كيفية التعامل مع مثل هذه الإسرائيليات في تفسير القصص القرآنية، فهل اكتفى القرآن الكريم بهذا القدر من القصة ولم يذكر التفاصيل لأنّ أهل مكة المكرمة يعرفون هذه القصص أم لسبب آخر؟

لقد ذكر سابقاً أنّ أهل مكة المكرمة كانوا بعيدين عن قصص بني إسرائيل، و لا يمكن أن يخاطب القرآن الكريم النَّاس بما لا يعرفونه أو بما لا يفهمونه ولكن إذا نُظر إلى السياق الذي ذكرت فيه القصة؛ آنذاك يُفهم المقصود والعبرة منها، فقصة سيدنا داود وردت في سورة ص وهي مكيّة وموضوعها البعث والنبوة، ومن خلال السورة ذكر الله تعالى اعتراض المشركين على كون النبي صلى الله عليه وسلم من البشر، قال تعالى: (وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ...)،⁶⁰ ولذلك بعد أن أجاب الله تعالى عن اعتراضات المشركين؛ بأنّ كلّ ما في السماوات والأرض وما يوجد بينهما ملكٌ له يعطيها لمن يريد، وليس لهم أن يمنعوها، وأنهم سيهزمون كما هُزمت الأقوام السابقة التي حاربت الأنبياء، مثل "قوم نوح، وعاد، وفرعون ذي الأوتاد، وثمود، وقوم لوط، وأصحاب الأيكة"، وبعد أن حكى عن المشركين الذين كانوا يستهزئون بالنبي صلى الله عليه وسلم قولهم: (...عَجَلْنَا لَنَا قِطْنًا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ)،⁶¹ ثُمَّ أمر نبيه بالصبر على قومه وعلى ما يقولون، وذكره عبده داود (عليه السلام)، ووصف سيدنا داود بأنّه ذو الأيد أي: القوي، وأواب أي: رجّاع إلى مرضاة الله تعالى،⁶² وسخّر معه الجبال للتسييح بالعشي والإشراق، والطير محشورة وشدّ ملكه وأوتي الحكمة وفصل الخطاب. وبعد وصفه لداود (عليه السلام) بصفات جميلة ومنها حُسن عبادته رغم أنّه كان ملكاً كبيراً؛ ذكر قصة الخصمين، فقال تعالى: (وَهَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْخَصْمِ... وَحُسْن مَأْبٍ).⁶³ ليذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنّ الله تعالى الذي وهب نبيّه داود (عليه السلام) كل هذه النعم؛ لن يتركه عرضةً لسيطرة المشركين وأذاهم ولكنّه سيمدّه بالقوة والتأييد لإظهار دينه على كذب المشركين وأباطيلهم، لذا يجب عليه الصبر والاتكال على الله القوي العزيز وعدم اليأس، وعليه أن يتابع كفاحه ضد المشركين وهو واثقٌ من نصر الله له.⁶⁴

وبالمقارنة بين القصة التي وردت في القرآن الكريم وبين المرويات الإسرائيالية حولها، نلاحظ اختلاف المنحى في سرد القصة بين القرآن الكريم وبين المرويات الإسرائيالية، وبالرغم من أن القرآن الكريم والتوراة والإنجيل متفقون في إيراد بعض القصص، وخاصة قصص الأنبياء، إلا أنّ القرآن الكريم يخالفهما في المنحى، فالقرآن الكريم جاء بقصص مجملة دون تفصيل؛ وعلى الأغلب لم يهتم بذكر الإطار الزمني والجغرافي ليبرز الوظيفة الأساسية للقصص القرآني؛ وهي أخذ العبرة والموعظة من القصص التي حدثت في الماضي؛ وقد ذكر هذا المقصد في كثيرٍ من آياته فقال تعالى: (لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ)،⁶⁵ وقال: (فَأَقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ)،⁶⁶ وغيرها من الآيات التي تبيّن المقصد من القصص القرآني فلم يتوسّع بالجزئيات، وغالباً لا يذكر أسماء أشخاص القصص إلا ما كان فيه منفعة أو يفيد في العبرة، ولا يتعرّض كذلك لتاريخ الوقائع وأماكنها، ولا أسماء البلدان، إذا كان ذكرهم لا فائدة

58 أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 267.

59 ولدراسة صحة السند والمتن يمكن الرجوع إلى كتب الحديث، وأيضاً فقد تحدّث الذهبي عن الإسناد في كتب التفسير في كتابه (التفسير والمفسرون)، 145-146.

60 ص 4/38.

61 ص 16/38.

62 جلال الدين محمد بن أحمد المحلي - جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تفسير الجلالين (القاهرة: دار الحديث، د.ت)، 599.

63 ص 25-21/38.

64 محمد المكي الناصري، التيسير في أحاديث التفسير (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985)، 329/5.

65 يوسف 111/12.

66 الأعراف 176/7.

منه لنا، فالزمان والمكان إن ذُكرا فبمقدار ما يحتاجه الحدث، وإنما ينتقي ماله صلة بجوهر الموضوع.⁶⁷ ولا يتعرّض لتفاصيل كثيرة لا تفيدنا ولا تُظهر العبرة من الحكاية، حتى لا يغرق الإنسان بالتفاصيل وينسى العبرة.

فبعد سرد قصة داود (عليه السلام) وجّه الله تعالى إلى الغاية منها في قوله تعالى: (... وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ...) فاستثنى الذين آمنوا من البغي، وبذلك أعطى المؤمنين موعظة في البعد عن البغي والظلم حين خصّ الذين آمنوا بذلك، وهذه أيضًا إحدى العبر التي وردت في القصة، بينما تاهت وغابت العبر والمعاني الواردة فيها عندما اعتمد المفسر على سرد تفاصيلها كما وردت في المرويّات الإسرائيلية؛ ويظهر هنا أن المرويّات الإسرائيلية لم تضيف معنىً خدم العبرة من القصة القرآنية، بل إن بعض المفسرين تحاشى ذكر بعضها لأنها تخلّ بمقام النبوة كما ورد سابقًا.

ولربما كان نظم القصص القرآني بأسلوب موجز يجعلها أقرب إلى التذكير من مجرد سرد القصة، وبالمقابل فإنّ هذا الأسلوب الموجز في سرد القصص كان أحد أسباب لجوء بعض المفسرين إلى الأخذ من الإسرائيليات؛ ليفصّلوا ما أجمله القرآن الكريم وليحدّدوا الزمان والمكان الذي دارت فيه أحداث القصة القرآنية، ويظهر بوضوح في تفسير مقاتل أو غيره ممن اعتمدوا على الإسرائيليات في تفسير قصص القرآن الكريم أنهم اعتمدوا على التوراة وشروحا لذكر تفاصيل هذه القصة وغيرها من القصص القرآني، واعتبروه تفسيرًا لأيات القرآن الكريم، معتمدين في روايتهم عن وهب بن منبه، أو كعب الأحبار أو غيرهم ممن اشتهر برواية الإسرائيليات عندهم.

ولكن بالنظر إلى التفاسير المختلفة القديمة والمعاصرة يُلاحظ اختلاف مواقف المفسرين في لجوئهم إلى المرويّات الإسرائيلية لتفسير القصص القرآني؛ فبعضهم أكثر منها معتبرًا إيّاها جزءًا لا يمكن التخلي عنه لتفسير القصص القرآني، وبعضهم الآخر ذكرها وانتقد بعضها، وآخرون اعتمدوا على المقبول منها ضمن الشروط الصحيحة من صحّة السند والتمن، وعدم مخالفتها للعقيدة والشريعة الإسلامية، وغيرها من الشروط التي يجب أن تنطبق عليها ليؤخذ بها، واستبعدوا كل الروايات التي لا تنطبق عليها تلك الشروط؛ وبالمقابل ظهر مفسرون آخرون ابتعدوا عن الإسرائيليات في تفسيرهم للأيات الكريمة، ورفضوا حضورها في التفسير؛ مما أدى إلى اختلاف مواقف القدماء والمحدثين بين الإكثار منها، والاعتدال، والرفض، وسيتم عرض بعض مواقف علماء التفسير المُؤاface والمُعارضة لتواجد المرويّات الإسرائيلية في كتب التفسير، بالإضافة إلى بعض العلماء الذين كان لهم موقفٌ معتدلٌ منها.

5. اختلاف مواقف المفسرين القدماء والمعاصرين من التعامل مع الإسرائيليات

اختلفت مواقف القدماء والمعاصرين حول كيفية التعامل مع الإسرائيليات في التفسير بين مُكثرٍ منها ومعتدل، ومُعارض بشدة. وكان المنهج الصحيح فيها يتضح من خلال ما وردنا عن النبي صلى الله عليه وسلم حيث قال: (بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار)،⁶⁸ وقوله: (لا تصدقوا أهل الكتاب ولا تكذبوهم)،⁶⁹ ومن خلال قوله تعالى: (قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ...) ⁷⁰.

بالرغم من أن الحديث الأول يسمح للتحديث عن بني إسرائيل، والثاني يشير إلى الحذر من الأخذ عنهم، ولكن لا يوجد تعارض بين الحديثين، فالحديث الأول يسمح بالتحديث عن بني إسرائيل بما علّم صدقه، وكان فيه فائدة وعبرة وعظة للمسلمين، أما الثاني إنما قاله صلى الله عليه وسلم للمرويّات الإسرائيلية التي لم يُعرف صدقها، أو كذبها، أو لم تكن مخالفة للعقيدة، أو الشريعة الإسلامية، فلا يمكن تكذيبها أيضًا. عند ذلك يجب ألا تُكذّب ولا تُصدّق، حتى لا تسبب لنا الوقوع في الإثم والحرّج، وعلى هذا المنهج سار صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنهم كانوا متحفظين بأخذهم عن أهل الكتاب لتفسير قصص القرآن الكريم، فلم يسألوا أهل الكتاب إلا في توضيح

⁶⁷ نعناعة، الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير، 112.

⁶⁸ الضحاك، تفسير الضحاك، 36/1؛ البخاري، "أحاديث الأنبياء"، 46 (رقم 3344).

⁶⁹ البخاري، "تفسير القرآن"، 13 (رقم 4303).

⁷⁰ البقرة 136/2.

المبهم، وبيان المجمل، للآيات التي لم يرد فيها توضيح من النبي صلى الله عليه وسلم،⁷¹ وكذلك فإنهم ابتعدوا عن سفاف الأمور؛ مثل لون الكلب في سورة الكهف، أو وصف النملة في قصة سليمان والنمل، وغير ذلك... بل ساروا وفق المنهج الذي فهموه من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.⁷² بالإضافة إلى أنّ الصحابة قد أدركوا المعنى الوارد في: (... ولا تُسْتَفْتِ فِيهِمْ مِنْهُمْ أَحَدًا)⁷³ بالابتعاد عن سؤالهم وذلك حسب تفسير ابن عباس؛ حيث قال: "هم أهل الكتاب"، وعن مجاهد بن جبر (من التابعين ت. 722/104) بأنهم اليهود أيضاً.⁷⁴

أما بالنسبة لعهد التابعين، فقد توسعوا كثيراً في الأخذ عنهم، وكان ذلك سبباً في ورود الإسرائيليات بكثرة في كتب التفسير، ولا سيما أن الكثير من أهل الكتاب كانوا قد دخلوا في الإسلام، كما أن العرب المسلمين كانوا يميلون إلى معرفة تفاصيل كل ما ورد في القرآن الكريم عن النصرانية واليهودية، وما ورد عن خلق الكون، وكان العلماء من التابعين يعتمدون في معرفة هذه التفاصيل على اليهود الذين أسلموا ومن هؤلاء التابعين مقاتل بن سليمان (ت. 767/150)، فقد ذكر أبو حاتم (ت. 890/277) أن مقاتل بن سليمان أخذ علوم من اليهود والنصارى، وجعلها موافقة لما في كتبهم.⁷⁵

وبعد عصر التابعين تساهل البعض أكثر ممن سبقهم في روايتهم للإسرائيليات، دون أن يراعوا موافقتها للعقل أو النقل في روايتها، وامتألت كتب التفسير بهذه المرويات الإسرائيلية في عصر التدوين، وأدى هذا إلى زعزعة الثقة بكتب التفسير، وفتح الباب أمام أعداء الإسلام؛ ليطعنوا في التفسير من خلالها.⁷⁶

وقد ذكر "الحافظ ابن كثير (ت. 1372/774)" رأيه بهذا الأمر؛ بأن أكثر التفسير بالمأثور قد دخل عن طريق زنادقة اليهود والفرس ومسلمي أهل الكتاب.⁷⁷ وإن كان بعض المفسرين قد أوردوا للدفاع عن عصمة الأنبياء؛ ومثال على ذلك قصة نسبها "الرازي (ت. 1209/606)" إلى "زين العابدين (ت. 713/94)" في القصة الواردة حول يوسف (عليه السلام) وامرأة العزيز؛ "بأنه كان في البيت صنم، فألقت المرأة ثوباً عليه لأنها تستحي منه، فقال يوسف (عليه السلام): تستحي من الصنم فأنا أحق أن أستحي من الله الواحد القهار".⁷⁸

فقد أتى بقصة خرافية لا إسناد لها، من أجل أن ينفي التهمة عن يوسف (عليه السلام)، ويصفه بالحياء والاتعاض، والأولى ألا يوضع الأنبياء موضع الاتهام للدفاع عنهم، إنما لا بد من إبطال مثل هذه الروايات التي تسيء إليهم سناً ومنتناً.⁷⁹

وقد اختلفت مواقف المفسرين القدماء والمعاصرين اتجاه حضور الإسرائيليات، أو إبعادها عن كتب التفسير، فانقسم العلماء إلى أكثر منها، أو مقل، أو رافض لها، وسنذكر أهم التفاسير للمفسرين القدماء والمعاصرين حول كل قسم منهم، مع ذكر بعض آرائهم حول قبولهم أو رفضهم لحضور المرويات الإسرائيلية في تفسير القرآن الكريم؛ وسيتم عرضها حسب الإكثار منها أو الاعتدال في حضورها في تفاسيرهم، أو الإقلال منها؛ والتنبيه عليها ورفض بعضهم لها، مع مراعاة القيد للمفسرين حيث سيبدأ بالقدماء منهم ثم المعاصرين ضمن كل قسم من الأقسام المذكورة.

71 الضحاك، تفسير الضحاك، 37-36/1.

72 الضحاك، تفسير الضحاك، 37-36/1.

73 الكهف، 22/18.

74 ابن كثير، تفسير ابن كثير، 148/5؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، مع قصص السابقين في القرآن الكريم (دمشق: دار القلم، 1988)، 40-39؛ صلاح عبد الفتاح الخالدي، القصص القرآني (دمشق: دار القلم، 1998)، 49/1.

75 الضحاك، تفسير الضحاك، 37/1.

76 الضحاك، تفسير الضحاك، 37/1.

77 الضحاك، تفسير الضحاك، 37/1.

78 محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي الرازي، "المقدمة"، عصمة الأنبياء (بيروت: دار الكتب العلمية، 1981)، 44.

79 عبد الحميد سعيد راجح، عصمة الأنبياء عند الأشاعرة في ضوء القرآن الكريم، إسلامية المعرفة 79 (2015)، 43.

5.1. المفسرون الذين أكثروا من رواية الإسرائيليات

من التفسير التي أكثرت من روايتها تفسير الطبري (ت. 923/310) "جامع البيان في تفسير القرآن" فقد كان مليوناً بالإسرائيليات؛ و سماها أقرأاً، وهي في تفسيره روايات، والكثير منها يتضح فيها أنها من الآثار التي كانت مقطوعة أو جاءت عن طريق التابعين، أو أهل الكتاب؛ وذلك يظهر من الأسماء التي جاءت في الأسانيد الخاصة بتلك الروايات، مثال ذلك: "كعب الأحبار (ت. 652/32)" و"وهب بن منبه (ت. 732/114)" وغيرهم...⁸⁰

وممن أكثر من رواية الإسرائيليات في تفسير آيات القرآن الكريم دون التنبيه عليها أو الاهتمام بصحة سندها أو منتها الشيخ أحمد بن محمد بن إبراهيم النيسابوري "الثعلبي" (ت. 1336/427) في تفسيره "الكشف والبيان في تفسير القرآن"⁸¹ وسار على نهجه الشيخ الحسن بن مسعود بن محمد البغوي (ت. 1122/510) في تفسيره "معالم التنزيل"⁸²، وتابعهما في نهجهما حول الأخذ بالإسرائيليات صاحب تفسير "لباب التأويل في معاني التنزيل" الإمام علاء الدين علي بن محمد إبراهيم المعروف بالخازن (ت. 1341/741)، ولكن كان الخازن في روايته للإسرائيليات أحياناً يصرح بعدم صحتها أو يشير إلى ضعفها أحياناً أخرى، وفي مواضع أخرى يرويها دون أن يتعرض لنقدها أو التنبيه عليها،⁸³ وكذلك تفسير "الدر المنثور في التفسير بالمأثور" لصاحبه الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت. 1505/911) يعتبر من التفسير التي ملئت بالمرويات الإسرائيلية، وخاصة في قصص الأنبياء.⁸⁴

هؤلاء من أهم المفسرين القدماء الذين أوردوا الإسرائيليات بكثافة في تفاسيرهم دون أن يتعرضوا لها بنقد روايتها أو ينهوا عليها. وقد تبعهم القليل من المفسرين المعاصرين في نهجهم بقبول المرويات الإسرائيلية في تفسير آيات القرآن الكريم، كمحمد جمال الدين القاسمي (ت. 1914/1332) صاحب كتاب "محاسن التأويل" الذي تميّز بدفاعه عن أورد الإسرائيليات في تفسير القرآن الكريم بشكل عام، ونبه على بعض الضوابط الخاصة بها.⁸⁵

أما القسم الآخر من المفسرين؛ فقد أوردوا المرويات الإسرائيلية في تفاسيرهم؛ ولكن كانوا يعقبون عليها ببيان ما فيها من أباطيل، وكان من أكثر المفسرين القدماء الذين تميّزوا بالتنبيه عليها وبيان أباطيلها ابن كثير، وقد امتاز على الطبري بأنه إذا ذكر الإسرائيليات في تفسيره فقد كان يحذر من بعضها.⁸⁶ أما "الزمخشري (ت. 1143/538)" فقد اتفق مع موقف ابن عطية الذي اعتمد منهجاً دقيقاً في إيراد تلك الروايات الإسرائيلية في تفسيره؛ وهو أن لا يستند في تفسيره على هذه الأخبار إلا إذا كانت الآية لا تُفسر إلا به؛ سواء أكانت الإسرائيليات تمس بعقائد الدين أو لا تمس بها. واختلف عنه من ناحية أخرى؛ فالزمخشري ميّز بين الإسرائيليات التي تطعن في عصمة الأنبياء ولا توافق عقائد الدين الإسلامي، وبين القصص الإسرائيلية التي لا علاقة لها بشيء من ذلك، فهذا القسم كان الزمخشري متساهلاً فيه؛ فلا يرى بأساً في إيراد هذه القصص -ولو كانت أشبه بالخرافات- في تفسيره. واختلف بذلك عن ابن عطية الذي لم يقبل الإسرائيليات إلا للضرورة.⁸⁷

ويرى الإمام برهان الدين البقاعي (ت. 1480/885) في كتابه "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" بجواز النقل عن المرويات الإسرائيلية حتى وإن لم يثبت ذلك المنقول؛ بشرط ألا يكذبها القرآن الكريم، وذلك للاستئناس لا بقصد الاعتماد عليها في التفسير،⁸⁸ ولا يسمح بالنقل عن الإسرائيليات إن كان للحجة أو لإثبات حكم من الأحكام. ويرأيه أنه ينقل عنهم للرد عليهم لأن الأحسن أن

80 راجع، عصمة الأنبياء عند الأشاعرة، 45.

81 أبو شهية، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 125.

82 أبو شهية، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 127.

83 الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، 130.

84 أبو شهية، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 124.

85 محمد جمال الدين القاسمي، محاسن التأويل، مح. محمد فؤاد عبد الباقي (مصر: عيسى البابي الحلبي، 1957).

86 راجع، عصمة الأنبياء عند الأشاعرة، 45.

87 عبد الوهاب بن عبد الوهاب فايد، منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم (القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973)، 322-323.

88 برهان البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، مح. عبد الرزاق غالب المهدي الشيخ (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 625/5.

يُرد على الإنسان فيما يعتقد، واعتبر كل ما كذبه القرآن الكريم من الإسرائيليات كالحديث الموضوع لا يجوز أن يُنقل إلا بعد بيان حاله.⁸⁹ ومنهم الشيخ شمس الدين محمد بن محمد الشربيني (ت. 1570/977) في تفسيره "السراج المنير" الذي لم يخل من الإسرائيليات الغربية أحياناً ورغم ذلك يتجاوزها دون تعقب أو تنبيه على ضعفها أو بيان منشئها أو صحتها.⁹⁰

5.2. المفسرون المقلون من رواية الإسرائيليات في تفاسيرهم

من المفسرين المتحفظين في إيراد المرويات الإسرائيلية، والذين لا يذكرونها إلا لينبئوا عليها ويبينوا إبطالها "ابن عطية (ت. 1146/541)" الذي دعا إلى التقليل من الإسرائيليات، وقد اعتمد منهجاً دقيقاً في إيراد تلك الروايات الإسرائيلية في تفسيره؛ وهو أن لا يستند في تفسيره على هذه الأخبار إلا إذا كانت الآية لا تُفسر إلا به؛ سواء أكانت الإسرائيليات تفسر بعقائد الدين أو لا تفسر بها كما ذكر سابقاً.⁹¹ والإمام فخر الدين محمد بن ضياء الدين عمر الرازي في تفسيره "مفاتيح الغيب" الذي يكاد يخلو منها. وكذلك كان الإمام أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي (ت. 1272/671) مقلاً وينكر الروايات الباطلة والتي تُسيء إلى الأنبياء، وينبّه على الضعيف منها.⁹² كما يعتبر البيضاوي الإمام القاضي القضاة عبد الله بن عمر بن محمد بن علي البيضاوي (ت. 1286/685) من المفسرين المقلين من إيراد المرويات الإسرائيلية في تفسيره "أنوار التنزيل وأسرار التأويل"⁹³ ومن المقلين أيضاً الإمام أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي (ت. 1301/701) في تفسيره "مدارك التنزيل وحقائق التأويل" وكان إذا ذكر بعضها ينبّه على صحتها أو بطلانها ولكنه أورد أيضاً بعض الخرافات والأباطيل دون أن يشير إلى بطلانها، وهي قليلة.⁹⁴ كما يعتبر "البحر المحيط" لأبي حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي (ت. 1344/754) من التفسير المقلّة من ذكر الإسرائيليات فيها.⁹⁵ وكذلك تفسير "إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم" للإمام القاضي أبو السعود محمد بن محمد بن مصطفى العمادي (ت. 1574/982) كان من التفسير الخالية غالباً من الإسرائيليات؛ وإن ذكر بعضها فإنه يذكرها لإضعافها أو إبطالها.⁹⁶

ومن تفاسير المعاصرين التي أقلت من ذكر الإسرائيليات "فتح القدير" للإمام الشوكاني (ت. 1834/1250)، فلا يوجد فيه إلا القليل النادر الذي ذكره للرد عليه، فهو من أشهر المفسرين انتقاداً للإسرائيليات؛ لأنه يعتبر إيراد الإسرائيليات في كتب التفسير من التكلف والفضول، جاء في كتاب عبد الغني الشربجي: "ولقد كان للشوكاني جهوداً متعدّدة في التخلص من الأخطاء أو المعتقدات الشائعة ويظهر ذلك في غريبته لتفسير القرآن الكريم من الإسرائيليات"⁹⁷ وقد علّق على حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: (... حدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج)؛ بقوله: (فليس ذلك فيما يتعلّق بكتاب الله سبحانه بلا شك، بل فيما يذكر عنهم من القصص الواقعة لهم، وقد كررنا التنبيه على مثل هذا عند عروض ذكر التفسير الغربية).⁹⁸ ويرى أن الإسرائيليات متناقضة ولا يقبلها العقل السليم. وعندما قارن محمد حسن الغماري⁹⁹ بين تفسير الشوكاني وتفسير ابن كثير بين أن الشوكاني كان أشد من ابن كثير في باب الإسرائيليات؛ بالرغم من أن ابن كثير اعتُبر من خير وأفضل المفسرين من السلف من حيث اختياره لرواياته، وكذلك "محمد عبده" (ت. 1905/1323) يرى البعد عن

89 الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، 54-55.

90 أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 141-142.

91 عبد الوهاب فايد، منهج ابن عطية، 322-323.

92 أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 136.

93 أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 135-136.

94 أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 137-138.

95 أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 140.

96 أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 142-143.

97 عبد الغني قاسم غالب الشربجي، الإمام الشوكاني حياته وفكره (بيروت: مؤسسة الرسالة مكتبة الجيل الجديد، د.ت.)، 393.

98 محمد بن علي بن محمد الشوكاني، فتح القدير الجامع بين قنّي الرواية والدراسة في علم التفسير (بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 2006)، 1/137.

99 محمد حسن بن أحمد الغماري، الإمام الشوكاني مفسراً (مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة، رسالة دكتوراه، 1980)، 117.

حشو التفسير بالمرويات الإسرائيلية لأنه يعتبرها أنها تشغل المؤمن بأمر تبعده عن العبرة من القصة القرآنية. كما يعتقد أنّ الله تعالى لم يطلب منا البحث عن الجزئيات للأمر المبهمة التي جاء بها في كتابه.¹⁰⁰

وكذلك الأمر بالنسبة للشيخ عبد الرحمن السعدي (ت. 1956/1376) فقد كان من الذين أقلوا جدا في ذكر المرويات الإسرائيلية، ففي كتابه (تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن) يعطي الكلام مختصراً ولا يستطرد. وحسب رأيه أنه لا يجوز تفسير القرآن الكريم بالإسرائيليات، ولم يوردها في تفسيره،¹⁰¹ ورغم كُله حذر منها إلا أننا نرى أنه أوردتها في مواقف نادرة في كتابه، مثل تفسيره للآية: (وَالْقَيْنَا عَلَى كُرْسِيِّ جَسَدًا)¹⁰²؛ فقال: "شيطاناً قضى الله وقدر أن يجلس على كرسي ملكه، ويتصرف في الملك في مدة فتنة سليمان"¹⁰³ ونجده في هذا التفسير قد اعتمد على المرويات الإسرائيلية في توضيح المعنى.

5.3. المفسرون الراضون لإيراد الإسرائيليات

من القدماء الذين رفضوا الإسرائيليات التي تسيء إلى الأنبياء "عضد الدين الإيجي (ت. 1355/756)"، وقد رفض كل ما كان منقولاً من الإسرائيليات بالأحاد؛ ففي رأيه أن تُنسب الأخطاء إلى الرواة فإن ذلك أقل ضرراً من أن تُنسب الآثام إلى الأنبياء. أما رأيه بما جاء متواتراً؛ فكان أن يُحمل على محمل آخر إن أمكن، أو صغائر صدرت عنهم سهواً، وإن كثيراً من الروايات الإسرائيلية مروية عن التابعين مرسله وليست مرفوعة إلى الصحابة، وهذا ما يجعلها غير مقبولة أصلاً.¹⁰⁴

أما الألوسي محمود شهاب الدين الحسيني (ت. 1854/1270) فقد رفض الإسرائيليات رفضاً تاماً في كتابه (روح المعاني)، وسمى أصحاب الإسرائيليات بأرباب الأخبار، ولم يثق بهم ولم يقبل رواياتهم، حتى أنه تمنى لو أنّها لم ترد في أي كتاب من الكتب الإسلامية وليس في كتب التفسير فقط، وخاصة ما ورد منها مما يمس عصمة الأنبياء. ورأى أن الإسرائيليات قد وضعها الزنادقة الذين ينتمون لأهل الكتاب، وكان هدفهم أن يستهزئوا ويسخروا من الأنبياء الذين اختارهم الله تعالى وأتباعهم، واعتبر الاهتمام بها فضولاً. ورغم ذلك فقد أورد في تفسيره -ربما من باب إشباع رغبة القارئ- القليل منها بما لا يمس العقيدة ولا الأنبياء بسوء.¹⁰⁵ من ذلك تفسيره لكلمة الألواح الواردة في الآية: (وَكُنْتُمْ لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلاً لِكُلِّ شَيْءٍ...)؛¹⁰⁶ بأن الألواح من خشب معتمداً في ذلك على الأقوال التي أوردتها لبيان الاختلاف في عددها وجوهرها ومقدارها الواردة من الإسرائيليات؛ والألوسي عادة ما يعقب على تلك الأقوال، وقد عقب أيضاً في نهاية ذكر الأقوال حول (الألواح) فقال: "ولا يخفى أن أمثال هذا يحتاج إلى النقل الصحيح، وإلا فالسكوت أولى إذ ليس في الآية ما يدل عليه والمختار عندي أنها من خشب السدر إن صحّ السند إلى سلسلة الذهب".¹⁰⁷

ومن أشد المعاصرين إنكاراً للإسرائيليات محمد رشيد رضا (ت. 1935/1354) وقد قارن في كتابه "تفسير المنار" بين ما رواه المفسرون من الإسرائيليات، وما ورد في التوراة؛ لبيان كذبها، فما وافقها اعتبره حقاً، وما خالفها اعتبره باطلاً، فهو يأخذ من التوراة بما يوافق القرآن الكريم ولا يخالفه.¹⁰⁸

ومن المعاصرين الذين اعتبروا الإسرائيليات من الأساطير التي لا سند صحيح لها. ورفضوا إيرادها في تفسيرهم وحدّروا منها سيد قطب (ت. 1966/1386) في تفسيره "في ظلال القرآن". فهو يكتفي في تفسيره بما يقدمه النص القرآني في حدود مدلوله دون زيادة. كما أنه تحدّث عن تحريف التوراة والإنجيل وشدّد على عدم الأخذ منهما. فيقول في تفسير قوله تعالى: (فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ

100 الذهبي، التفسير والمفسرون، 410/2-411.

101 عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن، مح. عبد الرحمن بن معلا اللويحق (الرياض: مكتبة العبيكان، 1998)، 13.

102 ص 34/38.

103 السعدي، تيسير اللطيف المنان، 712.

104 عضد الدين بن عبد الرحمن بن أحمد الإيجي، الموافق، مح. الشريف علي الجرجاني (بيروت: دار الجيل، 1997)، 418/3.

105 الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، 136-147؛ أبو شهبة، الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير، 145.

106 الأعراف 145/7.

107 الألوسي، روح المعاني، 55/5.

108 الذهبي، الإسرائيليات في التفسير، 147-160.

شُرَكَاءَ فيما آتاهما فتعالى الله عما يُشْرِكُونَ¹⁰⁹ بعد أن ذكر بعض المرويات الإسرائيلية حول تفسيرها "ذلك أنّ التصور الإسرائيلي المسيحي -كما حرّفوا ديانتهم- هو الذي يلقي عبء الغواية على حرّاء؛ وهو مخالفٌ تماماً للتصور الإسلامي الصحيح، ولا حاجة بنا إلى هذه الإسرائيليات لتفسير هذا النص القرآني"¹¹⁰.

بعد هذا العرض البسيط لبعض المفسرين القدماء والمعاصرين؛ يُلاحظ أن الذين أسرفوا من الأخذ بها هم من المفسرين القدماء غالباً، وكذلك الذين ذكروها، وعقّبوا عليها أغلبهم من القدماء، وأما المعاصرون فكان أغلبهم ممن تحقّظ في إيراد الإسرائيليات في تفاسيرهم، بل إن بعضهم يرفضها بشدّة، وبالمقابل منهم من اعترض على عدم الأخذ بها، ولكن أغلبهم انتبهوا إلى أنّ الإسرائيليات خطر على التفسير؛ لذلك جعلوا لها كُتُباً خاصّة بها تُناقش كل ما ورد فيها، وأسماها "علم الدخيل في التفسير"، وجعلوها من ضمن مناهج دراسة التفسير في كليات الشريعة الموجودة في العالم الإسلامي ومنها جامعة الأزهر. وممن بذل جهوداً كبيرة في هذا العلم الشيخ محمد حسين الذهبي، فألف حوله "الإسرائيليات في التفسير والحديث"، حيث ذكر فيه أنواع كتب التفسير على حسب مناهجها في رواية الإسرائيليات، من حيث إيرادها أو نقدها أو السكوت عنها، ثم أعطى نموذجاً عن بعض كتب التفسير لكل نوع منها.

يُلاحظ من خلال الآراء السابقة أن المعاصرين كانوا أشدّ حذراً ورفضاً للإسرائيليات، ولربما كان السبب في ذلك ترجمة التوراة والإنجيل في العصور الحديثة، فأصبح بمقدورهم العودة إليهما، ومقارنة الإسرائيليات، وبيان مدى عدم صحة الكثير منها، فأغلبهم اعتبرها أحد عيوب التفسير، وإحدى الإشكالات التي يتعرض لها المفسرون؛ لذلك ناقشوها في كتب ومقالات كثيرة، واعتبروا لجوء المفسرين إليها وروايتهم لها أثناء تفسير بعض آيات القرآن الكريم من أخطائهم، بل من عيوبهم التي يجب أن يُخلّصوا كُتُبهم منها باستبدالها بتفسير يتوافق مع معاني اللغة العربية، والاكتفاء بما جاءنا عن الرسول صلى الله عليه وسلم وما أوضحه لنا أصحابه.

وبالمقابل فإنّ من المعاصرين من اهتمّ بالإسرائيليات ودرستها، وأبدوا رأياً مغايراً لما سبق، ومنهم الدكتور مساعد بن سليمان الطيار معتبراً أن الطعن في الإسرائيليات هو طعن في المفسرين القدماء الذين امتلأت تفسيراتهم بها، وقد عُرف بطرحه المغاير للإسرائيليات في التفسير، ونبّه على أهمية دراسة مقاصد العلماء من إيرادها في تفاسيرهم، وقد كتب في ذلك عدة مقالات منها "رأي آخر في الإسرائيليات في كتب التفسير"¹¹¹.

وكذلك كتب مقالاً عن تعامل الطبري مع المرويات الإسرائيلية، وذلك من خلال تحليله لقصة الحية، كما أوضح في هذه المقالة بعض الضوابط المنهجية التي سار عليها الطبري في تعامله وحكمة صنيعه مع المرويات الإسرائيلية، وقد قام بنشره في كتابه "التحرير في أصول التفسير".

كما اعتبر موضوع قصر مفهوم الإسرائيليات على الخرافة والأساطير فقط إشكالاً في التفسير، بل من الطعن الخفي للمفسرين، واتهاماً لهم بأنهم نقلوا لنا في تفاسيرهم أموراً خرافية دون وعي، وهذا يسيء إلى جيل السلف وأئمة التفسير الذين أوردوا الكثير منها في تفاسيرهم، مثل الطبري الذي اتصف تفسيره بالمنهجية وتحليله الدقيق، حيث أن الطبري وضع معايير في ترجيح الأقوال وكذلك نقدها ووازن بينها في تعليقه على أقوال السلف مما ورد في الإسرائيليات، ولو أننا درسنا هذه التعليقات لخرجنا منها بعلم غزير ونافع في ضبط مسألة الإسرائيليات وبحثها، فهو ليس كغيره من المفسرين.

كما اعترض الطيار على من رأى أن الإسرائيليات الموافقة لشرعنا يجب العدول عن تسميتها بالإسرائيليات معللاً ذلك بأن موافقتها للشريعة لا يمكن أن تنفي أصل خبرها وكونها من الإسرائيليات، واعتبر ذلك محاولة للتفلّت من فكرة رواية المرويات الإسرائيلية.

¹⁰⁹ الأعراف 190/7.

¹¹⁰ سيد قطب، في ظلال القرآن (بيروت: دار الشروق، 1992)، 1412/3.

¹¹¹ مساعد بن سليمان الطيار وآخرون، مراجعات في الإسرائيليات (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2015)، 59-33.

وأما عن رأيه حول فوائد إيراد الإسرائيليات في كتب التفسير، والذي خالف الكثير من آراء المعاصرين، فقد ذكر عدة فوائد منها: تفسير الآية بمعنى محتمل لها؛ باعتبار أن بعض الآيات لا يمكن فهمها بشكل دقيق إلا من خلال المرويات الإسرائيلية؛ مثل تفسير فتنة داود وسليمان عليهما السلام وغير ذلك، ومثل هذه القصص لا يمكن تفسيرها بشكل دقيق إلا بالرجوع إلى ما رواه السلف من تلك المرويات الإسرائيلية التي توجه الآية لمعنى محتمل أن تُفسر عليه.

وذكر أيضاً أن من فوائدها تعيين المبهمات، فذكر أن أصل تعيين المبهم يعود إلى حديث النبي صلى الله عليه وسلم، فقد بين لنا المبهم في قصة موسى (عليه السلام) في سورة الكهف مع العبد الصالح بأن سمى العبد الصالح بالخضر، كما اهتم الصحابة بذلك وذكر ابن عباس للرد على سؤال عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن "المرأتين اللتين تظاهرتا على رسول الله صلى الله عليه وسلم" كما جاء في الآية، بأنهما عائشة وحفصة.

ومن الفوائد التي ذكرها أيضاً معرفة أسباب قصص أنبياء بني إسرائيل الواردة في القرآن الكريم؛ حيث أن القرآن الكريم أورد قصصاً لا يُعرف سببها، وكذلك فإن من فوائد الإسرائيليات برأيه تفصيل المجهول، حيث ذكر في الإسرائيليات القصص التي تحدثت عن الضر الذي أصاب سيدنا أيوب (عليه السلام) وغير ذلك.

أما عن رأيه حول خلاف بعض الدارسين في جعل الإسرائيليات مصدراً من مصادر التفسير، وتخوفهم منها؛ فقد كان رأيه أنه لا يمكن أن نغض بصرنا عن كل هذه المرويات الإسرائيلية التي ملأت كتب التفسير لتخوفنا منها، ورفضها بشكل كامل، إنما يجب علينا أن ندرسها ونضع منهاجاً لتمييز الخبيث من الطيب منها.

وبرأيه أن نقد الإسرائيليات قد بدأ في بداية القرن الرابع عند "أبو جعفر النحاس (ت. 949/338)"، حيث اعترض على بعض التفاصيل لبعض الإسرائيليات، كالإسرائيليات الواردة حول قصة سيدنا داود (عليه السلام)، وكذلك فعل "أبو بكر الجصاص (ت. 981/370)؛ حتى أنه أتى بقصة جديدة لتفسير قصة داود (عليه السلام) بعيداً عن الإسرائيليات لعدم قناعته بالقصص الإسرائيلية في شأن داود (عليه السلام).

كما ذكر أن الرازي كان يُناقش الإسرائيليات بشكل عقلي محض، حيث كان من أشد النقاد لإيراد الإسرائيليات في التفاسير وخاصة ما يتعلق منها بالأنبياء لأنه كان يعتبرها أنها تخالف عصمة الأنبياء. أما ابن كثير فقد نقد بعض الإسرائيليات وقبل بعضها، مما جعله موضع نقد عند من يرفض الأخذ بالإسرائيليات. ومن انتقدوا الإسرائيليات أيضاً "أبو حيان (ت. 1344/745)"، الذي سار على طريقة الرازي في مناقشة الإسرائيليات ورفضها.

وهكذا استمر نقد الإسرائيليات حتى عصرنا الحاضر، وقد اشتد عند المفسرين المعاصرين أكثر، وعزا الطيار ذلك إلى أمرين: أولهما تأثير مدرسة "المنار"، ففي مقدمة "تفسير المنار" نقد شديد للإسرائيليات، وقد أثر هذا الكتاب على المفسرين الذين جاؤوا بعده، والآخر العداء الذي بيننا وبين اليهود في العصر الحديث حيث كان له دور في الرد على الإسرائيليات. ويرى الطيار أن مناقشة المسائل العلمية يجب أن تعتمد في معالجتها على المنهج السليم البعيد عن العاطفة...

أما عن دراسة الإسرائيليات في الجامعات تحت مسمى "الدخيل في التفسير" فقد اعتبرها الدكتور الطيار من إحدى المصائب العلمية التي أصابت البحث المعاصر؛ لأن كلمة (دخيل) في نظره فيها شيء من التقليل من الأدب مع العلماء الذين أوردوا الإسرائيليات في كتبهم، فيجب قبل أن ننقدها أن نتعرف على مناهج الذين أوردوا هذه الإسرائيليات ونفهمها، لا أن نقوم بمحاكمتهم بسبب النظرة التي كوّناها تجاه هذه المسألة. كما علينا أن نقد أبحاثاً حول الدوافع التي كانت وراء حركة النقد للإسرائيليات في التاريخ وأسباب تطورها، وكذلك حول إحصاء الروايات الإسرائيلية في التفسير؛ فهي تضعنا أمام الواقع ومدى الاستفادة من هذه المرويات الإسرائيلية، مع تبيان أثرها في توضيح المعاني لدى المفسرين.

كما يجب البحث في حركة نقد المرويات الإسرائيلية عند المستشرقين والمعاصرين، وبيان أسسه المنهجية وإشكالاته؛ ومنها إنكار بعض كُتّاب الحداثة لبعض الأحاديث، ولبعض مُعطيات القصص القرآني؛ بسبب رفضهم للمرويات الإسرائيلية.¹¹²

ويمكن الإفادة من هذا الطرح المغاير للطيار بعدم حصر مفهوم الإسرائيليات على الخرافات والأساطير فقط؛ لأن ذلك يؤدي إلى إساءة الظن بالمفسرين القدماء والذين اتصفت بعض تفاسيرهم بالمنهجية والتحليل الدقيق؛ فلا بدّ من التعرف على مناهجها بشكلٍ علميٍّ قبل انتقادها؛ وذلك من خلال ردها ببحوثٍ تظهر دوافع منتقديها عبر التاريخ؛ والبحث في حركة نقد المرويات الإسرائيلية عند المستشرقين والمعاصرين، وذلك بأن يوضع لها منهج لتمييز الخبيث من الطيب منها.

وبعد هذه الدراسة المبسطة لمواقف العلماء القدماء والمحدثين من الاستعانة بالمرويات الإسرائيلية في تفسير القصص القرآنية يُرى اختلاف في مواقفهم حول حضور الإسرائيليات أو رفضها في كتب التفسير، فأغلب المفسرين القدماء أوردوا الإسرائيليات في تفاسيرهم، ومنهم المستقل والمستكثر، وهذا يدلّ على الإجماع عند أكثرهم على جواز ذكرها، فلم يعتبروا كلّ الإسرائيليات مردودة، وبالمقابل ظهر من عمّ الإسرائيليات المردودة على جميع الإسرائيليات ورفض وجودها في كتب التفسير وكان ذلك أكثر عند العلماء المعاصرين، ولربما يعود ذلك -كما ذكر سابقاً- إلى أن المعاصرين استطاعوا أن يقارنوا بين التوراة التي ترجمت فيما بعد، وبين الإسرائيليات، حيث استطاعوا اكتشاف ورود الأباطيل فيها أكثر.

النتيجة

- القرآن الكريم امتلأ بقصص الأنبياء، وكان الهدف منها هو إعطاء العبر والمواعظ، وإنّ إيراد الإسرائيليات في تفسير القصص القرآني أضاع الهدف منها، وجعل بعض الأنبياء في قفص الاتهام؛ مما دعا الكثير من العلماء للدفاع عنهم، كما سبّب خللاً في تفسير القصص القرآني، وأبعد المفسرين عن الهدف من هذه القصص.
- إنّ من أخطر الموضوعات على مرّ العصور التي تنالها الشبهات المغرضة هي عصمة الأنبياء، فلا بدّ للذود عن الأنبياء، وتنقية سيرهم من كل ضعيف وموضوع ألصق بهم؛ وذلك من خلال الإتيان بالأدلة والشواهد من القرآن الكريم والسنة المطهرة.
- لا يكون إثبات براءة الأنبياء من خلال تأويلاتنا للقصص القرآنية، إنّما بالدفاع عنهم عن طريق رفض المرويات الإسرائيلية التي تسيء إليهم، والتي تتعارض مع العقل أو النقل، وإبطالها من حيث سندها ومتنها، وإبعادها عن كتب التفسير، وعدم اللجوء إليها في تفسير القصص القرآني، كما يجب التنبية عليها في مجالس العلم والجامعات للحدّ من انتشارها.
- يفضل عدم اللجوء إلى الإسرائيليات في التفسير إلّا إذا كانت الآية لا يمكن تفسيرها إلا بها، بشرط أن تكون ضمن الضوابط التي وضعها العلماء للمقبول منها؛ كموافقها لكتاب الله، ومعاني اللغة العربية، وصحة سندها ومتنها، وأن تكون مما يقبله العقل، ولا تخالف عقائدنا وأحكام شريعتنا، ولا تطعن في عصمة الأنبياء.
- من فوائد ذكر المرويات الإسرائيلية تعيين المبهمات، ومعرفة أسباب قصص الأنبياء الواردة في القرآن الكريم، وتفصيل المجمل، وتفسير الآية بمعنى محتملٍ لها. وأنّ ذلك يجب الأخذ بها بحذر والتعامل معها ضمن الشروط والضوابط التي وضعها العلماء للمقبول منها. وإلّا فيكتفى بما جاء في القرآن الكريم من التفاصيل الموجودة في القصص القرآنية، فكلّ ما لم يرد منها في القرآن الكريم فلا داعي إلى تقصّي أخبارها، وتفصيلها من كُتُبٍ أخرى كالتوراة والإنجيل، لأنّ الله تعالى لن يُحاسب عباده على ذلك، والأفضل أن يُترك علمها لله عوضاً عن الاعتماد على الخرافات والأباطيل التي وردت في بعضها.
- الأفضل الاعتماد في تفسير القرآن الكريم على فهم لغة العرب التي أنزل بها القرآن الكريم، بعيداً عن الإسرائيليات، و الاكتفاء بالنص القرآني والأحاديث الصحيحة في بيان القصص القرآنية، لأنّ كثيراً من الباحثين يعتبرون كتب التفسير مراجعاً لهم في

¹¹² الطيار وآخرون، مراجعات في الإسرائيليات، 33-59.

أبحاثهم، فلا يمكن أن تكون الإسرائيليات الواردة فيها مرجعاً لهم في فهم القصة القرآنية، وخاصةً أن غالب قصصهم بعيدة عن احترام الأنبياء، وخالية من عصمة الأنبياء عن المعاصي.

● لا يعني ذلك إساءة الظن بأئمة المفسرين القدماء؛ كالطبري وابن كثير وغيرهم، ممن أوردوا الكثير منها في تفاسيرهم، فلكل عالم منهج في تفسيره للقرآن الكريم، ولا بد أنهم أوردوها في تفاسيرهم بعد أن دققوا وتحروا عنها، وليس عن غفلة منهم -والله أعلم-؛ فلا يجب حصر مفهوم الإسرائيليات بالخرافات والأساطير فقط. ولتتميز الخبيث من الطيب منها لابد من:

● وضع منهج علمي لدراساتها سنداً ومنتناً؛ وبيان أسس منهجية لنقد المرويّات الإسرائيليّة عند المستشرقين.
● إن رواية المرويّات الإسرائيليّة جائزة ضمن قيود حدّدها السنّة النبويّة، ودلّتنا عليها بعض الآيات في القرآن الكريم، فلا يؤخذ منها ما يخصّ الشريعة، لقوله تعالى: (لكلّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجاً).¹¹³

● وأما ما يخصّ العقيدة، فيؤخذ منها بما يوافق العقيدة الإسلاميّة الصافية والتي أشار إليها القرآن الكريم في قوله تعالى: (وما أرسلنا من قبلك من رسولٍ إلا نوحى إليه أنه لا إله إلا أنا فاعبدون)¹¹⁴ وأما ما يخالف هذا المعنى، أو كلّ ما يخلّ بصفاء العقيدة الإسلاميّة الصافية فهو مرفوض، ولا يروى إلا للتنبيه على فساده، واستنكاره، وكذلك فإن كلّ ما يخلّ بعصمة الأنبياء فهو مردود.

وعلى هذا فإن كانت المرويّات الإسرائيليّة ممن صدّقها الشارع فهي مقبولة، وإن خالفت ما سبق وكذبها الشارع فهي مرفوضة، وإن سكت عنها الشارع، ولم تخالف الشروط السابقة فلا نكذبها ولا نصدّقها.

¹¹³ المائدة 48/5.

¹¹⁴ الأنبياء 25/21.

المراجع

- الألوسي، شهاب الدين محمود. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. مح. علي عبد الباري عطية. 15 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.
- أوغموش، هارون. "دراسة منهجية حول الحاجة إلى الإسرائيليات في تفسير القصص القرآنية"، مجلة كلية الإلهيات في جامعة نجم الدين أربكان 29 (حزيران 2010). <https://dergipark.org.tr/tr/pub/neuifd/issue/19691/> 210328
- الإيجي، عضد الدين بن عبد الرحمن بن أحمد. *المواقف*. مح. الشريف علي الجرجاني. 3 مجلد. بيروت: دار الجيل، 1997.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح للبخاري*. مح. عبد القادر شيبية الحمد. 3 مجلد. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 2008/1429.
- البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. *معالم التنزيل في التفسير والتأويل*. 5 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1985.
- البقاعي، برهان. *نظم الدرر في تناسب الآيات والسور*. مح. عبد الرزاق غالب المهدي الشيخ. 8 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011.
- البيضاوي، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر. *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*. 5 مجلد. إسطنبول: دار سعادت، د.ت.
- ابن تيمية، شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحراي. *مقدمة في أصول التفسير*. مح. عدنان زرزور. بيروت: مؤسسة الريان، رقم الطبعة 2، 1972.
- ابن الجوزي، أبو الفرج علي بن محمد. *زاد المسير في علم التفسير*. 9 مجلد. بيروت: دار ابن حزم، 1987.
- أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي. *البحر المحيط في التفسير*. 11 مجلد. بيروت: دار الفكر، 1992.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح. *مع قصص السابقين في القرآن*. دمشق: دار القلم، 1988.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح. *إسرائيليات معاصرة*. عمان: دار عمّار، 1991.
- الخالدي، صلاح عبد الفتاح. *القصص القرآني*. 4 مجلد. دمشق: دار القلم، 1998.
- ابن خلدون. *مقدمة ابن خلدون*. مح. علي عبد الواحد وافي. 4 مجلد. مصر: طبع لجنة البيان العربي، 1957.
- الذهبي، محمد حسين. *الإسرائيليات في التفسير والحديث*. القاهرة: مكتبة وهبة، رقم الطبعة 4، 1990.
- الذهبي، محمد حسين. *التفسير والمفسرون*. 2 مجلد. بيروت: دار القلم، د.ت.
- راجح، عبد الحميد سعيد. *عصمة الأنبياء عند الأشاعرة في ضوء إسلامية المعرفة* 79 (2015). <https://citj.org/index.php/citj/article/view/683>
- الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح. لبنان، مكتبة لبنان، 1986.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي. "المقدمة". *عصمة الأنبياء*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1981.
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي. *مفاتيح الغيب*. 32 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1990.
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي. *الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل*. مح. محمد عبد السلام شاهين. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.

- سخيني، عصام. *الإسرائيليات مكونات أسطورية في المعرفة التاريخية العربية*. 1 مجلد. عمان: دار الفارس، 2004.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. *تيسير اللطيف المنان في خلاصة تفسير القرآن*. مح. عبد الرحمن بن معلا اللويحق. الرياض: مكتبة العبيكان، 1998.
- أبو السعود، محمد بن محمد العمادي. *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*. 9 مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1994.
- سلفيني، عبد الله محمد. *موجز في علوم وأصول التفسير*. دار المكتبي: دمشق، 2002.
- السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب. *بحر العلوم*. 3 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993.
- السيوطي، جلال الدين محمد بن أحمد - المحلي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *تفسير الجلالين*. القاهرة: دار الحديث، د.ت.
- الشرجي، عبد الغني قاسم غالب. *الإمام الشوكاني حياته وفكره*. بيروت: مؤسسة الرسالة مكتبة الجيل الجديد، د.ت.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. *فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية في علم التفسير*. 5 مجلد. بيروت: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 2006.
- أبو شهبة، عبد الله محمد بن محمد. *الإسرائيليات والموضوعات في كتب التفسير*. القاهرة: مكتبة السنة، رقم الطبعة 4، 1987.
- الضحاك، أبو القاسم بن مزاحم البلخي. *تفسير الضحاك*. مح. محمد شكري أحمد الزاويتي. 2 مجلد. القاهرة: دار السلام، 1999.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. *جامع البيان عن تأويل آي القرآن*. مح. عبد الله بن عبد المحسن التركي. 26 مجلد. القاهرة: دار هجر، 2001.
- الطيار، مساعد بن سليمان وآخرون. *مراجعات في الإسرائيليات*. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2015.
- ابن العربي، أبو بكر. *أحكام القرآن*. مح. علي بن محمد البجاوي. 4 مجلد. بيروت: دار الجبل، د.ت.
- علي، جواد. *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. 20 مجلد. بيروت: دار الساقى، رقم الطبعة 4، 2001.
- الغماري، محمد حسن بن أحمد. *الإمام الشوكاني مفسراً*. مكة: جامعة أم القرى، كلية الشريعة، رسالة دكتوراة، 1980.
- <http://88.99.240.100/aleman/library/messages/02436.pdf>
- فايد، عبد الوهاب بن عبد الوهاب. *منهج ابن عطية في تفسير القرآن الكريم*. القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1973.
- القاسمي، محمد جمال الدين. *محاسن التأويل*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. 17 مجلد. مصر: عيسى البابي الحلبي، 1957.
- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري. *الجامع لأحكام القرآن*. مح. عبد الله بن محسن التركي. 24 مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، 2006.
- قطب، سيد. *في ظلال القرآن*. 6 مجلد. بيروت: دار الشروق. رقم الطبعة 17. 1992.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين. *البداية والنهاية*. مح. علي محمد معوض - عادل أحمد عبد الموجود. 8 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1971.
- ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين. *تفسير القرآن العظيم*. مح. محمد سامي بن محمد السلامة. 8 مجلد. الرياض: دار طيبة، رقم الطبعة 2، 1999.
- الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي. *تأويلات أهل السنة*. مح. محمد مستفيض الرحمن. بغداد: مطبعة الإرشاد، 1983.

- المراغي، أحمد مصطفى. تفسير المراغي. 30 مجلد. لبنان: دار الفكر. د.ت.
- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم. لسان العرب. 15 مجلد. بيروت: دار صادر، د.ت.
- مهران، محمد بيومي. دراسة تاريخية من القرآن الكريم. 4 مجلد. بيروت: دار النهضة العربية، 1988.
- الناصرى، محمد المكي، التيسير في أحاديث التفسير، 6 مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1985.
- النجار، عبد الوهاب. قصص الأنبياء. القاهرة: مكتبة دار التراث، رقم الطبعة 2، د.ت.
- النفسي، عبد الله بن أحمد. مدارك التنزيل وحقائق التأويل. مح. مروان محمد الشعار. 4 مجلد. بيروت: دار النفائس، 1996.
- نعناع، رمزي. الإسرائيليات وأثرها في كتب التفسير. بيروت: دار الضياء، 1970.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري. السيرة النبوية لابن هشام. مح. مصطفى السقا وآخرون. 4 مجلد. مصر: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، رقم الطبعة 2، 1955.
- الواحدى، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد ابن علي. الوسيط في تفسير القرآن المجيد. 4 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1995.
- الواحدى، أبو الحسين علي بن أحمد. أسباب النزول. بيروت: عالم الكتب، د.ت.
- يعقوب، طاهر محمود. أسباب الخطأ في التفسير. السعودية: دار ابن الجوزي، 2004.

Kaynakça

- Ali, Cevâd. *el-Mufaşşal fî târihi'l-'Arab Kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. nşr. Ali Abdülbari Atiyeh. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd. *Me'âlimü't-tenzîl fî't-efsîr ve't-te'vîl*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. 5 Cilt. İstanbul: Saadet Yayınevi, ts.
- Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer. *Nazmü'd-düer fî tenâsübi'l-âyât ve's-süver*. nşr. Abdürrezzak Galip Mehdi eş-Şeyh. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Abdülkadir Şeybatül-Hamd. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd el-Vataniyyeh, 1429/2008.
- Dahhâk, Ebü'l-Kâsım Dahhâk b. Müzâhim el-Belhî. *Tefsîru'd-Dabbâk*. nşr. Muhammed Şükri Ahmed ez-Zaviyetî. 2 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1999.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-muḥîṭ fî't-efsîr*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Ebû Şehbe, Muhammed. *İsrâiliyyât ve'l-mevzû'ât fî kütübi't-efsîr*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 4. Basım, 1987.
- Ebüssuûd, Muhammed b. Muhammed İmâdî. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsi'l-'Arabî, 1994.
- Fâyid, Abdülvehhâb. *Menbecü İbn Atyye fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Kâhire: el-Hey'etü'l-'Âmme li-Şüûni'l-Metâbi'l-Emîriyye, 1973

- Gumarî, Muhammed Hüseyin b. Ahmed. *el-İmâm eş-Şevkânî Mijfessiran*. Mekke: Câmi'atü Ümmi'l-Kurâ, Külli-yâtü's-Şeri'a ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1980.
- Halidi, Salah Abdulfettah. *el-Kasasu'l-Kurânî*. 4 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Halidi, Salah Abdulfettah. *İsrâiliyât Muâsıra*. Amman: Dâru Ammar, 1991.
- Halidi, Salah Abdulfettah. *Ma'a kısısı's-sâbıkân fi'l-Kur'an*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1988.
- İbn Haldûn, Abdurrahmân b. Muhammed. *Muḫaddime*. nşr. Ali Abdülvâhid Vâfi. 4 Cilt. Mısır: Lecnetü'l-Beyâni'l-'Arabî, 1957.
- İbn Hişâm, Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyeri. *es-Sîretü'n-nebeviyye libni Hişâm*. nşr. Mustafa es-Sekkâ vd. 4 Cilt. Mısır: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhû, 2. Basım, 1955.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. nşr. Sâmî b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâr Şâdir, ts.
- İbn Teymiyye, Şeyḫülislâm Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Muḫaddime fî uşûli't-tefsîr*. nşr. Adnân Zerzûr. Beyrut: Müessesetu'r-Reyyân, 2. Basım, 1972.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh. *Aḫkâmü'l-Kur'an*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-cil, ts.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fî 'ulmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1987.
- İcî, Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed. *Mevâkef*. nşr. Şerif Ali Cürcânî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed. *Meḫâsinü't-te'vil*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 17 Cilt. Mısır: Matba'atü İsa el-Bâbî el-Halebî, 1957.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zılâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Darû's-Şurûk, 17. Basım, 1992.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü ebli's-sünne*. nşr. Muhammed Mustafiz er-Rahmân. Bağdad: Matba'atü'l-İrşad, 1983.
- Mehran, Muhammed Beyyûmî. *Dirâsât târihiyye mine'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nahdati'l-'Arabiyye, 1988.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Fikr, ts.
- Na'nâ'a, Remzî. *el-İsrâiliyyât ve eseruhâ fî kütübü't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'd-Diyâ, 1970.
- Neccâr, Abdülvehhâb. *Ḳaşaşü'l-enbiyâ*. Kahire: Mektebetü Dâri't-Türâs, 2. Basım, ts.

- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfizüddîn Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vîl*. nşr. Mervân Muhammed eş-Şaâr. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1996.
- Ögmüş, Harun. "Kur'an Kıssalarının Tefsirinde İsrâiliyyata Duyulan İhtiyaç Hakkında Bir Metot Çalışması". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (Haziran 2010).
- Râcî, 'Abdulhamîd Sa'îd. "Tsmetü'l-enbiyâ 'inde'l-eşâ'ıra fî dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm: Nakd ve te'sîl". *İslâmiyyetü'l-Ma'rife* 20/79 (2015), 13-48. <https://citj.org/index.php/citj/article/view/683>.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. "Muqaddime". *İşmetü'l-enbiyâ*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtîhu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir b. Abdilkâdir. *Muhtârü's-Şihâh*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1986.
- Sa'dî, Abdurrahmân b. Nâsır. *Tefsîru'l-kerîmi'r-rahmân fî tefsîri kelâmi'l-mennân*. nşr. Abdurrahman b. Muallâ el-Lüveyhik. Riyad: Mektebetü'l-Abikân, 1998.
- Sahnîni, 'Assâm. *el-İsrâiliyyât mekkevnâtü ustâriyye fî'l-ma'rifeti't-târihiyyeti'l-'Arabîyye*. 'Ammân: Dâru'l-Fâris, 2004.
- Selkîni, Abdullah Muhammed. *Mücezz fî 'ulûm ve usûli't-tefsîr*. Dimeşk: Dâru'l-Mektebî, 2002.
- Semerkandî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-'ulûm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr – Mahallî, Celâlüddîn Muhammed b. Ahmed. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Şercî, Abdülganî Kâsım Gâlib. *el-İmâmü's-Şevkânî hayâtühû ve fikruh*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Mektebetü'l-Cilî'l-Cedîd, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hıcr, 2001.
- Tayyâr, Musâ'id b. Süleymân vd. *Murâce'ât fî'l-İsrâiliyyât*. Riyad: Merkezü Tefsîri li'd-Dirâsâti'l-Kur'ân, 2015.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed. *Esbâbü'n-nüzûl*. Beyrut: 'Âlemül-Kütüb, ts.
- Yakub, Tahir Mahmûd Muhammed. *Esbâbü'l-bata' fî't-Tefsîr*. Suudî Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 2004.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *el-İsrâiliyyât fî't-tefsîr ve'l-hadîs*. Kahire: Mektebetü Vehbe, 4. Basım, 1990.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an haqâ'iku'ğavâmiş'i't-tenzîl ve 'uyûni'l-eqâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. nşr. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Molla Gürânî ve Nahçivânî'nin Tefsir İlmindeki Konumları ve Eserlerinde Yer Alan Belli Bazı Ayet Tefsirlerinin Mukayeseli İşlenmesi
The Position of Mollā Gurānî and Nahchiwānî in the Science of Exegesis and Comparison of Their Exegeses in the Light of Some Verses

Esat ÖZCAN

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Siirt University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Siirt, Turkey
esatozcan75@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-0974-8325>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 13/05/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Özcan, Esat. “Molla Gürânî ve Nahçivânî'nin Tefsir İlmindeki Konumları ve Eserlerinde Yer Alan Belli Bazı Ayet Tefsirlerinin Mukayeseli İşlenmesi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 312-336.
<https://doi.org/10.31121/tader.736799>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Molla Gürânî, en önemli alim ve müfessirlerdendir. İbn Hacer el-Askalânî gibi büyük alimlerden ders alan Molla Gürânî, Kahire’de bulunan Berkûkiyye, Bursa’daki Kaplıca ve Yıldırım Han medreselerinde hocalık yapmıştır. Şehzâde II. Mehmet’in (Fatih) hocası olan Molla Gürânî, onun döneminde Bursa kadılığı, Kazaskerlik ve Şeyhülislâmlık görevlerinde bulunmuştur. Molla Gürânî’nin en mühim eseri, tefsir sahasında kaleme aldığı ve Kur’an’ı baştan sona kadar tefsir ettiği *Gâyetü’l-emânî fî tefsîri’l-keleâmî’r-rabbânî* (*Gâyetü’l-emânî fî tefsîri’s-seb’il-mesânî*) adlı eseridir. Molla Gürânî, Kur’an’ı kesbî ilimlerle tefsir etmeye çalışmış, lafızların ötesinde işaretler istinbât etmeye çaba göstermemiştir. Nahçivânî ise en önemli mutasavvıf ve müfessirlerdendir. Nahçivânî, önce akli ve nakli ilimlerde kendisini geliştirmiş, ardından tasavvufa yönelmiş ve Nakşibendî tarikatına intisap etmiştir. Hayatını eser telif etmeye ve irşat faaliyetlerinde bulunmaya adanmış Nahçivânî, birçok eser yanında bir tefsir de kaleme almıştır. *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye ve’l-mefâtihu’l-gaybiyye* olarak isimlendirdiği eserinde, Kur’an’ı baştan sona kadar ele alarak ondan lafızların ötesinde işaretler bulma gayretine girmiş, kendi tabiri ile vehbî bilgilerle tefsir yapmıştır. Nahçivânî, çok az da olsa rivayet ve dirayet metotlarını da kullanmıştır. Çalışmada, Molla Gürânî ve Nahçivânî’nin hayatları, eserleri ve tefsirleri hakkında bilgi verildikten sonra Kur’an’ın rivayet ve dirayet yöntemleriyle tefsir edilen *Gâyetü’l-emânî* ile işârî/tasavvufî yöntemle telif edilen *el-Fevâtihu’l-ilâhiyye* tefsirleri belli ayetler çerçevesinde mukayese edilerek aralarındaki farklar ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Molla Gürânî, Nahçivânî, Gâyetü’l-emânî, el-Fevâtihu’l-ilâhiyye.

Abstract

Mollâ Gurânî was one of most influential scholars and Qur’an commentators. He got education from a great scholar Ibn Hajar al-Asqalânî. He taught at madrasas in Barquqiyya, Cairo and Kaplıca and Yıldırım Han, Bursa. He was the teacher of Prince (Shahzadah) Mehmed (the conqueror). During the reign of Sultan Mehmed, Mollâ Gurânî served as judge (qâdî) in Bursa, kazasker and shayhulislam. He penned many works. The most important work among them is his Qur’anic exegesis titled Ghâyah al-Amânî fî Tafsîr al-Kalâm al-Rabbânî (Tafsîr al-Sabil al-Masânî). He aimed at making an exegesis using kasbî (acquired) knowledge. Nahchiwânî is one of the most important sûfî scholars and Qur’an commentators. He first got education on aqlî (intellectual, rational) and naqlî (transmitted) sciences. Then he followed tasawwuf and joined Naqshibandi tariqat. He penned one exegesis in addition to many works. In his exegesis named al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyya wa al-Mafâtiḥ al-Ghaybiyya, he attempted to make complete exegesis of Qur’an. Nahchiwânî uses the ishârî/tasawwufî method. He barely makes use of riwâyah and dirâyah methods. After giving information about the life, works and particularly Qur’anic exegesis of Mollâ Gurânî and Nahchiwânî, the differences between their exegeses are shown in terms of their methods and contents. Finally, we make a comparison between these two exegeses considering some verses.

Keywords: Tafsîr (Exegesis), Mollâ Gurânî, Nahchiwânî, Ghâyah al-Amânî, al-Fawâtiḥ al-Ilâhiyya.

Giriş

Kur’an, Yüce Allah’ın gönderdiği son ilahi kitaptır. Bunun için Müslümanlar, her konuda ona müracaat etmeye, kendi delillerini ondan çıkarmaya veya düşüncelerini ona onaylatmaya çalışırlar ve çalışmaya devam etmektedirler.

Bazı alimler, Yüce Allah’ın muradını Kur’an’ın lafızlarından istinbât etmek gerektiğini, lafızların ötesinde bir anlam, işaret arayışının doğru olmadığını belirtmektedirler.¹ Bazıları da Kur’an’ın, lafızlardan anlaşılan manaların ötesinde, işaretler içerdiğini söyleyerek bu işaretleri bulma çabasına girişmektedirler.²

¹ Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr* (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hayat, 1980), 39.

² Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâ’ifü’l-ışârât*, thk. İbrahim el-Besyûnî (b.y.: el-Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-‘Âmme li’l-Kitâb, 2000), 1/44.

Kesbî ilimlerle yapılan tefsirler, rivayet ve dirayet olarak iki kısma ayrılmaktadır. Rivayet malzemelerine dayanılarak yapılan tefsirlere rivayet, farklı ilimlerin verileriyle yapılan izahlara ise dirayet denilmektedir. Dirayet yöntemi çerçevesinde lügat, ıstikak, sarf, nahiv gibi dil ilimleriyle lügavî; beyân, bedî', me'ânî gibi belagat ilimleriyle belâğî; fıkıh ve fıkıh usulü ilimleriyle fikhî (ahkâm); kelâm ilmiyle kelâmî; Arap edebiyatı esas alınarak edebî; sosyal ve beşerî ilimler vasıtasıyla içtimâî ve bilimsel veriler temelinde ilmî tefsirler kalem alındı.

Kur'an'da asıl önemli olanın bâtın, lafızların ötesindeki anlamlar olduğu ve Yüce Allah da bu bâtın manaları murat ettiği iddiasıyla yapılan açıklamalara bâtını, felsefî tefsir denilmekte ve bunlar makbul görülmemektedir. Kur'an'ın zâhirinin önemli olduğunu; ancak bu lafızların ardında bazı işaretler bulunduğunu ve bunların da önem arz ettiğini söyleyen alimler tarafından yapılan tefsirlere ise işârî/tasavvufî tefsirler denilmekte ve bunlar makbul addedilmektedir.³

Molla Gürânî, tasavvufa karşı olmayan; ancak kesbî ilimlerle Kur'an'ı anlamak isteyen ve bu yönde çaba gösteren alimlerdenidir. Bunun için yazdığı *Gâyetü'l-emânî* adlı tefsir eserinde Kur'an'ı bu bakış açısıyla anlamaya çalışmaktadır. O, rivayet malzemelerine başvurduğu gibi farklı ilimlerin verilerine dayanarak dirayet metodu ile de Kur'an'ı tefsir etmekte; ancak Kur'an'dan işaretler bulma çabasına girmemektedir.⁴ Nahçivânî ise kaleme aldığı *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye* isimli işârî/tasavvufî tefsirinde Kur'an'ın zâhirini, lafızlardan anlaşılan anlamları inkâr etmemektedir. Ancak onun için önemli olan lafızların arkasında gizli olan manalar ve işaretlerdir. Nitekim tefsirinin önsözünde herhangi bir delile göre tefsir yapmadığını, aksine Yüce Allah tarafından kendisine gösterilenleri yazdığını ifade etmekte ve eserinin bu şekilde değerlendirilmesini istemektedir.⁵

Bu çalışmada aynı çağda yaşayan, Ehl-i sünnete mensup bulunan; ancak çok farklı anlayışlara sahip olan bu iki alimin çok değişik metotlarla kaleme aldıkları bu tefsirlerini mukayese etmeye çalışacağız. Bu mukayese neticesinde kesbî ilimlerle yapılan tefsirler ile vehbî bilgilerle yapılan yorumlar arasındaki farkları ortaya koymaya gayret edeceğiz. Bu tefsirleri mukayese etmeye geçmeden söz konusu müfessir ve tefsirlerle ilgili kısaca bilgi vereceğiz.

³ M. Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn* (Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.), 2/174-206, 251-318. Fazl Hasan Abbas, tefsir ve tevil kavramlarının Kur'an'daki kullanımlarından yola çıkarak, lafızların yorumlanmasına dayanan açıklamaların tefsir, lafızlardan işaretler istinbât etmeye yönelik çabaların ise tevil olduğunu belirtmektedir. bk. Fazl Hasan Abbas, *et-Tefsîr esâsiyyâtühü ve'tticâbâtüh* (Amman: Dârü'n-Nefâis, 2016), 1/110.

⁴ Kutbettin Ekinci, "Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtîha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 344.

⁵ Nimetullah b. Mahmud en-Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtibu'l-gaybiyye* (b.y.: Dâru Rikâbî, 1999), 1/2.

1. Molla Gürânî (öl. 893/1487)

1.1. Hayatı

Asıl adı, Şerefeddîn Ahmed b. İsmail b. Osman b. Ahmed b. Reşîd b. İbrahim et-Tebrîzî el-Gürânî el-Kâhîrî er-Rûmî'dir.⁶ Molla Gürânî ismi ve el-Gürânî nisbesiyle meşhur olmuştur.⁷ Bazı kaynaklarda lakabı Şerefeddîn yerine Şemseddîn,⁸ başka bazı kaynaklarda ise Şehâbeddîn olarak geçmektedir.⁹

Molla Gürânî, Kuzey Irak'ın Şehrezûr kentine bağlı Gürân kasabasında, 813/1416 yılında dünyaya geldi. Küçük yaşta Kur'an'ı hıfz eden Molla Gürânî, ilk tahsilini memleketinde aldı. Zeynüddîn Abdurrahman b. Ömer¹⁰ el-Kazvîni'den (öl. 836/1432-1433) kıraat-ı seb'a, alet, arûz ilimleri ile Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) haşiyesiyle birlikte *el-Keşşâf*'ı okudu. Memleketinde benzer ilim adamlarından okuduktan sonra ilmî gücünü artırmak için uzun seyahatlere çıktı. Önce Bağdat'a gitti. 30 yaşlarına kadar burada kaldı ve birçok alimle ilmî mübahaselerde bulundu. Daha sonra Diyarbakır, Hayfa, Şam ve Kahire gibi değişik şehirlere giderek ilim tahsil etmeye devam etti. Kahire'de İbn Hacer el-Askalânî'den (öl. 852/1449) *Sahib-i Buhârî* ile Zeynüddîn el-İrâkî'nin (öl. 806/1404) *Şerh-i Elfiyye*'sini, Zeynüddîn ez-Zerkeşî'den (öl. 846/1442-43) *Sahib-i Müslim*'i okudu. Tahsilini tamamlayan Molla Gürânî, icazetini İbn Hacer'den aldı. Kahire'de geniş kitlelere ders veren Molla Gürânî, zamanın hükümdarı el-Melikü'z-Zâhir Çakmak'ın (öl. 857/1453) yanında büyük bir konuma ulaştı ve onun yanında yapılan ilmî toplantılara iştirak etti. Kahire'de bütün dinî ilimlerde otorite kabul edilen Molla Gürânî, Berkûkiyye medresesinde fıkıh dersleri vermekle görevlendirildi.¹¹

⁶ Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.), 1/241.

⁷ Ziya Demir, *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 128; Mehmet Mustafa Göksu, *Molla Gürânî'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği (Necm-Nas Sureleri Arası)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 20.

⁸ Ahmed b. Mustafa Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 51.

⁹ Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/166.

¹⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tâsi'* adlı eserinde Molla Gürânî'nin bu hocasının ismini ez-Zeyn Abdurrahman b. Ömer el-Kazvîni olarak vermektedir. Bu alim, Molla Gürânî'nin hocası olduğuna göre, hicri IX. asrın alimlerindedir. Dolayısıyla Sehâvî'nin söz konusu eserinde ele alınması gerekirdi. Zira mezkûr eserde ilgili asrın alimleri incelenmektedir. Ne var ki ilgili eserde bu alimden hiç bahsedilmemektedir. Sehâvî'nin bu eserinde 836 yılında vefat eden, ismi ez-Zeyn Abdurrahman b. Muhammed el-Kazvîni olan bir alimden bahsedilmekte ve onun kıraat alimi olduğu ifade edilmektedir. Muhtemelen Molla Gürânî'nin hocası olan, bu alimdir ve onun babasının ismi sehven Ömer olarak kaydedilmiştir. Zira bütün araştırmalarımızda hicri IX. asırda vefat etmiş ve ismi Abdurrahman b. Ömer el-Kazvîni olan bir alime rastlamadık. bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lami'*, 4/154. Ayrıca bk. Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'i'l-umr*, thk. Hasan Habeşî (b.y.: Lecnetü İhyâ'i't-Türâsi'l-İslâmî, 1969), 3/506.

¹¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lami'*, 1/241-242; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 128; Göksu, *Molla Gürânî'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli*

Molla Gürânî, Molla Yegân'ın (öl. 865/1461 civarı) daveti üzerine o zamanki Osmanlı'nın başkenti Edirne'ye geldi ve onun vesilesiyle dönemin padişahı II. Murat'la (öl. 855/1451) tanıştı. Padişah'ın ikram ve iltifatlarına mazhar olan Molla Gürânî, Bursa'daki Kaplıca ve Yıldırım Han medreselerinde müderris olarak tayin edildi.¹²

Daha sonra Manisa sancağında bulunan Şehzâde II. Mehmet'in (Fatih) (öl. 886/1481) eğitim ve öğretimine tayin edilen Molla Gürânî, Fatih'in tahta geçmesiyle kazaskerlik görevine tayin edildi. 885/1480 yılında ise daha sonra şeyhülislâmlığa dönüşecek olan İstanbul müftülüğüne getirildi.¹³

893/1487 yılında vefat eden Molla Gürânî'nin cenaze namazını bizzat dönemin padişahı II. Bayezid (öl. 918/1512) kıldırdı. Molla Gürânî, Aksaray semtinde kendi yaptırdığı caminin yanında defedildi. Molla Gürânî, üç padişah döneminde yaşadı; II. Murat'ın padişahlığının son yılları, Fatih döneminin tamamı ve II. Beyazıt devrinin ilk yedi yılı.¹⁴

1.2. Eserleri

1. *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî*, 2. *ed-Dürü'l-levâmî' fî şerhi Cem'î'l-Cevâmî'*, 3. *el-'Abkarî fî havâşî'l-Ca'berî*, 4. *Keşfü'l-esrâr 'an karâ'âtî'l-e'immeti'l-ahyâr*, 5. *el-Kevserü'l-cârî ilâ riyâzı ebâdîsi'l-Bubârî*, 6. *Levâmî'î'l-gurer şerhu Ferâidü'd-Dürer*, 7. *Ref'u'l-bitâm 'an vakfî Hamza ve Hişâm*, 8. *el-Müveşşah 'ale'l-Müveşşah*, 9. *Risâle fî'l-velâ (Risâletü'l-velâ)*, 10. *Hâşiye 'alâ Tefsîri'l-Kâdî*, 11. *Risale fî tefsîri Âyeti'l-Kürsî*, 12. *Şerb 'alâ sabîbi İbn Temcüd*, 13. *eş-Şâfiye fî 'ilmi'l-'arûz*.¹⁵

Tefsirinin Edisyon Kritiği, 19-21; İshak Doğan, *Osmanlı Müfessirleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 171; Mustafa Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 73; Hidayet Aydar, *Tarih Perspektifinden Örnek Tefsir Metinleri 2* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014), 429; Hamid b. Yakub el-Fureyh, "Mukaddime", *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî*, mlf. Ahmed b. İsmail el-Gürânî (Riyad: Dârü'l-Hidâre, 2018), 1/11-19.

¹² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lami'*, 1/242; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ku'n-Nu'mâniyye*, 51; Göksu, *Molla Gürânî'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği*, 25; Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, 172; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri 2*, 430.

¹³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lami'*, 1/242; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ku'n-Nu'mâniyye*, 51-53; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/166; Göksu, *Molla Gürânî'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği*, 25-26; Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, 172; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri 2*, 431.

¹⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lami'*, 1/243; Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ku'n-Nu'mâniyye*, 55; Göksu, *Molla Gürânî'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği*, 30; Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, 174; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri 2*, 432. Molla Gürânî'nin hayatı için ayrıca bk. Mahmut Ay, "Molla Gürânî'nin Gâyetü'l-Emânî'si", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 304-305; Ekinci, "Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtîha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri", 320.

¹⁵ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Molla Gürânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/250; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 131; Göksu, *Molla Gürânî'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği*, 30-35; Fureyh, "Mukaddime", 1/32-36.

1.3. Tefsiri

Molla Gürânî, bu eserinin telifine 860/1457 yılında Mescid-i Aksa'da başlamıştır. Tefsir, 7 yıl gibi uzun bir süre sonra 867/1467 senesinde tamamlanarak dönemin padişahı Fatih Sultan Mehmet'e ithaf edilmiştir.¹⁶

Bu tefsirin üzerinde hem Türkiye'de hem de Suûdî Arabistân'da bazı akademik çalışmalar yapılmıştır. Bu konudaki ilk ve en kapsamlı çalışma, Sakıp Yıldız'ın (öl. 1416/1995) *Fatih'in Hocası Molla Gürânî ve Tefsiri* adıyla yapılan doçentlik tezidir. Abdulcebbar Altun da, *Şeyhülislam Molla Gürânî: Hayatı, Eserleri ve Tefsirdeki Metodu* adıyla bir yüksek lisans tezi hazırlamıştır. Mahmut Ay'ın hazırladığı yüksek lisans tezinin adı, *Molla Gürani'nin "Gayetu'l-Emani" İsimli Tefsiri ve Tefsirinin Fatıha ve Bakara surelerinin 1-103 Ayetlerinin Edisyon Kritiği*'dir. Mehmet Mustafa Göksu ise *Molla Gürani'nin Gayetu'l-Emani İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği (Necm ve Nas Sureleri Arası)* adıyla bir doktora tezi hazırlamıştır.

Suudi Arabistan'da yapılan çalışmalar şu şekildedir:

1. Hamid b. Yakub b. Yusuf el-Fureyh, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî li-Şehâbiddîn Ahmed b. İsmail el-Gûrânî min evvelî sûreti'l-Fâtıha ilâ âhiri sûreti Âli İmrân.*

2. İbrahim b. Süleyman el-Hüveymil, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî li-Şehâbiddîn Ahmed b. İsmail el-Gûrânî min evvelî sûreti'n-Nisâ ilâ âhiri sûreti'l-A'râf.*

3. Muhammed b. Serî' es-Serî', *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî li-Şehâbiddîn Ahmed b. İsmail el-Gûrânî min evvelî sûreti'l-Enfâl ilâ âhiri sûreti İbrahim.*

4. Abbas b. Hüseyin el-Hâzimî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî li-Şehâbiddîn Ahmed b. İsmail el-Gûrânî min evvelî sûreti'l-Hicr ilâ âhiri sûreti'l-Hac."*

5. Hâdî b. Ali er-Rudeynî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî li-Şehâbiddîn Ahmed b. İsmail el-Gûrânî min evvelî sûreti'l-Mü'minûn ilâ âhiri sûreti'l-Fâtır.*

6. Abdullah b. Ali el-Mechadî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî li-Şehâbiddîn Ahmed b. İsmail el-Gûrânî min evvelî sûreti Yâsîn ilâ âhiri sûreti't-Tûr.*

7. Cevhere bint Muhammed el-'Ankarî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî li-Şehâbiddîn Ahmed b. İsmail el-Gûrânî min evvelî sûreti'n-Necm ilâ âhiri sûreti'n-Nâs.*

¹⁶ Ahmed b. İsmail el-Gûrânî, *Gâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keîâmî'r-rabbânî*, thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh vd. (Riyad: Dârü'l-Hidâre, 2018), 7/1370.

1.3.1. Metot ve Muhtevası

Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî* isimli tefsirini rivayet ve dirayet yöntemleriyle kaleme almıştır. Rivayet yöntemi olarak Kur'an'ı Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiîn kavliyle tefsir etmeye çalışmıştır. Ayrıca esbâb-ı nüzule yer vermiş, nâsîh ve mensûh ayetleri belirtmiş ve kıraat farklılarına göre yorumlar yapmıştır.¹⁷ Dirayet yönü olarak Kur'an'ı Kur'an'la ve sünnetle tefsir etmeye özen göstermiş, birçok tefsirden daha fazla sarf, nahiv, belagat, fıkah ve kelâm konularına yer vermiştir. Molla Gürânî, ahkâm ayetlerini tefsir ederken ilgili ayetle alakalı mezhep imamlarının görüşlerini belirtmiş ve zaman zaman kendi tercihini de ortaya koymuştur.¹⁸

Molla Gürânî, bu tefsirinde Zemahşerî (öl. 538/1144) ve Beyzâvî'den (öl. 685/1286) pek çok iktibaslar yapmıştır. Ancak onlarda gördüğü hata ve eksiklikleri düzeltmiş ve doğru bulduklarını belirtmekten geri durmamıştır.¹⁹ Molla Gürânî, Zemahşerî ve Beyzâvî dışında Taberî (öl. 310/923), Râgıb el-İsfehânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Kuşeyrî (öl. 465/1072), Vâhidî (öl. 468/1076), Begavî (öl. 516/1122), Râzî (öl. 606/1210), Kevâşî (öl. 680/1281), Nesefî (öl. 710/1310), Tîbî (öl. 743/1343) ve Teftâzânî gibi müfessirlerden de yararlanmışır.²⁰ Ebüssuûd (öl. 982/1574) ve İsmail Hakkî Bursevî (öl. 1137/1725) ise, Molla Gürânî'den istifade etmişlerdir.²¹

2. Nahçivânî (öl. 920/1514 [?])

2.1. Hayatı

Nimetullah b. Mahmud en-Nahçivânî el-Akşehrî, Azerbaycan'ın Nahçivân şehridendir. Şeyh Alvân, Alvân el-Akşehrî, Baba Nimetullah, Nimetullah Sultan, Baba Nimet gibi isim ve lakaplarla da meşhur olmuştur. Fatih ve II. Bayezid dönemi meşhur alim ve mutasavvıflarındandır.²²

Nahçivânî, tahsilini memleketinde yaptı ve devrin alimlerinden iyi bir öğrenim gördü. Bundan sonra tasavvufa yönelerek Nakşibendî tarikatına intisap etti. Tasavvuf ilmini ve tarikat adabını

¹⁷ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 1/96, 559-560, 565-566, 2/508-509, 286-287, 7/211.

¹⁸ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/102-103.

¹⁹ Ay, "Molla Gürânî'nin *Gâyetü'l-Emânî*'si", 310-330; Ekinci, "Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtîha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri", 322-344.

²⁰ Göksu, *Molla Gürânî'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği*, 43-48; Ay, "Molla Gürânî'nin *Gâyetü'l-Emânî*'si", 308-309; Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 74; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri 2*, 433.

²¹ Göksu, *Molla Gürânî'nin "Gâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsirinin Edisyon Kritiği*, 43-48; Öztürk, *Osmanlı Tefsir Mirası*, 74; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri 2*, 433.

²² Yaşar Kurt, *Ni'metullah Nahçivânî ve Tasavvufî Tefsîri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 38; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 138; Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, 171; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri 2*, 509-510.

tahsil ettikten sonra inzivaya çekilerek nefis terbiyesiyle meşgul oldu. İnsanları irşat etmek için Tebriz'e gitti. 904/1498 yılında buradan ayrıldı ve 905/1499 senesinde Karaman vilayetine bağlı Akşehir kasabasına gitti ve oraya yerleşti. Akşehir'de halkın büyük takdir ve teveccühüne mazhar olan Nahçivânî, burada hayatının sonuna kadar halkı irşat etmekle meşgul oldu.²³

Nahçivânî, İbn Arabî'nin görüşlerini paylaştan bir vahdet-i vücud taraftarıdır. Ona göre, Allah bütün kevn-ü fesâd (oluş ve bozuluş), gayb ve şehadet, zâhir ve bâtin âlemlerde, bütün kıtalarda, yönlerde görünen, her şeye sirayet eden tek varlıktır. Allah'tan başka her şey, aynadaki suret gibi Allah'ın bir görüntüsüdür. Suretin sahibi Allah, görüntü ise âlemdir. İşte asıl tevhid, haktan başka bir varlık görmemek, ondan başkasına varlık vermemektir.²⁴

Zengin olmasına rağmen mütevazı bir hayat süren Nahçivânî, 920/1514 yılında Akşehir'de, Yavuz Sultan Selim döneminde vefat etti. Kabri, buradadır ve önemli ziyaret yerlerindedir.²⁵

2.2. Eserleri

1. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*, 2. *Şerb-i Gülşen-i Râz*, 3. *Terceme-i Nakş-i Fusûs*, 4. *İhvân*, 5. *Mecmû'a-i Letâ'if*, 6. *Risâle-i Mükâşefe*, 7. *İstulâhâtü's-süfîyye*, 8. *Hidâye*, 8. *Risâle-i Tabkîkât*, 9. *Risâle-i Nikât*, 10. *Risâle-i Vücûd-ı Mutlak*, 11. *Risâle-i Es'ile ve'l-Ecrive*, 12. *Risâle-i Zikriyye*, 13. *Hâşiye 'alâ Envâri't-Tenzîl li'l-Beyzâvî*.²⁶

²³ Bk. Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ku'n-Nu'mâniyye*, 214; Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnâût (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010), 3/372; Hayrüddin b. Mahmud ez-Zirikî, *el-A'lâm* (Beirut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 8/39; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 13/111; Kurt, *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsîri*, 39-41; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 139; Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, 171; Aydar, *Örnek Tefsir Metinleri* 2, 510.

²⁴ Nahçivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 2/385-386.

²⁵ Taşköprizâde, *eş-Şekâ'ku'n-Nu'mâniyye*, 214; Kâtip Çelebi (Hacı Halife), *Süllemü'l-vüsûl*, 3/372; İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-ârifîn, Esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Beirut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 2/497; Kurt, *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsîri*, 39-44; Doğan, *Osmanlı Müfessirleri*, 171. Nahçivânî'nin hayatı için ayrıca bk. Süleyman Ateş, *İşârî Tefsîr Okulu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, 1998), 225; Orkhan Musakhanov, *Ni'metullah Nahcivânî'nin Hidâyetü'l-ihvân'ı (Metin, Tercüme ve İnceleme)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 1-6; Kübra Özdemir Keleş, "Türk Tefsir Ekolünde Münâsebet İlmi: Ni'metullah Nahcivânî Örneği", *Osmanlı Döneminde Tefsir*, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Yayınları, 2018), 1/301-302.

²⁶ Kurt, *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsîri*, 49-79; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, 140. Nahçivânî'nin hayatı ve eserleri için ayrıca bk. Abdülbaki Turan, "Baba Ni'metullah Nahcivânî ve 'el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye' İsimli Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1985), 61-66.

2.3. Tefsiri

Nahçivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* adlı tefsirini 902/1496 yılında, Tebriz'de tamamlamıştır.²⁷ Nahçivânî, secili bir üslupla kaleme aldığı bu tefsirini hiçbir kaynaktan yararlanmadan sadece kalbine doğan ilhamların ışığında yazdığını söylemektedir.²⁸ Bu tefsir, bütün ayetlerin tefsir edildiği ilk işârî/tasavvufî tefsirdir. Rivayet ve dirayet yöntemlerine az yer verilen tefsirin, matbu ve mahtût birçok nüshası İstanbul kütüphanelerinde mevcuttur.

2.3.1. Metot ve Muhtevası

Nahçivânî, tefsirine bir mukaddime ile başlamıştır. Bu mukaddimede Yüce Allah'ı, Hz. Peygamber'i ve Kur'an'ı medh ve tavsif ettikten sonra tasavvuf mesleği, seyr-u sulûkün merhaleleri, vahdet-i vücud ve vahdet-i şuhûd hakkında bilgiler vermektedir.²⁹

Ağırlıklı olarak işârî/tasavvufî bir yöntemle yazılan bu tefsirde her sureye mukaddime mahiyetinde bir fâtiha (giriş) ile başlanmakta ve bütün sureler irşat ve nasihat içerikli bir hatime (bitiş) ile sonlandırılmaktadır. Her fâtiha ve hâtime, diğerlerinden farklıdır. Tefsirde, -Kuşeyri'nin *Letâ'ifü'l-îşârâ't*ında olduğu gibi- her surenin başındaki besmele, o surenin muhtevasına uygun bir şekilde tefsir edilmektedir.

Nahçivânî, zaman zaman kendi döneminde yaşayan ve kendilerini peygamberlerin varisleri olarak gören kişilerin dünya malını toplamaya yönelmelerini sert bir şekilde eleştirmektedir.³⁰ Nahçivânî, bu tefsirinde zaman zaman bazı dipnotlar düşüp açıklamalarda bulunmaktadır. Nitekim el-Fâtiha suresini tefsir ederken surenin isminin önüne düştüğü "1" nolu notta bazı izahlar yapmaktadır. Bu da, tefsirin önemli özelliklerindedir.³¹

3. Molla Gürânî ve Nahçivânî'nin Tefsirlerinde Belli Bazı Ayet Tefsirlerinin Mukayesesi

Kur'an'ın bazı kelimelerinde, ifadelerinde ve ayetlerinde alimler çokça ihtilaf etmiş, bu ihtilaf noktaları tefsirlerde ele alınıp tartışılmış ve her müellif kendi mezhebine, meşrebine ve ilmine göre

²⁷ Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/1292; Kurt, *Ni'metullah Nahçivânî ve Tasavvufî Tefsiri*, 79.

²⁸ Nahçivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/3.

²⁹ Nahçivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/2-16.

³⁰ Nahçivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/67, 71, 72, 140, 273, 304, 2/32.

³¹ Nahçivânî, *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye*, 1/17. Nahçivânî'nin tefsiriyle ilgili geniş bilgi için ayrıca bk. Turan, "Baba Ni'metullah Nahçivânî ve 'el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye' İsimli Tefsiri", 66-75; Ateş, *İşârî Tefsir Okulu*, 225-230; Musakhanov, *Ni'metullah Nahçivânî'nin Hidâyetü'l-ibvân'ı (Metin, Tercüme ve İnceleme)*, 6-20; Keleş, "Türk Tefsir Ekolünde Münâsebet İlmi: Ni'metullah Nahçivânî Örneği", 1/302-304.

bir görüşü tercih veya reddetmiştir. Biz bu başlıkta, kesbî/zâhir ilme önem veren ve Kur'an'ı bu pencereden anlamaya çalışan Molla Gürânî ile Sûfî bir meşrebe sahip olan ve Kur'an'ı kendisine verilen vehbî bilgilerle açıklamaya çalıştığını söyleyen Nahçivânî'nin eserlerinden bazı ayetlerin tefsirlerini ele alıp mukayese edeceğiz. Bu mukayeseyi tefsirlerinde çokça ihtilaf edilen ve işaretlerin istinbât edilmesine müsait olan bazı ayetler üzerinde yapmaya çaba göstereceğiz.

1. el-Fâtiha 1/7.

صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ “Kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapkınlarınkine değil.”

Molla Gürânî, mezkûr ayeti şu şekilde tefsir etmektedir: Bu ayette geçen nimetin, İslam nimeti olduğu konusunda ihtilaf yoktur. Nimet verilenler ise ya bütün müminlerdir ya da peygamberlerdir. İbn Abbas'tan yapılan bir rivayete göre bunlar, dinlerini tahrif etmeyen Hz. Musa'nın kavmidir/ümmedidir. Bazılarına göre bunlar, en-Nisâ suresinin 69. ayetinde geçen kişilerdir.³²

Molla Gürânî, gazaba uğrayan ve sapkınlardan kimlerin kastedildiği hususunda şunları söylemektedir: Gazaba uğrayan ve sapkınlık, küfür üzerine ölen herkestir. Bazılarına göre, gazaba uğrayanlar Yahudi, sapkınlık ise Hıristiyanlardır; çünkü Allah Teâlâ, Yahudiler hakkında غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ “Allah onlara gazap etti.”³³ Hıristiyanlar hakkında da قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا “Daha önce sapkınlık ve birçoklarını da sapkınlık.”³⁴ buyurmuştur. Ancak ilk görüş, daha isabetlidir; çünkü ayetin genel olduğu açıktır. Ayrıca bu tehdit, Yahudi ve Hıristiyan haricindekiler için de söz konusudur. Eğer bu konudaki rivayetin (Gazaba uğrayanların Yahudi sapkınlıkların da Hıristiyanlar olduğunu belirten hadis rivayeti)³⁵ Hz. Peygamber'e nispeti sahih ise bu ayet, Yahudi ve Hıristiyanların diğerlerinden daha fazla bu vasıflara müstahak olduklarına işaret olur. Yoksa bu hususları sadece onlarla sınırlandırmak için değildir.³⁶

³² قَالُوا لَيْكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ، *İşte onlar, Allah'ın kendilerine nimet verdiği peygamberlerle, siddiklerle, şehidlerle ve iyi kimselerle birlikte dirler.*”

³³ el-Mücâdele 58/14.

³⁴ el-Mâide 5/77.

³⁵ Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslamî, 1998), “Tefsîr”, 2 (No. 2953).

³⁶ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 1/132-135.

Nahçivânî'ye göre, nimet verilenler, en-Nisâ suresi 69. ayetinde geçen peygamberler, siddikler, şehitler ve salihlerdir. Gazaba uğrayanlar, kuruntu dolu aklın peşine takılıp, ayan beyan yoldan ayrılanlardır. Sapkınlar ise, dünya aldatması ve Şeytan'ın hakikati ters yüz göstermesinden dolayı hak yolunu şaşırانlardır.³⁷

Molla Gürânî, bu ayetin tefsirinde rivayet ve dirayet yönetimi kullanarak ayeti anlamaya ve bu konuda serdedilen görüşleri belirtmeye çalışmaktadır. Nahçivânî, ayetin ilk kısmını Kur'an'ın başka bir ayetiyle tefsir etmekte, ikinci kısmını ise tamamen sûfî bir meşreple ele almaktadır. Nitekim aklın tamamen devre dışı bırakılması gerektiğinden söz etmektedir.

2. el-Bakara 2/30.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنِيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً “*Hani, Rabbin meleklerle, ‘Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.’ demişti.*”

Molla Gürânî, “Halife, başkasının yerine geçendir.” diyerek önce “halife” kelimesinin sözlük anlamını vermekte, ardından “halife” ile kastedilenin Hz. Âdem’in zürriyeti olduğunu ifade etmekte ve bu görüşünü وَهُوَ الَّذِيْ جَعَلَكُمْ خٰلِٖفَ فِى الْاَرْضِ “*O, sizi yeryüzünde halifeler kıldır.*”³⁸ ayetiyle desteklemektedir. Çünkü sözünü ettiği ayette “halife” ifadesi bütün insanlar için kullanılmıştır. Molla Gürânî, daha sonra halifeden Allah yerine insanları idare edenler de kastedilmiş olabileceğini belirtmekte ve buna delil olarak يَا دَاوُدُ اِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيْفَةً فِى الْاَرْضِ “*Ey Dâvûd! Biz seni yeryüzünde halife yaptık.*”³⁹ ayetini zikretmektedir. Ona göre peygamberler; Allah'ın, peygamberin yolunda yürüyenler ise onların halifeleridir.⁴⁰

Nahçivânî; اِنِيْ جَاعِلٌ فِى الْاَرْضِ خَلِيْفَةً “*Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım.*” cümlesini, “Ben alt alemde (العالم السفلي), bütün isim ve sıfatlarımla tecelli edeceğim, benim yerime/adıma yarattıklarımı ıslah edecek ve onların ahlaklarını güzelleştirecek, imkân pasından pak bir ayna yaratacağım.” şeklinde tefsir etmekte, devamında halifeden kastedilenin Hz. Âdem olduğuna işaret etmektedir.⁴¹

³⁷ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/18.

³⁸ el-Fâtır 35/39.

³⁹ Sâd 38/26.

⁴⁰ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 1/366.

⁴¹ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/27.

Molla Gürânî, ayette geçen halife ifadesinin anlamını dil ilimleri vasıtasıyla bulmaya çalışmakta, halife ile kimin/kimlerin kastedildiğini belirlemek için Kur'an'la tefsir metoduna başvurmuştur. Nahçivânî ise halife ile kastedilenin Hz. Âdem olduğuna işaret etmekte; ancak onu bir kişi olarak değil, Yüce Allah'ın esmâ ve sıfatlarını yansıtan bir ayna olarak tavsif etmektedir.

3. el-Bakara 2/62.

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ “Şüphesiz, inananlar ile Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbiülâden Allah'a ve ahiret gününe inanan ve salih ameller işleyenler için Rableri katında mükâfat vardır; onlar korkuya uğramayacaklar, mahzun da olmayacaklardır.”

Molla Gürânî'ye göre الَّذِينَ آمَنُوا “inananlar”, sadece dilleriyle iman edenlerdir. Yani münafıklardır. “هَادُوا”, Yahudiler; “النَّصَارَى”, Hıristiyanlar; “الصَّابِئِينَ” ise Hıristiyanlardan ayrılıp meleklerle tapanlardır. Ona göre münafık, Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiülâden eğer müminler gibi iman edip ahirete inanırlarsa onlar da cennete gireceklerdir.⁴²

Nahçivânî'ye göre الَّذِينَ آمَنُوا “inananlar” ile Müslümanlar, “هَادُوا” ile Hz. Musa'ya tabi olanlar, “النَّصَارَى” ile Hz. İsa'ya tabi olanlar, “الصَّابِئِينَ” ile Hz. Nûh'a tabi olanlar kastedilmiştir. Ona göre bunlardan Allah'ın birliğine, Rab olarak bağımsızlığına, Allah'tan başka hiçbir mevcudun olmadığına inanan ve bununla beraber kıyamet gününü tasdik edip salih amel işleyenler cennete gireceklerdir.⁴³

Molla Gürânî, bu ayeti Kur'an'ın bütünlüğüne dikkat ederek, sünnete ve alimlerin görüşlerine başvurarak Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiülâden Hz. Muhammed'e ve Kur'an'a iman etmeleriyle kurtuluşa erebileceklerini söylemektedir. Nahçivânî ise rivayet malzemelerine dayanarak mümin, Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiülâden kimler olduğunu belirlemekte; ancak Allah'ın birliğine, bağımsızlığına, ondan başka herhangi bir varlığın olmadığına inanan, bununla birlikte kıyameti kabul eden ve salih ameller işleyen herkesin cennete gireceklerini ileri sürmektedir. Oysa Ehl-i sünnete göre bu ayette kastedilen, Molla Gürânî'nin de ifade ettiği gibi, Hz. Muhammed'e inanan veya bu dinlerin sahih öğretilerine bağlı olan ve Hz. Muhammed peygamber olmadan önce ölen Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiülâdenlerdir.⁴⁴

⁴² Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 1/461-464.

⁴³ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/35.

⁴⁴ İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-âzîm*, thk. Sami b. Muhammed Selâme (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1/284.

4. el-Bakara 2/106.

“*Biz herhangi bir ayeti nesh eder veya onu unutturursak, yerine daha hayırlısını veya mislini getiririz. Allah'ın gücünün her şeye yettiğini bilmez misin?*”

Molla Gürânî'ye göre, bir ayetle sabit olan bir hükmün daha sonra inzal edilen başka bir ayetle kaldırılması anlamına gelen nesh, Kur'an'da vardır. Ona göre, nesh üç çeşittir. Birincisinde, lafız ve hüküm birlikte nesh edilir. Bu nesh çeşidi çoktur. İkincisinde, lafız baki kalır, sadece hüküm nesh edilir. Neshin bu çeşidi de çoktur. Üçüncüsünde, hüküm baki kalır sadece lafız nesh edilir. Neshin bu çeşidi azdır. والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما جزاء بما كسبا نكالا من الله “*Yaptıklarına bir karşılık ve Allah'tan caydırıcı bir müeyyide olmak üzere zina eden yaşlı erkek ve kadını recm edin.*” “ayeti”, neshin bu çeşidindedir; çünkü bu “ayet”in lafzı, nesh edilmiş; ama hükmü bakidir. Bunun için Hz. Ömer şöyle demiştir: “Eğer insanların ‘Ömer Kur'an'a ilave yaptı.’ deme korkusu olmasaydı ben bunu Mushaf'a yazacaktım ki kimse Kur'an'da recim yoktur demesin. Hâlbuki biz bu ayeti okuduk ve Hz. Peygamber de recmi uyguladı.”⁴⁵

Nahçivânî, kâinatta olan her şey ister külli ister cüzi, ister gayb âlemiyle ister şahadet âlemiyle ilgili olsun hepsi Allah Teâlâ'nın esmâ ve sıfatlarının külli bir şekilde gerektirdiği şeylerdir. Olan her şey, bu külli gereklerin sonsuz tezahürleridir. Kâinatta olan her şey, onu var ve idare eden, kendisine has olan ilahi bir sıfatın tezahürüdür. Bunun için denilmiş ki: “Hak Teâlâ, bir surette iki defa tecelli etmez.” çünkü bir surette iki defa tecelli etmek, kâmil kudrete aykırıdır. Ayrıca iki kişiye bir surette tecelli etmek, ikinci bir surette tecelli edememenin aciziyeti anlamına gelir. Bu ayet, buna işaret eder. Ona göre nesh, yüce yaratıcının sürekli devam eden yaratıcı vasfının bir tezahürüdür.⁴⁶

Molla Gürânî, bu ayetten Kur'an'ın bazı ayetlerinin/hükümlerinin neshini anlamakta, bunun için neshin imkânından ve çeşitlerinden bahsetmektedir. Nahçivânî ise neshin, Yüce Allah'ın her zaman farklı olan tecellileri olduğuna işaret etmektedir.

5. el-Bakara 2/114.

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ وَسَعَىٰ فِي خَرَابِهَا أُولَٰئِكَ مَا كَانَ لَهُمْ أَنْ يَدْخُلُوهَا إِلَّا خَائِفِينَ لَهُمْ فِي الدُّنْيَا خِزْيٌ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ “*Allah'ın mescitlerinde onun adının anılmasını yasak eden ve onların*

⁴⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sabîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasırunnasır (b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001-2002), “Hudûd”, 31 (No. 6829); Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 1/559-560.

⁴⁶ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/47.

Molla Gürânî, bu ayeti şöyle tefsir etmektedir: Şâfiî'ye göre kadınların şahadeti, konusu mal olan meselelerde söz konusudur; çünkü kadının şahadeti, sadece bu ayette, borçlanma ayetinde varit olmuştur. Şâfiî'ye göre kadının şahadeti, sadece kadınların vâkıf olduğu konularda da geçerlidir. Öyle durumlarda dört kadının şahadeti geçerli olur. Ebû Hanîfe'ye göre ise kadının şahadeti, had ve kısaslar hariç her konuda geçerlidir. Kadının şahadetinin had ve kısaslarda geçerli olmamasının nedeni, akıl noksanlığından ötürü şahitliğinin şüphe oluşturmasıdır; çünkü bir hadiste: “Hadleri şüphelerden dolayı savınız.”⁵¹ buyrulmuştur.⁵² Molla Gürânî, kadının şahadeti konusunda Ebû Hanîfe ve Şâfiî'nin görüşlerine ve delillerine yer vermekte; ancak kendi görüşünü/tercihini ortaya koymamaktadır.

Nahçivânî ise kadınların şahadetinin sadece konusu mal olan davalarda geçerli olduğunu, had ve kısas konulu meselelerde sahih olmadığını ileri sürmekte ve bunu -Molla Gürânî gibi- kadının akıl ve düşünce yetersizliği iddiasına bağlamaktadır.⁵³ Nahçivânî, kadının şahadetinin konusu mal, had ve kısas olmayan meselelerde geçerli olup olmadığı mevzuunda hiçbir bilgi vermemektedir. Muhtemelen o, Hanefî ve Şâfiîlerin görüşlerini karıştırmış; bilginin bir kısmını Hanefîlerden, bir kısmını Şâfiîlerden almış ve tanımın dışında kalan konuları fark etmemiştir.

Nahçivânî, bu ayetin tefsirinde bâtın bir mana, bir işaret bulmaya çalışmamakta ve Molla Gürânî gibi ayetteki ifadelere bağlı kalarak tefsir yapmakta; ancak mezheplerin görüşlerini karıştırmaktadır. Muhtemelen tasavvufa intisap ettikten sonra kesbî ilimlerin Yüce Allah'la kul arasında perde oluşturduğunu düşünmüş,⁵⁴ bunun için bu ilimlerden uzak kalmaya çalışmış ve bundan dolayı konuyla ilgili görüşlere vakıf olamamıştır.

8. Âl-i İmrân 3/55.

اِذْ قَالَ اللهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ خُذْ هَذَا بِرِجْلِكَ وَإِنَّا صَاعِقُوكَ وَجُنُودَ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي سَمُومٍ مُّوَسَّسَةٍ مُّؤَيَّدَةٍ ۗ *“Hani Allah şöyle buyurmuştu: ‘Ey İsa! Şüphesiz, senin hayatına ben son vereceğim. Seni kendime yükselteceğim.’”*

Molla Gürânî'ye göre bu ayetteki vefatın anlamı, yerden almak olabilir; çünkü “تَوَفَّيْتُ الْمَالَ” ve “اسْتَوْفَيْتُ الْمَالَ” ifadeleri, malın tamamını aldım anlamına gelir. Vefattan kasıt, uyku da olabilir; çünkü uyku, ölümün kardeşidir. وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ *“Gece sizi vefat ettiren de odur.”*⁵⁵ ayetinde de vefat,

⁵¹ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8/57.

⁵² Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 1/1008-1009.

⁵³ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/94.

⁵⁴ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/209.

⁵⁵ el-En'âm 6/60.

uyku anlamında kullanılmıştır. Ayette takdim-tehir de söz konusu olabilir. Yani “Seni kendi yanıma yükselteceğim, sonra yeryüzüne inip öleceksin.” Yüce Allah, Hz. İsa’nın da her beşer gibi öleceğini vurgulamak için kelimada vefatı öne almıştır. Hz. İsa’nın yedi saat ya da üç gün öldüğü söylenmiştir. Ancak bu bilgi; Ehl-i Kitap’tan nakledilmiştir ve doğru değildir.⁵⁶

Nahçivânî, bu ayeti şöyle tefsir etmektedir: Benim ilahlığının sana galebe çalmasıyla seni vefat ettirir, ilahlığın izzet makamına ulaşmayı engelleyen insanlığın kirlerinden seni temizler, temiz olmayan insanlık bağlarının karışımlarından arındıktan sonra seni kendi katıma alırım.⁵⁷ Ona göre vefat, izzet makamına ulaşmayı engelleyen insanî özelliklerden arınmak ve ilahi vasıfları bezenmektir.

Molla Gürânî, Hz. İsa’nın vefatı konusunda lafızlardan bir çözüm arayışına girmekte, ayette takdim-tehirin olabileceğini, vefatın yerden kaldırma ve uyku anlamlarına da gelebileceğini ifade ederken Nahçivânî ise ayeti tamamen işârî bir yöntemle ele alarak maddi bir vefattan hiç bahsetmemektedir.

9. en-Nisâ 4/1.

“يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا” *“Ey insanlar! Sizi bir tek nefisten yaratan ve ondan da eşini yaratan Rabbinize karşı gelmekten sakının.”*

Molla Gürânî, bu ayeti tefsir ederken “نَفْسٍ وَاحِدَةٍ” den kastın Hz. Âdem olduğunu, bütün insanlığın ondan var edildiğini ve eşi Havvâ’nın da onun sol tarafındaki en kısa kaburgasından yaratıldığını ileri sürmektedir.⁵⁸

Nahçivânî; “نَفْسٍ وَاحِدَةٍ”nın, bütün mevcudatı içinde barındıran faal mertebeye tekabül ettiğini; bunun da külli akıl ve yüce kalem diye isimlendirilen hakikat-i Muhammediye olduğunu ileri sürmektedir. Nahçivânî, ayetin “وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا” kısmını ise şöyle tefsir etmektedir: “(Yüce Allah), ince münasebetlerle ilahi isim ve sıfatlar arasında gerçekleşen manevi nikah, hakiki zevac ile başlangıçtan sudur eden ve bütün genel oluşumların feyezana etme kabiliyetine sahip olan külli nefsi yarattı.”⁵⁹

Molla Gürânî, nefis-i vâhidenin Hz. Âdem, zevcin Havvâ olduğunu söylemekte ve İsrâiliyat’a başvurarak Havvâ’nın Hz. Âdem’in kaburgasından yaratıldığını ileri sürmektedir. Kadının eğri

⁵⁶ Gürânî, *Gâyetü’l-emânî*, 1/1120.

⁵⁷ Nahçivânî, *el-Fevâtibu’l-ilâhiyye*, 1/111.

⁵⁸ Gürânî, *Gâyetü’l-emânî*, 2/7.

⁵⁹ Nahçivânî, *el-Fevâtibu’l-ilâhiyye*, 141.

bir kaburgadan yaratıldığına dair hadisler vardır.⁶⁰ Ancak Molla Gürânî'nin Havvâ'nın yaratışıyla ilgili aktardığı bilgi, hadislerde yer almamaktadır. Muhtemelen hadislerde kadının eğir bir kaburgadan yaratıldığına belirtilmesi, Molla Gürânî'nin söz konusu İsrâîlî bilgiyi doğru kabul etmesine neden olmuştur. Nahçivânî ise vahdet-i vücud nazariyesi çerçevesinde bir yorum yapmakta ve nefis-i vâhidenin hakikat-i Muhammediye, zevcin ise ondan sudur eden külli nefis olduğunu iddia etmektedir.

10. en-Nisâ 4/16.

وَالَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأُذُوهُمَا “Sizlerden o işi yapanların her ikisini de incitip kınayın.”

Molla Gürânî, bu ayetin zinayla alakalı olduğunu söylemektedir. Ona göre bir önceki ayette⁶¹ sadece kadınların, bu ayette ise hem erkeklerin hem de kadınların zinası konu edinmiştir. Molla Gürânî'nin başkasına atfettiği bir görüşe göre, bir önceki ayet zina, bu ayet ise livâtayla ilgilidir.⁶²

Nahçivânî'ye göre bu ayet, livâtayla ilgilidir. Livâta insanlığın kabul edemeyeceği çok çirkin bir iş olduğu için onun hükmü tayin edilmemiş ve zinaya kıyas edilmesi istenmiştir. Ona göre, bu işi yapan kişiler, bundan vazgeçinceye kadar çok şiddetli bir şekilde azarlanacak ve ta'zîr edileceklerdir.⁶³

Nahçivânî, Molla Gürânî gibi bu ayeti kesbî ilimlerle tefsir etmeye çalışmakta, herhangi bir işaret arayışına girmemektedir. Ancak ayetin zinayla ilgili olma ihtimalinden bahsetmemektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Nahçivânî'nin kesbî ilimlerden uzak durması, bu konudaki görüşleri bilmemesine/hatırlamamasına neden olmuş olabilir.

11. en-Nisâ 4/159.

وَأَنْ تَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَامْسِكُوهُمْ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّيَهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا “Kitab ehlinin tamamı, ölümünden önce ona iman edecektir. O, kıyamet gününü onların aleyhine şabit olacaktır.”

Molla Gürânî bu ayeti şu şekilde tefsir etmektedir: Ehl-i Kitab'a mensup herkes, ölüm anında Hz. İsa'nın peygamber olduğuna inanacaktır. Ancak ölümü gördüğü için bu iman ona fayda vermeyecektir. Bu, İbn Abbas'ın görüşüdür. Ya da her Ehl-i Kitab, Hz. İsa ölmeden önce ona

⁶⁰ Buhârî, “Enbiyâ”, 1 (No. 3331).

⁶¹ “Zina yapan kadınlara karşı içinizden dört şabit getirin. Eğer onlar şabitlik ederlerse, o kadınları ölüncüye veya Allah onlar hakkında bir yol açınca kadar evlerde hapsedin.” (en-Nisâ 4/15).

⁶² Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/46.

⁶³ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/146.

inanacaktır; çünkü Hz. İsa yeryüzüne indiği zaman İslamiyet'ten başka bir din kabul etmeyeceği için Yahudiler ve Hıristiyanlar onun peygamber olduğuna inanacak ve Müslüman olacaklardır.⁶⁴

Nahçivânî ise ayeti şöyle tefsir etmektedir: Kitap verilen ve bu kitaplara muhatap olan herkes, yani Müslüman, Yahudi, Hıristiyan ve diğer bütün insanlar Hz. İsa ölmeden önce ona inancaklardır. Bu inanma, Hz. İsa'nın yeryüzüne indiği zaman olacaktır; çünkü o zaman bütün insanlar ona inanacak ve herkes Müslüman olacaktır.⁶⁵

Nahçivânî, Molla Gürânî gibi bu ayeti de lafızlara bağlı kalarak yorumlamaya çalışmakta, ancak onun Molla Gürânî gibi konuya vakıf olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Molla Gürânî konuyla ilgili birçok görüşten, yorumdan bahsederken o sadece bunların bir tanesini zikretmektedir.

12. el-Mâide 5/6.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ
“Ey iman edenler! Namaza kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın. Başlarınızı mesh edin ve her iki topuğa kadar ayaklarınızı da.”

Molla Gürânî, bu ayetle ilgili yorumunu şöyle aktarmaktadır: Abdestte ayaklar yıkanacaktır. İmam Şâfi'ye göre mansûb kıraatte ayakların yıkanması, mecrûr kıraatte ise mest üzerine mesh kastedilmiştir.⁶⁶

Nahçivânî, bu ayeti tamamen vahdeti vücut diliyle tefsir etmektedir. Ancak hem baş hem de ayaklar için “أَمْحُوا” ifadesini kullanmaktadır. İbaresini şöyledir: “وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ”, yani dünyada sizin çalışmanıza, yorulmanıza neden olan kişiliğinizi, benliğinizi siliniz (أَمْحُوا). “وَأَرْجُلَكُمْ”, yani sizi dünyanın güzellik ve lezzetlerine sürükleyen ayaklarınızı da siliniz (أَمْحُوا). “إِلَى الْكَعْبَيْنِ”, bu konuda aşırı hassas olunuz ki Hak'tan başka bir isteyiniz ve arzunuz kalmasın...⁶⁷

Molla Gürânî, Ehl-i sünnet fıkıh mezheplerine bağlı kalarak ayakların yıkanması gerektiğini, “وَأَرْجُلَكُمْ” ifadesinin “وَأَمْحُوا”e matuf olduğunu veya ayakların meshinden mest üzerine meshin amaçlandığını söylerken Nahçivânî ise “Başınızı ve ayaklarınızı dünyaya meyletmekten silin.” diyerek tamamen işârî bir yoruma imza atmaktadır.

⁶⁴ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/243-244.

⁶⁵ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/177.

⁶⁶ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/286-287.

⁶⁷ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/185.

13. el-A'râf 7/22.

فَدَلِيهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ “Onları kandırarak yasağa süriükledi. Ağaçtan tattıklarında kendilerine avret yerleri göründü. Derhal üzerlerini cennet yapraklarıyla örtmeye başladılar.”

Molla Gürânî, yakarıda metnini ve mealini verdiğimiz ayeti tefsir ederken bu ayetle Tâhâ 20/121 ayeti arasında görülen çelişki vehmini gidermeye çalışmaktadır. Çünkü birinci ayete göre Hz. Âdem ve Havvâ, ağacı tattıklarında, ikinci ayete göre ise ondan yediklerinde avret yerleri açılmıştır. Molla Gürânî, ağacı tattıklarında avret yerleri kendilerine göründü, yediklerinde ise çıplak kaldılar. Bunun için yemeğin tadına bakmakla değil; ondan yemekle oruç bozulur. Zira yemeğin tadına bakmak, yemek değil; yemenin başlangıcıdır⁶⁸ diyerek söz konusu ayetler arasında çelişkinin olmadığına işaret etmekte ve ayetlerden fikhî bir hüküm istinbât etmeye çalışmaktadır. Molla Gürânî, yasaklı ağacın mahiyetiyle ilgili herhangi bir beyanda bulunmamaktadır.

Nahçivânî ise, bu ayeti şöyle tefsir etmektedir: Ağacı tattıktan sonra üzerlerinde bulunan takva ve ismet elbiseleri çıkarıldı ve avret yerleri onlara göründü.⁶⁹

Molla Güreni, Hz. Âdem ve Havvâ'nın çıplak kalmalarını maddi olarak anlamış ve ayeti bu şekilde tefsir etmiştir. Nahçivânî ise ayette kullanılan ifadelerin arkasındaki işaretlere yönelmiş ve bunun manevî bir çıplaklık olduğunu söylemiştir.

14. el-A'râf 7/189-190.

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّيْهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيًّا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَتَقَلَّتْ دَعَا اللَّهُ رَبَّهُمَا لِيُنْزِلَنَا صَالِحًا لِنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ. فَلَمَّا آتَيْتُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَيْتُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ “Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir. Eşiyle birleşince eşi hafif bir yük yüklenir ve onu taşır. Ağırlaşınca her ikisi de Rableri Allah'a, 'Eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirsen, elbette şükredenlerden olacağız.' diye dua ederler. Fakat Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuk verince de Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda ona ortaklar koşarlar. Allah, onların ortak koştukları şeylerden yücedir.”

Molla Gürânî, bu ayeti şöyle tefsir etmektedir: Şirk koşan Hz. Âdem ve Havvâ değil, soylarıdır. Bu kişiler, onların vesilesiyle dünyaya geldikleri için şirk, Hz. Âdem ve Havvâ'ya nispet edilmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Tirmizî'nin rivayetine göre Hz. Peygamber, şöyle buyurmuştur: “Âdem

⁶⁸ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2/643.

⁶⁹ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/245.

ve Havvâ'nın çocukları yaşamıyordu. Bunun üzerine Şeytan onlara dedi ki: 'Allah katında benim rütbem çok yüksektir. Ben size dua ederim, yeni doğacak çocuğunuz ölmeyecektir. Siz de yeni doğacak çocuğunuzun ismini Abdülhâris (haris Şeytan'ın ismidir.) koyarsınız.' Onlar da yeni doğan bebeklerine bu ismi verdiler."⁷⁰ Âdem ve Havvâ'dan böyle bir şeyin sadır olmaması gerektiği için Allah bunu büyük görmüş ve şirk yakıştırmayı yapmıştır.⁷¹

Nahçivânî: Hz. Âdem ve Havvâ; Şeytan'ın telkiniyle çocuklarına Abdül'uzzâ, Abdülhâris ve Abdülmenât isimlerini koydular. Şirk koşmaları, kasten ve isteyerek olmadığı için Allah onları sadece kınamıştır.⁷²

Molla Gürânî, Hz. Âdem ve Havvâ'nın şirk koşmadıklarını, ayette şirk koşan zürriyetleri kastedildiğini veya şirkin onlara yakışmayan eylem anlamında olduğunu söylerken, Nahçivânî Hz. Âdem ve Havvâ'nın çocuklarının isimlerini koyarken şirk koştuklarını; ancak bunu şirk koşma maksadıyla yapmadıkları için müşrik olmadıklarını belirtmektedir.

15. el-Mâ'ûn 107/4-6.

“فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ. الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُونَ” *“Yaşuklar olsun o ibadet edenlere ki onlar ibadetlerini ciddiye almazlar. Onlar gösteriş yaparlar.”*

Molla Gürânî, bu ayette geçen namaz kılanlardan kastın, namaza hiç ehemmiyet vermeyen, namazlarını kaçırdıklarında hiç rahatsız olmayan kişiler olduğunu söylemektedir.⁷³

Nahçivânî ise, namaz kılanlardan münafıkların kastedildiğini; çünkü inarak namaz kılandıkları için namazın kendilerine hiçbir fayda vermediğini ifade etmektedir.⁷⁴

Nahçivânî bu ayetlerden herhangi bir işaret bulma arayışına girmemekte, Molla Gürânî gibi rivayet ve dirayet yöntemlerini kullanmakta; ancak ondan farklı bir görüş serdetmektedir.

Sonuç

Molla Gürânî, kesbî ilimlere önem veren ve tasavvufa meyilemeyen bir alimdir. Bunun için ilim tahsil etmeye, talebe yetiştirmeye çalışmış ve herhangi bir tarikata, bir şeyhe intisap etmemiştir.

⁷⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâût vd. (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 33/305; Tirmizî, “Tefsir”, 8 (No. 3077).

⁷¹ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 2: 811-813.

⁷² Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 1/277.

⁷³ Gürânî, *Gâyetü'l-emânî*, 7/1305.

⁷⁴ Nahçivânî, *el-Fevâtibu'l-ilâhiyye*, 2/533.

Molla Gürânî, *Gâyetü'l-emânî* adlı tefsirini de kesbî ilimler çerçevesinde kaleme almış, lafızların ötesinde bâtın bir mana, bir işaret arayışına girmemiş ve kendisine herhangi bir vehbî bilginin öğretildiğinden bahsetmemiştir. O, rivayet malzemelerine başvurmuş, öğrendiği ilimler vasıtasıyla dirayet metodunu da kullanmıştır.

Nahçivânî ise kesbî ilimleri tahsil etmiş; ancak tasavvufa intisap ettikten sonra bu ilimleri bir kenara bırakmıştır. Bunun için *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye* adlı tefsirini işârî/tasavvufî bir metotla kaleme almış, rivayet ve dirayet yöntemlerine çok az başvurmuştur. Nahçivânî, Kur'an'ı tefsir ederken delillere/kesbî ilimlere dayanmadığını, vehbî bir şekilde kendisine öğretilen bilgileri aktarmaya çalıştığını ifade ederek kendi anlayışına işaret etmiştir.

Çalışmada mezkûr tefsirleri belli bazı ayetler çerçevesinde karşılaştırmaya çalıştık. Bu karşılaştırma sonucunda iki müfessirin bu farklı anlayışlarını tefsirlerine yansıttıklarını müşahade ettik. Molla Gürânî, ayetlerin tefsiri hususunda nakledilen rivayetlere başvurmakta, dil ve İslamî ilimlerle ayetleri anlamaya çalışmakta, bunu da ayetlerdeki ifadelere göre yapmakta, ayetlerdeki ifadelerin ötesinde herhangi bir anlam arayışına girmemektedir. Nahçivânî ise ayetlerdeki ifadeler yerine bu ifadelerin arkasında gizli olduğunu düşündüğü bâtın manalar, işaretler istinbât etmeye gayret göstermektedir. Aslında Nahçivânî'nin tefsir yaptığını söylemek pek mümkün değildir. O ayetleri okurken kalbine doğan manaları, işaretleri serdetmeye çalışmaktadır. Nahçivânî, az da olsa ayetlerdeki ifadelere bağlı kalarak tefsir yapmakta; ancak ele aldığı konuyla ilgili kapsamlı değerlendirmeler yapmamaktadır. Muhtemelen tasavvufa intisap ettikten sonra kesbî ilimleri Yüce Allah'la kul arasında perde olarak telakki etmesi, bu ilimlerden uzak durmasına ve sonuçta tefsir müktesebatı hakkında yeterli bilgiye sahip olmamasına neden olmuştur.

Yeri geldiğinde işaret ettiğimiz gibi Molla Gürânî ile Nahçivânî; kendilerine nimet verilen, gazaba uğrayan ve dalâlete sapan kişiler hakkında farklı yorumlar yapmışlardır. Aynı şekilde yeryüzüne halife olarak gönderilen varlığın mahiyeti ile Allah'a ve ahiret gününe iman ettikleri takdirde cennete girecekleri bildirilen mümin, Yahudi, Hıristiyan ve Sâbiîler hakkında da ayrı mülahazalar sergilemişlerdir. Öte yandan nesh ve hikmet konusunda da bambaşka tefsirler yapmışlardır. İki müfessirin, mescitleri yıkan ve insanların oralarda ibadet etmelerine engel olan kişilerin kimlikleri; Hz. İsa'nın vefatı; nefis-i vâhide ve eşinin mahiyeti konusunda da birbirinden değişik değerlendirmeleri olmuştur. Molla Gürânî ve Nahçivânî, Abdest ayeti ile el-Mâ'ûn suresinde kendilerinden bahsedilen namaz kılanlar hakkında da farklı tefsirler yapmışlardır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, akli ve nakli ilimler konusunda çok büyük bir alim olan Molla Gürânî, Kur'an'ı bu ilimlerle tefsir etmeye çalışmış, zaman zaman kendi görüşünü belirtmekten ve

beğenmediği görüşleri tenkit etmekten geri durmamıştır. Nahçivânî'nin akli ve nakli ilimleri Yüce Allah'la kul arasında perde olarak görmesi ve bu ilimlerden uzak durması, onun eserinde ilmî tefsirlerin az ve yetersiz olmasına, işârî/tasavvufî yorumların ağırlık kazanmasına neden olmuştur.

Kaynakça

- Abbas, Fazl Hasan. *et-Tefsîr esâsiyyâtühû ve'tticâhâtüh*. 3 Cilt. Amman: Dârü'n-Nefâis, 2016.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâût vd. 45 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ateş, Süleyman. *İşârî Tefsîr Okulu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Yayınları, 2. Basım, 1998.
- Ay, Mahmut. "Molla Gürânî'nin Ğâyetü'l-Emânî'si". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 303-336.
- Aydar, Hidayet. *Tarih Perspektifinden Örnekle Tefsir Metinleri 2*. İstanbul: Yeni Zamanlar Yayınları, 2014.
- Bağdâdî, İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-'ârifîn, Esmâ'ü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenü'l-keübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sabîbu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasır-un-nasır. 9 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001-2002.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2006.
- Doğan, İshak. *Osmanlı Müfessirleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.
- Ekinci, Kutbettin. "Kâdî Beyzâvî ve Zemahşerî'nin Fâtiha ve Bakara Sûrelerindeki Yorumlarına Molla Gürânî'nin Tenkitleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 317-346.
- Fureyh, Hamid b. Yakub. "Mukaddime". *Ğâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*. mlf. Ahmed b. İsmail el-Gûrânî. 1/5-82. Riyad: Dârü'l-Hıdâre, 2018.
- Göksu, Mehmet Mustafa. *Molla Gürânî'nin "Ğâyetü'l-Emânî" İsimli Tefsirinin Edisyon Kitiği (Necm-Nas Sureleri Arası)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Gûrânî, Ahmed b. İsmail. *Ğâyetü'l-emânî fî tefsîri'l-keâmî'r-rabbânî*. thk. Hamid b. Yakub el-Fureyh vd. 7 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hıdâre, 2018.
- İbn Hacer el-'Askalânî, Ahmed b. Ali. *İnbâ'ü'l-gumr bi-ebnâ'î'l-'umr*. thk. Hasan Habeşî. 4 Cilt. b.y.: Lecnetü İhyâ'î't-Türâsi'l-İslamî, 1969.

- İbn Kesîr, İsmail b. Ömer. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sami b. Muhammed Selâme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 2. Basım, 1999.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalim. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayat, 1980.
- Kâtip Çelebi (Hacı Halife), Mustafa b. Abdullah. *Süllemü'l-vüsûl ilâ tabakâti'l-fubûl*. thk. Mahmud Abdülkadir el-Arnâût. 6 Cilt. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2010.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'î't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Keleş, Kübra Özdemir. "Türk Tefsir Ekolünde Münâsebet İlmi: Ni'metullah Nahcivânî Örneği". *Osmanlı Döneminde Tefsir*. ed. Hidayet Aydar vd. 1/293-312. İstanbul: Ensar Yayınları, 2018.
- Kurt, Yaşar. *Ni'metullah Nahcivânî ve Tasavvufî Tefsîri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin. *Letâ'ifü'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 Cilt. b.y.: el-Hey'etü'l-Mısrıyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 3. Basım, 2000.
- M. Hüseyin ez-Zehabî. *et-Tefsîr ve'l-müfessirîn*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Vehbe, ts.
- Musakhanov, Orkhan. *Ni'metullah Nahcivânî'nin Hidâyetü'l-ihvân'ı (Metin, Tercüme ve İnceleme)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Nahcivânî, Nimetullah b. Mahmud. *el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye*. 2 Cilt. b.y.: Dâru Rikâbî, 1999.
- Öztürk, Mustafa. *Osmanlı Tefsir Mirası*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lami' li-ehli'l-karni't-tâsi'*. 6 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Hayât, ts.
- Taşköprizâde, Ahmed b. Mustafa. *eş-Şekâ'ku'n-Nu'mâniyye fî 'ulemâ'i'd-Devleti'l-'Osmâniyye*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *es-Sünen*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Turan, Abdülbaki. "Baba Ni'metullah Nahcivânî ve 'el-Fevâtihu'l-ilâhiyye ve'l-mefâtihu'l-gaybiyye' İsimli Tefsiri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1985), 61-76.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Molla Gürânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/248-250. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Fil Sûresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği
Criticisim of Modern Comments About Fil Sûrah

Recep Orhan ÖZEL

Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Amasya University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Amasya, Turkey
orhan.ozel@amasya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8094-2337>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 30/04/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10/06/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Özel, Recep Orhan. “Fil Sûresi İle İlgili Modern Yorumların Kritiği”.
Tefsir Araştırmaları Dergisi 4/2 (Ekim/October 2020), 337-371.
<https://doi.org/10.31121/tader.730015>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Allah'ın tabiatın olağan akışına müdahil oluşu, Kur'an'da çeşitli vesilelerle anlatılan ve hemen hemen bütün peygamberlerin hayatında yer alan bir husustur. Bilinen doğa kurallarının aşımı anlamına gelen mucizevi olaylarla kimi zaman peygamberler desteklenmiş, kimi zaman da kavimler helak edilip cezalandırılmıştır. Özellikle Kur'an kıssalarında bu hususun sıkça vurgulandığı görülmektedir. Yaratıcının doğada sıra dışı olarak gerçekleştirdiği mucizeler peygamberlerin sadakati ve Allah'ın yüce kudreti için bir delil anlamı taşımaktadır. Bununla beraber bazı ilim adamlarınca Allah'ın tabiata koyduğu kurallarda yasa kırıcı bir fiilde bulunmadığı iddia edilmiştir. Son dönemlerde pozitivist yaklaşımların bilim dünyasına hâkim olmaya başlamasından itibaren de benzeri yorumlarda artış gözlenmiştir. Olaylara determinist perspektifle bakanlar, doğa yasalarını ihlal anlamına geldiğini düşündükleri hârikulâde hâdiseleri çeşitli yollarla tevil etme gayreti içine girmiştir. Ancak bu yönde yoğun çabalar harcanırken Kur'an'ı doğru anlama yolundaki usul ve esaslar çoğu kere terkedilmiş, Kur'an'ın açık ve net beyanları ön yargılara ve keyfi uygulamalara tabi kılınarak yorumlanmıştır. Modern dönemde bu tür yaklaşımların bir örneğini de Fil Suresi tefsiri bağlamında görülmüştür. Bu çalışmada Fil Suresi çerçevesinde üretilen çeşitli modern yorumlara yer verilecek ve bunların kritikleri yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Fil Sûresi, Modernizm, Mekke, Kâbe, Mucize.

Abstract

The intervention of God to the nature of things is an issue that placed in the life of almost all the prophets and is expressed in the Qur'an by various occasions. Sometimes, miraculous events that mean exceeding the known nature rules supported prophets; sometimes tribes were punished by being destroyed. We observe that this issue is frequently emphasized in anecdotes of the Qur'anic parables. Miracles that are created by God are the pieces of evidence for prophet loyalty and the strong hand of God. Moreover, for some scholars, God does not perform an activity to break the rules in natural laws. There has been an observable increase in similar comments since the positivist approaches started to dominate the science world. Persons who evaluate things by a determinist perspective have been in an endeavor to explain away the wondrous incidents that mean violating the laws of nature for themselves in several ways. Rules and procedures toward properly understanding the Qur'an have been ignored dozen of times while there is exerted efforts in this direction; sound and clear expressions of the Qur'an have been commented under prejudices and arbitrary treatments. An example of such approaches is seen in the interpretation of Fil sûrah in the modern period. This study scrutinized several modern comments that have been produced within the frame of Fil sûrah.

Keyword: Commentary, Fil Sûrah, Modernism, Mecca, Ka'bah, Miraculous Events.

Giriş

İslam Dünyasında yaklaşık iki asırdan beri gündemde olan modernleşme hamle ve hareketlerinin arka planında sosyal, siyasal, kültürel vb. birçok etken yatmaktadır. Şüphesiz söz konusu alanlardaki yenilikçi talepler, batı karşısında yaşanan mağlubiyet ve geri çekilmeler sonrasına tekâbül etmektedir. Önce askeri ve bilimsel alanlarda başlayan ardından dini alana da sirayet eden bu talepler, bir süre sonra mağlubiyet cephesindeki kimi Müslüman düşünürlerde hayranlık düzeyine çıkmış ve bir tür Batı öykünmeciliğine dönüşmüştür. Önce Hint-Alt kıtasında doğan sonra Mısır'da Afgânî (ö. 1897) ve Abduh'un (ö. 1905) ıslahatçı söylemleriyle tetiklenen ve klasik modernizm olarak da nitelenen süreç gitgide daha sert ve radikal çizgiye evrilmiştir. Afgânî-Abduh ikilisinin söylemleri, Reşid Rıza (ö. 1935), Ferid Vecdi (ö. 1954), Muhammed Hüseyin Heykel (ö. 1956), Emin el-Hûlî (ö. 1966), Taha Hüseyin (ö. 1973) Ahmed Halefullah (ö. 1997) gibi isimlerle yer yer keskin ve oldukça tepki çeken boyutlar kazanmıştır. Zira akıl, bilim, tecdid, ıslah gibi vurgularla tetiklenen süreç, ilâhî hükümlerinin de nazil olduğu çağın tarihsel şartlarıyla sınırlı kaldığı, Kur'an'da mitolojik anlatımların yer aldığı iddialarına uzanmıştır. Daha yakın zamanda Fazlurrahman (ö. 1988), Nasr Hâmid

Ebû Zeyd (ö. 2010), Câbirî (ö. 2010), Muhammed Arkoun (ö. 2010), Hasan Hanefî gibi şahsiyetler modern söylemin savunucuları arasında yer almıştır.

Türkiye’de bugün modernizm kavramıyla ifade edilen dini yenilenme teşebbüsleri, Arap Coğrafyasında aklâniyyûn, hadâsiyyûn, tenvîriyyûn, müteceddidûn, nahdaviyyûn gibi çeşitli isimlerle anılmış olup, birçok yönden batıdaki kutsal kitap kritiklerinin karakteriyle benzerlik göstermektedir.¹ Kur’ân bağlamında dillendirilen kimi iddiaların batıdaki kutsal kitap tartışmalarıyla doğrudan ve dolaylı ilgisi bunu desteklemektedir. Bu nedenle Müslüman modernistlerin söylem ve argümanlarını özgün söylemlerden olmaktan daha çok Batı rasyonalizminin Kur’ân’a adaptasyonu niteliğinde görmek mübalağa sayılmaz. İslam dünyasındaki bu etkilenmelerde batı üniversitelerinde eğitim alan ve oryantalist isimlerle yakın temas kuran Müslüman düşünür ve ilim adamlarının rolü büyük olmuştur.²

Positivist düşünceden beslenen batı akılcılığının modern söylemler üzerindeki etkisi barizdir. Kur’ân’da yer alan birçok metafizik olguyla ilgili yeni yaklaşımlarda bu etkinin izleri rahatça görülebilmektedir. Bu nedenle modern aklın mesafeli durduğu hatta duymaktan pek hoşnut olmadığı konuların başında gelenekte “mucize” diye ifade edilen hârikulâde olaylar gelmektedir. Mısır’da hocası Abduh’tan sonra akılcı söylemleri daha da genişleten Reşid Rıza’nın sözleri mucizelere olan reaksiyonu göstermesi bakımından önemlidir. Kendisi, Musa (a.s)’ın asâ mucizesini konu alan Şuarâ Suresi 30-33. âyetlerini zikrederek, Kur’ân’da bu tür mucizeler hikâye edilmeseydi Avrupa liberallerinin Kur’ân’a yönelim ve ihtidalarının daha kapsamlı olacağını iddia etmektedir. Bu söylemi mefhum-ı muhalifinden okuduğumuzda Reşid Rıza’ya göre Kur’ân’da yer verilen hissî mucizeler, akıl ve bilim temeline oturan Avrupa düşüncesinin İslam’ı kabulünde engel teşkil etmektedir. Yine ona göre kevnî mucizeler rivâyet, sıhhat ve delâlet yönüyle birçok şüphe ve teville konu olacak türden olaylardır.³ Çünkü Kur’ân’da anlatılan mucizeler günümüz akıl ve biliminin kabul edeceği şeyler değildir.

Önceki peygamberlerin mucizelerini kabul etmekle beraber peygamberimize mucizeler verilmediği iddialarının gerekçeleri dikkate değerdir. Akıl ve bilim yönünden gelişmişlik düzeyinde

¹ Mehmet Paçacı, “Çağdaş Dönemde Kur’an’a ve Tefsire Ne oldu?”, *İslâmiyât* 6/4 (2003), 100; Asim Duran, “Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi ile Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme”, *Milel ve Nihal* 16/2 (Temmuz-Aralık 2019), 309.

² Mahmud b. Ali b. Ahmed el-Bu’dânî; *Mevkefî’l-medreseti’l-akliyyeti’l-muâsır min ulûmi’l-Kur’ân ve usûli’t-tefsîr* (Riyad: Merkezü’t-Tefsîr el-Kur’âniyye, 2015), 1/29-35.

³ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru’l-Menâr* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1935), 11/155.

olmayan önceki toplumlarda mucizelerin vukuu kabul edilebilir. Ancak İslam akıl ve bilim dini olduğu için Hz. Peygamberin yegâne mucizesi Kur'ân'dır. Böylelikle anlaşılmaktadır ki, mucizeleri bir yönüyle ret meyanındaki bu fikirler pozitif bilim anlayışı temeline oturmaktadır.⁴

Kur'ân'ın birçok yerinde Kur'an ve ondaki âyetler hidâyet kaynağı olarak nitelenirken bir kısım âyetler için, "Kur'ân'da anlatılmasaydı..." şeklindeki bir beyanın Allah'a din öğretmek gibi bir pozisyon ve mantaliteye kapı araladığını ifade etmek gerekir. Allah'ın anlatmakta beis görmediği, hak ve hakikat olarak nitelediği bu olaylar için, âdetâ "keşke olmasaydı" deme noktasına gelmek oldukça dikkat çekicidir. Şu bir gerçek ki Batı rasyonalizminin tesirlerine maruz kaldığı günden beri modernist Müslüman yazarların Kur'ân'ın birçok yerinde geçen hissi mucizelere karşı tavırları şüpheci ve tevilci bir zemine oturmuştur. Mucizeler söz konusu olduğunda görülen bu reddedici ve tevilci tavır, batı rasyonalizminden beslenen ataklar karşısında özgün ve özgüveni olan bir duruş sergilemekten ziyade yetersizlik ve değersizlik hissiyatına kapılan ve bunun için de hem yetersizliklerini örtbas hem de kendini ispat çabası içine giren bir tür "aşağılık kompleksi" olarak tezahür etmektedir.

Ancak Kur'ân'daki mucizelerin tevil edilemeyecek kadar çok ayette geçtiği düşünülürse tevil mekanizmasını tüm âyetler için uygulamak çok da kolay olmasa gerektir. Bu nedenle söz konusu hususlarda modern tevilci anlayışların Kur'ân yorumlarında kendilerini fazlaca yordukları, lafızları son derece zorlama yorumlara tabi kıldıkları görülmektedir. Nitekim onların kelimelerle keyfi surette oynayarak anlamı amaçlarına uygun kılma çabaları, oldukça tenkit almıştır. Bu durumun farkında olan daha yeni modern anlayışlarda ise konuya bir tür tarihselci perspektifle yaklaşılmaya başlanmıştır. Onlara göre lafızlarla oynamak yerine tarihselci bir bakış açısıyla bu pasajları değerlendirmek daha isabetlidir. Burada modern ivme zirve yaparak Kur'ân kıssaları ve onlarda anlatılan hârikulâdelikleri mitolojik üslupla ilişkilendirmektedir. Sıkça Rudolf Bultman'a (ö. 1976) dayandırılan ve mitolojik lafızlar ardında yatan güncel ve rasyonel anlamlara ulaşma ameliyesi olarak görülen mitten arındırma (demitolojizasyon) da kimi modern Müslüman modernistlere cazip gelmiştir. Çünkü temel ön kabul, mutlak sebep-sonuç ilişkisi içinde işleyen doğa kanunlarına ve tarihin akışına ilahi müdahale olamayacağı yönündedir.⁵ İslam geleneğinde mucize diye bilinen ve Kur'ân'da hemen her peygamberin hayatında yer alan harikulâde olaylar demitolojizasyona tabi tutulması gereken mitik ifadeler kapsamına girmektedir.

⁴ Muhammed Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, 11/159.

⁵ Muhammed Coşkun, *Modern Dünyada Kur'an Yorumu* (İstanbul: İFAV, 2018), 149.

İşte tüm bu modern yorumların hepsine birden konu olan Kur'ân kıssalarından biri de ana hatlarıyla Fil Suresi'nde değinilen Fil Olayı'dır. Çoğunluğun görüşüne göre M. 571 yılında Ebrehe komutasındaki Habeş ordusu Kabe'yi hedef almak üzere Mekke üzerine yürümüştür. İri fil ya da fillerle desteklenen ordu, Mekke'ye 5 km. mesafedeki Muğammes denilen mevkide konaklamış ve buradan Abdülmuttalib'in başkanlığındaki Mekke idaresi ile görüşmeler yürütmüş, ancak niyetinden vaz geçmemiştir. Ordu buradan hareket edip Mekke içine girmek isterken Allah tarafından akın akın gönderilen kuşlar taşıdıkları taşları Habeş ordusu üzerine yağdırmışlar ve orduyu bozguna uğratmışlardır.⁶

Kur'ân, âdeti olduğu üzere Fil Olayı'nın tafsilatına girmemektedir. Ancak kuşların mücehhez bir orduyu mezkûr şekilde hezimete uğratmaları sıra dışı ve mucizevi olaylar kabulindedir. Bununla beraber hadiseyi bu şekilde mucizevi düzeyde kabule sıcak bakmayan kimi modern söylemler çeşitli yorum tarzları ortaya koymuşlardır. Ortaya çıkan birbirinden farklı yorumlar surenin en az Fil Olayı kadar dramatik müdahalelere maruz kaldığını teyit eder niteliktedir. Bu çalışmada olaya "akılcı" düzlemde bakan yorumlar ele alınmış ve eleştirel pencereden değerlendirilmiştir.

1. Çiçek Hastalığı

Bu konuda bilinegelen yorumun dışına çıkarak modern yorumların kapısını ilk açan kimse-lerden biri Muhammed Abduh'tur. Akabinde Merâğî, M. Hüseyin Heykel, Ferit Vecdi ve Câbirî, Muhammed Esed (ö. 1992) gibi isimlerin de benzeri görüşe meylettikleri görülmektedir.⁷ Abduh öncelikle "tayr" kelimesini söz konusu yoruma imkân verecek şekilde anlamlandırarak işe başlamakta. Bu kapsamda tayr; küçük olsun büyük olsun veya görünür ya da görünmez olsun havada uçan şeylerdir.⁸

Ona göre teçhizatlı ordusu ile Kâbe üzerine yürüyen Ebrehe, Mekke yakınlarındaki Muğammes denilen yere gelmiştir. İkinci gün Habeş ordusunda bulaşıcı çiçek hastalığı çıkmıştır. İkrime'nin (ö. 105/723) demesine göre ise bu Arap diyarında ortaya çıkan ilk çiçek hastalığıdır. Yakub b. Utbe de olayla ilgili olarak Arap bölgesinde ilk çiçek hastalığının o yıl çıktığını söyler. Bu bulaşıcı hastalık, onların vücutlarında benzeri az vaki olan şeylere neden olmuş; etleri dağılıp dökülmüştür. Ordu ve kumandanı çok korkmuş ve gerisin geriye kaçmışlardır. Yara alan kumandanın da etleri

⁶ Muhammed b. İshak, *Sîretü İbn İshak*, thk. Süheyl Zekkâr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1978), 1/61-65; Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretü'n-neberîyye*, thk. Mustafa es-Sakâ vd. (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'atu Mustafa el-Halebi ve Evlâdihî, 1955), 1/45-54.

⁷ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'atu Mustafa el-Halebi ve Evlâdihî, 1946), 30/243; Muhammed Hüseyin Heykel, *Hayâtü Muhammed* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1935), 119-120; Muhammed Ferid Vecdî, *el-Mushafî'l-müfesser* (b.y.: Matba'tü'l-Ulûm, 1948), 811; Muhammed Abid el-Câbirî, *Fehmü'l-Kur'âni'l-hakîm* (Mağrib: Dâru'n-Neşr el-Mağribiyye, 2008), 68.

⁸ Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz-i Amme* (Mısır: Matba'atü Mısır, 1341/2010), 157.

parça parça dökülmeye devam etmiş, göğsü yarılmış ve San'a'da ölmüştür. Belirttiğine göre “rivâyetlerin ittifak ettiği” ve aynı zamanda itikat edilmesi gereken sahih husus budur. Âyet-i kerime de bize, bu çiçek hastalığının Allah'ın rüzgarla beraber gönderdiği büyük “tayr” sürüsü vasıtasıyla askerlerin üzerine düşen “kuru taşlar”dan neş'et ettiğini beyan etmektedir. Muhammed Abduh, devamla “Bu “tayr”ın bazı hastalık mikroplarını taşıyan sivri sinek veya sinek türü bir varlık olduğunu düşünmek caizdir” demektedir. Bu taşların da rüzgârın taşıdığı zehirli, kuru çamurdan olması ve rüzgârın onları bu hayvanların ayaklarına yapıştırması mümkündür. Zehir vücutla temas ettiğinde etkisini göstermiş ve böylece bedenin ifsadı ve etlerin dökülmesi ile sonuçlanan yaralara yol açmıştır. Bu “zayıf tuyûr”, dilediğini helak etmede Allah'ın muazzam ordularından sayılır. Bugün mikrop denilen küçük canlı da bu “tuyûr” kapsamının dışında değildir. Bunlar yaratandan başka kimsenin sayamayacağı topluluklardır. Abduh, meylettiği yorumu şu şekilde bir hikmete bağlamaktadır:

“İlahî kudretin tezâhürü, -azgınları kahretmede- ne bu kuşların dağ başları büyüklüğünde ne Mağrib Ankası türünde ne kendine özel renklerde oluşunda ve ne de taşların miktar ve tesir keyfiyetinin bilinmesindedir. Zira Allah'ın her şeyden bir ordusu vardır. Âlemde hiçbir kuvvet yok ki onun gücüne boyun eğmesin. İşte Kabe'yi yıkmaya gelen bu zorbanın üzerine Allah, çiçek mikrobu taşıyan sinekler (tayr) gönderdi ve Mekke'ye girmeden önce onu ve kavmini helak etti.”⁹

Abduh'a göre itimat edilmesi gereken görüş budur. Diğeri ise eğer rivayetler sahihse ancak teville kabul edilebilir. İlahi kudretin muazzamlığı, hayvanların en irisi fillerle kibirlenenlerin yakalanması ve kaderin sevk ettiği gözle görülemeyecek kadar küçük bir canlıyla helak edilmesindedir. Hiç şüphesiz bu, akleden kimse için daha büyük, daha şaşırtıcı ve daha açık bir mucizedir.¹⁰

Muhammed Abduh'un öğrencisi Merâğî (ö. 1952) de tefsirinde hocasının yaklaşımını aynı şekilde sürdürmüştür. Belirttiğine göre bu “tayr”ın bazı mikropları taşıyan sivrisinek ya da diğer sinek türünden olması mümkündür. Ya da bu “taş”lar, rüzgârın taşıdığı zehirli kuru çamur halinde sineklerin (tayr) ayaklarına takılmış olabilir. Bu mikroplar cisme temas ettiğinde deri gözeneklerinden girerek bedeni ifsat eden ve etlerin dökülmesine sebep olan yaralar açmış olabilir.¹¹

Fil Olayı'nı bu şekilde doğa kanunlarıyla telif etmeye çalışan Merâğî ayrıca yorumunu şu şekilde de gerekçelendirir:

“Allah, sayıca çok olan bir orduyu tek bir sivrisinekle helak etmek istediğinde bu, alışlagelen doğa olayları düzleminden uzak düşmez. Bu mana, Allah'ın güç ve azametine delâlet etmede, büyük

⁹ Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz-i Amme*, 157-158.

¹⁰ Muhammed Abduh, *Tefsîru Cüz-i Amme*, 158.

¹¹ Muhammed Hüseyin Heykel de Abduh'un yaklaşımından etkilenenlerdendir. O da Ebrehe ordusunun rüzgâr yoluyla gelen bulaşıcı bir hastalıkla kırıldığını söylemektedir. Bk. Heykel, *Hayâtü Muhammed*, 121.

kuşlarla veya garip işlerle helakten daha güçlüdür. Yine ilahi kudret karşısında insanın zayıf ve zelim oluşunu daha açık ortaya koyar...”¹²

Muhammed Esed (ö. 1992) de Ebrehe ordusunun son derece öldürücü bir çiçek ya da tifüs salgını ile helak edilmesini mümkün görür ve İngilizce meâlinde üçüncü âyet-i kerimede geçen “tayr” kelimesini kuş yerine “uçan mahlukat” (flying creatures) olarak tercüme eder. Meâle düştüğü notta bu kavramı sinek veya böcek gibi mikrop taşıyıcı varlıklar olarak açıklamaktadır. Yine ona göre “ترميمهم بحجارة من سجيل” âyet-i kerimesinde mecaz söz konusu olup mana, “Allah’ın takdir ettiği azap darbelerini indirme” şeklindedir.¹³

Muasır müelliflerinden Cevâd Ali de Muhammed Abduh’un görüşlerine tabi olmuştur. Ona göre Ebrehe ve ordusu, korkudan dağlara sığınan insanların boşalttığı Mekke’ye girmiş ancak kimseyi bulamamıştır. Hemen ardından orduda bulaşıcı hastalık baş göstermiş ve geri dönmeye mecbur kalmışlar hatta birçok askeri bu hastalık sebebiyle kırılmıştır.¹⁴

1.1. Değerlendirme

Abduh’un Fil Olayı’nı ordu içinde yayılan çiçek salgınından ibaret gören ve başta talebeleri olmak üzere sonrakilere de öncülük eden açıklamalarında şu hususlar öne çıkmaktadır:

1. İkrime rivâyeti: Muhammed Abduh yorumuna İkrime ve Yakup b. Utbe’ye nispet ettiği rivayetleri dayanak yapmaktadır. Gerçekten adı geçen isimlerden gelen rivayetler Fil ordusunun salt bir çiçek hastalığı ile helak olduğunu mu ifade etmektedir? Gördüğümüz kadarıyla rivayetlere ilişkin kaynağını zikretmeyen Muhammed Abduh, mezkûr kişilere isnat edilen rivayeti objektif bir yaklaşımla okuyucunun önüne sunmamaktadır. Bunu daha iyi anlamak için kaynaklarımızda Fil Olayı bağlamında İkrime’ye atfedilen rivayetleri bir bütün olarak görerek değerlendirmek yerinde olacaktır. Çünkü kaynaklardaki bilgiler bu şekilde değerlendirildiğinde mezkûr tabîinin surede geçen “tayr”, “hicâra”, “siccîl” gibi olayın mahiyetini ortaya koyan kelimelerle neyi kastettiği daha iyi anlaşılacaktır. Tefsirlerimizde doğrudan İkrime’ye bazen de onun hocası Abdullah b. Abbas’tan (ö. 68/687-88) naklettiği açıklamalara göre Allah (c.c) Fil Ashabına deniz tarafından kuşlar göndermiştir. Rengi beyaz -bir ifadeye göre ise yeşil- olan bu kuşların yüzü yılan başına ya da yırtıcı bir hayvanın (sibâ’) başına benzemektedir. Bölgede bu olaydan önce ya da sonra hiç görülmemiş bu kuşlar,

¹² Mustafa Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, 30/243.

¹³ Muhammad Asad, *The Message of the Qur’ân* (Great Britain: Redwood Press, 1993), 976.

¹⁴ Cevâd Ali, *el-Mufasssal fî târîhi’l-Arab kable’l-İslâm* (b.y.: Dâru’s-Sâkî, 2001), 6/205-206.

yanlarında taşıdığı taşları Fil Ashâbının üstüne yağdırmaya başlamıştır ki, “سجیل من بحجارة” ifadesindeki “سجیل” kelimesi, Fars dilinde “seng ve kil” (taş ve toprak) anlamına gelmektedir.¹⁵ Tefsir kaynaklarımızdaki İkrime kaynaklı bazen de onun hocası Abdullah b. Abbas’tan naklettiği rivayetlerin mahiyeti bu şekildedir. Taberî (ö. 310/923), olayı çiçek hastalığı ile ilişkilendiren İkrime rivayetini şu şekilde vermektedir:¹⁶

كانت ترميهم بحجارة معها قال: فإذا أصاب أحدهم خرج به الجدرى. كان أول يوم رءى فيه الجدرى. لم يرقبل ذلك اليوم ولا بعده

“Kuşlar yanlarındaki taşları üzerlerine atmaktaydı. Askerlerden birine isâbet ettiğinde o kişi çiçek çıkarırdı. Olayın yaşandığı gün, çiçek hastalığının görüldüğü ilk gündü. Bugünün ne öncesi ne de sonrasında çiçek hastalığı görülmemişti.”

Bu rivayete göre kuşların attığı taşlar Ebrehe askerlerine isabet ettiğinde onların ciltlerinde çiçek hastalığına (cüderî) benzer bir etki göstermiştir. Bu da bölgede görülen ilk çiçek hastalığıdır.

İkrime’nin bu rivayeti hocası İbn Abbas’tan duymuş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim bir başka rivayette hocasından şöyle nakilde bulunmuştur:¹⁷

لما أرسل الله الحجارة على أصحاب الفيل جعل لاتقع منها حجر برجل منهم إلا نفض مكانه قال فبذلك أول ما كان من الجدرى

“Allah, taşları fil ashâbına gönderdiğinde öyle yaptı ki taşlardan biri askerlerden birine düşer düşmez o düştüğü yeri yakardı. Yine İbn Abbas dedi ki; çiçek hastalığının ilki bu şekilde oldu.”

Görüldüğü üzere İkrime ve hocası Abdullah b. Abbas’tan gelen bu açıklamalarda gerçekten açıkça bir çiçek hastalığından bahsedilmektedir. Ancak söz konusu rivâyetler, mezkur çiçek hastalığını bilinen salgın suretinde tanımlamamaktadır. Dolayısıyla nakiller, Habeş ordusunun sevk-i ilâhî

¹⁵ Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmud Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), 3/461; Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah, et-Tüsterî, *Tefsîru’t-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1423/2002), 206; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Müessesetür’r-Risâle, 2000), 24/608; Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ahmed b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Tefsîru İbn Ebî Hâtim*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Suûd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 10/3466; Ebu’l-Leys es-Semerkandî, *Babru’l-ulûm* (b.y.: y.y., ts.), 3/622; Ebu’l-Muzaffer Mansur b. Muhammed es-Sem’ânî, *Tefsîru’l-Kur’ân*, thk. Yâsir b. İbrahim ve Ganîm b. Abbas b. Ganîm (Riyad: Dâru’l-Vatan, 1997), 6/285; Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ-i’t-Türâsî’l-Arabî, 1420/1999), 32/292; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Atfeyiş (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1964), 20/198; Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali en-Nu’mânî, *el-Lübâb fî ulûmi’l-keûtâb*, thk. Adil Ahmed b. Abdülmevcûd ve Ali Muhammed Muavviz (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 20/502; Celâleddîn es-Suyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, ts.), 8/630; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethu’l-kadîr* (Beyrut: Dâru’l-Kelimi’t-Tayyib, 1414/1992), 5/606.

¹⁶ Taberî, *Câmi’u’l-beyân fî te’vîli’l-Kur’ân*, 24/608.

¹⁷ Ebû Bekir Abdürrezzâk, *Tefsîru Abdürrezzâk*, 3/461. Benzeri bir rivayet için bk. Süyûtî, *ed-Dürü’l-mensûr fî’t-tefsîr bi’l-me’sûr*, 8/630.

ile sürüler halinde gönderilen kuşların attığı taşlarla mucizevi şekilde helak edildiği gerçeğini değiştirmemektedir. Burada söylenecek en doğru şey İkrime'ye göre mezkûr çiçek hastalığının kuşların attığı taşların bir sonucu olarak geliştiğidir. Bu durumda Abduh'un İkrime rivayetine dayanarak ordunun sırf bulaşıcı olan çiçek hastalığı ile helak edildiği, "tayr"ın sivrisinek, taşların da mikrop olabileceği şeklindeki izahı bir rivâyet manipülasyonu niteliğindedir. Rivayetlerin zihinlerdeki ön kabulü doğrulayacak kısmını alıp diğer kısmını ise sırf indî yaklaşımlarımızı doğrulamada işe yaradığı için görmezden gelmek ilmi bir yaklaşım olmasa gerektir. Buna karşın rivayetleri amaca uygun şekilde kırpın Abduh, bu görüş için "Rivayetlerin ittifak ettiği hususlar" demektedir ki bu doğru değildir. Tefsir kaynaklarındaki İkrime'ye isnad edilen rivayetlerin hemen hepsi her ne kadar kuşların ve taşların evsafı hakkında farklılaşma gösterse de çiçek hastalığının kuşların attığı taşlarla geliştiği konusunda hemfikirdir. Bu durumda Abduh hem ilgili rivayetleri metinlerine sadık kalmadan aktarmış hem de bu eksik aktarıma dayanarak surenin temel kelimelerini zorlama yoluyla tevil etmiştir.

2. Yakub b. Utbe Rivâyeti: Fil Olayı'na dair Yakub b. Utbe'den (ö. 128/744) nakledilen rivâyet erken dönem siyer kaynaklarından İbn İshak'ın (ö. 151/767) el-Meğâzi'sinde geçmektedir. Söz konusu rivayet orada şu şekilde nakledilmektedir¹⁸:

حدثني يعقوب بن عتبة بن المغيرة ابن الأخنس قال: حدثت أنه أول ما رؤي في أرض العرب: الحصبة، والجدرى، ومرائر الشجر من العشر والحرمل وأشباه ذلك، عام الفيل.

"Yakup b. Utbe b. el-Muğîre b. el-Ahnes bana şöyle tahdîs etmiştir: Bana nakledildiğine göre Arap topraklarında kızamık, çiçek hastalığı ile acı ağaçlar ve üzerlik otu vb. bitkiler ilk defa Fil Yılında görülmüştür."

İbn Hişâm da İbn İshak'a nispetle benzeri bir rivayeti şu şekilde vermektedir:

قال ابن إسحاق: حدثني يعقوب بن عتبة أنه حدث: أن أول ما ربيت الحصبة والجدرى بأرض العرب ذلك العام، وأنه أول ما رؤي بها مرائر الشجر الحرمل والحنظل والعشر ذلك العام.

"İbn İshak Yakub b. Utbe'den şöyle rivayet etmiştir: Bana nakledildiğine göre Arap topraklarında kızamık ve çiçek hastalığı ile, acı ağaçlar, üzerlik otu ve Ebû Cehil karpuzu ilk defa bu yıl (Fil Yılı) görülmüştür."

¹⁸ Muhammed b. İshak, *Sîretü İbn İshak*, 1/65.

Görüldüğü üzere Yakub b. Utbe'den gelen her iki rivayet de hem kızamık hem de çiçek hastalıklarından bahsetmekte ve bu hastalıkların ilk defa Fil Yılı'nda meydana geldiğini ifade etmektedir. Fil Olayı'nın tarihlendirmede bir ölçüt olarak alındığı düşünülürse mezkûr hastalıkların ve acı bitkilerin ilk defa o yıl görüldüğünü bildirmektedir. “عام الفيل” ve “ذَلِكَ الْعَام” kaydına nazaran her iki rivayet de ordunun helaki ile çiçek hastalığı arasında doğrudan bir ilişki kurmamaktadır. Bu durumda Fil Olayı ve helak ile hastalıklar arasında bir zaman farkının olduğu açıktır. O zaman ilgili rivayetlere dayanılarak Ebrehe ordusunun helakini çiçek mikrobu ile ilişkilendirmek mümkün değildir. Bir de şunun altını çizmek gerekir ki olayın mahiyetine ışık tutan diğer bazı rivayetlerde hastalıktan hiçbir şekilde bahsedilmemiş; atılan taşların vurucu ve delici etkisiyle meydana gelen bir kırılmadan bahsedilmiştir. Nitekim Yakub b. Utbe rivâyetine yer veren İbn İshak, Fil Olayı'nı anlatırken şu satırlara yer vermektedir:

“Güneşin doğuşu ile beraber üzerlerine kuşlar geldi. Gaga ve ayaklarındaki taşları atmaya başladılar. Askerin karnına isabet ettiğinde deldi. Kemiğe isabet ettiğinde kırıldı geçirdi”¹⁹

Şu halde Fil Olayı'na temel Siyer kaynakları açısından bakıldığında bazı ilaveli anlatımlarla beraber hâdisenin temel unsurları bakımından durum farklılık göstermemektedir. İlgili kaynakların hemen hepsinde ordunun kuşlar vasıtasıyla bozguna uğratıldığı konusunda sözbirliği vardır. Bununla beraber rivayetlerde kuşların renk ve şekil gibi fiziki evsafı konusunda izahlar farklılık göstermektedir. Abduh detaya ilişkin bu nitelemeleri akla uygun olmayan abartılar olarak değerlendirmektedir. Fahreddin Râzî ise farklı tasvirlerle yer veren bu rivayetleri hemen ret yoluna gitmemiş, onlardaki farklı ifadeleri, -farklı evsafı oluşlarına nazaran- kuşları görenlerin aktarımının da farklılaşabileceğine hamletmiştir.²⁰ Her hâlükârda böylesi sıra dışı bir olayın tafsilâtına ilişkin algı ve anlayış farklılıklarına binaen farklı betimlemeler olabileceğini mümkün görmek gerekir. Bunu, bir hadisenin görgü tanıklarınca değişik şekil ve tasvirlerle anlatılmasına benzetebiliriz. Her ne kadar olayın ayrıntıları kişiden kişiye değişkenlik gösterse de o olayın ne olduğu konusunda bir şüphe ya da ihtilaf bulunmamaktadır. Kaldı ki Fil Olayı'nın esası, Kur'ân'da açık bir şekilde yer almıştır. O zaman detaylardaki ihtilaflara dayanarak işin esasını reddetmek doğru bir yaklaşım olmasa gerektir.

2. “طير” ve “سجيل” kelimeleri: Bu iki kavramın medlülleri, Fil Olayı'nın mahiyetini tespit açısından önem arz etmektedir. Abduh ve takipçileri olayı sadece eksik anlatımla İkrime'ye dayandırmakla kalmamış, surede geçen bazı kelimelerle ilgili olarak lafızların tahammül edemeyeceği anlamlar yüklemişlerdir. Buna göre Abduh, “tayr” kelimesinin sivrisinek vb. uçucular, “hicâraten”

¹⁹ Muhammed b. İshak, *Sîratü İbn İshak*, 1/23.

²⁰ Râzî, *Mejâtihu'l-gayb*, 32/292.

kelimesinin de mikroplar olmasının câiz olabileceğini söylemiştir. Merâğî ve diğerleri de aynı şekilde Abduh'un görüşünü devam ettirmiştir. Oysa gerek Arap dili kuralları gerek Kur'ân dilindeki kullanımlar ve gerekse surede geçen açık ve net ifadeler göz önüne getirildiğinde söz konusu lafızların modern ön kabul ve kaygılara kurban edildiği anlaşılmaktadır. Kur'ân'ın indiği Arap dilinde “tayr” lafzı, mikrop denilen varlıklar için kullanılmamıştır.²¹

Fil suresi sonunda ashâb-ı filin âkıbetinin “كعصف مأكول” şeklinde ifade edilmesi de helakin kuş akınlarıyla başlatılan taş yağmurunun hemen akabinde gerçekleştiğine dair bir bilgi vermektedir. Ebrehe ordusuna atılan taşlar kurşun etkisiyle üzerlerine yağmış ve vücutlarına isabet edenleri delik deşik ederek kırıp geçirmiş olmalıdır. Bu durumda onların halleri haşerat tarafından didik didik edilen veya bir dolu afeti sonrası müşahede ettiğimiz adeta kevgire dönen mahsullerin durumuna benzetilmiştir. Durum böyle olunca “طير” kelimesini sivrisineklerle şamil kılmak da kıymetini yitirmektedir. Eğer “طير”dan kasıt sivrisinekler olsaydı Kur'ân başka yerlerde geçtiği üzere burada “طير” yerine “ذباب” veya “بعوضة” kelimelerini kullanırdı. Bu kelimeleri Araplar bildiğine göre Kur'ân'ın sinek yerine kuş tabirini kullanması örfen kabule şayan değildir. Aksi halde o günkü insanlar gerçekte ordunun sinekler ve taşıdıkları mikroplarla helak olduğuna tanık olmuş olsalardı Kur'ân'ın bu anlatımını reddederlerdi.²²

Surenin dördüncü âyet-i kerîmesinde geçen “hıcâra” kelimesi, bilinen sert madde anlamına gelen “hacer” kelimesinin çoğuludur. Aslen hıfz ve tahdîd anlamına gelmektedir.²³ “hacr” ve “tah-cîr” kelimeleri ise bir mekânı taşla çevirmek anlamına gelmektedir. “Hıcrü'l-Ka'be” denilmesi bu yüzdendir. Yine taşları oyarak kendilerine meskenler inşa eden Semud kavmi için Kur'ân, “ashâbu'l-hıcr” kelimesini kullanmaktadır.²⁴

Surede geçen “siccîl” kelimesine gelince; tefsirinde âdeten farklı yorumları sırasıyla serdeden Mâverdî'ye (ö. 450/1058) göre sekiz farklı yorum serdedilmiştir. Birinci yoruma göre kelime aslen Farsça olup sonradan muarrab olmuştur. Taş anlamına gelen “seng” ile çamur (tîn) anlamına gelen “kil” kelimesinden Arapçalaşmıştır. Müfessir bundan sonra kelime için sırasıyla pişmiş çamur (tînün metbûh), sert ve katı taş, adına “siccîl” denilen sema, yine ismi siccîn olan cehennem, kitap anlamına gelen “sıcil” ve son olarak gönderme (irsâl) ve atâ manalarını vermektedir.²⁵ Her ne kadar yorumlar

²¹ Tahir Mahmud Muhammed Yakub, *Esbâbü'l-bata' fi't-tefsîr* (Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425/2003), 2/876.

²² Adil b. Ali eş-Şiddî, *el-İtticâbâtü'l-münbarîfe fi't-tefsîr fi'l-asri'l-badîs* (Riyad: Medâru'l-Vatan l'n-Neşr, 2010), 138.

²³ Allâme Mustafavî, *et-Tabkîk fi kelimâti'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009), 3/201.

²⁴ Râğib el-İsfehânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1997), 220.

²⁵ Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/492-493.

oldukça çeşitlense de kelimenin hem lügatteki hem de Kur'ân'daki diğer kullanımlarını dikkate alduğumuzda karşımıza daha net bir mana çıkmaktadır.

Buna göre maddi olsun manevi olsun toplama ve biriktirme işine “secl” denilmektedir. Kelime, bundan dolayı kovaya, havuza, sütün memede birikmesine, yazıların bir vesika içinde toplanmasına itlak olunmuştur. Aynı kökten “سَجِيل” ise “فَعِيل” vezninden olup “سَكِير, شَرِير, صَدِيق” kelimeleri gibi olup, sert ve pişmiş çamur gibi cüzleri birleştirilen ve atmak için sertleştirilen şey demektir.²⁶ Bu kelimenin aslen Farsça olan “seng” (taş) ve “kil” (toprak) kelimelerinden muarrab olduğu da söylenmiştir ki birleştirme, bir araya getirme manası taşımaktadır.

Kelimenin Kur'ân'daki kullanımlarının son zikredilen lügat mana ile uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Buna göre “سَجِيل” kelimesi Kur'ân'da Fil Suresi dışında iki yerde daha geçmektedir. Her ikisi de Lût kavmine gönderilen azabı ifade etmek üzere “وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ حِجَارَةً مِنْ سَجِيلٍ” (Hûd, 11/82; el-Hicr, 15/74) şeklinde gelmiştir. Aynı kavme gönderilen azapla ilgili olarak ise bir başka surede “طِينٍ مِنْ حِجَارَةٍ عَلَيْهِمْ لَنْرَسِلَ” (ez-Zâriyât, 51/33) ifadesi kullanılmaktadır. Ancak bu sefer “سَجِيل” kelimesi yerine “طِين” kelimesi kullanılmıştır. Bu durum bilindiği üzere aynı olayı değişik yerlerde farklı kelimelerle tasvir eden Kur'ân üslubunun bir parçasıdır ve tefsirde öncelikle dikkate alınan hususlardandır. Şu halde, “Kur'ân Kur'ân'ı tefsir eder” düsturu çerçevesinde “siccîl”in, lügat yönünden izah edildiği üzere pişmiş çamur ve kil manasına geldiği söylenebilir. Fâsıla uyumunu gözetmek açısından Fil suresinde “siccîl” kelimesi, Zâriyât suresinde de “tîn” kelimesinin kullanılması daha güzel olmuştur.

Müfessir Âlûsî (ö. 1854) bu kelimeyi, “sicil” kelimesinden türemiş kabul edilirse büyük kova anlamına geleceğini bu durumda mananın istiâre-i mekniyye olarak kovadan dökülen su gibi çokluk manası ifade edeceğini belirtmektedir.²⁷ Bu da bize dilimizde çok yoğun yağan yağmur için kullandığımız “bardaktan boşalırcasına” yahut “sicim gibi” tabirlerini çağrıştırmaktadır. Bize göre siccîl kelimesi, Zâriyât suresi âyetinde geçen “طِينٍ مِنْ حِجَارَةٍ” ifadesinin de delâletiyle pişmiş, sertleşmiş çamurdan taşlar şeklinde anlaşılmalıdır. Yine Hûd suresinde Lût kavmine gönderilen azabı tasvir etmek üzere gelen “مَنْزُودٍ سَجِيلٍ مِنْ حِجَارَةٍ عَلَيْهَا وَأَمْطَرْنَا” (Hûd, 11/82) ifadesi de bunu teyit eder.²⁸

²⁶ Allâme el-Mustafavî, *et-Tabkîk fî kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*, 5/69.

²⁷ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah el-Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994), 15/468-469.

²⁸ Âyette geçen “mandûd” kelimesinde de tıpkı siccîlde olduğu gibi cüzleri bir araya getirilen ve atmak için sertleştirilen şey manası vardır. Mustafavî, 12/172. Kur'ân'da aynı kökten olmak üzere dizi dizi birbirinin üzerine istiflenmiş hurma salkımı için “نَضِيدٌ طَلَعٌ” ve muz salkımı için de “مَنْزُودٌ طَلَعٌ” ifadeleri kullanılmaktadır.

Her halükârda bu ifadelerden bir bela olarak üzerlerine yoğun ve sağanak halde yağdırılan taş yağmuru kastedilmiş olmalıdır.

Şu halde surede geçen “tayran”, “ebâbil”, “termîhim”, “hıcâra”, “siccîl” gibi kavramlar yan yana geldiğinde helak biçiminin detayına dair olmasa da esasına dair açık bir fikir vermiş olmaktadır. Rivayetler Kur’ân’ın açık beyanları doğrultusunda anlaşılması gerekirken Kur’ân metni, bölünüp parçalanan ve gayr-ı ilmi şekilde bütünlüğünden koparılan keyfi tasarruflara tabi kılınmıştır. Bize göre İkrime ve Abdullah b. Abbas’tan gelen rivayetleri dahi Kur’ân’ın zâhiri istikâmetinde anlamak mümkündür. Bu bağlamda olayın mahiyetini nakledenler belki de atılan taşların vücutlarda meydana getirdiği delip geçme gibi etkileri bir çiçek hastalığının ciltte meydana getirdiği semptomlara benzetmiştir. Gerçek şu ki, Allah (c.c) taşlardan açıkça bahsettiğine göre bu taşların öncelikle vurucu, delici ve kırıcı etkisinin olduğunu düşünmek gerekir.

Öte yandan Fil Ashâbı’nın hezimetini bilinen sebep-sonuç ilişkisine takılarak bulaşıcı hastalıklarla izah etmeye çalışanların bir orduyu bir anda kırıp geçiren böylesine etkili ve bulaşıcı bir hastalığın nasıl olup da Mekke halkına sirayet etmediği sorusunu düşünmeleri gerekirdi. Cevad Ali’nin beyanına göre Ebrehe ve ordusu iddia edilen güçlü salgından önce Mekke içlerine kadar girmişler ve salgın başlayınca geri dönmüşlerdir.²⁹ Her nasılsa Habeş ordusunu dağıtan bu salgın Mekkelilerde hiçbir etki göstermemiştir.

Hülâsa kaynaklarda Fil Olayı kapsamında çiçek hastalığına temas eden bazı rivayetler mevcuttur. Ancak bunların hiçbiri olayın kuşlar ve onların attığı taşlarla meydana geldiği gerçeğini reddetmemektedir. Eğer bu rivayetlere istinat edilecekse olayın mucizevî yönü kabul edilmeli ve bahsi geçen hastalık kuşların yaptığı saldırının bir sonucu olarak görülmelidir. Yani bu rivayetlerde geçen çiçek hastalığı Abduh ve benzerlerinin iddia ettiği gibi sebep değil sonuç olarak anlaşılmalıdır.

Öyle anlaşılıyor ki Abduh bu yorumuyla Kur’ân’ın bir mucize olarak anlattığı hâdiseyi sıradan bir doğa olayı düzleminde ele almak ve böylece bilinen sebep-sonuç ilişkisi içinde gerçekleşmiş bir olay gibi göstermek istemiştir. Ancak yorum, lafızların manalarıyla oynama ve rivayetleri keyfi surette kesip bırakma pahasına yapıldığından ilmen kabule şayan değildir. Bu nedenle Abduh’un izahını, akılcı ve bilimselci yaklaşımlarda sıkça yapıldığı üzere, Kur’ân lafızlarını zorlama tevellere alet etmesi kabilinden görmek gerekir. Nitekim tefsirinde Bilimsel tefsir örneklerine sıkça rastladığımız Elmalılı (ö. 1942) dahi Abduh’u söz konusu görüşünden dolayı “ilhâd, tedlîs ü teşviş, vazı’, yalan” gibi nitelemelerle ağır bir dil ve üslupla eleştirmiş ve “Kur’ân’ın bu kat’î ve müspet beyânâtını nazariyyât ile mutadımız olan tabiat kanunlarına irca’ edeceğiz diye uğraşmamalı, ilhâda sapmamalı

²⁹ Cevad Ali, *el-Mufasssal fî târîhi’l-Arab kable’l-İslâm*, 6/206.

da tabiatlar üzerinde hâkim ve mutasarrıf olan Hak Teâlânın fevkalâde olan fil-i Rabbânîsi, bir irâde-i sübhânîsi olduğunu tespit ederek ondan ona göre ibret ve netâic istihracına çalışmalıdır.”³⁰ demiştir.

Burada şunu ifade etmekte fayda var ki Abduh, kendi bilimselci yorumunun Allah’ın güç ve kudretini çok daha açık bir şekilde ortaya koyduğu kanaatindedir. Bu değerlendirme için -sureden bağımsız olarak düşünüldüğünde- hiçbir itiraz söz konusu edilmeyebilir. Fakat yorum, surede geçen lafızların anlamlarıyla tahrif üzerine bina edildiği için yerinde ve isabetli değildir. Bu bakımdan müellifin sonuca varmada kullandığı delili batıl olunca o delile mebni ulaştığı sonuçlar da geçersiz hükmünde olur.

2. Volkanik Patlama

Fil Olayı’nın mahiyetine dair modern yorumlardan birine göre hâdis, Muğammes mevkiinde meydana gelen volkanik patlama ile ilişkilidir. Prof. Dr. Mikail Bayram tarafından bu tezi işlemek üzere bir risale kaleme alınmıştır. Söz konusu risalede Bayram kanaatini şu şekilde ifade etmektedir:³¹

“Fil ashâbı’nın Mekke yakınlarındaki Muğammes denilen yerde buldukları bir sırada o yörede ani bir volkanik patlama olayı meydana geldiğini düşünüyorum. Bu volkanik püskürme ile Ebrehe’nin ordusunun üzerine “lav” yani siccîl yağdığını ve Habeşli askerlerin bu suretle kızgın lav serpintileri altında helak olduklarını kabul ediyorum.”

İki bölümde ele aldığı risâlenin birinci bölümündeki tezlerini şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Surede geçen “siccîl” kelimesi, lav anlamına gelmektedir. Bayram, kavrama bu anlamı verirken herhangi bir lügavî tahkikata gitmemektedir. O’na göre Lût Kavmi hakkında Kur’an’da “سَجِيلٌ مِنْ حَجَارَةٍ عَلَيْهِ وَأَمْطَرْنَا سَافِلَهَا عَالِيَهَا فَجَعَلْنَا” buyrulmuştur. İki yerde geçen bu âyette yerin altının üstüne getirildiği ve Lût kavmin üstüne “siccîl” yağdırıldığı bildirilmektedir. Yazar bundan sonra ilginç bir şekilde “O halde “siccîl”, lav demektir. Sanıyorum bunda şüpheye mahal yoktur. Fil suresinde de lav anlamında kullanılmış olmalı ve böyle değerlendirilmelidir.” demektedir. Bundan başka yazar bizim de delil olarak zikrettiğimiz “طِينٌ مِنْ حَجَارَةٍ” ifadesine yer vermekte ve “demek ki Cenâb-ı Allah’ın sünnetinde, haddi aşan, azan ve Allah’a karşı isyan eden topluluklar üstüne taş yağdırma” vardır demektedir.³²

³⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Eser, ts.), 9/6113.

³¹ Mikail Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi* (İstanbul: Çizgi, 2018), 29.

³² Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi*, 26-27.

2. Siccîl kelimesini bu şekilde anlamlandırılan Bayram, meselenin bu kadarıyla çözümlenmiş olamayacağını anlamış olmalı ki ilginç bir teville baş vurmaktadır. Ona göre “سجیل من بحجارة ترميمهم” ifadesini eskiler bu âyeti, “Bu kuşlar siccîlden taşları onlar üzerine atıyor” şeklinde anlamışlardır. Oysa bu âyeti, “Onları siccîlden olan taşlara atıyor” şeklinde anlamak Arap dili açısından mümkündür. Buna göre “bi” harfi ceri, “alâ” veya “fi” anlamında kullanılmıştır. Bunun delili de “ترمی إنها” (el-Mürselât, 77/32) ifadesidir. Oysa eski müfessirler bu inceliği fark edememişlerdir. Yani kuşlar fil ashâbının cesetlerini parçalayıp volkanik taş ve kumların üzerine saçmışlardır.³³ Yazar yaptığı bu izahtan kendisi de yeterince tatmin olmamış olacak ki, risâlenin bir başka yerinde, “رمى” fiilinin Fil Suresindeki kullanılan şeklinin, terkedilmiş bir söyleniş biçimi olduğunu, bu konu üzerine geniş bir araştırmanın gerekli olduğunu hatırlatma ihtiyacı hissetmektedir.³⁴

Yazar risalenin ikinci bölümünde sözünü ettiği volkanik patlamayı doğruladığını düşündüğü haberlere yer vermektedir. Bu bağlamda üç müfessire dair bazı görüşleri delil olarak kullanmaktadır. Bunlardan biri Zemahşeri’ye (ö. 538/1144) dayandırarak verdiği, “بارسال وثانيا بالتحريق لأو كيدهم فضلل” (İlk önce yakmakla ikinci olarak da üzerlerine kuşlar salmakla onların tuzaklarını boşa çıkardı) şeklindeki ifadedir. Bayram’ın bu nakle dayanarak verdiği bilgiye göre Fil ashâbı önce yanmış sonra cesetlerinin üstlerine leş yiyici kuşlar gönderilmiştir.³⁵

Yine Bayram, Kurtubî’ye (ö. 671/1273) nispetle, “ويقع فيحرقها أحدهم بيضة على الحجر يقع كان قيل” “وقعه شدة من الأرض في ويغيب والدابة الفيل ويحرق دماغه في” şeklindeki ifadeyi nakletmektedir. Buna göre volkanik patlamadan etrafa saçılan “taşlar” onların kafasına isabet ediyor, onları yakıyor ve ayrıca filleri ve diğer hayvanları da yakıyordu.³⁶

Üçüncü olarak yazarın belirttiğine göre Mevdûdî (ö. 1979) de bu kuşların Fil Ashâbına taş atmadıklarını, kuşların onların cesetlerini yemek için gelmiş olacağını bildirmektedir. Bu kuşlar leş yiyen kuşlar olmalıdır.³⁷

2.1. Değerlendirme

Yazarın öncelikle lügavî tetkike gitmeden “siccîl” kelimesini “lav” olarak nitelemesi ilmi bir yaklaşım olmasa gerektir. Kavramların oldukça önem arz ettiği tefsir işleminde böylesine sıra dışı bir yorumu destekleyici örnekler sunulmaması dikkat çekmektedir. Sadece Lût kavminin yaşadığı yerin altının üstüne getirildiği ve üzerlerine “siccîl” yağdırıldığını ifade eden âyete dayanarak söz

³³ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi*, 35-36

³⁴ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi*, 48.

³⁵ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi*, 43.

³⁶ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi*, 43.

³⁷ Bayram, *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi*, 46.

konusu hüküm verilmiştir. Kur'ân'da helak kavramı ve helak edilen toplumlar üzerine müstakil ve geniş bir çalışma yapan Abdullah Çimen, "Lut kavmi ve ashâb-ı fil, gökten taş yağması sonucu helak edilmiş toplumlardır. Ancak her iki toplumu helak eden taş yağmasının oluş şekilleri farklıdır. Lût kavmini helak eden taş yağması, rüzgârın etkisiyle meydana gelmişken, Fil ashâbını helâk eden taşlar, Ebâbîl kuşları tarafından atılmıştır."³⁸ demektedir. Öte yandan söz konusu kavmin hem semâvî hem de arazî bir âfetle helak edildiği düşünülebilir. Nitekim Allah (c.c) "De ki, Allah size üzerinizden ya da ayaklarınızın altından azap göndermeye kâdirdir" (el-En'âm, 6/65) şeklinde buyurmaktadır. Buna göre Lût kavmi helak edilirken hem yer sarsıntısı ve hem de ona eşlik eden volkanik bir patlama sonucu gök yüzüne saçılan taşlarla helak edilmiş olabilir. Ancak bu durum, ne siccîle lav demeyi ne de Fil Olayı'nda helâke memur edilen kuşları yok saymayı gerektirmez. Pek tabii aynı etki ve akıbeti azgın sel suları ya da çok güçlü rüzgârlar da yapabilirdi. Ancak Fil suresinde geçen kelime ve kavramlar, volkanik bir patlamadan yahut yer sarsıntısı gibi arâzî bir âfetten bahsetmemektedir. O zaman açıklamalarımız da Kur'ân lafzı ile uyum arz etmek durumundadır.

Burada yeri gelmişken Fil Olayı'nda niçin kuşların kullanıldığının hikmetine değinmek gerekmektedir. Tarih boyunca insanlar kimi hayvanları savaş aracı olarak kullanmışlardır. Hızlı koşmasıyla atlar, çöl şartlarına dayanıklılığıyla develer ve devasa ağırlık ve boyutlarıyla filler savaş hayvanları olarak kullanılmışlardır. Hatta ok ve kargalarıyla iri ve güçlü fillerin üzerine konuşlanan savaşçılar düşmana taarruzda üstünlük sağlamışlardır. Geçmiş dönemlerin şartlarında elverişli cüsseleriyle bu fillerin önemli bir askeri güç olduğu anlaşılmaktadır. Ebrehe de mevcut koşullarda binlerce askerini fillerle takviye etmiştir. Nitekim Kur'ân bu orduya "ashâbu'l-fil" demektedir. Bu terkip sanki Ebrehe ordusunun fillerine çok güvendiğine ve yıkıcı ve ezici güçleri sayesinde üstün geleceklerine inandıklarına işaret etmektedir. "Görmedin mi Rabbin fil sahiplerine neler etti?" derken ilahi kudretin kendi imkân ve güçlerine güvenenleri perişan edişi hatırlatılmaktadır. Fil ashâbı, kuşların sahibi yüce Allah tarafından helak edilmişlerdir. Fillerle gelenler, kuşlarla helak edilmişlerdir. Fillerine güvenenleri zayıf bir hayvan cinsi ile helak etmek olayın durumuna pek uygun düşmüştür.

Öte yandan Bayram'ın "سجیل من بحجارة ترميهم" ifadesine, "Onları siccîlden olan taşlara atıyor" manasını vermesini kabul etmek mümkün değildir. Bu konuda söyledikleri tamamen âfâkî olup Arap lügatinden delili bulunmamaktadır. Kur'ân'dan verdiği, "كالقصر بشرر ترمى إنها" örnek ise söz konu manayı desteklemek şöyle dursun "رمى" fiilinin mefulünü alması açısından tıpkı Fil suresindeki "بحجارة ترميهم" ifadesindeki kullanımla aynıdır. İlgili âyet-i kerimede cehennem tasvir edilmekte

³⁸ Abdullah Çimen, *Niçin Helak Oldular* (İzmir: Akademi, 2008), 446.

ve “O kasırlar gibi, (devasa) ateşler atıp saçmaktadır.” denilmektedir. Taş atma fiili ile ateş atıp saçma arasında fiil ve meful uyumu açısından bir farklılık söz konusu değildir. Yani burada harf-i cer yazarın iddia ettiği gibi “alâ” ya da “fî” manasına kullanılmamaktadır. Burada Bayram’ın “bi” harf-i cerine verdiği mananın daha önce Kadiyânî Mirza Mahmud Beşirüddin (ö. 1965) yorumuyla benzeştiğini söylemekte yarar vardır. Sureyi farklı yorumlara girmeden sözde literal düzeyde anlamaya çalışan Kâdiyânîliğin kurucusu Gulam Ahmed’in oğlu Mirza Mahmud, “bi” harf-i cerine alâ manası vermektedir. Buna göre kartal gibi yırtıcı kuşlar leşlerden kopardıkları parçaları âdeten taşlara çarparak yemekteler. Surede bahsedilen kuşlar da ölen askerlerin cesetlerini o şekilde yemişlerdir.³⁹ Ancak Mir Mahmud da bu açıklamaları yaparken “bi” harf-i cerinin “رمى” fiili ile kullanımına dair bir örnek vermemektedir. Her iki açıklamanın birbirlerinden farkı, olayı volkanik patlamayla yahut hastalıkla ilişkilendirmiş olmalarıdır.

Yazarın delil olarak zikrettiği müfessirlerin beyanlarına gelince bu yorumların kendisini desteklediğini söylememiz oldukça zordur. Yazar mezkûr izahları referans göstererek Ebrehe ordusunun önce volkanik patlamadan çıkan lavlarla helak edildiklerini, sonra da kuşların lav yanıklarıyla ölenlerin cesetlerini yemeye geldiklerini ve ceset parçalarını taşlara saçtıklarını! iddia etmektedir. Yazarın işaret ettiği Zemahşerî’ye ait ifadeler gerçekte şöyledir:

أنهم كادوا البيت أولاً ببناء القليس وأرادوا أن ينسخوا أمره بصرف وجوه الحاج إليه فضلل كيدهم بإيقاع الحريق فيه وكادوه
ثانياً بإرادة هدمه فضلل بإرسال الطير عليهم

“Öncelikle Kulleys kilisesini yaparak Kabe’ye yeltendiler. Kabe’ye gelen hacıları oraya çevirmek istediler. Allah da önce yangın çıkararak onların tuzağını boşa çıkardı. İkinci kez de yıkıp geçmek suretiyle Kâbe’ye yeltendiler. Bunun üzerine de Allah (c.c) kuşları göndererek tuzaklarını boşa çıkardı.”⁴⁰

Görüldüğü gibi meşhur müfessir Zemahşerî’ye ait bu metinde ne volkanik bir patlamadan ne de kuşların cesetleri yiyip taşlara saçmasından bahsedilmektedir. Söz konusu yangın ise müfessir Zemahşerî’nin daha öncesinde verdiği bir rivayete matuftur. Bu rivayete göre Ebrehe’yi Kâbe üzerine sevk eden şey, bir grup Arab’ın Kâbe’ye rakip olarak yapılan ve Kulleys denilen kilise civarında ateş yakması ve o ateşin rüzgârın etkisiyle kiliseye sıçramasıdır. Bu olay üzerine Ebrehe Kabe’yi yıkmaya and içmiştir.⁴¹ İşte böylece ilkinde yakma, ikincisinde ise taş atan kuşlarla tuzakları boşa

³⁹ Mirza Beşirüddin Mahmud Ahmed, *Tefsîru Kebîr* (b.y.: Nezâratı Neşr ve İşâ’atı Kâdiyân, 2004), 10/76.

⁴⁰ Zemahşerî, Ebu’l-Kâsım Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an bakâiki gavâmidî’t-tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 1407/1986), 6/ 434.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/431.

çıkarılmıştır. Zemahşerî'den sonra benzer ifadelere Râzî (ö. 606/1210), Nesefî (ö. 710/1310), Kurtubî ve Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) de yer vermiştir.⁴² Bu durumda Bayram, rivayetin baş kısmını hiç dikkate almamış ve son kısmını kopararak kendi görüşüne mesned yapmıştır.

Keza Kurtubî'ye ait ifadeler de bilerek ya da bilmeyerek yanlış şekilde nakledilmiştir. Yazarın yakma manası ile verdiği "فيحرقها" ifadesi Kurtubî'de delip geçme manasına "فيخرقها" şeklinde olup rivayetin tam ifadesi şu şekildedir:⁴³

والدابة الفيل ويخرق دماغه فى ويقع فيخرقها أحدهم بيضة على الحجر يقع كان

"Taş askerlerden birinin miğferine isabet edince onu deliyor, oradan dimağına işliyor, üzerinde bulunduğu fili ve diğer hayvanı delip geçiyordu."

Bundan başka söz konusu ifade birçok tefsirde de yakma değil delme-geçme manasındadır.⁴⁴

Mevdûdî'nin, tefsirinde aynı düzlemde açıklamalar serdettiği ifadesi de eksik olduğu kadar yanlış anlaşılmaya müsaittir. Çünkü Mevdûdî, tefsirinde önce Hamîdüddîn Ferâhî'nin (ö. 1930) görüşlerine yer vermiştir. Oysa birazdan da zikredeceğimiz üzere Mevdûdî Ferâhî'nin söz konusu görüşlerini eleştirmekte ve kabul etmemektedir.⁴⁵

3. Ferâhî'nin Yorumları

Hiç şüphesiz Fil suresi üzerine yapılan en geniş ve en ilginç yorumlardan biri Hamîdüddîn Ferâhî'ye aittir.⁴⁶ Ferâhî sure ile ilgili bilinen hemen her şeyi yeni baştan oluşturmaktadır. Kendisi öncelikle Abdulmuttalib'in kutsal mabedi değil de develerini düşünmesini ve yine Mekkelilerin şehri terk ederek Ebrehe'ye teslim ettiklerine dair rivayetleri kabul etmez.⁴⁷ Bu konuda başta İbn İshak olmak üzere kaynaklarda zikredilen bilgileri uydurma olarak görmektedir. Söz konusu haberler Ebrehe'yi yumuşak huylu ve anlayışlı göstermek, Abdulmuttalib'i ve Kureys'i de küçültmek amacıyla vaz edilmiştir.⁴⁸ Ona göre Ebrehe Mekke üzerine yürüdüğünde Hac mevsimi olduğundan şehirde

⁴² Kurtubî, *el-Câmi'u liabkâmi'l-Kur'an*, 20/192.

⁴³ Kurtubî, *el-Câmi'u liabkâmi'l-Kur'an*, 20/193.

⁴⁴ Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2003), 4/852; Ahmed b. Ahmed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'an*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2002), 10/294; Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. (b.y.: Dâru Taybe, 1997), 5/308.

⁴⁵ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 7/245.

⁴⁶ Ferâhî'nin Fil suresi tefsiri ile görüşlerinin ele alındığı bir çalışma için bk. Orhan Güvel, "Kur'an Yorumunda Hamîdüddîn el-Ferâhî'nin Nazm Metodu ve Fil Suresi Tefsiri, *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), 54-85.

⁴⁷ Hamîdüddîn el-Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'an ve Te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, i'tena bihi Ubeydullah el-Ferâhî (Tunis: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1433/2012), 1/440-441.

⁴⁸ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'an ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 439.

Mekke dışından hac için gelenlerin olması gerektiği için hepsinin Ebrehe'den korkup kaçması mümkün değildir. Makul olan Arapların Kabe'yi müdafaa ettikleridir.⁴⁹

Ferâhî'ye göre ashâb-ı file taş atılması büyük ayetlerdendir. Ancak bu, bilinen hârikulâde olaylar cümlesinden olmayıp Allah'ın doğa yasaları çerçevesinde gerçekleşmiştir.⁵⁰ Burada Bedir Savaşı'ndan örnek veren Ferâhî, “رمى الله ولكن رميت اذ رميت وما” (el-Enfâl, 8/17) ayetini gündeme getirir. Bu savaşta Hz. Peygamber bir avuç taş almış, Kureyş'e doğru atmış ve “yüzleri kara olsun” demiştir. Burada biri peygamberin diğeri de Allah'ın olmak üzere iki atış söz konusudur. Birincisini görmüşler ancak ikincisinin kendisini değil de eserini görmüşlerdi. Fil suresinde de benzeri şekilde Kureyş Kabe'yi savunmak üzere onlara taş atmıştır. Allah bu taşları ashâb-ı filin üstüne semadan attığı taşlar için bir örtü yapmıştır. Nasıl Bedir'de atma işini kendisine nispet etmişse Fil suresinde de “yenilmiş ekin gibi yaptı” diyerek kendine nispet etmiştir. Bu açık bir “mucize”dir. Çünkü Kureyş'in bu orduya karşı savunma gücü zayıftı. Yoksa onları nasıl yenilmiş ekin haline getireceklerdi.⁵¹

Atılan bu taşlar İkrime ve Abdullah b. Abbas'tan nakledildiği üzere orduda çiçek hastalığına yol açmıştır. Ardından deniz tarafından üzerlerine yırtıcı kuşlar gönderilmiş ve cesetlerini yemiştir.⁵²

Ferâhî, İkrime ve İbn Abbas'tan bu kuşların kartal ve akbaba gibi büyük yırtıcı kuşlar olduğunu, İbn Cerîr rivayetinde ise kuşların onları yediği tasrih edildiğini bu rivayetlerde kuşların taşları taşıdığı yer almadığını belirtmektedir.⁵³ Nakillerin birbirine karıştığını belirten Ferâhî, kuşların ayak ve gagalarında taş taşıdığına ilişkin rivayetleri tevil eder. Ona göre bu rivayetler, uzaktan gökten taşların yağdığını gören ve bunların kuşlardan atıldığını zannedenlerden ileri gelmektedir. Ya da surede geçen “termîhim” ifadesindeki zamirin kuşlara râcî olduğunu zannedenlerden kaynaklanmaktadır. Olayı da bu zamir doğrultusunda nakletmişlerdir. Sonra ölenlerin cesetlerini de gelen bir selin alıp götürdüğü düşünülmüştür.⁵⁴

Ferâhî'ye göre Allah, ordusu melekler (cünûdullah) aracılığıyla bir rüzgâr göndermiş ve bu rüzgârın savurduğu taş toprak her cihetten düşman askerlerin bedenlerine isabet etmiştir.⁵⁵ Ferâhî

⁴⁹ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 441.

⁵⁰ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 444.

⁵¹ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 447.

⁵² Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 447.

⁵³ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 450.

⁵⁴ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 451.

⁵⁵ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 452.

olayı tasvir eden şiirlerde kuşların cesetleri yemesinden bahsedilmediğini ancak Taberî'nin İbn Abbas ve Said b. Cübeyr'den naklinde hem açık hem de kinaye yoluyla buna değinildiğini söylemektedir.⁵⁶

Bu yükü ve teçizatı ağır ordu Arap çölünün beyazlığı içinde karanlık bir gece gibiydi. Yırtıcılar onları görünce Afrika çöllerinin diğer kartal ve akbaba gibi yırtıcılarını da çektiler ve tepelerinde dolanmaya başladılar. İşte Allah önce gönderdiği rüzgarla üzerlerine taş toprak yağdırmış ardından leş yiyici kuşlarla da cesetleri temizlemiştir.⁵⁷ Müellife göre bu durum âyet (mucize) niteliğindedir.⁵⁸

Olaya tanık olanlar bu taşları o sırada gök yüzünde gördükleri kuşların attığını sandılar ve öylece anlattılar. Taşların gökten atıldığına inandılar ve kuşları da gökyüzünde görünce atılan taşları kuşlara nispet ettiler. Bu rivayetleri görenler de suredeki ifadeleri ona göre yorumladılar.⁵⁹

Ebrehe ordusu kuşlar tarafından değil, orduda baş gösteren çiçek hastalığı yüzünden dağılmıştır. Ayette zikri geçen kuşlar da hastalıktan ölen askerlerin cesetlerini yemek için gelen yırtıcı kuşlardır. “مأكول كعصف” ifadesi bu cesetleri yemek için gelen kuşların onları didik didik edişini ifade etmektedir.⁶⁰ Nitekim kuşların cesetleri yediği de nakledilmiştir.

Ferâhî'ye göre sure başındaki “الم تر” ifadesinin muhatabı, genel kanaatin aksine Hz. Peygamber değil Mekkelilerdir. Açık karineye göre hitap, öncelikle bu olayı görenlere yöneliktir. Nitekim Kur'ân'da müfret sığayla gelen bir ifadenin cemiye delalet ettiği vaki olmuştur. Eğer hitap düşünülür gibi Hz. Peygambere râci ise sure ona teselli amacıyla gelmiştir. Güç kudret sahibi Mekke müşriklerinin de Fil ashâbı gibi hezimete uğrayacağını bildirmiş olur. Ancak hitap bu şekilde Hz. Peygambere yönelik olursa bu müşriklerin lehine bir delil olur. Çünkü o takdirde kendilerinin Allah'ın yardımına ve Kabe'nin sahipliğine daha layık olduklarını öne sürerlerdi. Öte yandan surenin kendinden sonraki Kureyş suresi ile de irtibatı vardır ki, o da Rablerine şükredip ondan korkmalarıdır.⁶¹

⁵⁶ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 456.

⁵⁷ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 458.

⁵⁸ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 458.

⁵⁹ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 467.

⁶⁰ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 447.

⁶¹ Ferâhî, *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*, 425.

Ferâhî'ye göre “ترميمهم” ifadesi ya “عليهم”deki mecrur zamirden haldir. Buna göre mana, “Görmedin mi ey muhatap, sen (siz) onlara taş atarken Rabbin onlara nasıl sürü sürü kuşlar gönderdi” şeklinde olur. Ya da istinafiye olur ki bu takdirde mana, “Siz onlara taş atıyordunuz. Rabbin de onları yenilmiş ekin yaprağına çevirdi”

Bütün bu izahlardan sonra Ferâhî'ye göre surenin manası şu şekilde olmaktadır:

“Görmediniz mi Rabbiniz fil ashâbına neler etti. Onların tuzaklarını boşa çıkarmadı mı? Rabbin onlara nasıl sürü sürü yırtıcı kuşlar gönderdi. Siz (Kabe'yi savunmak için) onlara taş atarken... Ve (rabbin) o kuşlarla onları yenilmiş ekin yaprağına çevirdi.”

3.1. Değerlendirme

Ferâhî'nin tüm bu açıklamaları düşünce mahsulü olarak görülebilirse de biraz karmaşık bir kurgu ile oluşturulduğu izlenimi vermektedir. Şüphesiz tüm bu çabalar benzeri modern yorumlarda gözlemlendiği üzere olayı doğal şartlar altında vuku bulduğunu ispatlama gayesine dayanmaktadır. Kendisi de açıklamalarında bunu teyit edecek sözler sarf etmektedir.

Surede geçen “termîhim” ifadesindeki zamirin kuşlara değil de Mekke'yi Ebrehe'ye karşı savunan Araplara ait olduğunu söylemesi oldukça şaşırtıcıdır. Bu tercihini geçerli kılmak için Arapların şehri savunmasız bırakmasını makul bulmadığını aksine Hac için gelen Araplarla beraber Beyt'i savunduklarını iddia etmiştir. Ancak onun bu kanaati, herhangi bir tarihi veriye dayanmadığından bir varsayımdan öte geçememektedir. Bu arada çıkan rüzgarla ordu üzerine taş toprak gönderildiğini söylemektedir ki, bu durumda olayın en temel kısmına âyette yer verilmediği anlamına gelmektedir. Bu yaklaşımını teyit etmek adına şehrin boşaltıldığına dair rivayetleri mevzu olarak görmektedir. Mevdûdî'nin beyanına göre Fil Olayı ittifakla Muharrem ayında meydana gelmiştir. O sırada hacıların yurtlarına dönmüş olmaları gerekir.⁶² Oysaki bölge Araplarının savaş için değil de ibadet etme amacıyla Mekke'de olduğu düşünülürse tam teçhizatlı Ebrehe ordusuna karşı savunma güç ve imkanlarının olamayacağı da makul bir yaklaşım olsa gerektir. Bu durumda onların Mekke'yi savunmadıklarını anlamak zor olmayacaktır.⁶³

Yine kaynaklarda bu kuşların yırtıcı kuşlar olarak ölen askerlerin cesetlerini yediğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Kendisi bu konuda Taberî'ye atfen İkrime ve Abdullah b. Abbas'ı delil göstermektedir. Ancak ilgili kaynakta buna dair herhangi bir bilgiye rastlanılmamıştır.

⁶² Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'ân*, 7/245.

⁶³ Ferâhî'nin “hâl” ve “isti'nâfiyye” şeklindeki izahlarının uzun bir tenkit ve değerlendirmesi için bk. Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî el-Yemânî, *Risâle fi't-ta'kîb alâ tefsîri sûreti'l-fîl*, thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî (Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1434/2012), 197-208.

Çıkan rüzgâr sırasında gökyüzünde yırtıcıların dolaştığı bazılarının rüzgarla gelen taşları uzaktan kuşlardan geldiğini zannettiği görüşü ise oldukça zorlama bir yorumdur.

Ferâhî fırtına ile gelen taşların çiçek hastalığına yol açtığını söylerken İkrime rivayetine dayanmaktadır. Bu da Abduh'un yaklaşımı gibi keyfi ve seçkici olmakla mualleldir.

Son olarak Mevdûdî de Ferâhî'nin bu yorumunu âyetin akışına uygun bulmadığı için kabul etmemektedir. O'na göre eğer olay Ferâhî'nin iddia ettiği gibi gerçekleşseydi, âyetin söz diziminin, “Onlara pişirilmiş taşlar atmıştınız. Sonra Allah (c.c), onları yenilmiş ekin gibi yapmıştı ve üzerlerine kuş sürüleri göndermişti.”⁶⁴ şeklinde olması gerekirdi.

4. Bilinmeyen Varlıklar

Sureye ilişkin getirilen son yorumlardan biri de “Gereççeli Meal-Tefsir” alt başlığı ile “Hayat Kitabı Kur'an” adıyla yapılan çalışmada yer almıştır. Meâl yazarı, üç ve dördüncü âyet-i kerimenin manasını, “onların üzerine katar katar bilinmeyen nitelikte uçan taşıyıcı varlıklar saldı. Onlara taş kesilmiş balçık türü tanımlanamayan (şeyler) atıyorlardı.”⁶⁵ şeklinde vermektedir.

Meâlde düşülen dipnotta ise “حجارة” ve “سجیل” kelimelerindeki birbirini teyit eden belirsizlik çeviriye “tanımlanamayan şeyler” olarak yansıtıldığı ifade edilmiştir.⁶⁶ “Tayr'ın ille de kanatlı olması şart değildir” diyen yazar, ardından bu kelimenin volkanik bir püskürtünün yakıp kavuran “lav”ları anlamını da dışlamayacağını belirterek bir anlamda volkanik patlama teorisine yeşil ışık yakmaktan kendini alamaz. Tayr'ı, -kuştan, sineğe, görünenden görünmeyene- her türlü uçan varlığa delâlet edebilecek anlamda düşünen yazar son olarak “Allah'ın kimsenin akıl fikir erdiremediği ordularından bir ordu”nun Fil ordusunu perişan ettiğini söyler.⁶⁷

4.1. Değerlendirme

Görüldüğü kadarıyla meâl yazarı surenin üçüncü ve dördüncü âyeti konusunda oldukça kararsız kalmıştır. Her iki ayette geçen mezkûr kelimelerin nekra oluşuna binaen bilinmeyen yahut tanımlanamayan manalarını vermiş ve hemen her ihtimali mümkün görmüştür. Oysa meydana gelmiş bir olayı anlatan surenin anlamının böylesine bir belirsizliğe götürülmesi isabetli bir yaklaşım değildir. Zira bu sure kimsenin görmediği yahut bilmediği gaybî bir olgu ya da hadiseden bahsetmemektedir. Yazar tayr ve siccil kelimelerine öyle bir belirsizlik ve tanımsızlık yüklemiştir ki adeta

⁶⁴ Mevdûdî, *Tefhîmü'l-Kur'an*, 7/245.

⁶⁵ Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereççeli Meal-Tefsir* (İstanbul: Düşün Yayıncılık: 2008), 1304.

⁶⁶ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereççeli Meal-Tefsir*, 1305.

⁶⁷ İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur'an Gereççeli Meal-Tefsir*, 1305.

Kur'ân'ın bu surede bugün UFO denilen bilinmeyen gök cisimlerinden bahsettiği noktasına varmıştır. Oysa Fil Olayı, bölge insanının tarihlendirmede ölçüt olarak kabul ettiği kadar meşhur ve bilinen bir hâdisedir. Bu bağlamda “tayr” kelimesinin nekre gelişini daha isabetli bir yolla izah etmek gerekir. Fahreddîn er-Râzî buradaki nekralığın, tahkîr veya tefhîm için olduğunu söyler. Birincisi Allah'ın iş ve kudretinin büyüklüğü karşısında ashâb-ı filin zayıflığını ikincisi ise kuşların hassas derecede isabet ve kabiliyetini ifade eder.⁶⁸ Yine İbn Âşur (ö. 1973), kelimedeki nekralığın bu kuşların bilinmez bir tür olduğuna işaret ettiğini söylemektedir.⁶⁹ Nitekim bazı rivayetlerde bu kuşların bölgede daha önce ve sonrasında görülmediği nakledilmiştir.⁷⁰ Şu hâlde olayın mucizevi yani sıra dışı bir boyutu bulunmaktadır. Zira insanların başlarına taş atan kuşlar daha önce görülmüş veyahut bilinmiş bir durum değildir. Dolayısıyla bu belirsizliği hiçbir şekilde bilinmeyen varlıklar olarak değil de sıra dışı kuşların sıra dışı bir olaya memur edilmesi ile izah edilmesi uygun olacaktır.

5. Arap Efsânesi

Modern dönemde mucizeleri halk muhayyilesinin oluşturduğu abartılı olaylar olarak gören bir yaklaşım da söz konusudur. Aslında bu yaklaşımın aynısına öncelikle batı Rönesans'ına giden süreçte Tevrat ve İncil gibi kutsal kitaplarda anlatılan mucize olayları bağlamında rastlamak mümkündür. Oryantalistler batı kültürel mirasından aşına oldukları bu durumu Kur'ân'a yaklaşımlarında da sürdürmüşlerdir. Özellikle Kur'ân kıssalarına beşeri kaynak arama iştihakı olan kimi oryantalistler, Kur'ân'ın ehl-i kitap kültürü yanında cahiliye halkının tasavvurunda yer alan telakkilerden de etkilendiğini öne sürmüşlerdir. Örneğin Fil Suresi bağlamında öne sürülen benzeri görüşlerden biri Gordon D. Newbey adlı Batılı bir yazara aittir. O da Kur'ân'a önceki inanç ve kültürlerden kaynak arama çabası içine giren birçok oryantalist gibi Fil Olayı'nı Asur kralı Sanherib'in kutsal şehir Kudüs'ü başarısız kuşatması sırasındaki olaylar arasında paralellikler kurmuştur.⁷¹ Her iki olay arasında kurulan irtibatla amaç, Kur'ân'ın orijinal yahut ilahi kaynaklı bir kitap olmaktan öte beşer eliyle oluşturulmuş bir kitap olduğu iddiasına malzeme üretmektir. Sanki Hz. Peygamberin Kudüs'e karşı Mekke ve Kabe'nin kutsallığını öne çıkarma isteğinin olduğu ihsas edilmektedir.

Sonradan bu görüş, bir şekilde İslam dünyasında da taraftar bulmayı başarmıştır. Şu var ki, kimi isimler Kur'ân ve mitoloji ilişkisini daha makul ve kabul edilebilir bir tarzda sunmayı denemişlerdir. Buna göre Kur'ân'ın tarihi bir olayı olduğu gibi verme amacı bulunmamaktadır. Mühim olan

⁶⁸ Râzî, *Meââtîhu'l-gayb*, 32/291.

⁶⁹ Muhammed et-Tahir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnisiyye l'n-Neşr, 1984), 30/549.

⁷⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u liabkâmi'l-Kur'ân*, 20/196; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 5/605.

⁷¹ Gordon D. Newby, “A Talmudic Parallel to the Tafsîr on Sûrat Al-Fil”, *Journal of the American Oriental Society*, 94/4 (Oct. -Dec., 1974), 435-436.

tarihi gerçekliği önemli olmayan olaylar içinde, verilmek istenen mesajdır. Kur'ân da nüzul dönemindeki halk muhayyilesinde oluşan algıyı dikkate almış ve mitolojik bir üslupla da olsa o algı üzerinden muhataplara mesajlar vermeye çalışmıştır.⁷² İslam Dünyasında bu yaklaşımı sergileyen ilk isimlerden biri Taha Hüseyin'dir. O'na göre Kureyş, Fars, Mısır, Şam ve Yemen'e komşu olduğu bölgede ticari ve dini olmak üzere iki temel açıdan bir rekabete girişmişti. Bu kadim kültürler arasında bağımsızlık arayışına giren Kureyş amacına uygun tarihsel köken arayışı içindeydi. Kur'ân'da Kâbe'nin İbrahim ve İsmail (a.s) tarafından inşa edildiği "üstüresi", bu sosyal ve kültürel bağlamda ifadesini bulmuştur.⁷³ Taha Hüseyin'in bu görüşlerinden öğrencisi Muhammed Halefulah da etkilmiştir. Bu durumda Kur'ân'da aktarılan olayların tarihsel gerçekliğinin önemi olmadığı hatta bunun edebî bir anlatım türü olarak kutsal kitabın ilahiliğine engel teşkil etmeyeceği ifade edilmiştir.⁷⁴

Muhammed Arkoun, Kur'an kıssalarını mitoloji ile ilişkilendiren yazarlardandır. Arkoun'a göre bu tür olayları biri dogmatik biri de tarihsel akılla anlayacak iki yaklaşım söz konusudur. Dogmatik akıl kıssaları olduğu gibi kabul eden tarihsel akıl ise onlardaki mitolojik anlatımların amaçlarına ulaşan akıldır.⁷⁵ Dini hitabın, akâidin her asırdaki bilinç düzeyi ile bilgi düzeyinin gelişimine bağlı tasavvurlardan ibaret olduğunu bilmezden geldiğini söyleyen Hasan Hanefi de tarihi bilginin zorunlu olarak birçok efsanevi tasavvurata râci olduğunu söylemektedir.⁷⁶

Biz burada Kur'ân'ı mitoloji ile ilişkilendiren genel görüşleri ele alacak değiliz. Bu nedenle sözü fazla uzatmadan aynı bakış açısının Fil Suresi'ne yansıyan yorumlarına yer vermek istiyoruz. İddialara göre, Mekke halkının efsaneye dönüştürdüğü olaylardan biri de Fil vak'asıdır. Hazırlanmış oldukları İslam Ansiklopedisi'nde F. Buhl (ö. 1932), Fil Olayı'nı hikâye ve efsânevi süslemeler olarak nitelendirmektedir.⁷⁷

Fil Suresi ile mitoloji arasında paralellik kuran Batılı yazarlardan biri de Maurice A. Mcpartlan'dır. "Muhammed'in hayat hikayesi mitik olaylardan ibarettir" diyen yazar, Fil Suresi'nde anlatılanları bir tür demitolojizasyona tabi tutmaktadır. Ona göre antik astrolojide felaket ve salgın hastalıkların göstergelerinden biri de kuyruklu yıldız ya da meteor yağmurlarıdır. Bu bağlamda altıncı ve yedinci yüzyılda meteor yağmurları kaydedilmiştir. Ona göre ölüme ve hastalığa neden olan "taş atan kuş sembolü"nü, unutulmaz bir astronomik olaya işaret etmesi mümkündür.⁷⁸

⁷² el-Bu'dânî, *Mevkîfî'l-medreseti'l-akliyyeti'l-muâsır*, 2/717.

⁷³ Hüseyin, *Câbilîye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 48.

⁷⁴ Halefullah, *Kur'ân'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 217.

⁷⁵ Bu'dânî, *Mevkîfî'l-medreseti'l-akliyyeti'l-muâsır*, 2/720.

⁷⁶ Adil b. Ali eş-Şiddî, *el-İtticâhâtü'l-münbarîfe fi't-tefsîr fi'l-asri'l-hadîs*, 220.

⁷⁷ F. Buhl, "Ebrehe", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1988), 2/7.

⁷⁸ Maurice A. McPartlan, *The Contribution of Quran an Hadit Early Islamic chronology* (Durham: University of Durham, Department of Philosophy, Doktora Tezi, 1997), 97-98.

Fil Olayı'nı bir Arap üstûresi olarak niteleyen Taha Hüseyin, nakledilen üstûrelerde Mekke ile Necran Hristiyanları arasındaki dini rekabetin kendini gösterdiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde Habeşlilerin San'a'da inşa ettiği kilise Kur'an'da Fil vak'asının anlatımına neden olmuştur.⁷⁹

Mehmet Azimli de kaleme aldığı kısa ve yüzeysel makalesinde bu olayı Hz. Peygamberin hayatına dair abartılı anlatımlardan biri olarak ifade ederek söze giriş yapar.⁸⁰ Aslında kendisi Fil Ashâbı'nın salgın bir hastalıktan dolayı öldüğü kanaatindedir:

“Rivayetlerin genelinden, Ebrehe'nin Mekke'de hastalandığı ve bu hastalıktan dolayı Yemen'de öldüğü anlaşılmaktadır. Bu da ordunun salgın hastalıkla helâk olduğu tezini destekleyen en önemli delillerden biridir. Ayrıca bu ordudan arta kalan bazı askerlerin İslam geldiği dönemde Mekke'de yaşıyor olması da bu ordunun toplu bir helâkle karşılaşmadığı, ancak orduda yayılan bir hastalıkla bir kısmının orada öldüğü, bir kısmının Yemen'e döndüğü, bir kısmının da Mekkelilere sığındığı şeklindeki bir anlayışın doğruluğunu destekler niteliktedir.”⁸¹

Azimli bundan başka tarihsel olarak Kâbe'ye bazı saldırıların olduğu ancak böyle bir helâk durumunun yaşanmayışını da Fil Olayı'nın anlatıldığı gibi gerçekleşmediğinin delili olarak sunmaktadır.⁸²

Görüldüğü kadarıyla yazar, fil ashâbının salgın bir hastalıkla helak olduğu konusunda Abduhla aynı fikirdedir. Ancak bu izah zikredildiği üzere lügavi açıdan keyfi ve kuralsız bir çabaya ihtiyaç duymaktadır. Yazar bunun farkında olacak ki Kur'an'ın açık ifadelerini Arap üstûresi üzerinden açıklamaya yönelir. Mekkeliler, daha sonra Abdulmuttalib başkanlığında ordunun karragâhına geldiklerinde kimisi yaralı kimisi de ölü askerlerin acı akıbetiyle karşılaşmışlardır. O'na göre Kureyşliler salgın hastalıkla meydana gelen olayı ranta çevirmişler ve efsanevi anlatılara bürüyerek itibar ve saygınlıklarını artırmışlardır. Oluşturdukları şiir ve edebiyatla da olay gerçek gibi algılanmıştır. Kuran ise onların bu algısı üzerinden Allah'ın hâkimiyetine vurgu yapıp Mekkelilerin nankörlüklerine değinmektedir.⁸³

Benzeri anlayışa sahip araştırmacılardan biri de Mustafa Öztürk'tür. Esasen Öztürk, Kur'an'da Ad, Semûd ve Lût kavmi gibi geçmiş milletlere gönderilen hemen tüm bela ve musibetlerin mitolojik üslupla anlatıldığı kanaatindedir. Yazara göre Kur'an, işin tarihi gerçekliğini önem-

⁷⁹ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, 47.

⁸⁰ Mehmet Azimli, “Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar”, *Hikmet* 1/2 (Temmuz-Aralık 2008), 45.

⁸¹ Azimli, “Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar”, 50.

⁸² Azimli, “Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar”, 51-53.

⁸³ Azimli, “Fil Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar”, 54.

semediğinden halk hafızasında yerleşik efsânevi hâdiseleri kavmi yola getirmek için olduğu gibi kullanılmış ve risk almıştır.⁸⁴ Aynı düşüncenin devamı olmak üzere “Kur’an kıssalarının Mahiyeti” adlı eserinde Fil Olayı halk hâfızasında doğal sebeplerden uzak şekilde doğrudan ilahi müdâhaleye bağlanmıştır. Kur’an da tebliğ amacına uygun şekilde olaya toplumsal telakkinin aynıyla yer vermiştir.⁸⁵ Yazar farklı olarak kanaatini Kur’an’ın teosantrik anlatım tarzı ile ilişkilendirmektedir. Buna göre doğal sebepler hazfedilerek olay doğrudan kendisine nispet edilmiş olmaktadır. Ancak her iki yaklaşımı aynı anda düşünmek kendi içinde problemlidir. Zira teosantrik üslup, olayın doğal yollarla gerçekleştiğini mündemiçken, halk algısına uygun konuşma olayın mitolojik anlatımının sahiplenildiğini ifade etmektedir.

5.1. Değerlendirme

Fil Olayı’nı mitolojik bir kıssa olarak nitelemek bize göre Kur’an’ın mevsûkiyeti gerçeğine gölge düşürücü bir yaklaşımdır. Kimi Müslüman yazarların, önünü sonunu düşünmeden Batı aydınlanmacılığına öykümleri ve muharref kitaplara yapılanları Kur’an’a revâ görmelerini kabul etmek mümkün değildir. Önemli olan tarihsel gerçekliğin değil de kıssanın demek istediği şeklindeki yaklaşımı ise Kur’an kıssalarını beşer kurgusu hikâye ve öykü seviyesine indirmek anlamına geldiğini söylememiz gerekir.

Tanrılar, kahramanlar ve önceki çağları olayların üzerine anlatılar, masallar, öyküler için mit, bunları konu alan bilim dalı için de mitoloji/ilm-i esâtîr denilmektedir.⁸⁶ Kur’an’da bu bağlamda en dikkat çekici kullanım “esâtîr” kelimesidir.⁸⁷ Halefullah bu âyetlerin işini zora sokacağını çok iyi görmüş ve kendi izahının müşriklerin esâtîr iddiaları ile örtüşmediğini ortaya koymak için fazlaca ama ikna edici olmaktan uzak- bir çaba harcamıştır. Müşriklerin “esâtîru’l-evvelîn” şeklindeki tepkilerinin Kur’an’ın efsânevi anlatılarına yönelik bir ret değil de bu anlatıların ilahi orjinli olmadığına ilişkin olduğunu ileri sürmüştür. Onun böylesi garip bir ayrıma gitmesi, Kur’an’ın mitolojik anlatılar içerdiği yönündeki iddiasına alan açma gayretinden ileri gelmektedir. Dahası ona göre Kur’an müşriklerin esâtîr iddialarına sessiz kalmıştır. Yani zımnem de bu iddiayı onaylamış olmaktadır.⁸⁸ Halefullah’ın sahiplendiği ve ülkemizde de taraftar bulan bu yaklaşım, her ne kadar hafifletici bazı tevillere baş vursa da Kur’an’ın ilahi kaynaklı oluşu ile bağdaşmamaktadır. Bizce mitolojik anlatım, hem gerçeği konuşmamak hem de gerçeği olduğundan farklı sunmak şeklindeki bir anlamı içinde barın-

⁸⁴ Mustafa Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti* (İstanbul: Kuramer, 2017), 173.

⁸⁵ Öztürk, *Kur’an Kıssalarının Mahiyeti*, 260.

⁸⁶ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 153.

⁸⁷ el-En’âm, 6/25; el-Enfâl, 8/31; en-Nahl, 16/24; el-Mü’minûn, 23/83; el-Furkân, 25/5; en-Neml, 27/68.

⁸⁸ Halefullah, *Kur’an’da Anlatım Sanatı*, 216.

dırmaktadır. Kur'ân dâima, kendisini gerek levh-i mahfuzdan Hz. Peygambere nüzul ve tebliğ aşamasıyla gerekse sahip olduğu muhteva ile hak ve hakikatle ilişkilendirmektedir. Yine Kur'ân'da Hz. Peygamberin bilgi kaynağının sadece ve sadece Allah olduğu ve bir başkasından bilgi ve eğitim almadığı ifade edilir.⁸⁹ Hatta vahye sadakat noktasında en küçük bir ihmal veya yanlış isnadın peygambere çok ağır bir sonuç yükleyeceği bildirilir.⁹⁰ Vahiy adına hevâ, heves ve arzularından konuşmadığı vurgulanır.⁹¹ Vahiyle kendisine ulaştırılan kıssalara peygamberin tanık olmadığı belirtilir.⁹²

Kur'ân'ın Allah sözü olduğunu düşündüğümüzde ise Allah'ın kitabında hilâf-ı hakikat beyanlara yer verdiği ve muhataplarından da esasen gerçek dışı bu hikâyelere iman etmelerini beklediğini düşünmemiz gerekecektir ki biz Rabbimizi böylesine bayağı işten tenzih ederiz.

Öte yandan olayın Mekke toplumundaki tarihi bilinirliği açısından da bu görüşler makbul bir yaklaşım sayılamaz. Söz konusu hârikulâde hâdise, kaynakların çoğunluğuna göre Peygamberimiz doğmadan hemen önce ya da onun doğumuna yakın bir zaman diliminde gerçekleşmiştir.⁹³ İlgili sure nâzil olduğunda hem olaya hem de olayın sonuçlarına tanık olan insanlardan hayatta olanların olduğunu düşünmek gerekir. Bu kadar kısa sürede hadisenin baştan sona mitolojik anlatıma dönüşmesi ve tüm Mekke ehlinin de bunda ittifak etmesi mümkün olmasa gerektir. Erken dönem siyer yazarlarından Ezrakî (ö. 250/864), Hz. Âişe'den naklen fil sürücüsü ve seyisini Mekke'de gördüğünü kör-kötürüm vaziyette dilendiklerini rivayet etmektedir.⁹⁴ Yine Ferrâ (ö. 207/822) da Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hânî'nin evinde bu taşlardan görüldüğünü nakletmektedir.⁹⁵

Yine İbn Abbas'tan, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in kızı Ümmü Hânî'nin evinde, kuşların attığı bu taşlardan zıfar boncuğu gibi kırmızı çizgili olanlardan bir tanesini gördüğü nakledilmektedir.⁹⁶

⁸⁹ eş-Şûrâ, 42/52.

⁹⁰ el-Hâkka, 69/44-47.

⁹¹ en-Necm, 53/3.

⁹² Âl-i İmrân, 3/44.

⁹³ Mustafa Fayda, "Fil Vak'ası", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13/71.

⁹⁴ Ebu'l-velîd Muhammed b. Abdullah el-Ezrakî, *Abbâru Mekke*, thk. Rüşdî es-Sâlih Mühlis (Beyrut: Dâru'l-Endelüs l'n-Neşr, ts.), 1/148.

⁹⁵ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti vd. (b.y: Dâru's-sürûr, 1955), 3/292.

⁹⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/797; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/289; İz b. Abdüsselam es-Sülemî, *Tefsîru'l-Kurân*, thk. Abdullah b. İbrahim el-Vehbî (Beyrut: Dârubni Hazm, 1996), 3/489; Ebû Hafs Sirâcüddîn en-Nu'mânî, *el-Lübâb fî ulûmi'l-Kitâb*, 20/498; Nizâmeddîn el-Hasen b. Muhammed en-Neysâbüri (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 6/564; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/633.

Hız. Peygamber (a.s) da Hudeybiye mevkiine çöken devesi için “Onun böyle huyu yoktur. Fil Mekke’ye girmekten men eden Allah şimdi de Kasvâ’yı şehre girmekten alıkoymuştur”⁹⁷ demiştir. Bu nakiller de Kur’ân’ın ana hatlarıyla yer verdiği Fil Olayı ile Mekke halkının zihninde yaşayan Fil Olayı algısı ile gerçek bir mutabakat olduğunu ortaya koymaktadır.

Gerçek şu ki; her şeyi bilen “alîm”, “habîr” olan Rabbimizin efsane anlatımına niçin ihtiyaç duyduğu açıklanmalıdır. Mekke halkının sahip olduğu mitolojik algının tebliğ ve davette önemli işlev göreceği iddiasını doğrulamak mümkün değildir. Eğer kıssalar Allah için gerçekliği önemsiz ama efsanevi de olsa muhatabı ikna ve etkileme gibi işlevselliği bakımından kıymet ifade ediyorsa ve bunun için Kur’ân’da yer bulmuşsa bu Allah’ın “sadâkat”ini tartışmalı hale getirecektir. Zira hedefleri için hakikatten ödün veren ve bunun için de gerçeğe mutabık konuşmayan bir Allah tasavvuru ortaya çıkmış olmaktadır. Yine bu durumda Kur’ân kıssaları, içinde mitik öğeler taşıyan ve küçük çocukları eğlendirmede oldukça işlevsel bir araç olan masalsi anlatıların seviyesine düşürülmüş olacaktır. Her ne kadar dönemin muhataplarına dini ve ahlaki bilinç kazandırma gibi hedefleri haiz olduğu söylene de.

Yine sureye, “تر ألم” şeklinde bir soru ile başlanması da Kur’ân’ın bir efsaneden değil, vâki olmuş ve iyi bilinen bir hâdiseden bahsedildiğini göstermektedir. Olayın görgü tanığı olmadığı halde Hız. Peygambere “Görmedin mi?” şeklinde hitap edilmesi hadisenin Mekke toplumunda son derece iyi bilindiğine işaret etmektedir. Müfessirlere göre bu hitap tarzı, “Bilmedin mi?, Haberin olmadı mı?” manalarına gelip, Fil Olayı’nın Mekke halkı arasında tevâtüren bilindir olduğunun bir göstergesidir. Hız. Peygamber de o toplum içinde hem tevâtüren nakledilenleri dinlemiş hem olayı görenleri ve hem de olayın bizzat kendisini değilse de olaya dair bazı sonuçları görmüştür. Surenin nüzulü sırasında Fil Olayı’nın üzerinden kırk küsur sene geçtiği düşünülürse bu önemli hadisenin henüz hafızalarda tazeliğini koruduğu anlaşılmaktadır. Öyle ki, Mekke’de ve bölgede şöhret ve tevâtür kazanan hadise, Hız. Peygamber ve çağdaşları için de artık sanki görme mesabesinde olmuştur.⁹⁸ Kaldı ki Habeş ordusu içinde başta Ebrehe olmak üzere bazı askerler ağır yara almışlar ve bunlardan bir kısmı olay mahallinden kaçarken yollarda düşüp kalmışlardır. Dolayısıyla hâdiseye iddia edildiği gibi Mekke ehlinin sözde efsaneye dönüşmüş anlatımlarından ibaret olmasa gerektir. Olayda yara alanların olan bitenleri anlatmış olması tabidir. Bu durumda gerçekte yaşanmamış bir olay için “Görmedin mi?” şeklinde hitap tarzının kullanılmasını uzak görüyoruz.

⁹⁷ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *Sahîhu’l-Buhârî* (İstanbul: Çağrı, 1992), “Şurû’”, 15, (No. 2731).

⁹⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/798; Râzî, *Mejâtîhu’l-gayb*, 32/289.

Kimi yazarlarca neden tarihte Kâbe'yi tahrip edici, diğer faaliyet ve teşebbüsler karşısında benzeri bir ilahi müdahale olmadığı sorusu sorulmaktadır. Allah'ın iradesinin her zaman matematisel bir işlem gibi tecelli ettiğini söylemek zordur. Nitekim insanlığa tarih boyunca pek çok peygamber gönderilmiştir. Bu peygamberler, kavimlerinden değişik tepkiler almış; kimisi Allah tarafından mucizelerle desteklenmiş, iman etmeyen kimi kavimler helak edilmiş, kimi peygamber ise kavimlerinden zarar görmüş hatta katledilmiştir. Dolayısıyla Fil Olayı sırasında yaşanan durumu bütün durumlar için bir zorunluluk olarak görmek pek mümkün değildir. Kaldı ki ilahi cezalandırmadaki hikmet çok boyutlu da olabilir. Nitekim Râzî, benzeri bir soruyu Hz. Peygamberin gelecek oluşuna binaen onun korunması ile açıklamaktadır. Bizce bu yaklaşım son derece isabetlidir. Ancak kendilerini mitolojiye kaptıranlar Râzî'nin bu yaklaşımına “duygusal apoloji” gözüyle yaklaşmaktadırlar.⁹⁹ Hâlbuki, Musa'nın annesine bebek Musa'yı suya bırakmasını ilham eden ve bu şekilde onu Fırvun'un soykırımından koruyan Allah'ın Âmine'nin karnındaki Hz. Peygamberi Ebrehe'nin şerrinden korumasını uzak görmemek gerekir.

Sonuç

Beş âyetten oluşan Fil Suresi, Hz. Peygamber (a.s) henüz dünyaya gelmeden önce Mekke yakınlarında yaşanan ve “Fil vak'ası” olarak bilinen hâdiseyi konu almaktadır. Surede mezkûr olay ana hatlarıyla ele alınırken olayın tüm ayrıntılarına temas edilmemektedir. Bu durum Kur'ân'ın sahip olduğu veciz üslûbun yanı sıra Fil Olayı'nın Mekke toplumunun hafızasında tazeliğini korumasından ileri gelmektedir.

Modern döneme gelindiğinde sure genel kabulden farklı şekillerde tevil edilmeye çalışılmıştır. Başta Muhammed Abduh olmak üzere önce bilimselci bir yorumla Fil Olayı çiçek salgınıyla izah edilmiştir. Ancak Abduh'un bu yorumunu dayandırdığı rivayetleri bütünlük içinde nakletmediği ve helâki sırf bir bulaşıcı hastalıkla gerçekleştiği izlenimi verdiği çalıştığı anlaşılmıştır. Yine bu yoruma kapı açmak için de surede geçen kelimelerin anlamı tahrif edilmiş; “tayr” için sivrisinek, “hicâra”dan kastın da mikroplar olabileceği ifade edilmiştir. Oysa mezkûr rivayetlerde çiçek salgınından bahsedilse de bu hastalık taşların isabeti ile ilişkilendirilmiştir. Çiçek benzeri yaralar salgınla değil, taşların darbeleri ile ilgili olup, sebep değil sonuç niteliğindedir.

Bir başka modern yoruma göre ise Ebrehe ordusu volkanik bir patlama ile helâk edilmiştir. Bu görüş doğrultusunda müstakil bir risâle de kaleme almıştır. Buna göre Ebrehe ordusu önce volkanik patlama ile helak edilmiş ve ardından üzerlerine kuşlar gönderilmiştir. Bu kuşlar ölen askerlerin cesetlerini volkanik taşlar üzerinde parçalamışlardır. Ancak söz konusu risaledeki yaklaşımların

⁹⁹ Öztürk, *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*, 262.

oldukça zorlama yollara dayandığı, Arap dili kurallarına uymadığı, ilgili görüşü desteklemek üzere müfessirlerden aktarılan bilgilerin ise bağlam ve bütünlüğünden koparılarak aktarıldığı görülmüştür. Dolayısıyla bu yorumun da olayı doğrudan salgın hastalığa bağlayan ilk yoruma benzeyen zaafarla muallel olduğu tespit edilmiştir.

Fil Suresi ile ilgili en ilginç yorumlardan birini Hindistanlı müellif Hamîdüddîn Ferâhî yapmıştır. Müellif olayı fırtınanın kaldırdığı taşlar ve bunların isabet etmesinden kaynaklanan çiçek hastalığı ile ilişkilendirmiştir. Surede bahsedilen kuşların ise ölen askerlerin cesetlerini yemek üzere gelen yırtıcı kuşlar olduğunu öne sürmüştür. Ayrıca “termîhim” fiilinin failinin Mekke’yi taş atmak suretiyle savunan Kureyş ve Hac için orada bulunan Araplar olduğunu iddia etmiştir. Ancak Ferâhî’nin bu anlatımı olayın meydana geliş zamanı, süreci ve ayetlerin siyak-sibakı açısından müşkillerle doludur.

Başka bir yoruma göre ise Fil suresi üçüncü ve dördüncü âyetlerdeki nekra kelimelere binaen her türlü anlama müsait gibi sunulmuş ve bilinmeyen uçucu varlıklardan ve yine bilinmeyen maddelerden bahsedilmiştir. Böylece bütün yorumlara imkân verildiği düşünülmüş ancak sanki âyetler bir boşluğa inmişçesine kelimelerin anlamları buharlaştırılmıştır.

Yine sure ile ilgili serdedilen diğer bir yorum da mitolojik anlatım iddiasıdır. Bu iddiaya göre Ebrehe ordusu, gerçekte üzerlerine gönderilen kuşların attığı taşlarla helâk olmamıştır. Bu görüşe göre ordu aslında salgın hastalıktan kırılmış, ancak Kureyş bu olağan olayı mitolojik bir anlatıma bürümüştür. Kur’ân da onların anlayış ve anlatıları üzerinden anlatmıştır. Bu yorum kısmen Abduh’un yorumu ile benzeşmekte fakat âyetlerdeki lafızlara yüklenen anlam bakımından farklılaşmaktadır. Her ne kadar âyetlerin zâhiri anlamında tahrif söz konusu olmasa da mezkûr yaklaşım, kaynaklardaki bilgilerle desteklenmeyen âfâkî bir yorum niteliğindedir. Öte yandan olayın surenin nazil olduğu döneme uzak olmayışı hatta olaya ve sonuçlarına tanık olanlarının henüz hayatta olduğu düşünülürse, mitoloji izahının isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Bu kadar kısa sürede olayın böylesi bir efsaneye dönüşümü mümkün olamayacağı gibi yine olayı bilen insanlara vukû bulmadığı şekilde anlatıldığı için tekzip edilmesi icab ederdi.

Diğer taraftan kimi oryantalist isimler kıssaya Yahudi bilgilerinden kaynak aramış kimisi de Fil Suresinde anlatılanları doğal âfet veya salgın hastalığına işaret eden meteor yağmurunun sembolik ifadesi olarak görmüştür. Şüphesiz kıssayı sembolik olarak niteleme

bir yönüyle mitten arındırma çabasını çağrıştırmaktadır. Bize göre kıssa mezkûr gerekçelerle Kur'ân'da anlatıldığı üzere hakikat olduğundan buna mebni demitolojizasyon çabaları da yersizdir.

Hülâsa son dönemde Fil suresi, çeşitli modern yorumlara konu olmuştur. Ancak modern dönemin kendine özgü koşulları ile bu koşulların ortaya çıkardığı mağlubiyet duygusu içinde sure “mucizevi” aynı zamanda da keyfi ve zorlama yorumlara hamledilmiştir. Sonuçta sûrenin tefsirde uğradığı bu bâdireler, en az Fil ashabının yaşadıkları kadar dramatik bir hal almıştır.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdullah. *Râhu'l-meânî fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Azimli, Mehmet. "Fîl Hadisesi Hakkında Bazı Mülâhazalar". *Hikmet* 1/2 (Temmuz-Aralık, 2008), 45-56.
- Bayram, Mikail. *Fil Olayının Mahiyeti ve Fil Suresi*. İstanbul: Çizgi, 2018.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyn b. Mes'ûd. *Meâlimü't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999.
- Belhî, Ebu'l-Hasen Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Bu'dânî, Mahmud b. Ali b. Ahmed. *Mevkîfî'l-medreseti'l-akliyyeti'l-muâsir min ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr*. Riyad: Merkezü't-Tefsîr el-Kur'âniyye, 2015.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sabîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Buhl, F. "Ebrehe". *İslam Ansiklopedisi*. 13 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1988.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'âni'l-bakîm*. 3 Cilt. Mağrib: Dâru'n-Neşr el-Mağribiyye, 2008.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 2001.
- Coşkun, Muhammed. *Modern Dünyada Kur'an Yorumu*. İstanbul: İFAV, 2018.
- Çimen, Abdullah. *Niçin Helak Oldular*. İzmir: Akademi, 2008.
- Duran, Asim. "Tarihsel Eleştiri ve Kutsal Metnin Otoritesi: 17. ve 18. Yüzyılda Kutsal Kitap Eleştirisi İle Metne Sadakat Arasındaki Gerilim Üzerine Bir İnceleme". *Milel ve Nihal* 16/2 (Temmuz-Aralık, 2019), 305-329.
- Ezrakî, Ebu'l-velîd Muhammed b. Abdullah. *Abbâru Mekte*. thk. Rüşdî es-Sâlih Mülhıs. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endelüs li'n-neşr, ts.
- Fayda, Mustafa. "Fîl Vak'ası". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/ 70-71. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Ferâhî, Hamidüddîn. *Nizâmü'l-Kur'ân ve te'vilü'l-Furkân bi'l-Furkân*. Tunis: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1433/2011.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Yûsuf en-Necâti-Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. b.y: Dâru's-Sürûr, 1955.
- Güvel, Orhan. "Kur'ân Yorumunda Hamîduddîn el-Ferâhî'nin Nazm Metodu ve Fil Suresi Tefsiri. *Düzce Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (Haziran, 2018), 54-85.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennü'l-kasasî*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayâtü Muhammed*. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1935.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tahir b. Muhammed. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûniyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Hişâm, Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebevîyye*. thk. Mustafa es-Sakâ-Mustafa el-Ebyârî - Abdülhafız eş-Şelebî. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'atu Mustafa el-Halebî ve Evlâdihî, 1955.
- İsfehânî, Râğîb. "Hcr". *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. 220-221. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 1997.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an Gerekeçeli Meal-Tefsir*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2008.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfeiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısıriyye, 1964.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahim. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- McPartlan, Maurice A. *The Contribution of Quran an Hadit Early Islamic chronology*. Durham: University of Durham, Department of Philosopy, Doktora Tezi, 1997.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Mısır: Şeriketü Mektebe ve Matba'atu Mustafa el-Halebî ve Evlâdihî, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Mirza Beşîrüddîn Mahmud Ahmed. *Tefsîru Kebîr*. 10 Cilt. b.y.: Nezâratı Neşr ve İşâ'atü Kâdiyân, 2004.
- Muhammad Asad. *The Message of the Qur'ân*. Great Britain: Redwood Press, 1993.
- Muhammed Abduh. *Tefsîru Cüz-i Amme*. Mısır: Matba'atü Mısır, 1341/1922.
- Muhammed b. İshak. *Sîretü İbn İshak*. thk. Süheyl Zekkâr. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978.

- Muhammed Reşid Rıza. *Tefsîru'l-Menâr*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1935.
- Mustafavî, Allâme. "Hcr". *et-Tabkâke fî kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*. 2/200-203. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Mustafavî, Allâme. "Sci". *et-Tabkâke fî kelimâti'l-Kur'âni'l-kerîm*. 5/68-71. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Newby, Gordon D. "A Talmudic Parallel to the Tafsîr on Sûrat Al-Fîl". *Journal of the American Oriental Society* 94/4 (oct. -Dec., 1974), 431-437.
- Neysâbûrî, Nizâmeddîn el-Hasen b. Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Nu'mânî, Ebû Hafs Sirâcüddîn Ömer b. Ali. *el-Lübâb fî ulûmi'l-kitâb*. thk. Adil Ahmed b. Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân Kıssalarının Mahiyeti*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Paçacı, Mehmet. "Çağdaş Dönemde Kur'an'a ve Tefsire Ne oldu?". *İslâmiyât* 6/4 (2003), 85-104.
- Râzî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1998.
- Râzî, Ebû Muhammed b. Abdurrahman b. Ahmed b. Ebî Hâtîm. *Tefsîru İbn Ebî Hâtîm*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suuûd: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998.
- Sa'lebî, Ahmed b. Ahmed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ-i't-Türâsi'l-Arabî, 2002.
- San'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmud Muhammed Abduh. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Sem'ânî, Ebu'l-Muzaffer Mansur b. Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim ve Ganîm b. Abbas b. Ganîm. 6 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 1997.
- Semerkindî, Ebu'l-Leys. *Babru'l-ulûm*. 3 Cilt. b.y: y.y., ts.
- Süyûtî, Celâleddin. *ed-Dürri'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Fethu'l-kadîr*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1414/1992.
- Şiddî, Adil b. Ali. *el-İtticâbâtü'l-münharife fi't-tefsîr fi'l-asri'l-hadîs*. Riyad: Medâru'l-Vatan li'n-Neşr, 2010.

- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetür'r-Risâle, 2000.
- Taha Hüseyin. *Câbilîye Şiiri Üzerine*. çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Tahir, Mahmud Muhammed Yakub. *Esbâbü'l-hata' fi't-tefsîr*. Dammâm: Dâru İbni'l-Cevzî, 1425/2004.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdullah. *Tefsîru't-Tüsterî*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- Vecdî, Muhammed Ferid. *el-Mushafü'l-müfesser*. b.y: Matba'tü'l-Ulûm, 1948.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser, ts.
- Yemânî, Abdurrahman b. Yahya el-Muallimî. *Risâle fi't-ta'kîb 'alâ tefsîri sûreti'l-fîl*. thk. Muhammed Ecmel el-İslâhî. Mekke: Dâru Âlemi'l-Fevâid, 1434/2012.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğuvâmidî't-tefsîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Âhirette Organların Konuşması ve Şahitliği
Speech and Testimony of Organs in the Hereafter According to the Qur'an

Ahmet ÖZBAY

Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Başiskele Vaizi
PhDr., Presidency of Religious Affairs , Preacher of Başiskele
Kocaeli, Turkey
ozbay.ahmet@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-2388-8976>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 21/07/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Özbay, Ahmet. “Kur'ân-ı Kerîm'e Göre Âhirette Organların Konuşması ve Şahitliği”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 372-396.
<https://doi.org/10.31121/tader.772201>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

İnsan, Allah'a kulluk etmek için yaratılmıştır. Dünya da insan için bir imtihan yeri olup yaşadığı hayat tamamen kayıt altına alınmaktadır. Âhîret hayatında ise insan, her amelinden hesaba çekilecektir. Allah, ilmiyle her şeyi kuşatmış olup insanların dünyada neler yaptıklarını ve yapacaklarını da bilmektedir. Fakat Allah, âhîret hayatında itiraza mahal olmaması ve bahaneler ardına saklanmaması için insanı bu dünyada dilediği şekilde hayat sürüp kendisine şahit olacak şekilde yaratmıştır. Âhîrette insanın amelleri için farklı şahitler de bulunacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de bu şahitlerin Allah Teâla, melekler, peygamberler, amel defteri, yeryüzü ve insanın organları olacağı belirtilmektedir. Bu şahitler içerisinde canlı bir uzvun parçası olmakla birlikte müstakil bir canlılık özelliği taşımayan ve dil gibi konuşma özelliği olmayan organlar dikkat çekmektedir. Bu konuya değinen âyetlerde el, ayak, deri vb. organların insanın yaptıklarını ortaya çıkarıp şahitlik yapacağı dile getirilmektedir. Çalışmamızda organların konuşması ve şahitliği ile ilgili âyetlerin nasıl anlaşıldığı, günümüzde nasıl anlaşılacağı ve bu konuşma ile şahitliğin dile getirilmesinin insan hayatına etkileri ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Âhîret, Hesap, Organ, Şahit, Konuşma.

Abstract

Man was created to serve God. The world is a place of trial for man and his whole deeds will be archived. In hereafter, the human will be taken into account from every deed. Allah encompasses all things in his knowledge, and he knows what people are doing and will do in the world. However, Allah has created man in this world in a way that he can live and witness him in order to avoid any objections in his life and hide behind excuses. In the hereafter there will be different witnesses for the deeds of man. It is stated in the Qur'an that these witnesses will be Allah Ta'ala, Angels, prophets, deeds book, earth and human organs. While these witnesses are part of a living limb, organs that do not have a distinctive vitality feature and do not speak like language attract attention. In verses referring to this subject, hand, foot, skin, etc. it is stated that the organs will reveal what man does and testify. In this study, how the verses related to the speech and testimony of organs are understood, how they can be understood today and the effects of the expression of testimony with this speech on human life will be revealed.

Keywords: Tafsir/Commentary, Hereafter, Account, Organ, Witness, Talk.

Giriş

“Her can ölümü tadacaktır. Sonra bize döndürüleceksiniz.”¹ âyeti bize, dünyaya gelen her insanın öldükten sonra yeniden dirileceği gerçeğini hatırlatmaktadır. Diriliş ile ruhlar bedenlerine iade edilecek ve hesaba çekilmek üzere mahşer meydanına çıkacaklardır. Mahşer yerinde bir süre kalımdan sonra mükelleflerin iman ve amellerinin kıyamet gününde değerlendirilmesini sağlayan mizan safhasına geçilecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de, kıyamet gününde âdil terazilerin kurulacağı ve kimseye haksızlık yapılmayacağı² bildirilmektedir. Ayrıca mîzanları ağır gelenlerin kurtuluşa ereceği, mîzanları hafif gelenlerin ise hüsrana uğrayacakları³ ifade edilmektedir.

İnsanoğlunun dünyada yaptığı her amelin dünya ve âhîret hayatında karşılığı vardır. Akıllı bir varlık olan insan, yaşantısı boyunca yaptıklarına bizzat tanıklık eder. Bu tanıklık, dünya tecrübesini artırırken âhîret hayatında ise lehine ve aleyhine gelişecek durumlara itiraz etmesine engel teşkil

¹ el-Ankebût 29/57.

² el-Enbiyâ 21/47.

³ el-A'râf 7/8-9; el-Kâri'a 101/6-9.

eder. Âhiret hayatında hesaba çekilecek olan insan için şahitlerin bulunacağı,⁴ bu şahitlerin de Allah,⁵ melekler,⁶ peygamberler,⁷ amel defteri,⁸ yeryüzü, insanın kendisi⁹ ve organları¹⁰ olacağı Kur'ân'da bildirilmiştir. Bu şahitler içerisinde bir taraftan canlı bir uzvun parçası olan diğer taraftan ise müstakil bir canlılık özelliği taşımayan organların ne şekilde şahitlik yapacağı hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Çalışmamızda organların konuşması ve şahitliği ile ilgili âyetlerin nasıl anlaşıldığı, bu konuşma ile şahitliğin dile getirilmesinin insan hayatına etkileri ele alınacaktır.

1. Şahid Kelimesinin Anlamı

Sözlükte “hazır bulundu,¹¹ gördü, ikrar etti (onadı)¹² haber verdi, bildi”¹³ anlamlarına gelen ve “ش-ه-د / ş-h-d” kökünden türeyen şâhid kelimesi, ıstılâh olarak “bir olaya tanık olan kişiyi, bir davada hakkın ispatı için şehâdet lafzını kullanarak tanık olduğu olayı veya durumu haber veren şahıs”¹⁴ anlamına gelmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de şahid kelimesi şu anlamlarda kullanılmıştır:¹⁵

- a) Hazır bulunan: “*Siçe bir musibet isabet ederse, “Allah bana lütfetti de onlarla beraber hazır (şehîd) bulunmadım” der.*”¹⁶
- b) Ademoğlu'nun amelini yazan hıfzedici melek: “*Her kişi beraberinde bir sürücü ve bir şahid bulunduğunda halde gelecektir.*”¹⁷
- c) Bir kişinin hakkına veya insanların haklarına dair ikrarda bulunmak: “*Erkeklerinizden iki de şabit bulundurun. Eğer iki erkek bulunamazsa rıza göstereceğiniz şahitlerden bir erkek ile -biri yanlırsa diğerinin ona hatırlatması için- iki kadın (olsun).*”¹⁸

⁴ “Elbette biz, hem dünya hayatında hem de şahitlerin hazır bulunacağı günde elçilerimize ve inanmış kişilere yardım ederiz.” el-Mü'min 40/51.

⁵ Âl-i İmrân 2/98; en-Nisâ 4/33, 166; el-Mâide 5/117, Yûnus 10/46; el-Hac 22/17; el-Ahzâb 33/55; Sebe' 34/47; Fussilet 41/53; el-Fetih 48/28; el-Mücâdile 58/6; el-Burûc 85/9.

⁶ Kâf 50/17-21.

⁷ en-Nahl 16/89.

⁸ el-Câsiye 45/28-29.

⁹ el-İsrâ 17/13-14.

¹⁰ en-Nûr 24/23-24; Yâsîn 36/63-65; Fussilet 41/19-23; el-Kiyâmet 75/14-15.

¹¹ Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Şühâb: Tâcu'l-luğa ve şühâbu'l-'Arabiyye*, thk. Ahmet Abdülğafur Attar (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1979), 1/494.

¹² Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991), 465-468.

¹³ Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1414/1994), 3/239.

¹⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, 466; İbn Manzûr, *Lisân*, 3/240; Hacı Yunus Apaydın, “Şahit”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yayınları, 2010), 38/278.

¹⁵ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1407/1987), 378-379.

¹⁶ en-Nisâ 4/72.

¹⁷ Kâf 50/21.

¹⁸ el-Bakara 2/282.

d) Allah yolunda cihad ederken canını veren kimse: “İşte onlar Allah'ın kendilerine nimet verdiği nebiler, sâddıklar, hakikate bayatlarıyla şâhitlik yapanlar(şebitler) ve salihler ile beraberdir.”¹⁹

e) Nebilerin tebliğde bulduklarına şâhidlik edecek olmaları hasebiyle Ümmet-i Muhammed: “Böylece sizi vasat bir ümmet kaldık ki, insanlar üzerine (rasûllerin, risaleti onlara tebliğ ettiklerine) şâhidler olasınız...”²⁰

f) Tebliğe şâhidlik eden nebiler: “Her ümmetten birer şâhid (risaleti tebliğ ettiklerine dair onlara karşı şâhidlik edecek nebilerini) getirdiğimiz, seni de (ey Muhammed), onların üzerine şâhid getirdiğimiz zaman halleri nasıl olacak?!”²¹

g) Şirk koşulan varlık, put: “...Allah'dan başka şâhidlerinizi (putlarınızı) de yardıma çağırın...”²²

2. Organların Konuşması ve Şahitliği

Kur'an-ı Kerim'de dört ayrı âyette, âhirette hesap esnasında insanın organlarının dünya hayatında yaptıkları hakkında konuşacağı veya şahitlik edeceği bildirilmektedir. Dünya hayatında konuşma yeteneği dil ile sağlanırken âhret hayatında organların ne şekilde konuşup şahitlik edecekleri farklı anlaşılmıştır. Bu konunun yer aldığı âyetler şunlardır:

“İmanlı, saf ve namuslu kadınlara iftira atanlar dünyada ve âhirette lânetlenmişlerdir, onlara büyük bir ceza vardır. O ceza gününde dilleri, elleri ve ayakları, yapıp ettikleri hususlarda aleyhlerine tanıklık edecektir.”²³, “O gün biz onların ağızlarını mühürleriz. Elleri bize konuşur, ayakları da kazandıklarına şahitlik eder.”²⁴, “Nihayet cehenneme vardıklarında, kulakları, gözleri ve derileri, yapmış oldukları işler hakkında, kendileri aleyhine şahitlik ederler.”²⁵, “Artık insan, mazeretlerini sayıp dökse de kendi aleyhine tanıktır.”²⁶ Bu âyette insanın kendi aleyhine tanıklığından maksadın organların konuşması ve şahitliği olduğu başta sahabeden İbn Abbas²⁷ (ö. 68/687-688) olmak üzere birçok müfessir²⁸ tarafından ifade edilmiştir.

¹⁹ en-Nisâ 4/69.

²⁰ el-Bakara 2/143.

²¹ en-Nisâ 4/41.

²² el-Bakara 2/23.

²³ en-Nûr 24/23-24.

²⁴ Yâsîn 36/65.

²⁵ Fussilet 41/20.

²⁶ el-Kiyâmet 75/14-15.

²⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmye, ts.), 6/154; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî eş-Şâfî, *Dürri'l-mensûr fî't-tefsîri'l-me'sur* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 8/347.

²⁸ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-e-kavîl fî vücûbi't-te'vîl* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 9/191; İbn Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beirut: Dâr-u İbn Hazm, 1423/2002), 1493; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *Sirâcü'l-münîr fî'l-i'âne 'alâ mâ rifeti ba'zı me'âni kelâmi Rabbine'l-hakîmi'l-habîr* (Kahire: Matbaat-u Bulak, 1285/1869), 4/441; Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad Ebussuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 9/66; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, es-San'ânî el-Yemenî, *Fethu'l-kadîr: el-Câmi beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdurrahman Umeyra (Mansura: Dâru'l-Vefa, 1418/1997), 5/448; Ahmed Mustafa el-Merâgî, *Tefsîru'l-Merâgî* (Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1946), 10(29)/149; Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Tabâtabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an* (Kum:

Bu konuya dair Hz. Peygamber'in (s.a.s.) de sözleri vardır: “*Kıyamet günü, kâfîre, yaptığı amel gösterilir. Kâfir onu inkâr eder ve tartışmaya girer. Ona: ‘Şunlar senin komşuların, senin aleyhinde şehadette bulunuyorlar.’ denir. Kâfir: ‘Onlar yalan söylüyorlar.’ der. Ona: ‘Ailen, eşin, dostun da böyle söylüyorlar.’ denir. O da: ‘Onlar da yalan söylüyorlar’ der. Kâfîre yemin ettirilir. Onlar yemin ederler. Sonra Allah onu susturur. Elleri ve ayakları aleyhine şahitlik ederler. Sonra da cehennem azabına atılır.*”²⁹

Yine hadislerde Hz. Peygamber'in, (s.a.s.) insanın başka organlarının da âhirette konuşacağına dair ifadeleri vardır: “*Ağzılara mühür vurulacağı gün insandan ilk konuşacak olan kemik, sol bacağının baldırı olacaktır.*”³⁰ Sahabeden yapılan rivayetlerde insanın ilk konuşacak organının sağ baldırı veya sol baldırı olduğu ifade edilmiştir.³¹ Siyaset ve ahlâk nazariyeleriyle tanınan Ebü'l-Hasen el-Mâverdî (ö. 450/1058) de, insanın işlediği günahların lezzetini baldırındaki duyu organları ile idrak ve hissedeceğini dolayısıyla diğerlerinden öncelikli olarak şahitlikte bulunma ihtimali olduğunu söylemektedir.³²

Bir başka hadiste de Resûlullah (s.a.s.) şöyle buyurmuştur: “*Kıyamet gününde ağzularınız kapalı bir şekilde hesab için getirilirsiniz. Kişinin ilk önce cinsel organı ve elleri yaptıklarını anlatırlar.*”³³ Süddî (ö. 127/745), Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc (ö. 311/923) gibi müfessirler de “... derileri, yapmış oldukları işler hakkında, kendileri aleyhine şahitlik ederler.”³⁴ âyetinde yer alan derilerden maksadın, vücutlarının cinsel günahları hakkında şahitlik yapacağı olduğunu söylemişlerdir.³⁵

Yukarıdaki âyetlerde yer alan âhîret hayatında organların konuşması ve şahitlikleri konusunda farklı görüşler vardır. Bunları şöyle sıralayabiliriz:

2.1. Organların Bizzat Konuşmaları

İnsan, âhîret hayatında hesâba çekilirken, kendisi için şahitler de bulunacaktır. Allah'ı ve âhîreti inkâr edenler, günah işleyenler, kıyamet gününde günahlarını gizlemeye çalışacaklar ve itiraf etmek istemeyeceklerdir. Allah da onların ağızlarını mühürleyecek, onların yaptıklarına, el, ayak vb.

Cemaatü'l-Müderresin fi Havzati'l-İlmiyye, ts.), 20/106-107.

²⁹ Suyûtî, *Dürrü'l-mensûr*, 6/165.

³⁰ Ebü Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybani, *Müsned-ü İbn Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaud-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418/1997), 1/203.

³¹ Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Kâhire:Dâru Hicr, 1422/2001), 19/472-474; Suyûtî, *Dürrü'l-mensûr*, 7/69.

³² Mâverdî, *Nüket*, 5/28; Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, el-*Câmi'u li-ahkâmî'l-Kurân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1386/1966), 15/48-49.

³³ Suyûtî, *Dürrü'l-mensûr*, 6/166.

³⁴ Fussilet 41/20.

³⁵ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. (Mısır: Dâru'l-Misriyye ts.), 3/15; Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez- Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh* (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/384; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/670.

organları konuşup şahitlik edecektir. Kur'ân-ı Kerîm'de bu konudan bahseden bir âyette şöyle buyrulmaktadır: *“İmanlı, saf ve namuslu kadınlara iftira atanlar dünyada ve âbirette lânetlenmişlerdir, onlara büyük bir ceza vardır. O ceza gününde dilleri, elleri ve ayakları, yapıp ettikleri hususlarda aleyhlerine tanıklık edecektir.”*³⁶

Bu âyetin nüzül sebebiyle ilgili şöyle bir rivayet aktarılır: Hz. Peygamber (s.a.s.) hicretin 6. yılında Müreysi' (Benî Mustalik) seferine çıkarken her zaman yaptığı gibi eşlerinden birini -bu defa Hz. Âişe'yi (ö. 58/678)- yanına almıştı. Hz. Âişe, deve üzerinde mahfede³⁷ seyahat ediyordu. Dönüşte Medine'ye yaklaşıldığında bir yerde istirahat edilmişti. Bu sırada Hz. Âişe ihtiyacını gidermek için biraz uzaklaşmış, yerine geldiğinde değerli bir kolyesinin düşmüş olduğunu fark etmişti. Kolyeyi aramak için tekrar gitmiş, epeyce aradıktan sonra bulup dönmüştü. Bu arada görevliler Hz. Âişe'nin kapalı mahfesini kaldırıp deveye yüklemişler, onun mahfenin içinde olmadığını anlayamamışlardı. Hz. Âişe dönüp de kafilenin gitmiş olduğunu görünce, 'fark ettiklerinde beni burada ararlar veya arkayı toparlayarak gelen kişi beni burada bulur' diyerek olduğu yerde oturmuş, beklerken de uyu-yakalmıştı. Birliğin arkasını emniyete almak üzere görevlendirilmiş bulunan Safvân b. Muattal (ö. 19/640) isimli sahâbî konaklama yerinden geçerken bir karartı görmüş. Yakınına gelip onun Hz. Âişe olduğunu anlayınca devesini çökertip kendisi biraz uzaklaşmıştı. Hz. Âişe deveye binmiş, yola koyulmuşlar ve öğle üzeri istirahat etmekte olan kafileye yetişmişlerdi. Hadise, bundan ibaret olduğu halde başta meşhur münafık Abdullah b. Übey b. Selûl (ö. 9/631) olmak üzere küçük bir grup iftira ürettiler. Hz. Âişe ile Safvân arasında çirkin bir olay yaşandığını söylediler ve bunu halk içinde yaymaya başladılar. Bu olayların ardından vahiy, durumu açıklığa kavuştururken, iftiracıların yüzünü kararttı. İfk Hadisesi denilen bu olayda rol oynayanların durumlarına değinen yukarıdaki âyetler indirildi.³⁸

İnsan organlarının konuşup şahitlik edeceğine dair *“Bugün, Biz ağızlarına mühür vururuz ve neler kazandıklarını elleri bize söyler ve ayakları şahitlik eder”*³⁹ âyeti ile ilgili de Enes b. Malik'ten (ö. 93/711-712) şöyle bir rivayet vardır: *Biz Rasûlullah'ın (s.a.s.) huzurunda iken, O güldü. Sonra: 'Niye güldüğümü biliyor musunuz?' diye sordu. Biz: 'Allah ve Rasûlü dâba iyi bilir' dedik. Şöyle buyurdu: 'Kulun Rabbine hitabından dolayı (güldüm). O: 'Ey Rabbim! Sen beni zulümden alıkoymadın mı?' der. Allah: 'Evet' der. Buna*

³⁶ en-Nûr 24/23-24.

³⁷ Deve, fil gibi hayvanların üzerinde seyahat edenleri güneş vb. tesirlerden korumak için yapılan kafesli çadır sepet. Mehmet D. Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 728.

³⁸ Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccac b. Müslim el-Kuşeyri, *Sahib-i Müslim*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955), Tevbe, 56-58; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezid) et-Tirmizî, *el-Câmiü's-sabih=Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1356/1937), "Tefsîru'l-Kur'ân", 24/4.

³⁹ Yâsîn 36/65.

karşılık kul şöyle der: 'Ben kendime karşı ancak kendimden olan şahidi kabul ederim.' Bunun üzerine Allah: 'Bugün sana karşı şahit olarak kendin ve insanların söz ve davranışını kaydeden melekler (kirâmen kâtibîn) yeter.' buyurur. Hz. Peygamber (s.a.s.) devamla buyurdu ki: *"Allah ağzına mühür vurur ve bu sefer organlarına konuş denilir. Organları yaptıkları işleri söyler. Sonra onu konuşmak üzere serbest bırakır. Kul der ki: 'Benden uzak olun, benden uzak olun. Ben sizin için mücadele edip duruyordum.'*"⁴⁰ Bir başka rivayette de şöyle denilmektedir: *"Sonra ona şöyle denir: 'Şimdi Biz, sana karşı şahidimizi göndereceğiz.' O kendi kendisine benim aleyhime kim şahitlik edecek diye düşünüürken, ağzına mühür vurulur ve baldırına, etine, kemiklerine: 'Konuş' denilir. Baldır, eti, kemikleri yaptıklarını söylerler. Bunun sebebi; artık kendi lehine ileri sürebileceği bir mazaretinin bırakılmamasıdır. Bu olayda anlatılan, Allah'ın kendisine gazab ettiği münafık bir kimsedir.'*"⁴¹

İbn Abbâs'tan (ö. 68/687-688) aktarılan benzer bir rivayete göre de: Kıyamet günü insanlara öyle bir an gelecek ki onlar özür beyan etmeyecekler ve kendilerine izin verilinceye kadar konuşamayacaklar. Sonra konuşmalarına izin verilecek de tartışacaklar ve Allah'a şirk koşmuş olan, şirkini inkâr edecek. Allah'a, size yemin ettikleri gibi yemin edecekler. Onlar inkâr ettikleri sırada Allah Teâlâ onlar aleyhine kendilerinden olmak üzere derilerini, gözlerini, ellerini ve ayaklarını şahitler olarak gönderecek, ağızlarına mühür vurulacak. Sonra onların ağızlarındaki mühür açılınca organları ile tartışmaya başlayacak. Organları: *"Bizi, her şeyi konuşuran Allah konuştu. Sizi önceden yaratan O'dur ve O'na döndürülürsünüz."* diyecekler ve bu inkârdan sonra dilleri yaptıklarını ikrar edecek.⁴²

Âhirette, organların dil gibi konuşup şahitlik edeceğine dair başka hadisler de mevcuttur: *"Kul tövbe ettiğinde, Allah onun günahlarını bafaza meleklerine unutturur. Aynı şekilde onun organlarına unutturur. İşlediği yerdeki izlerini de yok eder. Böylece Allah'ın huzuruna vardığında, günah işlediğine dair aleyhinde şahitlik edecek bir şey bulunmasın!"*⁴³ Hadiste zikredilen organların unutulması, onları dile getirmeyi unutulması şeklinde de anlaşılabilir. Yine Rasûlullah'ın (s.a.s.) şöyle buyurduğu nakledilmektedir: *"Siz, ağızlarınıza bir bez geçirilmiş olarak davet edirsiniz. Sizden ilk sorguya çekilecek olan organınız, bacaklarınız ve sırtınızdır."*⁴⁴

Bu konu ile ilgili olarak Abdullah b. Mes'ud (ö. 32/652-653) da şu olayı anlatır: *"Kâbenin yanında ikisi Sakifli biri de Kureyşli veya ikisi Kureyşli biri Sakifli üç kişi bir araya geldi. Bunlar göbek yağları fazla, anlayışları kıt kimselerdi. Birisi 'ne konuştuğumuzu Allah işitiyor mudur, ne*

⁴⁰ Müslim, "Zühd", 17.

⁴¹ Müslim, "Zühd", 16.

⁴² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddin İsmâil b. Şihâbiddin Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm* (Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1403/1983), 4/85.

⁴³ Zeynüddin Muhammed Abdür-raûf b. Tâcîl'ârifin b. Nûriddin Ali el-Münâvî el-Haddâdî, *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-camii's-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1356/1938), 1/313 (No. 513).

⁴⁴ İbn Kesir, *Tefsîr*, 3/538.

dersiniz?’ Deyince diğeri: ‘Bizler seslerimizi yükseltirsek işittir. Seslerimizi yükseltmezsek onu işitmez.’ dedi. Öteki de: ‘Sesli konuşmamızı duyuyor ise gizli konuşmamızı da işitiyordur.’ dedi. Abdullah dedi ki: ‘Ben bunu Hz. Peygamber’e (s.a.s.) aktardım.’ Bunun üzerine yüce Allah: “*Siz ne kulaklarınızın, ne gözlerinizin, ne de derilerinizin aleybinize şahitlik etmesinden sakınmıyordunuz, yaptıklarınızdan çoğunu Allah’ın bilmeyeceğini sanıyordunuz. Rabbini haklarında beslediğinizi zan var ya, işte sizi o mahvetti ve ziyana uğrayanlardan oldunuz.*”⁴⁵ âyetlerini indirdi.”⁴⁶ Bu olayı delil getirerek organların, Allah’ın bildirmesi ile sahiplerinin yaptıkları hakkında bilgi sahibi olup konuşacakları veya şahitlik yapacakları ifade edilmiştir.⁴⁷

En çok hadis rivayet eden sahabilerden Câbir b. Abdullah’ın (ö. 78/697) rivayet ettiği bir hadis, bu konuda önceki dinlere mensup bazı insanların da âhîret hayatında organların konuşacaklarına inandıklarını göstermektedir: “*Habeşistan muhacirleri Hz. Peygamber’e (s.a.s.) dönüp geldiklerinde: ‘Habeş ülkesinde gördüğünüz gariplikleri anlatmayacak mısınız?’ diye sordu. İçlerinden bir genç: ‘Evet, ey Allah’ın elçisi, anlatacağız’ deyip şöyle devam etti: ‘Biz otururken onların ruhbanlarından ihtiyar bir kadın yanımızdan geçti. Başının üzerinde bir su testisi taşıyordu. Onların gençlerinden birisi oradan geçerken bir elini kadının arkadan omzuna koyup itti ve kadın dizleri üzeri yıkıldı. Testisi de kırıldı. Doğrulup o gence dönerek: ‘Ey zalim! Allah Teâlâ kürsüsünü koyup ilkleri ve sonları topladığında, ellerin ve ayakların işlediklerini söyleyeceği bir zamanda benimle olan durumunu yarın Allah katında bileceksin’ dedi.’ Allah Rasûlü (s.a.s) şöyle buyurdu: Doğru söylemiş. Zayıflarının hakka, güçlülerinden alınmayan bir kavmi Allah hiç temizler mi?’*”⁴⁸

Organların dil gibi konuşacağını kabul edenlere göre, Allah Teâlâ, insanların dillerini susturur, böylece onlar dilleriyle konuşamaz hale gelir. Sonra Allah, ya organların yapısını değiştirerek onları konuşturur ve şahitlik yaptırır.⁴⁹ Ya da Allah, organlara dünyada idrak kabiliyeti vermiş olup onlar da insan amellerini bilerek âhîrette bu özellikle konuşur ve şahitlik yaparlar.⁵⁰ Dil, hususî hareketlerle hareket eden bir organdır. Onun hususi hareketi ile konuşması mümkün olduğuna göre, dilin dışında kalan organların da böylesi hareketlerle konuşması mümkündür. Allah Teâlâ, her şeye

⁴⁵ Fussilet 41/22-23.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Câmiu’s-sabîh* (İstanbul: Çağrı yayınları,1992), “Hâ-mim (Fussilet)”, 1,2, “Tevhid”, 41; Müslim, “Sıfatu’l-Münâfikûn”, 5; Tirmizî, “Tefsîr”, 42.

⁴⁷ Ebussuûd Efendi, *İrşâd*, 8/10.

⁴⁸ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 4/85.

⁴⁹ Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbar, b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Tenzîhu’l-Kur’an ‘ani’l-metâin* (Cize(Gîze): Mektebetü’n-Nafîze, 2006), 368; a.mlf., *Miitesâbihu’l-Kur’an* (Kahire: Dâru’t-Türâs, 1969), 525; Emînü’l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecma’u’l-beyân fî tefsîri’l-Kurân*, (Beirut: Dâru’l-Murtaza, 1427/2006), 7/172; Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (Beirut: Dâru İhyâ’i’t-Türâsi’l-Arabi, ts.), 4/272. Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü’l-telefâsîr* (Beirut: Dâru’l-Kur’ani’l-Kerim, 1402/1981), 3/22.

⁵⁰ Ebû’s-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Râbu’l-me’ânî fî tefsîri’l-Kur’ani’l-âzîm ve’s-seb’i’l-mesânî* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1398/1978), 8/44; Tabâtabâî, *el-Mizân*, 17/378.

güç yetirendir.⁵¹

Allah Teâlâ'nın, tıpkı Hz. Mûsâ (a.s) ile ilgili ağaçta⁵² konuşmayı yarattığı gibi, insan organlarında konuşmaya delâlet eden sesleri ve harfleri de yaratacağı ifade edilmiştir.⁵³ Yine zehir karıştırılarak takdim edilen koyun budunun Rasûlullah'a (s.a.s.) zehirli olduğunu söylemesini⁵⁴ de organların dil gibi konuşacağına delil getirenler olmuştur.⁵⁵

Bütün organların dünyada kendisi vasıtasıyla işlenen her türlü kötü davranışı ve günahı söyleyeceği,⁵⁶ bir organın tek başına, insanın bütün günahlarını anlatmayacağı ifade edilmiştir. Veya her organ kendi işlediği günahı söylerken diğer organlar ona şahitlik edeceklerdir.⁵⁷

Dünyada insan dışındaki canlıların kendi hemcinsleriyle konuşmalarını ve Allah'ı tesbih etmelerinin⁵⁸ mahiyetini tam olarak idrak edemiyoruz. Bununla beraber Kur'ân, karıncanın⁵⁹ ve Hüd-hüd kuşunun⁶⁰ konuşmasını ve bu konuşmaları Hz. Süleyman'ın (a.s.) anladığını bildirir. Âhirette de Allah, organlara böyle konuşma yeteneği, insanlara da organların ifadelerini anlama yeteneği verebilir.⁶¹ Böylece organlar konuşup şahitlik ederken diğer kimseler de bunu anlayabileceklerdir.

Ehl-i sünnete göre, hayat, ilim ve kudretin olabilmesi için, bünye/bedenin olması şart değildir. O halde Allah Teâlâ, bu organların her bir parçasında aklı, kudreti ve konuşmayı yaratmaya kâdirdir. İnsanı yaratmaya ve dünyada iken konuşurmaya kâdir olan Allah, kıyamet gününde, insanı yeniden yaratmaya ve yeniden konuşurmaya, kâdirdir. O halde O'nun, organları konuşurması ve şahitlik yaptırması imkânsız görülemez.⁶²

وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا ۗ وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ أَذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا

“Andolsun biz, cinlerden ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmış olduk. Bunların kalpleri vardır ama onlarla kavrayamazlar; gözleri vardır ama onlarla göremezler; kulakları

⁵¹ Mâverdî, *Nüket*, 5/27; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mejâtîhu'l-gayb: et-Tefsîri'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1401/1981), 23/195, 26/101; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Babru'l-Muhîr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 7/328; Şirbînî, *Sinâc*, 3/359; Abd Ali b. Cum'a 'Arûsî el-Huveyzî, *Tefsîr-u nuri's-sakaleyn* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabi, 1422/2001), 6/182-183.

⁵² “Mûsâ, ateşin yanına gelince, o mübarek yerdeki vadinin sağ tarafındaki ağaçtan şöyle seslendi: “Ey Mûsâ! Şüphesiz ben, evet, ben âlemlerin Rabbi olan Allah'ım.” el-Kasas 28/30.

⁵³ Râzî, *Mejâtîb*, 27/116-117.

⁵⁴ Buhârî, “Cizye”, 7, Hibe, 28; Müslim, “Selâm”, 45.

⁵⁵ Ali Arslan, *Büyük Kur'an Tefsiri: Hülasatü't-tefâsîr* (İstanbul: Arslan Yay., ts.), 12/122-123.

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi'*, 12/210.

⁵⁷ Ebussuûd Efendi, *İrşâd*, 6/166; Konyalı Mehmet Vehbi, *Hülasatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1966), 9/3707.

⁵⁸ el-İsrâ 17/44.

⁵⁹ en-Neml 27/18.

⁶⁰ en-Neml 27/22-28.

⁶¹ Muhammed Mütevellî eş-Şa'râvî, *Tefsîru's-Şa'râvî* (Kahire: Dâru Ahbârî'l-Yevm, 1411/1991), 16/10240.

⁶² Râzî, *Mejâtîb*, 27/117.

vardır ama onlarla işitemezler. Onlar hayvanlar gibidir, hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır."⁶³

Bu vb. âyetler⁶⁴ de organların işlevlerinin, ancak Allah'ın yaratması veya dilemesiyle gerçekleştiğini göstermektedir. Göz, kulak ve dil bir et parçası olup görme, duyma ve tatma Allah'ın onlara verdiği hususiyetle veya Allah'ın yaratmasıyla meydana gelir.⁶⁵ Dolayısıyla Allah'ın el, ayak vs. organlarda konuşmayı yaratması mümkün ve muhtemeldir.⁶⁶

Âhiret hayatında organların konuşması ve şahitliği ile ilgili olarak Fahreddin er-Râzî⁶⁷ (ö. 606/1210) gibi bazı müfessirler⁶⁸ bu konudaki farklı görüşleri aktararak organların bizzat konuşacağını ifade ederler. Zemahşeri⁶⁹ (ö. 538/1144) gibi bazı müfessirler⁷⁰ ise bu konuda farklı bir görüş beyan etmeyerek Allah'ın vereceği bir lütf ile organların dil gibi konuşup şahitlik edeceklerini ifade ederler. Dünyada canlıları dil ile konuşmaya muktedir kılan Allah, âhirette dilerse her şeyi konuşturmaya da güç yetirir.

2.2. İnsanın Kendisi Hakkında Tanıklık Etmesi

İnsan organlarının âhirette konuşması veya şahitlik etmesinden maksadın organların sahibi kişilerin konuşması ve şahitlik yapması olduğu da ifade edilmiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) de konu ile alakalı ifade ettiği ikinci bir görüşünde bunu belirtir. Ona göre; bu konuşmayı yapan organlar değil sözün faili/organların sahibidir. Fakat Allah Teâlâ bu konuşmayı, mecazî olarak organlara nispet etmiştir.⁷¹

Bazı müfessirler, "*Artık insan, mazeretlerini sayıp dökse de kendi aleyhine tanıklıktır.*"⁷² âyetinde yer alan; insanın kendisi hakkında tanıklık etmesini, organlarının şahitlik yapması⁷³ olarak açıklamışlardır.⁷⁴ Ancak bunu mahkeme-i kübrâda Allah'ın huzurunda hiçbir sahte mazeretin işe yaramayacağını anlayan inkarcı ve günahkâr kişinin, dünyadaki durumunu olduğu gibi anlatıp kendi aleyhine tanıklık etmesi, hatta kendi kendisini yargılayıp suçlaması şeklinde de açıklamışlardır.⁷⁵ Yani organların konuşmasını, bu âyete göre yorumlayarak insanın kendisinin konuşması şeklinde anlamışlardır.

⁶³ el-A'râf 7/179.

⁶⁴ Örnek olarak bk. El-Bakara 2/7, 18, 171; el-Mâide 5/71; el-Enfâl 8/22; el-Enbiyâ 21/45; ez-Zuhruf 43/40.

⁶⁵ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlât-u ebli's-sünne: Tefsîru'l-Matûrîdî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005), 8/534; Şa'râvî, *Tefsîr*, 20/12695.

⁶⁶ Sâbûnî, *Safvet*, 3/246.

⁶⁷ Râzî, *Mefâtîh*, 23/195, 26/101.

⁶⁸ Ebû Hayyân, *Babru'l-muhît*, 7/328.

⁶⁹ Zemahşeri, *Keşşâf*, 2/328.

⁷⁰ Muhammed Mahmud el-Hicâzî, *Tefsîru'l-vâzih* (Kâhire: Matbaatu'l-İstiklâlî'l-Kübrâ, 1382/1963), 3(23)/10.

⁷¹ Râzî, *Mefâtîh*, 23/195.

⁷² el-Kıyâmet 75/14-15.

⁷³ en-Nûr 24/23-24; Yâsîn 36/65; Fussilet 41/20.

⁷⁴ İbn Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 1493; Ebussuûd Efendi, *İrşâd*, 9/66; Şevkânî, *Fetbu'l-kadîr*, 5/448.

⁷⁵ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: D.İ.B. Yay., 2008), 5/507.

Bu fikre sahip olanlar: *لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ وَمَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ* “ve kendi ellerinin ürünlerinden ...”⁷⁶, âyetindeki *وَأَنْفَعُوا فِي سَبِيلِ* “ellerinin ürünlerinden” ifadesini “kendi ürünlerinden” anlamında *مَا عَمِلَتْهُ أَيْدِيهِمْ* “*Allah yolunda mallarımızı harcayın. Kendi ellerinizi tehlikeye atmayın*”⁷⁷ âyetindeki *وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ* “kendi nefsinizi/kendinizi tehlikeye atmayın” sözünün, *وَلَا تُلْفُوا بِأَيْدِيكُمْ* anlamında olduğunu söyleyerek delil getirirler. Âyetlerdeki “el” ifadesi kişinin kendisini, bir başka ifadeyle ellerin sahibini kastetmektedir.⁷⁸

“Hiç şüphesiz ki, Allah, âdemoğlunun zînadından nasibini yazmıştır. Buna erişecektir. Gözlerin zînası bakmak, kulakların zînası dinlemek, dilin zînası konuşmak, elin zînası tutmak, ayağın zînası da yürümektir. Kalb ise heves eder, temenni eder. Tenasül uşşu bunu tasdik eder veya yalanlar.”⁷⁹ hadisini delil getiren dil âlimi ve müfessir Hatib Şîrbînî (ö.977/1570) de göz, kulak, dil, el ve ayağın mükellef/sorumlu varlık olmadıklarını; bu ifadelerden maksadın mükellef varlık olan insana işaret ettiğini belirtir. Böylece anılan âyetlerde de el, ayak vs. organın konuşması ve şahadetinden maksadın kişinin kendisi olduğunu ifade eder.⁸⁰

اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا “Kitabını, amel defterini oku. Bugün hesap gören olarak sen kendine yetersin.”⁸¹ âyeti de organların değil kişinin kendisinin şahit olacağını belirtmektedir. Dolayısıyla el, ayak, deri vb. organlardan maksat bu organların konuşması değil konuşma kabiliyeti olan organların sahibi kişidir.

2.3. Suçun İzlerinin Organların Üzerinde Bulunması

Organların âhirette konuşması veya şahitlik etmesinden maksat dil gibi konuşma değil, yapılan amellerin izlerinin organlarda bulunması şeklinde de anlaşılmıştır. Allah, insanın organlarında, yaptıkları işlere delâlet eden birtakım haller meydana getirir. Bu emarelere, konuşma ve şehâdet adı verilmiştir.⁸²

⁷⁶ Yâsîn 36/35.

⁷⁷ el-Bakara 2/195.

⁷⁸ Şîrbînî, *Sirâc*, 3/360-361; Merâğî, *Tefsîr*, 8(23)/27.

⁷⁹ Buhârî, “Kader”, 9, “İstîzan”, 12; Müslim, “Kader”, 20, 21; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş’as b. İshak el-Ezdi es-Sicistânî, *Kitâbü’s-sünen*, thk. Muhammed Avvame (Beirut: Müessesetü’r-Reyyân, 1419/1998), “Nikâh”, 43.

⁸⁰ Şîrbînî, *Sirâc*, 3/360-361.

⁸¹ el-İsrâ 17/14.

⁸² Mâverdí, *Nüket*, 5/28; Ebû Ca’fer Muhammed b. El-Hasen b. Ali et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri’l-Kur’ân*, tah. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beirut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts.), 9/118; Tabersî, *Mecma’u’l-beyân*, 7/172; Râzî, *Mefâtih*, 27/117; Beyzâvî, *Envârü’t-tenzîl*, 4/272; Şîrbînî, *Sirâc*, 3/361; Mevlâ Fethullah b. Şükrillah eş-Şerîf el-Kâşânî, *Zübdetü’t-tefâsîr* (Kum: Müessesetü’l-Me’ârifî’l-İslâmî, 1423/2002), 4/91.

Âhirette organların konuşması veya şahidlik etmesini, suçlunun takibinde kullanılan parmak izi, ayak izi gibi deliller anlamında da anlayabiliriz. Suç mahallinde bırakılan parmak izi, ayak izi vb. maddi deliller eşleştirilerek suçluyu yakalama ve ceza verme günümüzde de mahkemelerde kullanılmaktadır.⁸³

Buna göre âyetlerde şu gerçek anlatılmaktadır: Âhirette yargı sırasında günahkârların bizzat kendi organları işledikleri günahların onlarda bıraktığı izler vasıtasıyla suçlarını ortaya koyacaklardır.⁸⁴ Organların şehadeti dünyada da mevcuttur. Nasıl ki kişi sevdiğini görünce simasında bunun işareti belirir.⁸⁵ Yahut suç işlediğinde yüzü sararır, kızarır.⁸⁶ Bazı durumlarda “uykusuzluk gözlerinden belli” gibi deyimler kullanırız.⁸⁷ Aynı şekilde âhirette de organlar, üzerinde suç ve günahların izlerini taşıyarak şehadette bulunacaklardır.

Organların yaptığı işlerin izlerini taşımalarına Hz. Peygamber’in (s.a.s.) şu sözü de delil olarak gösterilebilir: “Mümin kul günah işlediğinde kalbinde siyah bir nokta belirir. Eğer pişman olarak bağışlanmasını dilerse nokta silinip kalbi cilâlanır. Günah işlemeye devam ederse siyahlık kalbini sarar. Cenâb-ı Hak’ın, “Onların işlemekte oldukları kötülükler kalplerini kirletmiştir”⁸⁸ şeklindeki beyanında yer alan kir ve pas bundan ibarettir”⁸⁹ İşlenen günah sebebiyle oluşan leke, âhîret hayatında ortaya çıkacak şahitlik olarak anlaşılabilir.

Kâinatta insan dışındaki bütün varlıkların da kendi lisanlarıyla Allah’ı tespih etmesi gibi organların da âhirette kendine has lisan-ı halleriyle konuşmaları mümkün olabilir.⁹⁰ Ruh bedenden ayrıldığında iyi ve kötü yapılan işlerin izleri beden üzerinde kalır. *إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا* “Kitabını oku, bugün, hesap görücü olarak sen kendine yetersin.”⁹¹ âyetinde ifade edilen “kitap”, amellerin kaydedildiği organlardır. Dil sustuğunda organlar ve üzerlerindeki kayıtlar/izler (kitap gibi) kendilerini göstererek konuşmuş olurlar.⁹² Bu görüşü dile getirenler, her şeyi ortaya çıkaracak olan en açık ve kuvvetli delilin bu olduğunu da belirtirler.

⁸³ Merâgî, *Tefsîr*, 8(23)/28; Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*, trc. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan yay., 1987), 4/532; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı yay., 2008), 13/360.

⁸⁴ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/700.

⁸⁵ Ebû'l-Kâsım Zeynüslam Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât tefsîr sufi kamil li'l-Kur'âni'l-kerim*, thk. İbrahim Besyuni, (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2000), 2/603.

⁸⁶ Tantâvî b. Cevherî el-Misrî, *el-Cevâhir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerim* (Kahire: Dâru Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1348/1930), 17/146; Merâgî, *Tefsîr*, 8(23)/ 28.

⁸⁷ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/217.

⁸⁸ el-Mutaffîfîn 83/14.

⁸⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/297; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei Mâce el-Kazvini, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Mustafa A'zami (Riyad: Şeriketü't-Tıbaatü'l-Arabiyye, 1404/1984), “Zühûd”, 29; Tirmizî, “Tefsîr”, 83/1.

⁹⁰ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/44.

⁹¹ el-İsrâ 17/14.

⁹² Merâgî, *Tefsîr*, 8 (23)/28.

Günümüzde de suçluları yakalamak ve suçları ispat etmek için çeşitli yöntemler kullanılmaktadır. Suç mahallindeki parmak izi, ayak izi, şüpheliye yapılan DNA testi, kişinin doğru söyleyip söylemediğini bildiren yalan makinesi, suçluyu sorguya çekerken siması, hal ve hareketlerinin takip edilmesi bu yöntemlerden bazılarıdır. Bu ve benzeri yöntemlerin suçluyu ortaya çıkarması gibi âhirette de insan organları, yapılan amellere delil olacak iz ve işaret taşıyacaklardır. Âyetlerde dile getirilen organların konuşma ve şahitliği bu şekilde de anlaşılabilir.

2.4. Organların Kayıt Yaparak Maddî Delil Oluşturması

Organların âhirette konuşması veya şahidlik etmesi, yapılan amellerin kayıt altına alınması şeklinde de anlaşılmalıdır. Kirâmen kâtibin denilen melekler, insanların amellerini kayıt altına aldığı gibi bütün yaptıklarımızı vücudumuz da kaydetmektedir. Mahşerde meleklerin kayıtlarıyla beraber bedenimiz, amellerimizi deşifre edecektir.⁹³

Yakın geçmişte plak, kaset, vb. ile, günümüzde ise kamera, kayıt cihazı gibi çeşitli teknolojik araçlarla ve yöntemlerle insanların sözleri bir alet vasıtasıyla kayıt edilmektedir. Daha sonra elde edilen kayıtların kendilerine uygun araçlarla okunması gibi, Rabbimiz de dünya hayatında amellerimizi kayıt cihazı gibi organlarımıza kaydettirip âhirette deşifre ederek konuşTURacaktır.⁹⁴ Ya da her organ kendisiyle yapılan ameli resim çeker gibi kaydedecek ve âhirette bu kaydı ortaya çıkaracaktır.⁹⁵

Ayrıca günümüzde robot gibi teknolojik aletlerin, bilgisayarın, akıllı telefonların bilgileri kayıt altına alıp aktarması da organların kayıt yapıp konuşmasına bir delil olarak gösterilebilir.

Bahse konu ayetleri, günümüzde bir başka bilimsel gelişme olan yapay zeka çalışmaları eşliğinde değerlendirmek de mümkündür. Yapay zeka, bir bilgisayarın veya bilgisayar sistemine bağlı bir robotun, canlı varlıklara benzer şekilde bir kısım eylemleri yerine getirebilme kabiliyetidir. Yaşadığımız zaman diliminde bir makina veya cihazın canlı varlıklara benzer şekilde eylemler yerine getirebilmesi insan icadı ile mümkün olabilirken âhirette bir organın canlı varlığa benzer şekilde eylemi gerçekleştirilmesi de imkan dahilindedir. Buna göre; ayetleri günümüzün bilimsel gelişmeleri beraberinde değerlendirerek, hayatımızın organlarımız tarafından kayıt altına alınıp âhirette deşifre edileceği şeklinde anlamamız söz konusu olabilecektir.

⁹³ Bayraklı, *Tefsir*, 13/360.

⁹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 8/44; Mevdûdî, *Tefhîm*, 4/532; Mahmut Toptaş, *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri* (İstanbul: Cantaş Yay., 1998), 6/393.

⁹⁵ Şa'râvî, *Tefsir*, 16/10240.

2.5. Konuşmanın Allah'ın Kelamı Olması

Âyetlerde bahsedilen organların konuşma ve şahitlikleri mecaz ifadeler olarak da kabul edilebilir. Şahitliği de kapsayan konuşmayı yapan (mütekellim) gerçekte Allah Teâla olup bu konuşma organlara izafe edilmiştir.⁹⁶ Bundan maksat ifadeye zenginlik katmaktır.⁹⁷

وَوُفِّيَتْ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمَلَتْ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَا يَفْعَلُونَ “Herkesine yaptığığının karşılığı tam olarak verilir. Allah, onların yaptıklarını en iyi bilendir.”⁹⁸ âyeti vb. âyetler⁹⁹ ahiret hayatında Allah Teâlâ'nın en büyük şahit olduğunu da bildirmektedir. Bahse konu âyetlerde geçen organların konuşması ve şahitliğini hesabın çok çetin olacağını ifade etmek gibi maksatlarla mecazî ifadeler olarak anlamak ve konuşmayı Allah'a isnad etmek de mümkündür.

Allah, Fil suresinin başında Hz. Peygamber'e (s.a.s.) “görmedin mi” diye hitap etmektedir. Hâlbuki anlatılan olay, Hz. Peygamber'in (s.a.s.) doğumundan önce gerçekleşmiştir. Buradaki amaç; olayın inkâr ve tereddütten uzak olduğu ve geniş kesimlerce olayın bilinilirliğini ifade içindir. Organların dile gelmesi ve şahitlik etmeleri de; Allah Teâlâ tarafından insan amellerinin inkâr edilemez şekilde ortaya çıkarılacağı, gizli kalmasının kesinlikle mümkün olmayacağı şeklinde anlaşılabilir.

3. Organların Şahitliğinin Keyfiyeti:

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen dört âyette insanın bazı organlarının konuşup bazı organlarının da şahitlik edeceği bildirilmektedir. Zikredilen organların tercih edilmesi ve şahitliğin onlarla sınırlı olup olmayacağı farklı şekillerde anlaşılabilir.

Mutasavvıf ve müfessir olan Kuşeyrî (ö.465/1072), mümin olsun kâfir olsun her insanın iyi-kötü bütün amellerini organlarının ortaya çıkaracağını ifade ederken¹⁰⁰ bazı müfessirler de bu âyetlerde yer alan hususların müşrikler¹⁰¹ veya kâfirler¹⁰² için söz konusu olduğunu ifade etmektedirler. Bu durumun kâfirler için olacağını gösteren bir hadis Ebu Mûsâ el-Eş'arî'den (ö.42/662-663) rivayet edilmiştir: *Kıyamet günü, mümin kişi hesap vermeye çağrılır. Yaptığı amelleri kendisine bildirilir. Kul, itiraf edip; 'evet, Rabbin şöyle şöyle yaptım.' der. Allah Teâlâ onun günahlarını gizleyerek bağışlar. Ve yeryüzünde hiçbir varlık o günahlardan bir şey görmez. Allah Teâlâ, kulun iyiliklerini de açığa çıkararak bütün insanların onu görmesini ister. Kâfir ve münafik da hesap vermeye çağrılır. Allah, onlara yaptıklarını gösterince onlar, inkâr*

⁹⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'an*, 368; a.mlf., *Mütesâbibu'l-Kur'an*, 525.

⁹⁷ Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 7/172, 9/12; Râzî, *Mefâtîh*, 23/195.

⁹⁸ ez-Zümer 39/70.

⁹⁹ Örnek olarak bk. Âl-i İmrân 3/98; en-Nisâ 4/33; el-Mâide 5/117; Kâf 50/16; el-Mücâdile 58/6.

¹⁰⁰ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/602.

¹⁰¹ İbn Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 1177; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/498.

¹⁰² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 7/537; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân*, 8/217; Râzî, *Mefâtîh*, 26/101; Ebü'l-Hasen Alüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hâzin el-Bağdâdî, *Lübâbü't-te'vîl fî me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1425/2004), 4/371; İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/538; Huveyzî, *Tefsîr*, 5/136.

ederek; 'Rabbim, izzetin hakkı için o melek bana yapmadığım şeyleri yazmış.' der. Bunun üzerine melek ona; falanca gün ve falanca yerde, falanca işi yapmadın mı? der. Kâfir ve münafık; 'hayır Rabbim, izzetin hakkı için ben onları yapmadım.' der. O, böyle davranınca ağzı mübürlenir. Ebu Mûsâ el-Eş'arî, bu rivayetin sonunda "Bizimle elleri konuşur ve yapmakta oldukları şeye ayakları şehâdet eder." âyetini okumuştur.¹⁰³

Bir kısım müfessirler de âyetlerde bahsi geçen organların örnek olduğunu ve bütün organların konuşup şahitlik yapacağını ifade etmektedirler.¹⁰⁴ Bu görüşe de Hz. Peygamber'in (s.a.s.) şu hadisi delil olabilecektir: Hz. Peygamber (s.a.s.) eliyle Şam (Suriye) tarafına işaret ederek şöyle buyurdu: 'Şuradan buraya kadar olan yerler size tahsis edilecektir. Kıyamet gününde yüzünüz üzere sorguya çekileceksiniz, ağızlarınız da konuşamayacak şekilde mübürlenecektir. Sizler Allah nezdinde en hayırlıları ve en şereflilerini teşkil ettiğiniz yetmiş ümmetin tamamlayıcısı olacaksınız. Sizden herhangi biriniz hakkında ilk konuşacak organınız baldır olacaktır.'" Bir diğer rivayette ise "baldırı ve elleri olacaktır" denilmektedir.¹⁰⁵ حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاؤَهَا

شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ¹⁰⁶ âyetinde geçen "وَجُلُودُهُمْ/derileri" ifadesinin vücudu kaplayan organ olması münasebetiyle âyetlerde zikredilen el, ayak vb. organları içine alacağı ve derinin sahibinin bütün yaptıklarına şahitlik edeceği de ifade edilmiştir.¹⁰⁷

Konuşmanın ellere nisbet edilmesinin sebebi, insanın yaptıklarının tamamını eliyle yapmasıdır.¹⁰⁸ Örneğin "bir işe el atmak" vb. deyimler kullanırız. İnsanın kazandıkları ve kaybettiklerinin eliyle alâkası vardır. Bir işi yaparken elbette öteki organlar da faaldir fakat yapan eldir. Şahitliğin ayaklara isnad edilmesinin sebebi ise; işleri yapacağımız mahallere, çeşitli konumlara, bizi ayaklarımızın taşımasıdır. Bununla birlikte amellerin karşılığını görecektir olan yalnız organ değil, bütün be-dendir.¹⁰⁹

Ellerinin konuşup ayaklarının şahitlik etmesi, her olayın iki şahitle ispatına yönelik bir işaret anlamını da taşımaktadır.¹¹⁰ Ellerin işi yapan gibi kabul edilmesi, işe şahit olanın ise ayaklar olması, şahidin o işi yapandan başkası olması gerektiği içindir. Böylece Cenâb-ı Hak, işi yapan ile şahit olanı birbirinden ayırmıştır.¹¹¹ Daha önce geçtiği üzere; organların konuşması ve şahitliği ile ilgili ayetlerde

¹⁰³ İbn Kesîr, *Tefsîr*, 3/538; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 8/44.

¹⁰⁴ Suyûtî-Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafîi Mahalli, *Tefsîr-i Celaleyn* (Beyrut: Dâru'l-Hicret, 1408/1987), 587; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer el-Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî ve keifâyetü'r-Râzî* (Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.), 6/638; Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 17/103.

¹⁰⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/446, 5/3; Kurtubî, *Câmi'*, 15/48-49.

¹⁰⁶ Fussilet 41/20.

¹⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzân*, 17/379.

¹⁰⁸ Mâverdî, *Nüket*, 5/28; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 8/43.

¹⁰⁹ Kurtubî, *Câmi'*, 15/49; Hâzin, *Lübâb*, 4/11; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 6/129, 8/43.

¹¹⁰ Yıldırım, *Tefsîr*, 10/5063.

¹¹¹ İbn Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 1177; Râzî, *Mefâtih*, 26/101; Hâzin, *Lübâb*, 4/11 Şirbinî, *Sirâc*, 3/360.

ve “*Artık insan, mazaretlerini sayıp dökse de kendi aleyhine tanıktır.*”¹¹² ayeti bağlamında organların konuşması, insanın kendisinin konuşması şeklinde algılanmaktadır. Yani işi yapan da kendi aleyhine şahitlik eden de aynı kişidir. Bu iki görüş birbiri ile çelişiyor gözükmemektedir. Burada konuşan ve şahitlik yapan organların ayrı düşünülmesi normal koşullarda gerçekleşen bir olayla ilgili şahitlik durumunda söz konusudur. Ve organların yapacağı şahitliği geçerli kılmayı ispatlamaya yöneliktir. Fakat âyetlerde yer alan organların konuşup şahitlik yapması, âhiret hayatının koşullarında gerçekleşecek bir durumdur. Ayrıca kişinin kendi organlarının konuşup şahitlik yapması ayrı şahsiyetler olarak düşünülemez olduğundan ortada bir çelişki de söz konusu olmayacaktır.

Ağızların mühürlenmesi; konuşmayan kimsenin ifadesinin delil olarak konuşanın ikrarından daha etkileyici olduğunu¹¹³ ve günah işlerken yardımcı olan organların artık kendi aleyhine şahitler olduklarını insanlara bildirmektedir.¹¹⁴

Farklı âyetlerde farklı organların zikredilmesi âyetlerin farklı olay, millet ve amellerden bahsediyor olmasından da kaynaklanabilir.¹¹⁵

Allah Teâlâ, mühürleme işini kendisine nisbet ederek, “biz mühürleriz” buyurmuştur. Konuşmayı ve şehâdet etmeyi ise el, ayak vs. organlara isnâd etmiştir. Zira, Cenâb-ı Hak, “Ağızlarının üstüne mühür basarız. Ellerini de konuştururuz” buyurmuş olsaydı, bunun onlardan zorla ortaya çıkma ihtimali söz konusu olurdu. Fakat zorla ikrarda bulunmak, makbul olmadığından Cenâb-ı Hak, “Bize, elleri söyler, ayakları da şahitlik eder” buyurmuştur.¹¹⁶ Dolayısıyla organların konuşma ve şehadetleri zorla değil kendi istekleriyle olacaktır.¹¹⁷

Bu âyetler günahlara yardımcı olanın, aynı zamanda şahit olduğunun¹¹⁸ ve dünyada insanın iradesinde olan organların âhirette serbest kaldıklarında kendilerine kötü işler yaptırını ilan edeceklerini bildirmeye yönelik de olabilir.¹¹⁹

Bu âyetle birlikte daha birçok âyet, âhiretin yalnız ruhanî bir âlem olmadığını, işledikleri suçları aynen aktarabilmeleri ve karşılığını görebilmeleri için insanların, aynı ruh ve beden ile diriltileceklerini de açıklamaktadır.¹²⁰

Dolayısıyla her türlü suç ve kötü ameller bütün çıplaklığıyla ortaya döküleceği gibi kanaatimizce organların iyi amellere şahitliği de âhiret hayatında gerçekleşecektir.

¹¹² el-Kiyâmet 75/14-15.

¹¹³ Mâverdi, *Nüket*, 5/27; İbn Cevzâ, *Zâdu'l-mesîr*, 1177; Hâzin, *Lübâb*, 4/11; Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/498.

¹¹⁴ Kurtubî, *Câmi'*, 15/49.

¹¹⁵ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 6/129.

¹¹⁶ Şirbînî, *Sirâc*, 3/360; Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 8/43.

¹¹⁷ Hafâcî, *İnâyetü'l-Kâdî*, 7/250.

¹¹⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Râhu'l-beyân* (İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1330/1912), 7/425-426.

¹¹⁹ Şa'râvî, *Tefsîr*, 16/10240, 32/13538.

¹²⁰ Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, 8/44; Mevdûdî, *Tefhîm*, 5/181; Arslan, *Tefsîr*, 13/449-451.

4. Organların Şahitliğinin İnsan Hayatına Etkisi:

Kur'ân anlatımında, kafirlerin, müşriklerin ve günahkârların kendi duygu ve düşüncelerinin doğruluğunu ispatlamak için yoğun çaba gösterdiklerini ve bu uğurda her türlü delili getirmekte olduklarını görmekteyiz. Bu açıdan insan organlarının şahitlik etmesi ve konuşması, hesap esnasında ortaya çıkabilecek bütün itiraz ve bahanelerin geçersiz olacağını vurgulamaktadır.

Bazen sorgulanan kişi baskı ve işkence altında dahi doğruyu söylememekte direnebilir. Yalancı şahit bulabildiğinde ise gerçekleri saptırması daha da kolaylaşır. Bahse konu âyetler; hesap gününün bu dünyadaki tasavvurlarımıza göre düşünülmemesi ve o gün bütün hakikatlerin ortaya çıkacağına iyice kavranması için, ağızların mühürleneceği ve yalan söylemesi asla muhtemel olmayan tanıkların bulunacağı şeklinde anlaşılabilir.¹²¹

Ayrıca dünya hayatında iftira, zulüm vb. haksızlıklara uğrayan kimselerin teselliye ihtiyaçları vardır. Haksızlığa ve zulme maruz kalanlar, bu dünyada masum olduklarını ispat edemedikleri takdirde veya kendi haklarını alamadıkları zaman üzürlüdür. Oysa Allah, dünyada yakalarını kurtaran günahkârlara, hak ettikleri cezaları âhirette verecek, onların yaptıkları ortaya çıkacak ve kendilerinden haklar alınacaktır. Türlü haksızlıklar yapmakla beraber yapıp ettiklerinin yanlarına kaldığını zannedenlere de bir manevî yaptırım gerekmektedir. Ebedî olan âhiret âleminde âdil bir hesap görülecek ve organlar gibi reddedilemeyen tanıklıklar, yapılan amelleri ispat edecek vasıtalar ve büyük cezalar olacaktır. Âhiret hayatında organların konuşma ve şahitliği ile ilgili âyetler, bir taraftan ihlal edilen her hakkın ortaya çıkacağına dair mazlumlara teselli verirken diğer taraftan haksızlık yapan, günah işleyen, Allah'ı ve âhireti inkâr edenlere de büyük uyarılar içermektedir.

Bütün yaptıklarından dolayı o gün Cenab-ı Allah insanlara adilce hükmedecektir. Yaptıklarının karşılığını ne fazla ne de eksik, tam olarak verecektir.¹²² İsyankârların cezalandırılıp itaatkârların ödüllendirileceğine dair peygamberlerin söyledikleri her şeyin hakikat olduğu da ortaya çıkacaktır.¹²³ İlâhî adaletin kusursuz tecelli ettiğini göstermek, günahkârların yersiz itirazlarına kapı açmamak, onları kendi aleyhlerine konuşturup meleklerin yazıp tespit ettiklerinin doğruluğunu belgelendirmek de ilâhî adaletin gereğidir.¹²⁴ Bahse konu âyetler de hayatın kayıt altına alındığını hatta insanın kendi eli, ayağı gibi organlarından gizli bir iş yapmasının mümkün olmadığını bildirir. İnsan da bütün bunları hesaba katarak hayatına yön verir. Allah'ın emir ve yasaklarına göre yaşamaya gayret eder.

Âyetlerde yer alan insan organlarının konuşması ve şahitlik etmesinin, insanın dünya hayatına başka olumlu yansımaları da vardır:

¹²¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 4/506.

¹²² Şirbînî, *Sirâc*, 2/611.

¹²³ Hicâzî, *Tefsîr*, 2(18)/52.

¹²⁴ Celal Yıldırım, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri* (İzmir:Anadolu Yay., 1986), 10/5063-5064.

4.1. Pişmanlık

Pişman olmak, vazgeçmek, sonra yine aynı hataya düşmek insanın zayıf tarafıdır. İnsan, nice işlerin sonunda pişman olur, bir daha öyle yapmamaya karar verir, tevbe eder, ama korkuyu atlınca aynı sonuçları doğuracak yanlışlıkları yine yapar.¹²⁵ Kur'ân, kâfirlerin âhirette duyacağı pişmanlığı ve onların psikolojik hallerini şöyle tasvir eder: *“Onların, ateşin yanında durmuş iken: ‘Ab ne olurdu keşke biz (dünyaya) geri çevrilseydik de Rabb'imizin âyetlerini yalanlamasaydık, inananlardan olsaydık!’ dediklerini bir görsen!”*¹²⁶ Yine insanın, hesap vermek üzere yeniden diriltildiğinde “Rabbim! Beni geri gönder de, dünyada iyi işler yapayım...”¹²⁷ vb. sözler söylediğini Kur'ân bize aktarmaktadır. Bu durumda iken insanoglu artık hesabın görüleceğini, her şeyin ortaya çıkacağını anlayacaktır.

Bununla birlikte âhiret hayatından geriye dönüş olmadığına göre, âyetlerde bu vb. sahnelerin dile getirilmesindeki maksatlardan birisi de insanın, dünya hayatında pişmanlık duyması ve âhirette kendisini sıkıntıya düşürecek amellerden uzaklaşmasını sağlamaktır.

Kuşkusuz her insan hata yapabilir. Fakat önemli olan hatadan sonra hissedilenler ve yapılan davranışlardır. Hatadan dolayı herhangi bir pişmanlık hissetmeyen kimse, bunu davranışına da yansıtmaz. Pişmanlık duymayan ve hiçbir şey olmamış gibi davranan kimseler hatalarına ve günahlarına devam ederler. Oysa hataları düzeltmek ve daha güzel bir hayat yaşamak ancak pişmanlık ile başlar.

Bahse konu âyetler; insanın kendi yaptıklarını gizlemesi ve yalanlamak istemesinin önüne geçmekte, böyle bir durumun âhiret hayatında mümkün olmayacağını bildirmektedir. Böylece insan, yaşadığı hayatın ve yaptığı amellerin şuurunda olur. Yaşadığı hayatın bir hesabının olacağını ve her yaptığı amelin âhirette ortaya çıkacağını ve yaptıklarının karşılığını göreceğini açıkça anlar. Günah işlemekten ve Allah'ın nimetlerine nankörlük etmekten sakınır. Organların âhirette konuşup şahitlik yapacaklarını bilerek yaptıkları kötülüklerden ve günahlardan pişman olur. Dünya hayatında iken hissettiği bu pişmanlık da insanı Allah'ın emir ve yasakları doğrultusunda hayatını sürdürmeye sevk eder.

4.2. Utanma Duygusu

İnsandaki utanma ve hayâ duygusu, doğal ve fitrî bir duygudur. Bir kimse başkasının önünde mahrem yerleri açıldığında tabii olarak utanma hissi duyar. Bu, yaratıldığı ilk günden bu yana insanda

¹²⁵ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 3/133.

¹²⁶ el-En'âm 6/27.

¹²⁷ el-Mü'minûn 23/99-100. Benzer âyetler için bk. el-En'âm 5/27; Fâtur 35/37; ez-Zümer 39/58.

mevcut olan fitrî bir duygudur.¹²⁸ “İnsanların Peygamberlerden öğrene geldikleri sözlerden biri de: ‘Utanmaktan sonra dilediğini yap!’”¹²⁹ hadisi de utanmanın fitrî bir duygu olduğuna işaret eder.

İnsanlar genellikle, dünya hayatında başkalarının gözünde rezil ve kepaze olmak korkusuyla kötü amelleri, gizli saklı ve gecenin karanlıklarında işlemeye çalışır. Bahse konu âyetlerde bu açıdan bir uyarı vardır. İnsan bilmelidir ki, hangi halde ve durumda olursa olsun mutlaka bir gözetleyeni vardır ve nerede bulunursa bulunsun Allah onunla beraberdir.¹³⁰ Yani aslında hiçbir durumda yalnız değildir. Ve en başta insan, Allah’tan ve kendisi ile beraber olan meleklerden haya eder böylece kendisini utandıracak işlerden uzak durur. Ayrıca insanın yaşadığı hayat, âhirette bütün ayrıntılarıyla ortaya çıkacaktır. Haya sahibi insan ise âhret hayatında da kendisini utandıracak ve mahcup edecek her davranıştan uzak kalmaya gayret eder.

El vb. organların âhirette konuşup şahitlik yapacağını bildiren âyetler, insanın günah işlemeye yöneldiğinde utanmasını sağlar. Bu utanma duygusu da insanı günah ve çirkin işlerden uzak tutmaya sebep olur.

4.3. Haşyet

Haşyet, “birinin büyüklük ve yüceliğinin zihinde tasavvur edilmesi ile oluşan korku,¹³¹ bir şeyin heybeti karşısında gönlü saran ürperme”¹³² demektir.

Âyetlerde zikredilen şekilde insanın kendi organlarının tanıklık etmesi, hatta aralarında bir tartışma çıkması, neticede her organın Rabbine yönelmesi ve yaratıcısına teslim olması ürpertici bir tablodur.¹³³

Yine Kur’ân’ın bu anlatımı; zor bir durumda ve beklenmedik bir sırada ortaya çıkan ve insanın yüreğini ağzına getiren bir sürpriz gibidir. Diller düğümlenmiş, konuşmuyor. Oysa bundan önce konuşuyor, yalan söylüyor, iftira atıyor, başkalarını alaya alıyorlardı. Allah’ın kendilerini görmediğini, niyetlerini ve günahlarını O’ndan saklayabileceklerini sanıyorlardı. Fakat bunları gözlerinden, kulaklarından ve derilerinden gizleyecek değillerdi. Çünkü bu organlar, onların bir parçasıydılar. Kulaklar, gözler ve deriler isteyerek Rablerinin emrini yerine getirmek amacı ile sahiplerinin sırdıkları şeyleri anlatmaya başlıyorlar. Böylece bütün yaratıklardan ve Allah’tan gizli olduğunu sandıkları sırları ortaya döküyor.¹³⁴

¹²⁸ Mevdûdî, *Tefhîm*, 2/21.

¹²⁹ *Buhârî*, “*Enbiyâ*”, 54; *Ebu Dâvûd*, “*Edeb*”, 6.

¹³⁰ Bursevî, *Rûbû'l-beyân*, 7/425-426.

¹³¹ İsfahânî, *Müfredât*, 283; İbn Manzûr, *Lisân*, 14/228.

¹³² Mevdûdî, *Tefhîm*, 5/447.

¹³³ Seyyid Kutub, *Fî zülâlî'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru's-Şurûk, 1417/1996), 5/2973.

¹³⁴ Kutub, *Fî zülâl*, 5/3119.

Bu âyetler, insana korku ve dehşet verecek şekilde etkili ve kuvvetlidir.¹³⁵ Hatta âhirette vuku bulacak büyük dehşet ve umumî felaketin tafsilatının kelimelerle anlatılamayacağını bildirmeye yöneliktir.¹³⁶ Bu durum, âhiret hayatının anlatıldığı birçok âyette karşımıza çıkmaktadır. Böylece Allah Teâlâ, insanları âhiret hayatının tehlikelerine karşı uyarmaktadır. Âhiret hayatının bu ürpertici tabloları da insanı yaptığı hatalardan, günahlardan ve isyandan vaz geçirmeye yöneliktir.

Haşyet duygusu, insanın nefsânî arzularının önüne geçmeye böylece iffetli bir hayat yaşamaya sevkeder. Haşyet, insanı haramlardan hatta şüpheli şeylerden uzak tutar. Haşyet, insanı Allah'tan uzaklaştıran şeylere engel olur. İşte organların konuşması ve şahitliği ile ilgili âyetlerle ortaya çıkan haşyet duygusu insanı, hayatı yeniden düşünmeye, yaptıklarını muhasebe etmeye yöneltecektir. Bu duygu sayesinde insan, kendisine kaygı verecek durumlarla karşılaşmamak üzere Allah'ın emir ve yasaklarına titiz bir şekilde yönelecektir.

Sonuç

İnsan, dünyada yaptığı iyiliklerin mükâfatını almak için bütün detaylarıyla âhirette ortaya çıkmasını ister. Fakat yaptığı kötülükleri gizlemeye çalışır. Çünkü kötülüklerden hesaba çekilip ceza göreceği endişesi taşır. Âhirette hesaptan kaçış ve kurtuluş imkânı yoktur. Bu durumda da reddedilmesine imkan olmayan deliller yani organlar her şeyi ortaya çıkarır. Bahse konu âyetlerde insanın, dünya hayatında gizli ve açık işlediği bütün amellere organların şahit olacağı ve âhirette her şeyin ayan beyan ortaya çıkacağı vurgulanmaktadır.

İnsan organlarının âhirette konuşup şahitlik etmesi farklı şekillerde anlaşılmıştır: organların bilfiil dil gibi konuşması, organların sahibi olan insanın kendisinin konuşması, organların üzerinde izlerin meydana gelmesi, organların kayıt yapması, konuşanın organlar veya insan değil Allah Teâlâ olması.

Geçmiş dönemlerde Hz. Peygamber'in (s.a.s.) hadislerinden de destek alarak âhiret hayatında insan organlarının konuşması ve şahitlik yapması dünya hayatında dilin konuşması gibi anlaşılmıştır. Bir et parçası olan dile konuşma yeteneği veren Allah, âhirette insanın diğer organlarına da konuşma yeteneği vermeye güç yetirir. Bu görüşe katılmakla birlikte âyetler, insanlık tarihinin gelişim serüveni içerisinde ortaya çıkan buluşlar ve teknolojik gelişmeler eşliğinde de değerlendirilebilir. Bahse konu âyetlerin, çeşitli kayıt cihazları veya yapay zeka ürünü teknolojik sistemler gibi hayatımızın organlarımız tarafından kayıt altına alınıp âhirette deşifre edileceği şeklinde anlaşılması görüşünü tercih etmekteyiz.

¹³⁵ Kâşânî, *Zübdetü't-tefâsîr*, 4/91.

¹³⁶ Şevkânî, *Fethu'l-kadîr*, 4/24; Ebussuud Efendi, *İrşâd*, 6/166.

Organların konuşma ve şahitliklerinin âyetlerde zikredilmesi; dünya hayatında iken insanları kötülöklere karşı uymayı, onlarda pişmanlık meydana getirmeyi ve utanma duygularını harekete geçirmeyi amaçlamaktadır. Ayrıca âhîret hayatındaki hadiseleri hatırlatarak insanı kötülöklere alıkoyma ve âhîrette hesap esnasında mahcup olmama maksadına da yöneliktir.

Yine bu âyetler; insanları ve cinleri kendisine kulluk üzere yaratan Allah'ın, kullarını başıboş yaratmayıp yaptıklarının hesabını verecek tarzda sorumlu varlıklar kıldığını insanlara bildiren en veciz ifadelerdir.

Sadece kâfir veya müşrik değil bütün insanların organlarının iyi-kötü her şeye tanıklık yapacağı kanaati de bizde ağırlık kazanmaktadır. Kur'ân'a inanan bir kimse âhîretteki hesap esnasında bütün organların, kişinin lehine veya aleyhine şahitlik edeceklerini bildiğinde dünya hayatında tedbir alır. Allah'ın emirlerine uymaya, yasaklarından kaçınmaya çaba gösterir. Bedenini ve organlarını hayırlı işlerde kullanır ki, kıyamet günü lehine şehadette bulunsunlar. Böylece hem dünya mutluluğunu elde eder, Allah'ın nimetlerine kavuşur. Hem de âhîrette Allah'ın huzurunda mahcup olmaz, âhîretin ebedî güzelliklerine kavuşur.

Âyetler, âhîret hayatını kapsamlı bir şekilde betimleyici ve kendisine inananları ikna edici mahiyettedir. Aynı zamanda insanın psikolojisini etkileyicidir ve eğitici bir yöntemi de içermektedir. İnsanın amellerini organlarının haber vereceğini ve şahitlik yapacaklarını haber vermek, etkileyici mahiyette ve müjde-ürperti birlikteliğini sağlamaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybani. *Müsned-ü İbn Hanbel*. Thk. Şuayb el-Arnaud-Adil Mürşid. 50 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1418/1997.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Râhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-âzîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398/1978.
- Apaydın, Hacı Yunus. "Şahit", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/278-283. Ankara: TDV yayınları, 2010.
- Arslan, Ali. *Büyük Kur'an Tefsiri: Hülasatu't-tefâsîr*. 16 Cilt. İstanbul: Arslan Yay., ts.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yay., 2008.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Câmiu's-sabîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Baskı.1992.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Râhu'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Osmanlı Matbaası, 1330/1912.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Sıhâb: Tâcu'l-luğa ve sıhâbu'l-'Arabîyye*. Thk. Ahmet Abdülğafur Attar. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1979.
- Doğan, Mehmet D. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as b. İshak el-Ezdi es-Sicistani. *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1419/1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Babru'l-mubîd*, 9 Cilt. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Baskı, Beyrut 2010.
- Ebussuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed b. Muhyiddin İmad. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, ts.
- Ferrâ', Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî. *Me'ânî'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Yusuf en-Necâtî vd. 3 Cilt. Mısır: Dâru'l-Misriyye ts.
- Hafâcî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *İnâyetü'l-Kâdî ve keifâyetü'r-Râzî*. 8 Cilt. Diyarbakır: el-Mektebetü'l-İslamiyye, ts.

- Hâzin, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te`vîl fî me`âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Baskı, 1425/2004.
- Hicâzî, Muhammed Mahmud. *Tefsîru'l-vâzih*, 3 Cilt. Kâhire: Matbaatu'l-İstiklali'l-Kübrâ, 3. Baskı, 1382/1963.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a 'Arûsî. *Tefsîr-u nuri's-sakaleyn*. 8 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabi, 1. Baskı, 1422/2001.
- İbn Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nüzbetü'l-a'yüni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1407/1987.
- Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâr-u İbn Hazm, 3. Baskı, 1423/2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Tefsîru'l-Kurâni'l-azîm*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Müfid, 1403/1983.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvini. *Sünenu İbn Mace*. Thk. Muhammed Mustafa A'zami. 4 Cilt. Riyad: Şeriketü't-Tıbaati'l-Arabiyye, 2. Baskı, 1404/1984.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. Lisânu'l-'Arab. 15 Cilt. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 3. Baskı, 1414/1994.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî. *Tenzîhu'l-Kur'an 'ani'l-metâin*. Cîze(Gîze): Mektebetü'n-Nafize, 2006.
- Müteşâbihu'l-Kur'an*. 2 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, 1969.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: D.İ.B. Yay., 3. Baskı, 2008.
- Kâşânî, el-Mevlâ Fethullah b. Şükrillah eş-Şerîf. *Zübdetü't-tefâsîr*. 7 Cilt. Kum: Müessesetü'l-Me'ârifî'l-İslâmî, 1. Baskı, 1423/2002.
- Konyalı Mehmet Vehbi. *Hülâsatü'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 16 Cilt. İstanbul: Üçdal Neşriyat, 4. Baskı, 1966.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. el-Câmi'u li-abkâmi'l-Kurân. 10 Cilt (1 ciltte 2 cilt). Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1386/1966.

- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevazin b. Abdilmelik. *Letâifu'l-işârât tefsir sufi kamil li'l-Kur'âni'l-kerim*. Thk. İbrahim Besyuni, Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 2. Baskı, 2000.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zulâli'l-Kur'an*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şurûk, 25. Baskı, 1417/1996.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vîlât-u eblî's-sünne: Tefsîru'l-Matürîdî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn: Tefsîru'l-Mâverdî*, 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Merâgî, Ahmed Mustafa. *Tefsîru'l-Merâgî*. 10 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babi el-Halebi, 1946.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ, *Tefhîmu'l-Kur'an*. Trc. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan yay., 1987.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Alî el-Haddâdî. *Feyzu'l-kadîr şerhu'l-camii's-sağîr*. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1. Baskı, 1356/1938.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyri en-Nisaburi b. el-Haccac. *Sabih-i Müslim*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mejâtîhu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Baskı, 1401/1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1402/1981.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî. *Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sur*, 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Suyûtî-Mahallî, Celaleddin Muhammed b. Ahmed b. Muhammed eş-Şafii. *Tefsir-i Celaleyn*. Beyrut: Dâru'l-Hicret, 2. Baskı, 1408/1987.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîru's-Şa'râvî*. 24 Cilt. Kahire: Dâru Ahbâri'l-Yevm, 1411/1991.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî el-Yemenî. *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min 'ilmi't-tefsîr*. Thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Mansura: Dâru'l-Vefa, 2. Baskı, 1418/1997.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Sirâcü'l-münîr fi'l-i'âne 'alâ ma'rifeti ba'zî me'ânî kelâmi Rabbine'l-bakîmi'l-babîr*. 4 Cilt. Kahire: Matbaat-u Bulak, 1285/1869.

- Tabâtabâî, es-Seyyid Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kum: Cemaatü'l-Müderresin fi Havzati'l-İlmiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. 26 Cilt. Kâhire: Dâru Hicr, 1. Baskı, 1422/2001.
- Tabersî, Emînü'l-İslâm Ebû Alî el-Fazl b. el-Hasen. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Murtaza, 1.Baskı, 1427/2006.
- Tantâvî b. Cevherî el-Mısırî. *el-Cevâbir fî tefsîri'l-Kur'âni'l-kerîm*. 26 Cilt. Kahire: Dâru Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1. Baskı, 1348/1930.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre(Yezid) es-Sülemi. *el-Câmiü's-sahib=Sünenü't-Tirmizî*. Thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Babî el-Halebî, 1356/1937.
- Toptaş, Mahmut. *Kur'an-ı Kerim Şifa Tefsiri*, 8 Cilt. İstanbul: Cantaş Yay., 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. El-Hasen b. Ali. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*. tah. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yıldırım, Celal. *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, 14 Cilt. İzmir: Anadolu Yay., 1. Baskı, 1986.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'an ve i'râbüub*. 5 cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmi'izî't-tenzîl ve 'uyûmi'l-e-kâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Sahabenin Ulûmu'l-Kur'ân'daki Yeri

The Place of the Sahabah in Uloom al-Qur'an

Ahmet GÜL

Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Şırnak University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Şırnak, Turkey
agul_47@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6822-6581>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10/09/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Gül, Ahmet. “Sahabenin Ulûmu'l-Kur'ân'daki Yeri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 397-419.
<https://doi.org/10.31121/tader.747685>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Hız. Peygamber kendisine indirilen Kur'an'ı anlamış ve etrafındakilere bunu anlatmıştır. Tebliğ faaliyetinde Kur'an'ı sahabeye aktarmış, onlar da azim ve gayretle öğrenmeye ve onu muhafaza etmeye çalışmışlardır. Hız. Peygamberin Kur'an hakkındaki bu açıklamaları tefsirin bağlayıcı olan kısmıdır. Onun rahle-i tedrisinden geçen sahabe, anlamadıkları konuları ona soruyordu ve bunlara çeşitli cevaplar alıyordu. Resulullah'ın tefsiri daha çok mutlakı takyid, mücmeli tebyin, müşkili tavih müphemî tafsil şeklinde gerçekleşmiştir. Hız. Peygamberin tefsirine şahitlik eden sahabe ondan bu konularla ilgili bilgileri almışlardır. Onun vefatından sonra da ulûmu'l-Kur'an ile ilgili bu hususları ilke edinerek karşılaştıkları problemleri çözmeye ve Kur'an'ı bu doğrultuda anlamaya çalışmışlardır. Söz konusu anlama faaliyetleri, onların bu öncü tavırları ulûmu'l-Kur'an'a kaynaklık teşkil etmiştir. Sahabenin Kur'an hakkında sorduğu sorular, sonraki devirlerde de sorulmuş, onlara cevaplar bulunmaya çalışılmıştır. Bu, tarihte ulûmu'l-Kur'an ilminin doğuşuna ve gelişimine hız vermiştir. Bu makalede, sahabenin ulûmu'l-Kur'an ilmine katkıları bazı başlıklar altında ele alınacak; bu kaynaklığa ilişkin rivayetlerin sıhhati ile ilgili hususlar başka bir araştırmanın kapsamına girdiğinden dikkate alınmayacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sahabe, Ulûmu'l-Kur'an, Muhkem, Müteşâbih, Nesh, Mesel.

Abstract

The Prophet understood the Qur'an that was revealed to him and explained it to those around him. In the activity of the communiqué, he narrated the Qur'an to sahabah and Sahabah they tried to learn and preserve it with determination and diligence. These statements of the Prophet about the Qur'an are the obligatory part of the tafseer. The companions (Sahabah), who passed on his education, asked him about the things they did not understand and received various answers to them. The exegesis of the messenger of Allah was mostly in the form of restricting non-restricted (taqyed al-mutlaq), expounding of vague (tavih al-mubham) and explaining ambiguity (tabyin al-mujmal). Companions who witnessed the exegesis of the Prophet received information about these subjects from him. After his death, they tried to solve the problems they faced and to understand the Qur'an in this direction by adopting these issues regarding the uloom-al-Qur'an as a principle. These activities of understanding and their leading attitude have been the source of the uloom al-Qur'an. The questions asked by the companions about the Qur'an were asked in the next periods and answers were tried to be found for them. This has accelerated the birth and development of uloom al-Qur'an in history. In this article, the contribution of the Sahabah to uloom al-Qur'an will be discussed under some topics; the health of the narrations related to this source will not be taken into account as they are covered by another research.

Keywords: Tafseer, Sahabah (Companions), Uloom al-Qur'an, Muhkam (Clear), Mutashaabih (Obscure), Naskh (Abrogation), The Mathal (Metaphor).

Giriş

Ulûmu'l-Kur'an, ilim kelimesinin çoğulu “ulûm” ile “Kur'an” kelimelerinin bir araya gelmesinden oluşan bir terkiptir. Istilâhta, esbâb-ı nüzûl, Kur'an'ın cem'î, tertibi, Mekkî-Medenî, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih gibi Kur'an ile ilgili konuları ele alan ilimlere *ulûmu'l-Kur'an* denilmektedir. Kur'an tefsir edilirken müfessirin bilmesi gereken usûl ile ilgili konuları içerdiği için tefsir usûlü olduğu söylenebilir¹; tefsir usûlünün özel, Kur'an ilimlerinin genel olması, bu ilmin Kur'an ve tefsir ile ilgili tüm ilim alanlarını içeren muhit bir çerçeveye sahip olması; tefsir usûlünün, tefsirle ilgili, kuralları ve izahları içermesi dolayısıyla daha dar bir alana hitap etmesi² gibi hususlar ikisini birbirinden ayırmayı gerektirmektedir. Kur'an ilimlerinin sayısız olduğu görüşünde olanlar olduğu gibi, bir ilmin, Kur'an ilimlerinden sayılabilmesi için, Araçların bildiği ilimlerden olması, sefifin

¹ Mennâ' Halil el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'an* (Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.), 11.

² M. Halil Çiçek, *20. Asırda Kur'an İlimleri Çalışmaları* (İstanbul: Timaş Yayınları, 1996), 28.

önem verdiği, üzerinde durduğu ilimlerden olması, Kur'ân'ı anlamak için bir vasıta olması ve Kur'ân'dan çıkan bir ilim olarak başka bir ilim dalına nispet edilmemesi gerektiği³ de ifade edilmektedir.

Kur'ân ilimleri Kur'ân kaynaklıdır.⁴ Hz. Peygamberin Kur'ân'ı tebliğ ederken karşılaştığı durumlar, nüzûl esnasında yaşananlar bu ilimlerin en erken nüveleri olarak düşünülebilir. Hz. Peygamberin tefsiri, mücmeli beyân, mutlakı takyid, müphemî tafsil, müşkili tavih şeklinde gerçekleşmiştir.⁵ Sahabeye Kur'ân'ı bildirmek, lafzı ulaştırmak tebliğ; manayı açıklamak tebyin olarak ifade edilebilir.⁶ Hz. Peygamberin vefatından sonra nüzûle şahitlik eden sahabe Kur'ân ilimlerine yön vermiş, gelecek nesillere aktarma konusunda başat rol oynamıştır.

Ulûmu'l-Kur'ân ıstılahının köklerini sahabe dönemine kadar götürmek mümkündür. Nitekim bu terminolojiyi *ilmu'l-Kur'ân* şeklinde ilk defa kullanan, kaynaklarda Muaz b. Cebel (ö. 17/638) olarak geçmektedir. O, "Kur'ân ilmi (*ilmu'l-Kur'ân*) üç parçadan oluşmaktadır: Helal ki ona tabi ol! Haram ki ondan uzaklaş, anlamakta zorluk çektiğin müteşâbih ki onu bilene havale et."⁷ demiştir. Sahabe döneminde bu konuda telif edilen bir eser günümüze ulaşmasa da bu konuda bilgili oldukları ve eser telifine kaynaklık edecek görüşleri olduğu anlaşılmaktadır. Makalede sahabenin *ulûmu'l-Kur'ân* hakkında beyan ettikleri bütün görüşleri serdetmek çalışmanın sınırlarını aşacağından mevzuyla ilgili bazı hususlar ele alınacak, sahabenin bu konudaki kaynaklığı üzerine durulacaktır. Çalışmada yer alan başlıklar veya alt başlıkların her biri ayrı çalışmalara kaynaklık edebilecek özelliğe sahiptir. Bu yüzden ihtilafli meselelerin her birine ayrı ayrı yer vermek yerine, sahabenin *ulûmu'l-Kur'ân* hakkında oynadığı rolden söz ederek bütüncül bir perspektif ortaya konmaya çalışılacaktır.

1. Kur'ân'ın Lafızlarıyla İlgili İlimler

Metnin anlatmak istediği anlamları taşıyan sözcüklere lafız denilmektedir. Bunlar muhataplara ulaştırılmak üzere anlam yüklenmiş kelimelerden ibarettir. Kur'ân Allah'ın gönderdiği son kitap olarak seçkin lafızlardan oluşmaktadır⁸. Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olan Kur'ân ilimlerinden

³ Musâid b. Süleymân et-Tayyâr, *Makâlât fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr* (Riyâd: Merkezi't-Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015), 40-41.

⁴ Abdulhamit Birişik, "Kur'ân Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslami Araştırmalar Dergisi* 19/1 (Mart 2006), 30.

⁵ Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-mufessîrîn* (Kâhîre: Dâru'l-Hadis, 2012), 1/ 52.

⁶ Yasin Pişgin, "Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26/1 (Nisan 2017), 128.

⁷ Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed- Deylemî, *el-Firdavs bi me'sûri'l-bütâb* (Beirut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmîyye, 1986), 3/41; Bureyk b. Saîd el-Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân inde's-sahabeti ve't-tabîîn* (Riyâd: Dâru'd-Tedmuriyye, 2012), 18.

⁸ Muhsin Demirci, *Tefsîr Usûlü* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 132.

bazıları, lafızlarla ilgilidir. Bunlar arasında yer alan nâsîh mensûh, âm-hâs, muhkem ve müteşâbih lafızlar, sahâbenin ulûmu'l-Kur'ân konusunda görüş belirttikleri alanlardır.

1.1. Âm - Hâs

Âm, “tahsise gitmeden lafzın uygun olan bütün manayı ihtiva etmesi, genellik ifade etmesi veya kapsamına giren fertleri ayırım olmaksızın içine almasıdır. Tek manaya ve sınırlı sayıdaki fertlere delalet etmek üzere konulmuş lafza da hâs”⁹ denir. Kur'ân'da umum ifade eden bir lafzın tahsisine âmın tahsisi denmektedir. Âm lafızlar kendilerini tahsis eden bir karine bulunmadıkça umum anlamı vermeye devam etmektedirler. Kur'ân'da umum ifade eden birçok lafız bulunmaktadır. Bunlar, tesniye ve cemi sigalar, ismi mevsuller, muzaf olan çoğul kelimeler, harf-i tarifile muarref olan kelimeler, muzaf olan cins kelimeler, muarref olan cins kelimeler, nefiy ve nehiy ifade eden edatlardan sonra gelen nekre isimler, şarttan sonra gelen nekre isimler, nimet ve lütfü ifade eden kelimelerden sonra gelen isimlerdir.¹⁰

Kur'ân'da umum ifade eden ayetler, umumiliği değişmeyenler, kendileriyle hususilik kastedilen umumi ifadeler, tahsis edilen âm ifadeler, şeklinde üç başlık altında incelenmektedir. Hususilik ifade eden umumilik hakkında şu örnek verilmektedir. “*Birtakım insanlar onlara, ‘İnsanlar size karşı asker toplamışlar, onlardan korkun’ dediler de bu, onların imanlarını arttırdı ve Allah bize yeter, O ne güzel vekildir! diye cevap verdiler*”¹¹ ayetinde sözü edilenin Nuaym b. Mes'ud el-Eşcaî veya Huzaa kabilesinden birisi olduğu bildirilmektedir. Zira müminleri Ebu Sufyan'la karşılaşmaktan alıkoymak için çok kişiyi temsil ettiğinden, umum ifade eden bir lafızla vakıa anlatılmış bu yüzden ayet umum ifade eden bir üslupla indirilmiştir.¹²

Sahabe, Hz. Peygambere sağlığında bazı ayetlerin hükmünün umumi olup olmadığını soruyor; cevaplarını anında alıyorlardı. Hz. Peygamberin vefatından sonra kendilerine sorulan sorulara cevap sadedinde hükmü söylüyorlar; hükmün umum mu husus mu ifade ettiğini açıkça belirtiyorlardı. Örneğin; “...size pek az bilgi verilmiştir.”¹³ ayeti hakkında ihtilafa düşen iki adam İbn Mes'ud'a gelmiş, ayetin Ehl-i Kitâbı mı yoksa Hz. Muhammed'in ümmetini mi kastettiği sorusuna

⁹ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb Arnâut (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2008), 452,456; Zekiyuddîn Şâban, *Usûlu fikhi'l-İslâmî* (Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1971), 324, 327.

¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 452-453.

¹¹ *Kur'an Yolu* (Erişim 5 Mayıs 2020), Âl-i İmrân 3/173.

¹² Celâlüddîn Ebü'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkinî, *Mevâki'u'l-ulûm min mevâki'i'n-nücûm*, thk. Enver Muhammed el-Mursî (Tantâ: Dâru's-Sahabe, 2007), 133; Süyûtî, *el-İtkân*, 454.

¹³ el-İsra 17/85.

İbn Mes'ud (ö. 32/652-53), Ehl-i Kitâb'ın kastedildiği yanıtını vermiştir. Buradaki umumi ifade Ehl-i Kitap ile tahsis edilmiştir.¹⁴

Berâ b. Âzib (ö. 71/690 [?]) "...Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir.", "Ve her kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar zalimlerin ta kendileridir", "...Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar fâsıkların kendileridir." ayetlerinde geçen kafirler, zalimler, fâsıklardan kastedilenin bütün kafirler olduğunu belirtmekte¹⁵; İbn Abbas (ö. 68/687-88) ise ayetlerde Yahudilerin anlatıldığını ifade etmektedir¹⁶. Sahabenin yorumlarından da anlaşılacağı üzere biri ayeti umumi anlamına hamlelerken diğeri hususi anlamına yormaktadır. Böylece Kur'an'ın nasıl anlaşılması gerektiğini göstererek Kur'an ilimlerine dair öncülük etmektedirler.

1.2. Nâsîh-Mensûh

Nesh sözlükte, "bir şeyi bir yerden başka bir yere taşımak, ortadan kaldırmak, iptal etmek, bir şeyi ilga edip başkasını yerine getirmek"¹⁷ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak, "şer'î bir hükmü başka bir şer'î delille kaldırmak veya mukaddem tarihli bir nassın hükmünü muahhar tarihli bir nasla değiştirmektir."¹⁸ Kur'ân'da ise nesh kelimesinin izale etmek¹⁹, tebdil²⁰ anlamlarında kullanıldığı belirtilmektedir.²¹

Nâsîh ve mensûh bilinmeden Kur'ân'ı tefsir etmenin caiz olup olmadığı tartışması sahabeye kadar geri gitmektedir. Nitekim Hz. Ali (ö.40/661) bir kıssacıya: "Nâsîh ve mensûhu biliyor musun? diye sorduğunda: Kıssacı: "Hayır" yanıtını verince Hz. Ali de ona: "Kendini de helak ettin başkalarını da" biçiminde karşılık vermiştir.²² Yine Huzeyfe b. Yemân (ö.36/656) da: "Üç kişi insanlara fetva verir: İmamet veya valilik makamında olan, Kur'an'ın nâsîhini ve mensûhunu bilen, fetva

¹⁴ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr fi'tefsîr bi'l-me'sûr*, thk Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhîre: Hicr, 2003), 9/434.

¹⁵ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *Sahibu Müslim*, thk. Nazar Muhammed el-Feryâbî (Riyad: Dâru Taybe, 2006), 2/813; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Musned*, thk. Şuayb Arnâut-Adil Murşid (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996),4/88; Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 506.

¹⁶ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *Sunenu Saîd b. Mansûr*, thk. Sa'd b. Abdullah (Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1997), 4/1485.

¹⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali-Muhammed Ahmed- Hâşim Muhammed (Kâhîre: Dâru'l-Meârif, ts.), 50/4407; Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu el-fâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Davudî (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 801.

¹⁸ Muhammed Abdulazîm ez-Zerkânî, *Menâbilü'l-ırfân fi' ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevzâ Ahmed Zumerlî (Beyrut: Dâru Kutubi'l-Arabî, 1995), 2/138; Demirci, *Tefsîr Usûlü*, 230.

¹⁹ Bk. el-Hac 22/52.

²⁰ Bk. en-Nahl 16/101.

²¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 462.

²² Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *en-Nâsîb ve'l-mensûh*, thk. Süleymân b. İbrâhîm (Riyâd: Dâru'l-Âsime, 2009), 1/410; ez-Zerkeşî, *el-Burbân*, II/29; Süyûtî, *el-İtkân*, 462.

vermek zorunda kalan yönetici veya ahmak.”²³ diyerek nâsîh ve mensûh ilminin önemini ortaya koymuştur.

Kur’an’da neshe delil olarak gösterilen ayetler sahabe tarafından da yorumlanmıştır. Nitekim “*Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak, mutlaka daha iyisini veya benzerini getiririz. Bilmez misin ki Allah her şeye kadirdir.*”²⁴ ayetini İbn Abbas “yarar bakımından daha iyi ve size daha kolaylık sağlayacak bir hüküm getirmeden ayetin hükmünü bırakmayı veya ona bedel olacak başka bir ayet getirmeyiz” şeklinde yorumlamıştır.²⁵ İbn Mes’ud ayette geçen “*Biz bir ayetin hükmünü yürürlükten kaldırır veya onu unutturursak*” kısmını, “metnini bırakır, hükmünü değiştiririz”²⁶ şeklinde açıklamıştır. Ayete getirdikleri yorumdan da anlaşılacağı üzere sahabe ilk dönemden itibaren, nâsîh ve mensûhla ilgili açıklamalarda bulunmuş, onun ıstılahî bir anlam kazanmasında önemli bir rol oynayarak mensûh olduğunu düşündükleri ayetler hakkında görüşlerini ortaya koymuşlardır. Nitekim sahabe mensûh olmayan ayetler için, “muhkeme, musbite ve leysset mensuha (mensûh değildir)²⁷; mensûh olanlar için de “rufiet (kaldırıldı), sukîtat (düşürüldü), nusîhet (neshedildi)²⁸ şeklinde tabirler kullanmışlardır. Bunlara örnek olarak şu verilebilir: “*Ey iman edenler! Peygamberle özel görüşme yapmak istediğiniz zaman, bu görüşmenizden önce bir sadaka verin. Sizin için en iyi ve en nezîh davranış budur. Şayet bulamazsanız, bilin ki Allah çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.*”²⁹ Ayetle ilgili olarak Hz. Ali şunu söylemiştir: “Allah’ın kitabındaki bir/bu ayete benden önce amel eden olmadığı gibi benden sonra amel edecek kimse yoktur. Bu ayetteki emir önce farz kılınmış sonra da nesh edilmiştir.”³⁰

Sahabe nâsîh ve mensuhu daha önce belirtildiği gibi âmmın tahsisi, mücmelin beyânı, mutlakın takyidi şeklinde anlamıştır. Mutlak, kayıt olmaksızın mahiyeti üzere kalan şeydir. Mukayyede birlikte âmm ve hâssa benzemektedir.

²³ Ebû Ömer Yusuf b. Abdilberr en-Nemerî, *Camiu beyâni’l-İlmi ve fadlihi*, thk. Ebî Eşhel ez-Zuheyri (Riyâd: Dâru İbni’l-Cevzi, 1994), 1125-1126; Ebû Bekr Muhammed b. Musâ b. Osman b. Hâzim, *Kitabu’l-İ’tibar fî bey’ani’n-nâsîh ve’l-mensub mine’l-asâr* (Haydarâbâd-Dekkân: Dâiretu’l-Meârif, h.1356), 4-5; Ebu’l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnu’l-Cevzî, *Nevâsibu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Eşref Alî el-Melibârî (Medine: Vizeretu Ta’limi’l-Âlî, 2003), 154-155; Karnî, *Ulûmu’l-Kur’ân*, 552.

²⁴ el-Bakara 2/106.

²⁵ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiü’l-beyân an te’vili ayi’l-Kur’ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî (Kâhîre: Hicr, 2001), 2/393; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 1/544-155.

²⁶ et-Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 1/ 390; en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve’l-mensûh*, 1/428.

²⁷ et-Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 3/177; 7/348; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 1/845; 4/599.

²⁸ Bk. Müslim, *Kitabu’r- Rada*, 1452; Süyûtî, *ed-Dürrü’l-mensûr*, 1/845; Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *el-Akl ve fehmü’l-Kur’ân*, thk. Hüseyin el-Kuvvetli (y.y: Daru’l-Fikr, 1971), 403; el-Karnî, *Ulûmu’l-Kur’ân*, 553-558.

²⁹ el-Mücâdele 58/12.

³⁰ et-Taberî, *Câmiü’l-beyân*, 22/ 482-483; Ebü’l-Fidâ’ İsmâil b. Ömer b Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, thk. Mustafa Seyid Muhammed vd. (Ciza: Muessesetu Kurtubâ, 2000), 13/ 462.

Mutlak takyid edilirken, takyid edilen ayetin mensûh olduğu şeklinde sahabî tarafından bunu ifade eden bir tabir kullanılmış olabilir. Bu, onun fikhî ıstılahta ifade edilen nesh olduğunu göstermemektedir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayet bunu desteklemektedir. Nitekim O, “*Kim âbiret kazancını isterse onun bu kazancını arttırırız; kim dünya kazancını tercih ederse ona da bundan veririz; ama onun âbirette hiçbir nasibi olmaz.*”³¹ ayetinin “*Kim âbiret kazancını isterse onun bu kazancını arttırırız*” kısmının muhkem olduğunu “*kim dünya kazancını tercih ederse ona da bundan veririz; ama onun âbirette hiçbir nasibi olmaz*” kısmının İsrâ Sûresinde geçen “*Kim bu geçici dünyayı isterse burada istediğimiz kimseye dilediğimiz şeyleri veririz; sonra da onu cehenneme göndeririz; oraya kınanmış ve kovulmuş olarak girer.*”³² ayetiyle nesh edildiğini bildirmektedir.³³ Buradaki neshin mutlak olan ifadeyi takyid anlamına geldiği bildirilmektedir.³⁴ Dolayısıyla ayetler birbirini nesh etmemekte, biri diğerini takyid etmektedir.

Sahabî ayetlerin umum-husus ifade ettiğini nesih kelimesiyle ifade etmiştir. Örneğin “*Şairlere gelince, onlara da yoldan sapmışlar uyarlar.*”³⁵ ayetinin akabinde gelen “*Ancak iman edip dünya ve âbiret için yararlı işler yapanlar, Allah'ı çokça ananlar ve haksızlığa uğratıldıktan sonra kendilerini savunanlar başkadır.*”³⁶ ayetiyle nesh edildiği, İbn Abbas tarafından nakledilmektedir Şuara Suresinin 224. ayetinin genel olan hükmü 227. ayetle tahsis edilmiştir.³⁷

Sahabe mücmel olan ayeti izah etme sadedinde nesih tabirini kullanmıştır. Örneğin, “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gereği gibi saygılı olun ve ancak Müslüman olarak can verin.*”³⁸ ayeti İbn Mes'ud'dan gelen bir nakilde “*O halde gücümüz yettiğince Allah'a saygısızlıktan sakının*”³⁹ ayeti ile nesh olmuştur. Buradaki nesh, daha çok Allah'tan hakkıyla korkmak gibi müminlere ağır gelen hususun, gücünüzün yeteceği kadarıyla korkun denilerek açıklığa kavuşturulması⁴⁰ ve mücmel olan hususun tebyin edilmesi şeklindedir.⁴¹

³¹ eş-Şûrâ 42/20.

³² el-İsrâ 17/18.

³³ en-Nehhâs, *en-Nâsib ve'l-mensûh*, 2/166; İbnu'l-Cevzî, *Nevâsibu'l-Kur'ân*, 564.

³⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006), 18/462-463; Ebûsuûd Muhammed b. Muhammed el-İmadî, *İrşâdu'l-âkeli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm*, (Kâhire: Dâru İhyâi Turâsî'l- Arabî, ts.), 5/163-164.

³⁵ eş-Şuarâ 26/ 224.

³⁶ eş-Şuarâ 26/ 227.

³⁷ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 17/679; en-Nehhâs, *en-Nâsib ve'l-mensûh*, 2/573; İbnu'l-Cevzî, *Nevâsibu'l-Kur'ân*, 530; İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/175.

³⁸ Âl-i İmrân 3/102.

³⁹ et-Tegâbün 64/16.

⁴⁰ Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Babru'l-ulûm*, thk. Ali Muhammed el-Muav-vid- Adil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993), 1/288; İbnu'l-Cevzî, *Nevâsibu'l-Kur'ân*, 328; Fahrûddîn Muhammed b. Ömer er-Razî, *Mejatibu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 8/176.

⁴¹ el-Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 566.

Sahabenin nesh yorumunda ıstilahî kullanıma benzer bir kullanımının olduğu Hz. Ali'den gelen necvâ ayeti ile ilgili rivayetten anlaşılabilir. Her ne kadar mutlakı takyid, umumu tahsis, mücmeli tebyin şeklinde sahabenin neshi anladığı düşünülürse de ıstilahî manada neshi anlayanın olduğunu söylemek mümkündür. Netice itibariyle nesh konusu ulûmu'l-Kur'ân'ın en önemli konularından biri olarak ilk dönemden beri sahabe tarafından yukarıda ifade edildiği şekliyle anlaşılmalı; ıstilahî anlamını çağrıştıran kullanımı da ilke bazında dile getirilmiştir.

1.3. Muhkem-Müteşâbih

Sahabe arasında muhkem ve müteşâbih konusu önemli bir konuma sahiptir. Bu yüzden bu konu üzerinde durmuşlardır. Sözlükte, sağlam ve korunaklı olmak⁴² anlamına gelen muhkem; ıstilahta “manası kolayca anlaşılabilir, başka bir tefsire ihtiyacı olmayan, tek anlamı olan ayetler” anlamını ifade etmektedir. “İki şeyden birinin ötekisine benzemesi anlamına gelen müteşâbih ise ıstilahî anlamda “birçok manaya ihtimali olan, bu anlamlardan birini tespit etmek için harici delile ihtiyaç duyan ayetlerdir.”⁴³

Manası açık olan ayetlere muhkem, manası kapalı olanlara müteşâbih ayetler denmektedir. Muhkem bir yönüyle tefsir edilebilen ayetler iken, müteşâbih birçok yönden tefsir edilebilen ayetlerdir. Muhkem tek başına anlaşılabilirken, müteşâbih doğrudan anlaşılmayıp başka ayetle anlaşılabilir.⁴⁴

İbn Mes'ud bu konuda şöyle demektedir: “Kur'ân beş vecih üzere indi: Haram, helal, muhkem, müteşâbih ve emsal. Helali helal, haramı haram bil, müteşâbihe iman et, muhkemle amel et, emsallerden ibret al.”⁴⁵ İbn Mes'ud burada muhkem ve müteşâbihi bilmenin gerekliliğine işarette bulunarak Kur'ân'ı anlamada ve amel etmede gerekliliklerine ve önemine dikkat çekmiştir. Öte yandan İbn Abbas: “Kur'ân'ı bilmek; nâsîhini mensûhunu, muhkemini-müteşâbihini, mukaddemini-muahharını, helalini-haramını ve emsalini bilmektir”⁴⁶ diyerek ulûmu'l-Kur'ân'ın sahabe dönemindeki köklerini/zeminini göstermiştir.

İbn Mes'ud muhkemin mahiyetini, ondan neyin anlaşılacağını da şöyle dile getirmektedir: “Muhkem, kendileriyle amel edilen ve hükümleri nesh eden ayetlerdir. Müteşâbih ayetler mensûh

⁴² İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 11/953; 25/2189.

⁴³ Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kâhire: Mektebetu Dâru't-Turâs, 1984), 2/69; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 128.

⁴⁴ Süyûtî, *el-İtkân*, 425.

⁴⁵ el-Muhâsibî, *el-Akl*, 326.

⁴⁶ en-Nehhâs, *en-Nâsib ve'l-mensûb*, 1/411.

olanlardır.” İbn Abbas, muhkem ayetlerin kitabın anası olduğunu, insanların onlara uyup amel ettiğini, müteşâbihlerin mensûh olduklarını, onlarla amel edilmeyeceğini bildirmektedir.⁴⁷ İbn Mes'ud ve İbn Abbas'ın tutumlarından anlaşılacağı üzere; muhkem ve müteşâbihi ameli noktalarda meydana gelen fark olarak algıladıkları, kelimenin daha çok sözlük anlamlarından hareketle ona istilâhî anlam kazandırmaya çalıştıkları görülmektedir. Sahabenin müteşâbih ayetleri yorumlamaktan kaçınmaları söz konusu olsa da İbn Abbas'tan nakledilen birçok görüş onun bu konuda da öncülük ettiğini, müteşâbihleri yorumlamaktan kaçınmadığını göstermektedir. Kısacası sahabe Kur'an'ı en iyi anlayan ve yaşayan nesil olarak Kur'ân ilimlerine de vakıf olup kilometre taşı olabilecek görüşleriyle önderlik etmişlerdir.

2.Kur'ân'ın Nüzûlü ile İlgili İlimler

Kur'an'ın nüzûlü diğer semavi kitapların indirildiği Ramazan ayında gerçekleşmiştir. Konuyla ilgili sahabeden gelen rivayetler bunu doğrulamaktadır. Vasile b. el-Eska' (ö.85/704) “Hz. İbrahim'e suhûf ramazanın ilk gecesinde; Tevrat Hz. Musa'ya ramazanın altıncı; Zebur, Hz. Davud'a ramazanın on ikinci; İncil Hz. İsa'ya on sekizinci; Kur'an da Hz. Muhammed'e Ramazan'ın 24.gecesinde indirilmiştir”⁴⁸ demek suretiyle kutsal kitapların nüzul zamanına dikkat çekmiştir. Kur'an'ın nüzulüne şahitlik eden sahabe onu daha iyi anlamak ve yaşamak için gayret sarf etmişlerdir. Bu çabaları, kimi zaman Hz. Peygambere soru sorma kimi zaman da yaptıkları bir işin vaka ile örtüşmesi nedeniyle nüzûlün gerçekleşmesine vesile oluyordu.

Sahabe ilk günden beri Kur'ân ilimlerinin en önemlilerinden olan esbâbu'n-nüzûl ve Mekkî-Medenî konularına ağırlık vermiştir. Kur'ân'ın nüzûlü ile ilgili ilimlerin onların teşvik ve gayretleriyle başladığını söylemek mümkündür. Bu bölümde nüzûl ile ilgili ilimlere sahabe özelinde yer verilecektir.

2.1. Esbâbu'n- Nüzûl

Esbâbu'n-nüzûl, esbâb ve nüzûl kelimelerinden oluşan bir terkiptir. Esbâb, vesile, yol, me-tot, işaret, ip anlamlarına gelen sebep kelimesinin çoğulu olup “istenen amaca ulaştıran her şeye de sebep” denmektedir.⁴⁹ Nüzûl kelimesi “yukarıdan aşağıya inmek, iniş” anlamına gelmektedir.⁵⁰ Istilahta “bir olay üzerine ayetin inmesi”⁵¹ veya Hz. Peygamberin risâlet döneminde vukû bulan ve

⁴⁷ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3/193-194.

⁴⁸ İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/185.

⁴⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 391; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâtü'l-fünûn ve'l-ülûm*, thk. Ali Dahruc-Abdullah el-Halidî-Corc Zinatî (Beyrut. Mektebetu Lubnân, 1996), 1/ 924.

⁵⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 799.

⁵¹ Süyûtî, *el-İtkân*, 71.

Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut bir sûresinin inmesine yol açan olay, durum ya da herhangi bir şey hakkında Resulullah'a sorulan soru⁵² anlamına gelmektedir. Tanımdan da anlaşılacağı üzere dikkat çeken hususlardan birisi Hz. Peygambere sahabenin sorduğu sorular, ayet veya ayetlerin, sure yahut surelerin inmesine neden olan bir hadisenin yaşanmış olması gerekmektedir. Diğer hususlar da birtakım olayların yaşanması üzerine özel durumlar üzerine indirilmiş olması veya sahabeden birinin veya başka din mensuplarının Hz. Peygambere soru sorması üzerine ayetin inmesidir.⁵³

Kur'an ramazan ayında, kadir gecesinde indirilmeye başlanmış; mübarek bir gecede toptan indirilmiş, olayların akışına göre de parça parça indirilmiştir⁵⁴. Nüzûl, on üç yıl Mekke'de, on yıl da Medine'de vaki olmuştur⁵⁵. Sahabe hem olayın kahramanı hem şahidi olarak esbâbu'n-nüzûl ilminin doğuşuna vesile olmuştur. Bunu İbn Mes'ud'dan gelen şu haber doğrulamaktadır: “Kendisinden başka ilah olmayana yemin ederim ki Allah'ın kitabındaki herhangi bir sûrenin nerede indiğini, indirilen herhangi bir ayetin kimin hakkında indirildiğini bilirim. Bu konuda bendenden daha bilgili kimsenin varlığından haberdar olursam ona gitme imkânım olduğu takdirde ona ulaşmaya çalışırım.”⁵⁶ demektedir.

Sahabe ayetlerin iniş sebebinin öğrenmeye önem vermiştir. Çünkü bu ilim sayesinde umum ifade eden ayetler tahsis edilebilmektedir. Ayetin nüzul sebebi hususi olmasına binaen hüküm tahsis edilebilir. Ayrıca hükmün teşrine neden olan olay bilinir ve ayetin manası daha iyi kavranır.⁵⁷ Buna örnek olarak “*Erdemlilik asla evlere arkalarından gelip girmeniz değildir; fakat erdemlilik kişinin Allah'a saygılı olmasıdır. Evlere kapılarından gelin; Allah'a saygılı olun ki kurtuluşa eresiniz.*”⁵⁸ ayeti verilebilir. Berâ b. Azib ayetin kendileri hakkında indiğini belirterek şunları söylemektedir: “Ensar haccettiğinde evlerinin kapısından içeri girmez, yukarıdan açtıkları bir delikten girerlerdi. Ensardan bir adam haccettikten sonra eve kapısından girdi, ayıplanır gibi oldu. Bunun üzerine bu ayet indi.”⁵⁹ Burada ayetin hikayesi anlatılmakta ve ahmesilik⁶⁰ geleneğinin dışında kalanların uygulamasından bahsedilerek ayetin daha iyi anlaşılması sağlanmaktadır.

⁵² Demirci, *Tefsir Usûlü*, 219.

⁵³ Demirci, *Tefsir Usûlü*, 219-221.

⁵⁴ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3/192; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/185.

⁵⁵ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sabîbu'l-Buhârî* (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2003), 942; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *Câmiu't-Tirmizî* (Ammân: Beytu'l- Efkârî'd-Duveliyye, ts.), 569.

⁵⁶ Müslim, *Fedâilü's-Sahabe*, 1150; et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/75.

⁵⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/22-23; Süyûtî, *el-İtkân*, 71.

⁵⁸ el-Bakara 2/189.

⁵⁹ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3/283; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 2/212.

⁶⁰ Ahmesilik: Mutaassib olmak, dini konularda katı bir tutuma sahip olmak anlamındaki hums kökünden türeyen Ahmesilik, İslam öncesi dönemde Kureyş kabilesinin oluşturduğu Mekke ve Kâbe merkezli dinî ritüellerin tümüne

Sebebi nüzul ayetin nuzûlünün hususi olsa da hükmünün umumi olduğunu da göstermektedir. “Kocası hakkında seninle tartışan ve Allah’a yakınan kadının sözünü Allah işitmiştir. Allah sizin karşılıklı konuşmanızı işitiyordu. Çünkü Allah her şeyi işitmekte ve görmektedir.”⁶¹ ayeti Havle bt. Sa’lebe hakkında inmişse de⁶² akabinde ifade edilen “Karlarına zihâr yapıp da sonra dediklerinden dönenlerin, onlarla temas etmeden önce bir köle âzât etmeleri gerekir. Size öğütlenen işte budur. Allah yapıp ettiklerinizden tamamen haberdardır.”⁶³ ayeti hükmü umumileştirmektedir. Zira zihâr hükmü umumi olup bunu işleyen herkesi bağlamaktadır.⁶⁴

Umumi anlam ifade etmeyip belirli bir konuda inen ayetler, hakkında indiği kişiye tahsis edilmektedir. “Malımı Allah yolunda verip arınan takvâ ehli ise ondan uzak tutulur.”⁶⁵ ayeti köle ve aciz durumdaki insanları satın alarak onları azat eden Hz. Ebubekir (ö. 13/634) hakkında indiği ifade edilmektedir.⁶⁶ Ayetin hükmünün umumi olduğu görüşünde olanlar varsa da burada hususi anlamın gözetilmesi gerektiği görüşünde olanlar da vardır.⁶⁷

Sahabeden birisi Hz. Peygambere bir konu hakkında soru sorar ve onun hükmünü isterdi. Bu sebab-i nuzûlün vüruduna neden olmaktadır. Kendisine zihar yapan kocası hakkındaki hükmü soran kadın meselesi buna örnek verilebilir. Ayrıca Cabir b. Abdillâh’tan (ö.78/697) gelen rivayet de buna misal gösterilebilir. Kendisi olayı şöyle nakletmektedir: “Bir gün hastalanmışım. Resulullah Hz. Ebubekir’le birlikte beni ziyarete geldiler. Beni baygın bir halde gördüler. Hz. Peygamber abdest aldı ve abdest suyundan üzerime döktü. Ayıldım. Bir de ne göreyim karşımda Resulullah! Kendisine malımı ne yapayım? Nasıl paylaşırayım? diye sordum. Miras ayeti inene kadar bana hiç cevap vermedi.”⁶⁸ Bunun üzerine miras ayeti⁶⁹ indi.

Ehl-i Kitâbın veya müşriklerin, İslâm’a iftira atmak, onunla alay etmek, Hz. Peygamberi güç duruma düşürmek için sorular sorması nüzûle sebep olmaktadır. Ruh, Zülkarnenyn, Ashab-ı Kehf, kıyamet ile ilgili sorular bu kapsama dahil edilebilir. Bunun dışında nakledilen şu rivayet de buna

denmektedir. Bk. Muhammet Fatih Duman, *Kureyş Kabilesi İslam Öncesi Etnik Siyasi ve Ekonomik Yapı* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017), 336-337.

⁶¹ el-Mücâdele 58/1.

⁶² İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, 13/441-442.

⁶³ el-Mücâdele 58/3.

⁶⁴ Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/25; Süyûtî, *el-İtkân*, 73.

⁶⁵ el-Leyl 92/17-18.

⁶⁶ İbn Kesîr, *Tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm*, 14/376-377.

⁶⁷ Razi, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/205; Süyûtî, *el-İtkân*, 74.

⁶⁸ Müslim, *Ferâiz*, 758; et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 6/460; Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 123.

⁶⁹ Bk. en-Nisa 4/11-12.

örnektir. İbn Abbas şöyle demiştir: “Müşrikler Müslümanlara, Rabbinizin öldürdüğünü yemiyorsunuz. Kendi kestiklerinizi yiyorsunuz. diyorlardı.” Bunun üzerine “*Üzerine Allah'ın adı anılmadan kesilen hayvanlardan yemeyin*”⁷⁰ ayeti nazil oldu.⁷¹

Esbâbu'n-nüzûlün en önemli kısımlarından birisi de Kur'ân'da “de ki” hitabıyla⁷² yerini bulan insani ihtiyaçlara veya sorulara verilen karşılıklardan oluşmaktadır. Sahabeden birisi bazen Hz. Peygambere ne yapması gerektiğini sorunca bu konuda ayet nazil oluyordu. Buna şu rivâyet güzel bir örnektir. Malı mülkü olan yaşını başını almış Amr b. Cemuh'un (ö.3/625) Hz. Peygambere: Neyi sadaka verebilirim ve bunu kime verebilirim sorusuna, ayet-i kerime: “*Sana ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: “Harcayacağımız mal, ana baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır olarak ne yaparsanız muhakkak ki Allah onu bilir.”*”⁷³ şeklinde cevap olarak inmiştir.⁷⁴

Netice itibariyle sahabe hem nüzûlün şahidi hem kahramanı hem soranı hem cevap alıp cevap vereni olarak esbâbu'n-nüzûl ilminin oluşmasına vesile olmuştur. Kaynağını ve gücünü Kur'ân'dan alan bu ilim sahabe döneminden sonra daha da gelişmiş, ama bu ilmin kökleri daima sahabenin haberlerine dayandırılmıştır.

2.2. Mekki-Medenî

Kur'ân ilimlerinin en önemlilerinden olan Mekki-Medenî hakkında alimler arasında görüş birliği yoktur. Kimilerine göre “hicretten önce inen sureler Mekki; hicretten sonra inen sureler de Medenî” olarak adlandırılırken “hicretten sonra dahi inse Mekke'de inenlere Mekki, Medine'de inenlere de Medenî” denir.⁷⁵ Mekki ve Medeni ayetleri bilmek sahabe döneminden başlamış, bu, daha sonra sistematik bir hale gelmiştir. Gerek İbn Mes'ud'un gerekse İbn Abbas'ın Kur'ân'ın nerede, ne zaman ve kim hakkında indirildiğini bildiklerini söylemeleri bunu göstermektedir.⁷⁶

Kur'an'ın kimi sureleri Mekke'de kimisi de Medine'de inmiştir. İbn Abbas'tan gelen bir rivayette kendisi Ubey b. Ka'b'a Medine'de nazil olan ayetleri sormuş, Ubey de ona yirmi yedi surenin

⁷⁰ el-En'âm 6/121.

⁷¹ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 6/185.

⁷² Bk. Aydın Temizer, *Kur'ân'da “De Ki” Hitabı Bir Üslub Özelligi Olarak* (İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012).

⁷³ el-Bakara 2/215.

⁷⁴ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 3/215; Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî en-Nisâbü'rî, *el-Kesf ve'l-beyân*, thk. Ebû Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyaî Turâsî'l-Arabî, 2002), 2/136.

⁷⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, thk. Muhammed İsam (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001), 238; Zerkeşî, *el-Burbân*, 1/187; el-Bulkinî, *Mevâki'u'l-ülüm*, 30; Süyûtî, *el-İtkân*, 31.

⁷⁶ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 1/75.

Medine'de kalanının Mekke'de indiğini söylemiştir.⁷⁷ Yine İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Mekkî ve Medenî sureler sıralanmıştır. Buna göre: Bakara, Enfâl, Al-i İmrân, Ahzab, Mumtehine, Nisâ, Zilzâl, Hadid, Muhammed, Ra'd, Rahmân, İnsân, Talâk, Beyyine, Nasr, Nûr, Hacc, Munâfıkûn, Mücâdele, Hucurât, Tahrîm, Cum'a, Teğabûn, Saf, Fetih, Mâide, Tevbe sûreleri Medenî geriye kalanlar Mekkî'dir.⁷⁸ Bu, sahabenin surelerin Mekkî ve Medenî olup olmadıklarını göstermek bakımından önemli bir yer tutmakta; Kur'ân'ı doğru anlama yolunda bilinmesi gerekenler arasında önemli bir yer tuttuğunu göstermektedir. Nâsîh ve mensûh bilgisinin öncülü olan Mekkî sureler böylelikle mukaddem tarihli naslar olarak neshe veri sağlamakta; muahhar tarihli naslar olan Medenî sûreler nâsîh rolüyle bu konuya önem atfettirmektedir.

Sahabe arasında *evvelu mâ nezel*⁷⁹ konusu ihtilafı olsa da mühim bir mesele olarak durmaktadır. Kur'ân'ın ilk indirilen suresi ve ayetlerine bakıldığında farklı görüşler mevcuttur. Hz. Aişe (ö.58/678), İbn Abbas ve Abdullah b. Zubejr'in (ö.73/692) bildirdiklerine göre ilk olarak Mekke'de Alak Sûresi 1-5 ayetleri inmiştir.⁸⁰ Hz. Aişe'nin bildirdiğine göre ardından Kalem, Muddessir ve Duhâ sûreleri inmiştir.⁸¹ Cabir b. Abdillâh'a göre ilk inen sûre Muddessir'dir.⁸²

Kur'ân'ın en son inen ayetleri hakkında da sahabe ihtilaf etmiştir. Hz. Ömer'in bildirdiğine göre en son nazil olan ayet ribâ ayeti olarak adlandırılan Bakara 275. ayetidir. Zira Resullullah bu ayeti açıklayamadan irtihal etmiştir.⁸³ Ubey b. Ka'b (ö.33/654) ve İbn Abbas'a göre en son nazil olan ayetler Tevbe suresinin 128-129.ayetleridir.⁸⁴ Berâ b. Azib ise Nisâ Suresinin 176. ayeti olan kelâle ayetinin en son indirildiğini bildirmektedir.⁸⁵ İbn Abbas Bakara 281. ayetinin en son inen ayet olduğunu, Hz. Peygamberin bu ayet indikten 9 gece daha yaşadığını söylemektedir.⁸⁶ Bu konudaki

⁷⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *Tabakâtu'l-kubrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kâhire: Mektebetu Hancî, 2001), 2/ 320; Süyûtî, *el-İtkân*, 33; Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 56.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, thk. Gazve Budeyr (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1987), 34-35; Süyûtî, *el-İtkân*, 35-36.

⁷⁹ Bk. Mustafa Öztürk-Hadiye Ünsal, "Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 26 (Haziran 2013), 65-119.

⁸⁰ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 24/530; Zerkeşi, *el-Burbân*, 1/206-207; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 15/519,522; Süyûtî, *el-İtkân*, 61.

⁸¹ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 15/523; Süyûtî, *el-İtkân*, 64.

⁸² İbn Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 37; Süyûtî, *el-İtkân*, 62.

⁸³ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 5/66; Süyûtî, *el-İtkân*, 67.

⁸⁴ İbn Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 38; et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 12/101-102.

⁸⁵ İbn Dureys, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 35; et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 7/716; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 5/154; Süyûtî, *el-İtkân*, 67.

⁸⁶ el-Bâkîllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'an*, 291; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri, *el-Vasît fe'tefsi'rü'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 1/400.

ihtilaf, konu hakkında görüş belirten sahabenin Hz. Peygamberden en son işittiği ayetlerin nakletmelerinden kaynaklanabileceği gibi , Hz. Peygamberin son nazil olan ayetle birlikte diğer ayetleri okuyunca bunun son inen ayet olduğunun zannedilmesinden de ortaya çıkmış olabilir.⁸⁷

Mekke’de ilk inen surenin Fatıha; son inenin Mutaffifin suresi olduğu, Medine’de inen ilk surenin Enfâl suresi olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Kur’ân’ın en son inen suresinin Tevbe veya Nasr Sûresi olduğu belirtilmektedir.⁸⁸

Netice itibariyle sahabenin bu konudaki hassasiyeti -Mekkî ve Medenî hususunda gösterdiği duyarlılık- bu ilmin temellerinin atılmasına, nâsîh ve mensûh ilmine veriler sağlamasına hizmet etmiştir.

3. Kur’ân’ın Anlamıyla İlgili İlimler

Anlam kelimelerle ilgilidir. Dolayısıyla kelimelerin oluşturduğu cümle ve metinlerle de alakalıdır. Sahabe bidayetten beri Kur’ân’ın anlamını öğrenmeye azmetmiş, onunla ilgili bilgilere ulaşmak için çaba sarf etmiştir. Bu yüzden Kur’ân’ın anlamı ile ilgili ilimlere eğilmiş, onlarla ilgili aktarımlarda bulunmuşlardır. Bu kısımda onlara yer verilecektir.

3.1. el-Vucûh ve’n-Nezâir

Vech kelimesinin çoğulu olan vucûh, sözlükte bir şeyin ön tarafı, yüz, makam, yön, benzer, yol, bir konunun bilinen yönü anlamlarına gelmektedir.⁸⁹ Kur’an’da türevleriyle birlikte yetmiş yedi kez geçen vucûh “bir kelimenin farklı anlamlarda kullanılması manasına gelmektedir.”⁹⁰

Nezâir ise, nazire kelimesinin çoğulu olup, sözlükte “şekil tabiat ve benzerlik” anlamlarına gelmektedir.⁹¹

İstilahta, “Kur’ân’daki farklı kelimelerin aynı anlamı ifade etmesine” nezâir denmektedir.⁹² Tanımlardan anlaşılacağı üzere vucûh manalarda nezâir ise lafızlarda gerçekleşen bir husustur.⁹³

Sahabe başlangıçtan beri vucûh ve nezâir ilmine önem vermiştir. Zira bu ilim, Kur’ân’ı doğru anlamanın ölçütlerinden birisi olarak görülmüştür. Nitekim Ebu’d-Derdâ bu gerçeği şöyle dile getirmektedir: “Kur’an’da birçok vechin (vucûhun) olduğunu bilmeden Kur’an’ı tam manasıyla

⁸⁷ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/210.

⁸⁸ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/210; İbn Dureys, *Fedâilu’l-Kur’ân*, 35; Süyûtî, *el-İtkân*, 68-69.

⁸⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 855-856; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 53/4775.

⁹⁰ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtkân*, 67; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 145.

⁹¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 813-814; İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 49/4465.

⁹² Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/102; Süyûtî, *el-İtkân*, 301; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.

⁹³ Zerkeşi, *el-Burhân*, 1/102; Demirci, *Tefsir Usûlü*, 146.

anlamış olamazsın.”⁹⁴ İbn Abbas'dan hem merfu hem de mevkuf olarak nakledilen “Kur'ân nahiftir. Onu en güzel vechine (manasına) göre yorumlayınız.”⁹⁵ hadisi de bunu destekler mahiyettedir. Ayrıca Hz. Ali, İbn Abbas'ı Haricilere gönderdiğinde Kur'ân'da muhtelif vecihler olduğunu gerekçe göstererek onlara sünnetten delil getirmesini istemiştir.⁹⁶ İbn Abbas bu ilimde sahabe arasında temayüz etmiştir. Bu konuda, İkrime kanalıyla da günümüze ulaşmasa bile onun bir kitabı nakledilmiştir.⁹⁷

Sahabeden İbn Mes'ud, Ubey b. Kâ'b ve İbn Abbas'ın vucûh ve nezâir ilmine katkıda buldukları bilinmektedir. Özellikle İbn Abbas'ın yaptığı açıklamalar sonradan literatüre örneklik teşkil etmiş, kimi müellifler bu yolu takip etmişlerdir. Örneğin İbn Abbas Kur'ân'da geçen حِين hîn kelimesinin iki anlama geldiğini bildirmiştir. “وَلَتَعْلَمَنَّ نَبَاهُ بَعْدَ حِينٍ *Ve onun bildirdiklerinin gerçekliğini bir zaman sonra öğreneceksiniz.*”⁹⁸ ayetinde geçen حِين hîn kelimesinin bilinmeyen zaman anlamına geldiğini “تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِأَذْنِ رَبِّهَا *O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir.*”⁹⁹ ayetinde geçen حِين hîn sözcüğünün bilinen zaman manasında olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁰

Bu ilmin öncüsü olduğu ifade edilen Ubey b. Kâ'b¹⁰¹ Kur'ân'da geçen رِيح kelimesinin azab; إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا *İn İbrahim, bir tevhid önderi olarak Allah'a gönülden itaat eden iyilik rehberiydi*¹⁰³ ayetinde geçen geçen أُمَّةً kelimesini İbn Mes'ud “insanlara hayrı öğreten”¹⁰⁴; İbn Abbas, “hayırda önderlik eden”

⁹⁴ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Hilyetu'l-enliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (Beirut. Dâru'l-Fikr, 1996), 1/211; Süyûtî, *el-İtkân*, 301.

⁹⁵ Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sunenu Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnâut vd. (Beirut: Muessesetu'r-Risâle, 2004), 6/255; Deylemî, *el-Firdavs*, 3/228.

⁹⁶ İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-kubrâ*, 6/339; Süyûtî, *el-İtkân*, 302; Cemâluddîn Muhammed b. Ahmed b. Âkile, *es-Ziyade ve'l-İhsân fi ulûmi'l-Kur'ân* (el-İmârât: Merkezi'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 2006), 5/ 220.

⁹⁷ Mustafa Çetin, “Kur'ân'da Vücûh ve Nazâir”, *Diyanet İlmi Dergi* 25/3 (1989), 99.

⁹⁸ es-Sâd 38/88

⁹⁹ İbrâhîm 14/25.

¹⁰⁰ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 13/648; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/517; Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 305.

¹⁰¹ Durak Pasmaz, *Übey b. Kâ'b ve Tefsirdeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 263.

¹⁰² Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Ebî Hâtim er-Razî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekketu'l-Mukerreme: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 8/2705; Süyûtî, *el-İtkân*, 310.

¹⁰³ en-Nahl 16/120.

¹⁰⁴ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 14/393-397; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 7/2306; es-Semerkindî, *Babru'l-ulûm*, 2/254; es-Sa'lebi, *el-Kesf ve'l-Beyân*, 6/49-50; İbn Kesir, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 8/365; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 9/130.

¹⁰⁵ şeklinde yorumlamışlardır. Yine İbn Abbas'tan gelen bir rivayette Kur'ân'daki رَبِّبَ rayb kelimesi başa gelen olaylar anlamındaki رَبِّبَ الْمُؤْنُونَ ¹⁰⁶ ayetinin dışında, şek, şüphe anlamına gelmektedir.¹⁰⁷

Netice itibariyle sahabe Kur'ân'ın anlamını doğru yakalamak, anlamın bağlamdan bağımsız anlaşılacağına dikkat çekmek maksadıyla el-Vucûh ve'n-Nezâir ilmine önem vermişler ve bunu doğru anlamı yakalamanın bir ölçütü olarak görmüşlerdir.

3.2. Emsâlu'l- Kur'ân

Mesel, benzemek, benzeri olmak anlamında “musûl” kökünden türemiş bir sıfat olup “benzeyen” anlamına gelmektedir. Çoğulu “emsaldır.”¹⁰⁸ Mesel, aralarındaki benzerlik ilişkisinden dolayı bir şeyi başka bir şeye benzetmek demektir.¹⁰⁹ Mesel belagatte, “belli bir kaynaktan çıkmış olmakla birlikte zamanla yaygınlaşarak halka mal olan anonim özdeyiş, atasözü” anlamında kullanılmaktadır.¹¹⁰ Kur'ân'daki mesellerden bahseden ilim için emsâlu'l- Kur'ân tabiri kullanılmaktadır. Bu ilim, “ister teşbih ister mecaz-ı mürsel yoluyla, ayetlerdeki mana ve maksadın insan ruhunda iz bırakan ve hayranlık uyandıran biçimde kısa ve özlü olarak kullanılması” şeklinde tarif edilmektedir.¹¹¹ Mesel kelimesi türevleriyle birlikte Kur'ân'da yetmiş sekiz kez geçmektedir.¹¹² Kur'an'da mesel kelimesi, misal, örnek, benzer;¹¹³ hal, siret, gidiş;¹¹⁴ ibret;¹¹⁵ vasıf, özellik¹¹⁶ anlamlarında kullanılmıştır.¹¹⁷

Kur'ân'daki meseller basit veya mürekkep temsil şeklinde olanlar;¹¹⁸ duyu organları veya akılla idrak edilenler;¹¹⁹ gerçek olay veya tasavvur ve hayale dayananlar;¹²⁰ açık veya gizli olanlar¹²¹ şeklinde tasnif edilmektedir.¹²²

¹⁰⁵ Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, 9/130.

¹⁰⁶ Bk. et-Tür 52/30.

¹⁰⁷ Süyûtî, *el-İtkân*, 310; Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 318.

¹⁰⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 47/4132-4133.

¹⁰⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 759.

¹¹⁰ İsmail Durmuş, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/293.

¹¹¹ Bedrettin Çetiner, “Mesel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/299; Kattân, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, 276.

¹¹² Bk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, *el-Mu'cemu'l-mufebres li'el-fâzi Kur'âni'l-kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1364h), 674.

¹¹³ Bk. er-Ra'd 13/17; el-İbrahim 14/24-26; er-Rûm 30/58; ez-Zümer 39/27.

¹¹⁴ Bk. el-Bakara 2/214; el-A'raf 7/176; ez-Zuhruf 43/8.

¹¹⁵ Bk. ez-Zuhruf 43/56,59.

¹¹⁶ er-Ra'd 13/35; Muhammed 47/15.

¹¹⁷ Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osman (Kâhire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 452-453; Çetiner, “Mesel”, 29/299.

¹¹⁸ Bk. el-Bakara 2/261; er-Ra'd 13/16; el-Fâtır 35/19.

¹¹⁹ Bk. Âl-i İmrân 3/59; en-Nisâ 4/77; el-Ankebût 29/41; el-Hadid 57/20.

¹²⁰ Bk. el-Bakara 2/264, 265; es-Saffât 37/62-68; ed-Duhân 44/43-46; el-Vâkıa 56/51-56.

¹²¹ Bk. el-Bakara 2/17-20, 26; el-A'raf 7/58; er-Ra'd 13/17; el-İbrahim 14/24-26; en-Nûr 24/35; el-Hucurât 49/12.

¹²² Abdurrahman Hasen Hebenneke el-Meydânî, *Emsâlu'l- Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992), 55; Çetiner, “Mesel”, 29/299.

Kur'ân'daki mesellerin değişik amaçları bulunmaktadır. Kur'ân'da, bilgi vermek, öğretmek;¹²³ ikna etmek;¹²⁴ terğib- terhib (özendirme- sakındırma);¹²⁵ eğitim;¹²⁶ medih veya zem¹²⁷, tazim veya tahkir;¹²⁸ tefekkür;¹²⁹ örnek vermek;¹³⁰ edep ve hayayı korumak¹³¹ gibi maksatları gözetmek amacıyla meseller getirilmiştir.¹³²

Kur'ân-ı Kerim'de mesellerin varlığına dikkat çekilerek ayet-i kerimede şöyle buyrulmuştur: *“And olsun ki biz bu Kur'an'da insanlar için her türlü örneği verdik. Şayet sen onlara bir mucize getirecek olsan, inkâr edenler mutlaka şöyle diyeceklerdir: “Siz ancak aslı esası olmayan şeyler ortaya koymaktasınız!”*¹³³ Bu ve benzeri ayetler ilk dönemden beri sahabe arasında *emsâlu'l-Kur'ân*'ın araştırılmasına vesile olmuştur. Ebu Hureyre bu ilmin önemine vurgu yaparak şunu nakletmektedir: “Resulullah şöyle buyurmuştur: Kur'an beş vecih (temel) üzerine inmiştir: Helal, haram, muhkem, müteşâbih ve emsal. Helalle amel ediniz, haramdan sakınınız, muhkeme uyunuz, müteşâbihe iman ediniz, emsalden ibret alınız.”¹³⁴ Bir anlatım üslubu olarak *emsâlu'l-Kur'ân*, sahabenin ilk dönemden beri üzerinde durduğu, ahkâm kadar önemi haiz gördüğü konulardan sayılmaktadır. Nitekim İbn Abbas Kur'ân'ın değişik konuları, ilimleri, zahir ve batını, haber ve emsali içerdiğini ifade etmesi bunu göstermektedir.¹³⁵

Sahabe *emsâlu'l-Kur'ân* ile ilgili birçok yorumda bulunmuştur. Bunlar arasında başta İbn Abbas'tan yapılan nakillerin yanında Hz. Ömer, Ubey b. Ka'b, İbn Mes'ud'dan da gelen rivayetler mevcuttur.

İbn Abbas *“Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir. Kötü sözün misali de kökü yerden sökülmüş, ayakta duramayan kötü bir ağaçtır.”*¹³⁶ ayetlerini şöyle tefsir etmektedir: Güzel söz, Allah'ın birliğine şahadet etmektir. Güzel ağaç müminidir. Kökünün sabit olması, kelime-i şahadetin müminin kalbinde yerleşik olmasıdır. Dallarının gökte

¹²³ Bk. el-A'raf 7/175-177; el-Hûd 11/24; er-Ra'd 13/17; el-Vâkıa 56/22-23; el-İnsân 76/19.

¹²⁴ Bk. en-Nahl 16/73-76; el-Enbiya 21/104; er-Rûm 30/28; Yâsin 36/77-82.

¹²⁵ Bk. İbrâhîm 14/24-26; en-Nahl 16/91-92; el-Ankebût 29/41-43.

¹²⁶ Bk. el-Bakara 2/261-266; en-Nahl 16/112-113; el-Kehf 18/ 32-44; el-Fâtır 35/19-22; Yâsin 36/13-30.

¹²⁷ Bk. el-Fetih 48/29; Cum'a 62/5.

¹²⁸ Bk. İbrâhîm 14/24-25; Yûnus 10/24; el-Kehf 18/45-46; el-Hadîd 57/20.

¹²⁹ Bk. Ankebût 29/43; ez-Zümer 39/27; el-Haşr 59/21.

¹³⁰ Bk. en-Nûr 24/39-40.

¹³¹ Bk. el-Bakara 2/187.

¹³² Hasan Keskin, *Emsâlu'l-Kur'ân* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 43-73; el-Meydânî, *Emsâlu'l-Kur'ân*, 59-60; Çetiner, “Mesel”, 29/300.

¹³³ er-Rûm 30/58.

¹³⁴ Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Karî el-Herevî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâtü'l-mesâbih*, thk. Cemal Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 1/389-390; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 3/457; Süyûtî, *el-İtkân*, 671.

¹³⁵ Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 3/458; Karnî, *Ulûmu'l-Kur'ân*, 429.

¹³⁶ İbrâhîm 14/24-26.

olması, amellerinin semaya yükseltilmesidir. Kötü söz, şirk, kötü ağaç kafirdir, kökü yerden sökülmiş, ayakta duramayan şirk. Zira onun ne bir temeli ne bir sağlam delili vardır. Allah şirkle birlikte hiçbir ameli kabul etmez.¹³⁷

Ubey b. Kâ'b “Allah göklerin ve yerin nûrudur. Onun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; bu kandil doğuya da batıya da ait olmayan, yağlı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nûruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakıyla bilmektedir.”¹³⁸ anlamına gelen Nûr ayeti hakkında şunları dile getirmiştir. “Sinesinde iman ve Kur’ân’ı barındıran mümin kandil gibidir. Kandillik müminin göğsüdür. Cam şişe müminin kalbidir. Kur’ân ve iman göğsünde parladığı için sanki cam inciye andırmakta, ışık saçmaktadır. O ağaç şirk koşmadan Allah’a ihlasla ibadet etmekle tutuşur, o ne doğuya ne de batıya aittir. Mümin, birbirine dolanmış ağaca benzer, o ağaç daima yeşildir, kendisine doğduğunda da battığında da güneş vurmaz. İşte mümin de böyledir.”¹³⁹ Yaptığı açıklamadan da anlaşılacağı üzere Ubey b. Kâ'b emsâlu'l- Kur’ân’ın örneği olan bu ayete işârî anlam vererek, sûfilere mesned olacak bir tefsir örneği vermiştir.

Sahabe emsâlu'l-Kur’ân’ı sıradan bir okumaya tabi tutmamış, ondan hüküm veya ince nükteler çıkarmaya gayret göstermiştir. İbn Abbas’a gelip birisine (kardeşine) bir zaman (hîn) konuşmayacağına dair yemin ettiğini söyleyen kişiye “O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir”¹⁴⁰ ayetinde geçen hîn kelimesinin bir yıl anlamına geldiğini belirterek sorununu çözmeye çalışmıştır.¹⁴¹

Sahabe emsâlu'l-Kur’ân ilmine önem vermiş, İbn Abbas, Ebu Hureyre, onu mûhkem -müteşâbih gibi Kur’ân ilimleri arasında saymışlardır. Meseli anlamak için tefekkür eden sahabe bunun hikmetini anlamak için birbirine soru sormaktan çekinmemiştir. Ayrıca emsalden fıkhi hükümler çıkarmış, işârî yorumlar yaparak gelecek nesillere ölçü olacak ilkeler geliştirmişlerdir.

Sonuç

Sahabeden herkes aynı ilme sahip olmadığı için aynı anlama kapasitesine de sahip değildi. Bu da her alanda her sahabinin söz söyleme imkanını daraltmıştır. Alim sahabiler Kur’ân ilimlerinin gelişmesine katkıda buldukları gibi gelecek kuşaklar için değerli birikimler bırakmışlardır. Sahabe,

¹³⁷ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 13/635-636,655; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/509-510.

¹³⁸ en-Nûr 24/35.

¹³⁹ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 17/302; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 11/61-62.

¹⁴⁰ İbrâhîm 14/25.

¹⁴¹ et-Taberî, *Câmiü'l-beyân*, 13/649; Süyûtî, *ed-Dürri'l-mensûr*, 8/516.

ulûmu'l-Kur'ân, tefsir ve tefsir usulünün yanında fıkıh usulü için de ilke oluşturacak temelleri atmışlardır.

Sahabe, Kur'ân'ın nüzûlüne şahit oldukları için Mekkî-Medenî ilmine vakıf olmuşlardır. Olayın kahramanı, soru soranı veya araştıranı olarak esbabu'n-nüzûl ilminin doğup gelişmesini sağlamışlardır. Ayrıca usûl için önemli olan muhkem, müteşâbih, âmm, hâs, mutlak, mukayyed hususları bildirerek Kur'ân'ın daha doğru anlaşılmasına katkıda bulunmuşlardır. Nâsîh ve mensûh ile ilgili görüşleri bugünkü manada bir nesh olgusunu ifade etmese de onu çağrıştıran yorumlarının olduğu gözden kaçmamaktadır.

Sahabe, Kur'ân'ı daha dakik anlaşılması için gayret sarf etmiş, bu konuda dili bir enstrüman olarak kullanmıştır. Vucûh ve nezâir ilmi bu dikkatin sonucu ortaya çıkan bir ilim olarak düşünülebilir. Ayrıca emsâlu'l-Kur'ân da bu bağlamda ele alınabilir. Birçok maksada binaen zikredilen meselleri sahabe hem fikhî hükümler inşa etme hem de ibret nazarıyla okumuş ve yorumlamıştır. Neticice itibarıyla Kur'ân'ın bizzat kendisinin kaynaklık ettiği Kur'ân ilimleri Hz. Peygamberin talim ve terbiyesinden geçen sahabe ile ivme kazanmış, daha sonraki nesillere kılavuzluk edecek verileri ortaya koymuş, sahabe de bu konuda aktif öncü rol oynamıştır.

Kaynakça

- Abdurbâki, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-mufehres li'elfâzi Kur'âni'l-kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1364h.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh b. Muhammed. *el-Musned*. thk. Şuayb Arnâut-Adil Murşid. 50 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1996.
- Ali el-Kârî, Ebu'l-Hasen Nûruddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Karî el-Herevî. *Mirkâtu'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. thk. Cemal Aytânî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001.
- Askerî, Ebû Hilâl. *el-Vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Osman. Kâhire: Mektebetu Sekâfeti'd-Dînîyye, 2007.
- Bâkullânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *el-İntisâr li'l-Kur'an*. thk. Muhammed Âsam. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2001.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu", *İslami Araştırmalar Dergisi*. 19/1(Mart 2006), 29-43.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sabihu'l-Buhârî*. 1 Cilt. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 2003.
- Bulkinî, Celâlüddîn Ebû'l-Fazl Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân. *Mevâkı'u'l-ülüm min mevâki'i'n-nüccüm*. thk. Enver Muhammed el-Mursî. Tantâ: Dâru's-Sahabe, 2007.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Çetin, Mustafa. "Kur'an'da Vücûh ve Nazâir". *Diyanet İlmi Dergi*, 25/3 (1989), 97-127.
- Çetiner, Bedrettin. "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/299-301. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Dârekutnî, Ebu'l-Hasen Alî b. Ömer. *Sunenu Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnâut vd. 6 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2004.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye. *el-Firdavs bi me'sûri'l-bitâb*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1986.
- Duman, Muhammed Fatih. *Kureyş Kabilesi İslam Öncesi Etnik Siyasi ve Ekonomik Yapı*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2017.

- Durmuş, İsmail. "Mesel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/293-297. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Horasânî, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be. *Sunenu Saîd b. Mansûr*. thk. Sa'd b. Abdullah. 8 Cilt. Riyâd: Dâru's-Sumey'î, 1997.
- İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Yusuf, *Camii beyânî'l-ilmi ve fadlibi*. thk. Ebî Eşhel ez-Zuheyrî. 1.Cilt. Riyâd: Dâru İbni'l-Cevzî,1994.
- İbn Âkile, Cemâluddîn Muhammed b. Ahmed. *ez-Ziyâde ve'l-ibsân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. el-İmârât: Merkezu'l-Buhûs ve'd-Dirasât, 2006.
- İbn Dureys, Ebû Abdillâh Muhammed b. Eyyûb b. Dureys. *Fedâilu'l-Kur'ân*. thk. Gazve Budeyr. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1987.
- İbn Ebî Hâtım er-Razî, Ebû Muhammed Abdurrahman. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekketu'l-Mukerreme: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Hâzım, Ebû Bekr Muhammed b. Musa b. Osman. *Kitabu'l-İ'tibar fî bey'ani'n-nâsib ve'l-mensub mine'l-âsâr*. Haydarâbâd-Dekkân: Dâiretu'l-Meârif, 2. Basım, h.1356.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İsmâîl b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Ciza: Muessesetu Kurtubâ, 2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. thk. Abdullah Ali-Muhammed Ahmed- Hâşim Muhammed. 55 Cilt. (Kâhire: Dâru'l-Meârif, ts.),
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd Menî'. *Tabakâtu'l-kubrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kâhire: Mektebetu Hancî, 2001.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Nevâsibu'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Eşref Ali el-Melibârî. Medine: Vizeretu Ta'limi'l-Âlî, 2003.
- İmadî, Ebûssuûd Muhammed b. Muhammed. *İrşâdu'l-akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaî Turâsi'l-Arabî, ts.
- İsfahânî, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfyâ*. 11 Cilt. Beyrut. Dâru'l-Fıkr, 1996.
- Kattân, Mennâ'Halîl. *Mebâbis fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kâhire: Mektebetu Vehbe, ts.

Keskin, Hasan. *Emsâlu'l- Kur'ân*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.

Kur'ân Yolu. Erişim 5 Mayıs 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2006.

Kuşeyrî, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Sahibu Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Feryabî. Riyad: Dâru Taybe, 2006.

Meydânî, Abdurrahman Hasen Hebenneke. *Emsâlu'l- Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Muhâsibî, Hâris b. Esed. *el-Akel ve fehmi'l-Kur'ân*. thk. Hüseyin el-Kuvvetli. y.y: Dâru'l-Fikr, 1971.

Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *en-Nâsib ve'l-mensûb*. thk. Süleyman b. İbrahim. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Asime, 2009.

Öztürk, Mustafa- Ünsal, Hadiye, “Kur'an Tarihine Giriş -Evvelü ma Nezel (İlk Nazil Olan Kur'an Vahyi) Meselesi”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi*, 26 (Haziran 2013), 65-119.

Pişgin, Yasin. “Mütekaddim Dönemde Ulûmu'l-Kur'ân”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 26/1(Nisan 2017), 120-148.

Pusmaz, Durak. *Übey b. Kâ'b ve Tefsirdeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Adnan Davudî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2009.

Razî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-Gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm en-Nisâbüri. *el-Keşf ve'l-beân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyaî Turasi'l-Arabî, 2002.

Semerkindî, Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Bahru'l-ulûm*. thk. Ali Muhammed el-Muavvid- Adil Ahmed Abdulmevcûd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîr bi'l-me'sur*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. 17 Cilt. Kahire: Hicr, 2003.

- Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnâut. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 2008.
- Şabân, Zekiyuddîn. *Usûlu fikebi'l-İslâmî*. Beyrut: Dâru'l-Kutub, 1971.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiü'l-beyân an te'vili ayi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Turkî. 27 Cilt. Kâhire: Hicr, 2001.
- Tayyâr, Musâid b. Süleymân. *Makâlât fî ulûmi'l-Kur'ân ve usûli't-tefsîr*. Riyâd: Merkezu't-Tefsîr li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2015.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn ve'l-ülûm*. thk. Ali Dahruc-Abdullah el-Halidî-Corc Zinatî. Beyrut. Mektebetu Lubnân, 1996.
- Temizer, Aydın. *Kur'ân'da "De Ki" Hitabî Bir Üslub Özelliği Olarak*. İstanbul: MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfî Yayınları, 2012.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Câmiu't-Tirmizî*. Ammân: Beytu'l- Efkâri'd-Duveliyye, ts.
- Vahidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Veliyullah ed-Dihlevî, Ahmed b. Abdurrahîm. *el-Fevzu'l-kebîr fî usûli't-tefsîr*. Dımaşk: Dâru'l-Gavsânî, 2008.
- Zehebî, Muhammed Huseyn. *et-Tefsîr ve'l-mufessirân*. 3 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2012.
- Zerkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâbilü'l-ırfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Fevvâz Ahmed Zumerlî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Kutubi'l-Arabî,1995.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burbân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kâhire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1984.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

**Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yansımasının Tarihî Kökenine
Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği**
*An Investigation on the Historical Origin of the Reflections of Relations among the Ver-
ses to the Tafsirs: The Case of Tafsir Muqâtil*

Ersin KABAKCI

Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Assistant Professor, Hitit University, Faculty of Divinity,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Çorum, Turkey
ersinkabakci@hitit.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0913-8087>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/07/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 24/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Kabakcı, Ersin. “Âyetler Arası Münasebet Meselesinin Tefsirlere Yan-
sımalarının Tarihî Kökenine Yönelik Bir Sorgulama: Tefsîru Mukâtil Örneği”. *Tefsir Araçtır-
maları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 420-442.
<https://doi.org/10.31121/tader.763761>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Âyetlerin Mushaf tertibinin “tevkîfi” oluşu, yalnızca tilavette dikkate alınan bir konu olarak kalmamış, ardışık âyetler arasında anlam ilişkisi bulunduğu kanaatini de güçlendirmiştir. Bu nedenle tefsir literatüründe âyetler arası münasebet meselesine bazı müfessirler son derece önem vermişlerdir. Önde gelen klasik ulûmü’l-Kur’ân kaynaklarında ve bazı çağdaş çalışmalarda, hicrî 6. yüzyıla kadar tefsirlerde bu meseleyi de hesaba katan okumaların başlamadığını söyleyen yahut da bunu ima eden bilgiler mevcuttur. Oysa çok daha erken dönemlerden itibaren teşekkül etmeye başlayan ve Mushaf tertibini esas alan tefsirler dikkatli incelendiğinde, bunlar arasında da âyetler arası münasebeti göz önünde bulunduran yorumlara tanık olunmaktadır. Örneğin, günümüze ulaşan en eski tam tefsir olan *Tefsîru Mukâtil*’e göz atıldığında bu husus net bir biçimde ortaya çıkmaktadır. Mukâtil, tefsirinde münasebet kaygısını açıkça beyân eden “tenâsüb”, “tenâsuk”, “ittisâl” gibi terimlere başvurmasa da Zemahşerî ve Râzî tefsirlerinde görülen bazı âyetler arası irtibatlandırmaların onun eserinde de mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Bu tespit, âyetler arası münasebet meselesinin tefsirlere yansımalarının tarihine ilişkin sorgulamanın daha erken dönemlerden başlatılmasını gerekli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Erken Dönem, Âyetler Arası Münâsebet, Mukâtil b. Süleyman, Tefsîru Mukâtil.

Abstract

That the order of the verses has “divine origin” was not only taken into consideration just in the recitation but it also strengthened the opinion that there should be meaning-relations among the successive verses as well. For this reason, some mufassirs has given extreme importance to the issue of relations among verses in the tafsir literature. Prominent classical sources of ‘ulûm al-Qur’ân and some contemporary works in this field say or imply that the appearance of this subject in the tafsir works did not occur before the 6th century hijrî. However, when the tafsirs with Mushaf order which started to form from much earlier times are carefully examined, it is witnessed that there are also points among them that take the relations among verses into account. In this context, when looking at the oldest tafsir work that has survived to the present day, which include all the verses, readings taking into account the relations among verses are encountered. Although Muqâtil does not refer to terms such as “tânâsub”, “tanâsuk”, “ittisâl” which explicitly expresses his concern in relation among the verses in his tafsir, it is noteworthy that some of the connections among the verses in the tafsirs of Zamakhsharî and Râzî are present in Muqâtil’s work as well. This evidence makes it necessary to start the interrogation regarding the history of the reflection of the relations among verses to tafsir from earlier periods.

Keywords: Tafsir, Early Period, Relations among the Verses, Muqâtil ibn Sulayman, Tafsîru Muqâtil.

Giriş

Bir metni oluşturan cümleler, paragraflar ve bölümler arasında “münasebet” bulunduğunu gösteren emareler nelerdir? “Bütüncül” vasfını kazanabilmesi için metin akışı, zorunlu olarak doğrusal (giriş-gelişme-sonuç) bir seyir mi takip etmelidir yoksa metin bütünlüğünü kurmanın daha farklı yolları da bulunabilir mi? Yazılı ve sözlü metinler için evrensel bir bütünlük telakkisi söz konusu mudur? Siyak-sibak ilişkisi dışında mesela birtakım “metin dışı” veriler de metnin bütüncül okunuşuna katkı sunabilir mi? Bir Kur’ân tefsirinde ardışık âyetler arası ilişkinin dikkate alındığının işaretleri nelerdir? Sayısı artırılabilir bu soruların -sonuncusu hariç- esasen edebiyat alanını daha çok ilgilendiren bir bağlamı haiz olduğunu fark etmek zor değildir. Zira burada mevzubahis olan, “metin”dir ve metnin kurgusuna ilişkin yöneltilen her soru, öncelikle edebiyat disiplininin konusu olarak görülür. Ne var ki, edebiyatta “metin” denildiğinde zaten belirli bir bağlama, bütünlüğe sahip bir yapı kast edildiği için, edebî metinlerde cümleler arasında bir irtibat bulunup bulunmadığı başat bir mesele olarak gündeme gelmemektedir. Ancak kutsal metinler için aynı

durum söz konusu değildir. Örneğin tarihsel süreç içinde Kur'ân sûrelerinin “bütünlüğünü” ya da ardışık âyetler arasındaki ilişkiyi tespit etmeye matuf kayda değer bir literatür oluşmuştur.¹ Hatta yalnızca tefsir literatüründe değil Batı akademisinde de özellikle son yarım asırdır Kur'ân'ın edebî yapısını ve âyetler arası münasebeti tespit etmeye yönelik akademik çalışmaların yadsınamaz bir yekûn tuttuğunu belirtmeliyiz.² Biz bu çalışmamızda ardışık âyetler arasındaki münasebet meselesinin tefsir literatüründeki yansımalarına yönelik tarihsel bir inceleme yapmayı amaçlıyoruz.

20 yılı aşkın süreç sonunda bugünkü hâlini alan ve farklı zamanlarda nâzil olan çeşitli konuları ihtiva eden Kur'ân'ın, kronolojik olarak düzenlenmediği, tematik açıdan da âyetler arası insicamın tespitinin her zaman kolay olmadığı bir yapıyı ihtiva ettiği söylenebilir. Bununla birlikte Mushaf'ın metin yapısının/âyetlerin Mushaf tertibinin, Müslümanlar açısından “ilahi” bir bağlama sahip olduğu vurgulanmalıdır. 114 sûrenin Mushaf tertibinin içtihadî mi yoksa tevkîfî mi olduğu konusunda tam bir konsensüs bulunmasa da âyetlerin tertibinin tevkîfî (ilahi temelli) olduğu icmaen kabul görmüştür. Bu nedenle âyetlerin Mushaf tertibi, yalnızca tilavette dikkate alınan bir husus olmanın ötesine geçmiş, bazı müfessirlerin anlama ve yorumlama faaliyetlerinde de bağlayıcı bir unsur olarak kendini göstermiştir.

Âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğu yönündeki icmanın temelinde, konu bağlamında nakledilen rivâyetlerin etkili olduğu bilinmektedir. Nâzil olan âyetlere ilişkin Hz. Peygamber'in “bunu şu sûrenin şurasına koyun”³ şeklinde talimatlar verdiği yönündeki rivâyetler, söz konusu kabulün oluşmasında önemli rolü haizdir. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in her yıl Ramazan ayında o zamana kadar nâzil olan âyetleri “tevkîfî tertip” üzere Cebrail'e arz ettiği, vefatından önceki yıl ise bu faaliyeti iki kez gerçekleştirdiği yönündeki haberler de söz konusu icmanın pekişmesinde rol oynamıştır. Müteakip süreçte bu durum, ulûmü'l-Kur'ân'ın alt dallarından olan tenasübü'l-Kur'ân ya da münâsebâtü'l-âyet-i ve's-süver ilmine yol verdiği gibi tefsir faaliyetini etkileyen önemli unsurlar arasında yerini almıştır. Bu temelde bazı âlimler, Mushaf tertibi itibariyle âyetler arasında mükemmel bir anlam uyumu bulunduğunu iddia etmişler ve Kur'ân'ın mu'cizliğinin âyetler arasındaki anlam uyumunda da kendini gösterdiğini düşünmüşlerdir. Mesela Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), âyetlerdeki inceliklerin ancak tertiplerinden hareketle fark edilebileceğini belirtmiştir.⁴ Daha yakın dönemden örnek vermek gerekirse Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî'ye (ö.

¹ Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 34 vd.

² Bu konuya hasredilen müstakil bir çalışma için bk. Ersin Kabakçı, *Çağdaş Batı Literatüründe Kur'an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020).

³ “ضَعُوهُ فِي مَكَانٍ كَذَا مِنْ سُورَةِ كَذَا”, Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (b.y., Matbaatü İsa el-Bâbî), 2/340.

⁴ Celaleddin es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Lübnan: Dârü'l-Fikir, 2005), 2/452.

1367/1948) göre tek seferde nâzil olan sûreler ile daha geniş zaman diliminde ve farklı olaylarla ilgili münecemen nâzil olan âyetlerden müteşekkil sûreler arasında, âyetler arası münasebet bakımından hiçbir fark bulunmamaktadır.⁵ Ne var ki, âyetler arası münasebet konusunun, ulûmü'l-Kur'ân içinde bir "ilim" olarak yerini alması ve bu kapsamda esaslı bir literatürün teşekkül etmesi, meselenin iddia edilenden daha sofistike bir tarafının bulunduğunu da ortaya koymaktadır. Nitekim Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) ve Celâleddin es-Süyûtî'nin (ö. 911/1505) münasebet ilminin zorluğundan dolayı pek çok müfessirin bu konuya mesafeli durduğunu⁶ ifade etmeleri de sözü geçen tespitimizi desteklemektedir. Bizce bu zorluğa rağmen âyetler arası münasebet meselesi, müfessirlerin zihinlerini ilk dönemlerden itibaren meşgul etmiş ve bu husus az ya da çok eserlere yansımıştır.

Önde gelen klasik ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarına göz atıldığında, âyetler arası münâsebet ilmine dair müstakil eserlerin 8-9. yüzyıldan itibaren kaleme alındığına ilişkin bilgiler yer almaktadır.⁷ Yine bu çalışmalarda söz konusu meselenin tefsir eserlerinde ne zaman somutlaştığına dair net bilgiler mevcut olmamakla birlikte İbn Ziyâd en-Nisâbü'rî'nin (ö. 324/963) münasebet ilmini düşünce planında ilk kez dillendiren kişi olduğu bilgisi paylaşılmaktadır.⁸ Müfessir Ebûbekir İbnü'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) münasebet meselesine ilişkin bir telif yapmayı arzu ettiği ancak hal-kin tepkisiyle karşılaşması üzerine çalışmasını yarıda bırakarak ilmin akıbetini Allah'a havale ettiği aktarılmaktadır.⁹ Süyûtî, müfessirlerin bu meseleye zorluğu nedeniyle fazla giremediklerini belirten Râzî'ye atıf yapmakta ve onun bu konuya çok önem verdiğini belirtmektedir.¹⁰ İzzeddin İbn Abdüsselâm (ö.660/1262) ve Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1345) gibi isimlerin münasebet ilmine mesafeli yaklaşımlarından söz edilmesi ise ayrıca not edilmeye değerdir. Mesela Abdüsselâm'a göre Kur'ân'ın yirmi küsur yılda muhtelif nedenlere bağlı olarak nâzil olan âyetlerden müteşekkil bir metin olması, onda âyetler arası münasebeti mümkün kılmamaktadır.¹¹

⁵ Zürkânî, *Menâbilü'l-İrfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/340.

⁶ Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (b.y., Mektebetü Dâri't-Türâs), thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 1/3; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/450.

⁷ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/451.

⁸ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/452.

⁹ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/452.

¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 2/451-452.

¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/ 36-37; Süyûtî, *el-İtkân*, 2/ 452. Daha geç dönemlerde Ali eş-Şevkânî (ö. 1834) münasebet ilmiyle ilgilenmeyi dikkat çekici gerekçelerle reddetmektedir. Bk. Nureddin İtir, "Münasebet İlmi ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri", çev. Eyüp Yaka, *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006), 222 vd. Şah Veliyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ise *el-Fenzü'l-kebir fî 'usûli't-tefsîr*'inde âyetler arasında sürekli bir anlam ilişkisi bulunmadığını belirtirken bunun nüzü'l ortamında ilk muhataplar açısından daha uygun bir üslup tercihi olduğu düşüncesini paylaşmaktadır. Dihlevî'ye göre, vahyin ilk muhatapları, günümüz müelliflerinin ortaya koydukları türden metin tertibinden bihaber oldukları için vahyin onların alışık olmadıkları bir tarzda tertip edilmesi beklenemezdi. Bk. Şah Veliyullah ed-Dihlevî, *el-Fenzü'l-Kebîr fî 'usûli't-tefsîr*, (Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî li'd-Dirâsâtu'l-Kur'ânî, 2008), 120.

Yukarıda bahsi geçen türden tarihî veriler, âyetler arası münasebet meselesinin tefsirlere yansımalarının hayli geç dönemlere rastlamış olması gerektiği kanaatini beslemiş görünmektedir.¹² Nitekim konuyu doktora tezi olarak çalışan¹³ ve ilgili DİA maddesini hazırlayan Mehmet Faik Yılmaz, Nisâbü'rî'nin kendi döneminde âyetler arası münasebet meselesini sözlü olarak gündeme taşımamasını bile “fevkalade” bir durum olarak nitelendirmektedir. Zira Yılmaz’a göre bu dönem, dirâyet tefsirleri bir yana, Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân*'ının bile henüz telif edilmediği bir dönemde âyetler arası münasebetin gündeme taşındığını göstermektedir. Yılmaz'ın bu tespitleri, onun münasebet meselesini “dirâyet” tefsirinin bir konusu olarak görmesi ve dirâyet tefsirlerinin ise daha geç dönemlerde ortaya çıkmaya başladığı yönündeki genel kabule katılmasıyla ilişkilidir. Ona göre âyetler arası münasebet konusunun tefsir eserlerinde somutlaşmaya başladığı ilk eser, “dirayet tefsirinin ilki sayılan”¹⁴ ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*'ıdır. Yılmaz, müfessirin Bakara sûresinin 6-25. âyetleri arasında irtibatlandırma yaparak âyetler arası münasebetin tefsirdeki ilk örneğini verdiğini düşünmektedir.¹⁵ Bu iddia, tefsir müellefatında 6. yüzyıldan önce âyetler arası münasebet meselesinin hemen hiç yer bulamadığı gibi bir izlenime neden olmaktadır. Kanaatimizce bahsi geçen dönemden öncesine ait tefsir müktesebatının münasebet ilmi perspektifinden bir okumaya tabi tutulmaması da söz konusu düşüncenin artık bir kabule dönüşmesi ile alakalıdır.

¹² Âyetler arası münasebetin tefsirlere ancak Zemahşerî ile yansımaya başladığı düşüncesini paylaşan çağdaş çalışmalar da mevcuttur. Mesela bk. Sakıp Yıldız, “Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet”, *Diyanet Dergisi*, 21/1, (1985), 14; Sabri Demirci, “Kur’ân Âyetleri ve Sûreleri Arasındaki Tenâsub: Fahrüddin Razi'nin Tefsiri Mefatihü'l-Gayb Örneği”, *EKEV Akademi Dergisi*, 19/62 (2015), 150. Yeri gelmişken, “âyetler arası ardışık münasebet” meselesinin “Kur’ân'ın bütüncül okunuşu” meselesi ile karıştırılmaması gerektiğinin altını çizmek isteriz. Bunların ilkinde âyetlerin Mushaf tertibine göre art arda irtibatlandırılarak okunuşu vurgulanırken, ikincisinde böyle bir zorunluluk yoktur. Söz gelimi, aynı konuyu ihtiva eden “farklı” sûrelerdeki âyetlerin bir arada okunuşu da “bütüncül” bir okumaya örnektir. Kur’ân'ın Kur’ân'la tefsiri (ya da te'vili) şeklinde ifadesini bulan bu ikinci yaklaşımın tarihinin daha gerilere uzandığına, mesela Mâtürîdî'nin de böyle bir yaklaşıma sahip olduğuna değinen bir çalışma için bk. Ali Karataş, *İmâm Mâtürîdî: Kur’ân'ı Kur’ân'la Te'vil* (İstanbul: Yesevî Yayıncılık, 2014), 52.

¹³ Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995).

¹⁴ Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, 43. Yılmaz, tefsir tarihindeki “rivayet-dirayet” ayrımı bağlamında meseleye yaklaştığı ve dirayet tefsirlerini *el-Keşşâf* ile başlattığı için öncesine ait birikime bakma gereği duymamış görünmektedir. Hâl böyle olunca, onun *Tefsîru Mukâtil*'de ya da mesela Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân*'ında âyetler arası münasebetin izlerini araması beklenmemelidir. Oysa söz gelimi Zemahşerî'nin Bakara 2/6-7. âyetlerle önceki âyetler arasında yaptığı irtibatlandırmaların, Taberî tefsirinde de bulunduğunu ifade etmemiz gerekir. Taberî, Bakara 2/6-7. âyetlerde değinilen kâfirlerin Bedir Savaşı'nda yer alan müşrikler ya da Ehl-i Kitâb'dan inkârcı Yahudiler olabileceği yönündeki rivayetleri aktardıktan sonra bunların ikincisini tercih etmektedir. Bu tercihi ise Taberî, önceki âyette (Bakara 2/5) Ehl-i Kitâb'ın iman edenlerinden bahsedildikten sonra burada da inkârcılarından bahsedilmesinin daha uygun olacağı şeklinde izah etmektedir. Krş. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haka'ika gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekavîl fi vücûbi't-te'vil*, (Riyâd: Mektebetü'l Ubeykân, 1998), 1/162; İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki, (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 1/260. Dolayısıyla Taberî'nin sebep-i nüzul rivayetleri arasındaki tercihi bu örnekte âyetlerin tertibindeki uyum lehine kullandığını söylemek yanlış olmaz. Bahsi geçen örnek, Taberî tefsirinde âyetler arası münasebetin önemli bir yer tuttuğunu iddia ettiğimiz anlamına gelmemelidir. Ancak yeri geldikçe de ifade edeceğimiz üzere, meselenin tarihsel arka planına odaklanırken bunu yalnızca “dirayet” başlığı altında değerlendirilen tefsirlerle sınırlı tutmamak gerektiğine dikkat çekmek istiyoruz.

¹⁵ Bk. Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*, 34-35.

İşbu makale, gerek klasik ulûmü'l-Kur'ân kaynaklarında gerekse Yılmaz'ın tespitlerinde âyetler arası münasebet meselesinin tefsir eserlerinde bize göre oldukça geç dönemlerden başlatılmasına bir itirazı ifade etmek için kaleme alınmıştır. Bu itiraz, günümüze ulaşan en eski tam tefsir olan Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîru Mukâtili*'i üzerinden gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Makalenin varsayımı şudur: Âyetlerin tertibinin “tevkîfî” olması, Mushaf'ın teşekkülü ve akabinde Mushaf tertibinden hareketle tefsirlerin ortaya çıkmaya başlamasını müteakiben tefsirlere etki etmeye başlamış olmalıdır. Erken dönem müfessirleri açısından ilk ve en önemli âmil olmasa da yorum sürecinde bu inanç da etkisini göstermiş olmalı, dolayısıyla Zemahşerî öncesi dönemde de âyetler arası münasebetin dikkate alındığı okumalar mevcut olmalıdır. Bu itibarla, ilgili literatürün tarihî kökenine yönelik sorgulama, daha gerilerden başlatılmalıdır. İşte bu temel hipotezden hareketle çalışma, *Tefsîru Mukâtili*'de âyetler arası münasebetin izini sürmeyi ve böylece bu konunun tefsirlere yansımalarının tarihsel seyrini daha geriden izlemeyi salık veren bir perspektif sunmayı hedeflemektedir.

Çalışma, *Tefsîru Mukâtili*'in tamamını kapsamamaktadır. Bunun yerine, yukarıda bahsi geçtiği üzere öncelikle Yılmaz tarafından *el-Keşşâf* tefsirinde âyetler arası münasebetin ilk örnekleri olarak sunulan Bakara sûresinin ilk âyetleri özelinde bir inceleme yapılmakta, mukayese zemini tesis etmek amacıyla Zemahşerî ve Râzî'nin ilgili âyetler arasındaki ilişkiye dair yorumları da tartışmaya dâhil edilmektedir. Sonrasında Mukâtil tefsirinde münasebet bağlamında dikkat çeken bazı âyetler ve sûreler ile mesele sınırlandırılacaktır: Bakara 2/28-29. âyetler, Âl-i İmrân 3/120-121. âyetler, Âl-i İmrân 3/161-164. âyetler, Meryem 19/87-88. âyetler ve Alak sûresi. Söz konusu âyetler ve sûreler seçilirken, literal olarak bakıldığında bir münasebet tesisi zor görünmesine rağmen Mukâtil'in münasebet kaygısıyla açıklanabileceğini düşündüğümüz izahları dikkate alınmış olup ilgili âyetler ve sûreler yine Zemahşerî ve Râzî tefsirleriyle mukayeseli bir okumaya tâbî tutulacaktır. Makale, bahsi geçen âyetlerden ve sûrelerden hareketle tefsirin çok erken dönemlerinden itibaren adı doğrudan doğruya münasebet konulmamış olsa bile münasebet temelli okumaların nüvelerine rastlandığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bizim odaklandığımız husus yalnızca müfessirin (ilk sırada yer almasa da) âyetler arası irtibatlandırmalar noktasında sahip olduğunu varsaydığımız kaygısını açığa çıkarmaktır. Kanaatimizce bu kaygı, yaşadığı dönem dikkate alındığında müfessirin âyetler arası münasebet tesis etme çabasını “tenasüb”, “tenâsuk”, “ittisâl” gibi konuya ilişkin hususi bir terminoloji çerçevesinde gerçekleştirmesini zorunlu kılmaz. Zira bir ilmin belirli bir terminolojik çerçeve kazanmasının zamana ihtiyaç duyduğu, izahtan varestedir.

1. Bakara 2/1-27. Âyetler

Âyetler arası münasebet meselesinin tefsirlere yansımasının tarihine ilişkin Yılmaz'ın şu ifadelerini hatırlayarak başlamak yerinde olacaktır: “Âyetler ve sûreler arasında anlam ilişkilerinin bulunduğu yönündeki düşünce ilk defa Bağdat'ta İbn Ziyâd en-Nîsâbûrî (ö. 324/936) tarafından ifade edilmiştir. Sonrasında bu yöndeki fikirler taraftar toplamaya ve Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ı ile tefsirlerde görülmeye başlamıştır.”¹⁶ Yine konuya ilişkin kitap çalışmasında Yılmaz, münasebet konusunun tefsirdeki ilk yansımalarına örnek olarak *el-Keşşâf* tefsirinde Bakara sûresinin 2/6-27. âyetlerine işaret etmekte, Zemahşerî'nin burada âyetler arasındaki münasebeti zikreden ilk müfessir olduğunu ifade etmektedir. Yılmaz'a göre Zemahşerî, Bakara sûresinin 6. âyetinden başlayarak 27. âyete kadar hemen hemen her âyetin önceki âyetlerle münasebetini açıkça zikretmiştir.¹⁷ Araştırmacı, Bakara sûresinde sözü geçen âyetler dışında Zemahşerî'nin yalnızca 189 ve 214. âyetlerde münasebetten bahsettiğini vurgulamaktadır.¹⁸

Bizim itirazımız, âyetler arası münasebeti dikkate alan okumalara ilk örnek olarak Yılmaz'ın *el-Keşşâf*'a işaret etmesidir. Bu nedenle biz, âyetler arası münasebetin tefsirlere yansıma zamanı hususunda ortaya atılan iddiaya bir itiraz amacıyla bu makaleyi kaleme aldığımız için, meseleye Zemahşerî'nin Bakara 2/6-27. âyetler arasındaki irtibatlandırmalarını inceleyerek başlamak istiyoruz. Devamında Râzî'nin ilgili âyetler arasında tesis ettiği münasebete de göz atılması ve son olarak aynı âyetlerin birbiriyle ilişkisine dair Mukâtil tefsirinde karşılaştığımız noktaların paylaşılması planlanmaktadır. Böylece bahsi geçen üç müfessir özelinde ilgili âyetler arasındaki ilişkiye dair tespitler mukayeseli olarak ortaya konulacak, özellikle *Tefsîru Mukâtil*'de bu konunun ne kadar belirgin olduğu belirlenmeye çalışılacaktır.¹⁹

Zemahşerî, Bakara 2/1-5. âyetlerin²⁰ temasını zikretmekte ve bu bölümü sonraki âyetlerle irtibatlandırmaktadır: İlk âyetlerde Allah'ın seçkin kullarına değinildiği için müteakip iki âyette²¹

¹⁶ Mehmet Faik Yılmaz, “Münâsebâtü'l-Âyât ve's-Süver”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Haziran 2020).

¹⁷ Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 34-35. Yılmaz, Zemahşerî'nin Bakara 2/6. âyetten itibaren âyetler arası irtibatlandırmalar yaptığına değinse de müfessirin ilk beş âyeti de müteakip âyetlerle irtibatlandığı ilerde görülecektir. Bu yüzden biz bu bölümün analizine ilk 5 âyeti de dâhil ettik.

¹⁸ Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*, 35.

¹⁹ Bakara 2/1-27. âyetlerin meâlleri, ilk zikredildikleri yerde dipnotta paylaşılacaktır.

²⁰ “Elij, lâm, mîm (Bakara 2/1). Bu, kendisinde hiç şüpheli olmayan kitaptır. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar için yol göstericidir (Bakara 2/2). Onlar, gaybe inanırlar, namazı dosdoğru kılarlar, kendilerine rızık olarak verdiğimizden de Allah yolunda harcarlar (Bakara 2/3). Onlar, sana indirilene de senden önce indirilenlere de inanırlar. Ahirete de kesin olarak inanırlar (Bakara 2/4). İşte onlar, Rab'lerinden (gelen) bir doğru yol üzeredirler ve kurtuluşa erenler de işte onlardır (Bakara 2/5).”

²¹ “Küf're saplananlara gelince, onları uyarırsan da uyarırsan da onlar için birdir, inanmazlar (Bakara 2/6). Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır. Onlar için büyük bir azap vardır (Bakara 2/7).”

(Bakara 2/6-7) de onların karşıtlarından bahsedilmektedir.²² Bakara 2/8. âyetin²³ ise münafıkları konu edinmeye başlaması üzerine burada üç tür insanın anlatıldığının altını çizen müfessire göre ilk beş âyette müminler, sonraki iki âyette kâfirler ve sekizinci âyetten itibaren de münafıklar belirtilmektedir.²⁴ Münafıkları işlemeye devam eden Bakara 2/10-16. âyetlerin²⁵ Zemahşerî tarafından bir bütün olarak ele alınması da dikkat çekici bir husus olarak zikredilebilir.²⁶ Zira bu tercih müfessirin ilgili âyetler arasında açık bir anlam ilişkisi bulunduğunu düşündüğünü ima etmektedir. Bakara 2/17-18. âyetlerin²⁷ tefsirinin hemen girişinde Zemahşerî, önceki âyetlerde münafıkların özelliklerinden bahsedildikten sonra bu âyetlerde de münafıkların durumunu anlatan bir mesel'e yer verildiğini söylemektedir.²⁸ Müfessir, 19-20. âyetlerin²⁹ de münafıkların durumunu daha belirgin kılan ikinci bir meseli ihtiva ettiğini belirtmektedir.³⁰ Böylece söz konusu dört âyette zikredilen meseller, münafıkları örneklemesi itibariyle önceki âyetler ile ilişkilendirilmektedir. Bakara 2/21. âyetin³¹ "Ey insanlar!" hitabıyla başlamasından hareketle Zemahşerî bu âyeti önceki âyetler ile şöyle irtibatlandırmaktadır: Sırasıyla müminlerin, kâfirlerin ve münafıkların özelliklerinden bahseden Allah, şimdi de bu üç grubun tamamına birden hitap etmektedir. Önceki âyetlerde kullanılan gâib sığasının burada muhatap sığasına dönüşmesini (iltifat) ise müfessir, dinleyiciler açısından

²² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/162. Müfessirin ilk 20 âyette sırasıyla üç insan grubundan bahsedildiği yönündeki tespitleri, ilk beş âyeti de içine alan bir mahiyet arz etmektedir. Bu durumda münasebet ilminin ilk örneği olarak sunulan âyet aralığı da -ki biz buna katılmıyoruz- Bakara 2/6-27 değil, Bakara 2/1-27 şeklinde ifade edilmelidir. Bk. *Yılmaz, Âyetler ve Süreler Arası Münâsebet*, 34-35.

²³ "İnsanlardan, inanmadıkları hâlde, "Allah'a ve ahiret gününe inandık" diyenler de vardır (Bakara 2/8)."

²⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/170.

²⁵ Dokuzuncu âyet de dâhil ilgili âyetlerin meâlî şu şekildedir: "Bunlar, Allah'ı ve müminleri aldatmaya çalışırlar. Oysa sadece kendilerini aldatırlar da farkında değillerdir (Bakara 2/9). Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır (Bakara 2/10). Bunlara, "Yeryüzünde fesat çıkarmayın" denildiğinde, "Biz ancak islah edicileriz!" derler (Bakara 2/11). İyi bilin ki, onlar bozguncuların ta kendileridir. Fakat farkında değillerdir (Bakara 2/12). Onlara, "İnsanların inandıkları gibi siz de inanın" denildiğinde ise, "Biz de akılsızlar gibi iman mı edelim?" derler. İyi bilin ki, asıl akılsızlar kendileridir, fakat bilmezler (Bakara 2/13). İman edenlerle karşılaştıkları zaman, "İnandık" derler. Fakat şeytanlarıyla (münafık dostlarıyla) yalnız kaldıkları zaman, "Şüphesiz, biz sizinle beraberiz. Biz ancak onlarla alay ediyoruz" derler (Bakara 2/14). Gerçekte Allah onlarla alay eder (alaylarından dolayı onları cezalandırır); azgınlıkları içinde bocalayıp dururlarken onlara müblet verir (Bakara 2/15). İşte onlar, hidâyete karşılık sapıklığı satın almış kimselerdir. Bu yüzden alışverişleri onlara kâr getirmemiş ve (sonuçta) doğru yolu bulamamışlardır (Bakara 2/16)."

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/179.

²⁷ "Onların durumu, (geceleyin) ateş yakan kimsenin durumuna benzer: Ateş tam çevresini aydınlattığı sırada Allah ışıklarını yok eder ve onları göremez bir şekilde karanlıklar içinde bırakır (Bakara 2/17). Onlar, sağdırlar, dilsizdirler, kördürler. Artık (bakka) dönmezler (Bakara 2/18)."

²⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/190-191.

²⁹ "Yahut onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak hâlinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir. Ölüm korkusuyla, yıldırım seslerinden parmaklarını kulaklarına tıkırlar. Oysa Allah, kâfirleri çepçevre kuşatmıştır (Bakara 2/19). Şimşek neredeyse gözlerini alverecek. Önerini her aydınlattığında ışığında yürürler. Karanlık çökünce dikilip kalırlar. Allah dileseydi, elbette onların işitme ve görme duyularını giderirdi. Şüphesiz Allah, her şeye hakkıyla gücü yetendir (Bakara 2/20)."

³⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/198.

³¹ "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize ibadet edin ki, Allah'a karşı gelmekten sakınsınız. (Bakara 2/21)."

dikkat çekici bir sanat olarak vurgulamaktadır.³² Bakara 2/21. âyette insanlara hem kendilerini hem de kendilerinden öncekileri yaratan Allah'a kulluk etmeleri istendikten sonra, müteakip âyette³³ adeta bu kulluğun gerekçesi ortaya konulmaktadır: Allah, insanı yarattığı gibi kulları için yeri döşek, göğü bina yapmış, gökten su indirip onunla insanları rızıklandırmıştır. Dolayısıyla insanların böylesine lütufkâr (Bakara 2/22) bir Allah'a şirk koşmamaları (Bakara 2/22), yalnız ona kulluk etmeleri (Bakara 2/21) gerekir.³⁴ Böylece Allah Teâlâ vahdaniyetini kesin bir şekilde delillendirdikten sonra Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat edecek kanıtlar sunmakta ve inkârcılara benzer bir sûre getirmeleri konusunda meydan okumaktadır (Bakara 2/23).³⁵ Şâyet bir benzerini getiremezlerse -ki getiremeyeceklerdir- bu durumda inkârcıların iman ederek ateşten sakınmaları icap eder (Bakara 2/24).³⁶ Kur'an'da teşvik ve uyarının peşi sıra yapılması âdetine uygun olarak inkârcıların azapla uyarılmalarının akabinde iman edenler de cennetle müjdelenmektedir (Bakara 2/25).³⁷ Bakara 2/26-27. âyetlerin³⁸ ise Kur'an'da örümcek, sinek vb. basit yaratıklardan bahsedilmesini yadırgayan kâfirlere bir yanıt niteliğinde olduğu belirtilmekle birlikte önceki âyetlerle doğrudan bir irtibatlandırmaya rastlamıyoruz.³⁹

Râzî'nin ilgili âyetlerin münasebetine ilişkin dikkat çektiği hususlara da göz attıktan sonra Mukâtil tefsirine geçmek, mukayese açısını genişletecek olması bakımından önem arz etmektedir. Râzî, Bakara 2/6. âyetin tefsirinin girişinde bu âyetin ilk beş âyetle münasebetine ilişkin bir hususa değinmemekte, bazı dilsel tahlillerde bulunarak âyetin tefsirine girmektedir. Bakara 2/6-7. âyetler arasında ise ona göre şöyle bir ilişki mevcuttur: Altıncı âyette inkârcıların iman etmeyecekleri belirtildikten sonra yedinci âyette bunun gerekçesi ortaya konulmaktadır ki bu da Allah tarafından onların kalplerinin mühürlenmesidir.⁴⁰ Bakara 2/8. âyetin tefsirinin hemen girişinde, Zemah-

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/209-210.

³³ "O, yeri sizin için döşek, göğü de bina yapan, gökten su indirip onunla size rızık olarak çeşitli ürünler çıkarandır. Öyleyse siz de bile bile Allah'a ortaklar koşmayın (Bakara 2/22)."

³⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/215.

³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/218. Bakara 2/23: "Eğer kululumuza (Muhammed'e) indirdiğimiz Kur'an) hakkında şüphede iseniz, haydi onun benzeri bir sure getirin ve eğer doğru söyleyenler iseniz, Allah'tan başka şahitlerinizi çağırın ve bunu ispat edin."

³⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/223. Bakara 2/24: "Eğer, yapamazsanız -ki hiçbir zaman yapamayacaksınız- o hâlde yakatı insanlarla taşlar olan ateşten sakının. O ateş kâfirler için hazırlanmıştır."

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/225-226. Bakara 2/25: "İman edip salih ameller işleyenlere, kendileri için; içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele. Cennetlerin meyvelerinden kendilerine her rızık verilişinde, "Bu (tıpkı) daha önce (dünyada iken) bize verilen rızık!" diyecekler. Hâlbuki bu rızık onlara (dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için orada tertemiz eşler de vardır. Onlar orada ebedî kalacaklardır."

³⁸ "Allah, bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez. İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler. Küfre sapanlar ise, "Allah, örnek olarak bununla neyi kastetmiştir?" derler. (Allah) onunla birçoklarını saptırır, birçoklarını da doğru yola iletir. Onunla ancak fâsıkları saptırır (Bakara 2/26). Onlar, Allah'a verdikleri sözü, pekiştirilmesinden sonra bozan, Allah'ın korunmasını emrettiği bağları (iman, akrabalık, beşerî ve ablâkî bütün ilişkileri) koparan ve yeryüzünde bozgunculuk yapan kimselerdir. İşte onlar zıyana uğrayanların ta kendileridir (Bakara 2/27).

³⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/235-247.

⁴⁰ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1981), 2/54.

şerî'nin yaptığı gibi Râzî de ilk yirmi âyette üç insan grubundan (mümin-kâfir-münafık) sırasıyla bahsedildiğini söylemektedir.⁴¹ Bakara 2/9 ve 10. âyetlerde münafıkların kabahatleri anlatılmaktadır.⁴² Bakara 11-15. âyetler, münafıkların çirkinliklerini konu edinmektedir.⁴³ Râzî'nin söz konusu âyetler arasında yaptığı irtibatlandırma şu şekildedir: Bu âyetlerde münafıkların kabahatlerine dair dört hususa işaret edilmektedir. Bunların ilki Bakara 2/9-10, ikincisi Bakara 2/11-12, üçüncüsü Bakara 2/13 ve dördüncüsü de Bakara 2/14-15. âyetlerde ifadesini bulmaktadır.⁴⁴ Bakara 2/16. âyet de münafıklardan bahsetmeye devam etmesine rağmen Râzî bu âyetin öncesiyle irtibatına dair bir değerlendirmede bulunmamaktadır.⁴⁵ Bakara 2/17-18 ve Bakara 2/19-20. âyetlerde zikredilen iki mesel ise Râzî'ye göre münafıkların durumunu daha iyi açıklamaya matuftur.⁴⁶ Böylece Râzî'nin de söz konusu meselleri Zemahşerî ile aynı tematik bağlamda ilişkilendirdiği görülmektedir. “Ey insanlar!” hitabıyla başlayan Bakara 2/21. âyete ilişkin Râzî, Zemahşerî'ye benzer bir irtibatlandırma yapmaktadır. Önceki âyetlerde müminler, kâfirler ve münafıklardan sırasıyla bahsedildikten sonra burada bütün insanlığa hitap edilmektedir. Râzî ayrıca bu âyette üçüncü şahıstan (onlar) ikinci şahsa (siz) geçiş şeklinde gerçekleşen iltifât sanatındaki inceliğe dair de düşüncelerini paylaşmaktadır.⁴⁷ Bakara 2/22. âyetin önceki âyetle irtibatı ise ona göre şudur: İnsanın Allah'a kulluk etmesi için onun varlığının bilinmesi gerekir ve bu nedenle 22. âyette onun varlığının delillerine değinilmektedir.⁴⁸ Allah, varlığının delillerinden bahsettikten sonra nübüvvetle ilgili hususları zikretmiştir (Bakara 2/23-24).⁴⁹ Tevhid ve nübüvvetten sonra ahirete ilişkin açıklamalara yer verilmekte, inkârcının cezalandırılacağı, inananın ise ödüllendirileceği haber verilmektedir (Bakara 2/24-25).⁵⁰ Râzî'ye göre önceki âyetlerde Kur'ân'ın mucize olduğu belirtilince, kâfirlerin Kur'ân'ın bir mucize olamayacağına delil sadedinde ileri sürdükleri argümanlara Bakara 2/26-27. âyetlerle yanıt verilmektedir. Buna göre, Kur'ân'da arı, sinek, örümcek, karınca gibi basit varlıklardan bahsedilmesinin, fasih bir kelâmda bile bulunmaması gerekirken mucize olduğu iddia edilen bir kitapta da bulunamayacağı şeklindeki inkârcıların ithamlarına yanıt verilmektedir. Râzî'ye göre şâyet bu varlıklar, bir hikmete binaen örnekleniyorsa, bu durum Kur'ân'ın mu'ciz bir kelâm

⁴¹ Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/64.

⁴² Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/69. Râzî'nin bu iki âyetin (9-10) öncesiyle ilişkisine dair hususi bir atf yamadığının altı çizilmelidir.

⁴³ Râzî, iki âyetin (11-12) öncesiyle ilişkisine dair hususi bir atf yapmazken, 13. âyeti 12 ile ilişkilendirmektedir. Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/72, 74.

⁴⁴ Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/69-76.

⁴⁵ Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/79.

⁴⁶ Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/80.

⁴⁷ Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/90-91.

⁴⁸ Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/106-107.

⁴⁹ Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/125-126.

⁵⁰ Râzî, *Mefââtihu'l-gayb*, 2/134.

oluşuna hâlel getirmez.⁵¹ Ancak bu izahatı yaparken müfessirin önceki âyetlere münasebet bağlamında doğrudan bir atfının söz konusu olmadığı vurgulanmalıdır.⁵²

Zemahşerî ve Râzî'nin söz konusu âyetlerin irtibatına dair değerlendirmelerini paylaştıktan sonra şimdi de Mukâtil b. Süleyman'ın ilgili âyetlerin ilişkisine dair söylediklerine göz atıp, adı geçen üç farklı tefsirdeki yorumların mukayeseli bir analizini yapmaya gayret edeceğiz. Bakara 2/1-27. âyetlerin tefsirinde Mukâtil'in dikkat çekici irtibatlandırmalarını şu şekilde özetleyebiliriz:

“Kur'ân, muttakiler için yol göstericidir (Bakara 2/2). Sonraki âyet, muttakilerin (muha-cirûn) özelliklerinden bahsetmektedir: Onlar gayba iman ederler, namazı kılıp infakta bulunurlar (Bakara 2/3). Bir de hem kendilerine hem de kendilerinden önce indirilene iman edenler (ensar) vardır (Bakara 2/4). İşte hem ensar hem de muhacir arasından iman etmiş olanlardan (Bakara 2/3-4) bahsettikten sonra Allah, tamamına birden hitap etmekte (ثمَّ جَمَعَهُمْ جَمِيعًا فَقَالَ)⁵³ ve onların doğru yol üzere olup kurtuluşa ereceklerini beyan etmektedir (Bakara 2/5).⁵⁴ Sonraki iki âyet (Bakara 2/6-7), uyarının bir sonuç vermeyeceği (Bakara 2/6) zira Allah tarafından kalplerinin mühürlendiği (Bakara 2/7) Mekkeli Arap müşrikleri hakkında nâzil olmuştur. Bakara 2/8-20. âyetler ise Tevrat ehlinde olan münafıklar hakkındadır.⁵⁵ Mukâtil, Bakara 2/6. âyetin tefsirine geçmeden önce, “Ey insanlar” hitabı ile başlayan Bakara 2/21. âyete kadar uzanan içerik hakkında bilgi vermektedir. Buna göre ilk yirmi âyet önce muhacir ve ensarı (3-5), sonra Arap müşriklerini (6-7), sonra da Tevrat ehli Yahudilerden münafıkları (8-20) konu edinmektedir.⁵⁶ Bize göre Mukâtil, ilk 20 âyet arasında belirli bir insicam bulunduğunu düşünmüş ve bu nedenle bahsi geçen vurguyu yapma gereği duymuş olmalıdır. Nitekim hatırlanacağı üzere, aynı vurgu Zemahşerî ve Râzî tefsirlerinde de mevcuttur.

Mukâtil, âyetlerin hitap ettiği inanç gruplarının ardı sıra geldiği yönündeki vurgusuna ilâve bazı irtibatlandırmalar da yapmaktadır. Mesela Bakara 2/8-20. âyetlerin konusunun münafıklar olduğunu ifade ettikten sonra müfessir, Bakara 2/8-16. âyetleri tefsir etmekte, akabinde Bakara

⁵¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/144.

⁵² Her ne kadar Râzî bu âyetlerin nüzul sebebinin Bakara 2/17. âyetle ilişkilendirildiği bir rivâyet aktarsa da o bunu münasebet kaygısı ile değil yalnızca nüzul sebepleri bilgisi kapsamında paylaşmaktadır. Bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 2/144. Kaldı ki, âyetler arası münasebet bağlamında bakıldığında söz konusu âyetlerin Bakara 2/17. âyetten ziyade kendilerinden hemen önce gelenlerle ilişkisine dair bir şeyler söylenmesi beklenmektedir. Kur'an'da sinekten, örümekten vs. bahseden mesellerle neyin kast edildiği şeklindeki inkârcıların sorularına bu âyetlerle yanıt verildiği belirtile de söz konusu âyetlerin Bakara süresinin önceki âyetlerinde değil başka sûrelerde geçtiğinin altı çizilmelidir. Örneğin bk. Hac 22/73, Ankebût 29/41.

⁵³ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *Tefsîru Mukâtil*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte, (Kahire: Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1979), 1/84.

⁵⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/83-84.

⁵⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil*, 1/88.

⁵⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/88.

2/17. âyette gelen mesel'e ise şöyle başlamaktadır: “ثم ضَرَبَ اللهُ لِلْمُنَافِقِينَ مَثَلًا”.⁵⁷ Dikkat edilirse, Zemahşerî ve Râzî'nin bu âyette geçen mesel ile münafıklardan bahseden önceki âyetler arasında tesis ettiği irtibat, burada Mukâtil tarafından da açık bir şekilde yapılmaktadır. Bu bağlamda Mukâtil'in zaman zaman ثم gibi bağlaçlar aracılığıyla âyetler arası münasebeti gözettiği de not edilebilir. Örneğin Bakara 2/15. âyetin tefsirinden bir sonraki âyete geçerken o şöyle demektedir: “ثم نعتهم فقال”.⁵⁸ Bakara 2/19-20. âyetlerde münafıklara dair getirilen ikinci bir meseli ise Mukâtil, aynı şekilde konusu münafıklar olan önceki âyetlerle birlikte okumaktadır: “ثم ضَرَبَ اللهُ لِلْمُنَافِقِينَ مَثَلًا”.⁵⁹ Müteakip âyetlerde ise müfessirin mesela Bakara 2/21-22. âyet arasında şu şekilde ilişki tesis ettiği gözlenmektedir: 21. âyette Allah insanlardan yalnızca kendisine kulluk etmelerini istemektedir. 22. âyette ise insanlara bahşedilen nimetlere vurgu yapılmaktadır. Mukâtil'e göre Allah'ın insanlara nimetlerinden bahsetmesi (22), yalnızca ona kulluk etmelerinin (21) bir gerekçesi olarak sunulmaktadır.⁶⁰ “Eğer kulumuza indirdiğimiz hakkında şüphe içinde iseniz...” şeklinde başlayan Bakara 2/23. âyet ile öncesi arasında Mukâtil bir irtibat kurmamaktadır.⁶¹ Bununla birlikte Bakara 2/23-24. âyetlerde Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edenlerin yakıtı insanlar ve taşlar olan azapla tehdit edilmelerinin akabinde Bakara 2/25. âyette iman edip sâlih amel işleyenlerin müjdenmesine dair müfessir bir irtibatlandırma yapmaktadır. Ona göre 24. âyette zikredilen azabın şiddeti karşısında müminler korkuya kapılmışlar, Allah da onların bu azabın dışında olduklarını beyan etmek amacıyla 25. âyeti indirmiştir.⁶² Bakara 2/26 ve 27. âyetlerde verilen mesel ise Mukâtil'e göre Kur'ân'ın mucize oluşunu inkâr edenlere karşı çıkmak için zikredilmiştir.⁶³

Mukâtil, Zemahşerî ve Râzî'nin ilgili âyetler arasında kurmaya çalıştıkları münasebetin mukayeseli analizini maddeler hâlinde şu şekilde özetlemek mümkündür:

- a. Üç müfessir de ilk 20 âyette üç inanç grubundan (mümin-kâfir-münafık) sırasıyla bahsedildiğini vurgulamaktadırlar.
- b. Müfessirler ilk 20 âyet arasında yalnızca sözü edilen üç inanç grubuna değinildiği şeklinde genel bir ilişkilendirmenin ötesinde, âyetler arasında daha spesifik irtibatlandırmalar da yapmaktadırlar. Ancak bu tespit, her bir âyetin ardışık olarak önceki ve sonraki ile ilişkisine dair mutlaka izahat yapıldığı anlamına gelmemelidir. Söz gelimi Râzî, âyetlerin ardışık olarak irtibatlandı-

⁵⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/91.

⁵⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/91.

⁵⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/92.

⁶⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/93.

⁶¹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/93-94.

⁶² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/94.

⁶³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/94-95. Ayrıca bk. 52. dipnot.

rılması noktasında diğer iki müfessirden çok daha titiz davranmasına rağmen onun örneğin 6 ve 16. âyetlerin önceki âyetlerle ilişkisine dair ya da Zemahşerî'nin 9. âyetin öncesiyle irtibatına dair bir açıklama yapmadığı görülmektedir.⁶⁴

c. 21. âyetteki “Ey İnsanlar!” hitabını Zemahşerî ve Râzî, önceki âyetlerde farklı inanç gruplarından bahsedildikten sonra burada tüm insanlığa hitap edildiği şeklinde bir izah getirerek ilgili âyeti öncesiyle ilişkilendirirken, Mukâtil bu tür bir irtibatlandırma yapmamaktadır.

d. 21-22. âyetler arasında üç müfessir de ilişki kurmaktadır. Zemahşerî ve Mukâtil'e göre, 21. âyette yalnızca Allah'a kulluk edilmesi emredildikten sonra 22. âyette Allah'ın nimetlerine değinilmek suretiyle sadece Allah'a kulluk edilmesi emrinin gerekçesi ortaya konulmaktadır. Râzî ise, 22. âyetin içeriğini Allah'ın nimetleri değil de Allah'ın varlığının delilleri bağlamında değerlendirilmekte ve bu delillerden hareketle yalnız Allah'a kulluğun gerekli olduğu mesajının bir sonraki âyette verildiğini düşünmektedir.

e. Zemahşerî ve Râzî tefsirlerinde 23. âyetin önceki âyet ya da âyetlerle bir irtibatlandırması mevcutken, Mukâtil'de bulunmamaktadır.

f. 23-24-25. âyetler arasında üç müfessirin de benzer irtibatlandırmalar yaptığı ortaya çıkmaktadır. Zemahşerî'ye göre inkârcıların cezalandırılacağı; inananların ise nimetlendirileceği müjdesi, bir üslûp tarzı olarak Kur'ân'da ardı sıra gelmektedir. Râzî, tevhid (21-22) ve nübüvvetten (23-24) sonra ahiretten (24-25) bahsedildiğini vurgulamak suretiyle âyetler arasında bir irtibatlandırma yapmaktadır. Mukâtil ise inkârcıların karşılaşacağı azaptan (23-24) sonra müminlerin içlerini rahatlatmak amacıyla hemen akabinde 25. âyetin geldiğini belirtmektedir.

g. 26-27. âyetlerin önceki âyetlerle ilişkisine dair üç müfessir de bu âyetlerde verilen mesel'in, Kur'ân'ın mucize oluşunu inkâr edenlere karşı çıkmak üzere zikredildiğini⁶⁵ belirtse de önceki âyetlerde bu konuyu doğrudan işleyen bir âyet mevcut değildir ve üstelik bir önceki âyet müminlerden bahsetmektedir. Sözü geçen yorumu belki 23. âyette vahyi inkâr edenlere bir yanıt sadedinde anlayabiliriz ancak bu durumda mesele bütünüyle hallolmamaktadır. Birincisi, 23. âyette inkârcıların vahyi inkâr nedenlerine dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. İkincisi, böyle bir irtibatlandırmada 26. âyetteki meselin 25. âyette müminlerden bahsedilmesinden sonra gelmesinin anlaşılması zorlaşmaktadır. Bu durumda 23-24. âyette inkârcılara, 25. âyette de müminlere ardı sıra değinilmesinin, Kur'ân'ın üslûbu olması nedeniyle yadırganmaması gerektiği yönündeki tespitler hatırlanabilir. Ancak bu açıklama, kabul edilebilir olmakla birlikte “âyetler arası münasebet” konusunun “her bir âyet arasında ardışık irtibatlandırmalar” şeklinde değil de zaman zaman “kendi

⁶⁴ Râzî, *Meftâhu'l-gayb*, 2/39; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/174.

⁶⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/94-95; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/235-236; Râzî, *Meftâhu'l-gayb*, 2/143-144.

içinde bütünlük arz eden âyet grupları arasında münasebet” şeklinde daha geniş bir anlamı ifade edebileceği gerçeğini ortaya çıkarmaktadır. Böylece müfessirlerin âyetleri belirli konular çerçevesinde gruplandırmalarının, ilgili gruplardaki her bir âyeti diğeri ile ilişkilendirmek gibi bir zorunluluğu gerektirmediği ve daha geniş ve esnek bir münasebet tesisine imkân verdiği sonucuna varılabilir. Söz gelimi Zemahşerî’nin münafıklardan bahseden 11-16. âyetleri bütün olarak ele alması bu bağlamda kayda değerdir. Nitekim müfessir, ilgili âyetleri bütün olarak verdikten sonra bunlar arasında ayrıca ardışık irtibatlandırmalar yapmamakta, bunun yerine pek çok dilsel ve kelâmî izahatta bulunmaktadır.⁶⁶

h. Âyetler arası münasebeti Zemahşerî لما⁶⁷ ثم⁶⁸ ل⁶⁹ gibi bağlaç veya edatlarla, Râzî ise “taalluk” (تعلق)⁷⁰, “ittisâl” (اتصال)⁷¹, nazm⁷² (نظم) gibi kavramlarla tesis etmektedir. Mukâtil’in de daha ziyade âyetleri ف، ثم، إذا gibi bağlaç ya da edatlarla⁷³ ilişkilendirdiği ifade edilebilir. Bu tespit, çok erken dönemlerden itibaren âyetler arası münasebet kaygısının tefsirlere yansımaya başlamasına rağmen bu faaliyetin henüz hususi bir terminoloji çerçevesinde gerçekleşmediğini ortaya koymaktadır. Bizce âyetler arası münasebet meselesinin geç dönemlerden itibaren tefsirlerde görülmeye başladığı yanılmasına neden olan en önemli hususlardan birisi de budur. Müfessirlerin münasebet kaygısını açıkça ortaya koyan kavramlar eşliğinde bir okuma yapmamaları, sonraki dönemlerde onların meseleye bu zaviyeden bakmadıkları algısına yol açma hususunda etkili olmuş görünmektedir. Oysa âyetler arası irtibatlandırmalar yapan bir müfessirin zorunlu olarak “bu âyetin öncesi ile irtibatı şudur” şeklinde ifadelere yer vermesi zorunlu değildir ve bu husus Mukâtil örneğinde açığa çıkmaktadır. Hatta Zemahşerî tefsirinde bile söz konusu terminolojinin henüz istihdam edilmeye başlamadığına dikkat çekmek isteriz. Dolayısıyla biz, bahsi geçen türden ifadeler yahut terimler eşliğinde âyetler arası münasebet kurma çabasının, söz konusu meselenin kendine has terimler çerçevesinde ele alınmaya başladığının ve müfessir tarafından daha ön planda tutulduğunun bir göstergesi olarak görülmesi gerektiği kanaatindeyiz. Diğer yandan Râzî kadar ön planda ve terminolojik bir çerçevede olmasa da basit edat ya da bağlaçlar yoluyla da bir müfessirin âyetler arasındaki ilişkiye gönderme yapabileceği gerçeği, Mukâtil ve Zemahşerî tefsirleri örneğinde belirginlik kazanmaktadır.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/179-190.

⁶⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/162, 190.

⁶⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/198.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/198.

⁷⁰ Mesela bk. Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/38.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/20.

⁷² Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 9/79.

⁷³ Mesela bk. Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/93-94.

Görüldüğü üzere, âyetler arası münasebet konusunun tefsirlere Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*⁷⁴ ile yansımaya başladığı iddiası, *Tefsîru Mukâtil*'de Bakara 2/1-27. âyetler arasında yapılan irtibatlandırılmalar dâhilinde düşünüldüğünde kabul edilebilir görünmemektedir. Söz konusu âyetler arasında Zemahşerî ve Râzî tarafından yapılan irtibatlandırmaların büyük ölçüde Mukâtil tefsirinde de mevcut olması, bunun önemli bir kanıtı niteliğindedir. Biz, Mukâtil tefsirinde âyetler arası münasebet meselesinin yalnızca yukarıda incelenen âyetler ile sınırlı olmadığını ortaya koymak için, örnekleri artırarak tartışmayı devam ettirmeyi düşünüyoruz. Bunu da yine *el-Keşşâf* ve *Mefâtîhu'l-gayb* ile mukayeseli olarak yapmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz.

2. Bakara 2/28-29

“Siz cansız iken size can veren Allah'ı nasıl inkâr edersiniz? Sonra sizi öldürecek, tekrar sizi diriltecek ve sonunda O'na döndürüleceksiniz (Bakara 2/28). O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi gök olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir (Bakara 2/29).”

Zemahşerî, söz konusu iki âyeti bir arada ele almakta ve bu âyetlerin ne önceki âyetler ile ne de kendi aralarındaki irtibatına ilişkin herhangi bir değerlendirmede bulunmaktadır. Bunun yerine müfessirin uzun dilsel izahlara yer verdiği görülmektedir.⁷⁴ Râzî ise 28. âyeti müstakil olarak ele almakta, bu âyete kadar sırasıyla tevhid, nübüvvet ve meâd'ın konu edildiğini, bu âyetten başlayarak 40. âyete kadar Allah'ın nimetlerinden bahsedileceğini belirtmekte ve bu nimetleri dört başlıkta toplamaktadır.⁷⁵ 29. âyeti ise o, söz konusu nimetlerden ikincisi olarak ele almaktadır. 28. âyette Allah'ın insanı yaratmasına vurgu yapıldıktan sonra müteakiben insanın istifadesine sunulan yer ve göğün konu edilmesini müfessir, güzel bir tertip örneği olarak sunmaktadır: “مَا أَحْسَنَ مَا رَعَىٰ”⁷⁶ *“الله سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ هَذَا التَّرْتِيبُ”*. Mukâtil'e gelince onun da 28-29. âyetleri hem önceki âyetlerle hem de bu iki âyeti kendi arasında irtibatlandırdığına tanık olunmaktadır. Müfessir, tefsirinin genelinde dikkat ettiği üzere, önceki âyetleri kendi tarihsel bağlamları ile sıkı bir irtibat içinde okumaktadır. Bu nedenle önceki âyetlerin içeriğini Yahudilerle irtibatlandırmakta, mesela 27. âyeti tefsir ederken “sözlerinden dönenler”in Yahudiler olduğunu, onların “Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacaklarına” dair verdikleri sözü bozduklarını belirtmektedir. 28. âyette ise “Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?” sorusunun muhatabı ona göre yine Yahudiler olup bunun anlamı, “O'nun ortaksız olduğunu nasıl inkâr edersiniz?”dir. Dikkat edilirse Mukâtil, âyetlerin tarihsel bağlamından hareket etmekte ve bu yaklaşımı onun âyetler arası irtibatlandırmalar yapmak hususunda da elini güçlendirmektedir. Nitekim o, 29. âyeti de öncekilere benzer şekilde bağlamaktadır. Ona göre 28. âyette

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/247-251.

⁷⁵ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/163 vd.

⁷⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/168.

Allah'ın insanları öldürüp tekrar dirilteceği beyan edilince Yahudiler buna inandılar fakat müşrikler inkâr ettiler. Allah da yeniden yaratmanın kendisi için çok kolay olduğunu ortaya koymak için “semayı yedi gök şeklinde yaratması” (Bakara 2/29) gibi insanın yaratılışından daha büyük bir delil getirmektedir.⁷⁷ Böylece Mukâtil, âyetlerin tarihsel bağlamı ile metin-içi bağlamını birlikte tesis ettiği güzel bir örnek ortaya koymaktadır.

3. Âl-i İmrân 3/120-121

“Sizce bir iyilik dokunursa, bu onları üzer. Başımıza bir kötülük gelse, ona sevinirler. Eğer siz sabırlı olur, Allah'a karşı gelmekten sakınırsanız, onların hileleri size hiçbir zarar vermez. Çünkü Allah onların işlediklerini kuşatmıştır. (Âl-i İmrân 3/120). Hani sen mü'minleri savaş mevzilerine yerleştirmek için, sabah erken aileden (evinden) ayrılmıştın. Allah, hakkıyla işitendir, hakkıyla bilendir (Âl-i İmrân 3/121).”

Âl-i İmrân 3/120. âyet, konu itibariyle kendinden öncekilerle irtibatlıdır zira önceki âyetlerde Yahudilerin sırdaş edinilmemesi gerektiği, onların müminleri sever gibi görünmekle birlikte esasen onlara kin besledikleri belirtilmektedir. 120. âyette de yine bu buğz ve kine bağlı olarak müminlere dokunacak olan bir iyiliğin onları kahredeceği ifade edilmektedir. 121 ve devamında ise konu, Yahudilerin özelliklerinden ayrılarak savaşa ilişkin anekdotlara geçmektedir. Bu durumda 121 ve devamındaki âyetler ile öncekiler arasında irtibat kurma hususu gündeme gelmektedir. Mukâtil, öncesiyle zaten ilişkili olan 120. âyeti, müteakip âyetlerle şu şekilde irtibatlandırmaktadır. Buna göre inananlara Bedir Savaşı'ndaki gibi bir zafer ve ganimet nasip olursa, Yahudilerin zoruna gider. Yine müminlere Uhud Savaşı'ndaki gibi bir yenilgi isabet ederse, onlar sevinirler. Mukâtil, 121. âyetin tefsirinde her ne kadar bahsi geçen savaşla ilgili (يَوْمَ الْأَحْزَابِ)⁷⁸ ifadesini kullanırsa da esasen aynı konunun devamı olan müteakip âyetleri Uhud ile ilişkilendirmektedir. Bizim özellikle dikkat çekmeye çalıştığımız husus, Mukâtil'in 121'den önceki âyetlerde değinilen Yahudilerin müminlere yönelik olumsuz duygu ve tavırlarının, 121. âyet ve devamında savaşı konu eden âyetlerle irtibatlandırılması gerçeğidir. Nitekim Yahudilerin Müslümanlara besledikleri buğzun (Âl-i İmrân 3/120'den önceki âyetler), savaşlarda (Âl-i İmrân 3/120'den sonraki âyetler) da Müslümanların kaybetmesini istemek şeklinde temayüz ettiğini kısa izahlarla ortaya koymak suretiyle Mukâtil, sûrenin 121 ve devamında savaştan bahseden âyetlerini öncekilerle irtibatlandırmış olmaktadır.⁷⁹

el-Keşşâf'ta 121. âyet ile önceki âyetler arasında herhangi bir irtibatlandırma yapılmadığı, bunun yerine ilgili âyette geçen olayın detaylarına ilişkin tarihsel verilerin paylaşıldığı ve sonrasında

⁷⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/95-96.

⁷⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/298.

⁷⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/298-299.

bazı dilsel tahlillerde bulunulduğu görülmektedir.⁸⁰ Râzî ise 120. âyette geçen “Eğer sabırlı olur, Allah’a karşı gelmekten sakınırsanız” ifadesine atıf yaparak, sabredip takvalı davrandıklarında müminlere Allah’ın yardımının yetişeceğini, sabretmedikleri takdirde ise sünnetullahın tecelli edeceği örneğinin 121. âyette bahsi geçen Uhud savaşıyla örneklendiğini belirtmekte ve böylece 121 ve devamındaki âyetleri öncesiyle irtibatlandırmaktadır.⁸¹ Ancak biz, 118 ve 119. âyette Yahudilerin Müslümanlara yönelik kin ve buğzlarına değinen âyetlerden sonra 120. âyetteki kısa izahlarıyla Mukâtil’in hem siyak hem de sibak açısından daha esaslı bir irtibatlandırma yaptığı kanaatindeyiz. Râzî’nin ise siyak-sibak çerçevesinde bakıldığında yalnızca 120. âyetin bir kısmında geçen ifadeden hareketle müteakip âyetler arasında ilişki kurması, bizce Mukâtil’e nazaran daha sınırlı bir bağlamı ifade etmektedir.

4. Âl-i İmrân 3/161-165

“Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez. Kim hıyanet ederse, kıyamet günü, hıyanet ettiği şeyle birlikte gelir. Sonra da hiçbir haksızlığa uğratılmaksızın herkese kazandığının karşılığı tastamam ödenir (Âl-i İmrân 3/161). Allah’ın rızasına uyan kimse, Allah’ın gazabına uğrayan ve varacağı yer cehennem olan kimse gibi midir? O, ne kötü varılacak yerdir! (Âl-i İmrân 3/162). Onlar (insanlar) Allah’ın katında derece derecedirler. Allah, onların yaptıklarını görmektedir (Âl-i İmrân 3/163). Andolsun, Allah, mü’minlere kendi içlerinden; onlara âyetlerini okuyan, onları arıtıp tertemiz yapan, onlara kitab ve hikmeti öğreten bir peygamber göndermekle büyük bir lütufta bulunmuştur. Oysa onlar, daha önce apaçık bir sapıklık içinde idiler (Âl-i İmrân 3/164).” Onların (müşriklerin) başına iki mislini getirdiğiniz bir musibet sizin başınıza geldiğinde, “Bu, nereden başımıza geldi?” dediniz, öyle mi? De ki: “O (musibet), kendinizdendir.” Şüphesiz Allah’ın gücü her şeye hakekıyla yeter (Âl-i İmrân 3/165).”

Sûrenin 160. ve daha önceki âyetleri, müminlerle müşrikler arasındaki savaşları konu edinmektedir. Nitekim 160. âyette bu bağlamda “Allah size yardım ederse, sizi yenecek yoktur...” buyrulmaktadır. Bu durumda literal olarak bakıldığında 161. âyet ile önceki âyetler arasında irtibat tesisinde zorluk ortaya çıkmaktadır. Mukâtil, 161. âyete ilişkin esbâb-ı nüzûl bilgisi paylaşmakta ve âyetin öncesiyle irtibatını şu şekilde kurmaktadır: Hiçbir peygamberin emanete hıyanet etmesi düşünülemez yani, Hz. Peygamber’in Uhud’da ganimetin paylaşılması noktasında müminler arasında âdil davranmaması söz konusu olamaz. Mukâtil bu yorumunu âyetin sebep-i nüzulünden hareketle yapmaktadır. Zira bu âyet, okçular tepesini terk ederek Hz. Peygamber’in ganimet konusunda kendilerini ihmal edeceğini düşünen kimseler hakkında nâzil olmuştur.⁸² Böylece müfessir tarafından ilgili âyet, kendinden önceki savaş konu edinen âyetlerle ilişkili bir bağlama oturtulmaktadır.

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/618 vd.

⁸¹ Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 8/223.

⁸² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/310.

Mukâtil, 162 ve 163. âyetler ile önceki âyetler arasında yine kısa açıklamalar yoluyla irtibat kurmaya devam etmektedir. Ona göre 162. âyette Allah'ın rızasına tabi olup da "hainlik etmeyen" kimsenin, "hainlik ederek" Allah'ın gazabını hak eden ve varacağı yer cehennem olan kimse gibi olmayacağı ifade edilmektedir. Müfessire göre "O ne kötü varılacak yerdir!" ifadesi ise, "hainlik edenlerin" varacağı yere atıf yapmaktadır (Âl-i İmrân 3/162). 163. âyet ise Mukâtil'e göre "hainlik etmeyenleri" konu edinmekte ve bu kimseler için Allah indinde derece derece lütuflar bulunduğunu haber vermektedir. Yani Allah, "kimin hainlik edip kimin etmediğini" hakkıyla bilmektedir (Âl-i İmrân 3/163).⁸³ Dikkat edilirse, "hıyanet" konusu yalnızca sûrenin 161. âyetinde işlenmesine ve müteakip iki âyette bu hususa bir gönderme bulunmamasına rağmen, Mukâtil aynı tematik bağlamı sonraki iki âyete de taşımakta ve bu da âyetler arası münasebete doğrudan katkı sağlamaktadır. Müfessirin bu yaklaşımını biz, onun ardışık âyetleri birbiriyle ilişkili okuma kaygısının bir sonucu olarak görüyoruz. Zira müfessir literal olarak bakıldığında bir irtibat bulunmayan âyetleri birbirinden bağımsız da ele alabilir, 161. âyeti nüzul sebebi çerçevesinde yorumlar, müteakip iki âyeti de ayrıca değerlendirebilirdi. Nitekim Zemahşerî'nin söz konusu âyetler arasında bir ilişkiye değinmemesi kayda değerdir.⁸⁴ Mefâtihu'l-gayb'a baktığımızda ise Râzî'ye göre 160. âyette cihada teşvik konu edildiği için 161. âyette de cihadla ilgili hükümler zikredilmiş olup bunlardan biri de emanete ihanet etmemek olarak belirlenmiştir. 161. âyetin sonunda herkese kazandığının karşılığının ödeneceği vad edildikten sonra 162 ve 163. âyetlerde bu meselenin detayı hakkında bilgi verilmiştir.

Şu hâlde, 162-163. âyetler süregelen savaşa ilişkin âyetlerle irtibatlandırıldığına; 165 ve devamındaki âyetler ise cihad konusunu işlemeye devam ettiğine göre, 164. âyetin pozisyonuna yönelik ne söylenmektedir? Bu konuda Mukâtil ve Zemahşerî tefsirlerinde herhangi bir yoruma rastlamıyoruz.⁸⁵ Râzî ise 164. âyeti öncesiyle irtibatlandırmaktadır. Ona göre bu âyet, 161. âyette Uhud'da Hz. Peygamber'in kendilerine ihanet edeceği ve ganimetler konusunda adil davranmayacağı endişesiyle mevzilerinden ayrılan gruba önemli bir hatırlatma niteliğindedir. Yani, burada Hz. Peygamber'in müminlere olan düşkünlüğü hatırlatılmakta, dolayısıyla zannettikleri şekilde onun bir ihanette bulunmasının söz konusu olamayacağı ima edilmektedir.⁸⁶

⁸³ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/310-311.

⁸⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/648-654.

⁸⁵ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 1/311; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/648-653-654.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 9/79-80.

5. Meryem 19/87-88. Âyetler

Mukâtil'in zaman zaman âyetler arasında irtibat kurduğunu ve bu bağlamda onun gerek esbâb-ı nüzûl gerekse daha farklı tarihsel malzemeyi âyetler arası münasebete de katkı sağlayacak tarzda istihdam ettiğini ortaya koyan bir başka örnek de Meryem sûresinin 87-88. âyetleridir. Sûrede 87. âyetin öncesinde kâfirlerden bahsedilmekte, 86. âyette onların cehenneme atılacakları haber verilmektedir. 87 ve 88. âyetler ise şu şekilde devam etmektedir: “*Rahman’ın katında söz almış olanlardan başkaları şefaata hakkına sahip olmayacaklardır* (Meryem 19/87). *Onlar, ‘Rahman bir çocuk edindi’ dediler* (Meryem 19/88).”

86. âyette kâfirlerin ahiretteki durumu tasvir edildikten sonra 87. âyette bu kişilere şefaata edilmeyeceğini ima eden ifadeler arasında irtibat tesis etmek güç değildir ki Mukâtil'in de bunu yaptığını görüyoruz.⁸⁷ Ancak asıl önemlisi, 87. âyete kadar uzanan âyetler ile devamında “*Rahman’ın çocuk edindiği*” iddiasında bulunan (Âl-i imrân 3/88) ve bu ithamı yapanların kınandığı âyetler arasında nasıl bir irtibat kurulacağıdır. Mukâtil'in bu irtibatlandırmayı, 87. âyetin tefsirinden itibaren başlattığına tanık oluyoruz. Şöyle ki, ona göre söz almış olanlardan başka ahirette şefaata hakkına sahip olamayacaklar içine “melekler” de girmektedir. 88. âyette “*Rahman çocuk edindi*” diyenler ise bununla “meleklerin” Allah’ın kızları olduğu ithamında bulunanlardır.⁸⁸ Bu durumda 87 ve devamı arasında Mukâtil'in şöyle bir irtibata gönderme yaptığı söylenebilir: 87. âyete kadar uzanan âyetlerde betimlenen inkârcı tiplere, kendilerine kıyamette şefaata edeceğine inandıkları “melekler” bile fayda vermeyecek; bilâkis inkârcıların “*Rahman’ın (melekleri) çocuk edindiği*” iddiaları onların azap görmesine yol açacaktır.

el-Keşşâf ve *Mefâtîhu'l-gayb*'a bakıldığında 88. âyeti öncesi ile ilişkilendirme hususunda Zemahşerî'de bir veriye rastlamıyoruz.⁸⁹ Râzî'ye göre ise Allah, önceki âyetlerde inkârcıların bazı iddialarını reddetmekte, bu âyette de yine onlar tarafından ortaya atılan “*Rahmân çocuk edindi.*” iftirasını geri çevirmektedir.⁹⁰

6. Alak Sûresi

Alak sûresi, Mukâtil'in âyetleri yalnızca sebep-i nüzul ve ilgili tarihsel verilerden hareketle tefsir etmenin ötesinde âyetler arası münasebeti dikkate aldığını gösteren önemli bir örnek durumdadır. Bilindiği üzere, sûrenin ilk beş âyetinin, Hz. Peygamber'e nâzil olan ilk vahiyler olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Bu itibarla söz konusu âyetler ile sonrası arasında bir irtibatın

⁸⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/639.

⁸⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/639.

⁸⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/56-57.

⁹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/254.

bulunup bulunmadığı meselesi gündeme gelmektedir: “Hayır! İnsan mutlaka azgınlık eder!” (Alak 96/6) ile başlayan âyetlerde anlatılan insan tipinin (Alak 96/6-8), ilk vahiylerle münasebeti nedir? Keza yine bu âyetlerin, müteakip âyetlerde anlatılan “namaz kıldığında kulu (bundan) engelleyen” (Alak 96/9 vd.) insanla ilişkisi var mıdır?

Zemahşerî'nin, 6 ve devamındaki âyetler ile ilk 5 âyet arasında bir irtibat kurma çabasında olmadığı görülmektedir. Bunun yerine müfessir, 6. âyetten itibaren konu edilen kişiye dair nüzûl bilgilerini paylaşmakta ve konu bağlamında birtakım dilsel izahlarda bulunmaktadır.⁹¹ Râzî'nin de ilk beş âyet ile müteakip âyetler arasındaki irtibata doğrudan dikkat çekmediğini söyleyebiliriz. Müfessir, altıncı âyetin hemen başında öncesiyle münasebetine ilişkin düşüncesini paylaşmak yerine “nüzûl sebebi”, kellâ hakkında”, “lâm ile te'kid” gibi farklı hususları zikrederken, uzun izahlar arasında satır aralarında bulabileceğimiz bazı irtibatlandırmalar yapmakla yetinmektedir. Söz gelimi, 6 ve devamındaki âyetlerin “nüzûl sebebi”ne ilişkin açıklamalarında Râzî, önceki âyetlerde Rabbinin insana ikramda bulunduğu (Alak 96/3) ancak buna rağmen insanoğlunun azgınlık yapmaya devam ettiği (Alak 96/6 vd.) şeklindeki açıklamalara yer vererek dolaylı bir ilişkilendirme denemesi yapmaktadır.⁹² Bunun dışında Râzî'nin, 6. âyetin öncesiyle irtibatına ilişkin hususen bir açıklamada bulunmadığı ifade edilebilir. Râzî'nin 6. âyetin tefsirinde *Tefsîru Mukâtil*'e de atıf yaptığını vurgulamamız gerekir. Ancak bu atıf, كَذَّ edatının âyete kattığı anlama dair olup, birazdan değineceğimiz üzere, Mukâtil'in 6. âyeti öncesi ile ilişkilendirmesi bağlamında değildir.⁹³ Müteakip âyetlere gelince, Râzî'ye göre 8. âyette geçen “*Şüphesiz dönüş ancak Rabbinedir.*” ifadesi de insanın azgınlıkta ısrar etmesi durumunda ona yöneltilen bir tehdit olarak anlaşılabilir.⁹⁴ 9. âyetle başlayıp sûrenin sonuna kadar uzanan âyetlerde anlatılan olayın faili de 6-8. âyetlerde olduğu gibi Ebû Ce-hil'dir ve onun azgınlığının bir örneği, 9 ve devamındaki âyetlerde anlatılan olaylarda sunulmaktadır.⁹⁵ Özetle, Râzî'nin Alak 96/6 ve devamındaki âyetleri birbiriyle irtibatlı okurken bunların ilk beş âyetle ilişkisini doğrudan konu edinmediği ifade edilebilir.

Tefsîru Mukâtil'e göz attığımızda müfessirin Alak 96/6. âyetin tefsirinin hemen başında 5. âyet ile dikkat çekici bir irtibatlandırma yaptığına tanık olunmaktadır. Müfessir, 6. âyette tasvir edilen insan tipine ilişkin şöyle demektedir: “O, kendisine öğretsen bile öğrenmez” (لَا يُعَلِّمُ إِن) عَلَّمْتَهُ).⁹⁶ Böylece Mukâtil, “O, insana bilmediğini öğretti” (Alak 96/5) âyeti ile müteakip âyet arasında

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/405-408.

⁹² Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/18.

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/18.

⁹⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/19.

⁹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/20.

⁹⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/762.

dikkat çekici bir ilişki tesis etmektedir. Yani, müfessir 6 ve devamındaki âyetlerde betimlenen insan tipinin, 5. âyette Allah'ın insana bilmediğini öğretmesi nimetinden mahrum olduğunu söylemektedir. Her ne kadar âyetleri nüzûl zamanlarına konumlandırma hususunu sürekli ön planda tutsa ve nitekim 6. âyette bahsedilen kişiye dair tarihsel veriler, nüzûl bilgileri⁹⁷ vs. paylaşılsa da söz konusu izahatın, onun âyetler arası münasebet meselesini de gündeminde tuttuğunu göstermesi bakımından son derece önemli olduğunu düşünüyoruz. Bu tür doğrudan bir ilişkilendirmenin Zemahşerî ve Râzî tefsirlerinde bulunmadığının altını ise bir kez daha çizmek istiyoruz.

Mukâtil'in sûreyi bir bütün olarak okuma çabasının ilk beş ve devamındaki âyetlerle sınırlı kalmadığı ifade edilmelidir. Müfessir, *إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ* (Alak 96/8) âyetini hem *إِقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ* (Alak 96/3) hem de *كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنْتَه لِنَسْفَعَا بِا لِنَا صِيَةً نَا صِيَةً كَاذِبَةً خَاطِئَةً* (Alak 96/15-16) ile şu şekilde ilişkilendirmektedir: Allah, “*Senin Rabbin en cömert olandır*” (Alak 96/3) buyurduktan sonra onu Kıyamet Günü ile korkutmuş (Alak 96/8), sonra da “*Hayır! Eğer vazgeçmezse, muhakkak onu perçeminden; o yalancı, günabkâr perçeminden yakalarız!*” (Alak 96/15-16) buyruğuyla tehdit etmiştir.⁹⁸

Böylece Mukatıl, 6. âyetten itibaren değinilen şahsın Ebu Cehil olduğunu söylemekte ve söz konusu âyetleri bütün olarak okumaktadır. 6. âyeti ise zaten ilk 5 ile irtibatlandırarak sûrenin âyetler arası insicamını tesis etmekte ve sûrenin bir bütün olarak okunuşunu temin etmiş olmaktadır. Yukarıda geçen örnek, yani, müfessirin bir sûre içindeki âyetleri ardışık olarak irtibatlandırmanın yanı sıra farklı âyetler arası göndermeler de yapması, onun sureyi daha geniş açılı bir perspektifle okuduğunu da gösteren bir örnek olarak ayrıca kaydedilebilir.

Sonuç

Bu çalışma, erken dönem tefsir geleneğinde rivâyet ağırlıklı eserler verilmiş olmasına rağmen, âyetlerin tertibinin “tevkîfî” oluşunun bazı müfessirleri en erken dönemde bile âyetler arası münasebet kurmaya yönelmiş olması gerektiği varsayımından yola çıkmıştır. Böylece makale, önde gelen klasik ulûmü'l-Kur'an kaynaklarında ve çağdaş dönem ilgili literatürde hicrî altıncı yüzyıl öncesinde âyetler arası münasebeti gözeten tefsir örneklerine neredeyse hiç rastlanılmadığı gibi bir algı oluşmasına yol açan açıklamalara bir itirazı ifade etmek için kaleme alınmıştır. Neticede elimize ulaşan en eski tam tefsir olan *Tefsîru Mukâtil*'de âyetler arası münasebet kaygısının tefsir faaliyetinde etkisini gösterdiğine ilişkin işaretlerin bulunduğu görülmüştür. Gerek Bakara 2/1-27. âyetler arasında *el-Keşşâf ve Mefâtîhu'l-gayb*'da kurulan irtibatların önemli bir kısmına *Tefsîru Mukâtil*'de de rastlanması, gerekse müteakiben incelenen âyet gruplarında ya da sûrelerde zaman

⁹⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/762.

⁹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 4/762.

zaman Zemahşerî ve Râzî'nin bile dikkat çekmediği irtibatların tesisi, tezimizi doğrulayan bulgular arasında yer almıştır.

Tefsîru Mukâtil'de azımsanmayacak oranda sebab-i nüzul rivâyetleri bulunmasına rağmen, ilgili âyetlerin nüzul sebebi bağlamında müstakil olarak tefsir edilmek yerine, mevcut tertiplerinden hareketle siyak-sibak ilişkisinin de dikkate alındığı bir okumanın yapılması dikkat çekici bir tespit olarak ortaya çıkmıştır. Araştırmamız kapsamında incelenen âyetlerde Zemahşerî ve Râzî tefsirlerinde *Tefsîru Mukâtil*'e âyetler arası münasebet bağlamında bir atıf yapılmadığı görülmüştür. Ancak bu hususun, Mukâtil'in tefsirinde âyetler arası münasebete ilişkin bir veri bulunmamasından ziyade, söz konusu müfessirlerin *Tefsîru Mukâtil*'e âyetler arası münasebete ilişkin değil, daha çok sebab-i nüzul ya da birtakım dilsel izahlar için başvurularından kaynaklandığı fark edilmiştir.

Tefsîru Mukâtil örneğinde incelediğimiz âyetler arası münasebet konusu, önemli bir hususun altını çizmiştir: Bir müfessirin ardışık âyetler arasında irtibat kurduğunun tek göstergesi, onun açıktan “Bu âyetin önceki âyetle/âyetlerle ilişkisi şudur.” şeklinde ifadelere yer vermesi yahut da o konuya has bir terminolojiye başvurması değildir. Bir müfessir, Mukâtil örneğinde de görüldüğü üzere, basit bağlaçlar ya da edatlar yoluyla yahut da ardışık âyetler arasında yaptığı tematik ilişkilendirmeler ile de âyetler arasında pekâlâ münasebet kurabilmektedir.

Sözü geçen tespitlerden hareketle bu çalışma iki hususa özellikle dikkat çekmiştir. İlk olarak, bir müfessirin ardışık âyetler arasında münasebet kurduğunu gösteren emarelerin neler olduğu sorusu yeniden sorgulanmalıdır. Diğeri ise, ilk sorunun da dikkate alındığı bir zeminde, Râzî'ye kadar uzanan süreçte teşekkül eden tefsir literatürünün, “rivayet tefsirleri” de dâhil, âyetler arası münasebet perspektifinden bir okumaya tâbi tutulmasının bir gereklilik olduğudur.

Mukâtil tefsirinde karşılaşılan ardışık âyetler arası irtibatlandırmaların, bizim çalışmamız boyunca iddia ettiğimiz gibi müfessirin dirayeti değil de kendisine tevarüs eden tefsir birikiminin bir aktarımından ibaret olması mümkün müdür? Bu sorunun cevabı, erken dönem tefsir faaliyetlerine ilişkin daha derinlikli bir analiz ile ortaya çıkacaktır. Kaldı ki, sözü edilen sorunun yanıtı “evet” çıksa bile bu tespit, bizim tezimizi zayıflatan değil güçlendiren bir amil olacaktır. Zira bu, ardışık âyetler arası münasebetin tarihinin varsaydığımızdan daha da gerilere uzandığı anlamına gelecektir.

Kaynakça

- Demirci, Sabri. “Kur’ân Âyetleri ve Sûreleri Arasındaki Tenâsub: Fahrüddin Razi’nin Tefsiri Me-fatihu’l-Gayb Örneği”. *EKEV Akademi Dergisi* 19/62 (2015).
- ed-Dihlevî, Şah Veliyyullah. *el-Fevzû’l-Kebîr fî ‘usûli’t-tefsîr*. Dimeşk: Dâru’l-gavsânî li’l-dirâsâti’l-Kur’ânî, 2008.
- el-Belhî, Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî. *Tefsîru Mukâtil*. 4 Cilt. Thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. Kahire: Hey’etü’l-Mısriyyetü’l-Âmme, 1979.
- er-Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihu’l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981.
- es-Süyûtî, Celâleddîn. *el-İtkân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Lübnan: Dâru’l-Fikr, 2005.
- et-Taberî, İbn Cerîr. *Câmi’u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*. 26 Cilt. Thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- ez-Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf ‘an hakâ’iki gâvâmi’zi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-e-kâvîl fî vücûhi’t-te’vîl*. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü’l Ubeykân, 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burbân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. 4 Cilt. B.y. Mektebetü Dâri’t-Türâs. Thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim.
- ez-Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâbilü’l-İrfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî.
- İtır, Nureddin. “Münasebet İlmi ve Kur’ân Tefsirindeki Yeri”. Çev. Eyüp Yaka. *İslâmî İlimler Dergisi* 1/2 (2006).
- Kabakçı, Ersin. *Çağdaş Batı Literatüründe Kur’an Metnine Yaklaşımlar: Metin Bütünlüğü Arayışları*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Karataş, Ali. *İmâm Matürîdî: Kur’ân’ı Kur’ân’la Te’vîl*. İstanbul: Yesevî Yayıncılık, 2014.
- Yıldız, Sakıp. “Âyet ve Sûreler Arasındaki Münasebet”. *Diyanet Dergisi*, 21/1, 1985.
- Yılmaz, Mehmet Faik. “Münâsebâtü’l-âyât ve’s-süver”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 11 Haziran 2020).
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münasebet*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Hız. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli*

Linguistic Tafsir Activities from the Time of the Prophet to the Modern Time; A Model of Periodization

Havva ÖZATA

Arş. Gör. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Research Assistant, Nevşehir Hacı Bektaş Veli University, Faculty of Divinity,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Nevşehir, Turkey
hozata@nevsehir.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8934-9230>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 06/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 27/06/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Özata, Havva. "Hz. Peygamber'den Modern Zamana Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Bir Dönemlendirme Modeli". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 443-471.

<https://doi.org/10.31121/tader.748834>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies
Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu çalışma, 2019 yılında Prof. Dr. Abdurrahman Kasapoğlu danışmanlığında tamamladığımız "Dilbilimsel Tefsirde Farklılaşma Süreci: Cârullah ez-Zemahşeri'nin *el-Keşşáf* Tefsiri Örneği" başlıklı doktora tezimizden üretilmiştir (İnönü Üniversitesi, Malatya, 2019).

Öz

Dilbilimsel tefsir Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle bu tefsir faaliyeti çok erken bir dönemde ortaya çıkmış ve modern dönemde de etkinliğini sürdürmüştür. Uzun bir zaman dilimini kapsayan bu süreçte dilbilimsel tefsir faaliyetleri farklı değişim ve dönüşümlere sahne olmuş ve bunun neticesinde çok kıymetli eserler kaleme alınmıştır. Bu anlamda dilbilimsel tefsir faaliyetlerindeki değişim ve dönüşümlerin belirlenerek bir dönemlendirme modelinin sunulması, hem bu alanda telif edilmiş eserlerin genel yöntem ve içeriğinin belirlenmesinde hem de dilbilimsel tefsir faaliyetlerindeki bilimsel ilerlemenin tespit edilmesinde önem arz etmektedir. Dilbilimsel tefsir alanında birçok eser kaleme alınmış ve tarihi seyir içerisinde bu alanda kaleme alınan eserlerden birçoğu incelenmiş olmasına rağmen bu uzun zaman dilimini kapsayan bir dönemlendirme modeli sunulmamıştır. Bu araştırma, mevzu bahis eksikliği ortadan kaldırmak amacıyla bir dönemlendirme modeli sunmaktadır. Bu amaç doğrultusunda ilk dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde öne çıkan birçok eser incelenerek muhteva ve yöntem bakımından benzerlikleri ve farklılıkları tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinden, sonraki dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerine geçişte de birçok tefsir çalışması üzerinde durulmuş ve mevcut farklılaşma izleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Ayrıca bu farklılaşmaya neden olan faktörler de tek tek sıralanarak dilbilimsel tefsir tarihi genel olarak dört ana döneme ayrılmıştır: Klasik dönem, Farklılaşma dönemi, Modern dönem öncesi ve Modern dönem.

Anahtar kelime: Tefsir, Arap Dili ve Edebiyatı, Kur'an-ı Kerim, Dilbilimsel Tefsir, Dönemlendirme.

Abstract

Linguistic tafsir has a significant impact on understanding the Qur'an aright. For that reason, this kind of exegetical activities had started very early on, and has claimed its influence through the modern times. During the course of these long process linguistic tafsir activities witnessed many different changes and transformations, and gave many invaluable works as outputs. In this context, putting forward a model of periodization for these changes and transformations become more of an issue in terms of examining general methodology and contents of these works and both determining the scientific improvement within the activities of linguistic tafsir. Although many works written in this field and many of the works written in the field of linguistic exegesis studied widely, a model of periodization for this long period of time is not yet put forth. This study, aiming at bridging this gap, comes up with a model of periodization. In line with this aim, it is tried to compare and contrast the early prominent works within the activities of linguistic tafsir. Then, in transition to the subsequent linguistic tafsir activities many prominent tafsir books was revealed and existing differentiation axes tried to be put forward. Still, factors caused differentiation were listed individually as well, the history of linguistic tafsir was divided into four main periods: Classical period, Transformative period, Before the modern period and Modern period.

Keywords: Tafsir, Arabic Language and Literature, Linguistic Tafsir, Qur'an, Periodization.

Giriş

Kur'an'ın, insanlara Arap dili aracılığıyla gönderildiğine ilişkin birçok ayet vardır.¹ Bu ayetlerde Yüce Allah ve insan arasındaki iletişimde öne çıkan olgu *dil* doğrudan kendisidir. Bu ise söz konusu iletişimde Yüce Allah'ın mesajının insan tarafından anlaşılabilir olmasında dilin gerekliliğini ve imkânını ortaya koymaktadır. Neticede bu mesajın taşıdığı anlam ancak bu dilin tahlili bir şekilde incelenmesi sonucunda elde edilebilir. Tam da bu noktada dilbilimsel tefsir, Arap dili verileri dâhilinde Kur'an'ı ilahî murada uygun olarak açıklama amacına sahip olan ve bu minvalde hem dirayet hem de rivayet metodunu içerisinde barındıran bir tefsir yöntemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

¹ Yusuf 12/2; er-Ra'd 13/37; İbrahim 14/4; Tâhâ 20/113; eş-Şuarâ 2/195.

Dilbilimsel tefsir faaliyetleri erken bir dönemde başlamış ve modern döneme kadar Kur'an'ın doğru anlaşılmasında önemli etkisini sürdürmüştür. Bu uzun tarihi süreç içerisinde dilbilimsel tefsir faaliyetleri tekdüze olarak devam etmemiş, farklı verilerin kullanımı ile dönüşüm ve değişimlerle yol almıştır. Nitekim “tarih, her ne kadar ana malzemesini oluşturan zaman gibi, ilk bakışta süreklilik arz edermiş gibi görünse de o, aynı zamanda değişimleri de içerisinde barındırır.”² Genel tarih anlayışı için önemli bir çıkış noktası olan bu durum, uzun bir tarihi dönemi kapsayan “dilbilimsel tefsir tarihi” için de söz konusudur.

Tarihi ve bu tarih içerisinde değişen olgu ve olayları bütüncül bir şekilde idrak etmek zor hatta imkânsızdır. Nitekim nasıl ki “varolanların bir bütün halinde idrakini imkânsıza yakın göyerek onları tasnif ediyor ve varolanlara dair araştırmayı tek bir bilime havale etmiyorsak, aynı nedenle ke-sintisiz bir biçimde akan insanlık tarihini de tek bir bütün halinde idrak edemeyiz.”³ Ayrıca değişim ve dönüşümlere dikkat çekmeden tarihi standart, değişmeyen, tekdüze bir bütün olarak incelemek, bu süreç içerisinde birçok temel unsurun gözden kaçırılmasına neden olduğu gibi ilgili zaman diliminin de durağan, farklılaşmayan veya üretimin, yenilenmenin olmadığı bir süreç olarak algılanmasına yol açar. Ancak sürekli olarak değişen ve üreten insanın oluşturduğu tarih de değişmekte ve farklılaşmaktadır.⁴ Bu hakikatleri ortaya çıkarmak da yine bu tarihi oluşturan insana kalmaktadır. Bu durumda insanın yardımına farklı tasniflerin yanı sıra *dönemlendirme* koşmakta ve uzun soluklu bir tarihin olduğu her alanda değişim ve dönüşümün izlerini gözler önüne sermektedir. Ancak dönemlendirme faaliyeti, “hem özneliğin hem de en fazla insan tarafından kabul edilecek bir sonuç üretme çabasının yükünü sırtlanmış karmaşık bir işlemdir.”⁵ Tarihi olayları idrak etmek üzere gerçekleştirilen bilimsel bir faaliyet olarak her zaman önemini koruyan dönemlendirme, salt geçmiş tarihi idrak etmek de değildir, aksine içinde bulunduğumuz zamanı da anlamlandırma çabasıdır.

Tarihi bir süreç içerisinde neşet eden dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin bilimsel bir çerçevede ele alınmasında ve bu faaliyetler neticesinde elde edilen bilgilerin üst üste gelmiş bilgi yığını olmadığının tespit edilmesinde, dilbilimsel tefsir faaliyetlerini kapsayan tarihi sürecin dönemlendirilmesi

² Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, çev. Ali Berktaş (İstanbul: y.y., 2015), Önsöz.

³ İslam Düşünce Atlası (İDA), “Niçin Dönemlendirme?” (Erişim 12 Temmuz 2018).

⁴ Goody, tarihin Batı tarafından ele geçirilişini “tarih hırsızlığı” olarak ifade etmektedir. Bu başlık altında tarih hırsızlığında etkin olan faktörlerden birinin de dönemlendirmelerde ortaya çıkan eksiklikler olarak sunmaktadır. Bu anlamda doğru bir tarih anlayışı için doğru bir dönemlendirmenin gerekliliği gözler önüne serilmektedir. Aksi durumda “tarih hırsızlığı” kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Jack Goody, *Tarih Hırsızlığı*, çev. G. Ç. Güven (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012), 1, 25-30, vd.

⁵ Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart mı?*, 3.

kaçınılmaz bir durum olmaktadır. Nitekim dönemlendirmenin yapılmadığı uzun bir zaman diliminde birçok temel unsur gözden kaçırılabilir. Yine bu şekilde bir dönemlendirme; (I) dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin kendi tarihi içerisinde ele alınıp değerlendirilmesine, (II) bu faaliyetlerin devamlı bir yenilenme, değişim ve gelişmeyi içerisinde barındırdığının ortaya çıkarılmasına, (III) bu değişim ve farklılaşmaların ortaya çıkmasındaki ana etkenlerin belirlenmesine, (IV) ilgili tarihi süreç içerisinde kaleme alınan eser ve müelliflerinin tespit edilerek haklarının teslim edilmesine, (V) içerisinde bulunduğumuz tarihi süreçte dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin değerlendirilmesine katkı sağlamaktadır.

Dilbilimsel tefsir üzerinde yapılan çalışmalar, çoğunlukla tefsire dair faaliyetlerin ortaya çıktığı ilk üç asrı kapsamaktadır. Sonraki dönem faaliyetler ise daha çok eser veya kişi odaklı bağımsız çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum İslam düşüncesinin ikinci klasik dönemi olarak ifade edebileceğimiz hicrî 7-13. asırları kapsadığı gibi modern dönemi de kapsamaktadır. Dilbilimsel tefsir tarihini dönemlendirme hususunda yapılan az sayıda çalışmada da genellikle bir birine benzeyen tasnifler yapılmış ve yapılan dönemlendirmelerin kırılma noktaları, bunların ortaya çıkış gerekçeleri ve bu dönemlerin karakteristik özellikleri üzerinde çok fazla durulmamıştır. Yapılan bu tasniflerin çoğu da konuya genel bir bakış açısı kazandırmak için özellikle tefsir tarihine paralel bir dönemlendirme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu araştırma yukarıda ifade bulan faydaları gerçekleştirmek adına dilbilimsel tefsir tarihi üzerinden bir dönemlendirme modeli sunmaktadır. İlgili amaç doğrultusunda ilk olarak mevcut dönemlendirme modelleri eleştirel bir üslup ile aktarıldıktan sonra yeni bir model, çıkış noktaları ile birlikte sunulacaktır.

1. Dilbilimsel Tefsirde Dönemlendirme

Dilbilimsel tefsir çalışmalarının çok erken diyebileceğimiz bir dönemde başlamasında iletişimin ana aracı olan dilin tabiatının yanı sıra Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanması faaliyetleri, kıraat farklılıkları ve farklı dillere sahip etnik grupların İslam'a girmesi etkili olmuştur. Yine Arap dili kaide ve kurallarının tespit edilmesi yönündeki gayretler de dilbilimsel tefsirin ivme kazanarak ilerlemesini sağlamıştır. Bu şekilde Kur'an'ı doğru anlama amacıyla gerçekleştirilen tefsir faaliyetleri içerisinde yer alan dilbilimsel tefsir, karşılıklı ilişkiler içerisinde hem tefsir hem de Arap dilbilim tarihi ile etkileşimli bir tarihî seyir takip etmiştir. Bu uzun tarihi süreci genel bir perspektiften sunan farklı dönemlendirme modelleri mevcuttur. Bunlardan öne çıkanları aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

et-Tefsîru'l-lugavî li'l-Kur'ani'l-Kerîm eserinde Müsâid b. Süleyman, dilbilimsel tefsirin gelişim sürecini “Selef döneminde dilbilimsel tefsir” (et-Tefsîru'l-lügavî inde's-selef) ve “Dil âlimleri döne-

minde dilbilimsel tefsir” (et-Tefsîrû'l-lügavî inde'l-lügaviyyîn) şeklinde ikiye ayırarak incelemektedir.⁶ Yazar, birinci dönem olarak ifade ettiği selef dönemi dilbilimsel tefsir faaliyetleri bağlamında sahâbenin, tâbiûnun ve etbâu tâbiîn, Kur'an'ı tefsirde, dilbilime müracaat ettiğini örneklerle beyan etmekte ayrıca Hz. Peygamber'in de ihtiyaca binaen -az da olsa- dilbilimsel açıklamalarda bulunduğunu ifade etmektedir.⁷ İkinci dönem olarak ifade ettiği dil âlimleri dönemini ise hicrî 2. yüzyıl ile başlatmaktadır.⁸ Bu dönemlendirmede müellif, selef ve dil âlimlerinin yaptığı dilbilimsel tefsir faaliyetlerini göz önünde bulundurarak bir tasnif yapmaktadır. Ancak seleften sonraki dönemi bir bütün olarak ele almaktadır. Nitekim çalışmasında dil âlimlerinin yaptığı dilbilimsel tefsir faaliyetlerini incelerken meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzû'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an gibi doğrudan dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınan eserleri incelediği gibi Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmi' u'l-beyân'ı*, Rummânî'nin (öl. 384/994) *el-Câmi' fî ilmi'l-Kur'an'ı*, İbn Atıyye'nin (öl. 541/1147) *el-Muharrerü'l-vecîz'i* gibi eserleri ve Halil b. Ahmed'in (öl. 175/791) *Kitabü'l-ayn'ı*, İbn Dureyd'in (öl. 321/933) *el-Cemher'e* si ve el-Ezherî'nin (öl. 370/980) *Tehzîbü'l-luga'sı* gibi eserleri de araştırma kapsamında değerlendirmiştir. Bu genel değerlendirmesi sırasında da eserleri şekil ve içerik açısından farklı kategorilerde incelemekte, tarihsel herhangi bir dönemlendirme yapmamaktadır.⁹ Neticede müellif, seleften sonraki dönemi de genel hatlarıyla ele almakta bu anlamda ayrıntılı bir dönemlendirme sunmamaktadır.

J.J.G. Jansen, dilbilimsel tefsir faaliyetlerini iki tabaka olarak dönemlendirmektedir. Kur'an'ın dilbilimsel tefsiriyle ilgili modern çalışmaların da esasını oluşturduğuna inandığı bu iki tabakanın önemi üzerinde duran müellif, daha sonraki dönemlerde bu iki tabakada yöntem olarak yer etmiş uygulamaların dışına çok az çıkıldığını belirtmektedir.¹⁰ Jansen, ilk tabakayı Kur'an kelimelerini inceleyenlerin oluşturduğunu ifade ettikten sonra bu dönemde öne çıkan isim olarak İbn Abbas'ı zikretmektedir.¹¹ Müellif birinci tabakada İbn Abbas'ın yanı sıra Ebû Ubeyde'nin (öl. 210/815) ismini de zikretmektedir.¹² Bu ise iki dönem olarak belirlenen bu tasnifin, Müsâid b. Süleyman'ın da yaptığı dönemlendirmeden farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim müellif, sahâbe veya dil âlimleri arasında bir ayırım gözetmeksizin hepsini tek bir tabaka içerisinde zikret-

⁶ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-lügavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1432/2011), 60.

⁷ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-lügavî*, 64.

⁸ Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-lügavî*, 109.

⁹ Geniş bilgi için bk. Müsâid b. Süleyman, *et-Tefsîru'l-lügavî*, 183-453.

¹⁰ J.J.G.Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 106.

¹¹ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 106.

¹² Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 114.

miştir. İkinci tabakayı ise Zemahşerî (öl. 538/1144) ile başlatan yazar, bu iki tabaka arasındaki farklılaşmayı ise birinci dönem dilbilimsel tefsir çalışmalarında genellikle kelime boyutunda bir incelemenin; ikinci tabakada ise sözdizimsel bir incelemenin mevcudiyetine bağlamaktadır.¹³ Jansen, eserinde üçüncü bir tabaka olarak ifade etmese de modern dönemde dilbilimsel tefsir çalışmalarının değişiminden de bahsetmektedir. Özellikle Muhammed Abduh'un (öl. 1323/1905) dilbilimsel tefsire olan tepkisel yaklaşımı ve Emin el-Hûlî'nin (öl. 1385/1966) Kur'an'ın yorumlanması ve dilbilim arasındaki ilişkiye dayalı teorisini modern dönem dilbilimsel tefsir faaliyetleri içerisinde zikretmektedir.¹⁴

Jansen'in yaptığı dönemlendirmede, Zemahşerî öncesi süreç tek bir dönem olarak incelenmekte ve yaklaşık altı asırlık bir zaman diliminde yapılan çalışmalar salt kelime düzeyinde yapılan faaliyetler olarak ifade edilmektedir. Ancak bu dönemde kelime düzeyinde yapılan çalışmaların yanı sıra Arap Dili sahasında nahiv/sözdizim alanının temel kurallarını şekillendirecek dilbilimsel tefsir yorumlarını da Ferrâ (öl.207/822), Ahfeş (öl.215/830?), gibi müelliflerin eserlerinde çok rahat bir şekilde görebilmekteyiz. Bu anlamda Müsâid b. Süleyman'ın seleften sonraki dönemi içerisine alan genel değerlendirmesinin benzerini Jansen'in Zemahşerî öncesi için yaptığı dönemlendirmede de görebilmekteyiz.

Hâdî el-Catlâvî, *Kadâyâ'l-luğati fî kütübi't-tefsîr* eserinde Kur'an'ı ilk tefsir eden kişinin Allah Resûlü olduğunu ancak dilbilimsel tefsire ait ilk açıklamaları yapanın ise -Hz. Peygambere ait bu türlü rivayetlerin azlığını ifade ederek- İbn Abbas olduğunu beyan etmektedir.¹⁵ Yine dilbilimsel tefsirin çok uzun bir döneme yayıldığını ifade eden müellif *el-Kitab*'ın müellifi Sibeveyhi'nin (öl. 180/796) eserinde birçok defa Kur'an ayetlerini delil olarak kullanması ve ayetler üzerinden dilin kurallarını belirlemesini örnek göstererek bu süreci onun ile başlatmaktadır. Daha sonrasında bu süreci, tarihçilerin dilbilimsel alandaki dehası konusunda ittifak ettiklerini ifade ederek Ebû Hayyân'ın (öl. 745/1344) *Babrü'l-mubât* isimli tefsiri ile sona erdirmektedir. Böylece dilbilimsel tefsir faaliyetleri ona göre altı asrı kapsayan bir süreci içerisine almaktadır. Ayrıca müellif, bu süreç içerisinde dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin; asrın kültürel özellikleri, ilmin ilerlemesi ve toplumsal etkileşim gibi birçok farklı unsurdan etkilendiğini ifadelerine eklemiştir. Tam da bu noktada değişen unsurlara bağlı olarak dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin de farklılaştığına temas eden müellif, bu süreci üç dönem olarak tasnif etmektedir: Birinci dönemi Sibeveyhi ile başlatmakta ve bu dönem kaleme alınan eserlerin ise sözlük şeklinde ve kısa bilgilerin sunulduğu eserler olarak ifade etmektedir. Yine

¹³ Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 106, 118, vd.

¹⁴ Geniş bilgi için bk. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, 122-130.

¹⁵ Hâdî Atlâvî, *Kadâyâ'l-luğati fî kutubi't-tefsîr* (Tunus: Daru Muhammed Aliyyu'l-Hâmî, 1998), 42-43, 46.

Ferrâ ve Ebû Ubeyde'yi de bu dönem içinde eser veren müellifler arasında zikretmektedir. Müellif, ikinci dönemi ise daha çok nahiv ile ilgili izahların yer aldığı hatta neredeyse diğer konuların üzerinde hiç durulmadığı ve îrâbü'l-Kur'an türü eserlerin kaleme alındığı dönem olarak ifade etmektedir. Hicrî 5. ve 7. asırları kapsayan bu dönem için de Zeccâc (öl.311/923), Mekkî b. Ebî Talib (öl. 437/1045) ve Ebü'l-Berekât Kemâleddin el-Enbârî (öl.577/1181) gibi müelliflerin eserlerini örnek olarak vermektedir. Üçüncü dönemi ise Ebû Hayyân ile başlatan müellif, bu dönemin yegâne müfessiri olarak da sadece onun ismini vermektedir.¹⁶ Catlâvî'nin yaptığı bu tasnifte süreci Sibeveyhi ile başlatması farklı bir yaklaşım olarak kabul edilebilir. Ancak bu bağlamda Kur'an'dan delil getirme konusunda Arap dilbilim tarihinde birçok dilci âlim bulunmaktadır. Bu tür eserlerin dilbilimsel tefsir kapsamında değerlendirilmesi ise bu ilmi disiplinin sınırlarını aşmaktadır.

Rufeyda ise "Tefsir Kitaplarında Nahiv Düşüncesinin Merhaleleri" (Merâhilü'l-Tefkîrî'n-Nahvî fî Kütübî't-Tefsîr) başlığı altında dilbilim ağırlıklı tefsiri altı dönemde incelemektedir. *Birinci dönem*, nahiv âlimlerinin "meâni'l-Kur'an" türü eserleri kaleme aldıkları dönemdir. Ayrıca bu dönem, müellif tarafından, nahiv araştırmalarına ve kıraat ile delil getirmeye önem veren sonraki dönem müfessirlerin görüşlerine kaynaklık teşkil eden dönem olarak ifade edilmektedir. Nitekim müellife göre sonraki dönem müfessirler, bu dönemin verilerini ya geliştirerek yeni şeyler ürettiler ya da olduğu gibi aktardılar. *İkinci dönem*, ilk dönem üzerine bina edilen ve geliştirilen nahiv düşüncesindeki özgünlüğü ile öne çıkmaktadır. Özellikle bu dönem müfessirlerinin çoğu dilbilimdeki üstünlükleri ile temayüz etmektedir. Nitekim bu dönem müfessirler aynı zamanda nahiv ilminde belirleyici, güçlü ve eşsiz bir yere sahip âlimler olarak karşımıza çıkmaktadır. Müellif bu dönem içerisinde müfessirleri kronolojik olarak sıralamakta ve ilk olarak Taberî'yi en son olarak da Zemahşeri'yi zikrederek bu dönemi sona erdirmektedir. *Üçüncü dönem* birçok konuyu içerisinde barındıran ansiklopedik tefsirlerin yazıldığı dönem olarak ifade edilmektedir. Ayrıca müellif bu dönem müfessirlerin sadece nahiv bilgisiyle öne çıkan isimler olmadığını aksine analitik düşünceye sahip geniş ilim sahibi kişiler olduğunu ifade etmektedir. Bu dönemin çok geniş olduğunu bildiren Rufeyda, bu dönemi de İbn Atiyye ile başlatmakta ve Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Kurtubî (öl. 671/1273) gibi isimleri de içerisine alacak şekilde Ebü'l-Berekât en-Nesefî (öl. 710/1310) ile de bitirmektedir. *Dördüncü dönem* öne çıkan müfessirlerin başında Ebû Hayyân'ın geldiğini ifade eden müellif, üçüncü dönemde elde edilen verilerin bu dönemde kaynak olarak kullanıldığını beyan etmesinin yanında bu dönemde de farklı, orijinal fikirlerin ortaya çıkarıldığının altını çizmektedir. *Beşinci dönem* *Keşşâf* başta olmak üzere önceki dönemlerde mevcut eserlerden yapılan alıntılar üzerine yapılan yorumlama,

¹⁶ Catlâvî, *Kadâyâ'l-luğati*, 48-49.

eleştirme şeklinde kaleme alınan eserlerden oluşmaktadır. Bu dönemde ise müellif, Celâlüddîn es-Suyûtî (öl. 911/1505), Ebüssuûd Efendi (öl. 982/1574) gibi müfessirlerin ismini zikretmektedir. *Altıncı dönem* ise bir önceki dönemden ayrı görmeyen müellif, farklı olarak bu dönemde bir yenilenme ve ihyâ hareketinin varlığından bahsetmektedir. Bu dönemde ise Şevkânî (öl. 1250/1834), Âlûsî (öl. 1270/1854), Muhammed Abduh (öl. 1323/1905) gibi müfessirlerin ismini zikretmektedir.¹⁷

Rufeyda'ya ait bu dönemlendirme dilbilimsel tefsirden ziyade genel tefsir tarihine ait bir dönemlendirmeyi anımsatmaktadır. Zaten müellif *Tabakatü'l-Müfessirîn* ismini verdiği bir önceki başlığında Suyûtî, Dâvûdî (öl. 945/1539?) gibi müelliflerin yapmış oldukları genel tefsir dönemlendirmesi ve tabakat kitaplarında izledikleri alfabetik sıralama konusunda onları eleştirmiş ve meâni'l-Kur'an türü eserlerin tedvininin Taberî'nin tefsiri gibi tefsir kitaplarından önce olduğunu beyan ederek nahiv ilmi ile tefsir ilmi arasındaki ilişkinin çok eski olduğunun altını çizmiştir.¹⁸ Ayrıca kitabına *en-Nabv ve kütübü't-tefsîr* ismini veren müellif, dilbilimsel tefsirin genel inceleme sahasının alanını daraltarak sadece nahiv-tefsir ilişkisi üzerinde durmuştur. Bu bağlamda garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserleri de incelemesinin dışında tutmuştur.

“Diğer birçok ilim dalı ve ekolde olduğu gibi tefsir ve dilbilimsel tefsirin de belli süreçlerden geçerek teşekkül etmiş olduğunu”¹⁹ ifade eden Karagöz, dilbilimsel tefsirin doğuşu ve gelişimini incelediği eserinde dilbilimsel tefsirin bu süreçteki tarihini *tedvin öncesi* ve *tedvin sonrası* olarak ikiye ayırmaktadır.²⁰ Yazar, tedvin öncesi dönemi dilbilimsel tefsirin ilk nüvelerinin ortaya çıktığı dönem olarak niteleyerek bu dönemi de Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûn dönemlerini de içerisine alacak şekilde incelemektedir.²¹ Tedvin dönemini ise dilbilimsel tefsirin teşekkülü dönemi olarak niteleyerek meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an gibi eserlerin kaleme alındığı hicrî 2. asrın sonları ile başlayan ve hicrî 4. asrın başlarını da içerisine alan süreç olarak ifade etmiştir.²²

Karagöz'e ait diğer bir tasnifte ise hicrî 1. asırdan 2. asrın ortaları *birinci dönem*; hicrî 2. asrın ortalarından 4. asrın başları *ikinci dönem*; hicrî 4. asrın ilk çeyreğinden 8. asrın ortaları *üçüncü dönem*; hicrî 8. asrın ortalarından 14. asrın başları *dördüncü dönem*; hicrî 14. yüzyıldan günümüze kadarki

¹⁷ İ. Abdullah Rufeyda, *en-Nabv ve kütübü't-tefsîr* (Bingazi: Dâru'l-Cemâhiriyye, 1990), 1/ 563-568.

¹⁸ Rufeyda, *en-Nabv ve kütübü't-tefsîr*, 1/ 561.

¹⁹ Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 122.

²⁰ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 122.

²¹ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 126.

²² Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 126, 148-149.

zaman dilimi ise *beşinci dönem* oluşturmaktadır.²³ Bu tasnife göre birinci dönem, dil merkezli tefsirin ilk nüvelerinin görüldüğü Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiün dönemini içine almaktadır. Başlangıç ve gelişim dönemi olarak ifade edilen ikinci dönem ise garîbü'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an türü eserlerin kaleme alındığı dönem olarak kabul edilmektedir. Müellif tarafından zirve dönem olarak ifade edilen üçüncü dönemde dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde bir değişimin görüldüğü ifade edilmektedir. Nitekim bu dönem, önceki eserlere nispetle hem tefsir edilen ayetlerin sayısında bir artışın görüldüğü hem de ayetlerin tefsir edilmiş şekli bakımından daha kapsamlı eserlerin kaleme alındığı dönem olarak beyan edilmektedir. Dördüncü dönemde dilbilimsel tefsir alanında yeni çalışmalardan ziyade gelinen noktanın muhafaza edildiği görülmektedir. Beşinci dönem ise modern çağın gelmesiyle birlikte mevcut ilmî birikimin yanı sıra Batı'da dilbilim alanında kaydedilen yeni gelişmelerin Kur'an'ı anlamada kullanılması şeklinde ifade edilmektedir.²⁴

Karagöz birinci tasnifinde *tedvin* olgusunu göz önünde bulundurarak yaklaşık ilk üç asırlık bir sürecin dönemlendirmesini yapmaktadır. İkinci tasnifte ise dilbilimsel tefsirin doğuşundan günümüze kadarki zaman dilimi ele alınmış ve dördüncü asrın başlarında kaleme alınan Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an ve i'râbüh* eseri ile altıncı asrın başlarında kaleme alınan Zemahşeri'nin *Keşşâfı* ve Ebû Hayyân'ın *Babrü'l-mubi'i* aynı dönem eserler olarak telakki edilmiştir. Yine bu tasnifte genel manada dilbilimsel tefsir içerisinde yer alan garîbü'l-Kur'an veya vücûh ve nezâir türü eserler çok fazla göz önünde bulundurulmamış daha çok meâni'l-Kur'an veya sonraki dönem dilbilimsel tefsir ağırlıklı eserler öne çıkarılmıştır.

İsmail Aydın ise "Hz. Peygamber'in bir kelimeyi eşanlamlısı olan diğer bir kelimeyle veya genel anlamda dilde kullanıldığı anlamıyla açıklaması" şeklindeki tefsir biçimini dilbilimsel tefsirin ilk merhalesi olarak ifade etmektedir. "Garib kelimeleri açıklamanın yanı sıra tefsirde yeni argümanların benimsendiği sahâbe ve tâbiün dönemindeki tefsir hareketlerini" de dilbilimsel tefsirin ikinci merhalesi olarak ifade etmektedir. Müellif "dil sahasında meydana gelen çalışmalara bağlı olarak dil kurallarına dayalı yapılan" dilbilimsel tefsir faaliyetlerini de üçüncü merhale olarak ifade etmektedir. Hicrî ikinci asrın başlarından dördüncü asrın ortalarına kadar olan bu dönemi tedvin dönemi olarak isimlendiren müellif, yine Karagöz gibi bu süreçte kaleme alınan meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an türü eserlerin incelemesini yapmaktadır.²⁵ Genel

²³ Mustafa Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*, ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak (Ankara: Otto Yayıncılık, 2013), 1/324-325.

²⁴ Geniş bilgi için bk. Karagöz, "Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları", 1/326-343.

²⁵ İsmail Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 81.

olarak da Hz. Peygamber ve sahâbe dönemini dilbilimsel tefsirin ortaya çıkış dönemi; tedvin dönemi de gelişme dönemi olarak isimlendirmektedir.²⁶ Müellif, yaklaşık hicrî ilk dört asrı göz önünde bulundurarak Karagöz'ün yaptığı tasnife benzer bir tasnif yapmıştır.

Diğer bir dönemlendirme ise Celalettin Divleki'ye aittir. Müellif dilbilimsel tefsiri iki tabaka olarak tasnif etmektedir. “Birinci tabakayı alfabetik olsun ya da olmasın Kur’an kelimelerinin dilbilimsel izahını yapan sözlük görünümündeki tefsirler oluşturmaktadır. Bu eserler ise başlangıç ve olgunluk dönemi eserleri olmak üzere iki ana bölümde ele alınmaktadır. Başlangıç dönemi eserleri olarak; Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ı, Ebû Ubeyde'nin *Mecâzi'l-Kur'an*'ı ve İbn Kuteybe'nin *Garîbu'l-Kur'an*'ı örnek olarak verilmektedir. Olgunluk dönemi eserleri olarak da Râgıb el-İsfehânî (öl. 502/1109?)'nin *Müfreda*'ı, Fahreddin er-Râzî'nin *Garîbu'l-Kur'an*'ı ile Semîn el-Halebî'nin (öl. 756/1355) *Umdetü'l-huffaz*'ı verilmektedir.”²⁷ Müellif “ikinci tabakada ise sûre ve ayet sırasına göre, Kur’an ayetlerini tefsir eden ve ayrıca dilbilimsel açıklamalara da yer veren dirayet tefsirlerini örnek olarak vermekte ve bu tabakanın en önemli ismi olarak da Zemahşeri'yi zikretmektedir.”²⁸ Bu dönemlendirme de ise -her ne kadar tabakat ismi verilmişse de- tarihsel bir dönemlendirmeden ziyade eserlerin şekilsel özelliklerine göre yapılan bir tasnif öne çıkmaktadır.

Yukarıda farklı şekillerde karşımıza çıkan dilbilimsel tefsir tarihini dönemlendirme modellerini aşağıdaki tabloda şu şekilde özetleyebiliriz:

Tablo 1: Dilbilimsel Tefsirde Farklı Dönemlendirme Modelleri

Müellif	Dönemlendirme
Müsâid b. Süleyman	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: Selef Dönemi (h. 1. asır) ▪ İkinci Dönem: Dil Âlimleri Dönemi (h. 2 asır ve sonrası)
J.J.G.Jansen	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: Birinci Tabaka (h. 1. asır – h. 5. asır) ▪ İkinci Dönem: İkinci Tabaka (h. 5. asır – ...) ▪ Üçüncü Dönem: Modern Dönem
Hâdî el-Catlâvî	<ul style="list-style-type: none"> ▪ Birinci Dönem: (h. 2 asır – h. 4. asır başları) ▪ İkinci Dönem: (h. 4. asır – h. 7. asır) ▪ Üçüncü Dönem: (h. 7. asır – ...)

²⁶ Aydın, *Kur'an'ın Filolojik Yorumu*, 79-80, 116-117.

²⁷ Celalettin Divleki, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Firâzâbâdî'nin Besâir'i* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000), 59, 69.

²⁸ Divleki, *Dilbilim ve Kur'an İlimleri Açısından el-Firâzâbâdî'nin Besâir'i*, 59.

Rufeyda,	<ul style="list-style-type: none">▪ Birinci Dönem: (... -h. 4. asır başları)▪ İkinci Dönem: (h. 4. asır – h. 6. asır)▪ Üçüncü Dönem: (h. 6. asır – h. 7. asır)▪ Dördüncü Dönem: (h. 8. asır)▪ Beşinci Dönem: (h. 9. asır – h. 12. asır)▪ Altıncı Dönem: (h. 13. asır – h. 14. asır)
C. Divlekci	<ul style="list-style-type: none">▪ Birinci Dönem: Birinci Tabaka▪ İkinci Dönem: İkinci Tabaka
M. Karagöz I	<ul style="list-style-type: none">▪ Birinci Dönem: Tedvin Öncesi Dönem▪ İkinci Dönem: Tedvin Sonrası Dönem
M. Karagöz II	<ul style="list-style-type: none">▪ Birinci Dönem: (h. 1. asır – h. 2. asır) (İlk Nüveler)▪ İkinci Dönem: (h. 2. asır – h. 4. asır) (Başlangıç ve Gelişim)▪ Üçüncü Dönem: (h. 4. asrın ilk çeyreği – h. 8. asır) (Zirve)▪ Dördüncü Dönem: (h.8. asır – h. 14. asır)▪ Beşinci Dönem: (Modern Dönem) (Yeni Mecralar)
İ. Aydın	<ul style="list-style-type: none">▪ Birinci Dönem: Ortaya Çıkış Dönemi (Hz. Peygamber, Sahâbe ve Tâbiûn Dönemi)▪ İkinci Dönem: Gelişim /Tedvin Dönemi (h. 2. asır – h. 4. asır)

2. Dilbilimsel Tefsirde Yeni Bir Dönemlendirme Modeli

Dilbilimsel tefsir tarihi, kendi tarihi içerisinde okunduğunda ve değişim-dönüşümlere bağlı olarak ortaya çıkan kırılma noktaları göz önüne alındığında şu şekilde bir dönemlendirme modeli ile tasnif edilebilir:

- Klasik Dönem
- Teşekkül Dönemi
- Yorumlama Dönemi
- Farklılaşma Dönemi
- Modern Dönem Öncesi

- Modern Dönem

2.1. İlk Dönem Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri: Klasik Dönem

Dilbilimsel tefsirde klasik dönem, Hz. Peygamber döneminden başlayarak 5. yüzyılı da içine alacak şekilde devam eden bir süreçtir. Bu dönem, tedvin öncesi ve sonrasını kapsayan hem dilbilimsel tefsir hem de diğer İslamî ilimler açısından kurucu metinlerin kaleme alındığı, Arap dili alanında yapılan çalışmalarla dilbilimsel tefsir sahasında yapılan faaliyetlerin birlikte yol aldığı, her iki ilim dalının kavramlarının ve kurallarının netleştiği, sınırlarının tayin edildiği bir dönemdir. Dilbilimsel tefsir alanında etkisini ve önemini her zaman koruyacak olması nedeniyle bu süreç “Klasik Dönem” olarak isimlendirilir.

Nahiv ilmini açıklarken bu ilmin kişiyi yanlıştan koruyacak, anahtar bilgileri barındırdığını ifade eden Abdulkâhir Cürcânî (öl. 471/1079)²⁹ gibi Sekkâkî (öl. 626/1229) de ilmü'l-edeb veya ilmü'l-Arabiyye olarak isimlendirdiği Arap Dili ve Edebiyatı'nın en kadim amacının “Arapça konuşurken veya yazarken hatadan sakınmak” olarak ifade etmektedir.³⁰ Seyyid Şerif Cürcânî (öl. 816/1413) de, *edeb* kelimesini, “her tür hatadan kendisi sayesinde sakınılan ilim” olarak tanımlamaktadır.³¹ Esasında bu ifadelerin tümü dilbilimin amacını ortaya koymaktadır: İster yazarken ister konuşurken olsun dili bir iletişim aracı olarak kullanan kişinin hatadan uzak durmasını sağlamak. Tam da bu noktadan alarak diyebiliriz ki ister Hz. Peygamber döneminde vahyin yazılması ve yedi harf üzerine okumaya ruhsat verilmesi gibi uygulamalar olsun, isterse de daha sonraki dönemlerde Kur'an'ın toplanması, harekelenmesi, noktalanması gibi uygulamalar olsun Kur'an'ın muhatabı olan herkes, onu doğru bir şekilde aktarmak ve doğru bir şekilde anlamak için azami gayret sarf etmiştir. Bu anlamda Kur'an'ı okuyan, anlayan ve yorumlayan herkes hatadan uzak kalmak için ilahi vahyin dili üzerinde yoğunlaşmıştır. Neticede “dilde her tür hatadan kendisi sayesinde sakınılan ilim” olan Arap dilbilimi, Kur'an üzerinde sonradan ortaya çıkması muhtemel her tür hatadan kendisi sayesinde sakınılan ilim” kabul edilerek temelleri Kur'an tarihi ile atılmaya başlanmıştır. Nitekim Arapça için gerçek anlamda bir dil çalışması, İslam'ın Arap toplumu içerisinde yayılmasından hemen sonra başlamış ve Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılması gayretleri ile önemli boyutlara ulaşmıştır.³² Bu gayretler neticesinde hem Kur'an'ın diğer nesillere doğru bir şekilde aktarılmasında hem de onun doğru

²⁹ Abdulkâhir Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmud Muhammed Şakir (b.y.: y.y., ts.), 28-30.

³⁰ Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Mijfâhu'l-'Ulûm*, thk. Naîm Zerkûr (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 8.

³¹ Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, tahk. Muhammed Sıddık el-Miñşavî (Kâhire: Daru'l-Fazile, ts.), 16.

³² Geniş bilgi için bk. Şevkî Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye* (Kâhire: Daru'l-Mâarif, ts), 11-12; Abduh Râcihi, *Durusu fi'l-mezâhibi'n-nabviyye* (Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980), 10.

bir şekilde anlaşılmasında ilk ve önemli adımlar atılmış, bu faaliyetler uzun bir tarihi dönemde de devam etmiştir. Dilbilimsel tefsir faaliyetleri bağlamında “Klasik dönem” olarak isimlendirilen yaklaşık bu beş asırlık süreç, özellikle Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait dilbilimsel rivayetlerin kayıt altına alındığı, meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserlerin kaleme alındığı³³ kısaca Kur'an-ı Kerim hakkında hem filolojik hem de dilbilimsel faaliyetlerin ilk nüvelerinin görüldüğü bir dönemdir.

Klasik dönemi kendi içerisinde ikiye ayırmamız mümkündür: Teşekkül Dönemi ve Yorumlama Dönemi.

2.1.1. Teşekkül Dönemi

Dilbilimsel tefsirin teşekkül dönemi; Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait ilk dilbilimsel açıklamaların da içerisinde yer aldığı, dilbilimsel tefsirin tedvin çalışmalarını da kapsayan hicrî ilk üç asra karşılık gelmektedir.

Kur'an hakkında yapılan dilbilimsel açıklamalar, onun indirildiği dönem itibariyle başlamıştır. Zira Hz. Peygamber'e ait tefsir rivayetlerinde, sonraki asırlarda dilbilime konu olacak şekilde özellikle kelime düzeyinde yaptığı izahların öne çıktığı görülmektedir.³⁴ Çoğunlukla ayetlerin sözdizimi ile alakalı olmayan bu dilsel izahlar, dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin ilk örneklerini oluşturmaktadır. Hz. Peygamber'in Kur'an kelimelerini eşanlamlısı yahut dildeki kullanımıyla ifade etmesi, farklı kıraat şekillerinin mevcudiyeti ile Kur'an'ın yazıya aktarılması, daha sonrasında iki kapak arasına alınması, harekelenmesi ve noktalanması hususundaki filolojik uygulamaların hepsi “dilbilimsel tefsir” alanında yapılan faaliyetlerdir. Ancak Hz. Peygamber, sahâbe ve hatta tâbiûn dönemini de içine alan bu süreçte yapılan dilbilimsel açıklamalar, Karagöz'ün de ifade ettiği gibi “dilbilimsel tefsirin ilk nüveleri”ni oluşturmakta, ancak sistemli bir dilbilimsel tefsir yaklaşımını ifade etmemekte ve neticede bu durum o dönemde sistematik anlamda dil ağırlıklı bir tefsirin mevcut olmadığını göstermektedir.³⁵ Nitekim vahyin kaynağı durumundaki Allah Resûlü'nün hayatta olması o dönemde böyle bir ilmin ortaya çıkmasına ihtiyaç bırakmamıştır. Çünkü Kur'an'ın doğru anlaşılması ve aktarılmasına yönelik ihtiyaçların giderilmesinde objektif kural ve kaidelerin tespit edilmesine, genel-geçer verilerin elde edilmesine, sistemli bir üst söylemin belirlenmesine gerek duyulmamıştır.

³³ İlk dönem kaleme alınan dilbilimsel tefsir çalışmaları, garîbü'l-Kur'an, meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, müşkilü'l-Kur'an, eşbâh ve nezâir, tesârif, ma'ttefeka lafzuhu ve'htelege ma'nâhu gibi farklı isimler ile anılmıştır. Ancak bu çalışmalar yaygın kullanımına da uygun olarak en genel haliyle bu dört başlık altında tasnif edilmektedir.

³⁴ Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir*, 131-134; Aydın, *Filolojik Tefsir*, 81-88.

³⁵ Karagöz, “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”, 1/326-329.

Çünkü Hz. Peygamber aracılığıyla gönderilen vahiy, her türlü kontrolü sağlıyor, tartışma götürmez açıklamalarla son noktayı koyuyordu. Bu nedenle dilbilimsel tefsirin doğuşunu Hz. Peygamber döneminden başlatmak, hem vahyin mahiyeti hem de dilbilimsel tefsirin ilmî bir disiplin olması açısından doğru bir yaklaşım olmamaktadır. Her ne kadar bu uygulamaların hepsi sistemli bir disiplin olarak dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin doğrudan kapsamına dâhil olmasa da daha sonra teşekkül edecek bu disiplinin ana damarlarını oluşturmaktadır. Ayrıca bu katkı sadece muhteva açısından olmamakta yöntemsel olarak da dilbilimsel tefsir için alternatifler sunmaktadır.

Allah Resûlü'nün vefatından sonra ise bizzat onunla aynı havayı teneffüs etmiş onunla aynı zaman ve mekânı paylaşmış sahâbeyi kapsayan dönem gelmektedir ki yine bu dönemde de yukarıdaki ihtiyaçlarla karşı karşıya kalınmıştır. Ancak bu kez vahyin devamı söz konusu değildir. Bununla birlikte Hz. Peygamber ile birlikte yaşamış ve onun rahle-i tadrîsînden geçmiş olmak, bizzat vahyin nazil olduğu dili ve ortamı iyi biliyor olmak onları bu ihtiyaçları karşılama noktasında diğer nesillere göre farklı kılmaktadır.

Sahâbe döneminde İbn Abbas'ın Kur'an kelimelerini şiir ile açıklaması şeklindeki faaliyetleri ve bunun bir yöntem olarak benimsenmesi ve daha sonraki dönemde bu rivayetlerin onun öğrencileri tarafından kayıt altına alınması, Kur'an'ın harekelenmesi ve noktalanması faaliyetleri; Kur'an'ı doğru anlama ve aktarma ihtiyaçlarının karşılanmasında artık belli bir yöntemin ve sistemin takip edilmesinin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Özellikle Arap olmayan insanların da hızlı bir şekilde İslam'a girmesiyle böyle bir ilmin mevcudiyeti zorunlu hale gelmiştir. Tâbiûn döneminin sonlarına karşılık gelen bu dönemde, artık tam anlamıyla ilmî bir disiplin olarak dilbilimsel tefsirin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak yukarıda beyan ettiğimiz gibi bizzat dilbilimsel tefsirin ana konusu olan Kur'an'ın nazil olduğu Hz. Peygamber dönemi; bu döneme şahitlik eden sahâbe ve sahâbenin öğrencisi pozisyonunda olan tâbiûn neslini içine alan sahâbe ve tâbiûn dönemi, dilbilimsel tefsir için önemli verileri içerisinde barındıran dönemlerdir. Bu anlamda her ne kadar bu dönemler içerisinde sistemleşmiş ilmi bir disiplin olarak dilbilimsel tefsirden bahsedilmese de bu minvalde yapılan tefsir çalışmalarının bu dönemlerden müstağni kalması düşünülemez.

Teşekkül döneminde Arap Dili üzerinde yapılan çalışmaların da hızlı bir şekilde yol aldığı görülmektedir. Nitekim Arap diline dair genel kuralları Hz. Ali'den (öl. 40/661) öğrendiği rivayet edilen Ebu'l-Esved ed-Düelî (öl. 69/688) ile Arap dilbiliminin oluşum evresi başlamıştır. Daha sonra Abdurrahman b. Hürmüz (öl. 117/735), Yahya b. Ya'mer (öl. 129/746) gibi isimlerin yanı sıra Halil b. Ahmed ve öğrencisi Sîbeveyhi ile Arapça, belli kurallar etrafında şekillenen yapısal bir bütün

olarak formüle edilmiş ve bu çıkış noktasıyla dilbilim alanında ilk ilmî incelemeler başlamıştır. Kut-rub (öl. 206/821), Ahfeş-i Evsat ve Müberred (öl. 286/899) gibi dilcilerin oluşturduğu Basra; Ebû Cafer er-Ruâsî (öl.187/803), Kisâî (öl. 189/805) ve Ferrâ gibi dilcilerin oluşturduğu Kûfe dil ekol-leriyle farklı iki mecrada devam ettirilen bu faaliyetler ile bir yandan Arap dilinin kelime yapısı üze-rinde durulurken bir yandan da cümle düzeyinde dil olguları ayrıntılı olarak incelenmiştir. Neticede Basra ve Kûfe gibi merkezlerde lügat ve nahiv ilmine dair önemli çalışmalar yapılmıştır.

Teşekkül döneminde Arap Dili bağlamında ortaya çıkan gelişmeler dilbilimsel tefsir üze-rinde de etkili olmuştur. Nitekim dilci müelliflerin çoğunun Arap dil kurallarını formüle ederken kullandıkları en önemli kaynak Kur'an'ın bizzat kendisi olmaktadır. Sibeveyhi'nin *el-Kitab*'ında dört yüzden fazla ayeti istişhâd için kullanmasında olduğu gibi birçok dil âlimi, Kur'an'ın kelime ve cümle yapısını bu şekilde inceleme alanına almıştır. Buradan alarak bu dönem dilbilimsel tefsir çalışmaları-nda Kur'an'ı doğru anlamının yanı sıra Arap Dili kurallarını tespit amacıyla da ayetlerin incelen-diğini ifade edebiliriz. Kısaca bu süreçte Kur'an'ın bizzat kendisi *amaç* olduğu kadar dili en güzel şekilde kullanması açısından da Arap Dili kurallarının tespiti için bir *araç/kaynak* olarak kullanılmış-tır. Yine hicrî 2. asrın ikinci yarısı itibariyle kaleme alınan meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü dilbilimsel tefsir eseri müelliflerinin çoğunun aynı zamanda dilci oluşu bu durumun bir göstergesidir.

Teşekkül döneminde başlayan dilbilimsel tefsirde tedvin çalışmaları hızlı bir şekilde devam etmiştir. Mukâtil b. Süleymân'ın (öl. 150/767) *el-Eşbah ve'n-nezâir fî'l-Kur'ani'l-Kerim*'i, Kisaî'nin *Meâni'l-Kur'an*'ı, Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'an*'ı Ebû Ubeyde'nin *Mecâzû'l-Kur'an*'ı, Ahfeş'in *Meâni'l-Kur'an*'ı, Abdullah b. Yahya b. el- Mübârek'in (öl. 237/851) *Garîbü'l-Kur'an ve tefsirib*'i, İbn Ku-teybe'nin (öl. 276/889) *Tefsiru garîbi'l-Kur'an*'ı bu dönem telif edilen eserler arasında yer almaktadır. Bu eserlerin içerikleri de göz önüne alındığında teşekkül dönemi dilbilimsel tefsir faaliyetlerinin genel özellikleri şu şekilde sıralanabilir:

- Kur'an'da her ayetin üzerinde durularak baştan sona bir tefsir yapılmadığı gibi ele alınan ayetler de çoğunlukla parçacı bir şekilde incelenmektedir.
- Kur'an ekseninde nahiv kurallarının netleştirilmeye çalışıldığı bu dönemde âlimler ara-sında dilbilimle alakalı tam olarak ortak bir ıstılahın varlığından söz edilememektedir. Aynı şekilde birçok kural ve kaide üzerinde de bir birliktelik sağlanamamıştır. Özellikle bu farklılaşan ıstılah ve kaideler etrafında Kûfe ve Basra şeklinde iki önemli ekol ortaya çıkmıştır.
- Meâni'l-Kur'an türü eserlerde kelime ve cümle boyutunda morfoloji, sözdizim ve anlam-bilim bağlamında kurallar irdelenmiş, yeri geldiğinde bu kurallar tanımlanmış ve sistemleştirilmiştir.

Bu eserlerde bu tür dilbilimsel izahlar kelime veya ifadelerin doğrudan anlamlarının verildiği izahlardan çok daha fazla yer almaktadır.

- Açıklamalar çoğu zaman dilbilimsel bir kural ve kaide etrafında şekillenmektedir.
- Şiir başta olmak üzere, bir diğer ayet ve Arapların genel kullanımları istişhâd için sıklıkla kullanılmıştır.

• Kıraat özellikle bu dönem eserlerinde önemli bir yere sahiptir. Farklı kıraat şekilleri anlam ve yapı bakımından değerlendirilmekte, kıraatlerin hem anlam hem de sözdizimsel bağlama sağladığı katkılar üzerinde durulmaktadır. Arap Dili bağlamında değerlendirilen bu kıraatlerden herhangi bir kaide veya kural altında ele alınmayanlar ise çoğu zaman reddedilmektedir.

- Ayetlerde yer alan kelime ve ifadeler üzerinde çok fazla ayrıntıya girilmemektedir. Ancak özellikle nahiv, sarf gibi dilbilimsel izahlarda ayrıntılı bilgiler aktarılabilir.

• Garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserlerde ele alınan kelime sayısı diğer dönemlere nispetle azdır. Sıralama kelimelerin geçtiği ayet ve sureler göz önüne alınarak Mushaf tertibine göre yapılmaktadır.

- Garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserlerde ele alınan kelimeler hakkında yapılan izahlar çok uzun ve ayrıntılı olmamaktadır. Ayrıca vücûh ve nezâir türü eserlerde kelimelerin farklı kullanımlarını ifade eden vecihlerin sayısı da çok fazla olmamaktadır.

• Garîbü'l-Kur'an türü eserlerde incelenen kelimeler, diğer dil veya lehçelerde kullanılan ancak Arap diline geçmiş muarreb veya az kullanılması sebebiyle çok bilinmeyen kelimelerden oluşmaktadır.

- Kur'an kıssaları, sebab-i nüzul ve tefsirle ilişkili diğer rivayetlere çoğunlukla girilmemektedir.

• Takdim, tehir, hazf, izhâr gibi üslup özellikleri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmamaktadır.

- Bu dönem yazılan eserler arasında hem içerik hem de isimlendirme hususunda keskin bir çizgi görülmemektedir. Bir eser hem meâni'l-Kur'an hem garîbü'l-Kur'an, hem de vücûh ve nezâir ile ilgili bilgiler içerebilmektedir.

Özellikle bu dönemde yazılan dilbilimsel tefsir kitapları, tefsir alanında esas kaynak olma özelliğini günümüze kadar sürdürmüştür. Daha sonra yazılan eserlerin hiçbiri bu eserlerden bağımsız kal(a)mamıştır. Ayrıca yorumlama döneminde kaleme alınan eserler zikri geçen bu eserlerin farklı şekillerde tasnifi veya geliştirilmiş hali olmuştur.

2.1.2. Yorumlama Dönemi

Hicrî 4. asırda dilbilim çalışmaları Ebû İshâk ez-Zeccâc (öl. 311/ 923), İbnü's-Serrâc (öl. 316/ 929), Ebü'l-Kâsım ez-Zeccâcî (öl. 337/949), Ebû Saîd es-Sirâfî (öl. 368/ 979), Ebû Ali el-Farisî (öl. 377/987) gibi dilcilerle mantık, kelam, felsefe, fıkıh usulü gibi ilimlerle de etkileşim içerisinde gelişmesini sürdürmüştür.³⁶ Yine siyasetin ve kültürel etkileşimin yeni adresi olan Bağdat'ta yaşayan birçok âlim, Basra ve Kûfe ekollerini karşılaştırıp doğrusunu bulma veya her iki ekolün görüşlerini alma yoluna gitmiştir. Neticede hicrî 3. asrın başlarında bu ekoller arasında artan çekişme hicrî 4. asırda azalmış ve Bağdat ekolü olarak isimlendirilen yeni, eklektik bir ekolün temelleri atılmıştır.³⁷ Yine bu asrın sonlarına doğru artık nahiv terimlerinin tamamlandığı da görülmektedir.³⁸

Arap dilbilim çalışmalarının bu döneminde, artık herhangi bir ekolün etkisinde kalmaksızın mevcut ilmi birikimin ayrıntılı şekilde incelenmesi ve farklı görüşler etrafında yeniden şekillenmesi söz konusu olmuştur. Ancak bu dönemde Bağdat ekolü kendini ne kadar hissettirse de Basra ekolünün görüşleri hâlâ önemli bir yere sahip olmuştur. Bu süreçte dil âlimlerinin gramer kurallarının sistemli bir şekilde ortaya çıkarılması hususunda yoğun bir çaba sarf ettikleri gözlenmektedir. Gramer alanında devam eden bu çalışmaların yanı sıra ilahi vahyin mahiyeti, halku'l-Kur'an, i'câzu'l-Kur'an gibi konular etrafında devam eden tartışmalar da dil ile ilgili çalışmaları metafizik boyuta taşımıştır. Bu bağlamda salt gramer tartışmalarından dil felsefesi ile ilgili tartışmalara bir geçiş olmuştur.

Hicrî 4. ve 5. asırlarda Arap dilbilim faaliyetleri bakımından *gramer* ve *dil felsefesi* bağlamında değerlendirebileceğimiz bu iki yönlü ilerlemenin, özellikle yorumlama döneminde dilbilimsel tefsir çalışmaları üzerindeki etkisi, gramer yönünde olmuştur. Bu dönem ortaya çıkan dil felsefesi alanındaki gelişmelerin dilbilimsel tefsir üzerindeki etkisi ise daha sonraki dönemlerde görülmektedir. Bununla birlikte Arap gramer çalışmalarında görülen geçmişten gelen ilmî birikimi yorumlama, tasnif etme şeklindeki faaliyetleri yorumlama dönemi dilbilimsel tefsir çalışmalarında görmek mümkündür.

Yorumlama döneminde Kur'an artık Arap dilbilimi için kaynaklık görevini ifa etmiştir. Özellikle dilbilimsel tefsir bağlamında kaleme alınan eserlere baktığımızda artık bunların bir nahiv

³⁶ Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 267-268.

³⁷ Carl Brockelmann, *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*, çev. Abdulhalim en-Neccâr (Kâhire: Daru'l-Ma'rif, ts.), 2/221; Dayf, *el-Medârisü'n-nabviyye*, 245; Râcihî, *Durusu fi'l-Mezâhibi'n-nabviyye*, 159.

³⁸ Ali Bulut, "Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 103.

kitabı görüntüsünden salt bir tefsir kitabı görüntüsüne kavuştuklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim artık amaç, Arap dil kurallarının ayetler doğrultusunda tespiti değil belirlenen bu kurallar dâhilinde ayetlerin yorumlanması olmuştur.

Kıraatlerin kurumsallaşmasında önemli bir etkiye sahip olan İbn Mücâhid'in (öl. 324/936) *Kitâbü's-seb'a* eseri ve yine Bağdat ekolünün teşekkülü, yorumlama döneminde dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınan eserlerin içerikleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olmuştur. İbn Mücâhid bu eseriyle özellikle dilbilimcilerin kıraatler üzerinde yaptığı açıklamalara artık bir sınır getirmiştir. Kûfe ve Basra ekollerinin görüşlerinin birlikte ele alınması ile ortaya çıkan Bağdat ekolünün teşekkülü ise bu iki ekolün görüşlerinin tefsir kitaplarında birlikte ele alınarak bir sonuca ulaşılmasını sağlamıştır. Nitekim özellikle bu dönemde yazılan eserlerde Kisaî, Ahfeş, Ferrâ gibi dil âlimlerinin görüşleri sıklıkla birlikte geçmekte ve bunların kritiği yapılmaktadır.

Yorumlama döneminde Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'an ve i'râbuhu*, Nehhâs'ın (öl. 338/950) *Meâni'l-Kur'an*'ı, Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 400/1009'dan sonra), *el-Vücûh ve'n-nezâir*'i, Ebû Ubeyd el-Herevî'nin (öl. 401/1011) *Kitabü'l-garibeyn fi'l-Kur'an ve'l-Hadis*'i, Mekkî b. Ebû Tâlib'in (öl. 437/1045) *Tefsirü'l-müşekkeli min garibi'l-Kur'an*'ı ve *müşkeli i'râbi'l-Kur'an*'ı öne çıkan eserlerdir.

Dilbilimle alakalı ciddi tartışmaların, önemli tahlillerin yapıldığı ve özellikle bu alanda meyvelerin toplandığı bir dönemde yaşayan Zeccâc, yorumlama döneminde meâni'l-Kur'an türünde telif ettiği eseriyle önemli bir yer tutmuştur. Nitekim Zeccâc kendisinden önce dilbilimsel tefsir alanında yapılan yorumları çok iyi bir şekilde özümsemiştir. Kendi dönemine kadar Arap dilbilimi alanında yapılan tartışmalara, çıkarılan sonuçlara vâkıf olan müellif, hem dilbilimsel tefsir hem de doğrudan tefsir ile ilgili bilgileri ve yorumları, bu veriler dâhilinde tekrar analiz ederek kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Zeccâc'ın dilbilimsel tefsire dair ilk yorumları eserinde aktarması, tıpkı Taberî'nin rivayet tefsirine dair verileri eserinde bir araya getirmesi çabasına benzemektedir. Bununla birlikte Zeccâc, kendi dönemi için modern sayılabilecek dilbilimsel verilere de haiz ve aynı zamanda onları tekrar revize ederek tefsirde kullanacak kadar da başarılı bir entelektüel zekâyâ sahiptir.

Yorumlama döneminde garîbu'l-Kur'an ile vücûh ve nezâir gibi sözlük türü eserlerde de hem içerik hem de şekil olarak değişimler gözlenmektedir. Garîbu'l-Kur'an türü eserlerde, genel manada Kur'an bağlamında anlaşılması güç olan veya ayetlerin izahında kilit rol oynayan kelimeler de izah edilmeye başlamış ve neticede ele alınan kelime sayısı artmıştır. Yine bu dönemde garîbu'l-Kur'an ile vücûh ve nezâir türü eserlerde çoğunlukla Mushaf tertibine uygun bir şekilde incelenen kelimeler, artık alfabetik bir şekilde sıralanmaya başlanmıştır. Nitekim Ebû Hilâl el-Askerî ile başlayan ilk alfabetik sıralama kelimelerin ilk harflerine göre baplara veya kitaplara ayrılması şeklinde

devam etmiştir. Ayrıca bu eserlerde kelimeler hakkında yapılan izahlar da artmıştır. Nitekim bu dönemde kelimenin anlamı ile ilgili açıklamalara, kelimelerin morfolojik yapısı, iştikâkları, ayet içerisindeki görevi gibi ayrıntılı dilbilimsel izahlar da eklenmiştir. Hatta bu minvalde sebep-i nüzul gibi anlamı açıklamaya yardımcı farklı argümanlar da kullanılmıştır. Bunda dilbilim alanında ortaya çıkan gelişmelerin yanı sıra Arap diline yabancı milletlerin, hızlı bir şekilde İslamiyet'i kabul etmesi de önemli bir rol oynamaktadır. Bu anlamda bu tür eserlerde ele alınan kelimelerin sayısında ve açıklamalarda bir artışın gözlenmesi normal karşılanmalıdır.

Bu dönem özellikle meâni'l-Kur'an türü eserlerde sınırların belirlenmesi ayrıca telif edilen eserlerde amaca uygun olarak belli bir sistemin takip edilmesi mümkün olmuştur. Örneğin i'râbu'l-Kur'an çalışmalarında ayet içerisinde kelimelerin daha çok nahiv bağlamında incelenmesi söz konusu olmuş ve kelimelerin lügat anlamı veya iştikakları üzerinde ise daha az durulmuştur. Örneğin Nehhâs, dilbilimsel tefsir sahasında daha çok kelime ve ifadelerin anlamlarını verdiği *Meâni'l-Kur'an* ve ayetlerin i'râb formlarını açıkladığı *İ'râbü'l-Kur'an* şeklinde iki farklı eser kaleme almıştır. Kısaca artık bu disiplinlerin kendi içerisindeki sınırları belirlenmeye başlamıştır. Bu bağlamda bu dönem içerisinde bilgilerin daha sistemli bir şekilde aktarımının söz konusu olduğu ifade edilebilir.

Yorumlama döneminde kaleme alınan meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir türü eserler, teşekkül döneminde kaleme alınmış bu türden eserlerin tasnifi veya farklı şekillerde tertibi olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak her ne kadar bu dönem eserleri, teşekkül dönemi eserleri üzerine bina edilse de bu eserlerde de orijinal kabul edilecek birçok bilgi mevcuttur. Nitekim sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerin yorumlama döneminden müstağni kalamaması; bu eserlerin hem önceki eserlerde yer alan bilgilerin aktarılması hem de bu bilgilerin sentezlenerek özgün bilgilerin elde edilmesi fonksiyonları ile ilgilidir.

2.2. Dilbilimsel Tefsirde Değişim Arayışları: Farklılaşma Dönemi

Beş asırlık bir zamanı kapsayan klasik dönem içerisinde dilbilimsel tefsir alanında yetkin eserler ortaya konulmuştur. Her birinin bir diğeri için tamamlayıcı rol üstlendiği bu eserler, özellikle klasik dönem içerisinde Kur'an üzerine yapılan çalışmaların geldiği noktayı gözler önüne sermektedir. Ancak bu yetkinlik bir bitişi değil aksine bir farklılaşmayı da beraberinde getirmiştir. Nitekim nahiv ve belâgat anlamında klasik dönemden tevârüs eden entelektüel birikim genel dil kaidelerinin üstünde bir dil incelenmesiyle Kur'an'a has dil inceliklerinin tespitini doğurmuş bu ise dilbilimsel tefsir için yeni bir çıkış noktası olmuş ve klasik dönemden yeni bir döneme geçişin ilk sinyallerini vermiştir. Dilbilimsel tefsirin ilk dönemini oluşturan klasik dönemden sonra gelen bu ikinci dönemi "farklılaşma dönemi" olarak niteleyebiliriz.

Dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde etkili olan, dilbilim ve kelim ilmi arasındaki etkileşim, hicrî 4. ve 5. asırlarda daha yoğun bir şekilde görülmektedir. Mütেকaddimûn dönemine rastlayan bu süreçte kelim ilminde tartışılan birçok konunun, dilbilim ile ilişkili olması bu dönem dilbilim çalışmalarının üzerinde etkili olmuş ve bu etki dolaylı yollardan dilbilimsel tefsir çalışmalarında da kendisini göstermiştir. Ayrıca bu etki kendisini sadece -Mu'tezilî âlimler başta olmak üzere- özellikle rüyetullah, istiva ve diğer müteşâbih ayetleri yorumlarken kendi görüşlerini delillendirmek için Arap dilinin verilerini kullanmak şeklinde de olmamıştır. Nitekim halku'l-Kur'an ve Allah'ın kelim sıfatının mahiyeti üzerine kelâmullah hakkındaki tartışmalar, ilk dönemler teolojik ve siyasi zeminde sürdürülürken hicrî 4. asırda özellikle Mu'tezilî âlimler tarafından dilbilimsel zeminde tartışılan bir konu haline getirilmiştir.³⁹ Bu durum dilbilim konularının metafizik ile ilişkilendirilmesi neticesini doğurmuş ve dilbilim etrafında tartışılan konuların içeriğinde değişimler ortaya çıkmıştır.

Eş'arî ve Maturidî ile Mu'tezilî âlimler arasında devam eden dilin menşei, ilahî kelâmın ezeliği gibi tartışmalar karşısında sözün nefsi ve lafzî (kelâm-i nefsi, kelâm-ı lafzî) şeklinde ikili ayrımı sünnî kelâmda dil ile ilgili görüşlerin delillendirilmesinde bir çıkış noktası olmuştur. Bu durumda kelâmın hakikati, insanın telaffuz ettiği sesler değildir. Aksine bu dışa dönük konuşmayı mümkün kılan bir tür iç konuşmadır ki bu konuşma bizzat nefiste gerçekleştiği için kelâm-ı nefsi adını almıştır. Bu iç konuşmanın dışa yansması da ancak lafızlarla olacağından bu da kelâm-ı lafzî olarak isimlendirilmiştir.⁴⁰ Neticede bu şekildeki bir ayrım, kelâmda lafız ile mana arasındaki ilişkinin yeniden kurgulanması, dilbilimsel açıdan yeniden değerlendirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Kelim ilminin ivmesiyle farklılaşan dilbilimsel yaklaşımlar Kur'an'ın dili üzerinde yapılan çalışmaları da etkilemiştir. Örneğin Kur'an'ın i'câzının kaynağının lafızda veya manada olma(ma)sı, Kur'an'da geçen kelimelerin çokanlamlı (müterâdif) olma(ma)sı veya bu müterâdif kelimeler arasındaki nüanslar gibi farklı tartışmalar dilbilimsel tefsir faaliyetlerini hem metot hem de muhteva olarak etkilemiştir.

Farklılaşma dönemde kelime veya cümle boyutunda Kur'an'ın sahip olduğu lafız/mana arasındaki uyum ile kendisini gösteren derin anlam incelikleri ile kelime ve cümlelerin sıralanışında nahvin verilerinin de çok üstüne çıkan ahenk ön plana çıkarılmıştır. Bu nedenle farklılaşma döneminde dilbilimsel tefsir çalışmalarında, klasik dönemden farklı olarak nahiv ve sarf ilimlerinin formüle ettiği kurallar, doğrudan anlamın ortaya çıkarılmasından ziyade anlam inceliklerinin tespiti

³⁹ İbrahim Aslan, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010), s. 133.

⁴⁰ Abdullah Yıldırım, "Vaz' İlmi", *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*, ed. İsmail Güler (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 437.

noktasında kullanılmıştır. Böyle bir bakış açısının ortaya çıkmasında da Arap dilbilim çalışmalarında salt gramer çalışmaların ötesinde yukarıda beyan edilen farklı çalışma alanlarının ve tartışma konularının etkisi gözlenmektedir. Yine aynı şekilde 4. ve 5. asırda artan Kur'an'ın i'câzı konusundaki tartışmalarda etkili olmuştur. Rummânî'nin (öl. 384/994) *en-Nüket fî i'câzi'l-Kur'an'ı*, Ebû Süleyman Hattâbî'nin (öl. 388/998) *Beyânu i'câzi'l-Kur'an'ı*, Bâkılânî'nin (öl. 403/1013) *İ'câzu'l-Kur'an'ı*, Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415/1025) ise i'câzü'l-Kur'an konusunu ele aldığı *el-Muğnâ*'si bu alanda öne çıkan eserlerdir. Bu zengin birikimi iyi okuyan Abdulkâhîr Cürçânî (öl. 471/1079), kendisinden önce etraflıca tartışılan, kaideleri ve terimleri netleşen ve neticede sınırları çizilen nahiv ilminin verilerini bir üst aşamaya taşıyarak, kelamın anlam inceliklerini buna bağlı olarak da belâğî özelliklerinin tespit edileceğini ifade etmiş ve nahiv ile belâgat -özellikle meânî- arasındaki yapısal bütünlüğünde altını çizerek formüle etmiştir.⁴¹ Zemahşerî ise bu formülleri fesahatında şüphe olmayan Kur'an ayetlerine uygulayarak kendisine altın tepside sunulan bu ilmi birikimi değerlendirmeyi iyi bilmiştir. Neticede ilk dönem dilbilimsel tefsir müellifleri, nahvin verilerini, daha çok Kur'an'da murat edilen doğru anlamı ortaya çıkarmak için kullanırken, Zemahşerî bu verileri, Kur'an'ın belâğî özellikleriyle de ilişkilendirerek onun i'câzını ortaya koymak için kullanmıştır.

Zemahşerî, eserinde kelimelerin morfolojik yapısı ve sözdizimsel konumunun, içinde buldukları cümleye katkısını belirleme, i'râb vecihleri ile değişen anlamı tespit, mevcut i'râb şekliyle anlam nüanslarını / inceliklerini ortaya koyma ve ayetleri bütüncül bir bakış açısıyla ele alma ve tüm bu verileri Kur'an'ın mükemmel ve insanları aciz bırakan üslubu ve nazmı ile ilişkilendirmiştir. Zemahşerî'nin bu yöntemi, hem kendisini bir önceki dilbilimsel tefsir müelliflerinden farklı kılmış hem de bu alanda yeni bir sürecin başlamasına ve yeni bir yöntemin oluşmasına vesile yapmıştır. Hiç şüphesiz bu tefsir yöntemlerini kısmen de olsa tefsirinde uygulayan âlimler mevcuttur. Ancak Zemahşerî, tüm bu uygulamaları belli bir sistem dâhilinde tefsirinde uygulayan ve tefsirinin karakteristik özelliği haline getiren *ilk müfessir* olma özelliğine sahiptir.

Farklılaşma döneminde dilbilimsel tefsir alanında kaleme alınan eserlerden diğer bazısını şu şekilde sıralayabiliriz: Ebû Zekeriyâ et-Tebrîzî'nin (öl. 502/1109) *Garibu'l-Kur'an* ve *i'râbü'l-Kur'an'ı*, Râğîb el-İsfahânî'nin *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an'ı*, Zemahşerî'nin *Nüketü'l-A'râb'ı*, İbn Atıyye'nin *el-Muharraru'l-vecîzi*, Ebû'l-Kâsım en-Nisâbûrî'nin (öl. 553/1158'den sonra) *İcâzü'l-beyân an me'ânî'l-Kur'an*, *Gurerü'l-ekâvîl fî meânî't-Tenzîl*, *Vadahu'l-burbân fî müşkilâti'l-Kur'an'ı*, Ebû'l-Berekât el-Enbârî'nin (öl. 577/1181) *el-Beyân fî garîbi i'râbi'l-Kur'an'ı*, İbnü'l-Cevzi Ebû'l-Ferec'in (öl. 597/1201) *Nüzbetü'l-*

⁴¹ M. Taha Boyahık, *Dil, Söz ve Fesahat* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 193-194, vd.

a'yuni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir'i, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddîn el-Ukberî'nin (öl. 616/1219) *İmlâ'ü mâ menne bibi'r-Rahmân (et-Tibyân fî i'râbi'l-Kur'an)*'i, Ebû Yusuf el-Hemadânî (öl. 643/1249) eseri *el-Ferîd fî i'râbi'l-Kur'âni'l-Mecûd*'i, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm'ın (öl. 660/1262) *Fevâ'id fî müşkili'l-Kur'an*'ı, Ebû Hayyân'ın *Babrü'l-muhîti*.

Farklılaşma döneminde kaleme alınan eserlerin isimleri meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, garibü'l-Kur'an ifadelerinin farklı terkipleri ile veya onlardan tamamen bağımsız bir şekilde olabilmektedir. Bu eserler, içerik olarak ise klasik dönem eserlerde olduğu gibi meâni'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an, garibü'l-Kur'an, vücûh ve nezâir şeklinde tasnif edilebilir. Bununla birlikte meâni'l-Kur'an türü eserler yerlerini daha çok i'râbü'l-Kur'an veya doğrudan Zemahşerî'nin *Keşşaf*'ında ve Ebû Hayyân'ın *Babrü'l-muhîti* eserinde olduğu gibi meâni'l-Kur'an ismini almayan ancak bu tür eserlerin içerik ve yöntemlerine yakın bir çizgide kaleme alınan eserlere bırakmıştır.

Farklılaşma döneminde i'râbü'l-Kur'an türü eserlerde, konular biraz daha spesifik hale getirilerek salt i'râb vecihleri üzerinde durulmaktadır. Bu durum, Zemahşerî'nin *Nüketü'l-i'râb* eseri Ebü'l-Berekât el-Enbârî'nin *el-Beyân fî garibi i'râbi'l-Kur'an* eseri ile Ebü'l-Bekâ el-Ukberî'nin *İmlâ'ü mâ menne bibi'r-Rahmân* eserinde de çok rahat bir şekilde görebileceğimiz gibi özellikle Basra ve Kûfe ekolleri arasındaki farklılıklar ile değişen i'râb vecihleri sıklıkla zikredilmektedir. Ele alınan ayetler ise çoğunlukla i'râb geleneğinde müşkil bağlamında değerlendirilecek olanları kapsamaktadır.

Farklılaşma döneminde vücûh ve nezâir türü eserlerden olan İbnü'l-Cevzi'nin *nüzbetü'l-ayüni'n-nevâzir fî ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir* eserinde alfabetik sıralama göz önünde bulundurulmuştur. Eser yöntem ve içerik olarak klasik dönemde kaleme alınan bu türden eserlerden çok fazla bir farklılık göstermemiştir. Müellif, kendisinden önce kaleme alınan birçok vücûh ve nezâir türü eserin yanı sıra İbn Kuteybe, Ferrâ, Zeccâc gibi birçok dilci/müfessirin eserinden faydalanmıştır. Bu bağlamda Abdülhamîd Seyyid Tılıb, hicri 7. yüzyıla kadar kaleme alınan vücûh ve nezâir türü eserlerden en sistematik ve kapsamlı olanının İbnü'l-Cevzi'nin *Nüzbetü'l-ayün*'u olduğunu ifade etmektedir.⁴²

Farklılaşma döneminde garibü'l-Kur'an türü eserlerde Râgıb el-İsfahânî'nin *Müfredât*'ında görüldüğü gibi tam olarak sözlük sistemine geçilmiştir. Aynı şekilde bu eserde ele alınan kelimeler sadece garib olanları kapsamamakta neredeyse Kur'an'daki tüm lafızları içermektedir. *Müfredât*'ta müellifin de önsözünde belirttiği gibi kelimelerin hakikat/mecaz anlamları üzerinde durulmakta ve müterâdif olduğu kabul edilen kelimelerin aralarındaki nüanslara dikkat çekilmektedir.⁴³ Ayrıca bu

⁴² Abdülhamid Seyyid Tılıb, *Garibü'l-Kur'an: Ricaluhu ve menâhicuhu min İbn Abbas İla Ebî Hayyan* (Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1986), 426.

⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 2009), 55.

eserde kelime açıklamalarının yanı sıra kelimelerin Kur'an'daki farklı kullanımları üzerinde de durulmakta ve bu kullanımlarla ilgili ayetler sıralanmaktadır.

Farklılaşma döneminde öne çıkan bir diğer isim Endülüs coğrafyasında yaşayan İbn Atıyye'dir. İbn Atıyye'nin dilbilimsel tefsir ağırlıklı ve meâni'l-Kur'an formunda kaleme aldığı *el-Muharraru'l-vecîz* eseri özellikle nahiv alanındaki açıklamalarıyla öne çıkmıştır. Bununla birlikte bu eser yöntem ve içerik olarak *Keşşâf*'tan farklı ve daha çok klasik dönem meâni'l-Kur'an formundaki eserlere benzemektedir. Ancak onlardan çok daha kapsamlı ve zengin bir muhtevaya sahiptir.

2.3. Modern Dönem Öncesi Dilbilimsel Tefsir

Modern dönem öncesi meâni'l-Kur'an formatında birçok eser kaleme alınmıştır. Bu eserler hem klasik dönem dilbilimsel tefsir açıklamalarında olduğu gibi gramer eşliğinde devam eden yorumları hem de *Keşşâf*'ile ortaya çıkan ve daha çok anlam nüanslarını içerisinde barındıran yorumları kapsamaktadır. Meâni'l-Kur'an türü eserler bu form üzere telif edilmeye devam ederken salt Kur'an'daki i'râb vecihlerini beyan eden i'râbü'l-Kur'an ve Kur'an'daki neredeyse her kelimenin açıklamasını yapan garîbü'l-Kur'an çalışmaları da bu dönemde devam etmiştir. Ancak bu dönemde, özellikle 8/15. yüzyıl itibarıyla kendisini hissettirmeye başlayan ve artarak devam edecek olan şerh, telhis, hâşiyeler, ta'lik ve tahrir çalışmaları yoğunluk kazanmış ve 13/19. yüzyıla kadar da etkisini sürdürmüştür. Özellikle Râgıb el-İsfahânî, Zemahşerî, İbn Atıyye, İbnü'l-Cevzi, Ebü'l-Bekâ el-Ukberî ve Ebû Hayyân gibi müellifler, sonraki dönemlerde dilbilimsel tefsirde etkilerini sürekli olarak hissettirmişlerdir.

Zemahşerî ile başlayan dilbilimsel tefsirde *farklılaşma dönemi*, içerisinde bulunulan yüzyılın entelektüel, siyasi ve sosyal birikiminin ivmesiyle de dilbilimsel tefsir alanında önemli eserlerin kaleme alındığı bir dönem olmuştur. Bununla birlikte *Keşşâf*, hem üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerle hem ona cevap niteliği taşıyan eleştirel yaklaşımli teliflerle hem de özellikle itizâlî fikirlerden arındırılarak yapılan ihtisâr çalışmalarıyla modern dönem tefsir çalışmalarına kadar etkisini sürdürmüştür. Bu şekilde Zemahşerî asırlar boyunca hem genel tefsir hem de dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde bir otorite olarak etkinliğini devam ettirmiş ve kendisinden sonra ciddi bir literatürün oluşmasına vesile olmuştur: İbnü'l-Müneyyir'in (öl. 683/1284) çoğu zaman *Keşşâf*'ın bir parçası gibi birlikte basılan ve özellikle itizâlî yorumları ağır bir şekilde eleştirdiği *el-İntisâf fî mâ tedammenehü'l-Keşşâf mine'l-itizâl* eseri; Ebû Muhammed Şerefüddîn et-Tîbî'nin (öl. 743/1343) *Keşşâf*'ının en güzel ve en çok bilinen hâşiyelerinden sayılan *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an kınâi'r-rayb* eseri; Sa'düddîn et-Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) Tîbî'nin *Keşşâf*'a yazdığı hâşiyesinin Fetih sûresine kadar olan kısmını özetlediği *Hâşiyeler*

'ale'l-Keşşâf (Şerhu'l-Keşşâf) eseri; Seyyid Şerif Cürçânî'nin (öl. 816/1413) *Keşşâf*'ın Fâtiha ile Bakara'nın ilk yirmi beş ayetinin tefsiri üzerine yazdığı *Hâşîye ale'l-Keşşâf* ve Fîrûzâbâdî'nin (öl. 817/1415) *Keşşâf*'ın sadece mukaddimesi üzerine yazdığı *Nuğbetü (Buğyetü)'r-reşşâf min hutbeti'l-Keşşâf* eseri; Ebüsuûd Efendi'nin (öl. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selim* eseri bunlar arasında zikredilebilir.⁴⁴

Bahsi geçen bu eserlerin yanı sıra en az *Keşşâf* kadar İslam literatüründe meşhur olan Beydâvî'nin (öl. 685/1286) *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-Te'vîl* eseri ile Nesevî'nin (öl. 710/1310) *Medâriku't-Tenzîl* eseri, hem muhteva hem de yöntem olarak *Keşşâf* çizgisinde kaleme alınmış eserlerdir. Hatta çok basit bir gözlem ile bu eserlerin bizzat *Keşşâf* metnindeki ifadelerin kısmen değiştirildiği veya çıkarıldığı ya da cüz'î oranda eklemelerin yapıldığı eserler olduğu anlaşılabilir. Ancak bu eserlerin üslup olarak *Keşşâf*'a oranla daha kolay ve anlaşılır olması üstelik itizâlî fikirlerden arındırılmış olması bu eserlerin İslam coğrafyasında hüsnü kabul görmelerini sağlamıştır.

Modern dönem öncesinde kaleme alınan dilbilimsel tefsir eserlerinde Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ının yanısıra İbn Atıyye'nin *el-Muharraru'l-vecîz*'i Ebû Hayyân'ın *el-Babru'l-muhîl*'i de önemli birer kaynak olarak kullanılmıştır. Örneğin Ebû İshâk Burhânüddîn es-Sefâkusî (öl. 742/1342) *el-Mücd fî i'râbi'l-Kur'ani'l-Mecîd* eserinde⁴⁵ ve Semîn el-Halebî en-Nahvî'nin *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn* eserinde aynı zamanda hocaları olan Ebû Hayyân'ın *el-Babru'l-muhîl*'inden çokça istifade etmişlerdir.⁴⁶ Yine Semîn el-Halebî garibü'l-Kur'an'a dair kaleme aldığı *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz* eserinde alfabetik sistemi takip etmiş ve özellikle başta Râgıb el-İsfahânî olmak üzere birçok sözlük yazarının eserini kullanarak alanında en kapsamlı eseri telif etmiştir.⁴⁷

2.4. Modern Dönem Dilbilimsel Tefsir Faaliyetleri

Modern dönem dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde, genel olarak İslam dünyasının mevcut sosyo-kültürel durumunun yanı sıra 15/20. yüzyıl itibariyle modern dilbilim alanında ortaya çıkan değişimler de belirleyici bir rol üstlenmiştir. Özellikle yakın zamanlarda kendisini gösteren bu etki, semantik/anlambilim etrafında şekillenen yöntemlerin Kur'an kavramlarını incelemek üzere kullanılmasıyla dilbilimsel tefsir alanındaki etkisini arttırmıştır. Semantik ilminin verileri dâhilinde yapılan

⁴⁴ Boyalık *Keşşâf* üzerine yazılan 200'e yakın şerh, hâşîye vb. türden eser zikretmektedir. bk. M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü (Zemahşerî'nin Tefsir Klasığının etki Tarihi)* (İstanbul: TDV Yayınları 2019), 441-454.

⁴⁵ Müellif eserinin mukaddimesinde bu durumu beyan etmektedir. Bk. Ebû İshâk es-Sefâkusî, *el-Mücd fî i'râbi'l-Kur'ani'l-Mecîd*, thk. Hakim Salih ed-Dâmin (b.y.: Daru'l-İbni'l-Cezvî, 1430/2009), 20.

⁴⁶ Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmet Muhammed el-Huffâz (Dimişk: Daru'l-Kalem, , ts), 24. (Muhakkikin önsözü vd.)

⁴⁷ Semîn el-Halebî, *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beirut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, , 1996), 9-14.

bu açıklamalar, modern dönemde “konulu/mevzû’î tefsir” çalışmalarında kavram analizlerinde etkili olmuştur. Özellikle semantik ilminin verilerinin, Kur’an kavramları bağlamında kullanılmasında yöntemsel ilkeleri tespit eden aynı zamanda bir dilbilimci olan Toshihiko Izutsu’nun (öl. 1993) *God and Man in the Qur’an (Kur’an’da Allah ve İnsan)* ve *Ethico-Religious Concepts in the Qur’an (Kur’an’da Etik-Dini Kavramlar)* eseri bu anlamda önemli bir yere sahiptir.

Modern dönemde dilbilimsel tefsir sahasında önemli bir yere sahip diğer iki müellif Emîn el-Hûlî ve Âişe Abdurrahman bintu’s-Şâtî’dir. Edebî tefsir olarak isimlendirilen ekolün kurucu isimleri olan bu iki müellif, özellikle Kur’an’ın doğru anlaşılmasında Arap Dili ve Edebiyatının önemi üzerinde durarak yöntemsel bazı kuramlar geliştirmiş ve Kur’an üzerinde uygulamaya çalışmışlardır. Emîn el-Hûlî’nin *Menâhîcu tecdîd fi’n-nabv ve’l-belağâ ve’t-tefsir ve’l-edeb* eseri ile Âişe Abdurrahman bintu’s-Şâtî *tefsiru’l-beyânî li’l-Kur’ani’l-Kerim* isimli eseri bu bağlamda öne çıkan eserlerdir.

Modern dönemde doğrudan Kur’an ayetlerinin i’râbı üzerine yoğunlaşan teknik verilerle ayetleri tek tek irdeleyen salt i’râbü’l-Kur’an çalışmaları da telif edilmektedir. Bunlar çok daha spesifik ve sadece i’râb verilerini içerisinde barındıran ve farklı i’râb vecihlerine temas etmeyen öz çalışmalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhammed et-Tayyib el-İbrahim’in *İ’râbü’l-Kur’ani’l-Kerim* eseri bu yöntemle yazılan eserler arasında yer almaktadır. Bununla birlikte bu eserlere göre biraz daha ayrıntılı i’râb açıklamalarını barındıran aynı zamanda ayetlerde geçen kelimelerin anlamlarının verildiği aynı zamanda belâğî inceliklerin incelendiği tefsirler de modern dönemde görülebilmektedir. Mahmud b. Abdurrahim es-Sâfi (öl. 1956), *el-Cedvelü fi i’râbi’l-Kur’an-ı Kerim* eseri ile Muhyiddin ed-Derviş’in (öl. 1982) *İ’râbü’l-Kur’ani’l-Kerim ve beyânuhu* eseri bu şekilde telif edilmiş eserlerdir.

Modern dilbilim ile dilbilimsel tefsir arasındaki etkileşim henüz çok yeni olmasına rağmen dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde bu etkileşimin etkisi görülebilmektedir. Bu minvalde yapısal dilbilim çalışmaları ile ortaya çıkan *göstergebilim* veya yine modern dilbilim çalışmalarının etkisiyle şekillenen *metinbilim* gibi dilbilimin alt dallarından elde edilen bulguların, dilbilimsel tefsir alanında yöntem bakımından etkisini göstermesi ihtimal dâhilindedir.

Sonuç

Hız. Peygamber, sahâbe ve hatta tâbiûn dönemini de içine alan zaman diliminde ayetler hakkında yapılan dilbilimsel açıklamalar, dilbilimsel tefsirin ilk örneklerini oluşturmakta, ancak sistemli bir dilbilimsel tefsir yaklaşımını ifade etmemektedir. Bu özellikteki dilbilimsel tefsir faaliyetleri, 2. asrın sonlarında ortaya çıkmış ve Arap dilbilim çalışmalarıyla paralel bir seyir takip etmiştir. 3. asrın sonlarına kadar devam eden bu süreçte Hız. Peygamber, sahâbe ve tâbiûna ait dilbilimsel rivayetlerin

kayıt altına alındığı, meâni'l-Kur'an, garîbü'l-Kur'an, mecâzü'l-Kur'an, i'râbü'l-Kur'an ve vücûh ve nezâir türü eserlerin kaleme alındığı kısaca Kur'an-ı Kerim hakkında hem filolojik hem de dilbilimsel faaliyetlerin ilk ve esas kaynakları olarak ifade edilebilecek eserlerin telif edilmiştir. Bu zaman dilimi özellikle Arap dili alanında da orijinal eserlerin verildiği bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda ilgili zaman dilimi hem dilbilimsel tefsir hem de Arap dili alanında kurucu metinlerin teşekkül ettiği bir dönem olarak ifade edilebilmektedir.

Hicrî 4. ve 5. asırlarda ise bu minvalde eserler kaleme alınmaya devam etmiştir. Ancak bu dönem eserleri daha çok ilk üç asırda ifade edilen görüşlerin aktarıldığı, bu görüşler üzerinden farklı yorumların yapıldığı ve -özellikle sözlük türü eserlerde gözlenebilen- farklı tekniklerle bu bilgilerin tasnif edildiği eserlerdir. Buradan alarak hicrî 4. asır itibariyle dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde hem şekil hem de muhteva açısından bir değişim ve dönüşüm olduğu gözlenebilmektedir. Bu minvalde 3. asrın sonlarına kadar devam eden süreç, dilbilimsel tefsir için kurucu eserlerin kaleme alındığı *teşekkül dönemi*; 4. asırdan 5. asrın sonuna kadar devam eden süreç de özellikle teşekkül dönemine ait bilgilerin ve bu bilgiler etrafında şekillenen farklı görüşlerin derlendiği, yorumlandığı ve farklı tekniklerle aktarıldığı *yorumlama dönemi* olarak isimlendirilmektedir. Kaynaklık değerinin sürekli olması ve dilbilimsel tefsir için ana metinlerin ortaya çıkarıldığı bir dönem olması nedeniyle de bu iki dönem içerisine alan sürece *klasik dönem* denilmiştir.

Kelam gibi farklı ilimlerin de etkisiyle dilbilim alanında metafizik ile ilişkilendirilen mevzuların gündeme getirilmesi dilbilimsel tefsir faaliyetlerinde yöntem ve içerik olarak etkili olmuştur. Hicrî 6. asır itibariyle gözlemlenen bu etki ile dilbilimsel tefsir tarihinde de yeni bir döneme girilmiştir. *Farklılaşma dönemi* olarak isimlendirilen bu dönemde, klasik dönemden farklı olarak nahiv ve sarf ilimlerinin formüle ettiği kurallar, doğrudan ayetlerin anlamının ortaya çıkarılmasından ziyade anlam inceliklerinin tespiti noktasında kullanılmış elde edilen veriler Kur'an'ın belâgi özellikleriyle de ilişkilendirerek i'câzının ortaya konulması amaçlanmıştır.

Farklılaşma dönemi sonrasında özellikle meâni'l-Kur'an formatında eserler kaleme alınmaya devam etmiştir. Ancak *modern dönem öncesi* olarak ifade edilen bu zaman diliminde farklılaşma dönemi müellifleri olan Râgıb el-İsfahânî, Zemahşerî, İbn Atiyye, ve Ebû Hayyân gibi müelliflerin eserleri üzerine yapılan şerh, telhis, hâşiye, ta'lik ve tahrir çalışmaları yoğunluk kazanmış ve 13/19. yüzyıla kadar da etkisini sürdürmüştür.

14/20. yüzyıl itibariyle İslam düşüncesinde ortaya çıkan farklı arayışlar dilbilimsel tefsirde de kendisini göstermiştir. Özellikle modern dilbilim alanında yapılan çalışmaların da etkisiyle ortaya çıkan Kur'an semantiği üzerine incelemeler, konulu tefsir ve çok daha fazla teknik bilgi içeren

i'râbi'l-Kur'an çalışmaları dilbilimsel tefsirde *modern dönem* diyebileceğimiz yeni bir dönemin kapılarını aralamıştır ve muhtemel, özellikle modern dilbilim alanındaki çalışmalarla farklılaşmaya devam edecektir.

Kaynakça

- Aslan İbrahim. “Kelamullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/1 (2010),131-151.
- Aydın, İsmail. *Kur’an’ın Filolojik Yorumu*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesabat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü (Zemahşerî’nin Tefsir Klasığının etki Tarihi)*. İstanbul: TDV Yayınları, 2019.
- Brockelmann, Carl. *Tarihü’l-edebî’l-Arabî*. çev. Abdulhalim en-Neccâr. 6 Cilt. Kâhire: Daru’l-Ma’rif, ts.
- Bulut, Ali. “Nahiv Terimlerinin Ortaya Çıkış Süreci”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8/2 (2008), 91-104.
- Catlâvî, Hâdî. *Kadâyâ’l-luğati fî kutubi’t-tefsir*. Tunus: Daru Muhammed Aliyyu’l-Hâmî, 1998.
- Cürcânî, Abdulkâhir. *Delâilü’l-i’câz*. thk. Mahmud Muhammed Şakir. b.y.: y.y., ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta’rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşavî. Kahire: Daru’l-Fazile, ts.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisü’n-nahviyye*. Kâhire: Daru’l-Mâarif, ts.
- Divlekci, Celalettin. *Dilbilim ve Kur’an İlimleri Açısından el-Firûzâbâdî’nin Besâir’i*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Goody, Jack. *Tarih Hırsızlığı*. çev. G. Ç. Güven. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012.
- İDA, İslam Düşünce Atlası. “Niçin Dönemlendirme?”. Erişim 12 Temmuz 2018. <https://www.islamdusunceatlası.org/pages/giris-yazilari/islam-dusunce-tarihi-icin-bir-donemlendirme-onerisi>
- Jansen, J.J.G. *Kur’an’a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahman Açar. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur’an’ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Karagöz, Mustafa. “Dil Merkezli Tefsir Çalışmaları”. *Tefsire Akademik Yaklaşımlar*. ed. M. Akif Koç, İsmail Albayrak. I/ 323-356. Ankara: Otto Yayıncılık, 2013.
- Le Goff Jacques. *Taribi Dönemlere Ayırmak Şart mı?* çev. Ali Berktaç. İstanbul: y.y., 2015.

- Müsâid b. Süleyman. *et-Tefsîru'l-lugavî li'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1432/2011.
- Râcihî, Abduh. *Durusu fi'l-mezâhibi'n-nabviyye*. Beyrut: Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1980.
- Râgıb, el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, 4. Basım, 2009.
- Rufeyda, İ. Abdullah. *en-Nabv ve kütübü't-tefsir*. 2 Cilt. Bingazi: Dârü'l-Cemâhiriyye, 3. Basım, 1990.
- Sefâkusî, Ebû İshâk. *el-Mücîd fî i'râbi'l-Kur'ani'l-Mecîd*. thk. Hakim Salih ed-Dâmin. b.y.: Daru'l-İbni'l-Cevzî, 1430/2009.
- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb. *Miftâhu'l-'ulûm*. thk. Naîm Zerzûr. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1987.
- Semîn el-Halebî. *ed-Dürrü'l-masûn fî ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. 11 Cilt. thk. Ahmet Muhammed el-Huffâz. Dimaşk: Darul-kalem, ts.
- Semîn el-Halebî. *Umdetü'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*. 4 Cilt. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Tılıb, Abdülhamid Seyyid. *Garibü'l-Kur'an: ricalubu ve menabicubu min İbn Abbas İla Ebî Hayyan*. Kuveyt: Vizaretü'l-Evkaf ve's-Şuuni'l-İslâmiyye, 1986.
- Yıldırım, Abdullah. "Vaz' İlmi". *İslam Medeniyetinde Dil İlimleri Tarih ve Problemler*. ed. İsmail Güler. 425-552. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Câbirî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışının Tahlil ve Tenkidi*

A Critical Analysis of al-Jabri's Understanding of the Inimitability of the Qur'an

Hüseyin ORAL

Arş. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Tefsir Anabilim Dalı

Research Assistant, Erciyes University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir

Kayseri, Turkey

huseyinoral@erciyes.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-2624-974X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 08/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 05/10/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atf / Citation: Oral, Hüseyin. “Câbirî'nin İ'câzu'l-Kur'ân Anlayışının Tahlil ve Tenkidi”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 472-488.

<https://doi.org/10.31121/tader.748741>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu makale, *Câbirî'nin Kur'an Anlayışı* isimli yüksek lisans tezimizdeki “Kur'an'ın İ'câzı” bölümünün geliştirilmiş halidir.

Öz

Muhammed Âbid el-Câbirî (1935-2010), son dönemin önemli mütefekkirlerindedir. *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm* isimli üç ciltlik tefsiri ve Kur'an'a dair yazdığı *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm* adlı eseri, tefsir ilmi açısından Cabirî'nin önemini bir kat daha artırmaktadır. Bu çalışma, Câbirî'nin Kur'an'ın i'câzına dair görüşlerini gerekçeleriyle ortaya koymayı ve eleştirel bir bakış açısıyla tahlil etmeyi amaçlamaktadır. Câbirî'ye göre Kur'an'ın, Kureys'i en çok etkileyen yönlerinden biri nazımdır. Bu nazım, daha önce duydukları hiçbir söze benzememesine rağmen onlar inanmamakta direndiler. Allah da onlara önce Kur'an'ın tümünün, ardından on sûrenin ve nihayet tek bir sûrenin benzerini getirmeleri hususunda meydan okudu. Kureys'liler bu tehditler karşısında âciz kalınca Kur'an'ın mu'ciz yönü ortaya çıkmış oldu. Ayrıca -Câbirî'ye göre- Kur'an'ın i'câzında, belagat ve fesahatine ilaveten okunuş tarzının da etkisi söz konusudur. "Tecvid" ve "tertil" şeklinde isimlendirilen bu okuyuş tarzı Kur'an'ın bir parçasıdır. Bunun yanında Kur'an'ın önceki peygamberlere verilen hissî mucizeleri neshettiğini düşünen Câbirî, Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'an olduğunu ifade etmekte ve aktarılan diğer olağanüstü hadiseleri kabul etmemektedir. Ancak bu meselede Câbirî'yi büyük oranda etkileyen İbn Rüşd'ün görüşünün hem daha isabetli hem de daha tutarlı olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Câbirî, İ'câzu'l-Kur'an, Mucize

Abstract

Muhammad Abed al-Jabri (1935-2010) is one of the most considerable thinkers of the recent period. His three-volume Tafsir *Fahm al-Qur'an* and *al-Madhal*, which he wrote about the Qur'an, increase his significance, especially for Tafsir science. In this study, we put forward al-Jabri's views about the inimitability and the unparalleled uniqueness of the Qur'an and analyzed them from a critical perspective. According to al-Jabri, one of the aspects that most impressed Quraysh was form of the Qur'an. However, although this form hasn't seemed like anything they heard before, they have resisted not to believe. So, Allah has challenged them first to form a similar of the whole Qur'an, then ten surahs of the Qur'an, and eventually only one surah of the Qur'an. Since Quraysh couldn't imitate the Qur'an despite these challenges, the inimitable aspect of the Qur'an has appeared. According to al-Jabri, the recitation manner of the Qur'an has an impact on the inimitability of the Qur'an in addition to its literary language and eloquence. Besides, this recitation manner, which is called tarteel and tajweed, is a part of the Qur'an. Furthermore, al-Jabri, who thinks that the Qur'an has abrogated all phenomenal miracles of former prophets, points out that the only miracle of the Prophet Muhammad is the Qur'an and rejects the extraordinary events transmitted about him. However, in this issue, the view of Averroes, who has a big impact on al-Jabri, is more significant and consistent.

Keywords: Tafsir, Qur'an, al-Jabri, The Inimitability of the Qur'an, Miracle.

Giriş

Son dönemin İslam ve Arap düşüncesine damga vuran mütefekkirlerinden Muhammed Âbid el-Câbirî, Kur'an üzerine yaptığı çalışmalarla tefsir ilmi açısından da önemli bir isim haline gelmiştir.¹ Bu makalede, onun Kur'an'ın i'câzına dair serdettiği görüşler incelenecek ve eleştirel bir yaklaşımla değerlendirilecektir.

¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, 27 Aralık 1935 tarihinde Fas'ın Figîg şehrinde doğmuş ve dokuz yaşında Kur'an'ın yaklaşık üçte ikisini hıfz etmiştir. Bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Hafriyyât fi'z-zâkirâ min ba'îd* (Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vaḥdeti'l-'Arabiyye, 1997), 120. Siyasî, felsefî ve dinî alanlarda pek çok önemli eser bırakan Câbirî'nin çalışmaları Türkçe, Fransızca, İngilizce, İspanyolca, Japonca, Kürtçe, Malayca ve Portekizce'ye çevrilmiştir. Ayrıca eserleri ve fikirlerine dair Arapça, Türkçe, İngilizce, Almanca, Fransızca, İtalyanca ve İspanyolca dillerinde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Özellikle hayatının son döneminde Kur'an'a ilgisinin arttığına şahit olduğumuz Câbirî, son iki çalışmasını Kur'an üzerine yapmıştır. Bunlardan ilki, Kur'an ile ilgili görüşlerini bir araya topladığı eseri olan *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm el-cü'z'ü'l-evvel fi't-ta'rîfi bi'l-Kur'ân*; diğeri -ve son eseri- ise nüzul sıralamasına göre yazdığı *Fehmü'l-Kur'âni'l-Hakîm; et-tefsîru'l-vâdih basebe tertîbi'n-nüẓûl* isimli üç ciltlik tefsirdir. Dört çocuğu bulunan Câbirî, 3 Mayıs 2010 tarihinde Kazablanka'da vefat etmiş ve şehitler kabristanına defnedilmiştir. Câbirî'nin hayatı ve eserleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bk. Hüseyin Oral, *Cabirî'nin Kur'an Anlayışı* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 6-10; Muhammed Coşkun, *Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk: Câbirî ve*

Öncelikle belirtelim ki indirildiği ortamın en belirgin özelliği olan edebî zenginlik göz önüne alındığında, Kur'ân-ı Kerîm'in bu ortamı etkileyecek bir belagate sahip olmasının şaşılacak bir tarafı yoktur. Hatta Allah Teala, etkileycilik bir yana, benzeri getirilemeyecek bir hitap göndermiştir. Nitekim kendilerine meydan okunduğunda Kureyş müşrikleri, Kur'ân'ın benzerini getirmekten âciz kalmışlardır. “Kudret”in zıddı olan “acziyet” kelimesi, “zayıflık, bir şeyi yapamama, bir talebi yerine getirememeye ya da bir şeyi idrak edememe hali”ni ifade ederken,² “i'câz” kelimesi, “acze düşürmek”, “acziyeti ortaya koymak” ve “aciz bir halde bulmak” anlamlarında kullanılmaktadır.³ Bu kelimenin, “Kur'ân”a izafe edilmesi suretiyle ortaya çıkan “İ'câzu'l-Kur'ân” lafzı ise ıstılahta; “Kur'ân'ın, benzerinin getirilmesi hususunda insanları âciz bırakması”dır.⁴ Kur'ân-ı Kerîm, bu özelliği sebebiyle, “âciz bırakan” anlamında “mu'ciz” veya “mu'cize” şeklinde vasıflandırılmıştır.⁵

Kalıcı mucize olması itibarıyla Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamber'in en büyük mucizesi sayılmıştır.⁶ Bununla birlikte Kur'ân'daki i'câzın keyfiyetine dair farklı görüşler zuhur etmiştir. Nazzâm'a göre Allah, Kur'ân'ın benzerini getirme kudretine sahip oldukları halde insanları bundan alıkoymuştur. Dolayısıyla “sarfe nazariyesi” olarak bilinen bu görüşe göre mu'ciz olan Kur'ân değil; Allah olmaktadır. Bunun yanında Kur'ân'daki i'câzın, geçmişten, gelecekte veya o dönemki gizli olaylardan haber vermesinde yahut bizzat Kur'ân'ın telifinde olduğunu bildiren farklı görüşler bulunmakla birlikte, en çok rağbet gören görüş, i'câzı, Kur'ân'ın nazmına, manalarının doğruluğuna ve lafızlarının fesahatine hamleden görüştür.⁷ Kanaatimizce bu görüşe göre de mu'ciz olan, Allah'tır. Bunun sarfe nazariyesinden farkını şu şekilde izah edebiliriz: Allah Teala insanlara sınırlı bir kudret vermiştir. Sarfe nazariyesine göre Kur'ân, bu kudreti aşmamakta ve fakat Kur'ân'ın benzerinin getirilemesi için Allah insanların kudretini sınırlayarak onları âciz bırakmaktadır. Nazım teorisine göre ise

Tefsir Anlayışı (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014), 23-42; 76-84; Ayşe Uzun, *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsiri ve Yorum Yöntemi* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 15-20.

² Bk. Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2003), 3/101; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed Ezherî, *Tebzîbu'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn - Muhammed Ali Neccâr (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lîfi ve't-terceme, 1964), 1/340; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa*, thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1986), 1/648; Ebu'l-Huseyn Ahmed İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Dâru'l-fikr, 1979), 4/232; İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.), 4/2816-2817. Ayrıca ayne'l-fil'i dammeli olan "عَجَزَ" kelimesinin “bir şeyin sonu”nu ifade ettiği ve mesela "عَجَزَ الأَمْرَ" dendiğinde “bir işin sonu”nun kastedildiği belirtilmektedir. Bk. İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğa*, 4/233; Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mursî İbn Sîde, *el-Mubkem ve'l-Mubîtu'l-A'zam*, thk. Abdulhamid Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/299.

³ Bk. İbn Fâris, *Mücmelü'l-luğa*, 1/648; Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb Firûzâbâdî, *Basâiru zevi't-temyiz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 4/22; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2009), 236.

⁴ Bk. Muhammed Abdulazîm Zurkânî, *Menâbilu'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-hadis, 2001), 2/277.

⁵ Bk. Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâhis*, 236.

⁶ Bk. Muhammed 'Âbid Câbirî, *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm; el-cü'zü'l-ewvel fi't-tarîfi bi'l-Kur'ân* (Beyrut: Merkezu dirâsâtî'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 2006), 170.

⁷ Bk. Muhammed b. 'Abdullah Zerkeşî, *el-Burbân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru't-turâs, 1984), 2/93-97.

Allah, Kur'ân'ı insanların sınırlı kudretini aşacak bir hitap olarak indirmekte ve insanları bizzat Kur'ân vasıtasıyla âciz bırakmaktadır.

Mucize ile tehdidî arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Nitekim Mennâ'u'l-Kattân'ın (ö. 1999) tehdidîyi, mucizenin tanımına koymuş olması bu ilişkiyi teyit etmektedir.⁸ Kur'ân'ın i'câzında tehdidî üç aşamada gerçekleşmiştir:

1. İlk aşamada, Kur'ân'ın bir benzerinin getirilmesi hususunda meydan okunmuştur:

"قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا"

"De ki: insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere bir araya gelip de birbirlerine destek olsalar dahi onun benzerini getiremezler!"⁹

2. İkinci aşamada Kur'ân'daki gibi on sûre getirmeleri istenmiştir:

"أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَاذْعُوا مَنْ اسْتَعْظَمَ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ"

"Ya da 'o Kur'ân'ı uydurdu' mu diyorlar? De ki: Bu iddianızda samimiyseniz Allah dışında kimi çağırabiliyorsanız çağırın ve uydurmakla elde edilecekse böylesi on sûre uydurun!"¹⁰

3. Üçüncü aşamada ise -iki kez- sadece bir sûre getirmeleri istenmiştir:

"أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ"

"Ya da 'o Kur'ân'ı uydurdu' mu diyorlar? De ki: O halde Kur'ân'dakine benzeyen bir sûre getirin!"¹¹

"وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُوْرَةٍ مِثْلِهِ"

"Eğer kulumuzza indirdiğimizden şüpheleniz varsa Kur'ân'dakine benzer bir sûre getirin de görelim!"¹²

Bu üç aşamalı tehdidîde zuhur eden i'câzın, Kur'ân'ı diğer semâvî kitaplardan ayıran özelliklerden birisi olduğu da söylenmiştir. Suyûtî'ye (ö. 911/1505) göre önceki kitaplar, nazım ve telif açısından mu'ciz sayılmamıştır. Kur'ân'da olduğu gibi bir tehdidî gerçekleşmediğinden, bu kitapların bir takım gaybî haberleri ihtiva etmesi de mu'ciz sayılmaları için yeterli değildir.¹³

1. Câbirî'nin Kur'ân'ın İ'câzına Dair Görüşleri

Câbirî'ye göre, tevhit, şirk, putlara kulluk, yeniden dirilme, hesap, cennet ve cehennem gibi konuları ele almasının yanında Muhammedî davetin Kureyş'li müşrikleri en çok etkileyen tarafı, Kur'ân'ın, daha önce hiç karşılaşmadıkları bir nazımla indiriliyor oluşuydu. Bu nazım ne kahinlerin ne sihirbazların ne de cinlerden haber alanların konuşmalarına benziyordu. Buna rağmen Kureyş'in

⁸ Bk. Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, 2/110; Mennâ'u'l-Kattân, *Mebâbis*, 236-237.

⁹ el-İsrâ 17/88.

¹⁰ Hûd 11/13.

¹¹ Yûnus 10/38.

¹² el-Bakara 2/23.

¹³ Bk. Celâluddîn Suyûtî, *Mu'teraku'l-akerân fî i'câzi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye, 1988), 1/10. Câbirî de bu görüşe katılmaktadır. Bk. Câbirî, *Medhal*, 197.

önde gelenleri, Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'e bu tür yakıştırmalarda bulunuyor ve inanmamakta direniyorlardı.¹⁴ Bunun üstüne Allah Teala, Kur'ân'ın tümünün, on sûrenin ve nihayet tek bir sûrenin benzerini getirmelerini isteyerek onlara meydan okudu; ancak onlar buna güç yetiremediler ve âciz kaldılar. Böylece “meydan okuma” bir “âciz bırakma” haline dönüştü ve Kur'ân “mu'ciz” olarak vasıflandırıldı.¹⁵

Câbirî, Kur'ân'ın i'câzında, belagat ve fesahatin yanında okunuş tarzının da etkili olduğunu ifade etmektedir ki bu okuyuş tarzı “tertil ve tecvid”dir. Başka bir deyişle, Kur'ân belli kaidelere göre ve tane tane okunmuştur. Bu okuyuş tarzı, onun diğer kitap ve metinlerden temayüz etmesini sağlamıştır. Zira bugün olduğu gibi, o gün de şiir normal bir metinden farklı şekillerde okunuyor; sihirbaz ve kahinler sözlerinde değişik yöntemler kullanıyorlardı. Bunun yanında -Câbirî'ye göre- “tertil” Kur'ân'ın bir parçasıdır. Bunun anlamı şudur: Kur'ân'ın dinleyenler üzerindeki etkisi, sadece manasıyla değil; okunuş tarzı sebebiyle de sâdır olmaktadır. Tertilin, Kur'ân'ın parçası oluşuna delil olarak "وَرَتَّلْنَا تَرْتِيلًا" ve "وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا" âyetlerini¹⁶ delil getiren Câbirî, "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ" delil getiren Câbirî, "فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ" âyetlerine¹⁷ dayanarak da bu okuyuş tarzının direkt olarak Allah'tan geldiğini belirtmektedir.¹⁸

Câbirî'ye göre Muhammedî davet, başlangıçta "وَلْيُنذِرَ أُمَّ الْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا" yani “Başkente ve etrafında bulunanları uyarman için...”¹⁹ âyetinin de işaret ettiği gibi sadece Mekke'de bulunan Araplara yönelikti. Hitabın Arapça olması itibariyle muhatapların sadece Araplardan oluştuğu süreç içinde, i'câzın Kur'ân'ın yalnızca nazmında olduğu kabul edilmişti. Ancak İslam toprakları genişleyip, Arap olmayanlar İslam'a girince, İslam âlimleri Kur'ân'ın i'câzını, manaları da kapsayacak şekilde genişletmişlerdir. Böylece Müslümanlar, Kur'ân'ın sadece lafzıyla değil; manasıyla da mu'ciz olduğu görüşünü benimsemişlerdir. Kur'ân'ın manasındaki bu i'câz, önceki semâvî kitaplarda zikredilmeyen eski kavimler ve gayb gibi hususlarda verdiği haberlerde kendini göstermiştir.²⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de önceki kavimlere peygamberleri vasıtasıyla pek çok hissî mucize indirildiği belirtilmektedir. Câbirî, Kur'ân mucizesinin bu hissî mucizeleri neshettiğini²¹ ve Hz. Peygamber'in tek mucizesinin Kur'ân olduğunu ifade etmektedir. Zira -ona göre- Kur'ân'ın doğruluğunu teyit edecek harici bir delile ihtiyaç yoktur ve bu açıdan Kur'ân, ihtiva ettiği i'câz ve delillerle kendi

¹⁴ Bk. Câbirî, *Medhal*, 110.

¹⁵ Bk. Câbirî, *Medhal*, 170.

¹⁶ el-Furkân 25/32; el-Müzzemmil 73/4.

¹⁷ el-Kiyâme 75/17-18.

¹⁸ Bk. Câbirî, *Medhal*, 179-182.

¹⁹ el-Enâm 6/92.

²⁰ Bk. Câbirî, *Medhal*, 170-171.

²¹ Bk. Muhammed 'Âbid Câbirî, *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm; et-tefsîru'l-vâdûh basebe tertîbi'n-nüçûl* (Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 2010), 3/109.

kendine yeten bir kitaptır. Bu meyanda, İbn Haldûn da (ö. 808/1406) Kur'ân'ın kendi dışında bir delile ihtiyaç duymadığını hem delilin hem de medlûlün Kur'ân'da birleştiğini ve bu itibarla Kur'ân'ın en açık delil olduğunu söylemektedir.²²

Câbirî'yi Kur'ân'ın tek mucize olduğu görüşüne iten sebep, Kureyş'lilerin devamlı surette mucize istemeleri ve Kur'ân'ın buna cevaben Hz. Peygamber'in görevinin onlara Allah'ın mesajını ulaştırması olduğunu belirtmesidir. Bu minvalde Câbirî, hem Kureyş'in Hz. Peygamber'den bir takım olağanüstü haller istediğini haber veren hem de onlara verilen cevapları içeren el-İsrâ sûresindeki şu ayetlerin bunu desteklediğini ifade etmektedir:

"وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا"..."أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّى تُنَزِّلَ عَلَيْنَا

كِتَابًا نَقْرُوهُ"

"Dediler ki; yerden bir kaynak fışkırtmadıkça sana kesinlikle inanmayacağız"... "ya da göğe yükseldiğinde... Hatta okuyacağımız bir kitap getirmezsen göğe yükseldiğine de inanmayız."²³

Kureyş'in bu olağanüstü isteklerine karşı, âyetlerin hemen devamında Allah Teala, Hz. Peygamber'den şu şekilde cevap vermesini istemektedir:

"قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا"

"De ki; Subhanallah! Ben elçi olarak seçilmiş insandan başka bir şey miyim ki?!"²⁴

Câbirî'ye göre Hz. Peygamber'in buradaki cevabı, ondaki beşerî tabiatın göğe yükselmeye, kaynak fışkırtmaya ya da diğer olağanüstü durumlara imkân tanımadığına delalet etmektedir.²⁵ el-Ankebût sûresinde ise Kureyş'in mucize isteklerine karşı şu ifadeler yer almaktadır:

"وَقَالُوا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْهِ آيَاتٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّمَا الْآيَاتُ عِنْدَ اللَّهِ وَإِنَّمَا أَنَا نَذِيرٌ مُبِينٌ أَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ

يُنزِّلُ عَلَيْهِمْ إِنْ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةٌ وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"

"Ona Rabbinden mucizeler indirilmeli değil miydi?!" dediler. De ki; 'Mucizeler Allah'a aittir. Bense sadece apaçık bir uyarıcıyım.' Kendilerine okunan kitabı sana indirmemiz onlara yetmemiş mi?! Şüphesiz bunda, inanacak olanlar için, bir rahmet ve hatırlatma vardır."²⁶

Câbirî, bu âyetin Hz. Peygamber'e -Kureyş'in istediği türden- hissî mucizeler verilmesi meselesine son noktayı koyduğunu ve -Allah'ın âyetteki cevabından hareketle- mucize olarak Kur'ân'ın tek başına kâfi geleceğinin açık bir şekilde ortaya çıktığını ifade etmektedir.²⁷ Nitekim ona göre şu hadis de bunu destekler mahiyettedir: "Hiçbir peygamber yoktur ki ona insanları inandıracak bir

²² Bk. Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Dimişk: Dâru Ya'rub, 2004), 1/205.

²³ el-İsrâ 17/90-93.

²⁴ el-İsrâ 17/93.

²⁵ Bk. Câbirî, *Medhal*, 189-190.

²⁶ el-Ankebût 29/50-51. Bk. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 2/366.

²⁷ Bk. Câbirî, *Medhal*, 187-188.

mucize verilmiş olmasın. Bana verilen ise işte bu vahiydir. Bu sebeple kıyamet gününde bana tabi olanların çoğunlukta olacağını umuyorum.”²⁸

Kur'ân'da bahsi geçen ve mucize olduğu iddia edilen ayın yarılması, isrâ gibi bazı olaylara gelince, Câbirî bunların âlimler arasında tartışmalı meseleler olduğunu ifade etmektedir. Ona göre ayın yarıldığına delil olarak sunulan "اِقْتَرَبَتِ السَّاعَةُ وَانْتَشَقَّ الْقَمَرُ" âyetinden²⁹ başka bu konuda bir âyet indirilmemiş olması, bu hadisenin olağanüstü olmadığını ve bazı müfessirlerin de değindiği gibi ay tutulması türünden doğal bir olay olduğunu göstermektedir. Şayet Kureyş'in isteklerine binaen böyle bir mucize gerçekleşmiş olsaydı, -diğer peygamberlere verilen mucizelerin tekrar tekrar anlatıldığı gibi- buna da mutlaka diğer âyetlerde değinilirdi.³⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "isrâ" ve hadislerde buna ek olarak geçen "miraç" olaylarının rüyada mı yoksa uyanıkken mi gerçekleştiği konusunda farklı rivayetler bulunmaktadır. Câbirî'ye göre rivayetlerin zahirinden anlaşılacak şey, bu olayların rüyada gerçekleştiğidir. Hz. Âişe (ö. 58/678), Mu'âviye (ö. 60/680), Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve İbn İshâk'tan (ö. 151/768) nakledilen "İsrâ, rüyada ruh ile gerçekleşti. Peygamberlerin rüyaları vahiydir." cümlesi de bu görüşü desteklemektedir. Bu iki olayın uyanıkken bedenlen gerçekleştiğini söylemek -Câbirî'ye göre- büyük sorunlara yol açacaktır ki bunların başında da Hz. Peygamber'in miraçta Allah'ı görmesi gelmektedir. Allah cisimlikten münezzeh olduğu için böyle bir cismânî görme imkân dahilinde değildir. Câbirî, buradan yola çıkarak bu olayların rüyada gerçekleşmiş olması gerektiğini ve mucize sayılmasının mümkün olmadığını belirtmektedir.

Hz. Peygamber'e nispet edilen diğer mucizelerin âhâd haberlere dayandığını söyleyen Câbirî, bu rivayetlerin büyük kısmının -hadisçilerin mevzû hadisleri ayırırken mütesahhil davrandıkları- terğîb, terhîb, tefsir ve meğâzî gibi alanlara ait olduğunu ifade etmektedir.³¹ Dolayısıyla ona göre bu rivayetlerden yola çıkarak, Hz. Peygamber'in Kur'ân'dan başka mucizeleri olduğunu söylemek mümkün değildir.³²

Ayrıca Câbirî'ye göre, Hz. Peygamber'in okur-yazar olmamasının Kur'ân'ın i'câzını tekit ettiği görüşü de isabetsizdir. Kur'ân'da Hz. Peygamber için kullanılan "ümî" kelimesinin okur-yazar olmama durumunu değil; kendisine kitap indirilmemiş toplumlardan olma halini ifade ettiğini

²⁸ Buhârî, "Fezâilu'l-Kur'ân", 1; Müslim, "İman", 239.

²⁹ el-Kamer 54/1.

³⁰ Bk. Câbirî, *Medhal*, 188.

³¹ Câbirî, kaynak vermeden bazı rical âlimlerinin şöyle dediğini aktarmaktadır: "Biz, sevap, ceza ve amellerin faziletleriyle ilgili rivayette bulunurken, senedlere mütesahhil, ricalle ise müsamahalı yaklaşırdık. Ancak helal, haram ve ahkama dair rivayette bulunurken senedleri iyice irdeler, ricali de sıkı bir tenkide tabi tutardık." Bk. Câbirî, *Medhal*, 190.

³² Bk. Câbirî, *Medhal*, 188-190.

savunan³³ Câbirî, Hz. Peygamber okur-yazar olmasa bile, bunun Kur'ân'ın mucizeliğine delil olmayacağını belirtmektedir. Zira okuma-yazma, belagatli sözler getirmenin şartlarından sayılamaz. Nitekim Arap şair ve hatipler, şüirlerini ve hutbelerini, yazılı veya sözlü olarak hazırlamaksızın, irticalen okumaktaydı. Dolayısıyla okur-yazar olmayan bir kişi de son derece belagatli sözler söyleyebilir ve bu durum -Hz. Peygamber için söz konusu olsa bile- Kur'ân'ın i'câzını tekit etmez.³⁴

Bununla birlikte Câbirî, Kur'ân'ın doğruluğunu kanıtlamak için bilimsel bulguları kullananları ve bu bulguların Kur'ân'da bulunmasının, i'câzın yeni bir görüntüsünü teşkil ettiğini iddia edenleri eleştirmektedir. Zira ona göre bilim devamlı olarak geliştiği, yenilendiği ve kendini aştığı için “bilimsel gerçekler” rölâtif ve genelde geçici bulgulardır. Keşfedilen her bilimsel gerçek, geçersiz bir teori haline gelmeye veya bilimin ona ihtiyacı olmadığı gerekçesiyle yararlı olmayan bir hakikat konumuna itilmeye ve yine keşfedilecek başka bir bilimsel gerçeğin gölgesinde kalmaya mahkûmdur.³⁵ Bundan dolayı herhangi bir Kur'ân âyetini bilimsel bir buluşla ilişkilendirmenin tehlikeli bir mecraı da beraberinde getireceğini belirten Câbirî, bilimsel gerçeklerin Kur'ân'da bulunduğunu iddia edenlerle ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

“Bir kere, Batılı bilim adamları -bunlardan kimisi Allah'a bile inanmaz veya en azından bu işe girişirken inancından hareket etmez- Kur'ân'la, dinle asla bir ilgisi olmayan birtakım fikrî ilkeler ve metodolojik varsayımlardan hareketle, yerdeki veya gökteki herhangi bir bilimsel gerçeği keşfedince, -hiçbir şey keşfetmemiş olan bizlerden- birisi çıkar ve “Bu, Kur'ân'da vardır” der. Sonra da yorum yoluyla ispatlamak istediği şeye zahiren ters düşen Kur'ân'daki birtakım ayetleri es geçerek, başka birtakım ayetleri ve kelimeleri kişisel maksadına hizmet edecek bir biçimde ve çoğu kez zorlama bir üslûpla tefsir etmeye yönelir. Tekrar söylüyorum; herhangi birimizin bunu ya da bundan ötesini yapması, sorunlarımızın hiçbirisinin çözümüne hizmet etmez. Bu tür zorlamalara girmeye gerek yoktur. Aksine, iş tersine döner ve bizim kanaatlerimizin aksine görüşlere sahip olan birisi sorar: “Şimdiye kadar neredeydiniz? İddia ettiğiniz gibi kitabınızda bunlar vardı da, niçin bu bilimsel gerçeklerin üzerindeki örtüyü kaldırmadınız?”³⁶

Bunun yanında Câbirî'ye göre, bu konuda eser yazan çağdaş müellifler, şayet bilimin Kur'ân'ı doğruladığını göstermeye çalışıyorlarsa buna ihtiyaç yoktur ve tarihin hiçbir döneminde de olmamıştır. Bu müelliflerin eserleri, çoğu zaman başarısız yorum ve analizlere dayanan, büyük zorlamalar barındıran ve kuşku doğurmaya müsait çalışmalardır. Dolayısıyla yapılması gereken, tabiatla

³³ Câbirî'nin ümmîlikle ilgili görüşü için bk. Câbirî, *Medhal*, 77-92.

³⁴ Bk. Câbirî, *Medhal*, 92-94. Bu konuda daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Oral, *Câbirî'nin Kur'an Anlayışı*, 56-64.

³⁵ Bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*, çev. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011), 246-247.

³⁶ Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 246.

ilgili âyetlerde, bu tür zorlamalara girmeksizin, “bunları kim yarattı?” sorusundaki amacı gerçekleştirmek ve ibret almaya çalışmaktır.³⁷

2. Görüşlerin Değerlendirilmesi

Câbirî'nin Kur'ân'ın i'câzı ve mucizeler konusunda İbn Rüşd'den (ö. 595/1198) büyük oranda etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim kendisi İbn Rüşd'den uzun alıntılar yapmakta ve burarlarda onun son derece mantıkî tahliller yaptığını ifade etmektedir.³⁸ Ancak şu kadarı var ki Câbirî'nin yaptığı alıntılar, İbn Rüşd ile kendisinin aynı düşüncede olduğunu ihsas etse de tespit edebildiğimiz kadarıyla Câbirî, İbn Rüşd'den sadece kendi bakış açısına uygun yerleri alıntılanmıştır. Halbuki birbirine yakın olmakla birlikte iki yaklaşım arasında önemli farklar bulunduğunu belirtmemiz gerekmektedir.

Câbirî'nin alıntılacağı bölümlerde İbn Rüşd, devamlı olarak Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat eden delilin Kur'ân olduğunu söylemektedir.³⁹ Bu alıntılar, İbn Rüşd'ün de -Câbirî gibi- tek mucize olarak Kur'ân'ı kabul edip diğer olağanüstü olayları kabul etmediğini ihsas etmektedir. İbn Rüşd'e göre, Hz. Peygamber'in nübüvvetini ispat etmek üzere gönderilmiş ve kendisiyle meydan okunmuş tek mucize Kur'ân'dır. Şu farkla ki İbn Rüşd, Hz. Peygamber'den zuhur eden olağanüstü halleri kabul etmekte ve fakat bu hallerin Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlamak yahut meydan okumak üzere verilmediğini; dolayısıyla bunların mucize sayılamayacağını ifade etmektedir. Başka bir deyişle Hz. Peygamber insanları İslam'a olağanüstü hallerle değil; sadece Kur'ân ile davet etmiştir.⁴⁰ O halde Câbirî ile İbn Rüşd, Kur'ân'ın tek mucize olduğu noktasında hemfikirken, olağandışı olayların vukuunda ayrışmaktadır.

Ayrıca İbn Rüşd, gönderilen dinle doğrudan ilişkisi bulunduğu için Kur'ân'ın diğer peygamberlere verilen olağanüstü hallerden daha kuvvetli bir delil olduğunu ifade etmektedir. Çünkü ona göre Kur'ân'ın nübüvvetle olan ilişkisi, iyileştirmenin doktorlukla olan ilişkisi gibidir. Mesela doktorluk iddiasında bulunan iki kişiden biri, doktorluğunun delilinin su üstünde yürümek, diğeri de hasta iyileştirmek olduğunu söylese; ardından ilki su üstünde yürüse, diğeri de bir hastayı iyileştirse; biz ikisinin de doktor olduğuna inanırız. Ancak su üstünde yürüyene inanmamız ikna temelli bir tasdik iken; iyileştirerek ispat edene inanmamız burhan temelli bir tasdik olacaktır ki bu da ikna temelli tasdikten evlâdır.⁴¹ Zira su üstünde yürüyende, doktorluğa asıl delalet eden hasta iyileştirme

³⁷ Bk. Câbirî, *Yeniden Yapılanma*, 245-250.

³⁸ Bk. Câbirî, *Medhal*, 145; Muhammed 'Âbid Câbirî, *İbn Rüşd: Sıra ve fiker* (Beyrut: Merkezi dirâsâtî'l-vaḥdetî'l-'Arabîyye, 1998), 132-133.

³⁹ Bk. Câbirî, *Medhal*, 144-146.

⁴⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf 'an menâhici'l-edille fî 'akâidi'l-mille* (Beyrut: Merkezi dirâsâtî'l-vaḥdetî'l-'Arabîyye, 1998), 178.

⁴¹ Bk. İbn Rüşd, *el-Keşf*, 185.

özelliğini görmedik; sadece haricî bir delille ikna edilmiş olduk. İşte Kur'ân da bunun gibi doğrudan Hz. Peygamber'in nübüvvetine delalet ettiği için diğer peygamberlerin olağanüstü mucizelerinden daha kuvvetli, burhânî bir delil olmaktadır.

Kanaatimizce bu konudaki görüşler, görece mucize tanımlarına göre kendi içlerinde tutarlı ya da tutarsız olmaları itibariyle doğru ve yanlış olarak nitelendirilebilir. Mesela mucizenin sadece inkârcıları ikna etmek için indirilen haller olduğunu düşünen bir kişinin, sadece Kur'ân'ı mucize olarak kabul etmesi ne kadar tutarlı ve doğruysa; mucizenin, peygamberlerin elinde zuhur eden bütün olağanüstü haller olduğunu düşünen bir kişinin, bunların hepsini mucize kabul etmesi de o denli tutarlı ve doğrudur. Bununla birlikte Hz. Peygamber'de zuhur eden bazı olağandışı hallerden bahseden hadisler göz önüne alındığında, bu hallerin en azından mümkün olduğu söylenebilir. Mümkünâttan olan bu haller ile ilgili âhâd da olsa sağlam rivayetler gelmiş ve kadim ulemâ bunları kabul etmişse, bu karineler mümkün durumun vuku ihtimalini yükseltir. Vukuu kuvvetle muhtemel bir durumun inkârı için ise bu durumun delillerinden daha güçlü delillere sahip başka bir durum göstermek ya da bu durumun olmadığına -veya olamayacağına- delalet eden aklî ya da naklî deliller getirmek gereklidir. Başka bir ifadeyle, Allah Teala'nın Hz. Peygamber'e bir takım olağanüstü haller vermiş olması mümkünâttandır. Bu olağanüstü hallerle ilgili gelen haberler de durumun vuku ihtimalini güçlendirmektedir. Bunun yanında bu hallerin, kesin olarak gerçekleşmediğine dair haberler yahut mümteni olduğuna delalet edecek aklî karineler söz konusu değildir. Diğer taraftan şunu da unutmamalıyız ki insan sevdiği şeyleri abartacak bir tabiata sahiptir. Günümüzde olduğu gibi geçmişte de Hz. Peygamber'in abartılmış⁴² olma ihtimalinin yüksek olduğu kanaatindeyiz. Bu abartı, gerçekleşmeyen -ama gerçekleşmesi arzu edilen veya gerekli görülen- hususların uydurulması şeklinde tezahür edebilmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in olağanüstü halleri ile ilgili haberlere karşı tavrımız ne tamamen kabul ne de tamamen ret şeklinde olmalıdır.

Câbirî'nin Kur'ân'ın tek mucize oluşuna dair delil getirdiği âyetler, peygamberlerde zuhur eden bütün olağanüstü halleri mucize sayan bir kişinin aleyhine son derece kuvvetli delil olacaktır. Zira âyette geçen "*Ona Rabbinden mucizeler indirilmeli değil miydi?*"⁴³ sözü gerçekten de -en azından bu âyetin inişine kadar- Hz. Peygamber'e bu anlamda olağanüstü bir mucize verilmediğini göstermektedir. Ancak bu âyet, mucizeyi sadece inkârcıları âciz bırakmak için indirilen olağanüstü durumlar olarak anlayan bir kişinin aleyhine kesinlikle delil teşkil etmeyecektir. Çünkü bu anlayışa göre Allah Teala, Hz. Peygamber'e bir takım olağanüstü haller vermekte ve fakat bunları inkârcıları ikna etmek

⁴² Burada "abartı"dan kastımız "adalet"ın zıddı olan "zulüm"ün pozitif tarafıdır. Zulüm de bilindiği üzere bir şeyi gerçekte bulunduğu yerin dışında bir yere yerleştirmektir.

⁴³ el-Ankebût 29/50.

için değil; bir takım başka sebeplerle vermektedir. Şöyle ki o dönemde Hz. Peygamber'in, devamlı surette inkârcılarla beraber olup, onları ikna etmeye çalıştığını düşünmek yanlış olacaktır. Zira Müslümanların da kendi içlerinde, kendilerine özel yaşantıları vardı ve onlar bu yaşanmışlık içerisinde savaş, baskı, göç gibi zor ve sıkıntılı zamanlardan geçmişlerdi. Bu tür zamanlarda Allah'ın yardım göndermesinde ya da Hz. Peygamber'in elinde bazı olağanüstü haller yaratmasında herhangi bir sakınca veya muhallik olmadığı gibi bu durum, inkârcıların mucize istekleriyle de çelişmemektedir. Câbirî'nin delil getirdiği bu ayetle ilgili bir başka husus ise şudur: Bu ayette bahsi geçen inkarcılar mucize istediklerine göre o ana kadar indirilmiş Kur'ân ayetleri onların zihinlerindeki "ayet" ya da "mucize" kapsamına girmemektedir. Daha açık bir ifadeyle onlar, Kur'ân'ı mucize ya da Allah'ın varlığının ve kudretinin bir delili olarak görmemişlerdir. Zira zihnen böyle bir fikre sahip olsalardı, bu istekleri anlamsız kalırdı. O halde inkarcıların burada doğrudan önceki peygamberlere verilen harikulade hissî hallerin bir benzerini talep ettiklerini ve bu ayetin nüzulüne kadar kendilerini ikna etmeye yönelik bu türden olağanüstü herhangi bir delil gönderilmediğini söyleyebiliriz.

Bunun yanında *"De ki: Subhânallah! Ben elçi olarak seçilmiş bir insandan başkası değilim ki!"*⁴⁴ âyetinde Kureyş'in isteklerine karşı, Allah Teala'nın Hz. Peygamber'den kendisinin insan olma özelliğini vurgulamasını istemesi de olağanüstü halleri nefyettirmektedir. Zira insan fiilleri, Allah'ın bu fiiller için koyduğu ölçü ve sınırları kendi kendine aşamaz. Buradan yola çıkarak biliyoruz ki peygamberlerde meydana gelen olağanüstü hallerin yaratıcısı Allah'tır. Bununla birlikte âyetin Hz. Peygamber'den vurgulamasını istediği durum, mucizeyi bütün olağanüstü hallere şamil kılanlar için de geçerli bir delil değildir. Zira bu olaylar mucize olarak kabul edilse bile, Hz. Peygamber'in kendi kendine yarattığı durumlar değil; Allah'ın kendisine verdiği haller olarak anlaşılacaktır. Başka bir deyişle, mucizeler Allah tarafından geldiği için meselenin Hz. Peygamber'in insan olup olmamasıyla bir ilgisi bulunmamaktadır. Ayrıca Câbirî, bu tip mucizeleri kabul etmeyişine delil olarak Hz. Peygamber'in normal bir insan oluşunu getiriyorsa, bu Câbirî'nin düşüncesinde mucizenin kaynağıyla ilgili bir problem olduğu anlamına gelecektir. Bu durumda ya mucizelerini kabul ettiği önceki peygamberlerin insandan farklı varlıklar olduğunu ifade etmeli ya da -eğer onları normal insan olarak kabul ediyorsa- ilgili mucizeleri de reddetmelidir. Görüldüğü üzere, Câbirî bu delili getirerek kendi içinde çelişkiye düşmekte ve görüşünü tutarsız hale getirmektedir.

Diğer taraftan ayın yarılmasının, ay tutulması gibi doğal bir olay olduğunu belirten Câbirî, tefsirinin ikinci cildinde ele aldığı el-Kamer sûresinde, ayın yarıldığını ifade eden ilk âyetten hemen sonra gelen *"وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرِضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ"* yani *"Ne zaman bir mucize görseler yüz çevirip 'bu gelip*

⁴⁴ el-İsrâ 17/93.

geçecek bir sibirdir' derler"⁴⁵ âyetindeki "آية" kelimesini "Allah'ın kevnî âyetleri (delil ve alametleri)" şeklinde açıklamaktadır.⁴⁶ Ancak üçüncü ciltte "âyet" kelimesinin Kur'ân'da kullanıldığı her yerde "alamet ve mucize" anlamlarına geldiğini ifade ettikten sonra; buna örnek olarak yine bu âyeti getirmekte ve "آية" kelimesini bu sefer "ayın yarılması" şeklinde açıklamaktadır.⁴⁷ Kanaatimizce Câbirî, bu açıklamayı sehven yapmış olabileceği gibi mucizeyle ilgili farklı görüşlere sahip olduğu zamanlarda yazdığı bir makaleyi tefsirine almış ve ilgili kısmı çıkarmayı ya da değiştirmeyi unutmuş da olabilir. Zira tefsirindeki ve *Medhal*'deki konuların bir kısmı, onun daha önce yayımlamış olduğu makalelerden oluşmaktadır.

Bu noktada İbn Rüşd ve Câbirî'nin arasındaki ihtilaftan müllhem, "mucize" kavramına dair, iki farklı anlayış geliştiğini görmekteyiz. Bu anlayışları, genel ve özel olarak tabir edebiliriz. Buna göre, Allah'ın peygamberlere sadece inkârcıları ikna etmek ve onlara meydan okumak için verdiği durumlar, özel anlamda mucize; peygamberlere verdiği bütün olağanüstü durumlar ise genel anlamda mucizedir. Bu kavramsal ayrımı esas alarak şunu söyleyebiliriz: Âyetlerde zikri geçen, inkârcıların isteklerinin reddedildiği ve Kur'ân'ın yeteceğinin belirtildiği mucize, özel anlamdadır. Çünkü bir taraftan hem bazı âyetlerde Hz. Peygamber'e de olağanüstü haller verildiğine işaret edilmekte hem de hadislerde Hz. Peygamber'in elinde birtakım olağanüstü haller zuhur ettiğine dair haberler gelmekte; bir taraftan da bazı âyetlerde Hz. Peygamber'e mucize verilmediğine yorulabilecek ifadeler bulunmaktadır. O halde bugün genel kabul gören ve genel mucizeyi esas alan "mucize" anlayışını Kur'ân'la uyumlu olacak şekilde tebdil etmemiz ve özel anlamını kabul etmemiz gerekecektir. Bu anlamda İbn Rüşd'ün görüşünün hem kendi içinde tutarlı hem de Kur'ân ve hadislerle uyumlu olması itibariyle daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.

Bunun yanında daha önce bahsedildiği gibi Câbirî, Kur'ân'daki nazmın mucize olduğunu söylemekteydi. Bu meyanda Sudan'lı çağdaş tefsir araştırmacısı Cemâluddîn Şerîf, Câbirî'nin Kur'ân'ın i'câzını sadece nazmına indirgediğini ve manasını mu'ciz kabul etmediğini ifade etmektedir.⁴⁸ Açıkçası Câbirî'nin genel itibariyle nazmın i'câzından bahsetmesi ve âlimlerin, Arap olmayanların İslam'a girişiyle i'câzı Kur'ân'ın manasını da kapsayacak şekilde genişlettiklerini söylemesi, onun böyle bir görüşte olduğunu ihsas etmekte ve fakat bunu gerektirmemektedir. Başka bir deyişle Câbirî, açık bir şekilde Kur'ân'ın manasının mu'ciz olmadığını söylememektedir. Hatta Câbirî'nin,

⁴⁵ el-Kamer 54/2.

⁴⁶ Bk. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 1/188.

⁴⁷ Bk. Câbirî, *Fehmu'l-Kur'ân*, 3/100.

⁴⁸ Bk. Cemâluddîn Abdulazîz Şerîf, "el-Mu'cizetu'l-Kur'âniyye fi fikri'l-Câbirî: Dirâse tahlîliyye", *İslâmiyyetu'l-ma'rife* 66 (2011), 88-93.

Kur'ân hitabındaki etkinin sadece mana ile değil, okunuş tarzıyla da sâdir olduğunu ifade etmesi,⁴⁹ nazımdaki i'câzı incelemekle birlikte manadaki i'câzı da kabul ettiğine işaret etmektedir.

Buna mukabil, Câbirî'nin "Tertil"i Kur'ân-ı Kerîm'den bir parça saymasının da isabetli bir görüş olmadığı kanaatindeyiz. Zira "tane tane, yavaş yavaş, sindirerek okumak"⁵⁰ anlamlarına gelen tertil, Kur'ân'ın bir parçası değil; sadece bir okuma çeşididir. Tertilin, Kur'ân'ın etkisini artırması, onun parçası olduğu anlamına gelmemektedir. Mesela bir şiirin etkisi de hızlı ve yavaş okunmasına göre değişecektir. Dolayısıyla bunu Kur'ân'a has bir okuyuş tarzı olarak görmek doğru olmayacaktır. Câbirî'nin bu konuda delil olarak getirdiği "وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلاً"⁵¹ yani "Kur'ân'ı tane tane oku"⁵¹ âyeti, bu okuyuşun Kur'ân'ın parçası olduğunu göstermemekte; sadece Kur'ân'ın hem okuyuşta hem de beyanda⁵² daha etkili olabilmesi için bir tavsiyede bulunmaktadır.⁵³ Câbirî'nin bu konudaki ikinci delili olan "وَرَتَّلْنَا تَرْتِيلاً"⁵⁴ âyeti ise bağlamdan da anlaşılacağı üzere okuyuştan bahsetmemekte; Kur'ân'ın peyderpey indirildiğini ifade etmektedir.⁵⁴ Son olarak, Kur'ân'ın okunuşunun Allah'tan geldiğine delil olarak sunulan "إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ"⁵⁵ âyetlerinin -muhatapın Hz. Peygamber olduğu düşünülse bile- tertil gibi özel bir okuyuşla Allah'tan geldiğini göstereceğini sanmıyoruz ki âyetlerin bağlamı göz önüne alındığında, Belhî'ye⁵⁵ atfedilen ve bu âyetlerin, Kıyamet gününde amel-lerinin yazılı olduğu kitabı hızlı hızlı okumaya çalışan kişilerden bahsettiğine dair görüşün doğru olması da imkan dahilindedir.⁵⁶

Bunun yanında Câbirî'nin, bilimsel bulguların Kur'ân'ın i'câzıyla ilgisinin bulunmadığı yönündeki görüşüne katılıyoruz. Gerçekten de deney ve gözleme dayanan bilim, ortaya çıkan yeni bulgular ve teknolojinin gelişmesiyle, bugün doğru kabul ettiğini, yarın yanlış kabul edebilir. Söz gelimi, önceden bilimsel olarak dünya düz iken -ki bu, akli dışlayan katı bilimin eksikliğini gösterir- daha sonra dünyanın yuvarlak olduğu sonucuna ulaşılmış, teknolojinin gelişmesiyle birlikte yuvarlak da olmayıp elips şeklinde olduğu keşfedilmiştir. Aynı şekilde bir zamanlar bilimsel açıklamaya göre güneş, duran dünyanın etrafında dönerken, daha sonra dünyanın, duran güneşin etrafında döndüğü

⁴⁹ Bk. Câbirî, *Medhal*, 182.

⁵⁰ Bk. Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an ğavâmidî't-tenzîl ve 'nyûni'l-ekâvîl fî vucûbi't-te'vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid (Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1998), 6/241.

⁵¹ el-Müzzemmil 73/4.

⁵² Bk. Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriy Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbubû*, thk. Abdulcelil Abduh Çelebi (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988), 5/239-240.

⁵³ Bk. Fahreddîn Râzî, *Mefâtîhu'l-ġayb* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 30/173-174.

⁵⁴ Bk. Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbubû*, 4/66.

⁵⁵ Ebu'l-Kâsım eş-Şeyh Abdullah b. Ahmed el-Belhî (ö. 319 veya 329), *Tefsîru'l-Belhî* adında on iki ciltlik bir tefsir telif etmiştir. Bk. Ali Rıza Gül, "Kıyamet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 103.'ten naklen; Ahmed b. Muhammed Edirnevî, *Tabakâtu'l-müfessirîn* (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1997), 55.

⁵⁶ Bk. el-Fadl b. el-Hasan Tabersî, *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-murtezâ, 2006), 10/150-151.

keşfedilmiş, teknolojinin gelişmesiyle aslında ikisinin de döndüğü ve hareket ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Dolayısıyla bu kadar değişken bulguları olan bilimin Kur'ân'ın doğruluğunu ispat etmesi düşünülemez. Câbirî'nin değindiği gibi buna ihtiyaç da yoktur. Zira Kur'ân, kendi kendine yetecek bir i'câza sahiptir ve bu konuda harici bir delile ihtiyaç bulunmamaktadır.

Sonuç

Son asrın önemli müslüman mütefekkirlerinden biri olan ve her ne kadar “Arap aklı” üzerine yaptığı çalışmalarla ön plana çıkmış olsa da hayatının son döneminde ortaya koyduğu Kur'ân ve tefsire dair çalışmalarla İslamî ilimler açısından önemini artıran Câbirî, Kur'ân'ın i'câzı hakkındaki görüşleriyle de dikkatleri celbetmektedir. Ona göre Kur'ân, ihtiva ettiği i'câz ve delillerle kendi kendine yeten bir kitaptır. Dolayısıyla onun doğruluğunu teyit edecek haricî bir delile de ihtiyaç bulunmamaktadır. Nitekim Kur'ân'ın o dönemde müşrikleri en çok etkileyen yönü, daha önce hiç duyulmamış bir nazımla indirilmiş olmasıdır. Buna rağmen müşrikler, inanmamakta direnmişlerdir. Bunun sonucunda Allah, Kur'ân'ın bir benzerini getirmelerini isteyerek onlara meydan okumuş ve bu tehdidî ile birlikte Kur'ân'ın mucizevî yönü ortaya çıkmıştır.

Câbirî, Kur'ân'da kullanılan “ümmî” teriminin okur-yazar olmama durumunu değil; kendisine kitap verilmemiş toplumlardan olma halini ifade ettiğini belirtmektedir. Dolayısıyla ona göre Hz. Peygamber, okuma-yazma bilen bir kişidir. Bununla birlikte o, Hz. Peygamber'in okur-yazar olmadığını savunanların, bu durumu Kur'ân'ın i'câzına delil getirmelerinin uygun olmadığı kanaatinindedir. Zira “Hz. Peygamber, okuma-yazma bilmediğine göre böyle bir söz getirmesi mümkün değildir.” şeklindeki argümandan “okuma-yazma bilseydi bu sözleri söyleyebilirdi.” anlamı çıkmaktadır. Halbuki okuma-yazmayı bilmek bir yana dönemin en bilginlerinin bile Kur'ân'ın benzerini getirmekten âciz kaldığı bir ortamda, Hz. Peygamber'in okuma-yazma bilse dahi Kur'ân'ı kendi kendine oluşturup yazamayacağı açıktır. Dolayısıyla Kur'ân'ın i'câzının, Hz. Peygamber'in okur-yazar olması ya da olmamasıyla bir ilgisi bulunmamaktadır.

Bunun yanında Câbirî'ye göre Kur'ân'ın doğruluğunu kanıtlayacak harici bir delile ihtiyaç yoktur. Zira Kur'ân, kendi kendine yeten bir i'câza sahiptir. Bu sebeple bilimsel keşif ve bulguların, Kur'ân'ın i'câzını teyit etmek için kullanılmasına ihtiyaç yoktur. Ayrıca bilimsel bulguların, zaman içinde değişkenlik gösterebilmesi ve her zaman için nihai çözümler olmaması sebebiyle bir bulgu ile Kur'ân'dan bir ifade arasında ilişki kurmak ve “Bu, zaten Kur'ân'da vardı. O halde Kur'ân mu'cizdir.” şeklinde bir çıkarımda bulunmak doğru olmayacaktır. Çünkü bu bulgu gelecekte yanlışlanacak olursa yapılan çıkarım da yanlış konumuna düşecektir.

Kur'ân'ın i'câzı konusunda Câbirî'nin en çok dikkat çeken görüşü ise Hz. Peygamber'in tek mucizesi olarak Kur'ân'ı kabul etmesi ve diğer olağanüstü olayları reddetmesidir. Biz bu konuda -

Câbirî'nin de kendisinden etkilendiği- İbn Rüşd'ün görüşünün hem daha isabetli hem de daha tutarlı olduğu kanaatindeyiz. Dolayısıyla bu çalışmada onun görüşünden yola çıkarak mucizeyi genel ve özel olmak üzere iki kısma ayırdık: Genel anlamda mucize, Allah'ın aleme koyduğu sisteme aykırı olarak yarattığı her şeydir. Bunun içine Hz. Peygamber'in elinde yaratılan olağanüstü haller de girmektedir. Özel anlamda mucize ise -ki Kur'ân'da bahsi geçen mucize budur- inkarcıları ikna etmek için meydan okuma ile birlikte gerçekleşen olay veya olgulardır. Bu anlamda, Hz. Peygamber'in tek mucizesi Kur'an'dır; ancak bu durum, diğer olağanüstü hallerin gerçekleşmediğini göstermemektedir.

Kaynakça

- Câbirî, Muhammed Âbid. *Çağdaş Arap-İslam Düşüncesinde Yeniden Yapılanma*. çev. Ali İhsan Pala - Mehmet Şirin Çıkar. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Fehmu'l-Kur'âni'l-Hakîm; et-tefsîru'l-vâdih hasabe tertîbi'n-nüzûl*. Beyrut: Merkezi dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 2010.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Hafriyyât fi'z-zâkira min ba'îd*. Beyrut: Merkezi dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1997.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *İbn Rüşd: Sîra ve fiker*. Beyrut: Merkezi dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 1998.
- Câbirî, Muhammed 'Âbid. *Medhal ile'l-Kur'âni'l-Kerîm; el-cü'ü'l-evvel fi't-ta'rîfi bi'l-Kur'ân*. Beyrut: Merkezi dirâsâti'l-vahdeti'l-'Arabiyye, 2006.
- Coşkun, Muhammed. *Kur'an Yorumunda Yeni Bir Ufuk: Câbirî ve Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- Edirnevî, Ahmed b. Muhammed. *Tabakâtu'l-müfessirîn*. Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1997.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tebzîbu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn - Muhammed Ali Neccâr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-te'lîfi ve't-terceme, 1964.
- Fîrûzâbâdî, Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *Basâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-'Azîz*. Beyrut: el-Mektebetü'l-'ilmiyye, ts.
- Gül, Ali Rıza. "Kıyamet Suresi'nin 16-19'uncu Ayetlerine Yüklenen Geleneksel Yorumlar Üzerine". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2 (2003), 71-108. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000152
- Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamid Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2003.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mekâyisu'l-luğa*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Huseyn Ahmed. *Mücmelü'l-luğa*. thk. Züheyr Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1986.

- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. Di-
maşk: Dâru Ya'rub, 2004.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. Kahire: Dâru'l-me'ârif, ts.
- İbn Rüşd. *el-Keşf 'an menâbici'l-edille fî 'akâidi'l-mille*. Beyrut: Merkezu dirâsâti'l-vaahdeti'l-'Arabiyye,
1998.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Mursî. *el-Mubkem ve'l-Mubîtu'l-A'zam*. thk. Abdulhamid
Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 2000.
- Mennâ'u'l-Kattân. *Mebâhis fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 2009.
- Oral, Hüseyin. *Câbirî'nin Kur'an Anlayışı*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1981.
- Suyûtî, Celâluddîn. *Mu'teraku'l-akrân fî i'câzi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-'ilmiyye, 1988.
- Şerîf, Cemâluddîn Abdulazîz. "el-Mu'cizetu'l-Kur'âniyye fî fikri'l-Câbirî: Dirâse tahlîliyye". *İslâmiy-
yetu'l-ma'rife* 66 (2011), 85-115.
- Tabersî, el-Fadl b. el-Hasan. *Mecme'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-murtezâ, 2006.
- Uzun, Ayşe. *Muhammed Âbid el-Câbirî'nin Tefsiri ve Yorum Yöntemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniver-
sitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. es-Seriy. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhâ*. thk. Abdulcelil Abduh Çelebi.
Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ğavâmidit-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk.
Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvid. Riyad: Mektebetü'l-'ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Muhammed b. 'Abdullah. *el-Burbân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm.
Kâhire: Dâru't-turâs, 1984.
- Zurkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâbilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2001.

Tefsir Araştırmaları Dergisi

The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

İslâm Bilimlerinin Oluşum ve Gelişiminde Kur'ân'ın Rolü Üzerine

The Role of the Qur'an in the Creation and Development of Islamic Sciences

Resul ERSÖZ

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Assistant Professor, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Eloquence
Manisa, Turkey

resul.ersoz@cbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2808-2581>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 26/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 10/09/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Ersöz, Resul. “İslâm Bilimlerinin Oluşum ve Gelişiminde Kur'ân'ın Rolü Üzerine”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 489-520.

<https://doi.org/10.31121/tader.758546>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Kur'ân, bir medeniyet projesi olan İslâm'ın temel kaynağı olarak insanlığın önüne yepyeni ufuklar açmıştır. Onun öncelikli hedefi, ictimâiyât ve ahlak olmakla birlikte, bünyesinde, ilim/bilim gibi medeniyetin temel unsurlarından bazı kodlar barındırmaktadır. İşte bu makalede, Müslümanların bilimleri sahiplenmesini ve geliştirmesini sağlayan faktörlerin başında yer alan söz konusu Kur'ânî kod ve referanslar ele alınacaktır. İslâm bilimleri ile kastımız, Müslümanların alıp geliştirdikleri bilimlerdir. Zira kanaatimizce bilimlerin herhangi bir dine yahut etnik guruba aidiyeti söz konusu değildir. İslâm bilimlerinin milâdî 8. yüzyıl ile 13. yüzyıl arasında zirve yaptığı ve bunun bilimler tarihinin beş yüz yıllık altın çağına tekabül ettiği inkâr edilemez bir gerçektir. İslâm medeniyeti adına sağlanan bu gelişmede Kur'ân, akla, tefekküre ve irade hürriyetine yaptığı atıf ile başat faktördür. Bu bağlamda Kur'ân'ın insana sağladığı diğer bir kazanım, onun, doğru bir dünya-âhret dengesi kurabilmesidir. Çünkü Kur'ân'dan mülhem sahih din tanımlaması bunu gerektirir. Bu makalede, Kur'ân'ın bilim üretmede Müslümanlara sağladığı katkıların açıklanması hedeflenmiştir ve bu, diğer dinlerle mukayeseli bir şekilde yapılacaktır. Diğer bir hedefimiz de, Müslümanların bilimler tarihindeki yerine ve modern bilimlere olan katkılarına temas etmektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İslâm Bilimleri, İlim/Bilim, Kur'ân, Bilimler Tarihi.

Abstract

The Qur'an has opened new horizons for to front of humanity as the main source of Islam, a civilization project. Although its primary goal is sociology and morality, it contains some codes from the basic elements of civilization such as science. In this article, the mentioned Qur'anic codes and references, which are among the factors that enable Muslims to own and advance sciences, will be dealt. What we mean by Islamic sciences is the sciences that Muslims have and develop. Because in our opinion, science does not belong to any religion or ethnic group. It is an undeniable fact that Islamic sciences peaked between the 8th century and the 13th century, and this corresponds to the golden age of five hundred years in the history of sciences. In this development provided in the name of Islamic civilization, the Qur'an is been the dominant factor with its reference to reason, contemplation and freedom of will. In this context, another addition of the Qur'an to human is that he can established a correct balance between the world and the hereafter. Because, the definition of authentic (right) religion from the Qur'an requires this. In this article, it is aimed to explained the contribution of the Qur'an to Muslims in science production. This will be done comparatively with other religions. Another goal is to examine the place of Muslims in the history of science and their contribution to modern sciences.

Key words: Tafseer (Exegesis), Islamic Sciences, The Qur'an, Science, The History of Sciences.

Giriş

Sosyal bir varlık olan insan, yapısı gereği diğer insanlarla iletişim halinde yaşar. Aynı şekilde toplumlar da birbirinden bağımsız olmayıp sosyal, iktisadî, siyasî vb. konularda iletişim ve etkileşim halindedir. Binaenaleyh, Batı uygarlığı, yer yer -dinî, siyasî, kültürel, bölgesel, iktisadî vb. şartlara bağlı olarak- bir takım farklılıklar arz etse de İslâm uygarlığının bir devamı sayılır.¹

İslâm'ın, müstakil bir medeniyet projesi olarak insanlığa -hayatın her alanıyla ilgili- yepyeni ufuklar açtığına kuşku yoktur. O, şirk ve zulüm bataklığında bunalan insanlığa yeni ve temiz bir nefes olmuştur. Bununla birlikte Müslümanlar kurumsallaşma ve İslâm bilimlerinin oluşumunda önceki kültür havzalarının birikimlerinden istifade etmeyi de bilmiştir. Aynı şekilde, Modern bilim-

1 Fuat Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 11.

ler de Batı tarafından başka uygarlıklardan bağımsız olarak geliştirilmiş değildir. Nasıl ki İslâm bilimleri belirgin bir şekilde Yunan, İran, Hind vb. bilimlerinin bir devamı olarak geliştirse, aynı şekilde Modern bilimler de İslâm bilimlerinin bir devamı olarak gelişmiştir. Yunan bilimlerinin de eski Mısır ve Babil bilimlerine dayandığı bilinmektedir. Dolayısıyla bilimler, şu ya da bu uygarlığın malı olmaktan çok, insanlığın, bu günün ve yarınların insanlarına bıraktığı ortak bir mirastan ibarettir. Bu manada, bilimler tarihçisi merhum Fuat Sezgin (1924-2018): “Benim için bilimler tarihi bir bütündür”² der. Kanaatimizce bu, bilimlerin tamamen bir uygarlığa mâl edilemeyeceğine tekabül etmektedir.

Vakıa bu iken, bizim esasen burada üzerinde durmak istediğimiz husus, ortaçağda durağan bir sürece girmiş olan bilimlerin, Müslümanlar eliyle tekrar ihya edilip harekete geçirilmesinde ya da onların yeni bilimler icat etmelerinde Kur'an'ın onlara ne tür katkılar sağladığı meselesidir. Müslümanları düşünce ve bilim üretmeye teşvik eden çok sayıda Kur'an âyetini ele alacağımız bu çalışmamızda, ayrıca söz konusu âyetlerin Müslümanlar nezdinde makes bulunduğu oranda bilim ürettiklerine, aksi durumda bilimlerden uzaklaştıklarına ve bu sebeple geri kaldıklarına temas edeceğiz.

Bununla birlikte Müslümanlar olarak yakın dönemde bilim üretmede her ne kadar geri kalmış olsak da, İslâm bilim ve düşünce tarihine baktığımızda, nice Müslüman düşünür ve bilim insanına, bunların icat ettiği bilimlere ya da mevcut bilimlere sağladığı katkılara tanıklık ederiz. Kur'an'ın inmesinin hemen akabinde, üzerinden daha yüz yıl bile geçmeden yedinci yüzyılda, Yunan felsefesinin, matematik ve benzeri Hint bilimlerinin Arapça'ya tercüme edilmeye başlandığına; özellikle dokuzuncu ve on üçüncü yüzyıllar arasında bilim, felsefe ve sanatta İslâm düşüncesinin oluşumuna ve akabinde bariz bir şekilde yükselişine şahitlik etmekteyiz. Takribi bir tespit ile milâdî dokuzuncu yüzyıldan on altıncı yüzyıla kadar bilimler tarihi Müslümanların imzasını taşımaktadır.³

Müslümanların İslâm bilim çağını başlatmalarındaki en önemli faktörün vahiy yani Kur'an olduğunda kuşku yoktur. Bunu, “İslam bilimlerinin kurucu faktörü vahiydir” şeklinde ifade etmek de mümkündür. Zira Araplar, Bâbil, Mısır, Hint, İran, Antik Yunan vb. toplumların devamı olan bir kavim değildir. Onların, tarihî, ilmî ve kültürel mirası lehlerine kullanma ve sonra onu geliştirme kabiliyetini, vahiy sayesinde kazandıkları kanaatini taşıyoruz. Bunu, İslâm'ın en belirgin özelliğinin, yani onun Yahudilik, Hristiyanlık, Zerdüştlük gibi diğer dinler bakımından alâmet-i fârikasının,

2 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 12.

3 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 44, 87.

onda dünya âhret dengesinin kurulmuş olması; şûrâya dayalı yönetim şeklini öngörmesi ve üstünlüğü soy-sop, ırk ve aşiret esasına değil, insan olmaya ve takvaya bağlaması ile açıklamak mümkündür. Buna mukabil 13. yüzyılın ortalarından itibaren ilim, fen ve birçok alanda duraklamanın, 17. yüzyılın ortalarından itibaren de gerilemenin gerekçesi, kanaatimizce, vahyin evvelki Müslümanlara kazandırdığı söz konusu vizyondan uzaklaşılması ve İslâm öncesi geleneklere rucû' edilmesidir.

Kısaca, dağınık, birbiriyle kavgalı ve diğer toplumlara nispetle tarihinin belki de en cahilî dönemini yaşayan Arap aşiretlerinin, -İslâm ile birlikte-, başta bilim olmak üzere her bakımdan zamanın en ileri toplumuna dönüşmesinin Kur'ânî kodlarına ulaşmak çalışmamızın ana eksenini oluşturmaktadır.

1. İslâm'da İlim/Bilim

1.1. İlim/Bilim Kavramı

Türkçe'de ilim ya da bilim şeklinde karşılanan Arapça *ilim* kelimesi sözlükte "bir şeyin hakikat ve mahiyetini idrak etmek"⁴ demektir. Allah'ın ilmi dışında yaratılmışlara ait olan hâdis ilim, İslâm kültüründe: Allah Teâlâ'nın, "bilen" in şahsında kendi gayreti ve irâdesi olmaksızın meydana getirdiği bilgi (zarûrî ilim) ve Allah'ın, sebeplerine başvurarak kulun kendi gayret ve irâdesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgi (iktisâbî ilim) olmak üzere ikiye taksim edilmiştir.⁵ Buna göre ilim ile bilgi aynı şeye tekabül etmektedir. Başlangıç itibariyle ilim/bilgi, insanoğlunun tabiatı tanıma, onunla başa çıkabilme ve elde ettiği kazanımlar ile hayatını kolaylaştırma faaliyetlerinden ibarettir. Aslını söylemek gerekirse bilginin bu işlevi halen devam etmekte ve kıyamete değin devam edecektir. Diğer taraftan bilgi, amacı hakikate ulaşmak olan ruhî bir fenomen ve faaliyettir. Bu manada ilim tarihinin ilk insanlarla başladığını söyleyebiliriz.

Doğruyu arama faaliyeti olarak da tarif edilen bilimi, terim olarak: 'Organize edilmiş (sistemleştirilmiş) bilgiler bütünü; gözlem ve gözleme dayalı akıl yürütme yoluyla, dünyaya ait olayları ve bunları birbirine bağlayan kanunları bulmayı amaçlayan metodik bilgi ve araştırmaların bütünüdür'⁶ şeklinde tarif etmek mümkündür. Bu manada bilim, hakikati elde etmeye yönelik bilinçli bir arayıştır.

4 Râgıb el-İsfahânî, "alm", *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 343.

5 Ebû Muhammed Nûreddin Ahmed b. Mahmûd es-Sâbûnî, *Mâtürîdîyye Akâidi: el-Bidâye fî usûli'd-Dîn*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2014), 49.

6 Ahmet Turan Yüksel, *İslâm'da Bilim Tarihi* (Konya: Kitap Dünyası, 2015), 13.

İlim Kur'an'da bilgiye tekabül eder. Dolayısıyla ilim ile Allah'ın subûti sıfatlarından biri olan "ilim" kastedilmemektedir. İlim, 'bilinmesi gerekli olan her şeyi bilmek' demektir. "(*Rasûlüm!*) *De ki: "Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleşim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunana uyarım"...*"⁷ âyeti tam olarak buna tekabül eder. Her ne kadar Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210) ilmi tarif etmenin zor olduğunu ifade etse de âlimler tarafından ilmin birçok tarifi yapılmıştır. Sadeddin et-Teftâzânî (729/1390), Fahreddin Râzî'nin: 'İlme getirilen tarifler kusurdan yoksun değildir. Çünkü mahiyeti açık/bilinebilir olmasına rağmen ilmin net/doğru bir tarifinin yapılması mümkün değildir' dediğini nakleder.⁸ İmam Eş'arî'nin (öl. 324/936) sıfat olduğu mahalle dayalı olarak yaptığı tanıma göre "ilim, mahallinin âlim olmasını gerektiren şeydir."⁹ Fahreddin Râzî, "*Allah onların kalpleri üzerine kilit vurmuştur.*"¹⁰ âyeti delaletiyle ilmin mahallinin -ayırt ve tercih etme makamı olması hasebiyle- kalp olduğunu söylemiş,¹¹ konunun ayrıntılı açıklamasını da "(*Rasûlüm!*) *uyarıcılardan olası diye Rubu'l-Emîn (Cebrâîl) onu apaçık bir Arapça lisan ile kalbine indirmiştir*"¹² âyetleri bağlamında vermiştir.¹³ Seyfeddin el-Âmidî'ye (öl. 631/1233) göre ilim, "gerek zihindeki ve gerekse zihinde hissedilmeyen bir takım objelerin hakikati hakkında malumat sahibi olmayı sağlayan bir sıfattan ibarettir."¹⁴

Bu konuda diğer bir mesele, Müslümanların geliştirdiği bilim anlamında İslâm biliminin (meşru bir bilimin) bu güne kadar nesnel bir tanımının yapılamamış olmasıdır. Bu hususta Eş'arî ekolüyle İbn Sînâ (öl. 428/1037), İbn Heysem (öl. 432/1040) ve İbn Rüşd (öl. 595/1198) gibi rasyonalistler arasında bir anlaşmazlık söz konusudur. Ortodoks kesimin birkaç yüzyıl siyasi gücü elinde bulunduramaması ve dolayısıyla akılcılığa üstün gelememesi Müslüman dünyasındaki bilimsel çalışmalar açısından bir şanstır. Aksi olsaydı, İslâm dünyasının bilimsel gelişiminde hiçbir zaman bir *altın çağ* yaşanmazdı.¹⁵

7 el-En'am 6/50.

8 Mes'ud b. Ömer b. Abdullah Sadeddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsud*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 1/194.

9 İmâmü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *Kitabu'l-irşâd ila kavâti'l-edille fî usûli'l-itikâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 18.

10 el-Bakara 2/6.

11 Fahreddin Muhammed b. Hasan b. Hüseyin b. Ali er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 2/49.

12 eş-Şuarâ 26/193-195.

13 Fahreddin Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/142-143.

14 Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Muhammed Mehdî (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004), 1/78.

15 Pervez Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, çev. Eser Birey (İstanbul: Düşün Yayınları, 1992), 124.

Bekir Topaloğlu (1932-2016) ilim hakkında iki tarifin ön plana çıktığını söylemiştir. Bunlardan ilki: “İlim, aklın ve duyuların mevzûuna giren her şeyin (mezkûrun) tanımlanmasını sağlayan bir sıfattır.” Diğeri de: “Zıddına ihtimal verilmeyecek şekilde manaları (duyularla bilinenlerin dışında her şeyi) birbirinden ayırt etme sıfatıdır.”¹⁶ Yukarıda yapılan tariflere ilaveten kanaatimizce ilim, kâinatın sırlarının keşfi ve dünyevi ihtiyaçların karşılanmasına yönelik akli ve bedenî bütün faaliyetleri karşılayan bir kavramdır.

1.2. Kur’ân ve İlim

Kur’ân’ın makâsîd ekseninde öncelikli hedefinin ictimâiyât olduğu¹⁷; insanların ıslahını esas aldığı¹⁸; halife sıfatıyla¹⁹ yeryüzünü imar etmede ve yaşanabilir bir düzen kurmada²⁰ onlara katkı sağlamayı amaçladığı muhakkaktır. Bununla birlikte Müslüman bilim adamları nezdinde Kur’ân, bünyesinde, kâinatı ve hayatı anlamanın kodlarını barındırmaktadır. İşte, insanın, gökler, yer ve bu ikisi arasındaki varlıklar üzerinde tefekkür etmesine²¹ tekabül eden bilim, Kur’ân’ın maksatlarına hizmet eden söz konusu kodlardan biridir. Ancak ilim/bilim bir amaç değil, bir araçtır.

Kur’ân’da doğrudan ya da dolaylı olarak ilmi konu edinen birçok âyet bulunmaktadır. İlim ve türevleri, 700’den fazla yerde aynı ya da farklı âyetlerde geçmektedir. Birçok hadiste de ilimden bahsedilmekte ve Müslümanlar ilme teşvik edilmektedir. Ayrıca Kur’ân’da geçen hikmet, marifet, akıl, fikir, idrak ve bunların türevleriyle, fehm, fıkıh, tefekkuh, yakîn, şuur, tezekkür, tefekkür, tedebbür, teakkul, itibâr ve benzeri kavramlar, ilimle bağlantılı olarak kullanılmıştır. Ancak burada ilim ile söz konusu edilen şey, Kur’ân’ın içeriğini oluşturan bilgilerdir. Buna göre bu bilgileri özümseyip bunlara iman edip hayatında tatbik eden kişilere âlim denir.

1.3. Kur’ân’da İlimin Mahiyeti

Kur’ân’da ilim ile önce bizatihi Kur’ân’ın kendisi anlaşılır. Bununla birlikte İslâm geleneğinde “hadis” de ilim kapsamında değerlendirilmiştir. Diğer bir ifadeyle hadis literatüründe ilim, genel manada bütün yönleriyle din bilgisi, özel manada hadisler ve onların rivayetlerinden ibarettir.²²

16 Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 70.

17 “Peygamberlerden sonra insanların Allah’a karşı bir bahanelerinin kalmaması için müjdelemek ve uyarmak üzere gönderilen peygamberlerin bir kısmını sana anlatmıştık.” en-Nisâ 4/165; “Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik.” el-Enbiyâ 21/107.

18 “Elif, Lâm, Râ. (Şüphesiz) bu Kur’ân, insanları Rablerinin izniyle karanlıklardan aydınlığa; Azîz ve Hamîd olan Allah’ın yoluna çıkarman için indirdiğimiz bir kitaptır.” İbrâhîm 14/1.

19 “Hani Rabbin meleklerle: “Ben bir halife yaratacağım” demişti...” el-Bakara 2/30.

20 “... O, sizî topraktan yarattı ve sizden yeryüzünü imar etmenizi istedi...” Hûd 11/61.

21 “Biz gök ile yeri ve bunlar arasındaki varlıkları bir oyun/iş olsun diye yaratmadık.” el-Enbiyâ 21/16.

22 İlhan Kutluer, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/111.

Dolayısıyla hadis bilmek de bir âlimlik ölçüsü olmuştur. Hadis arama yolculukları, *er-rihle fi talebi'l-ilm* tabiriyle karşılanmış, ilim talep etmek, hadis tahsil etmek manasında kullanılmıştır. Daha sonra Sahabe, Tabiîn ve Etbâu't-tabiîn'e ait dine müteallik sözler (âsâr-ahbâr) de ilim kapsamına alınmıştır. Kısaca üçüncü asra varana kadar ilim ile Kur'ân ve hadisler kastedilmiştir. Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) kendisini Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı konusunda sorgulayan halife Mu'tasım Billâh'a (öl. 227/842) verdiği: "Ben sadece ilmi (Kur'ân ve sünneti) bilen biriyim, bu konuda bir şey bilmiyorum"²³ şeklindeki cevap bu kabildendir. Ancak bu tahsis, Selefiyye tarafından, zamanla, akıl karşıtlığı ekseninde bir akide ve hatta bir siyaset haline getirilmiş, bilerek ya da bilmeyerek "ilim" dinî ilimlere tahsis edilerek dondurulmuştur.²⁴

Hâlbuki Kur'ân'ın çağrısı sadece imana ya da içtimaiyata teksif edilmiş değildir. Kur'ân, ayrıca muhataplarını, -bu konulara ek olarak- kâinatın ve kendi biyolojik ve ruhî iç âlemlerinin keşfine davet etmektedir. Nitekim "İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kur'an'ın) gerçek olduğu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şâhit olması yetmez mi?"²⁵ âyeti buna taalluk eder. Bu âyette söz konusu edilen "ufuklar" lafzından kasıt, muhtemelen gökler ve âlem/kâinat, "kendi nefisleri" lafzından kasıt da insanların biyolojik ve ruhî yapılarıdır.²⁶

Alak Sûresi'nin ilk âyetinde yer alan "Yaratan Rabbinin adıyla oku..."²⁷ emir ve tavsiyesi gelecekte Kur'ân okumak/öğrenmek ya da dinî ilimleri tahsil etmek²⁸ şeklinde yorumlanmıştır. Aslında söz konusu âyette böyle bir tahsise mahal yoktur. Çünkü âyette "oku" emrinin mef'ûlü bulunmamaktadır.²⁹ Bu da muhtemelen -insanlığın maslahatı gereği- okuyup öğrenmenin bir şeye tahsisinin yani dondurulmasının önlenmesine yöneliktir. Kanaatimizce âyette, dinî ilimlere olduğu kadar, kâinatın okunmasına da vurgu yapılmıştır. Bunun da şeytani ve emperyalist gayelerle değil, Allah adına ve Allah için yapılması gerekmektedir. Aynı sûrenin üç ve dördüncü âyetlerinde de "Oku,

23 Ahmed b. Ya'kub b. Cafer el-Ya'kubî, *Tarihu'l-Ya'kubî*, thk. Abdülemir Mehnâ (Beyrut: Şirketü'l-A'lemiyyi li'l-Matbuat, 2010), 2/432.

24 Bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 32-33; Ayrıca bk. Resul Ersöz, *Selefilik ve Selefî Tefsir Anlayışı* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 158-168.

25 Fussilet 41/53.

26 Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin b. Ali er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, thk. İbrahim Şemsüddîn-Ahmed Semsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 27/120; Hayreddin Karaman vd., *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı yayınları, 2006-2009), 4/724.

27 el-Alak 96/1.

28 Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-Ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1435/2014), 20/81; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1436/2015), 2/609.

29 Karaman, *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, 5/651.

çünkü lütf sahibi olan Rabbin kalemlerle yazmayı (kalem kullanmayı) öğretmiştir” buyurularak ilmin olmazsa olmazı olan “kalem”e dikkat çekilmiştir.

Bakara Sûresi 2/33. âyette “*Ve Allah, Âdem’e bütün isimleri öğretti...*” buyurulmaktadır. Bu âyette Allah’ın, “o an Âdem ve nesline yaşamları için gerekli olan bütün bilgileri öğretti” demeyi ya da “insanı, kâinatın sırlarını keşfedip hayata tutunmasını sağlayacak kabiliyet ve donanımda yarattı” demeyi kast etmesi muhtemeldir. Nitekim âyetin devamında Âdem’e öğretilen bilgilerin meleklerde olmadığı söylenmektedir. İlk manaya göre Allah’ın Âdem’e/insana bütün isimleri öğretmesi, kanatimizce, ne işe yarayacakları da dâhil olmak üzere nesnelere hakkında ona bilgi vermesi demektir. İkinci manaya göre ise bununla, insanın doğuştan kâinatın keşfine elverişli bir donanım (*akıl, hikmet ve irfan*) ile yaratılmış olduğuna işaret edilmektedir. Kur’ân’da aklını kullanmayanların sağır, kör ve dilsiz varlıklara benzetilmesi³⁰ akla, onun işletilmesine ve elde edilen akla ve tecrübeye dayalı çıkarımların kıymetine delâlet eder. Buna göre, her iki durumda da öğrenmeyi ilme ve faydaya dönüştürme melekesi insana ait olmaktadır. İster doğuştan, ister sonradan Allah’ın insana kazandırdığı öğretti (ikram) bitmemiş, artarak devam etmektedir. Kâinatın sırlarının keşfine yönelik öğretilere ek olarak insanlar, Allah tarafından, ahlâkî ve ictimâî konularda son peygamber Hz. Muhammed’e (sav) gelene kadar peygamberler vasıtasıyla desteklenmeye devam edilmiştir.

İslâm medeniyetinde ilim, kâinata kapsamlı bir bakış,³¹ kâinatın sırlarının keşfi ve dünyevi ihtiyaçların karşılanmasına yönelik meşru çalışmalar şeklinde özetleyebileceğimiz bu günkü anlamını, hicri üçüncü asırdan itibaren kazanmaya başlamıştır. Hz. Ebû Bekir (öl. 573-634) döneminden itibaren fetihlerle birlikte Müslümanlar antik çağ Yunan felsefesi, Hint, İran, Mısır ve Helen kültürleriyle tanışmıştır. Buna paralel olarak ilim kavramının kapsamı genişlemiş, mantık, felsefe, tıp, kimya, dil vb. alanlar ilmin kapsam alanına girmiştir.

Diğer taraftan Müslümanlar nezdinde tabiat ilimleri, felsefî müktesebatın neticesi olarak tezahür etmiştir. Müslüman bilim insanlarının dini ilimlerle birlikte ilk kez tıp ve kimya gibi tabiat ilimleriyle iştigal ettiklerini görüyoruz. “Kadim İslâm medeniyetinin özellikle bu iki ilme ilgi göstermesi fetihlerin getirdiği ihtiyaçtan doğmuştur. Tıp ilmi savaşlarda yaralananların tedavileri için, kimya ilmi ise silah üretimi için kullanılmıştır.³² Kindî’nin (öl. 252/866?) kimyacı, Ebû Bekir Zeke-riyâ er-Râzî (öl. 313/925), İbn Sînâ ve İbn Rüşd’ün birer tabip olduğunu dikkate alırsak, İslâm

30 el-Bakara 2/171.

31 Hasan Haneî, *İslâmî Araştırmalar*, çev. İbrahim Aydın-Ali Durusoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 26.

32 Hasan Haneî, *İslâmî Araştırmalar*, 25, (el-Kindî, *Risâletiün fi’l-sıyâf ve ecnâsiha*’dan naklen, nşr. Abdurrahman Zekî, Mecelletü’l-Külliyeti’l-Âdâb, 1952, 14/2).

filozoflarının tabiat ilimlerinden birinde ya da bir kaçında âlim olduklarını görürüz. Bu da, felsefenin ilmin bir alternatifi olmadığı, aksine onun bir tamamlayıcısı olduğuna delalet eder. Hasan Hanefî'ye göre 'hikmet, ilâhiyâtla ilgili olmasından önce tabiatla ilgilidir. Bedenin tanınması, ruhun tanınmasından önce gelir. Kindî ve Râzî'nin neredeyse bütün risaleleri uzayla ilgili gerçeklerle ve tabiat konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır.'³³

Bunun yanında bilimin de kendine göre bir ahlakı olmalıdır ve Müslüman bilim insanları Batılıların aksine bu konuda hassas davranmıştır. Yani Müslümanlara ait bilimlerde, -zarar vermeme ve kamu yararı ekseninde- amaç da araçlar da İslâmî ideallere uygundur. Kur'ân'da "yerde ve gökte ne varsa insanın emrine verildiğine"³⁴ işaret eden onlarca âyet bulunmaktadır. Kur'ân'da birçok yerde yapılan bu vurgu, insanlığın tabiat ilimlerine sevk edilmesine yöneliktir. Birçok âyet, her ne kadar Allah'ın varlığına, birliğine ve gücüne delalet etmek üzere kâinata bakmayı emretse de kanaatimizce amaç sadece bu fayda ile sınırlı değildir. "*Hakkında bilgün olmayan bir şeyin peşine düşme...*"³⁵ âyetinde olduğu gibi İslâm'da doğru bir bilgiye dayanmadan yapılan her yorum ve faaliyet yasaklanmıştır.³⁶

Elmalılı Muhammed Hamdi (1878-1942), İslâm'ın ilim ve marifet üzerine inşa edildiğinden hareketle modern çağda Müslümanların kurtuluşunu ilme ve marifete sarılmalarına bağlar. Ona göre İslâm'ın beş şartından sonra dinî vazifelerin en önemlisi, ilim elde etmek ve marifet sa'y etmektir. İslâm, hissiyattan ziyade akıl ve fikre önem vermiş, hak ve kakîkati sevmeyi gerçek hidayet olarak kabul ettiğinden ilme pek ziyade teşvik eylemiştir. Her Müslüman yöneleceği mesleğe göre ilim öğrenmeye çalışmalıdır. Çünkü işler muhtelifdir ve her mesleğin dinî ve dünyevî gerekliliği başka başkadır. Dolayısıyla her mesleğin ve her meslek erbabının kendine özgü dinî ve ilmî bir görevi vardır. Bundan başka bütün ilimleri öğrenmek ümmetin tümü için bir farz-ı kifâyedir. Binaenaleyh, bugünkü ilim ve sanatların tümünü öğrenmeye çalışmak Müslümanların vazifesidir. Bu vazifede kusur etmek ümmetin çözülüp dağılmasına (inhitat) sebep olur.³⁷

33 Hanefî, *İslâmî Araştırmalar*, 25.

34 Lokmân 31/20; el-Câsiye 45/13

35 el-İsrâ 17/36.

36 el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/15.

37 Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkidir", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 273; "İslâmiyetle Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 91.

Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye (öl. 429/1037-38) göre Ashaptan Hz. Ömer (öl. 23/644) ve Hz. Ali (öl. 40/661), Ehl-i Sünnet'in ilk kelimcileri sayılır. Nitekim Hz. Ali'nin va'd ve va'id konusunda Haricîlerle, kaza, kader, meşîet ve istitâa konularında o günkü Kaderiye ile tartıştığı yani münazara yaptığı bilinmektedir.³⁸ Kelam ilmine gösterilen karşı duruşun bir benzeri, Sahabe devri sonrası Kûfe'de ortaya çıkan Ebû Hanîfe'nin (öl. 80/150) kurduğu rey, ictihâd ve kıyas eksenli fıkıh ve akâid ilmine de gösterilmiştir.³⁹

İtikâdî yöneliş anlamında selefi düşünceye sahip olan Müslüman çevreler, diğer inanç mensuplarının, İslâmî dogmalar etrafında ortaya koydukları soru ve iddialara cevap veremediği gibi İslâm adına ortaya çıkıp saldırılara cevap verme gayretinde olan kelâm ekollerine de karşı durmuştur. Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Ebû Hanîfe, karşı çıkılanların başında gelir. Böyleleri, İmam Eş'arî'nin: "Cehaleti kendilerine sermaye yapan, dinden bahsetmeyi, din hakkında düşünmeyi ve araştırma yapmayı ağır bulup işi geçiştirerek (tahfif) taklide yönelen ve bunun da ötesinde usul-i dini araştıranları suçlayanlar"⁴⁰ diye nitelendirdiği çevreler tarafından dalâletle/sapkınlıkla itham edilmiştir.⁴¹ Kısaca, İslâm geleneğinde ilim, dinî hükümleri kapsadığı gibi tabiat, psikoloji, sosyoloji, biyoloji vb. insan bilimlerini de kapsamaktadır. Bazı Müslümanlarda görülen ilme karşı olumsuz tavır, İslâm'dan/İslâm'ın ilimleri olumsuzlamasından değil, tavır sahiplerinin Kitabı ve kâinatı iyi okuyamamalarından kaynaklanmaktadır.

1.4. Bilginin Kaynakları ve İlimlerin Tasnifi

İlmin/bilginin kaynağı (epistemoloji) konusunda Müslümanların ortak kanaati, onun duyular, akıl/akli istidlâl ve sadık haber olduğu şeklindedir.⁴² İmam Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre aklın

38 Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (Beyrut, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1981), 307.

39 Ahmed Emin, *Duba'l-İslâm* (Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 1997), 2/134; Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* 51-52. Bu bağlamda Ebû Hanîfe'ye yapılan en aşırı itiraz Selefiyye'den gelmiştir. Selefiyye'nin fikir önderi Ahmed b. Hanbel, İmam-ı Şâfi'yi övme, İmam Ebû Hanîfe'yi yerme kabilinden şunları söylemiştir: "Şâfi'yi görene kadar kafalarımız ve kararlarımız Ebû Hanîfe ve arkadaşlarının tasallutu altında idi. Şâfi buna son verdi. Çünkü o, Allah'ın Kitab'ı ve Rasûlullah'ın sünneti konusunda insanların en fakihî (derin anlayış sahibi olanı) idi ve ona az sayıda hadis yetiyordu." Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Ebî Hâtim er-Râzî, *Âdâbu's-Şâfi' ve Menâkıbuhu*, thk. Abdülğani Abdülhâlik (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2003) 42. Kanaatimizce, Buhârî ve Müslim'in, Ehl-i re'y'in önderi sayılan İmam Azam Ebû Hanîfe'den zayıf/metruk râvî olduğu gerekçesiyle hiçbir rivayette bulunmamış olması da ayrıca not edilmesi gereken bir husustur. Daha fazla bilgi için bk. Ersöz, *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*, 130-131.

40 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risâle fi'stihsâni'l-havd fi'lmi'l-Kelâm* (aynı müellife ait *Kitabu'l-luma* ile birlikte) (Haydarâbâd: Matbaatu Meclisi Dâirati'l-Meârifî'n-Nizamiyye, h. 1344), 87-88.

41 Eş'arî, *Risâle fi'stihsâni'l-havd fi'lmi'l-Kelâm*, 88.

42 Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tevhîdün Esasları: Kitâbu't-Tevhîdli-Kavâidi't-Tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 23; Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi: el-Bidâye fi' usûli'd-Dîn*, 49.

kabulüne hükmettiği haberlerin doğruluğu ve kabulü zaruridir. Böyle olunca peygamberlerin getirdiği dine müteallik haberlerin de -söz konusu peygamberleri tasdik eden açık delillerin bulunması sebebiyle- kabul edilmesi gerekir. Zira bu manada peygamberlerin getirdiği haberlerden daha doğru haber yoktur.⁴³ İmam Mâtürîdî'nin öne çıkardığı diğer bir husus, dinde taklidin terk edilmesi ve bunların delil ile bilinmesinin vacip olmasıdır.⁴⁴ Ona göre mütevâtir olmayan haberlerin doğru yahut yanlış olması muhtemeldir. Dolayısıyla bunlara bakmak; araştırmak ve incelemek gerekir. Hatta peygamberlerin mucizeleri ile sihirbaz ve benzerlerine ait göz boyamaların ayırt edilebilmesi ve mucizelerin beşeri yetenek ile tam manasıyla anlaşılabilmesi için -gerçek aydınlığı, batıl da karanlığı ile ortaya çıksın diye- akıl yürütmeye ihtiyaç vardır. Nitekim Allah, -insanların ve cinlerin bir benzerini getirmekten aciz kaldıkları Kur'ân örneğinde olduğu gibi- kendi katından gelen hârikulâdelikleri akıl yürütme/nazar ve istidlâl yöntemiyle delillendirmiştir. Bununla birlikte Allah Teâlâ, “İnsanlara ufuklarda ve kendi nefislerinde âyetlerimizi göstereceğiz ki onun (Kuran'ın) gerçek olduğunu, onlara iyice belli olsun. Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi? Dikkat et! Allah, her şeyi ilmi ve kudreti ile kuşatandır”⁴⁵ ve benzeri⁴⁶ âyetlerde hakikatlere ulaşmak adına daima “bakmayı” (incelemeyi ve araştırmayı), i'tibârı, tefekkür ve tedebbürü emretmiş, bu yöntemin insanları doğruya muvaffak kıldığını ve doğru yolu gösterdiğini haber vermiştir.⁴⁷ Kısaca, İmam Mâtürîdî'ye göre her üç kaynak ile (birlikte yahut ayrı ayrı) elde edilen bilgi/bilgiler -gerekli kıstasları taşımak şartıyla- kesin olup bunların inkârı mümkün değildir. İslâm bilgi teorisi hakkında İmam Mâtürîdî'nin öne çıkardığı en önemli olgu, akıldır. Ona göre akıl, Buna dinin kazanılmasında ve dini bilgiye ulaşmada iki kaynaktan biridir. Diğeri de işitmeye dayalı haberdır (vahiy).⁴⁸ Mâtürîdî burada her ne kadar bilginin iki kaynağından bahsediyorsa da, “Bilgiye ulaştırıcı yollar” başlığı altında bunları, ayân (duyular), sadık haber ve nazar (akıl) şeklinde üçe çıkarmaktadır.⁴⁹ Vahiy, müspet bilimlere işaret etse de -ki bu, kanaatimizce teşvik anlamına gelir- onların asıl kaynağı duyular ve akıldır.

43 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Dâru'l-Câmiâtî'l-Mısriyye, ts.), 8.

44 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 3; Zemahşerî'ye (öl. 538/1144) göre taklitçilik ve delilsiz bir şekilde kabul edilmiş bir söz ne kadar kötü ve çirkindir! Şeytanın heykellere tapınma ve önlerinde eğilip secde etme konusunda ecdadının yolunu takip eden taklitçileri yanıltmak için kurduğu tuzak ne büyüktür! Onlar da kendilerinin doğru yolda olduklarına inanıyor ve mezheplerini müdafaa etmeye çalışıyorlar. Hak ehliyle batıl davaları için münakaşa ediyorlar. Taklitçilere zillet olarak putperestlerin onların arasında çıkması yeter! Bk. Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, el-Keşşâf an hâkâ'iki gâvâmi'zi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1437/2015), 3/119.

45 Fussilet 41/53-54.

46 el-Bakara 2/164; ez-Zâriyât 51/21; el-Ğâşiye 88/17.

47 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 9-10.

48 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4.

49 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 4; Sönmez Kutlu, *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdilik*, (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 44.

İslâm Kültüründe ilimler ilk defa İslâm filozofları tarafından tasnif edilmiştir. Hatta onlardan bazıları bu hususta müstakil eserler telif etmiştir. Cabir b. Hayyân'ın (öl. 200/815) *Kitâbu'l-Hudûd*'u, Kindî'nin *Kitâbu'l-Aksâmi'l-İlmi'l-İnsî* ve Fârâbî'nin (öl. 339/950) *İhsâu'l-Ulûm*'u bunlardır. Âmirî'ye (öl. 381/992) göre ilmin en kısa ve meşhur tasnifi Hz. Ali tarafından yapılmıştır. Buna göre "İlim ikidir. Bunlar: Dinî ilimler ve Akli/Rasyonel Bedeni ilimlerdir".⁵⁰ İbn Haldûn'a (öl. 808/1406) göre akli/rasyonel ilimler, herhangi bir dinî cemaate ait olmayıp tüm dinî cemaatlerin üzerinde kafa yordığı mantık, tabî ilimler/tabiat ilimleri, ilâhî ilimler/İlâhiyât ve geometri, aritmetik, müzik ve astronomi gibi ilimleri ihtiva eden *teâlim* de denilen matematik ilimleri gibi felsefî (hikmet) temele dayanan ilimlerdir.⁵¹ Bunun yanında ilimler, fikri çeşitliliğe bağlı olarak farklı şekillerde de tasnif edilmiştir.

2. İslâm Bilimlerinin Kur'ânî Referansları

Öncelikle, İslâm bilimleri ile Müslümanların geliştirdikleri bilimleri kastettiğimizi ifade etmemiz gerekir. Zira müsbet bilimler bağlamında hiçbir bilimin İslâmîsi ya da gayri İslâmîsi yoktur. Kanaatimizce fiziksel dünyanın keşfine ve bunun neticesinde elde edilen verilerin insanlığın hizmetine sunulmasına tekabül eden bilimlerin tümü, Allah'ın evrene yerleştirdiği bir takım yasalar olmaları hasebiyle zaten ilâhîdir. İslâm'ın/Kur'ân'ın amacı ise şirk ve zulmün ortadan kaldırılması⁵², yeryüzünde adaletin tesisi⁵³, insanlığın hidayeti⁵⁴ ve ahlaktır.⁵⁵ Buna göre Kur'ân'ın ve bilimlerin, insanlığa hizmet bakımından aynı hedefe kilitlenmiş menşei aynı fakat muhtevası ve kulvarları farklı kaynaklar olduğu söylenebilir. Bilimlerin yanlış ellerde, yanlış amaçlara alet edilmesi bu gerçeği değiştirmez. Diğer taraftan bilimle iştigal etmek, dinden çıkmayı; başka bir ifadeyle dindar olmamayı gerektirmez. Tam aksine bir âlim, bilimde derinleştikçe yaratıcının yüceliğini ve insanlığına verdiği nimetlerin büyüklüğünü idrak eder.⁵⁶

Kur'ân'a göre genelde evrende, özelde yeryüzünde kurulu bir düzen vardır. İnsanoğlunun hazır bulunduğu bu düzenin sahibi Allah'tır. Yaratıcı, bu düzene insanların menfaatine hizmet etme-

50 Ebu'l-Hasan el-Âmirî, *Kitâbu'l-i'lâm bi-menâkıbi'l-İslâm*, thk. Ahmed Abdülhamîd Gurâb (Riyad: Dâru'l-Asâle li's-Sekâfe ve'n-Neşr ve'l-İ'lâm, 1408/1988), 88.

51 Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed b. Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş (Şam: Dâru'l-Belhi-Mektebetü'l-Hidâye, 2004), 2/248.

52 Lokman 31/13.

53 en-Nahl 16/90.

54 el-Bakara 2/185.

55 Âl-i İmrân 3/134-135.

56 "...Kulları içinde Allah'tan (bakıyla) ancak âlimler korkar..." Fâtır 35/28.

sini emretmiş, evren de buna boyun eğmiştir. Kur'ân'ın kanunları da söz konusu evrensel kanunların bir cüzü olmakla uyulmayı gerektirir. İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) daha hicretin ikinci yılında müşriklerle yapılan Bedir harbi sonrasında esir alınan müşriklerden okuma-yazma bilen, ancak fidye ödemeye gücü olmayanlara sağladığı; “on Medineli Müslümana okuma-yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılmaları”⁵⁷ imkânı, İslâm'ın bilime karşı olumlu tavrının ilk işaretlerinden sayılır.

Kur'ân'da, insanın kendi başına karar verme serbestisinden bahseden birçok âyet bulunmaktadır.⁵⁸ Binaenaleyh bu, Kur'ân'ın irâde hürriyetine verdiği öneme ve değere işaret eder. Nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi yapmayı, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi ve ona yönelmesi şeklinde tanımlanan “irâde”, temelde şehvet, arzu, ihtiyaç, emel, umut ve beklentiden oluşan bir güçtür.⁵⁹ Dolayısıyla bir fiilin gerçekleştirilmesinde belirleyici bir rol üslenen irâde, ayrıca harekete geçme gücü ve yeteneği demektir.⁶⁰ Kişi bu güç ve yetenek sayesinde yani irâdesine bağlı olarak fiilini gerçekleştirmektedir. Fiillerini kendi iradesiyle yapabilen insan ancak hür ve özgürdür. Otomatikçe bağlanmış ve zorla yaptırılan fiillerin ahlakî bir değeri yoktur. Bu tür fiillerden dolayı mükâfaat veya ceza vermek Allah'ın adaletine yakışmaz. Bu sebeple mükellef tutulmanın akıldan sonraki diğer şartı da irâde sahibi olmaktır. “*Hanginiz daha güzel amel işleyecek diye sizi denemek üzere ölümü de bayatı da yaratan O'dur ...*”⁶¹ âyeti insanın dünyaya imtihan için geldiğine delâlet etmektedir. Şayet Allah insana hür irade vermemiş olsaydı herhangi bir imtihandan söz edilmesi abes olurdu. Tam aksine Allah (cc) insana, kendi irâdesinden (küllî irâde) bir hisse (cüz'î irâde) vermiş, bununla, yapıp ettiklerinden hesaba çekilmesinin önündeki engeller kaldırılmıştır.

Diğer taraftan, insanın, eylemlerinin gerçek sahibi olduğu aklen, duyuların işareti ve vahiyle sabittir. Binâenaleyh, teklifin olmazsa olmazının özgürlük yani irâde hürriyeti olduğu açıktır. Allah'ın insanı “*yeryüzünde halife*” olarak yaratmasına tekâbül eden; ona yeryüzünü imar etmek, ahlak ve adalete dayalı bir sistem kurmak şeklinde özetlenebilecek birtakım görevler yüklemesi ve karşılığında mükâfat ve ceza öngörmesi de ancak irâde hürriyeti ile izah edilebilir. Fiilini işlerken kula Allah'ın güç ve takat vermiş olması, insanın irâde sahibi olmadığını; fiilin gerçek sahibinin Allah

57 Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001), 2/20.

58 el-Bakara 2/256; Yunus 10/100, 108; el-Kehf 19/29; el-Müzzemmil 73/7; el-Kıyâme 74/55; el-Gâşiye 88/21-22;

59 Râgıb el-İsfahânî, “rvd” *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 206-207.

60 H. Yunus Apaydın, “İrade”, *DİA* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/381.

61 el-Mülk 67/2.

olduğunu ve fiilin kendisine zorla yaptırıldığını göstermez.⁶² Evet, insan fiilin gerçek sahibidir ve sorumluluğunun temeli de budur. “*Kim dünyayı arzu ederse, dilediğimiz kimselere dilediğimizi bemen veririz. Kim de inanarak gereğini yerine getirmek suretiyle âhireti isterse, işte onların gayreti takdire şayandır*”⁶³ âyeti, insanın iyi veya kötünden herhangi birini tercih etme serbestisine delâlet eder. Her ne kadar Kur’ân’da “... De ki: “(Sadece) Allah (cc) doğru yola sevk eder”...”⁶⁴, “Allah’ın izni olmadıkça hiçbir kimsenin iman edebilmesi mümkün değildir...”⁶⁵, “Allah, kimi doğru yola sevk ederse, o doğru yola ulaşır; kimi de yoldan çıkarırsa artık böyleleri için Allah’ın dışında bir yardımcı göremezsin”⁶⁶, “... Artık Allah’ın saptırdığını kim yola getirebilir? Onların yardımcıları da yoktur”⁶⁷ ve benzeri âyetlerde imanın ya da inkârın Allah’ın irâdesi ile gerçekleştiği ifade edilmekteyse de bu insan iradesinin bir fonksiyon icra etmediği anlamına gelmez. Çünkü insanın ihtiyarî fiillerinde iki yön vardır. Bunlardan ilki, halk/yaratmak, diğeri de kesp/tercih etmektir.⁶⁸ Yukarıdaki âyetler ise işin sadece yaratma yönünden bahsetmektedir. Yani, insan iradesini hangi yönde kullanırsa Allah’ın irâdesi de o yönde tecelli etmektedir.

Âmirî’ye göre özgürlük bireyin ahlâkî bir özelliğidir. Ne siyasî ve toplumsal şartlara bağlıdır ne de parçalanır. İnsan, ahlâkî kişiliğinde yarı özgür, yarı köle olamaz.⁶⁹ Kim, bazı davranışlarında hür olmayı, bazı davranışlarında da kul/köle olmayı kabullenirse, o, onurlu bir kişiliğe sahip değildir.⁷⁰ Kanaatimizce Âmirî, özgürlüğün fitrîliğinden bahsetmektedir ve bu Allah’ın yeryüzünü yönetmesine ve emirlerine itaat edilmesine mani değildir. Yani insan cinsi melek konumunda bir köle değil, yeryüzünde -yapıp yapmamakta serbest olduğu- birtakım görevleri bulunan, Kur’ân’da “*yeryüzünde halîfe*” şeklinde ifadesini bulan bir kuldur. Ancak bu anlayış, yerini, zamanla, dinin sosyal hayattaki yerine yönelik yanlış değerlendirmelere bırakmıştır.

Yukarıda Kur’ân’a dayalı olarak insan-özgürlük diyalektiğine yönelik arz ettiğimiz açıklamalardan anlaşılacağı üzere Kur’ân, Müslümanlara, -ilim/bilim üretmenin ilk şartı olan- batıl telakkilerden kurtulup hür düşünme ve ferdi teşebbüs kabiliyeti kazandırmıştır. Diğer taraftan Kur’an’ın Müslümanlara kazandırdığı *halîfe-kul* bakış açısı, daha önce hiçbir din mensubunda görülmemiştir.

62 Mâtürîdî, *Kitâbu’t-Tevbûd*, 229.

63 el-İsrâ 17/18-19.

64 Yunus 10/35.

65 Yunus 10/100.

66 el-İsrâ 17/97.

67 er-Rûm 30/29.

68 Nureddin es-Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi: el-Bidâye fî Usûli’-d-Dîn*, 136.

69 Franz Rosenthal, *İslâm’da Özgürlük Kavramı*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 99.

70 Âmirî, *Kitâbu’l-İlâm bi-Menâkıbi’l-İslâm*, 151.

Kısaca Kur'ân, Müslümanlara saygınlık, kendine güven ve özgürlük kazandırmıştır. İslâm ile birlikte, insana ve kâinata bakış değişmiş, insanlığın önüne yepyeni bir sayfa açılmış, Rasûlullah'ın önderliğinde; Kur'ân'ın rehberliğinde Müslümanlar nerede bir bilgi, bilgi kırıntısı; kitap; zenaat; kısaca ilim var ise onun peşine düşmüştür. İslâm, paganizm ve diğer bâtul din ve telakkilerin zihinleri iğdiş eden prangalarını kırmış, Müslümanları, Kur'ân ile birlikte kâinat kitabıyla baş başa bırakmıştır.

Kur'ân'a göre kâinâtın sırlarına vakıf olmaya çalışmak akıllı insanlar adına takdire şayan bir durumdur. Örneğin “*Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah'ı anarlar, göklerin ve yerin yaratılışı hakkında derin derin düşünürler (ve şöyle derler): “Rabbimiz! Sen bunu boşuna yaratmadın” ...*”⁷¹ âyetinde -Allah'ın kudretine işaret edilmesinin yanında- yerlerin ve göklerin yaratılışı üzerinde kafa yoranlar övülmüştür. Buna mukabil, kâinat üzerinde tefekkürü terk eden toplumlar da “*Kendi kendilerine, Allah'ın, gökleri, yeri ve bu ikisi arasında bulunanları ancak hak olarak (bir amaç gereği) ve muayyen bir süre için yarattığını hiç düşünmediler mi? ...*”⁷² âyetinde ifade edildiği üzere yerilmiştir. Görüldüğü gibi her iki âyette de tefekküre vurgu yapılmakta kâinât üzerinde tefekkür edenler övülürken, tefekkürü terk edenler yerilmektedir. Kanaatimizce Kur'ân'ın Müslümanlara sağladığı ve Müslümanlar tarafından kısa sürede kavranan en büyük kazanımlardan biri budur.

Tevhîd akidesi, insan fıtratına en uygun din telakkisidir. Ayrıca İslâm, Hristiyanlık ve diğer dinlerin aksine -ne eksik, ne fazla- dünya hayatına hak ettiği değeri vermiştir. “*İnsan için ancak çalıştığına karşılık vardır*”⁷³, “*...Dünyadaki nasibini de unutma!*”⁷⁴ ve benzeri âyetler âhiret için dünyayı terk etmemeye, ilme ve çalışmaya delâlet eder. Kur'ân'ın sürekli tedebbüre (ineden inceye düşünmek)⁷⁵, teakküle (akletmek, aklını kullanmak)⁷⁶, tefekkuha (düşünüp anlam çıkartmak)⁷⁷, tezekküre (hatırlamak, öğüt almak)⁷⁸, ve tefekküre (düşünmek)⁷⁹ atıfta bulunması, onun ilim irfan vurgusunda alâmet-i farikasına delâlet eder.

Kur'ân'ın sürekli aklı kullanmaya, düşünmeye, anlamaya ve bilmeye yaptığı vurgu, Müslümanların diğer bir motivasyon kaynağı olmuştur. “*Hiç, bir inkârcı, geceleyin secde eden; kıyamda duran;*

71 Âli İmrân 3/191.

72 er-Rûm 30/8.

73 en-Necm 53/39.

74 el-Kasas 28/77.

75 en-Nisâ 4/82; el-Mü'minûn 23/68; Sâd 38/29; Muhammed/Kitâl 47/24.

76 el-Bakara 2/242; Âli İmrân 3/65; el-Enfâl 8/22; el-Mülk 67/10.

77 Tevbe 9/122.

78 el-Bakara 2/269; Âli İmrân 3/7; er-Ra'd 13/19; en-Nûr 24/1; ez-Zümer 39/9.

79 el-A'râf 7/179; el-Enfâl 8/65; er-Ra'd 13/3; el-Haşr 59/21.

*abireti hesaba katan ve Rabbinin rahmetini dileyen kimse gibi olur mu? (Rasûlüm!) De ki: "Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu?" Doğrusu ancak akıl sahipleri düşünüp anlar"*⁸⁰ âyeti bunlardan biridir. Kur'ân bu âyette âdeta akıl sahibi olmanın ölçüsünü, bilmeye bağlamış, âlimlerle cahilleri kesin çizgilerle birbirinden ayırmak suretiyle ilme ve ilim sahiplerine paye vermiştir.

Diğer taraftan Kur'ân'ın ve Hz. Peygamber'in açık bir toplum inşa etme çabalarına kısa sürede cevap veren İslâm toplumu, fetihlerle birlikte etkileşime geçilen yeni kültürlerdeki bilim, teknoloji ve felsefeyi yadsınmadan kendi kültürüne transfer etmeyi başarmıştır. 800'lü yıllarda Bağdat'ta inşa edilen Beytü'l-Hikme (hikmet evi), bizzat halife Harun er-Reşid (öl. 193/809) tarafından kurulmuş/kurdurulmuştur. Bu çatı altında, Mısır, Yunan, İran, Çin ve Hindistan gibi önceki ve diğer mevcut kültürlerden başta felsefe olmak üzere matematik, astronomi, tıp, kimya, zooloji, coğrafya vb. alanlarda birçok kitap Arapçaya çevrilmiştir. Müslümanların bu alanlara olan merakı, vahyin bilime yaptığı atıfla ilgilidir. İşin bir başka yönü, Müslümanlar açısından ilim, zenaat ve teknoloji sahiplerinin Müslüman olup olmamalarının hiç de önem taşımamasıdır. Ayrıca burada, bilime ilginin tercüme faaliyetleri neticesinde başlamadığını, tam tersine ilim aşkının Müslümanları tercüme faaliyetlerine sevk ettiğini vurgulamamız yerinde olur. Aslında bu, Kur'ân'ın Hz. Peygamber örneğinde Müslümanlara kazandırdığı bir vizyondur. Müslümanlar Kur'ân sayesinde bilgiye aç bir toplum haline gelmiş, nerede bir ilim varsa onu almayı ve geliştirmeyi bir davranış haline getirmişlerdir. Alman şarkiyâtçı Franz Rosenthal, (1914-2003) Müslümanların yabancı kültürlerdeki bilgileri alıp geliştirmelerindeki referans ve teşvik faktörünü şöyle açıklamaktadır:

"Belki de, kapsamı hızla genişleyen çeviri faaliyetlerini temellendirmek için, Müslümanlara tıp, simya ve pozitif bilimlerle tanışmayı cazip gösteren, ne pratik faydacılık, ne de felsefi-teolojik sorunlarla uğraşmalarına sebep olan teorik faydacılık yeterli olabilirdi, eğer Muhammed'in dini ta başlangıçtan itibaren bilimin rolünü dinin ve böylece bütün bir insan hayatının asıl itici gücü olarak öne sürmemiş olsaydı. 'Bilim' İslâm'da böylesine merkezi bir konuma yerleştirilmiş, hatta neredeyse dinî bir saygı görmüş olmasaydı, muhtemelen çeviri faaliyeti, olduğundan daha az bilimsel, daha az sürükleyici ve daha çok yaşamak için pek zaruri olanı almaya - gerçekte bilinenden farklı bir şekilde- sınırlanmış olarak kalırdı."⁸¹

Bu satırlardan anlaşılan şudur: Müslümanların tıp, kimya ve pozitif bilimlerle tanışmasını ve onları geliştirmesini sağlayan asıl faktör, İslâm dininin, İslâm'da merkezi bir konumda olan ve bu yüzden dinî bir saygı gören bilimi, -işin başından itibaren- ön plana çıkarması ve onu insan hayatının

80 ez-Zümer 39/9.

81 Fuat Sezgin, *İslâm'da Bilim ve Teknik*, çev. Abdurrahman Adiy, (İstanbul: İstanbul BŞB. Kültür AŞ. Yayınları, 2008), 1/5.

asıl itici gücü olarak görmesidir. Böyle olmasaydı, Müslümanlar çeviri faaliyetlerinden gerekli verimi alamazlardı. Rosenthal'ın bu tespiti yerinde bir değerlendirme olup, kanaatimizce hakkı teslim etmeye tekabül etmektedir.

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Kindî, bir Müslümanın diğer kültürlerden gelen bilgilere karşı takınması gereken tavrı şöyle özetlemiştir:

“Nereden gelirse gelsin, ister bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için “gerçek”ten daha değerli bir şey yoktur. Gerçeği talep eden kimse gerçeği eksik görmez ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemez. Hiç kimse gerçeği küçümsemez tersine herkes ondan şeref duyar.”⁸²

Kindî, bilim karşısında Müslüman tavrını da özetle şöyle izah etmiştir: ‘Hakşinaslığın gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konular şöyle dursun, basit ve küçük konularda dahi faydalandıklarımıza teşekkür etmek ve onları karalamamaktır. Onlar her ne kadar bazı gerçekleri bizim kadar göremedilerse de bize intikâl eden düşünce ürünleriyle hem bizim atalarımız ve hem de ortağımızdır.’⁸³ Görüldüğü gibi bilimin insanlığın ortak mirası olduğu, onun ve onu bize intikal ettirenin saygıyı hak ettiği fikri, ilk dönemden itibaren Müslümanlara ait bir vizyondur. Diğer taraftan İslâm, insan karakterinin özelliklerinden olan tevazu ile kibir arasındaki dengeyi sağlama konusunda ısrarlı davranmıştır. Bu ahlak, müminleri, sahibinin dini kimliğini sorun etmeyip her türlü metni iktibas etmeye sevk etmiştir. İslâm'ın bu özelliği, Yahudilik ve Hristiyanlık dâhil diğer dinlerde bulunmamaktadır.⁸⁴

Âmirî'ye göre dinlerin ayakta kalmayı en hak edeni, durumu yumuşaklık ile sertlik arasında orta bir yol tutanıdır. Bu, farklı tabiatlara sahip insanların dünya ve âhirette durumlarını düzeltebileceği şeyleri bulması; bunlardan dünya ve âhirette fayda temin edebilmesi içindir. Ancak her din bu sıfatı hâiz değildir. Tam aksine birçok din, ekonomiyi ve nesli yok edecek bir standartta inşa edilmiştir. Böyle dinlerin sade ve faziletli diye isimlendirilmesi mümkün değildir. Örneğin Hristiyan rahiplerin evlenmemek, kiliselerde yalnız yaşamak ve dünya nimetlerini terk etmek gibi yaptıkları, Senevîlerden Zerdüş'te ve Maniheiztlerin -takva adına- kendilerini hadım etmek için ilaç kullanmaları,

82 Ebû Yusuf Yakup b. İshak b. es- Sabbâh el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, (Metin-Çeviri), çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 148-149.

83 Kindî, *Felsefî Risâleler*, 146-147.

84 Franz Rosenthal, “Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Dîn”, *İslâm'da Siyâset Düşüncesi*, çev. Kâzım Güleçyüz (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 171.

Hint zahitlerinin (münzevilerinin) cesetleri yakmak ve külünü suya atmak, dağlarda inzivaya çekilmek ve açlık ve perhizle vücuda zarar vermek gibi takip ettiği yöntemler bu kabildendir.⁸⁵

Âmirî, yukarıdaki açıklamasıyla, İslâm'ın dünya ve âhireti dengelediğine ve bu haliyle insan fitratına uygun tek din olduğuna işaret etmektedir. Ona göre insanı insanlıktan ve hayattan koparan hiçbir dinin insanlığa bir şey veremeyeceği; tam tersine dünyayı yaşanmaz hale getireceği, diğer din mensuplarının yaptıklarıyla ayan beyan ortadadır. Kur'ân'ın Müslümanlara kazandırdığı; fitrata uygun düşünme ve davranma melekesi Müslümanların kısa sürede birer ilim âşığı haline gelmesindeki önemli faktörlerden biridir. Diğer taraftan Âmirî, İslâm dâhil Kur'ân'da adı geçen Yahudilik, Hristiyanlık, Mecûsîlik, Sâbüîlik ve Putperestlik gibi altı dinin yöneticilere getirdiği bağlayıcı kuralları mukâyese ettikten sonra Yahudilik, Hristiyanlık hakkında şu değerlendirmeyi yapmıştır:

Diğer dinlerin hiç biri İslâm'ın sahip olduğu âlicenap siyâsî prensipleri ihtiva etmez. Yahudilik saf ve basit bir üstünlük duygusuna, Hristiyanlık saf ve basit bir alçak gönüllülüğe dayanır. Gerçekte ise insanlık tam bir gelişmeyi ancak dinî ve lâik mülâhazaların kaynaştığı, ruhanî ve dünyevî unsurların birleştiği yerde başarabilir. Bütün bu unsurlar hadisenin bütün farklı cephelerini dikkate alan İslâm dininde net bir şekilde tanzim edilmiş olarak mevcuttur.⁸⁶

Âmirî'nin bu değerlendirmesinden de insanlığın gelişimini ruh ve beden birlikteliğine; dünya ve âhîret dengesini sağlamasına bağladığını anlamak mümkündür. Bu bağlamda diğer bir konu (alâmet-i fârîka) da Kur'ân'ın Müslüman yöneticilere sağladığı siyasî kazanımlardır. Amaç ve ideal-leri toplum tarafından paylaşılan bir yönetimin üstesinden gelemeyeceği bir sorun bulunmayacağı gibi baskı ve bağnazlıktan uzak hoşgörülü bir yönetime sahip insanların ulaşamayacakları bir başarı yoktur. Kısaca Âmirî'ye göre Müslümanlar, İslâm'ın mükemmel olan talimatlarından temin ettikleri bilgiyle diğer insanların tecrübelerini birleştirmişler ve böylece mükemmel sonuçlara ulaşmışlardır.⁸⁷

3. Müslümanların Bilimler Tarihindeki Yeri

Birçok tarihçiye göre ortaçağ olağanüstü karanlık bir dönemdir. Ancak bunun çok insafsız bir genelleme olduğunu açıkça ifade etmemiz gerekir. Çünkü ortaçağ, zannedilenin aksine Müslümanlar bakımından aydınlık bir zamana tekabül eder. Buna mukabil ona karanlık tanımının yakıştı-

85 Âmirî, *Kitâbu'l-İslâm bi-Menâkıbi'l-İslâm*, 137-138.

86 Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Dîn", 179.

87 Rosenthal, "Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Dîn", 176.

rılması, Hristiyan Avrupa açısından doğrudur. “Gerçek olan şu ki, Avrupalıların büyücüleri yakmakla ve kilise doktrinine karşı gelenlerin bağırsaklarını dökmekle meşgul olduğu bir zamanda İslâm uygarlığı en parlak dönemini yaşıyordu”⁸⁸ şeklindeki değerlendirmeler buna işaret eder.

Ernest Renan (1823-1892) Sorbonne Üniversitesinde 1883 yılında yaptığı “İslâm ve Bilim” başlıklı meşhur konferansında, Müslümanların geri kalmışlıklarını “İslâm'ın kendi özgül şartlarına” bağlamıştır. Ona göre gelinen noktada Müslümanlar, fikir bakımından sıfır durumundadır. Allah'ın, -tahsili ve şahsi liyakati hesaba katmaksızın- ikbâl ve iktidarı dilediği kimseye verdiği imanı için, Müslüman öğrenime, bilime ve Avrupa'nın fikir ve maneviyatını oluşturan şeylere karşı derin bir hor görürlükle doludur. Renan ayrıca, İslâm'ın aslında bilimsel düşünceye ve özgür araştırmaya karşı olduğunu; sonradan İslâm'a girenlerin (mevâlî) bu bağnazlığı aştığını; yani İslâm'a rağmen bir İslâm bilimi meydana geldiğini savunmuştur. Ona göre (güya) Müslümanların vicdanları öz dinlerine karşı isyan etmiştir. İslâm bilimleri işte böyle Müslümanların eseridir.⁸⁹

İddiaya göre, ‘İslâm, gücün seküler dünyasına radikal hiçbir meyden okuma gerçekleştirmediğinden dolayı rasyonel bir teoloji geliştirememiştir. Aksine, mevcut toplumsal yapıya dokunmak suretiyle statükoyu yasallaştırmıştır.⁹⁰ Diğer bir iddia İslâm, (İslâm tarihi), despotizm, kadercilik ve hareketsizlik gibi yeniliği engelleyici özelliklere sahiptir.⁹¹ Başka bir ifadeyle: “Müslümanların tevekkül, kaza ve kader hakkındaki itikatları sebebiyle ataletten kurtulmak ihtimalleri yoktur.” Mösyö Rinye Milye'ye göre böyle iddialara cevap vermeye bile değmez. Çünkü bu, tamamen yalan ve iftiradan ibarettir. Zira Mukden (Shenyang)⁹² çöllerini dolduran topraklar, Uzak Asya'da yapılmıştır. Diğer taraftan kanaatimizce Batılılar yukarıdaki olumsuz kanaate, gelinen noktayı temel alarak varmıştır. Her ne kadar kadercilik Emevîler döneminde bilinçli olarak gündemde tutulduysa da bu anlayış yerini, -tamamen yok olmamakla birlikte- Abbasîler döneminden itibaren irâde özgürlüğüne bırakmıştır.⁹³ Ernest Renan tarafından da tespit edildiği üzere bu dönemde Ortodoks Müslümanlık geçici

88 Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, 131.

89 Ernest Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, çev. Ziya İshan (Ankara: MEB Yayınları, 1946), 183 ve devamı; Renan'ın bu konferansta savunduğu iddialara Başta Namık Kemal olmak üzere Cemaleddin Afgânî, Elmalılı Hamdi ve daha birçok İslâm düşünürü cevap vermiştir.

90 Bryan S. Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, çev. Ahmet Demirhan (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 110.

91 Turner, *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*, 18-19.

92 Çin'in Liaoning eyaletinin başkentidir.

93 Kadercilik (Cebriye), İhtiyarî fiillerinde insanın bir dahlinin olmadığı, bunların Allah'ın zorlamasıyla meydana geldiği anlayışdır. Bu, Emevîler'de bir dönem devletin resmi ideolojisi haline gelmiştir. Buna tepki olarak kader hakkında İslâm âleminde ilk defa konuşan, Tâbiîn'den Ma'bed el-Cühenî (öl. 83/702?) olmuştur. “لا قدر والأمر أنف”/Kader diye bir şey yoktur, işler takdir edilmeksizin kendiliğinden meydana gelir” sözü ona aittir. Müslim, “İman” 1; Ma'bed el-Cühenî Medine'den Basra'ya intikal ettikten sonra Atâ b. Yesâr'la birlikte Hasan-ı Basrî'ye gitmiş ve ona: “Ey Saîd'in babası! Bu sultanlar/halifeler, Müslümanların kanlarını döküp mallarını ellerinden alıyor, sonra da “bizim

olarak yumuşamış ve bunun neticesinde gerçek bir felsefe ve bilim hareketi meydana gelmiştir.⁹⁴ Akıl, irâde özgürlüğü ve fitrata yapılan vurgu bu andan itibaren Müslümanları bilim ve felsefenin öncüsü ve taşıyıcısı haline getirmiştir.

Renan⁹⁵ ve birkaç müsteşrik hariç, müsteşriklerin birçoğunun, İslâm ve Müslümanlar hakkında yukarıdaki olumsuz yargılarından, 8. yüzyılın ortalarından 13. yüzyılın ortalarına kadar geçen -bizim İslâm bilimlerinin altın çağı diyebileceğimiz- beş asırlık süreyi, bilinçli ya da bilinçsiz bir şekilde görmedikleri ya da görmek istemedikleri sonucunu çıkarmak mümkündür. Bununla birlikte 13. yüzyıldan itibaren iddia edildiği şekilde işin çehresinin değişmeye başladığını da itiraf etmek gerekir. Şöyle ki:

Kanaatimizce bu hususta kırılma noktası İmam Gazzâlî (öl. 505/1111) ile başlamıştır.⁹⁶ Her ne kadar Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, irâde hürriyetini savunan Mutezile'ye karşı çıkan hareketin o ana kadar önderliğini yapmış ise de bu karşı duruş, Gazzâlî ile birlikte adeta ete kemiğe bürünmüş, sistemli hale gelmiştir. Onun sebep-sonuç ilişkisi, akıl, matematik ve mantık ile ilgili olumsuz yaklaşımları ve bunun yerine kâinata cereyan eden olayların tek sebebinin Allah olduğu, Allah'ın dışında bir sebep aramaya mahal olmadığı (insandan irâde ve istitaatı nefyetme) anlayışı⁹⁷ zamanla Müslümanların bilime karşı olan tutumlarının şekillenmesinde aktif bir rol oynayacaktır. Ona göre tabiat olaylarında sebep ile müsebbeb arasında var olduğuna inanılan ilişki zaruri değildir. Yani iki şeyden birinin varlığı ya da yokluğu ötekinin var olmasını ya da yok olmasını gerektirmez. Meselâ su içmek ile suya kanmak, yemek ile doymak, ateşe dokunmak ile yanmak... arasındaki ilişkide bir

işlerimiz Allah'ın kaderine göre gerçekleşiyor" diyorlar" deyince o, "Allah'ın düşmanları yalan söylemiş" diye cevap vermiştir. Bk. Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1990), 1/318. Hasan-ı Basî'nin bu sözü, onun kaderciliği (Cebriye) savunanlara ve cebri görüşleri çıkarlarına alet eden Emevî sultanlarına muhalif olduğunun açık bir göstergesidir.

94 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 191.

95 Renan, *Batı'nın*, 13. asrın ilk senelerinden itibaren Arap Aristoteles'in (İbn Rüşd) Paris üniversitesine muzafferane girişiyi birlikte dört-beş yüzyıllık düşkünlüğünden kurtulduğunu söyleyerek beş yüz yıllık İslâm bilim çağını itiraf etmiş olmaktadır. Ona göre söz konusu zaman diliminde Batı, bilim bakımından, Müslümanlara tabi olmuştur. Bk. Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 194-195.

96 Her ne kadar bu kırılmayı Gazzâlî ile ilişkilendirsek de aslında bunun öncesinde İslâm hukuku bağlamında yaşanmaya başlanan bir zihniyet değişikliğine de atıfta bulunmamız gerekir. Zira 10. ve 11. yüzyıllarda birçok âlim de dâhil halk arasında icthâd kapısının kapandığı, mevcut hukuk ekollerinin yani ameli mezheplerin aşılamayacağı anlayışı yerleşmeye başlamıştır ve kanaatimizce bu, durâğlanlığa kapı aralamak demektir. Dinî ilimlere egemen olan böyle bir anlayışın müsbet ilimlere de yansması muhtemeldir ve öyle de olmuştur. Joseph Schacht bu hususa şöyle işaret etmektedir: "İslâm hukukunun teşekkül devri sona erdikten sonra icthâd ve kimin icthâd edeceği meselesi ortaya çıkmıştır. Zamanın bilginlerine icthâd hürriyetini tanımayan bir tutum ilk defa Şafiîlerde ortaya çıkmıştır. Buna göre mutlak icthâd yapma hakkı, daha sonraki nesiller değil, ancak benzerleri gelmeyecek olan geçmişin büyük bilginlerine aittir." Bk. Joseph Schacht, *İslâm Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-A. Kadir Şener, (Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986), 78.

97 Gazzâlî'nin Mutezile ve İslâm Filozoflarının Aristo felsefesinden mülhem mantık yürütme ve cedel metoduna karşı çıkarken kendisinin de aynı metodu (kelam ve cedel) kullanması ciddi bir çelişki olarak görülebilir.

zorunluluk yoktur. Çünkü sebep ile müsebbeb arasındaki zorunlu ve değişmez olmayan ilişki, Allah'ın ezeli takdiri gereği bunların peşi sıra yaratılmalarından kaynaklanmaktadır. Yani olaylar için sebep aramaya hacet yoktur. Bütün fiziksel olayların sebebi ve her fiilin faili, Allah'tır.⁹⁸

“Örneğin ateş ile temasa geçtiğinde pamuğun yanmasını ele alalım. Bize göre ateşle temas ettiği halde pamuğun yanmaması da, ateş dokunmadığı halde yanıp kül olması da mümkündür. Hâlbuki filozoflar bunu kabul etmezler. Karşıt görüşteki hasım, yakma fiilini gerçekleştirenin yalnızca ateş olduğunu; ateşin bilerek değil, doğası gereği fail olduğunu, yanmaya elverişli bir şeye temas ettikten sonra artık onun doğal işlemini yapmasına engel olunamayacağını iddia etmektedir ki işte biz bunu kabul etmiyoruz. Tam aksine biz diyoruz ki, yakmanın faili, pamukta bulunan siyah noktaları yaratan, onu parçalara ayıran ve yanıp kül eden Allah Teâlâ'dır. Allah böyle bir fiili ya melekler vasıtasıyla, ya da vasıtasız olarak yaratır. Ateş ise cansız/etkisiz bir şeydir. Pekâlâ, ateşin yakmanın faili olduğunun delili nedir? Filozofların bu konuda yanmanın ateşin dokunması ile meydana geldiğini gözlemlemekten başka bir delili yoktur. Bu gözlem, yanmanın ateşe dokunmakla meydana geldiğini gösterse de, ateş sebebiyle gerçekleştiğini göstermez.”⁹⁹

Gazzâlî'nin felsefe karşıtlığı ekseninde şekillenen bu öngörüler zamanla adeta Ehl-i Sünnetin genel bir doktrini haline gelmiştir. Bu anlayış kısa zamanda, her şeyi din ile açıklama, hoşgörüsüzlük, tekfir, diğer kaynaklarının göz ardı edilerek bilginin Kur'ân ile sınırlandırılması, ezbere dayanan bir eğitim-öğretim anlayışı, nedenselliğin inkârı vb. yanlış temayüllere dönüşmüştür. Kanaatimizce Ernest Renan'ın gerileme sebeplerinden saydığı ve “İslâm'ın kendi özgül şartları” dediği şeyler bunlar olsa gerektir. Başta Renan olmak üzere, 18. ve 19. yüzyıl oryantalistleri tarafından Müslümanlara ait bilimsel başarıların görmezden gelinmesi ve üstünün örtülmeye çalışılması, gelinen noktada İslâm'ın hala dinamik ve alternatif bir proje olmasına; en azından böyle bir potansiyele sahip olmasına tekabül eder. ‘Bu yüzden Hristiyan teolojisi, İslâm'ın yayılmasını açıklamak için, onun başarısının Müslümanların zorbalığına, şehvet düşkünlüğüne ve düzenbazlığına bağlayarak bir savunma kuramı geliştirmiştir.’¹⁰⁰ Bu aynı zamanda kendi başarısızlıklarını örtmeye yönelik bir girişimdir. Hâlbuki başta şeriat olmak üzere evrende cereyan eden hadiseler belli birer amaç ve hikmet gereği meydana gelir.¹⁰¹ Şâtıbî'ye (öl. 790/1388) göre bu görüş, sonra gelen hukukçuların çoğunun

98 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *Tebâfütü'l-felâsife (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 337.

99 Gazzâlî, *Tebâfütü'l-felâsife*, 337, 339.

100 Hoodbhoy, *İslâm ve Bilim*, 132.

101 Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 216.

tercihini teşkil etmektedir. Şâtübî bu hususta: “Biz şeriatın kulların maslahatları için konulmuş olduğu neticesini istikrâ (tümevarım) yoluyla elde etmiş oluyoruz ki, bu neticeye ne Râzî ne de bir başkasının karşı koyması mümkün olabilir”¹⁰² diyerek net ve sadra şifa bir tercihe işaret etmiştir.

Kur’ân’da nedenselliğe/illiyete delâlet eden âyetlerden bazıları şunlardır: “*Biż müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdik ki, insanların peygamberlerden sonra Allah’a karşı bir bahaneleri olmasın!*...”¹⁰³; “*Biż seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*”¹⁰⁴; “*Arşı su üzerinde olduğu halde hanginizin daha güzel iş işleyecek diye sınaması için gökleri ve yeri altı günde yaratan O’dur*”¹⁰⁵; “*Cinleri ve insanları ancak bana kulluk etsinler diye yarattım*”¹⁰⁶; “*Hanginizin daha güzel amel işleyeceğini sınamak için ölümü ve hayatı yaratan O’dur...*”¹⁰⁷. Bu âyetlerden başka Kur’ân’da, örneğin oruç¹⁰⁸, namaz¹⁰⁹, cihâd¹¹⁰ ve kıyas¹¹¹ gibi ibadet ve yükümlülükler hep bir illete bağlanmıştır. Hal böyle olunca nedenselliği/illiyeti inkâr etmeye bir mahal olmasa gerektir. Şâtübî’nin ifadesiyle: “Hükümlerin talîli yani belli bir illete bağlı oluşu prensibi şeriatın bütün detay (tafsîlî) hükümleri için de geçerlidir. Kıyas ve ictihâdın şer’î bir delil olarak sübut ve kabulü işte bu noktadan hareketle olmaktadır.”¹¹²

Tekrar Gazzâlî’ye dönecek olursak; O, felsefi ilimleri önce, Matematik, Mantık, Tabiî ilimler, İlâhiyât, Siyaset ve Ahlak olmak üzere altıya ayırmış, sonra da her biri hakkındaki görüşünü tek tek ifade etmiştir. Gazzâlî’ye göre felsefî düşüncenin bir ürünü olan matematik, mutlak olmasa da potansiyel olarak birtakım tehlikeler içerir. Onun söz konusu görüşleri öncülük ettiği doktrini de ifade etmesi bakımından oldukça önemlidir.

“Matematik, hesap/aritmetik, geometri ve astronomi ile ilişkilidir. Bu bilimin, dinî işlerle olumlu ya da olumsuz hiçbir ilişkisi yoktur. Tam aksine bu bilim, anlaşılıp öğrenildikten sonra, inkâr edilemeyecek şekilde kesin işlerle ilişkilidir. Ancak, söz konusu bilimden iki sakınca tevellüt eder: İlki, onu araştıran kimsenin, onun inceliklerine ve delaletinin kesinliğine hayran olmasıdır. Dolayısıyla bu hayranlık, onun felsefeye/filozoflara olan inancını güçlendirir ve onlara ait bütün bilimlerin açıklık ve kesinlik bakımından bu bilim gibi olduğunu zanneder. Sonra onların kâfir olduklarına, Allah’ı inkâr ettiklerine ve şeriatı hafife aldıklarına dair dilden dile dolaşan bazı

102 Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtübî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmed Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 2/3-4.

103 en-Nisâ 4/165.

104 el-Enbiyâ 21/107.

105 Hûd 11/ 7.

106 ez-Zâriyât 51: 56.

107 el-Mülk 67/2.

108 el-Bakara 2/183.

109 el-Ankebût 29/45.

110 el-Hac 22/39.

111 el-Bakara 2/179.

112 Şâtübî, *el-Muvâfakât*, 2/5.

konuları duyar ve böylece safça bir taklit ile küfre düşer. Şöyle düşünür: Şayet din, hak (doğru) olsaydı, bu, matematik alanında araştırma yapan bu insanlara gizli kalmazdı! Derken onların küfür ve inkârını duyar, doğru olanın dini inkâr etmek olduğuna kanaat getirir. Sırf bu mazerete binaen doğru yoldan çıkan ne kadar adam gördüm!”¹¹³

Kanaatimizce matematik ilminin sonuçları bakımından böyle bir tehlikeye konu olması mümkün değildir. Tam aksine matematik, Allah'ın evrene yerleştirdiği ve keşfini akla havale ettiği ilahi bir yasadır. Gazzâlî'nin felsefe karşıtlığı zeminine oturttuğu bu anlayışa ilk karşı duruşu, -Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Aristo çizgisinde felsefe üreten filozofların belki de son temsilcisi olan ve Batılılarca “Endülüs'ün Aristo'su” olarak görülen- İbn Rüşd göstermiştir. Burada Gazzâlî ile İbn Rüşd arasında felsefe hakkında yürütülen polemikğin ayrıntısına girecek değiliz. Ancak, İbn Rüşd'ün akıl, ilim ve felsefe lehine yaptığı bu müdahalenin -başta dinî bağnazlık olmak üzere birçok sebebe bağlı olarak- süreci doğruya kanalize etmeye kifayet etmediğini ifade etmemiz gerekir. Şu kadar var ki, Renan'ın ifadesiyle İbn Rüşd, Latin okullarında Aristoteles'inkine eşit bir şöhrete ulaştığı sırada, kendi dindaşları tarafından unutulmuştur.¹¹⁴

Renan'ın Müslümanlar ve “Asya kavimlerinin övünülecek hiçbir şeyleri yoktur, bunlar kabiliyetsizliklerinin, zayıflık ve çöküşlerinin elim tesiri altında yok olup gideceklerdir” şeklindeki doğu toplulukları hakkında ileri sürdüğü, çoğu haksız iddialara yine bir Fransız olan Mösyö Rinye Milye cevap vermiştir. ‘Hâlbuki İslâm, diğer dinlerin bir adım atmaktan bile mahrum kaldığı bir sırada, Asya ve Afrika'da süratle yayılan ve müntesipleri gündün güne çoğalan yegâne dindir’ der Mösyö Rinye.¹¹⁵ Ona göre İslâm'ın bu kadar çabuk yayılmasının en önemli sebebi, Bizans'ın Hristiyanlığı kabul etmesi ve onu devlet/hükümet dini haline getirmesidir. Bu durum onu bilâhère en derin problemlerin içine düşürmüştür. Zira devlet eliyle dinin yayılmaya çalışılması ve teslis akidesi yüzünden nice kanlar dökülmüştür. Devlet de asli görevlerini ihmal eder hale gelmiştir. Derken bir ruhban sınıfı ortaya çıkmış ve ruhbanlar askerlikten, vergi vs. görevlerden muaf tutulmuşlar, altıncı asra girerken devlet za'fın zirvesine ulaşmıştır.¹¹⁶ İslâm devleti ise Bizans'ın aksine ilme alan açmış, yönetimi tek merkezde toplamış, ruhbanlığa (din görevlilerinin ruhaniliğine ve ayrıcalıklı olmasına) taviz vermemiş de din ile dünyayı dengelemiştir. Yani İslâm, dini, bulunması gereken mecraya/hak ettiği yere oturtmuştur. Kısaca İslâm, Hristiyanlığın tam tersine insanların muhtaç olduğu esaslar

113 Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, el-Munkizu mine'd-dalâl, thk. Mahmud Bîcu (Şam: Dâru't-Takvâ-Dâru'l-Feth, 1992), 46.

114 Renan, *Nutuklar ve Konferanslar*, 195.

115 Yazır, “İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?”, 85.

116 Yazır, “İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?”, 87.

vaz' etmiştir. İşte İslâm dininin Hristiyanlığa galip gelmesinin sırrı budur.¹¹⁷ Görüldüğü gibi Mösyö Rinye İslâm'ın Hristiyanlığa galebesindeki sırrı, Hristiyanlık itikadının sakatlığına bağlamıştır ki bu, doğru bir tespittir. Ona göre işin ikinci sırrı fethedilen bölgelerdeki insanlara dini hoşgörü ile muamele edilmesidir. Zimmiler hiçbir zaman İslâm'a zorlanmamıştır.¹¹⁸ Mösyö Rinye sözlerine şöyle devam ediyor: Müslüman Araplar öyle bir akîde ile geliyorlardı ki, bu akide, herkesin kolaylıkla anlayabileceği ve muhatap kitleye ağır gelmeyen bir itikat idi. Bunun da ötesinde Müslümanlar diğer din mensuplarına müsamahada ileri seviyede idiler. İşte Müslümanlara Asya, Afrika ile İspanya'nın yarısını veren büyük inkılabın sırrı bu idi.¹¹⁹

Mösyö Rinye, İslâm'ın büyük inkılabının sırrını, anlaşılabilir ve muhatap kitleye ağır gelmeyen bir itikat (tevhîd akidesi) ve Gayri Müslimlere müsamaha gibi iki sihirli kavram ile özetlemiştir. Bu özellikler Hristiyanlıkta bulunmamaktadır. İslâm ayrıca müminlere inceleme ve ilmi bakış açısı kazandırmıştır. Yani İslâm, Müslümanların aklını da ruhunu da beslemiştir. Mösyö Rinye'ye göre Müslümanlar Eflatun'un hayallerine iltifat etmemişlerdir. Ancak Aristo mantığını geliştirmişler, tabii ilimlere meyledip bu ilimleri kemale taşımışlardır. Aynı şey Hristiyanlarda gerçekleşmemiştir. Ortaçağ Hristiyanlığını; *heykel*, *evham* ve *inzîva* gibi üç kavramla izah etmek mümkündür. İşte bu, Hristiyanlığın en büyük handikap ve zaafıdır. İslam ise, bu üç kavramın hiçbirine alan açmamış, değer vermemiştir.¹²⁰

Fuat Sezgin Batı'da son yüzyılda, ilki 1956'da Fransa'nın Bordeaux şehrinde, diğeri de 1957'de Almanya'nın Frankfurt şehrinde "İslâm Tarihinde Klasikleşme ve Kültürel Batış" başlıklı uluslararası iki konferans düzenlendiğinden bahseder. Her iki konferansta cevabı aranan soru, "İslâm kültür dünyasındaki çöküşü, batışı yahut mafsalsal kireçlenmesinin muhtemel sebeplerinin neler olduğu" konusudur ve bu hususta çok sayıda kitap yazılmıştır. Fuat Sezgin, bu tür kitapları yıllarca okuduğunu ve bunlardan çok şey öğrendiğini söyler.¹²¹ Ancak ona göre "çöküş", "batış", "mafsalsal kireçlenmesi" gibi İslâm bilimleri için getirilen tarifler haksızlıktır.¹²²

117 Yazır, "İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", 87-88.

118 Yazır, "İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", 87-89. Elmalılı Hamdi, Mösyö Rinye'nin, bir hükümetin/yönetimin terakkisi, dinden (Hristiyanlık) sıyrılmasıyla doğru orantılı olduğunu söylemesini, "pek doğru bir hakikat" olarak değerlendirmiştir. Bk. Yazır, "İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", 87.

119 Yazır, "İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", 89.

120 Bk. Yazır, "İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?", 89-90.

121 Frankfurt'ta yapılan bu konferansın metni "*Klassizismus und Kultur fall*" yani "Klasikleşme ve Kültür Çöküşü" adıyla yayınlanmıştır. Fuat Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2012), 85.

122 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 87.

Fuat Sezgin'e göre modern dünyanın Avrupa'yı İslâm dünyasına karşı ilmen ve fennen üstün görme zihniyeti 17. asrın 2. yarısından sonrasına tekabül eder. Yani 1600'lü yılların ortalarına kadar ilim ve fennin anahtarı Müslümanların elinde kalmıştır ve bu, o tarihe kadar Batılı zihinlerde de böyledir. 17. asrın bu anlamda kırılma asrı olması, geçmişin müktesebatına ve ihtişamına söz söylemeye ve hatta bir nevi onu tahkir edip yok saymaya bir mazeret oluşturamaz ve oluşturamazdır. Batı'nın elde ettiği bu günkü ilmî ve kültürel ileriliğin arka planında neredeyse 800 yıllık bir İslam bilim ve teknolojisi birikimi vardır. Müslümanlar kadar Batılılar da bunu görmelidirler.¹²³

Diğer taraftan Batı, 18. asırda gerçekleştirdiği Rönesans ve Reform hareketlerini ve bunun akabinde gelen bilimsel keşifleri ve sanayi devrimini Yunan eserlerinin bilinip Latinceye çevrilmesine dayandırmıştır. Fuat Sezgin'e göre bu da fevkalade yanlış bir yargıdır. Bu alanda 9. yüzyıldan 17. yüzyıla kadar yaklaşık 800 yıllık yaratıcı bir merhalenin sahibi İslâm kültürüdür.¹²⁴ Bu konuda en yadırganacak şey, böyle asılsız ve mesnetsiz iddialara bazı Müslümanların da inanmasıdır. Göz ardı edilen diğer bir husus, 9. ve 17. asır arasındaki Arapça'dan Latince'ye gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerinin üzerinden bir veya bir buçuk asır geçer geçmez Arapça, Farsça ve Türkçe'den Latince'ye tekrar ikinci bir tercüme cereyanının başlamış olmasıdır. Çünkü Batılı aydınlar ve çevirmenler, çoktan kalkınma çağına girmiş olan Avrupa'ya İslâm dünyasından daha taşınacak çok büyük bilgi birikimi olduğunu fark etmişler ve bu işe koyulmuşlardır.¹²⁵ Söz konusu ikinci tur tercüme faaliyetleri, kısmen hümanist, ancak çoğunlukla misyoner eğilimli faaliyetlerdir. Hümanist amaç, "Doğu dünyasına ait bilimleri, bilimler tarihine kazandırmak", misyoner amaç da "Doğuyu sömürmektir". Her ikisine birlikte "Oryantalizm" denmiştir.¹²⁶

Batılılar tarafından ileri sürülen 'İslâm toplumlarının bu günkü geriliğinin sebebinin din olduğu' iddiası gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Zira İslâm dini başlangıçtan itibaren ilmi, dinin ve insan hayatının asıl itici gücü olarak ön plana çıkarmıştır. Eğer bu olmasaydı, tercüme faaliyetleriyle tıp, kimya ve pozitif ilimlere yönelik gerçekleşmezdi. Müslümanlara tercüme faaliyetlerini cazip kılan şey, ilim aşkı ve dinin ilme olan teşvikidir. Yani ilim İslâm'da, merkezî bir konumdadır ve saygı görmektedir.¹²⁷ "İslâm'dan evvel okur-yazarların sayısı parmakla sayılabilecek kadar az olan Araplar, İslâm'ın ortaya çıkışıyla okuyup yazmaya susamış bir toplum haline gelmiş, yirmi veya otuz yıl içinde

123 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 87.

124 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 87. Fuat Sezgin'e göre "Bilimlerin İslâm adına tescilli olduğu yaratımcı (kreatif) merhalesi en az 800 yıldır. Bk. Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 97.

125 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 88.

126 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 88.

127 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 89-91.

de zamanın medeni dünyasının büyük bir kısmını kaplayan ve ırk mefhumuna yer bırakmayan bir ümmet olmuştu”¹²⁸ diyen Fuat Sezgin bu sözleriyle İslâm’ın Araplara kazandırdığı güç ve motivasyona işaret etmektedir.

Kısaca ifade etmek gerekirse ilmî gelişmelerde ana faktör/saik dindir. İslâm ile birlikte Müslümanlar, bilimler tarihinin yeni bir merhalesinin faili ve taşıyıcısı olmuştur. Kültürel bakımdan İslâm’ın birinci yüzyılı alma (birikim/hazırlık), ikinci yüzyılı özümseme ve üçüncü yüzyılı da yaratıcılık (ürün verme) safhasını oluşturur.¹²⁹ Fuat Sezgin, “Tanıdığımız bütün uygarlıklar, ya çok uzun veya biraz uzun yahut da kısa bir süre insanlık tarihindeki büyük veya küçük rollerini oynadıktan sonra yerlerini daha gençlerine bırakırlar.¹³⁰ Bilimler tarihi, onların önemini, yaşadıkları zamanın süresine göre değil, bilim ve teknolojiadaki kreatif (yaratıcı) verilerine göre değerlendirir. Bilimlerin İslâm adına bağlı olan kreatif merhalesi en az sekiz yüz yıl kadar sürmüştür”¹³¹ derken Allah’ın Kur’ân’da ifadesini bulan sünnetine (*sünnetullah*)¹³² işaret ediyor olmalıdır. Kanaatimizce roller, -Yûnus Sûresi 10: 49. âyette de işaret edildiği üzere- zaman içinde sünnetullah gereği değişmektedir.

Sonuç

Müstakil bir medeniyet projesi olan İslâm, insanlığın önüne -hayatın her alanıyla ilgili- yepyeni ufuklar açmıştır. Kur’ân’ın maksatlarının öncelikle ictimâiyât olduğu; insanın ıslahını esas aldığı; halife sıfatıyla yeryüzünü imar etmede ve yaşanabilir bir düzen kurmada ona katkı sağlamayı amaçladığı muhakkaktır. Bununla birlikte Kur’ân bünyesinde, kâinatın ve hayatın kodlarını barındırmaktadır. İşte, bilim, Kur’ân’ın maksatlarına hizmet eden söz konusu kodlardan biridir. Ancak, insanın, gökler, yer ve bu ikisi arasındaki varlıklar üzerinde tefekkür etmesine tekabül eden ilim/bilim bir amaç değil, ancak bir araçtır.

İslam bilimlerinden maksat, Müslümanların önceki uygarlıklardan devralıp geliştirdikleri bilimlerdir. Yoksa ilmin/bilimin dini ve milliyeti olmaz. İslam bilimlerinin kurucu faktörü vahiydir. İlim, kâinatın sırlarının keşfi ve dünyevi ihtiyaçların karşılanmasına yönelik akli ve bedenî bütün faaliyetleri karşılayan bir kavramdır.

128 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 101.

129 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 101-102.

130 Bk. “Her milletin bir eceli (ömri) vardır. O ecel geldiğinde onlar (bunu) ne bir saat erteleyebilirler, ne de bir saat öne alabilirler.” el-A’râf 7/34.

131 Sezgin, *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*, 97.

132 el-Ahzâb 33/62; Fâtır, 35/43; el-Feth 48/23.

Kur'an'da ilim ve türevleri, 700'den fazla yerde aynı ya da farklı âyetlerde geçmektedir. Ayrıca hikmet, marifet, akıl, fikir, idrak ve bunların türevleriyle, fehm, fıkıh, tefekkuh, yakîn, şuur, tezekkür, tefekkür, tedebbür, teakkul, itibâr vb. kavramlar ilimle bağlantılıdır. Hicrî üçüncü asra gelinene kadar ilim ile Kur'ân ve hadisler kastedilmiştir. Hâlbuki Kur'ân'ın çağrısı sadece imana ya da içtimaiyata teksif edilmiş değildir. Kur'ân, ayrıca muhataplarını, kâinât ile kendi biyolojik ve ruhî içyapılarının keşfine davet etmektedir. İslâm geleneğinde ilim, hicri üçüncü asırdan itibaren, eşyanın tabiatına vakıf olmaya, sırrına ermeye ve ondan insanlığın yararına sonuçlar çıkarmaya yönelik faaliyetler haline dönüşmüştür.

İslâm geleneğinde akıl merkezi konumdadır ve bilginin kaynağı (epistemoloji) duyular, akıl/akli istidlâl ve sadık haberdır. Birlikte yahut ayrı ayrı her üç kaynak ile elde edilen bilgiler - gerekli kıstasları taşımak şartıyla- kesin bilgiler olup inkârı mümkün değildir. Zira akıl, dinin kazanılmasında ve dini bilgiye ulaşmada olmazsa olmazdır. Vahiy müspet bilimlere teşvik anlamında işaret eder. Çünkü bilimlerin asıl kaynağı duyular ve akıldır.

Müsbet bilimler bakımından Kur'ân'ın insana yönelik en öncelikli referansı, ona irâde özgürlüğü tanınması, yapıp ettiklerinden sorumlu tutması ve öğrenmeye ve araştırmaya teşvik etmesidir. Ayrıca, Kur'an'ın insan için (*halife-ku*) tanımlaması daha önce hiçbir dinde görülmemiştir. Tevhîd akidesi Müslümanların en büyük kazanımıdır. Diğer bir kazanım, Kur'ân'ın açık bir toplum inşa etmeyi amaçlamasıdır. Bu bağlamda kâinâtın sırlarına vakıf olmaya çalışan akıllı insanlar övülmüştür. Dünya âhiret dengesini esas alan İslâm, bilimlere -sahipleri bakımından- asla kıskançlıkla karşı koymamıştır.

Ortaçağ, Hristiyan Avrupa açısından ne kadar karanlıksa, Müslümanlar bakımından o kadar aydınlık bir çağdır. Oryentalistlerin İslâm hakkında ileri sürdüğü “İslâm'ın ilme engel olduğu” meallî yaklaşımlar, realiteyle örtüşmeyen iftirallardan ibarettir. İslâm toplumlarında bazı dönemlerde kâdircilik eksenli durağanlıklar yaşansa da bu, İslâm'ın değil, -zamana bağlı- bir kısım Müslümanın zaafından ibarettir. Oryentalistlerin, ilk beş asrı yaratıcılık devresine (İslâm bilimlerinin altın çağı) tekabül eden sekiz asırlık İslâm bilim çağını inkâr etmeleri, dini hasımlıktan ve İslâm'ı hala alternatif bir din olarak görmelerinden kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan, 18. ve 19. asır oryantalistleri, İslâm, İslâm bilimleri ve Müslümanlar hakkında son asır oryantalistlerine kıyasla daha yanlı ve acımasızdır. Ancak, Mösyö Rinye gibi hümanist oryantalistler, önceki meslektaşlarının haksız iddialarını çürütmüşlerdir.

Bilimler tarihinin 16. yüzyıla kadarki 800 yıllık evresi, Müslümanlara/İslam bilimlerine aittir. Sonra nöbet Avrupalılara geçmiştir. İlim aynı zamanda güç demektir. Gücün el değıştirmesi, bu husustaki Allah'ın sünnetine aykırı değildir. Zira Allah, güç ve iktidarı çalışana vermektedir. Ayrıca bu güç, Batıların elinde sabit değildir.

Kaynakça

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Ahmed Emîn, *Duba'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Üsra, 1997.
- Âmidî, Ebu'l-Hasan Seyfeddin Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Muhammed Mehdî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Âmirî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-İ'lâm bi-Menâkibi'l-İslâm*. thk. Ahmed Abdülhamîd Gurâb. Riyad: Dâru'l-Asâle li's-Sekâfe ve'n-Neşr ve'l-İ'lâm, 1408/1988.
- Apaydın, H. Yunus. "İrade". *TDV. İslâm Ansiklopedisi*. 22/384-387. İstanbul: TDV. Yayınları, 2000.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Kitâbu'l-İrşâd ila Kavâti'ul-Edille fî Usûli'l-İtikâd*. thk. Ahmed Abdurrahman es-Sayih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Ebû Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Âdâbu's-Şâfiî ve Menâkıbuhu*. thk. Abdülğani Abdülhâlık. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Ersöz, Resul. *Selefilik ve Selefi Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risâle fî'stibsâni'l-havd fî İlmi'l-Kelâm*, (Müellife ait *Kitabu'l-luma* ile birlikte) Haydarâbâd: Matbaatü Meclisi Dâirati'l-Meârifî'n-Nizamiyye, h. 1344.
- Fahreddîn Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin b. Ali. *Mefâtîhu'l-Gayb*, thk. İbrahim Şemsüddîn-Ahmed Semsüddîn. 33 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *el-Munkizü mine'd-dalâl*. thk. Mahmud Bîcu. Şam: Dâru't-Takvâ-Dâru'l-Feth, 2. Basım, 1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tebâfütü'l-Felâsife. Eleştirmeli Metin – Çeviri*. çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2014.

- Hasan Hanefî. *İslâmî Araştırmalar*. çev. İbrahim Aydın - Ali Durusoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Hoodbhoy, Pervez. *İslâm ve Bilim*. çev. Eser Birey. İstanbul: Düşün Yayınları, 1992.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. Şam: Dâru'l-Belhî - Mektebetü'l-Hidâye, 2004.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' ez-Zühri. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1421/2001.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006-2009.
- Kindî, Ebû Yusuf Yakup b. İshak b. es- Sabbâh. *Felsefî Risâleler (Metin-Çeviri)*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-Ahâkâmî'l-Kur'an*. thk. Salim Mustafa el-Bedrî. 21 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1435/2014.
- Kutluer, İlhan. "İlim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/109-114. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Fethullah Hüleyf. Kahire: Dâru'l-Câmiâti'l-Mısriyye, ts.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tevhîdin Esasları: Kitâbu't-Tevhîd li- Kavâidi't-Tevhîd*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım. 2017.
- Neşşâr, Ali Sâmî. *Neş'etü'l-fikeri'l-felsefî fi'l-İslâm*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 9. Basım. 1990.
- Nûreddin es-Sâbûnî, Ebû Muhammed Nureddin Ahmed b. Mahmud. *Mâtürîdiyye Akâidi: el-Bidâye fi usûli'd-Dîn*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 13. Basım, 2014.
- Râgıb el-İsfahânî. "Alm" *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. 343-345. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Râgıb el-İsfahânî, "Rvd". *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'an*. 206-207. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Renan, Ernest. *Nutuklar ve Konferanslar*. çev. Ziya İshan. Ankara: MEB Yayınları, 1946.

- Rosenthal, Franz. “Ebu'l-Hasan el-Âmirî'ye Göre Devlet ve Dîn”. *İslâm'da Siyâset Düşüncesi*. çev. Kâzım Güleçyüz. 167-180. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Rosenthal, Franz. *İslâm'da Özgürlük Kavramı*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Sadeddin Taftâzânî, Mes'ûd b. Ömer b. Abdullah. *Şerhu'l-Makâsüd*. thk. Abdurrahman Umeyra. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Seyfeddin Âmidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Sâlim. *Ebkâru'l-efkâr fî usûli'd-Dîn* thk. Ahmed Muhammed Mehdî, 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004.
- Sezgin, Fuat. *İslâm'da Bilim ve Teknik*. çev. Abdurrahman Aliy. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul BŞB. Kültür AŞ. Yayınları, 2. Basım, 2008.
- Sezgin, Fuat. *İslâm Bilimler Tarihi Üzerine Konferanslar*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2012.
- Schacht, Joseph. *İslâm Hukukuna Giriş*. çev. Mehmet Dağ-A. Kadir Şener. Ankara: Ankara İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1986.
- Sönmez, Kutlu. *İmam Mâturîdî ve Mâturidilik*. 7. Basım. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmed Erdoğan. 4. Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmine Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Turner, Bryan S. *Oryantalizm, Kapitalizm ve İslâm*. çev. Ahmet Demirhan. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.
- Ya'kubî, Ahmed b. Ya'kub b. Cafer. *Tarihu'l-Ya'kubî*. thk. Abdülemir Mehnâ. 2 Cilt. Beyrut: Şirketü'l-A'lemiyi li'l-Matbuat, 2010.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. “İslâmiyet'le Medeniyet-i Cedîde Birleşebilir mi?”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya. 83-96. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. “Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zâmin-i Terakkîdir”. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*. Haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya. 261-282. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Yüksel, Ahmet Turan. *İslâm'da Bilim Tarihi*. Konya: Kitap Dünyası, 2015.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an hakâ'iki gâvâmişî't-tenzîl ve uyûni'l-eķâvîl fî vücûbi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2015.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

İnsan, Toplumsal Sorunlar ve Kur'an
Man, Social Issues and the Qur'an

Abdullah İNCE

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri,
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Associate Professor, Sakarya University, Faculty of Theology, Philosophy and Religious Studies, Department of Sociology of Religion

Sakarya, Turkey

abdullahince@sakarya.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6135-5743>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 01/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: İnce, Abdullah. "İnsan, Toplumsal Sorunlar ve Kur'an". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 521-549.

<https://doi.org/10.31121/tader.746562>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

İnsan irade sahibi bir varlıktır. İnsani faillik alanı olan toplumsal yaşamı kurar ve yönlendirir. İnsanın iyilik yanında kötülüğe de meyilli olması toplumsal sorunlarla ilişkisini gösterir. Toplumsal sorunlar insan eylemi sonucu ortaya çıkar, anlamlı bir kitleyi etkiler, içinde çözüme yönelik iyimserlik barındırır ve dış dünyada gözlemlenebilir. Dinler insan eylemine yön verme gücü sayesinde toplumsal eylemleri biçimlendirebilir. Ancak dini anlayıp yaşayan da toplumsal hayatı şekillendiren de insandır. Kur'an, toplumsal sorunların çözümüne yönelik esaslar barındırır. Ancak Kur'an toplumsal yaşamın devamı için insana sorumluluk yükler. Çünkü Kur'an-ı anlayan, yaşayan, toplumsal hayata katan insandır. Kur'an sosyal problemlerin çözümünü Kur'an'ın rehberliği ile insan eylemine bağlamaktadır. Kur'an'da toplumsal sorun olarak nitelenebilecek hususların evrensel nitelikleri dikkat çekmektedir. Buna göre şiddet, faiz, ölçü ve tartıda haksızlık, haksız yere adam öldürme, zina vb. hususlar birer sosyal problemdir. Sosyal problemlerin çözümünde insanlığın birikimi ihmal edilemez. Bununla birlikte ilahi bir yönlendirmeye ihtiyaç olduğu açıktır. Bu durumda toplumsal sorunların çözümü konusunda Kur'an'ın rehberliği bir kez daha gündeme gelmektedir. Ancak onu anlayacak ve yorumlayacak özne insandır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Toplumsal Sorunlar, İnsan, Kur'an.

Abstract

Human being is a willing subject. He establishes and directs social life. The fact that man is prone to evil as well as good shows his relationship with social problems. Social problems arise as a result of human action, affect a significant audience, contain optimism for solution and can be observed in the outside world. Religions can shape social actions thanks to the power to direct human action. However, it is also the human who understands religion and shapes social life. The Qur'an contains principles for the solution of social problems. But the Qur'an assumes responsibility for the continuation of social life. Because it is the human being who understands the Qur'an, lives, adds to social life. The Qur'an connects the solution of social problems to human action with the guidance of the Qur'an. The universal qualities of the issues that can be described as social problems are remarked by Qur'an. Accordingly, injustice in violence, interest, measure and weight; unfair murder, adultery etc. issues are social problems. In the solution of social problems, the accumulation of humanity cannot be neglected. It is clear, however, that there is a need for a divine orientation. In this case, the guidance of the Qur'an comes up once again on the solution of social problems. However, the subject, whom will understand and interpret it, is the human being.

Keywords: Sociology of Religion, Social Problems, Human, Qur'an.

Giriş

İslam, insanı vahye muhatap kılmıştır. Kur'an, birey ve toplumun mutluluğunu sağlamak üzere ilkeler vazetmektedir. Kur'an'a göre, insanı diğer varlıklardan ayıran temel unsurlar Allah'ın emanetini yüklenmesi, irade sahibi, yaptığı seçimlerin sonucuna katlanan bir varlık olmasıdır.

İnsan eylemleri dışında, toplumsal yaşama etki eden ve insanı kısıtlayan olgular, insani faillik alanında ortaya çıkan toplumsal sorunların insan eylemi sonucu olduğu gerçeğini değiştirmez. Bu çalışmada toplumsal sorunların ortaya çıkışı ve çözümünde, insanın rolü ve Kur'an'ın meseleye bakışı ele alınacaktır.

Metinde toplum kavramı, toplumsal sorunun niteliği ele alındıktan sonra Kur'an'ın toplumsal sorunların çözümüne yönelik yaklaşımı ortaya konacaktır. Çalışmanın temel iddiası “insanın toplumsal sorunların ortaya çıkışı ve çözümünde aktif olduğu, Kur'an'ın sorumlu bir varlık, halife olarak insanın bu yönüne vurgu yaptığı; Kur'an'ı anlayan, yorumlayan ve yaşayan bir varlık olarak insanın Kur'an'ın rehberliğinde toplumsal sorunların çözümüne yönelik aktif bir rolünün olduğu”

şeklinde özetlenebilir. Kur'an'ın meseleye yaklaşımı başlıca örnekler bağlamında ortaya konmaktadır.

1. Özne Olarak İnsan

İslami gelenek insanın diğer varlıklardan ayrılan en temel özelliğinin irade-seçim hürriyeti olduğunu kabul eder. İnsan diğer varlıklardan farklı tutulmuştur. İnsan, ilahi teklifin muhatabı olarak fiillerinin sonuçlarına katlanacaktır. İbn-i Haldun'a göre insan, iki ayrı âlem (hayvanlar ve melekler âlemi) arasında, her iki âlemle irtibat kurabilecek özelliklere sahip bir varlıktır. İnsan irade ve kasıt gücüyle meleklerden, fikir gücü ile hayvanlardan ayrılır. İnsanın diğer temel bir özelliği ise "el"dir. Fikir ve elin birleşimi ile insan alet yapar.¹ Bu iki insani niteliğin birleşimi aynı zamanda zanaatların ve ilimlerin ortaya çıkışını, daha geniş perspektiften değerlendirildiğinde "umran"ın kuruluşunu sağlayan temel unsurdur. Hatta İbn-i Haldun'a göre "Allah insanın bekasını ona fikir ve el vererek garanti altına almıştır."² İbn-i Haldun'un anlayışında insan; kâinattaki rolü, umranın gerçekleştirilmesi konusundaki sorumluluğu ve sahip olduğu potansiyel ve nitelikler açısından "halife" olması ile de ilişkilendirilmektedir. Ancak o, insan iradesinin, insani tecrübe alanında ortaya çıkan tasavvurlarla oluştuğunu ifade eder. Dolayısıyla insani iradenin faaliyet alanı, ilahi iradenin sınırlarını tayin ettiği oluş ve yok oluş âlemidir. Oluş ve yok oluş âlemi vurgusu bizi âlem tasavvuruna götürmektedir. Âlem, "unsurlar âlemi" ve "havadis âlemi" olarak ikiye ayrılmakta; havadis âlemi insana bağlı olarak ortaya çıkan, gelişen, oluş ve yok oluş âlemini ifade etmektedir.³ Bu ayırımı göre insani faillik alanını inşa eden, sosyal değişmeyi gerçekleştiren, oluş ve yok oluş âleminin öznesidir.

Bu bakış açısı bir taraftan insanın üstünlüğüne, sorumlu bir varlık olmasına, potansiyeline, halife olmasına dikkat çekerken bir taraftan da "toplumsal sorun" olarak belirlediğimiz alanı biçimlendiren, denetleyen, daha açıkçası toplumsal sorunların kaynağı olan bir varlık olduğuna işaret etmektedir. "İnsan için ancak çalıştığı vardır."⁴ "Başınıza her ne musibet gelirse, kendi yaptıklarınız yüzündendir..."⁵, "Nasılsanız öyle yönetilirsiniz" vb. temel İslami ilkeler insani faillik alanı bağlamında düşünüldüğünde insanın lehinde olan konularda aktif olduğu gibi aleyhinde olan konularda da özne olduğuna dikkat çekmektedir.

¹ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 214; Tahsin Görgün, "İbn Haldun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/544.

² İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 214-215.

³ Tahsin Görgün, "İbn Haldun", 19/544.

⁴ *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-en-Necm 53/39.

⁵ el-Şura 42/30.

“...Şüphesiz ki, bir kavim kendi durumunu değiştirmedikçe Allah onların durumunu değiştirmez...”⁶ âyeti bu konuya dikkat çekmektedir. Cevdet Said, toplumsal değişimin yolunun “nefslerde olanı değiştirmekten” geçtiğini ifade etmektedir. Ona göre, toplumsal sorunların çözümüne yönelik teşebbüslerde, Müslüman bireyler, olguların nefsler üzerindeki baskısını fark ettiği kadar nefslerdeki potansiyelin olgular üzerindeki etkisini görememektedir. Bu anlamda insanın nefesine ettiği en büyük zulüm, toplum ve evren arasındaki egemenlik ilişkisini yeteri kadar okuyamaması, daha açıkçası “İnsanı dışarıdan kuşatan zulüm yoktur” gerçeğini görememesidir.⁷ Bu yaklaşım, Müslüman bireylere, toplumsal sorunların “yasalara bağımlı” olduğunu fark etmeyi ve bunu keşfetmenin gerekliliğini göstermektedir.⁸

Daha açıkçası, İslam toplumları Mehdi bekleyip kıyamet alametlerinin dökümünü mü yapacak yoksa toplumsal değişimin yasalarını keşfetmek üzere “cehd etmenin” ağır yüküne mi talip olacaktır?

Kur’ân’da maraz⁹ kelimesi “toplumsal sorunlara” kaynaklık edebilecek hastalıklar anlamında kullanılmaktadır. “Kalplerinde münafıklıktan kaynaklanan bir hastalık vardır. Allah da onların hastalıklarını artırmıştır. Söyledikleri yalana karşılık da onlara elem dolu bir azap vardır.”¹⁰ “Andolsun, eğer münafıklar, kalplerinde bir hastalık bulunanlar ve Medine’de kötü haberler yayıp ortalığı karıştıranlar (tuttukları yoldan) vazgeçmezlerse, elbette seni onların üzerine gitmeye teşvik edeceğiz.”¹¹ Yukarıdaki ayetlerde nifak, ortalığı karıştırmak, yalan gibi çıkışı itibarıyla bireysel bir davranış/hastalık olan ama sonuçları açısından toplumsal sorunlara sebep olan “maraz” insanın tercihleri ve yönelimleriyle ilgili görünmektedir.

Müslümanlar, kâinata her şeye gücü yeten bir kudretin varlığına inanç olmaksızın evren tasavvurlarını kuramazlar. Ancak İslam toplumlarının mevcut hali, yüz yüze kaldığımız toplumsal

⁶ er-Rad 13/11.

⁷ Cevdet Said, *Bireysel ve Toplumsal Değişimin Yasaları*, çev. İlhan Kutluer (İstanbul : İnsan Yayınları, 2011), 13.

⁸ İbn-i Haldun, kâinatın işleyişi ile ilgili kurallar bütünü olarak kullanılan “sünnetullah” toplumsal yaşama uygulamaktadır. Buna göre sünnetullah, tarihsel süreç ve çevresel şartlara bağlı olarak değişen insan hayatında, değişmeyen ilkelerdir ve keşfedilebilir. Bu görüşleriyle İbn-i Haldun, fiziksel yasalarla toplumsal yasalar arasında benzerlik kurmakta ve sosyal olaylarda belirli bir kesinliğin olduğuna inanmaktadır. Süleyman Uludağ, “Giriş İbn Haldun ve Mukaddime”, çev. Süleyman Uludağ, *Mukaddime* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 110. Bu fikir daha sonra bazı düşünürler tarafından savunulmuş ve İslam sosyolojisi çalışmalarına uygulanmıştır. Buna göre İslam’ın toplumsal hayat için öngördüğü ilkeleri uygulayan toplumlar –Müslüman olsun olmasın- başarılı olacaklardır. Bk. İlyas Bayunus - Ferid Ahmet, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, çev. Rıdvan Kaya (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986), 75-76.

⁹ Maraz kelimesinin anlamları arasında “hastalık”, “ortalığı karıştırmak”, “nifak” da vardır. Kelime hem fiziki anlamda hastalık hem de toplumda olumsuz sonuçlara yol açan manevi hastalık anlamında kullanılmıştır. Geniş bilgi ve tartışma için bk. Faruk Özdemir, “Semantik ve Analitik Açıda Kur’ân’da ‘Maraz’ ve ‘Türevleri’”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2015), 58.

¹⁰ el-Bakara 2/10.

¹¹ el-Ahzab 33/60-61.

sorunlar karşısında yeni yaklaşımlara dikkat kesilmeyi, geleneği günümüz şartlarında yeniden yorumlamayı gerekli kılmaktadır. Daha açıkçası toplumsal sorunlara yaklaşırken Allah'ın kudretine yapılan vurgu sorumluluğu üzerimizden atma anlamına gelmemelidir. Bu sebeple günümüz Müslümanı, toplumsal hayatı ve toplumsal sorunları “kısmen pozitif”¹² bir yöntemle ele almalıdır.

Esasında bu tavra mesned olacak ilkeler İslam tarihinde bulunmaktadır. Hz. Ömer, müellefe-i kulübe ihtiyaç kalmadığı yorumunu yapmış¹³, Hz. Ali Sıffin Savaşı'nda mızrakların ucuna Kur'ân sayfaları takıp, “Aramızda Kur'ân hakem olsun!” diyenlere “Hak sözde aldatma vardır, onlar kâğıt ve mürekkepten ibarettir” demiştir. İlave olarak “Vallahi bu Kur'an sahifelerini sırf sizi aldatmak ve size tuzak kurmak için havaya kaldırmışlardır.”¹⁴ sözlerini sarf etmiştir. Her iki İslam halifesinin -özellikle Hz. Ali'nin- bu tavrı, toplumsal hayatı kuran ama aynı zamanda toplumsal sorunları üretenin insan olmasına dikkat çekmektedir.

2. Toplum Nedir? Sosyolojide Toplum Tanımları

Toplumsal hayatın zorunluluğu düşüncesi en alt seviyede beslenme ve korunma ihtiyacının giderilmesine bağlanmaktadır. Ancak birlikte yaşama zorunluluğu aynı zamanda otorite sorununu ortaya çıkarmakta; bu zorunluluk aynı zamanda toplumsal sorunlara kaynaklık etmektedir.¹⁵

Toplumsal sorunların tanımlanabilmesi için toplum tanımlarının kısaca analiz edilmesi gerekmektedir. Genel olarak coğrafya merkezli, kültür merkezli ya da yapısal-ilişkisel açıdan toplumu tanımlayan yaklaşımların varlığından söz edilebilir. Bunlardan bazıları şöyledir;

“Toplum uzun vadeli var olmanın temel fonksiyonel gereklerini kendi kaynaklarından alan bir toplumsal sistemdir.” Toplum: “aynı coğrafyada yaşayan, ortak kimlik ve kültüre sahip aynı siyasi otoritenin yönetimi altındaki insan topluluğu”dur.¹⁶ “Toplum bireylerin, ilişkilerin, grupların, organizasyonların ve tabii ki statülerin, rollerin, kültürün, kurumların, küreselleşme gibi daha geniş ölçekli güçlerin, sosyal olarak tanımlanabilir güçlerin birleşiminden oluşur.”¹⁷ Toplum kendini meydana

¹² Bu ifadeyle, toplumsal sorunlara yanlış bir tevekkül anlayışı ile yaklaşımdan ziyade akla önem veren bir yaklaşımın daha fazla benimsenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. İfade pozitivist yaklaşımın deney ve gözlemi önemseme özelliğine atıfla ancak pozitivist yaklaşımın tam olarak benimsenemeyeceğine işaretle kullanılmıştır.

¹³ Tartışmalar için bk. Gökhan Atmaca, *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. (İstanbul : Rağbet Yayınları, 2011), 298.

¹⁴ İbn Kesir, *El-Bidaye ve'n-Nibaye Biyyüke İslam Taribi*, çev. Mehmet Keskin (İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.), 7/439; Adnan Demircan, *Ali-Muaviye Kavgası* (İstanbul : Beyan Yayınları, 2002), 162 ve 320 nolu dipnot.

¹⁵ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 213-215; İmam-ı Gazali, *Devlet Başkanlarına "Nasihat-ül - Müllük*, çev. Osman Şekerci (İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969), 52.

¹⁶ David M. Newman, *Sosyoloji Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek Özet Basım*, çev. Ali Arslan (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 12.

¹⁷ Newman, *Sosyoloji Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek Özet Basım*, 23.

getiren alt sosyokültürel sistemlerin bir bütünüdür. Bu alt sistemler de kendi içerisinde bir bütünlük oluşturur.¹⁸ Toplum insanların doğayla ilişkilerinin ve kendi aralarındaki ilişkilerin bir bütünüdür.¹⁹

Berger'e göre "toplumun içinde konumlanmak demek belirli sosyal güçlerin kesiştikleri bir noktada bulunmak demektir."²⁰ Buradan yola çıkarak toplum değiştikçe sosyolojideki toplum tanımlarının değişmesi gerektiği söylenebilir. Daha açıkçası toplum tanımları belirli bir statikliği içerse de dinamik ilgiyi de hak etmektedir. Toplum sosyolojisinin değişken karakteri, toplumsal hayatın devamlı bir akış içinde olması, modernleşme, küreselleşme olgusu toplum tanımları konusunda yeni önerilere açık olmayı gerektirmektedir.

Sosyolojideki klasik toplum tanımları ağırlıklı olarak ulus devlet merkezlidir. Bu yaklaşımlar toplumu, aynı toprak parçası üzerinde ve belirli bir sosyal çevreye bağımlı olarak hareket eden bir yapı olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlar toplumu artık yeterli olmadığı görülen statik-durağan bir olgu olarak ele almaktadır.

Toplumsal yapının dinamizmi dikkate alındığında artık toplum kavramı yerine; bireyin merkezde olduğu, etkileşim, değişim, akışkanlık süreçlerini öne çıkaran "toplumsallık" kavramını kullanmak daha uygun görünmektedir. Bu kavram, merkeze etkileşimi koymakta, bireyi geçmişe göre daha fazla sosyal grup, olgu ve süreçlerle yüz yüze; kendini sürekli yeniden kuran, bireyselliğin merkezileştiği bir anlamlandırmaya göndermede bulunmaktadır. Buna göre toplumsallık bir akış, atmosfer ve kültürdür. Toplum ise akışın içinde bir parçadır, statiktir.

"Toplum" daha çok ulus devlet merkezli, coğrafi sınırları merkeze alan bir tanım olmakla bir ölçüde yeknesak bir kültür anlayışını öne çıkarmakta ancak coğrafi-ulusal sınırlar dışındaki kültürel etkileşimi yeterince içermemektedir.

Modernleşme, küreselleşme süreçleri diğer kültürlerle etkileşime girmeyen bir toplumdan bahsetmeyi imkânsız kılmaktadır. Toplumsallık sürekli kurulan, yenilenen bir olgudur. Toplumsallığın bu özelliğinin yerleşik kültürler için bir tehdit olduğu açıktır. Bu sebeple küreselleşme bağlamında popüler kültür unsurlarının öncelikle eğlence sektörü ve tüketim kalıpları üzerinden yerleşik kültürlerin tahtını sarsması olumlanacak bir gelişme olarak görülemez. Çünkü bu süreçte bireyin toplumsal sorunların çözümüne yönelik önerilerini, kaygılarını, ideallerini yansıtan inanç, ideoloji

¹⁸ Zeki Arslantürk - M. Tayfun Amman, *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001), 224.

¹⁹ Doğan Ergun, *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*. (Ankara: İmge Kitabevi, 2013), 219.

²⁰ Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*, çev. A. Erkan Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 88.

ve yaşam tarzı tercihleri buharlaşmakta bunun yerini hazcı kültür almaktadır. Böylelikle yaşadığımız kültür dönüşmekte, yerleşik kültürler yerini hazcı, hedonist, bireyci değerlere bırakmaktadır.²¹

Sosyoloji literatüründe sosyal gerçekliğin değişken karakterine vurgu yapan teorilere erken dönemden itibaren rastlanmaktadır. Bunlardan biri Marx'ın tez-antitez ve sentez üçlemesidir. Buna göre toplumsal diyalektiğin merkezinde kendi antitezini içinde barındıran tez bulunmakta; tez ile antitezin etkileşimi sonucu ortaya sentez çıkmakta; her sentez de aynı zamanda bir tez olmaktadır.²² Bu süreç kesintisiz devam etmektedir. Bireyden ziyade yapıyı öne çıkaran bu düşünce, toplumun etkileşim üzerine sürekli yeniden kuruluşuna vurgusu bağlamında anlamlıdır. Yapı/fail ikileminde sosyolojide son teoriler, etkileşime dayalı bir süreci daha fazla kabul etmektedir. Giddens, gündelik rutinlerimizin öteki ile girdiğimiz etkileşime bağlı olarak sürekli bir şekilde yeni yapı ve biçim kazandığını belirtmektedir. Giddens'in yapılaşma teorisine göre toplumsal yaşamda ne toplum ne de birey güçlü konumdadır.²³ Birey-toplum etkileşimi ve toplumsal sorunlarla ilişkisi açısından ele alındığında bu yaklaşım, toplumsal hayatın kuruluşu, toplumun oluşumu, toplumsal sorunların ortaya çıkışı ve çözümü konusunda insan unsurunun etkileşim bağlamında küçümsenemeyecek bir öznel rolü olduğunu göstermektedir.

Yapıyı öne çıkaran görüşlere göre toplum, bireye kendisini dışsal olarak dayatır, bireyi biçimlendirir hatta kimi zaman çaresiz bırakır. Bu anlamda nesnel sosyalleşme toplumun değer, norm ve kabullerinin bireye dikte edilmesidir.²⁴ Ancak birey için ürkütücü bir hapisane biçimini alan bu toplum tanımı ve algısı son dönemde değişmektedir. Buna göre bireyin rolünü esnetecek kimi kaçış tünelleri bulunmaktadır. Diğer bir deyişle bireyler toplumsal güçlerin zavallı ve çaresiz piyonları değildirler. Bu sebeple tarihin akışını değiştiren bireylerden, karizmatik liderlerden bahsedilebilmektedir. Buradan yola çıkarak toplumsal sorunların çözümünde kolektif bir yaklaşımın gerektiği ancak bireysel çabaların da değersiz olmayacağı ifade edilebilir.

²¹ Abdullah İnce, *Din Eğitilmiş Bireylerde Dindarlık-Tüketim İlişkisi* (Ankara: İlahiyat, 2018), 13.

²² Marx, Hegel'in idealizmini reddetmiş diyalektiğini kabul etmiştir. Ona göre Hegel, diyalektiği tersine çevirmiştir. Ancak tez-antitez-sentez süreci Marx'ın eserlerinde bu basit üçlemeyle yer almaktan ziyade bir fikir olarak bulunmaktadır. Dolayısıyla tez-antitez-sentez üçlemesi Marx'ın fikirlerinden bir çıkarım olarak yorumlanabilir. Marx için bk. Karl Marx, *Kapital Birinci Cilt*, çev. Alaattin Bilgi (Eriş Yayınları, 2003), 1/26.

²³ Anthony Giddens, *Sosyoloji*, çev. Cemal Güzel (İstanbul: Kırmızı Yayıncılık, 2013), 168.

²⁴ İsmail Doğan, *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar* (Ankara: Pegem Akademi, 2008), 85.

3. Toplumsal Sorunun Temel Kriterleri Nelerdir?

Toplumsal sorun, örgütsüzlük, kurumlar arası eşgüdümün olmayışı ve sosyal değişmeyi çağrıştırır; düzeltilmesi gereken bir “soruna”, bazen “toplumsal mühendislik” düzeyinde düzeltme isteğine işaret eder. Sapkın davranışlardan toplumsal çatışmalara kadar sosyal grupları ve toplumu ilgilendiren davranışlar, toplumsal sorunların içine girer.²⁵

Farklı statü, rol, çıkar, kültürel yapı, inanç vb. açısından bakıldığında “toplumsal sorun” üzerinde kolay anlaşılabilir bir kavram değildir. Diğer bir deyişle sosyal problem tanımı değerlere, sosyal yapıya, grupların çıkarları ve önceliklerine göre değişebilir.²⁶ Bir dinin/grubun bir konudaki önerisi diğer bir din/grup tarafından sorun olarak algılanabilmekte; bir çıkar grubunun ortadan kaldırmaya çalıştığı bir sorun bir başka grup için çözüm olarak değerlendirilmektedir. İslam’ın insan aklına zarar verdiği, sosyal hayatın doğal akışını engellediği, “bütün kötülüklerin anası” olduğu gerekçesiyle yasakladığı sarhoşluk veren maddeler, bazı dinlerde ve dini geleneklerde bu ölçüde bir sorun olarak görülmemektedir.²⁷ Başka bir örnek verecek olursak çevreyi kirlettikleri gerekçesi ile bazı fabrikaların kapatılması, yerleşim yerlerinden uzak yerlere taşınması ya da faaliyetlerinin sınırlandırılması için çalışan çevreci gruplar yanında; bu bölgede çalışan, geçimini buralardan temin eden gruplar, bahsi geçen fabrikaların varlığını ya da faaliyetlerini bir sorun olarak görmemekte aksine gerekli görmektedir. Bu sebeple bu kesim çevreci eylemlere destek vermemekte, onları ekmeklerine mâni oldukları gerekçesiyle eleştirmektedir.

“Sorunun” ne olduğu konusundaki uzlaşmazlık çözüme yönelik önerilerde de ortaya çıkabilmektedir. Bu sebeple toplumsal sorun kategorisindeki çeşitlilik kadar çözüm konusundaki öneriler de farklılaşabilir. Ancak yine de toplumsal sorunlar, “nesnel koşullar ve öznel endişeler” bağlamında ele alınarak bir tanım ve içeriğe kavuşturulabilir.²⁸

Diğerlerinden daha etkin olan bir grup, sosyal bir koşulu diğerlerine tehdit olarak tanımladığında; çok sayıda kişi bu durumdan etkilendiğinde ve söz konusu koşulların çözümü için kolektif

²⁵ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Deya Kömürcü - Osman Akınhay (Ankara : Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 757.

²⁶ Robert Heiner, *Social Problems An Introduction to Critical Constructionism* (New York: Oxford University Press, 2010), 5.

²⁷ İslam alkol tüketimini açıkça yasaklamaktadır. Sarhoşluk verici maddelerin yasaklanması konusunda tedrici bir süreç izlenmiştir. Konuyla ilgili ilk ayetin inmesinden sonra Müslümanların bir kısmının alkol tüketmeye devam ettiği daha sonraki hükümlerin inmesinden ve bazı rivayetlerden anlaşılmaktadır. İslam’ın alkol konusundaki bu tutumuna karşın Hıristiyanlarda ekmek-şarap ayini esnasında veya bazı mezheplerde birtakım ayinler sırasında alkolün en azından kesin olarak yasaklanmaması farklı bir durumun olduğunu göstermektedir.

²⁸ James M. Henslin, *Social Problems A Down-To-Earth Approach* (Boston: Pearson, 2011), 6.

bir eylem gerektiğinde²⁹; söz konusu durum topluma ya da belirli bir gruba karşı belirgin bir tehdit içerdiğinde sosyal problemden bahsedilebilir. Bu tehdidi doğal sorunlardan ayıran unsur, tehdidin doğadan değil toplumdan gelmesidir. Bu sebeple doğal afetler toplum için bir tehdit içermesine rağmen toplumsal sorun kategorisinde yer almazlar.³⁰

Bir problemin toplumsal sorun olarak tanımlanabilmesi için toplumsal hayatın akışına yönelik endişe uyandırması, insanlar tarafından istenmeyen bir şey olarak tanımlanması³¹ ve bir grubu veya toplumu rahatsız etmesi gerekir.³² Bu anlamda toplumsal sorun sosyal hayatın olağan işleyişine aykırıdır. Toplumda rahatsızlık uyandıran bir sosyal sorun gündelik hayat rutini içinde gözlemlenebilir. Ekonomik istikrarın bozulması sonucu kredi faizlerinin yükselmesi bazı toplum kesimlerinde endişe uyandırabilir ve ekonomik ilişki düzeninin değişmesi bir toplumsal sorun olarak görülebilir. Ancak bu ve benzeri değişim süreçleri sosyokültürel yapıya ve değerlere göre farklı algılanabilir. Sözelimi dini duyarlılıkları sebebi ile faiz, kredi vb. konvansiyonel bankacılık düzenine olumsuz bakan kesimler için yukarıdaki durum farklı değerlendirilebilir.

Bir problemin sosyal problem olarak tanımlanabilmesi için anlamlı sayıda insanı olumsuz etkilemesi gerekir.³³ Bir toplumda belirgin bir istatistiksel düzeye ulaşan ve endişe uyandıran “sorunlar” toplumsal sorundur. Toplumsal hayatın olağan akışına uygun olmayan bu sorunlar, suç ve sapma olarak tanımlanan davranışların daha sık görülmesine sebep olur.

Sosyal problemlerin insanlar tarafından üretilmiş olması ve çözümünün yine insan eylemine dayalı olması gerekir. Bir durumun “sosyal” vasfını kazanabilmesi insani faillik alanında yer almasına bağlıdır. Bu sebeple toplumsal problemin diğer problemlerden ayrılan özelliği insan eylemine dayalı olmasıdır. “Çarpık kentleşmeden” bir toplumsal sorun olarak bahsedilebilmesi bu olgunun insan iradesi ve eylemine dayalı olduğunu göstermektedir.

Bir toplumsal sorunun çözümü için kolektif toplumsal eylem gerekmektedir.³⁴ Günümüzde kimyasal-biyolojik silahlanma insan neslini tehdit etmektedir. Bu sorunun çözümü de insan iradesi

²⁹ Thomas J. Sullivan - Kentrick S. Thompson, *Introduction to Social Problems* (New York: Macmillan Publishing Company, 1988), 3.

³⁰ Nurşen Adak, “Sosyoloji ve Sosyal Problemler”, *Sosyal Problemler Sosyolojisi Dünyadan Ve Türkiye’den Örnekler*, ed. Nurşen Adak (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009), 18; Paul B. Horton vd., *The Sociology of Social Problems* (New Jersey: Prentice Hall, 1988), 2.

³¹ Robert Heiner, *Social Problems An Introduction to Critical Constructionism*, 5.

³² Diana Kendall, *Social Problems In A Diverse Society* (Boston: Pearson, 2010), 3; James M. Henslin, *Social Problems A Down-To-Earth Approach*, 6-8.

³³ Paul B. Horton vd., *The Sociology of Social Problems*, 2.

³⁴ Diana Kendall, *Social Problems In A Diverse Society*, 3.

ve eylemine dayalı olarak gerçekleşecektir. Bu ve benzeri örnekler toplumsal sorunların ancak insani girişimlerle çözülebileceğini göstermektedir.

Toplumsal sorumlulukların yerine getirilmemesi, tedbirsiz davranılması doğal olayların toplumsal soruna dönüşmesine sebep olabilir. Deprem, sel, fırtına vb. doğal olayların engellenmesi mümkün değildir. En azından insanlığın bilgi seviyesi şimdilik bu düzeydedir.³⁵ Ancak deprem yönetmeliğine uygun bina inşa edilmemesi, dere yataklarına bina yapılması; doğal olayların peşinden büyük toplumsal sorunların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Şüphesiz bu durum yönetim düzeni ile ilişkili olduğu gibi toplumsal ahlak ile de ilgilidir. Deprem vb. afetlerden sonra ortaya çıkan yağmalama olayları da bu zaafın göstergesi olarak okunabilir.

Sosyal problemler, kendi içinde çözüme yönelik belirli bir iyimserlik barındırmaktadır. Sosyal bir problemin çözülebileceğine dair inanç, onun çözümünün mümkün olduğuna dair umutla ilişkilidir. Bu durumda toplum değiştirilmesi mümkün olan bir gerçeklikle karşı karşıya olduğunu bilerek hareket etmektedir. Ancak bu umutlu olma hali bir toplumsal yapının sosyal, kültürel yapısı, ekonomik imkânları, siyasi yönetim düzeni vb. ile ilişkilidir. Bu sebeple “öğrenilmiş çaresizlik” sosyal grupların “hiçbir şeyin değişmeyeceğine” yönelik düşüncelerini besleyebilir, çözüme yönelik çekingene bir tavrın ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bu tür durumlarda sosyal grupların gelecek beklentileri, inanç durumları, toplumsal ruh hali sosyal problemlerin çözümüne yönelik girişimlerine engel oluşturan sosyo-psikolojik gerekçeleri oluşturabilir.

Bir sorunun sosyal problem olarak tanımlanabilmesi için belirli bir süreklilik içermesi gerekir. Sorunun sıklık derecesi arttıkça, o sorun süreklilik kazanmaya başlar. Anlık, konjonktürel sorunlar sosyal problem olarak tanımlanamaz. “Gençlere kaynaklara dayalı dini bilgiler verilmezse bu konu sosyal bir probleme dönüşecektir” ya da “25-30 yaş grubunda boşanmalar artmaya başladı. Bu soruna bir çözüm getirilemezse önümüzdeki beş yılda bunun sosyal bir probleme dönüşme riski bulunmaktadır” gibi yargılar, henüz bir sosyal probleme dönüşmemiş ama bu riski barındıran bir değişmeden bahsetmektedir.

Kurumsal eşgüdümün gerçekleşmesi halinde toplumsal sorunlar azalma eğilimine girebilir. İşlevselci kurama göre bir kurumda ortaya çıkan değişme diğer kurumları etkiler. “Osmanlı neden yıkıldı?” sorusunun cevabı buna örnek teşkil eder. Devletin teknolojik gelişmeleri takip edememesi ekonomik gelişmeleri etkilemiş, siyaset kurumunda ortaya çıkan değişim ulemanın sosyal statüsünü

³⁵ Paul B. Horton vd., *The Sociology of Social Problems*, 5.

ya da ulemanın kaybolan itibarı din kurumunda dönüşümü beraberinde getirmiş böylelikle bazı sosyal sorunlar kompleks bir hal almış olabilir.³⁶

Cumhuriyetin ilk yıllarında, muhtemelen kurumsal eşgüdüm eksikliği sebebiyle, Türkiye’de yönetici elitlerin toplumsal yapı ve kültürün doğasına uygun olmayan din politikası tercihleri din eğitimi alanında ciddi toplumsal problemlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Siyaset kurumu ile din kurumu arasında varlığı sorgulanacak düzeye gelen bu eşgüdüm sorunu giderildikçe Türkiye’de toplum rahatlamış, ara dönem politikalarının hâkim olduğu dönemde sosyal problem olarak yaşanan birçok konu artık tarihte kalmıştır.

Toplumsal sorunlar çoğunlukla hızlı sosyal değişme dönemlerinde ortaya çıkar. Durkheim, bu olguyu anomi kavramı bağlamında analiz etmektedir. Kısaca anomi, hızlı toplumsal değişme sürecinde toplumun yerleşik değer, norm, statü ve rol düzeninin esnemesi, yıpranması, kısmen veya tamamen ortadan kalkması sonucu toplumun yaşadığı değersizlik haldir. Bu dönemlerde alışlageldik toplumsal davranış kalıplarına gerekçe oluşturan unsurlar ortadan kalkmakta, birey, grup ve toplum sosyal ilişkilerde kararsızlık yaşamaktadır. Toplumsal hayata rengini veren değer ve normlar, statü ve rol düzeni kısa sürede yeniden düzenlenip yerleşik bir hal alamadığından sosyal ilişkilerde, gruplar arası etkileşimde dolayısıyla toplumsal işleyişte sorunlar çıkmaktadır.³⁷

Sosyokültürel unsurlar toplumsal sorun tanımına etki etmektedir. Bu anlamda bir olgunun toplumsal sorun olarak görülüp görülmeyeceği bir ölçüde kültür ile ilgilidir. Ailenin üretim birimi olduğu tarım toplumunda çocuk emeği üretimin bir parçası iken günümüzde çocuk emeği “istis-mar” olarak görülmektedir.³⁸ Aynı şekilde değerler bir olgunun “sorun” olarak görülmesine etki etmektedir. Kürtaj bu konuda verilebilecek en açık örneklerden biridir.³⁹

Kültürel sürekliliğin sağlanamaması, toplumun inanç, değer, gelenek ve normlarının yeni nesillere aktarılamaması kültürel kopuşu, kuşaklar arası çatışmayı doğurur. Bu süreçte toplumsal

³⁶ Nitekim Osmanlı aydını, Osmanlının yıkılışı konusunda farklı unsurlara dikkat çekmekte bunlar arasında eğitim başta olmak üzere kurumların bozulması, teknolojik gelişmelerin takip edilmemesi, ilmiye sınıfının bozulması, devlet kademelerinde yükselme esaslarının bozulması gibi unsurlar sayılmaktadır. Bk. KoçiBey, *Koçi Bey Risalesi*, çev. Zuhuri Danışman (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1972), 24, 64. Prens Sabahaddin ve Said Halim Paşa ise bu unsurların birbirinden bağımsız değerlendirilemeyeceğini ifade ederek yapı sorununa dikkat çekmektedirler. Said Halim Paşa’nın görüşleri için bk. Said Halim Paşa, *Bubranlarımız ve Son Eserleri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 231-238.

³⁷ Durkheim, anomi ile ilgili analizlerini İntihar adlı eserinde ortaya koymuştur. İlgili analizler için bk. Emile Durkheim, *Suicide A Study In Sociology*, çev. John A. Spaulding - George Simpson (New York: American Book-Knickerbocker Press, 1951), 258, 273, 276.

³⁸ Robert Heiner, *Social Problems An Intreduction to Critical Constructionism*, 5-7.

³⁹ James M. Henslin, *Social Problems A Down-To-Earth Approach*, 6-8.

yapı tarafından suç, yanlış, bozulma vb. sorunlu davranışlar daha fazla gözlemlenebilir. Diğer bir deyişle kültürel sürekliliğin sağlanamaması toplumsal sorunlara sebep olabilir.

Sosyal sapma ve suç kavramları kültürel unsurlarla birlikte değerlendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Bu anlamda belirgin bir kültür yapısının egemen olduğu toplumsal yapılarda doğal akışa uygun olmayan şeylerin tanımında hangi kriterlerin temel alınacağı sorun oluşturmaktadır. İnançlar, gelenekler, değerler vb. belirli bir topluma rengini veren, kültürel unsurlara kaynaklık eden ve toplumun büyük bir kısmı tarafından onaylanmış hususlar sapma ve suçu tanımlar.

Sosyal problemlerin toplumsal hayatın doğal akışına aykırı yönü dile getirilmekle birlikte “toplumsal hayatın doğal akışı”, üzerinde tam olarak anlaşma sağlanabilecek bir yargı değildir. İşlevselci sosyologlar, sapmanın bazı durumlarda topluma faydalı sonuçları olduğunu savunmaktadır. Bir toplumda sapma davranışı, normların ihlali halinde yanlış ve doğrunun ortaya çıkmasına, karşıt gruplar arasında birlik ve beraberlik duygusunun aktarılmasına; kültürel ve ahlaki normların tanımlanmasına ve toplumsal değişime yardım etmektedir.⁴⁰

Sapma ve suç kavramlarının toplumsal sorunlarla ilişkisi bakımından tahlil edilmesi gerekmektedir. Sapma; psikolojik yaklaşıma göre suç işleme eğilimi olarak nitelenmekle birlikte sosyologlara göre kişilik tipi olmaktan ziyade toplumsal ortamların ve toplumsal sistemlerin formel bir özelliğidir.⁴¹ Klasik tanımda sapma “toplumsal olarak kabul görmeyen davranış ya da toplum tarafından üzerinde uzlaşma sağlanmış normların ihlali” olarak tanımlanmaktadır. Bu tanıma sorunlu olarak gören bazı sosyologlar, tanıma “toplumun gelenek göreneklerine ve en önemli normlarına yönelik ciddi saldırı” şeklinde daraltmaktadırlar. Sapmayı görece bir şekilde tanımlama eğiliminde olan bir yaklaşıma göre ise sapma, kültürün bir inşa ürünü olarak görelidir. Sapma bu bağlamda bir grubun, toplumun fikir ve yargılarının ürünü olarak “inşa edilmiş” bir etikettir.⁴² Bu durumda bir olay veya olgu farklı gruplar tarafından farklı istikametlerde yorumlanabilir. Filistin’deki intihar bombacılarının eylemleri farklı bakış açılarına göre intihar, şiddet, şahadet, özgürlük eylemi olarak değerlendirilmektedir.

Toplumsal bir problemin çözüm yollarından biri kamu otoritesi tarafından sorun olarak görülen bir eyleme yaptırım öngörülmesidir. Yaptırım eylemin yasaklanması ile başlayıp çeşitli derecelerde ceza takdir edilmesi ile sonuçlanabilir. Bu sebeple suç; sosyolojik açıdan kişisel alanı aşır

⁴⁰ Newman, *Sosyoloji Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek Özet Basım*, 113.

⁴¹ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 638.

⁴² Newman, *Sosyoloji Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek Özet Basım*, 113.

kamusal-toplumsal alana giren bir kuralı çiğnemeyi, buna karşılık meşru bir ceza ya da yaptırımın takdir edildiği, kamusal otoritenin müdahalesini gerektiren bir fiildir.⁴³

Hukuki açıdan bir fiilin suç sayılabilmesi onun fark edilebilmesi ve hakkında bir işlemin yapılmasını gerektirir. Bu sebeple sosyal hayatta suç olarak görülen ama istatistiklere girmeyen bir gerçeklik söz konusudur. Toplumsal sorunların tespiti ve çözümü noktasında hukukun yetersiz kalabilir. Bu sebeple suç tanımında ahlak, din vb. unsurların göz ardı edilmesi sosyal gerçekliğin ıskalanması sonucunu doğurabilir. “Suç açık bir sosyal problemdir çünkü bir birey veya grup tarafından diğer birey veya grupların haklarını tehdit eden ve ihlal eden ve sosyal düzeni bozan bir davranış modeli oluşturur.”⁴⁴ Ancak hem suçun tanımı hem de tespiti toplumsal problemler açısından sorunlu bir alandır. Sözgelimi, İslam can, mal, namus, akıl emniyetini önemser. Ancak alkol tüketiminin suç olmadığı bir toplumsal yapı buna aykırı düzenlemeler içerir.

Toplumsal sorunlar bağlamında temas edilmesi gereken kavramlardan biri de sosyal kontroldür. Toplumlar sosyal kontrol mekanizmasına sahip olmadan varlığını sürdüremez. Bu ilke en küçük topluluklar için bile geçerlidir. Adet, gelenek, görenek, sosyal ilişki ağları, dinsel kabuller, değer sistemleri sosyal kontrole gerekçe oluştururlar. Sosyal kontrol farklı araçlarla gerçekleştirilen bir süreçtir. Sosyal kontrol mekanizmaları toplumsal ilişkilere mündemiç bir şekilde kendi doğal sürecinde ortaya çıkar ve kontrolü gerçekleştirmek ister. Grup tarafından onaylanmama, prestij kaybı, alaya alınma, küçümsenme, dışlama bunun yollarından bazılarıdır. Sosyal kontrolü gerekli kılan en temel unsurlardan biri de toplumsal hayattaki düzen arayışıdır. Bu sebeple toplumsal sorunların çözümünde bahsi geçen unsurların dikkate alınmadığı durumlarda otorite devreye girerek sosyal kontrolü gerekirse güç kullanarak -şiddet dâhil- gerçekleştirmeye çalışır.⁴⁵

4. Din ve Kur'an'ın Toplumsal Sorunlara Genel Yaklaşımı

Din toplumu belirli bir hedefe mobilize etmekte, duygusal birlikteliği sağlamakta ve sosyal etkileşimi arttırmaktadır. Sahip olduğu ilkeler gereği dinler diğerkâmlık, fedakârlık, merhamet vb. insani duyguları telkin ederek ötekini anlamayı, kendi dışındakine müsamaha göstermeyi, kültürel ve sosyal bütünleşmeyi teşvik etmekte, tarihi örneklerle ve güncel uygulamalara bakıldığında bunu başarmaktadır.

Dinin toplumsal sorunlar ile ilişkisi, dinin sosyal hayata etkisi ölçüsünde farklılık arz eder. Din, sosyal gruplar üzerinde etkili oldukça sosyal gruplar arası ilişkilerin daha mutedil bir çizgiye

⁴³ Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, 702.

⁴⁴ Adak, “Sosyoloji ve Sosyal Problemler”, 19.

⁴⁵ Berger, *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*, 90,99.

evrileceği ve genel olarak kültürel uyumsuzlukların azalacağı iddia edilebilir. Diğer taraftan dinin sosyal hayata etkisi arttıkça toplumsal ilişkilerin çatışmadan uzak bir noktaya doğru gidebileceği öngörülebilir. Ancak bir toplumda dini farklılıklar azaldıkça bu olgunun gözlemlenmesi daha fazla mümkündür. Cumhuriyet sonrası, Türkiye'nin sosyal dokusunu biçimlendirmeye yönelik teşebbüsler bunun ilginç örneklerinden birini oluşturmaktadır. Cumhuriyetin yönetici elitleri her ne kadar kamusal alanda dinin görünürlüğünü sınırlamış olsa da Lozan antlaşması sonrası gerçekleşen mübadeleyi ulus inşası sürecinde bir fırsat olarak görmüşlerdir. Mübadele yoluyla gelen kitlenin hâkim unsurunun Müslüman-Türk olmasına özen gösterilmiş görünmektedir. Çünkü Türkiye'ye getirilen unsurların neredeyse değişmez özelliği budur.⁴⁶ Muhtemeldir ki dönemin yönetici elitleri Türkiye'nin toplumsal dokusunu dikkate alarak farklılıkları en aza indirip yeknesak bir ulus inşa etme konusunda dinin işlevinden faydalanmak istemiştir.

Dini-kültürel çeşitliliğin hâkim olduğu toplumsal yapılarda hâkim dini kitlenin din anlayışı ve diğerine karşı tutumu toplumsal sorunların ortaya çıkışı ve çözümü konusunda etkili olacaktır. Ancak sosyal hareketliliğin, iletişimin ve etkileşimin geçmişe göre daha hızlı yaşandığı günümüzde farklı din, kültür ve yaşam biçimlerinin birbiriyle daha çok yüzleştiği; farklı kültüre mensup bireylerin aynı sosyal ortamı geçmişe göre daha fazla teneffüs ettiği bir vakiadır. Kaldı ki artık sanal mekân paylaşımı fiziksel mekân paylaşımını geride bırakmaktadır. Bu sebeple dinin toplumsal sorunlarla ilişkisi bu boyutuyla birlikte değerlendirilmelidir. Çok kültürlülük bağlamında “ötekinin” nasıl algılanacağı, birlikte yaşamanın nasıl mümkün olacağı, farklılıkların nasıl yaşatılabileceği aktüel tartışmalar arasında yer almaktadır.

Dinin toplumsal sorunlara ve bu sorunların çözümüne etkisi bağlamında ele alınabilecek konulardan biri şehirleşme-suç ilişkisidir. Bu konudaki çalışmalara bakıldığında Türkiye'de, Avrupa ülkelerinden farklı olarak, şehirleşme ve suçun artışı arasında açık bir ilişki yoktur. Dönmezer'e göre bunun temel sebepleri arasında, birincil grupların şehirleşme sürecinde varlığını sürdürmesi, sosyal çözülmeye karşı koyan, sosyal kontrolü sürdüren, kültür çatışması ve anomiyi engelleyen toplumsal değerlerin şehirde de varlığını sürdürmesidir.⁴⁷ Bu olguyu Kıray, tampon kurumlar kavramıyla çözümlenmektedir. Buna göre “tampon kurumlar” hızlı ve kapsamlı değişme hallerinde, sosyal değişme süreçlerinde ortaya çıkarak işlevsel bütünleşmeyi mümkün kılan kurumlar ve ilişkilerdir.⁴⁸ Türkiye'de göç sürecinde dini grupların benzer bir fonksiyonu yerine getirdiği ifade edilebilir. Buna göre kırdan kente göçün yoğun bir şekilde gerçekleştiği şehirleşme sürecinde dini gruplar tampon

⁴⁶ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Babür Boğaç Turna (Ankara : Arkadaş Yayınevi, 2008), 480.

⁴⁷ Dönmezer'den aktaran Vejdî Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din*. (Samsun : Etüt Yayınları, 1997), 80.

⁴⁸ Emre Kongar, *Türk Toplum Bilimcileri* (İstanbul : Remzi Kitabevi, 1999), 1/438.

kurumlar olarak ortaya çıkmış, şehre uyum sürecinde birincil ilişkilerini sürdürmek isteyen toplum kesimlerinin entegrasyonunu sağlamıştır. Böylelikle göç süreci, Batı'da olduğu gibi suçların artmasına sebep olmamıştır. Elbette akrabalık ilişkileri, hemşehri dernekleri vb. bu konuda rolü olan diğer unsurlardır. Türkiye'de son dönemde yapılan çalışmalarda genel olarak kentleşme ile suç ilişkisinin birbirini beslediği görülmektedir. Buna göre kentler büyüdükçe suç oranları artmaktadır. Ancak bazı kentlerde bu oranlar genel durumdan sapmalar göstermektedir. Bir çalışmada yazar, büyükşehir statüsünde olmasına rağmen bazı kentlerde suç oranlarının düşük çıkmasını, dinî ve geleneksel toplum yapısının varlığını korumasına bağlamaktadır.⁴⁹

Dinin toplumsal sorunlarla ilişkisi bağlamında zikredilmesi gereken unsurlardan biri de ibadetlerin bireysel hayata ve toplumsal yapıya etkisidir. Din ibadetler aracılığı ile mensuplarının iradesini güçlendirir. Dindar bir insan adam öldürme, şiddetin farklı türleri, içki, kumar, zina gibi dinin günah saydığı, kötü gördüğü şeylerden uzak durur. Toplumsal sorunların çözümünde bireysel çabalar yeterli gelmez. Dindar insanların bu konudaki katkısı, bu sorunların çözümünü önceleyen bir toplumsal yapıyı oluşturmaları, bu konuda ortaya çıkacak teşebbüslere destek olmalarıdır. Böylelikle dinler, mensupları eliyle toplumda sorunlara karşı güçlü sosyal kontrol mekanizmalarını ortaya çıkarır.⁵⁰ Zaten dinin kendisi öncelikle bir sosyal kontrol mekanizmasıdır.

İbadetlerin toplumsal yapıya etkisi ve sosyal sorunlarla ilişkisi konusundaki değerlendirmelerden biri Ba-Yunus ve Ahmed'e aittir. Buna göre bir İslam toplumunda sapma ve bozulmanın tohumları ilk olarak Müslümanların kitlesel olarak namaz ve orucu terk etmesi ile başlar. Bu iki eylemi sosyal hayatında hissedilir derecede yaşatan Müslüman toplumlar için İslamlaşma ihtimali her zaman mümkün iken aksi durum sapma ve sosyal sorunlarla daha fazla yüz yüze kalmayı doğurur.⁵¹ Buna ilave olarak zekât ibadetinin toplumsal etkisi de bu boyutuyla değerlendirilebilir. Zekât ibadetinin pratiği ülke çapında düşünüldüğünde; devletin imkânları sınırlı olsa bile zekât bir sosyal yardımlaşma unsuru, işsizlik sigortası fonu ya da gelir adaletini sağlayan bir unsur olabilir. İçinde yaşadığımız dünyanın gelir adaletsizliği, tüketim anlayışı, hazcı kültürü dikkate alındığında zekât,

⁴⁹ Mithat Arman Karasu, "Türkiye'de Kentleşme Dinamiklerinin Suça Etkisi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 57/4 (2008), 264. Bir başka çalışmada da komşuluk kültürünün yıpranmadığı kent dışı alanlarda yüz yüze ilişkilerin suç işlemeyi azalttığı, hak, hukuk düşüncesine dayalı ahlakın suç oranlarını azaltmada etkin bir unsur olacağı ifade edilmiştir. Bk. R. Cengiz Derdiman, "Kentleşmenin Suça Etkisi ve Kentlilerin Suçla Mücadelesinin Sosyal ve Hukuki Boyutları", *Çağdaş Yerel Yönetimler* 19/3 (2010), 54, 63.

⁵⁰ Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din.*, 134.

⁵¹ İlyas Ba-Yunus - Ferid Ahmet, *İslam Sosyolojisi : Bir Giriş Denemesi.*, çev. Rıdvan Kaya (İstanbul : Bir Yayıncılık, 1986), 86.

sadaka gibi dini görev ve duyarlılıkların toplumsal sorunların çözümü konusundaki potansiyeli tahminlerden daha ileri seviyede olmalıdır.⁵²

Dinin toplumsal sorunlar karşısında etkin olabilmesi için dini değerlerin hem bireysel hem de toplumsal-kurumsal düzeyde etkin olması gerekir. Böyle olmadığında parçalı bir şekilde dini öğelerin gündelik hayatta yer alması fazla bir anlam ifade etmeyecektir. Aile yaşamında din önemli bir unsur olsa da toplumsal hayatın diğer alanlarında dini değerlerin yeterince etkin olmaması sebebi ile boşanmalar önlenememektedir. Çünkü aile fertleri -birey olarak- dini dünyadan uzaklaştıkça nikâhın kilisede, camide ya da bir başka dini mekânda yapılması sonucu değiştirmemektedir. Bu durumda dini öğeler sembol derecesinde kalmaktadır.

Diğer bir husus da bireysel din anlayışlarının öne çıkması ile dindarlığın toplumsal problemlerin çözümünde sağlayacağı katkıların sınırlamasıdır. Bu durumda bireysel dindarlık toplumsal tehditlere karşı savunmasız kalmaktadır. Toplumsal yapının sorun olarak görmediği erotizm, teşhirci eylemler, fuhuş bireysel bir hak olarak görülüp, serbest olursa bireyin dinin emirlerine uygun hareket etmesi zorlaşmaktadır.

Günümüzün bireyci anlayışı, dini kimliği de bireysel tercihlere bağlı olarak yeniden kurmayı telkin etmektedir. Bu şekilde ortaya çıkan dini kimlikler, toplumsal hayata katılmaması gereken, daha açıkçası dini bir vicdan işi olarak gören bir anlayıştan beslenmektedir. Bu şekilde temellendirilen bir dindarlık, din alanını, toplumun sınırlarını esnetmeyecek bir şekilde sınırlayan, dinselliği, sosyal ilişkilerin dışında bırakan bir yaklaşıma dayanmaktadır.⁵³ Dini bir vicdan işi olarak tanımlayıp toplumsal hayatta sınırlı bir alana hapseden anlayışın toplumsal sorunların çözümünde dine aktif bir rol yüklemeyeceği açıktır.

5. Bazı Toplumsal Sorunlar Karşısında Din ve Kur'an

Yukarıdaki bilgi ve tartışmalar bir taraftan insanın aktif rolüne vurgu yaparken bir taraftan da toplumsal hayatı düzenleyecek, hayatın işleyişine dair ana ilkeleri vaz edecek ilahi bir boyutun gerekliliğini ortaya koymaktadır. Aksi halde bireylerin farklı çıkar, beklenti, istek vb. durumları arasında tercih yapma imkânının bulunmadığı, her şeyin göreceli ve bilinemez bir şekilde tanımlanabileceği bir vasata ulaşılır ki; bu durumda sosyal yaşamda doğru, gerçek, hak, ideal gibi olgulardan

⁵² 2020 yılında bütün dünyayı etkisi altına alan Covid 19 Pandemi sürecinde Türkiye’de ortaya çıkan yardımlaşma kültürü burada özellikle zikredilmelidir. Yazarın gözlemlerine göre bu süreçte dini çerçevede zekât, sadaka; genel anlamda Türkiye toplumunun yardımlaşma kültürü toplumsal bütünlüğün korunması ve mağduriyetlerin giderilmesinde önemli katkı sağlamıştır. 30 Mart 2020 tarihinde Cumhurbaşkanlığı öncülüğünde tamamen gönüllülük esasına dayalı olarak *Biz Bizle Yeteriz Türkiyem* kampanyası başlatılmıştır. Kampanyaya 23 Mayıs 2020 tarihi itibarıyla 2.030.380.771 TL bağış yapılmıştır. Bk. “T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı”, *Biz Bizle Yeteriz Türkiyem*.

⁵³ Bilgin, *Sosyal Çözülme ve Din.*, 170.

bahsetmek imkânsız hale gelir. Bu da sosyal yaşamı düzenlemeyi öngören bütün talep ve düzenlemeleri geçersiz kılar. Sonuç kargaşadır. Bu metinde Kur'an-ı Kerim'den hareketle ortaya konan önerilerin toplumsal sorunların çözümü konusunda aktif bir katkı sağlayacağı savunulmaktadır.

Kur'an-ı Kerim'in sosyal sorunlara bakışı bağlamında ilk olarak zikredilmesi gereken konulardan biri yukarıdan beri vurgulandığı gibi insanın bir halife⁵⁴ olarak konumlandırılması, yeryüzünün imarının inançlı bireylere görev olarak verilmesidir. Allah insanın akıl sahibi, yaptıklarından sorumlu bir varlık olduğunu; yaş ve kuru her şeyin mutlaka hesabının görüleceğini ifade eder. Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da toplumsal problemler, sosyolojik literatürün yaklaşımına da uygun olarak, insanın kendi yapıp ettiklerinin bir sonucu olarak görülmektedir. Bu sebeple insan sorumlu-özne bir varlık olarak hayata katılmalı, ilahi rehberliğin yönlendirmesi ile toplumsal hayatı insani özüne uygun olarak inşa etmelidir.

Kur'an-ı Kerim'in genel üslubu, ayrıntılara inmeden meselenin özünü ortaya koymaktır. Toplumsal problemlerin çözümüne yönelik öneri ve yaklaşımının da bu şekilde olduğu ifade edilebilir. Dolayısıyla Kur'an, toplumsal problemlerin çözümü konusunda, toplumun ama daha özel olarak müminlerin, bu ana ilkeler ışığında hareket etmesini öngörmektedir.⁵⁵ Daha açıkçası Kur'an-ı Kerim'i her konuda söz söyleyen, her meselenin açık çözümlerini barındıran bir metin olarak görmek İslami tebliğin amacı ve İslam'ın insana yüklediği anlam⁵⁶ ile uyuşmamaktadır.

Kur'an'ın insanlar arası ilişkilerde öngördüğü nizamı itaat sağlandığında toplumsal sorunların çözümünün daha kolaylaşacağı aşikârdır. Açıkçası İslam'ın toplumsal sorunlar karşısındaki ana

⁵⁴ Halife kelimesi Kur'an-ı Kerim'de bazı ayetlerde (el-Bakara 2/30, el-En'am 6/165, en-Neml 27/62, el-Fâtır 35/39, es-Sa'd 38/26) Allah'ın seçerek bazı yetkiler verdiği, kendisine vekil kıldığı ve diğer varlıklar üzerinde tasarruf yetkisi tanıdığı bir varlık olarak insana işaret etmektedir. Halife sıfatı yeryüzünde Allah'ın hükümlerini yürütecek bir sorumluluk yüklenmeyi gerektirmektedir. Bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1995), 1/255.

⁵⁵ Kur'an-ı Kerim, bazı ayetlerde bozgunculuk yaparak toplumun huzurunu bozmamayı (el-Şuara 26/183), bazılarının yeryüzünde bozgunculuk yaptığını ve toplumun ıslahı için çalışmadığını (en-Neml 27/48), Allah'ın bozgunculuk yapanları ve zulmedenleri sevmediğini (el-Kasas 28/77), yeryüzünde fesat çıkarıcıların lanetlendiğini (er-Rad 13/25), fitnelerin toplumsal felakete yol açacağını (el-Enfal 8/25) belirtmektedir. Bu ayetlerdeki özel örneklerden toplumsal sorunların çözümü için gereken ilkelerin çıkarılması mümkündür.

⁵⁶ Kur'an'da insanın üstünlüğü, yaratılışının farklılığı ve bilgi üretebilme yetisine dayandırılmaktadır. Kur'an'da insanın bilgi üreten bir varlık olması onun olumsuz yanlarını öne çıkarmaya engel olarak görülmüş ve insanın değeri vurgulanmıştır. İnsan Allah'tan hem emir alan hem de bilgi alan bir varlık olarak yaratıcıya en yakın varlıktır. Bk. Yaşar Nuri Öztürk, "Kur'an'da İnsan Kavramı", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 14-15. Diğer taraftan insanı diğer varlıklardan farklı kılan en önemli özelliği irade sahibi olmasıdır. Kur'an'da, insanın diğer varlıklardan bazı yönleri itibarıyla üstün kıldığı, farklı yaratıldığı, seçtiği, kendisine emanetin yüklendiği bir varlık olarak yaratılmışların çoğundan üstün bir varlık olduğu ortaya konmaktadır. Bk. el-İsra 17/70, et-Tin 95/4. Ancak bu üstünlük ilahi irade istikametinde ortaya koyduğu yaşamla eşdeğer bir şekilde sürdürülebilir. Aksi halde insanın "esfele safilini" boylayacak, "hayvanlardan daha aşağı" bir varlık haline dönüşeceği ifade edilmektedir. Bk. el-Mücadele 58/20, et-Tin 95/5.

ilkeleri sünnetullah bağlamında düşünüldüğünde İslam toplumları ile sınırlı olmayan bir çözüm önerisi barındırmaktadır. İslam'ın toplumsal öngörülerine, sosyal hayata dair yaklaşımına hangi toplum uyarsa⁵⁷ o toplum başarıya ulaşacaktır.⁵⁸ Çünkü Allah yarattıkları için olguların ve olayların kendisine tabi olduğu yasalar takdir etmiştir. Bu yasalar halk dindarlığının bir parçası olarak zikredilen ve bireyin fail olma özelliğini geri plana atan “kaderci anlayışı” değil Kur'an'ın sünnetullah dediği ve insan bilimlerinin araştırma konusunu teşkil eden “varlık ilkeleridir”.⁵⁹

Kur'an'ın toplumsal sorunların çözümüne yönelik tutumunun bir yönü de insanlığın birikimini görmezden gelmemesidir. Kur'an akliselime, insanın toplumsal sorumluluğuna ve insanın diğer yaratılmışlardan farkına dikkat çekmektedir. Bundan mütevellit Kur'an'ın toplumsal sorunlara yaklaşımında dikkat çeken bir unsur da toplumun “ıslahıdır”. Kavramsal içeriği açısından bakıldığında “ıslah” doğru olan bir şeyin bozulmuş yanlarını düzeltmeyi içerir. Daha açıkçası Kur'an'ın toplumsal yapının bozulan unsurları karşısındaki tutumu “yıkma” değil “değiştirmek” ve “dönüştürmektir”. Hz. Peygamberin güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderilmesi İslami tebliğin özüne işaret etmektedir.⁶⁰

Kur'an, toplumsal sorunların çözümünde tedrici bir yöntem tercih eder. En genel anlamda “...Sen katı kalpli olsaydın senin etrafından dağılıp giderlerdi...”⁶¹ ilkesinden başlayan hedef kitlenin özelliklerini dikkate alma; dini bir hükmün tebliğinde aşamalı bir yaklaşımı benimseme konusunda en somut gerçekliğine kavuşur. Sarhoşluk veren maddelerin yasaklanması konusu bunun en açık örneklerinden biridir. Konuyla ilgili olarak sırayla “zararının faydasından fazla olduğu”⁶² “sarhoş iken namaza yaklaşılmaması”⁶³ ve “sarhoşluk veren maddelerin tümüyle yasaklanması”⁶⁴ tavsiye ve emirlerinin gelmesi, bir sosyal problemin çözümünde aşamalı bir yöntemin benimsendiğini göstermektedir.

⁵⁷ Konuyla ilgili olarak 19 Mayıs 2019 tarihinde “2018'in en İslami ülkeleri listesi; ilk 40'ta Müslüman ülke yok” başlıklı haber değerlendirme konusu yapılabilir. Bu tarihlerde Türkiye medyasında farklı versiyonlarla yer alan bu habere göre “Her yıl açıklanan İslamilik Endeksi'nde ilk 20'de Kuzey Avrupa ülkeleri ağırlıkta olurken, ilk 50'de sadece 4 Müslüman ülke var. Türkiye ise sıralamada 95. sırada” yer almaktadır. Kanaatimce bu konunun belirli rezervlerle ve “İslamilik Endeksi”nin içeriği ayrıntılı olarak analiz edilmek kaydıyla ele alınması gerekmektedir. Ancak yine de *sünnetullah*a bağlı bir şekilde hareket edildiğinde bunun toplumsal sonuçlarının nasıl ortaya çıkacağı konusunda dikkate alınması gereken bir husus olarak görünmektedir.

⁵⁸ Ba-Yunus - Ahmet, *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*, 75-76.

⁵⁹ Celaleddin Vatandaş, “Kur'an'ın Hayata Müdahalesi (Bireyin ve Toplumun İnşası)”, *XI. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Risale* (Samsun'da Kur'an Günleri, Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 177.

⁶⁰ Vatandaş, “Kur'an'ın Hayata Müdahalesi (Bireyin ve Toplumun İnşası)”, 185.

⁶¹ Ali İmran 3/159.

⁶² en-Nahl 16/67.

⁶³ en-Nisa 4/43.

⁶⁴ el-Maide 5/91.

Sarhoşluk veren maddelerin yasaklanması örneğinden hareketle; Kur'an'ın toplumsal problemlerin çözümünde toplumsal hazırbulunuşluğu dikkate aldığı ifade edilebilir.⁶⁵ Buna göre Kur'an, sosyal sorunların ortadan kaldırılması sürecinde toplumsal yapının sosyokültürel özelliklerini dikkate almaktadır. İbn-i Haldun'a kulak verecek olursak peygamberlik müessesesi bile toplumsal yapının özellikleri ile ilişkilendirilebilir. Ona göre bir peygamberin başarıya ulaşması sebep asabiyeti ve nesep asabiyetini birleştirmiş olması ile ilişkilendirilebilir.⁶⁶ Kaynak değeri, siyasi boyut, bağlayıcılığı tartışılmalı olan "Halifeler Kureys'tendir" ifadesi bu teori açısından yorumlandığında "Mekke toplumunun yönetici sınıfı ve yönetim tecrübesi Kureys kabilesindedir" anlamına gelmektedir.⁶⁷ Toplumsal sorunların çözümüne ilişkin bu çerçevede sorunlara yaklaşım konusunda Müslüman bireylere esneklik tanımakta; değişen şartlar, farklı toplumsal yapılar, kültürel özellikler, tarihsel tecrübe bağlamında "tedrici yöntem"⁶⁸ ve "toplumsal hazır bulunuşluğa" dikkat çekmekte, problem çözümede yeni yaklaşımlara imkân tanımaktadır.

Kur'an'ın toplumsal sorunlara yönelik yaklaşımını değerlendirebileceğimiz bir başka husus da Mekke ve Medine dönemi olgusudur. İslam toplumu için şirkin başlı başına bir toplumsal sorun olarak görüldüğünü dikkate aldığımızda; Kur'an'ın İslam toplumunu inşa ve toplumsal sorunlara tedrici yaklaşma özelliği daha fazla dikkatimizi çeker. Burada öne çıkan bir başka husus ise toplumsal sorunların çözümünde de bize rehberlik edecek olan "önce zihinsel temizlik" "zihniyet dönüşümü" "bireyi ikna etme" yaklaşımıdır. Buna göre Kur'an toplumsal sorunlarla ilgili önce farkındalık oluşturulmasını, problem üzerine düşünülmesini ve daha sonra çözümü yolunda çaba sarfedilmesini öngörür. Geniş planda düşünüldüğünde Mekke ve Medine dönemi toplumsal sorunlara müdahale açısından; önce bir sorun hakkında farkındalık kazanma, sorunun çözümüne yönelik hazırlık yapma ve çözüme yönelik teşebbüste bulunma olarak okunabilir.⁶⁹ Kur'an'da bireyin sorumlu bir varlık olduğunun sıkça hatırlatılması, kâinatta olan olaylar üzerinde düşünmeye davet edilmesi, in-

⁶⁵ Bk. Gökhan Atmaca, "Toplumsal Hazırbulunuşluk ve Kur'an'ın Toplumu İnşası", *Toplum Bilimleri Dergisi* 8/15 (2014), 233-248.

⁶⁶ İbn-i Haldun, *Mukaddime*, 379.

⁶⁷ M. Said Hatiboğlu, "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureysiliği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979), 121-213.

⁶⁸ Elmalılı'ya göre "hamrın" yasaklanması kademe kademe gerçekleşmiştir. Konu ile ilgili ayetler sırasıyla Nahl 16/67, el-Bakara 2/219, en-Nisa 4/43 ve el-Maide 5/90 ayetlerdir. Bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/65.

⁶⁹ Okumuş, Mekki surelerde inanç, düşünce ve bireysel konulara ağırlık verildiğini, Medeni surelerde ise sosyal ilişkiler, diğer dinlerle ilişkiler ve devletlerarası ilişkiler gibi konular üzerinde durulduğunu ifade etmektedir. Bu tespitler genel anlamda bizim savunduğumuz yaklaşımı desteklemektedir. 16, 17 Bk. Mesut Okumuş, "Kur'an'ın Tedrici Nüzül Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine", *Eskiyeni* 27 (2013), 16, 17.

sanın eliyle yaptıkları sonucu kendini tehlikeye attığı vurgusu, bazı konuların “farz-ı kifâye” bağlamında toplumsal bir sorumluluk olarak hükme bağlanması bu çerçevede zikredilebilecek hususlardır.

Bu metnin temel amacı toplumsal problemlere sosyolojik perspektiften hareketle bir çerçeve çizmek, insanın sosyal problemlerin çözümünde özne olma rolüne vurgu yapmak ve bu çerçeve bağlamında Kur’ân’da dile getirilen bazı toplumsal problemlere ve çözüm önerilerine dikkat çekmektir.

Metnin takip eden bölümünde, Kur’an-ı Kerim’de dikkat çekilen (hepsini ifade etmek metnin sınırları bağlamında mümkün olmayacağından) başlıca toplumsal problemlere temas edilecek, bu konular yukarıda ortaya konan çerçeveye uygun olarak kısaca analiz edilecektir.

5.1. Şirk

Düzgün,⁷⁰ şirk ile kutsalın kâinattan kovularak yerine birey ve toplumun konduğunu böylelikle hakikatin bireysel veya sosyal inşaya dönüştürüldüğünü belirtmektedir. Bu bakış açısı ile varlık ve değerlerin kaynağının Allah ile irtibatı koparılmış olmaktadır. Düzgün’e göre bu durum, insan trajedyasının başlangıcıdır. Zira ilahi iradeyi saf dışı bırakarak onun yerine sonsuz tanrılar ikame etmek toplumsal düzenlemeler konusunda ümitleri ilahi iradeyi dışlayan sosyal değerlere bağlamaktır. Bunun sonucu da toplumsal yaşamda kargaşayı hâkim kılacak üst değerler yaratamama trajedisinin doğmasıdır.

Kur’ân-ı Kerim şirk kavramını farklı türevleri ile birçok âyette ele almaktadır. Kur’ân’da Allah’ın varlığı ve birliği inancının birçok âyette açıkça ifade edilmesinin yanı sıra herhangi bir varlığın O’nun ulûhiyyetine ortak koşulmaması (“De ki: “Ben ancak Allah’a kulluk etmek ve O’na ortak koşmamakla emrolundum...”)⁷¹ sadece O’na kulluk edilmesi, ancak O’ndan yardım istenmesi ve O’na sığınılması (“Kim Rabbine kavuşmayı umuyorsa yararlı bir iş yapsın ve Rabbine ibadette kimseyi ortak koşmasın.”)⁷², şefaatin ancak Allah’tan beklenmesi ve O’nun izniyle gerçekleşeceğine inanılması⁷³, Allah’a secde edilmesi (“Eğer gerçekten Allah’a kulluk ediyorsanız, onları yaratan Allah’a secde edin.”)⁷⁴ buyurulmaktadır. Şirkin küfür olduğu⁷⁵, Allah’ın şirki asla bağışlamayacağı, en büyük

⁷⁰ Şaban Ali Düzgün, “Kur’an’ın Tevhit Felsefesi”, *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 9.

⁷¹ er-Ra’d 13/36.

⁷² el-Kehf 18/110.

⁷³ el-Bakara 2/255, Yûnus 10/3, ez-Zümer 39/44.

⁷⁴ el-Fussilet 41/37.

⁷⁵ Âl-i İmrân 3/151.

günah olduğu, doğru yoldan sapma anlamına geldiği⁷⁶ ve büyük bir zulüm olduğu⁷⁷ belirtilmektedir.⁷⁸

Kur'an'ın ilgili âyetlerinden yola çıkarak; şirkin kâinatın birliği ve düzenini bozması sebebiyle fikri anlamda küfre ve zulme kapı açtığı bu sebeple de büyük bir toplumsal sorun olarak görüldüğü ifade edilebilir.⁷⁹ Zira şirk ilahi irade açısından toplumsal yaşamdaki düzen fikrini derinden sarsan bir davranıştır. Bu anlamda Allah'ın birliğini tanımamak toplumsal yaşamda kargaşa potansiyelini arttırmak demektir.⁸⁰ İlahi dinlerin öncelikli hedefinin tevhit akidesini yerleştirmek olması da buna matuf bir durum olmalıdır. Ancak şirkin toplumsal bir sorun olarak etkisi öncelikle İslam toplumlarında hissedilecektir.

Günümüzde toplumsal hayatın içine gizlenmiş çeşitli semboller aracılığıyla bireylere telkin edilen ve şirk unsuru içeren birçok örneğe rastlamak mümkündür. Şüphesiz böylesi bir yaşam biçiminin hayata hâkim olmasında, tarihi derinlerde bulunan ve bugün sonuçlarını çaresizce gözlemlediğimiz pozitivist anlayışların yeni biçimleri, modern versiyonları zikredilebilir. Modernitenin hakikati din ve gelenekten bağımsız olarak, tek biçimli ve dayatmacı bir şekilde biçimlendiren anlayışı bunun bir ucunu oluştururken; kutsalı bütünüyle göreceli bir olgu olarak tanımlayan ve kutsalın buharlaşması, hakikatin göreceleşmesi ile sonuçlanan postmodernizm başka bir ucunu oluşturmaktadır. Her iki dönemde de “insan” kutsala karşı hakikati inşa etme gücünü kendinde bulan böylelikle Tanrıya şirk koşan bir varlık olarak konumlandırılmaktadır.

5.2. Suç ve Şiddet

Şiddet, zarar verici ve üzücü sonuç doğurmaya yönelik her türlü davranış anlamına gelir. Arapça aslında “güç, kuvvet, zorluk, felaket, afet, bağlamak” anlamları⁸¹ vardır. Kamus-ı Türkî'de⁸² ise “sertlik, tazir ve cezada mübalağa, müsaadesizlik, sıkı” olarak tanımlanmaktadır. İnsana fiziksel

⁷⁶ en-Nisâ 4/48, 116.

⁷⁷ Lokmân 31/13. Bu ayette şirkin en büyük zulüm olduğu gerçeğine özellikle dikkat çekilmektedir.

⁷⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Sinanoğlu, “Şirk”, *Türkiye Diyanet Vakefi İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/195-196.

⁷⁹ “Toplumsal Sorunun Temel Kriterleri Nelerdir?” başlığı altında ele alındığı gibi toplumsal sorunların “nesnel koşulları ve öznel yorumları” söz konusudur. Bu anlamda toplumsal sorunlar bir ölçüde değer bağımlıdır. Din, toplumsal yapı ile etkileşim halinde toplumu bütünleştirici bir unsur olarak öne çıkar. Ancak bu bütünleştiricilik rolü öncelikle kültürel çeşitliliğin az olduğu sosyal yapılarda belirginleşir. Buradan hareketle şirk, İslam toplumları bağlamında bir toplumsal sorun olarak görülebilir. Deizm, ateizm tartışmalarını da bu bağlamda görmek mümkündür. Zira –olgusal boyutu bir tarafa- “gençlerin deist ya da ateist olduğu” tartışmaları Türkiye toplumunda bir endişe oluşturmuş görünmektedir. Bu konudaki tartışmalar için 2017-2019 yılları arasında Türk medyasında yapılacak kısa bir tarama yeterli olacaktır.

⁸⁰ “Kur'an'ın Tevhit Felsefesi”, 9.

⁸¹ Serdar Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık, 1995), 434.

⁸² Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türk-i* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2004), 603.

ve ruhsal zarar veren eylemlerin bütünü şiddet olarak değerlendirmek mümkündür. Kimi değerlendirmelerde, din mensuplarının uyguladıkları şiddeti tanımlamak üzere kullanılan “dinsel şiddet” özü itibarıyla Kur’ân’ın yasakladığı bir eylemdir. Ancak bu noktada tanımın sınırlarını zorlayan bazı eylemleri şiddet kategorisine dâhil etmek bir kavram kargaşasına sebep olmakta, din mensuplarının sosyopsikolojik ve sosyoekonomik sebeplerle gerçekleştirdiği birtakım faaliyetlerinin dine mal edilmesi de ayrı bir sorun olarak değerlendirilmektedir.

“Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o sanki bütün insanları öldürmüştür. Her kim de birini (hayatını kurtararak) yaşatırsa, sanki bütün insanları yaşatmıştır...”⁸³

Kur’ân’ın şiddet olgusuna bakışını ortaya koyan bu âyet; haksız yere adam öldürmeyi bir cana şiddet uygulama olarak görmekte ve bu konuda keyfi davranmayı yasaklamaktadır.

Kur’ân, şiddetin farklı yönlerine dikkat çekmekte, örneğin dinsel şiddeti yasaklamaktadır. “Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle.”⁸⁴ Kur’ân’ın ince mesajlarına rağmen günümüzde bazı dini gruplar özelinde dinsel şiddetin örneklerine rastlamak mümkündür. Hakikat tekelciliği, ehl-i sünnet tekelciliği⁸⁵, dini grup tekelciliği dinsel şiddetin dini gruplarda gözlemlenen örnekleri arasındadır.

5.3. Yanlış Cinsel Tercihler

Kur’ân, yanlış cinsel tercihleri bir sapma olarak görmekte “Lût’u da Peygamber olarak gönderdik. Hani o kavmine şöyle demişti: Sizden önce âlemlerden hiçbir kimsenin yapmadığı çirkin işi mi yapıyorsunuz?”⁸⁶ âyetinde de belirtildiği gibi gayri meşru cinsel tercihlerin insanlığın geleneğine uygun olmayan bir davranış olduğu ifade edilmektedir.

⁸³ el-Maide 5/32.

⁸⁴ el-İsra 17/23.

⁸⁵ Bu ifade ile kastımız ehl-i sünnet savunuculuğu değil, ehl-i sünneti daraltılmış bir bakış açısı ile yorumlayıp kendi dışındakine, dinsel düşüncesini sorgulamaya mahal bırakmaksızın dayatan dini yapılardır. Zira bu tür tutumlarda gözlemlenen temel unsur kendi anlayışı dışındakileri ötekileştirmedir. Ancak bu yaklaşımı tek bir kategori ile ifade etmek mümkün değildir. Yelpazenin bir ucunda kendi görüşüne samimiyetle bağlı gruplar bulunurken diğer bir ucunda tekfire varan söylemlere rastlanmaktadır.

⁸⁶ A’raf 7/80.

Kur'ân, eşcinselliği toplumsal hayatı felce uğratan azgın bir davranış olarak görmekte ve helak sebebi olarak değerlendirmektedir. Ahlaki çöküşün açık göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilecek bu tür fiiller, insan cinsinin temel özelliklerine aykırı, akl-ı selimin çirkin gördüğü ve İslam tarafından yasaklanan bir toplumsal çöküş örneğidir.

Zina da aynı kapsamda değerlendirilen bir fiildir. “Zinaya yaklaşmayın. Çünkü o, son derece çirkin bir iştir ve çok kötü bir yoldur.”⁸⁷ Zina etmek olgun müminin vasfı değildir.⁸⁸ Zina fiilinin had cezası gerektirdiği ve cezanın toplumun gözü önünde uygulanması hükmü⁸⁹, öncelikle bu fiilin toplumsal bir soruna dönüşmemesi yönünde alınmış bir tedbir gibi görünmektedir. Zina fiilinin yasaklığını ifade eden âyeti kerimede geçen “yaklaşmayın” emri de bu fiilin toplumsal bir soruna dönüşmeden önlenmesi için alınan bir tedbir olarak görülebilir.

5.4. Adaleti Yerine Getirmeme

İslami literatür, bilhassa siyasetname geleneği, zulüm üzere kurulmuş bir yönetimin payidar olamayacağı⁹⁰ sıklıkla dile getirmektedir. Adaletle davranmak öncelikle yöneticilerin görevi olsa da temelde bir insan özelliğidir. “Adalet mülkün temeli” olmakla sosyal ve siyasi hayatın kurucu unsurudur. Eski Hint-İran nasihatname ve siyasetnamelelerinde siyasi hâkimiyet, adalete sıkı sıkıya bağlı bir kavramdır. Kutadgu Bilig başta olmak üzere İslami geleneği biçimlendiren eserler de bu kavramsal ilişkiyi korumuş ve sürdürmüştür.⁹¹

Adalet hissinin kaybolduğu bir toplumsal yapı; yapı bozumuna uğramış, güvensiz ve endişeli bir toplumdur. Zira infitar suresinin “Ey insan! Seni yaratan, şekillendirip ölçülü yapan, dilediği bir biçimde seni oluşturan cömert Rabbine karşı seni ne aldattı?”⁹² şeklindeki âyetleri insanın fizyolojik ve fizyonomik yapısındaki uyum, âhenk ve estetik görünümü, adâlet kavramıyla ifade etmektedir. Şura suresi on beşinci âyette⁹³ ise “adâlet, başkalarının gelişigüzel istek ve telkinlerinden etkilenmeyen istikrarlı bir doğruluk ve ahlâk kanununa itaatla gerçekleşen ruhî denge ve ahlâkî kemal”⁹⁴ olarak tanımlanmaktadır. İslam felsefecilerinin düzen fikri bağlamında adalet, her şeye hakkını vermek,

⁸⁷ el-İsra 17/32.

⁸⁸ el-Furkan 25/68.

⁸⁹ en-Nur 24/2.

⁹⁰ Bk. İmam-ı Gazali, *Devlet Başkanlarına "Nasihat-ül - Müllâk*, 52.

⁹¹ Halil İnalçık, *Osmanlı Taribinde İslamiyet ve Devlet* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018), 15-30.

⁹² el-İnfitar 82/6-8.

⁹³ (Ey Muhammed!) Bundan dolayı sen çağrıya devam et ve emrolduğun gibi dosdoğru ol. Onların hevâ ve heveslerine uyma ve şöyle de: “Ben, Allah'ın indirdiği her kitaba inandım ve aranızda adaleti gerçekleştirmekle emrolundum. Allah bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir. Bizim işlediklerimiz bize, sizin işledikleriniz sizedir. Bizimle sizin aranızda tartışılacak bir şey yoktur. Allah, hepimizi bir araya toplayacaktır. Dönüş de ancak O'nadır.” el-Şura 42/15.

⁹⁴ Mustafa Çağrırcı, “Adalet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/341.

her şeyin aslına rücu etmesi ile açıklanmaktadır. Buna göre adalet her şeyin yerli yerince yapılması, ölçü, denge gibi kavramlarla ilişkilidir. Kur'ân'da İslam toplumunun bir özelliği olan “vasat ümmet” müfessirler tarafından “adalet” kavramıyla karşılanmıştır.⁹⁵ Toplumsal yapının sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi, adalete uygun bir düzenin devamına ihtiyaç hisseder. Bu öngörünün sağlıklı bir şekilde işleyebilmesi hayatın bir kanuna göre düzenlenmesi ve bunun icrasına bağlıdır.

Yönetim düzeni açısından adaletin tam uygulanmaması ya da ortadan kalkması ile neticele-
necek bir durum “emaneti ehline vermemektir”. “Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi
ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor. Doğrusu Allah, bu-
nunla size ne güzel öğüt veriyor! Şüphesiz ki Allah, hakkıyla iştiridir, hakkıyla görendir.”⁹⁶ ayet-i
kerimesi bu duruma dikkat çekerek, emanetin ehline verilmemesinin toplumsal sorunların kaynağı
olacağına işaret etmektedir. Bu sebeple müminler “Yine onlar ki, emanetlerine ve verdikleri sözlere
riâyet ederler.”⁹⁷ nitelemesine uygun görülmektedir.

5.5. Ölçü ve Tartıyı Tam Yapmama

“...Artık ölçüyü ve tartıyı tam yapın. İnsanların mallarını eksiltmeyin. Düzene sokulduktan
sonra yeryüzünde bozgunculuk etmeyin...”⁹⁸, “...Ölçüyü ve tartıyı eksik yapmayın...”⁹⁹, “Ölçtüğü-
nüzde ölçmeyi tam yapın, doğru terazi ile tartın. Bu daha hayırlı, sonuç bakımından daha güzel-
dir.”¹⁰⁰, “Ey kavmim! Ölçüyü ve tartıyı adaletle tam yapın. İnsanların eşyalarını (mallarını ve hakla-
rını) eksiltmeyin. Yeryüzünde bozgunculuk yaparak karışıklık çıkarmayın.”¹⁰¹

Yukarıda bir kısmına yer verdiğimiz âyetlerde geçen ölçü ve tartıyı tam yapmama; davranış-
sal anlamda bozgunculuk, sonuçları itibarıyla kuşatıcı azaba müstahaktır. Gündelik hayatın ve ticari
hayatın akışında tartışmasız önemli bir yeri olan ölçü ve tartıyı tam yapmak, toplumsal yapının sağ-
lam temeller üzerine kurulmasını sağlayan; aksi de toplumsal hayatı derinden sarsan ve bozgunculuk
olarak nitelenen bir toplumsal sorundur.

Yukarıda sayılanlar dışında faiz, rızık endişesi ile çocuklarını öldürmek, zulüm gibi konuları
Kur'ân'ın temas ettiği toplumsal sorunlar olarak saymak mümkündür. Ancak Kur'ân metninin bü-
tün toplumsal sorunlara detaylıca temas etmesini istemek Kur'ân'ın meselelere yaklaşımını yeterince

⁹⁵ Mustafa Çağırıcı, “Adalet”, 1/341.

⁹⁶ en-Nisa 4/58.

⁹⁷ el-Müminun 23/8.

⁹⁸ el-A'raf 7/85.

⁹⁹ Hud 11/84.

¹⁰⁰ el-İsra 17/35.

¹⁰¹ Hud 11/85.

etüt edememekle ilişkilidir. Zira Kur'an, her soruna ayrıntılı bir şekilde değinmek yerine bazı örnekler vererek kendisine inanan topluluğa rehberlik edecek ana esaslar üzerine yoğunlaşmaktadır. Verilen örneklerden ana ilkeler çıkarmak mümkündür.

Sonuç

İnsan; irade sahibi, yaptığından sorumlu olan, eşrefi mahlûkattır. İnsani faillik alanı bağlamında toplumsal hayatı kurar, biçimlendirir, yönlendirir ve değiştirir. Toplumsal hayatın akışı öncelikle insan unsuruna bağlıdır. İnsanın kötülüğe de meyyal potansiyeli toplumsal sorunlarla insan ilişkisini başlatmaktadır.

İnsan eylemi sonucu ortaya çıkan sosyal problemlerin bu özelliği, çözüme yönelik önerileri de belirler. Sosyal sorunlar yine toplumsal teşebbüslerle ortadan kaldırılabılır.

Dinlerin toplumsal eylemi biçimlendirme gücü, din ile toplumsal sorunların kesiştiği noktadır. Diğer bir deyişle dini yaşayan da insandır toplumsal hayatı şekillendiren de. Dinlerin yapısal özellikleri, anlaşılma ve yaşanma biçimleri, dini hayatı biçimlendiren toplumsal arka plan, dinlerin toplumsal problemlere ne yönde etki edeceğini belirler.

Dinler, toplumsal hayatın insanın faydasına uygun şekilde gerçekleşmesi için bazı öneri ve yaptırımlarda bulunur. Dinin en önemli boyutlarından biri olan ibadetler de sosyal perspektiften bakıldığında buna yönelik esaslar içerir.

Kur'an, özü itibarıyla bütün toplumsal sorunların çözümüne yönelik esaslar barındırır. Bazı toplumsal sorunlara ise açıkça değinir, çözümüne yönelik açık tavsiye ve bağlayıcı hükümler içerir. Ancak Kur'an, nihai olarak Allah'ın muradının gerçekleşmesi için insan cehdini önemser. Sünnettullahın gereği budur. Kur'an'ı anlayan, yaşayan, toplumsal hayata katan insandır. Kur'an'ın toplumsal sorunlara yaklaşımına yakından bakıldığında, insanın halife olmasına vurgu yapıldığı, toplumsal sorunlara yönelik çözümün inanan bireylere görev olarak yüklendiği görülmektedir. Kur'an'a göre Müslüman birey toplumsal hayata aktif olarak katılmalıdır.

Kur'an'ın ahlaki çöküş, insana uygun olmayan davranış biçimleri olarak zikrettiği konular, toplumsal sorun ya da sosyal problem olarak ele alınabilir. Bu sebeple Kur'an, bu problemlerin çözümünde insan unsuruna -özellikle Müslümanlara- görev yüklemekte, toplumsal problemlerin çözümünü Kur'an'ın rehberliği ile insan eylemine bağlamaktadır.

Kur'an'da değinilen, şiddet, faiz, ölçü ve tartıda haksızlık, haksız yere bir cana kıyma, zina vb. olgular evrensel nitelikli toplumsal problemlerdir. Kur'an'ın evrenselliğine dikkat çeken bu olgu bir taraftan da toplumsal problemlerin çözümüne yönelik işaretler taşımaktadır.

Toplumsal tarih, sosyal problemlerin çözümünde insanlığın birikimiyle birlikte ilahi bir yönlendirmeye kaçınılmaz olarak ihtiyaç olduğunu göstermektedir. Son ilahi dinin ana kaynağı olan Kur'ân, toplumsal problemlerin çözümü için hala keşfedilmeyi beklemektedir. Kur'ân'ın rehberliğinde Müslümanlar eliyle inşa edilen İslam toplumlarının kültürel birikimi, İslam devletlerinin uygulamaları zengin bir potansiyel barındırmaktadır.

Kaynakça

- Adak, Nürşen. "Sosyoloji ve Sosyal Problemler". *Sosyal Problemler Sosyolojisi Dünyadan ve Türkiye'den Örnekler*. ed. Nürşen Adak. 15-34. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2009.
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Arslantürk, Zeki - Amman, M. Tayfun. *Sosyoloji: Kavramlar, Kurumlar, Süreçler, Teoriler*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001.
- Atmaca, Gökhan. *Hz. Ömer'in Kur'an Anlayışı ve Tefsir İlmine Katkıları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Ba-Yunus, İlyas - Ahmed Ferid. *İslam Sosyolojisi: Bir Giriş Denemesi*. çev. Rıdvan Kaya. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1986.
- Berger, Peter L.. *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*. çev. A. Erkan Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Bilgin, Vejdi. *Sosyal Çözülme ve Din*. Samsun: Etüt Yayınları, 1997.
- Çağırıcı, Mustafa. "Adalet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/341-343. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Derdiman, R. Cengiz. "Kentleşmenin Suça Etkisi ve Kentlilerin Suçla Mücadelesinin Sosyal ve Hukuki Boyutları". *Çağdaş Yerel Yönetimler* 19/3 (2010), 49-73.
- Demircan, Adnan. *Ali-Muaviye Kavgası*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2002.
- Doğan, İsmail. *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*. Ankara: Pegem Akademi, 2008.
- Durkheim, Emile. *Suicide A Study In Sociology*. çev. John A. Spaulding - George Simpson. New York: American Book-Knickerbocker Press, 1951.
- Düzgün, Şaban Ali. "Kur'an'ın Tevhit Felsefesi". *Kelam Araştırmaları* 3/1 (2005), 3-21.
- Ergun, Doğan. *100 Soruda Sosyoloji El Kitabı*. Ankara: İmge Kitabevi, 11. Basım, 2013.
- Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. çev. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı Yayıncılık, 2013.
- Görgün, Tahsin. "İbn Haldun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/543-555. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Hatiboğlu, M. Said. "İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik Hilafetin Kureyşiliği". *Ankara Üniversitesi*

- İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (1979), 121-213.
- Heiner, Robert. *Social Problems An Intreduction to Critical Constructionism*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Henslin, James M.. *Social Problems A Down-To-Earth Approach*. Boston: Pearson, 2011.
- Horton, Paul B. vd. *The Sociology of Social Problems*. New Jersey: Prentice Hall, 1988.
- İnce, Abdullah. *Din Eğitimi Bireylerde Dindarlık-Tüketim İlişkisi*. Ankara: İlahiyat, 2018.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı Tarihinde İslamiyet ve Devlet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018.
- İbn Kesir. *El-Bidaye ve'n-Nihaye Büyük İslam Tarihi*. çev. Mehmet Keskin. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.
- İbn-i Haldun. *Mukaddime*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- İmam-ı Gazali. *Devlet Başkanlarına "Nasihat-ül - Mü'lûk*. çev. Osman Şekerci. İstanbul: Sinan Yayınevi, 1969.
- Karasu, Mithat Arman. "Türkiye'de Kentleşme Dinamiklerinin Suça Etkisi". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 57/4 (2008), 255-281.
- Kendall, Diana. *Social Problems In A Diverse Society*. Boston: Pearson, 2010.
- Koçibey. *Koçi Bey Risalesi*. çev. Zuhuri Danışman. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1972.
- Kongar, Emre. *Türk Toplum Bilimcileri*. İstanbul : Remzi Kitabevi, 1999.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. çev. Babür Boğaç Turna. Ankara : Arkadaş Yayınevi, 2008.
- Marx, Karl. *Kapital Birinci Cilt*. çev. Alaattin Bilgi. 3 Cilt. Eriş Yayınları, 2003.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Deya Kömürcü - Osman Akınhay. Ankara : Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık, 1995.
- Newman, David M.. *Sosyoloji Günlük Yaşamın Mimarisini Keşfetmek Özet Basım*. çev. Ali Arslan. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Okumuş, Mesut. "Kur'an'ın Tedrici Nüzûl Süreci Bağlamında Mekki ve Medeni Ayetler Üzerine". *Eskiyeni* 27 (2013), 7-21.

- Özdemir, Faruk. "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da 'Maraz' ve 'Türevleri'". *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2015), 49-76.
- Öztürk, Yaşar Nuri. "Kur'an'da insan Kavramı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 1-15.
- Said, Cevdet. *Bireysel ve Toplumsal Değişmenin Yasaları*. çev. İlhan Kutluer. İstanbul : İnsan Yayınları, 2011.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şirk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/193-198. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-i Türk-i*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2004.
- Sullivan, Thomas J. - Thompson, Kentrick S.. *Introduction to Social Problems*. New York: Macmillan Publishing Company, 1988.
- Said Halim Paşa. *Bubranlarımız ve Son Eserleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- "T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı", Biz Bize Yeteriz Türkiyem. 23 Mayıs 2020. Erişim 21 Temmuz 2020. <https://www.ailevecalisma.gov.tr/tr-tr/haberler/bakan-selcuk-biz-bize-yeteriz-kampanyasi-na-destek-2-milyari-tl-yi-gecti/>
- Uludağ, Süleyman. "Giriş İbn Haldun ve Mukaddime". çev. Süleyman Uludağ. *Mukaddime*. 15-164. İstanbul: Dergah Yayınları, 2017.
- Vatandaş, Celaleddin. "Kur'an'ın Hayata Müdahalesi (Bireyin ve Toplumun İnşası)". *XI. Kur'an Sempozyumu Kur'an ve Risalet*. 177-191. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

**Sosyal Statü Farklılıklarının Kur'ân'a Yansımaları: Din Adamları ve Halka
Yönelik Hükümlerin Mukayesesi**

Reflections of Social Status Differences on the Qur'an: A Comparison of Provisions Towards Religion Men and Public

Mehmet ERGÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Manisa Celal Bayar University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sci-
ences, Department of Tafsir

Manisa, Turkey

mehmet.ergun@cbu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1036-3115>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 14/05/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Ergün, Mehmet. "Sosyal Statü Farklılıklarının Kur'ân'a Yansımaları: Din Adamları ve Halka Yönelik Hükümlerin Mukayesesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 550-574.

<https://doi.org/10.31121/tader.737448>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Kur'ân'a göre genel manada bütün insanlar dini sorumluluk açısından eşit olmakla birlikte âyetlerin satır aralarında kişilerin sosyal statülerine göre bazı farklı hitaplar ve hükümler bulunmaktadır. Araştırmalar serisi halinde ele aldığımız bu farklılıklar arasından bu çalışmamızda din adamları ve halk arasında gerek hitap gerekse sorumluluk açısından değişen hükümleri inceleyeceğiz. Tarih boyunca toplumlardaki görev paylaşımı prensibi gereği her dinin bağluları arasında bir din adamı sınıfı olagelmıştır. Halkın dini konularda bilgi edinme ve rehberlik ihtiyacından doğan bu grubun özellikleri dinlere göre farklılıklar göstermektedir. Kur'ân'da, özellikle Yahudi ve Hıristiyan din adamlarını konu edinen çok sayıda âyet bulunmaktadır ve bu ayetlerin çoğunluğunda onların Tanrı'ya ve insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirmediklerinden bahsedilmektedir. Bundaki amaç İslam'da halkı din alanında aydınlatacak ve onlara rehberlik edecek kişilerin aynı hatalara düşmemeleri konusunda uyaraktır. İslam dininde bazı dinlerin aksine ruhban sınıfı bulunmamakta ve din adamı ile halk arasındaki çizgi diğer dinlere göre daha esnek bir yapı arz etmektedir. Helal-haram ve emir-yasak bakımından halk ile din adamı arasında hiçbir farklılık bulunmamaktadır. Ancak yine de Kur'ân, din konusunda bilgi ve idrak açısından halka göre daha üstün düzeyde olan kişilerden bazı dini sorumlulukları yerine getirmede daha fazla hassasiyet beklemektedir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Din Adamı, Ruhbanlık, Dinde Eşitlik.

Abstract

According to the Qur'an, generally, all people are equal in terms of religious responsibility. However, there are some different calls and provisions in the verses according to the social status of the people. In this study, we will examine the provisions that vary both in terms of mission and responsibility among religious man and the public among these differences we have examined as a research series. Due to the principle of sharing duties in societies throughout history, there has been a cleric class among the members of every religion. The characteristics of this group, which arise from the need of people to get information and guidance on religious issues, are different according to religions. There are many verses in the Qur'an that deal with Jewish and Christian clergy. It is mentioned in the majority of these verses that they do not fulfill their responsibilities towards God and people. The purpose of this is to warn people who will enlighten the people about Islam in the field of religion and guide them not to make the same mistakes. Unlike some religions, there is no clergy class in Islam, and the line between the clergyman and the people is more flexible than other religions. There is no difference between the people and the clergy in terms of halal-haram and order-prohibition. However, the Qur'an still expects greater sensitivity in fulfilling some religious responsibilities from those who are superior to the public in terms of knowledge and understanding.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Religious Man, Clergy, Equality in Religion.

Giriş

Semavi dinlerin ilk ortaya çıkış dönemlerinde bir “*din adamı*” sınıfının varlığı mevcut değildi.¹ Ancak insanoğlu, sosyal bir gerçeklik olarak tarih boyunca yaşamını rahat sürdürme konusunda tek başına yeterli olamamış, bunun sonucunda insanların kabiliyet ve yetenekleri doğrultusunda ihtiyaçların karşılanması amacıyla zamanla çeşitli meslekler ortaya çıkmıştır.² Nitekim din konusunda halkın ortalama seviyesine göre daha bilgili olup dini konularda halka rehberlik ve önderlik eden kişi olarak tanımlayabileceğimiz “din adamı” kimliği tarihi süreç içerisinde toplumun gelişimine paralel olarak karşılaşılan bir oluşumdur.³ Semavi dinlerden Yahudilik ve Hıristiyanlıkta din adamları zamanla halkın üzerindeki otoritelerini güçlendirmişler ve bu statülerini maddi manevi çıkarları için

¹ Roland de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions*, çev. John McHugh (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 345.

² ez-Zuhurf 43/32.

³ Bayraktar Bayraklı, “Kur'an-ı Kerim'de Din Adamı Kavramı”, *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (1994), 147.

suistimal etmeye başlamışlardır. Örneğin; Hıristiyanlıkta çocuk *vafitiz* edilerek Hıristiyan olmakta ve bazı durumlarda *aforoç* edilerek dinden çıkarılabilmektedir. Onlara göre dini lider neye karar verirse, Allah'ın da aynı şekilde karar vereceğine inanılmaktadır.⁴ Yahudilikte “din adamlığı” herkese açık ve herkesin yapmasına müsaade edilen bir görev olarak kabul edilmemektedir.⁵

Hâlbuki İslamiyette bunlara benzer durumlar görülmemekte ve hiçbir insana dine kabul etme ve dinden çıkarma gibi yetki verilmemektedir. İslam dinine göre *helal-haram* ve *emir-nebiy* gibi dini hükümler açısından bütün insanlar eşit olmakla birlikte⁶ bazı âyetlerde kişilerin dini ve sosyal statüsüne göre farklı hitaplara ve hükümlere tabi olduğu da bir vakiadır. Din adamları da bu gruplardan birisidir. Her ne kadar Kur'ân'da İslam dini özelinde bir meslek grubu olarak din adamları sınıfından bahsedilmemekle birlikte daha asr-ı saadet döneminden itibaren İbn Abbâs, Abdullah b. Mes'ûd, Ali b. Ebî Tâlib ve Âişe gibi bazı kişiler dini konularda bilgileriyle toplum içerisinde temayüz ettiği bilinmektedir. Sonraki dönemlerde de ibadethanelerin düzenli olarak faaliyet icra etmesi ve ibadetlerin zamanında yapılması gibi ihtiyaçlar cami görevlileri adı altında bir meslek grubunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ancak İslami gelenek kendinden önceki dönemlerde yaşanan tehlikeleri gördüğü için diğer dinlerin aksine hem *rubban* sınıfına hem de kilise teşkilatı benzeri yapılanmalara ve bunların hâkimiyetine imkan tanımamıştır.⁷

Biz bu çalışmamızda öncelikle din adamının tanımını yaptıktan sonra Kur'an'da doğrudan ve dolaylı olarak din adamı sınıfını konu edinen ayetleri ele alarak onlara yönelik hitapları ve üzerlerine yüklenen sorumlulukları inceleyeceğiz.

1. Din Adamı

Kültürlere ve dönemlere göre farklılık göstermekle birlikte din adamlarının görev ve özelliklerini şu şekilde özetleyebiliriz: Din adamı, fiziki âlem ile metafizik âlem arasında aracı konumdadır. Dini ayinleri yönetir, tanrı veya tanrılarla iletişim kurar ve tabiatüstü güçlerden istifade etmeye

⁴ Kitab-ı Mukaddes (Erişim 10 Nisan 2020), Mat. 16: 19.

⁵ Hamza Üzümlü, *Yahudilikte Din Adamları Müessesesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 24.

⁶ en-Nisâ 4/1; el-Hucurât, 49/13; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/474; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “*İmân*”, 22; Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. (Haleb: Mektebu'l-Matbûâtü'l-İslâmî, 1406/1986), “*Kat'ü's-sârik*”, 6.

⁷ Ebubekir Bagader, *Modern Çağda Ulema* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 1; Abdülaziz Bayındır, *Din ve Devlet ilişkileri*, (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1999), 110.

çalıdır. Bu özelliğiyle insanların önünde kutsal güçlerin, kutsal güçlerin önünde de insanların temsilciliğini yaparlar.⁸ Kutsal metinleri ve o metinlerde vücut bulan ilahi iradeyi yorumlarlar. Diğer insanlar da dinlerini bunların kendilerine sunduğu şekliyle anlarlar.⁹ Kur'ân'da ilahi vahiy hakkında yeterli bilgisi olmayan ehl-i kitabın ümmilerinin sadece zanlarına göre davrandıkları belirtilmesi¹⁰ avamın dini alanda bilgiye yeteri kadar önem vermediğinin bir göstergesidir. Hal böyle olunca din adamları, halkın dinlerini anlamalarında ve yaşamalarında en önemli unsur durumundadır. Bu insanlar halkın dini hayatları üzerinde belirleyici rol oynamaları sebebiyle bir nevi toplum mühendisliği yapmaktadırlar. Zaman zaman da din adamlarının bu etkinliklerini suiistimal ederek kendi çıkarları uğruna insanları sömürmelerine ve siyasal arenada bir pazarlık unsuru olarak kullanmalarına da şahit olunmaktadır.

Dinde kendisine tabi olunan kişinin yanlışlığı, tabi olanların ebedi ahiret hayatlarında hüsrana uğramalarına sebep olabilir. Allah, bu yanlışlığa düşenlerin pişmanlıklarından bahsederken onların; *“Keşke Allah'a itaat etseydik, resulü dinleseydik”*¹¹ dedikten sonra *“Rabbimiz! Biz efendilerimizi ve büyüklerimizi dinledik, onlar da bizi yoldan saptırdılar. Rabbimiz! Onlara iki kat azap ver ve onları ağır bir şekilde lânetle!”*¹² sözleriyle kendilerini bu duruma düşüren din önderlerine beddua ettiklerini belirtmektedir.¹³ İnsanları hak yoldan saptıranların akıbetleri ise *“Sonuç olarak, kıyamet gününde kendi günahlarını eksiksiz yükledikleri gibi bilgisizce saptırdıkları kimselerin günahlarından da yüklenmiş oldular. İşte görün, yükledikleri şey ne kadar kötü!”*¹⁴ âyeti ile bildirilmektedir. Ancak bu mazeretleri ve pişmanlıkları tâbî durumunda olanların azap görmelerini engellemeyecektir.¹⁵ Bu da bizlere, din alanında herkesin uzmanlaşmasının mümkün olmamasına rağmen en azından doğruyu yanlıştan ayırt edecek kadar temel bilgilere sahip olması gerektiğini göstermektedir.

Ülkemizde halk arasında “din adamı” ifadesi ile daha çok ibadethanelere bağlı olarak çalışan ve resmi bir hüviyet taşıyan müftü, imam, müezzin, haham, râhib, keşiş, papaz vb. görevliler kastedilmektedir. Bunların ortak özelliği, resmi veya gayri resmi olarak din kurumlarında, dini ve ahlaki konularda halkı bilgilendirmeleri ve cemaatle gerçekleştirilen ibadetlere rehberlik etmeleridir. Ancak, âyet ve hadislerde İslam dini ölçeğinde bir meslek grubu olarak müftü, vaiz, imam ve müezzin

⁸ G. Landtman, “Priest, Priesthood (Primitive)”, *Encyclopedia of Religion and Ethics* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1956), 10/278.

⁹ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: İFAV, 1995), 434.

¹⁰ el-Bakara 2/78.

¹¹ el-Ahzâb 33/66.

¹² el-Ahzâb 33/67-68.

¹³ Ayrıca bk. el-Bakara 2/165-167; el-A'râf 7/37-39; eş-Şuarâ 26/96-99; el-Kasas 28/41, 63.

¹⁴ en-Nahl 16/25.

¹⁵ el-A'râf 7/38.

gibi din adamı figüründen bahsedilmemektedir.¹⁶ Şiiler bir yana bırakılırsa, Müslüman din adamları içinde bir hiyerarşi de bulunmamaktadır. Bir din adamıyla sıradan bir mümin arasındaki sınır, Hıristiyanlıkta olduğundan daha esnektir. İslam'da din adamları evlenebilir, bir meslek edinebilir ve çoğu zaman özel bir kıyafet giyemez. Namazı kıldırmanın din adamı olması şart değildir. İmamlık şartlarını taşıyan herkes, namaz kıldırabilir.¹⁷ İslam dışındaki dinlerin birçoğunda din adamı kisvesine bir kutsallık atfedilmektedir.¹⁸ İslam dininin temel kaynaklarında ise insanların dini statülerine göre farklı görünmelerine dair bir kayıt bulunmamaktadır. Başta Hz. Muhammed, hiçbir zaman kendine has özel bir “din adamı” kıyafetiyle dolaşmamıştır.

Ancak bizzat Hz. Muhammed'in bazı uygulamalarından dini konularda kimi sahabilerin sahip oldukları bazı özelliklerin etkisiyle ön plana çıktıkları görülmektedir. Örneğin ezan ilk defa Abdullah b. Zeyd b. Sa'lebe'ye rüyada öğretilmiş olmasına rağmen Hz. Peygamber sesinin daha müsait olması sebebiyle ezanı Bilal'in okumasını emretmiş,¹⁹ namaz kılarken Kur'ân bilgisi en fazla olanın imam olmasını söylemiş²⁰ ve Kur'ân'ın dört kişiden (Abdullah b. Mes'ûd, Muâz b. Cebel, Übey b. Ka'b ve Sâlim) öğrenilmesini tavsiye etmiştir.²¹ Ayrıca resmi bir din adamı hüviyetleri olmamakla birlikte bizzat Hz. Peygamber yeni Müslüman olan kabilelere dinlerini öğretmek amacıyla sahabilerden bazı öğreticiler gönderdiği bilinmektedir.²²

İslam dışındaki diğer dini geleneklerde din adamları kendi içinde “dünyadan el etek çekmiş olan ruhbanlar”, “tevarüs ya da seçilme yoluyla kutsanarak görev alanlar” ve “diğer insanlardan sadece, dinle ilgili uzmanlıkları sebebiyle ayrılanlar” şeklinde çeşitli kategorilere ayrılmaktadır.²³ Kur'ân'da, din alanında anlayışı, idraki ve bilgisi yönüyle halktan ayrılan insanlardan bahsedilmekte bunun yanında Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki din adamları olan rabbânî, ahhâr, ruhban ve kıssîs isimlerine yer verilmektedir.

¹⁶ Mahir İz, “Din Âlimi Din Adamı”, *İslam Medeniyeti Dergisi* 1/2 (Eylül 1967), 7-8.

¹⁷ Fikret Karakaya, “Din Adamları”, *Théma Larousse Ansiklopedisi* (İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1993-94), 1/509.

¹⁸ Lev. 6/10, 8/2, 30.

¹⁹ Buhârî, “*Ezân*”, 1; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-sabîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ't-Türâsî'l-Arabî, ts.), “*Salât*”, 1; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as, *es-Sünen*. thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), “*Salât*”, 27; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sabîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994/1414) “*Salât*”, 25; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, “*Ezân*”, 1; Nesâî, “*Ezân*”, 1

²⁰ Buhârî, “*Meğâzî*”, 53; Ebû Abdillâh Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, 8 cilt, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990), 1/253-254

²¹ Buhârî, “*Fezâilü'l-Kur'ân*”, 8

²² Buhârî, “*Edâb*”, 5; İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-Kübrâ*, 1/171;

²³ Alparslan Emin Öztürk, *Yahudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm'de Din Adamları* (Van: Yüzcüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 8.

2. Dinde Hiyerarşi

Yukarıda belirttiğimiz gibi İslam'da dini sorumluluk açısından genel manada bir eşitlik olmakla birlikte dini bilme, anlama ve kavrama yönünden insanların farklı olduğu da bir gerçektir. Kur'an'da zikredilen "ilimde râsih olanlar",²⁴ "kendilerine ilim verilenler"²⁵ ve "âlimler"²⁶ gibi ifadeler bu ayrımı göstermektedir. Hz. Peygamber'in "Âlimler peygamberlerin vârisleridir"²⁷ sözü dini temsilin yanı sıra mânevî ve metafizik hiyerarşiye de işaret etmektedir.²⁸ İslam dininde ruhbanlığın bulunmadığını ifade eden çok sayıda rivâyet²⁹ bulunmakla birlikte bunlar İslam'da din adamı sınıfının bulunmadığı ya da bulunmaması gerektiği anlamına gelmemektedir. En azından yaşanan sosyal süreçte diğer dinlerde olduğu gibi İslam dininde de böyle bir sosyal sınıf teşekkül etmiştir.

2.1. İlimde Râsih Olanlar

Râsih, "sâbit ve sağlam" anlamındaki "رَسِيح", kökünden türemiş ism-i fâildir ve "ilimde, bilgide sağlam ya da şüphesi olmayan kişi" demektir.³⁰ Bu tanımlamalara paralel olarak tefsirlerde de; kalpleri haktan sapmamış, ilimde sâbit ve sağlam kanaate sahip, doğru sözlü ve istikamet üzere olan kişiler şeklinde tarif edilmiştir.³¹

Kur'an'da iki âyette geçen "الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ" ifadesi Âl-i İmrân sûresinde bir yoruma göre; müteşâbih âyetlerin te'viline yetkili kişiler olarak, Nisa sûresinde ise ahirette azaptan kurtulacak kişilerden bir grup olarak zikredilmektedir.³² Özellikle Âl-i İmrân sûresindeki kullanımı bu şekilde

²⁴ Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/162.

²⁵ el-İsrâ 17/107; el-Hac 22/54; el-Mücâdele 58/11.

²⁶ el-Fâtır 35/28; eş-Şuarâ 26/197; el-Ankebût 29/43.

²⁷ Buhârî, "İlim", 10; Tirmizî, "İlim", 19.

²⁸ İsmail Kara, "İslam'da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dinî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001), 6.

²⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 18/297, 43; 71; Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecîd, (Kahire: Mektebe ibn Teymiyye, 1415/1994), 6/62.

³⁰ el-Halîl b. Ahmed b. 'Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü'l-'ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrahim el-Samarraî (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), "rsh", 4/196; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Düreyd, *el-Cemhera*, thk. Remzî Münîr Ba'lebekî (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), "rsh", 1/584; es-Sicistânî, Ebû Hâtim Sehl b. Muhammed, *Garîbü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemerân (Suriye: Dâru Küteybe, 1416/1995), "râsihün", 1/235.

³¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420), 2/186; ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmi'zî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekavîl fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407/1986), 1:529; Ebû Abdillâh Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Türâsi'l-Arabî, 1420/2000), 3/147.

³² Âl-i İmrân 3/7: "Sana kütâbı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kütâbın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde derinleşmiş olanlar. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akılselîm sahipleri düşünüp anlar."

en-Nisâ 4/162: "Onlar arasından ilimde derinleşmiş olanlarla müminler -ki bunlar sana indirilene ve senden önce indirilmiş olana imân ederler- namâzı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar başkadır. İşte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz."

anladığımız takdirde Kur'ân'daki müteşâbih âyetleri tevil etmede halktan herkesin yetki ve söz sahibi olmadığı, ancak ilimde belli bir seviyeye ulaşmış kişilerin bu konuda yetkili olduğu sonucuna ulaşırız. Bu da bizlere dini ilimlerde yeterli müktesibatı olmayan kişilerin sadece Kur'ân meallerini esas alarak âyetlerden kendine göre hüküm çıkarmasının yanlışlığını göstermektedir.

2.2. Âlimler/Ulemâ

Kur'ân'da “ilim” kökünden türemiş 854 kelime³³ bulunmakla birlikte burada bizim konumuzu ilgilendiren yönüyle sadece “âlimler”, “ilim verilenler” ve “ilim sahipleri” kavramlarını ele alacağız.

Âlimler anlamına gelen “عَالِمُونَ” beş âyette yer almakta, bunlardan ikisi Allah'ın bilgisini,³⁴ diğer üçü ise insanlara ait bilgiyi söz konusu etmektedir.³⁵ Âlim isminin diğer çoğulu olan “ulemâ” ise iki âyette geçmektedir.³⁶ Bu çalışmamızda ele aldığımız manada ise sadece Şuara sûresindeki “İsrailoğulları âlimlerinin bunu bilmesi onlar için bir delil değil midir?”³⁷ âyetinde din bilginleri manasında kullanılmaktadır. Bu âyette Kur'ân'ın Allah katından indirilmiş olduğunu İsrailoğulları âlimlerinin bildiği ve hala bu konuda şüphe duyanlar için onların şahitliğinin yeterli olması gerektiği belirtilmektedir.

Ancak âyette zikredilen “İsrailoğulları âlimleri” sözüyle kimlerin kastedildiği hususunda görüş farklılıkları vardır. İlk dönem müfessirlerin pek çoğuna göre bunlar Abdullah b. Selâm ve arkadaşları gibi önceden Yahudi din adamı iken Hz. Muhammed'e iman ederek Müslüman olmuş kimselerdir.³⁸ Ancak bize göre Şuarâ sûresinin Mekkî olması bu görüşü geçersiz kılmaktadır. Her ne kadar bazı âlimler sırf Abdullah b. Selam ve arkadaşları ile irtibatlandırmak için bu âyetin Medine'de nazil olduğunu söylediler³⁹ de âyetin öncesi ve sonrasıyla bir bütünlük içerisinde olması bu pasajın tek seferde Mekke'de indiğinin göstergesidir. Bizce bu âyette Mekke müşriklerine hitap edilmektedir. Kaynaklarda belirtildiği üzere Hz. Muhammed, peygamber olduğun açıklayınca Mekkeli müşrikler Medine'deki Yahudi din adamlarına bu konuda danışmak için adamlar gönderdiler. Yahudi din adamları son peygamberin gönderilme zamanının geldiğini ve kendi kitaplarında onun vasıflarının yazılı olduğunu söylemek suretiyle Hz. Muhammed'in hak peygamber olduğunu doğrulayacak

³³ Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *Mu'cemü'l-müfessres li-elfâz'i'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 1994/1414), “ilm”, 596-611.

³⁴ el-Enbiyâ 21/51-81.

³⁵ Yûsuf 12/44; el-Ankebût 29/43; er-Rûm 30/22.

³⁶ eş-Şuarâ 26/197; el-Fâtır 35/28.

³⁷ eş-Şuarâ 26/197.

³⁸ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002), 3/280; et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 19/397-398; ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/335.

³⁹ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecîz*, thk: Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/224.

cevaplar vermiş, ancak Mekkeli müşrikler yine de ona iman etmekten kaçınmışlardır. İşte âyetin bu olay üzerine indiği rivayet edilmiştir.⁴⁰

Bu âyet bizlere özellikle o dönemlerde Yahudilerin halk kesimi ile âlimleri arasında son Peygamber'in gelmesi ve onun özellikleri hakkındaki bilgi seviyelerinin farklı olduğunu göstermektedir. Bu bilgi farklılığının olması son derece doğaldır. Çünkü o dönemde Tevrat nüshalarının sayısı azdı ve sadece din adamlarında bulunuyordu. Din adamları İbranice olan bu nüshaları okuyorlar ancak İbranice bilmeyen halka Arapça olarak açıklıyorlardı.⁴¹ Bu esnada da çıkarlarına uymayan bazı âyetleri ya hiç açıklamıyorlar ya da işlerine geldiği gibi yorumluyorlardı. Kur'an pek çok âyette bu duruma atıfta bulunarak ehl-i kitap âlimlerinin Allah'ın âyetlerini gizledikleri⁴², değiştirdikleri⁴³ ve az bir bedel karşılığı sattıkları⁴⁴ üzerinde durmaktadır.

2.3. İlim Verilenler

Kur'an'da din konusunda halka nazaran daha fazla ilim sahibi olan kimselerden bahsedilirken "ilim verilenler"⁴⁵ ve "ilim sahipleri"⁴⁶ terkipleri de kullanılmaktadır. Bu âyetlere baktığımızda burada "ilim" ile tarih boyunca insanlara gönderilen ilahi vahyin ve bu vahyin içerdiği bilginin kastedilmiş olduğunu görmekteyiz.⁴⁷ "İlim" kelimesi Kur'an'da, Allah'a, peygamberlere ve mü'minlere atfen kullanıldığında, kesinlikle "kuru bilgi, malumat" anlamına gelmemektedir.⁴⁸ İnsanlar bu vahyi ve onu anlamaya vesile olacak bilgileri öğrenmek suretiyle bu âyetlerde bahsedilen ilim verilenler/ilim sahipleri sınıfına girme imkanına kavuşabilir. Bize göre bu âyetlerde ilim verilenlerin ayrıca zikredilmesi onların halktan ayrı bir sosyal statüye dahil olduklarının bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

⁴⁰ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1420), 3/478; Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001), 3/348; el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'an*, thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî (Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1384/1964), 13/138-139.

⁴¹ Buhârî, "*İ'tisâm*", 25.

⁴² el-Bakara 2/42, 146, 159, 174; Âl-i İmrân 3/71; el-Mâide 5/13, 15; el-En'âm 6/91.

⁴³ el-Bakara 2/75; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/13, 41

⁴⁴ el-Bakara 2/79, 174; el-A'râf 7/169; el-Mâide 5/44; et-Tevbe 9/9.

⁴⁵ en-Nahl 16/27; el-İsrâ 17/107; el-Hac 22/54; el-Kasas 28/80; es-Sebe' 34/6; Muhammed 47/16; el-Mücâdele 58/11.

⁴⁶ Âl-i İmrân 3/18.

⁴⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 2/555; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/578; İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1419/1998), 9:3072

⁴⁸ Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali – Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 515.

2.4. Zikir Ehli

Zikir ehli tabiri Kur'ân'da⁴⁹ Tevrat ve İncil hakkında doğru ve yeterli bilgisi olan ehl-i kitap âlimleri için kullanılmıştır.⁵⁰ Bunların din adamı vasfıyla ilahi hitabı anlama konusunda çaba gösterdikleri için halkın bilmediği/bilemeyeceği bazı hususları bildikleri ve bazı konularda kendilerine danışılacağı belirtilmektedir.

Kur'ân'ın nazil olduğu süreçte henüz vahyin bir başka deyişle dinin tamamlanmamış olması ve insanlar arasında âlim sıfatıyla temayüz eden bir zümrenin oluşmamış olması sebebiyle âlim/ilim sahibi/zikir ehli vb. sıfatlar âyetlerde daha çok ehl-i kitap, özellikle de Yahudi din adamları hakkında kullanılmıştır.

3. Kur'an'da Diğer Dinlerin Görevlileri

Kur'ân'da din adamı anlamında sadece Rabbanî, Ahbâr, Ruhbân ve Kıssîs terimleri kullanılmaktadır.

3.1. Yahudi Din Adamları

Kur'ân'da ismen zikredilen din adamlarından rabbânîler ve ahbâr Yahudilik dinine mensuplardır.

3.1.1. Rabbânîler

“Rabbâniyyûn” kelimesi “rabbânî”nin çoğulu olup tefsirlerde genelde şu şekillerde açıklanmıştır:

- “Rabb”ini bilen ve daima O'na ibadet halinde bulunanlar,⁵¹
- “Mürebber”, yani insanları eğiten ve topluma yön veren kişiler,⁵²
- İlim “Erbab”ı, yani insanları bilgilendiren ve onları iyiliğe teşvik edenler.⁵³

Rabbânîler âlim, fakih, hakim ve ön görüşlü gibi çok yönlü bir din adamı olarak vasıflandırılmaktadır.⁵⁴ Rabbânîler dini hiyerarşide ahbârdan daha üstün konumdadır.⁵⁵

⁴⁹ en-Nahl 16/43; el-Enbiyâ 21/7.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/71; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 17/208; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/395.

⁵¹ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/479; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1139

⁵² Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/543

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 6/544

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/341

⁵⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî, *Tefsîru Abdürrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1999) 2/15.

3.1.2. Ahbâr

Kur'ân'da Yahudi din adamlarını ifade etmek üzere kullanılan diğer bir kelimedir. “Hibr/Habr” kelimesinin çoğuludur. Yapılan tanımlarda bunların kutsal kitapları okuyup halka anlatan kişiler olduğu belirtilmektedir.⁵⁶

3.2. Hıristiyan Din Adamları

Kur'an'da isimleri zikredilen diğer grup ise Hıristiyan din adamlarıdır.

3.2.1. Ruhbân

Kur'ân'da Hıristiyan din adamlarını ifade etmek üzere kullanılan kelimelerden biri “râhib”tir.⁵⁷ Bu kelimenin kökü olan “rehbet”, “korkup çekinmek, derin dini endişelerden dolayı ıstırap çekme” anlamındadır. Râhib de, ‘Allah’tan korkan ve uzlet halinde ibadet eden’ kişiyi ifade eder.⁵⁸ Arapçada ‘râhib’ kelimesi, nefis tezkiyesi için manastırda münzevi hayat yaşayan Hıristiyan zahitleri tanımlamak için kullanılmaktadır.⁵⁹

3.2.2. Kıssîs

Ârâmice kökenli olan bu kelime Araplar arasında “kâhin” ve “şeyh” anlamlarında kullanılmaktadır.⁶⁰ Tefsirlerde Hz. İsa'nın davetine icabet etmiş, ona tâbi olup, şeriatı üzere olan⁶¹ ‘bilginler ve kendilerini ibadete adanmış’⁶² ‘dininden sapmayan ve onun emirlerine göre hayat süren kişiler’⁶³ olarak tanımlanmışlardır.

4. Hıristiyan Din Adamlarının Yahudi Din Adamlarına Nazaran Mutedil ve Mütevazı Oluşu

Kur'ân'da farklı dinlere ait din adamları arasındaki farklılıklara da değinilmektedir. Allah, Hıristiyan din adamı olan keşiş ve rahiplerin müşrik ve Yahudilere göre daha mutedil ve mütevazı olduğunu şöyle beyan etmektedir. “*Kuşku yok ki iman edenlerin, insanlar içinde en amansız düşmanlarının Yahudiler ve şirk koşanlar olduğunu göreceksin. Yine, onlar arasında iman edenlere sevgi bakımından en yakın*

⁵⁶ İbn Ebî Hâtım, *Tefsîr*, 4/1140.

⁵⁷ et-Tevbe 9/31, 34

⁵⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü el-fâzî'l-Kur'ân*, thk. Safvan Adnân ed-Dâvûdî (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/ 1992), 643.

⁵⁹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “rhb”, 1/436.

⁶⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 1205.

⁶¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/500.

⁶² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/668-669.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-abkâmi'l-Kur'ân*, 6/257.

olanların da, “Biz Hıristiyanız” diyenler olduğunu göreceksin. Çünkü bunların içinde keşişler ve rahipler vardır ve onlar büyüklük taslamazlar.”⁶⁴

Bu âyetin Habeş Necâşîsi Ashame ve çevresindeki insaf sahibi Hıristiyanlar hakkında indiği rivâyet edilmektedir. Bu hükümdar Mekke müşriklerinin zulüm ve baskısı karşısında Habeşistan’a göç etmek zorunda kalan Müslümanları dinlemek üzere ileri gelen din bilginlerini ve rahipleri de çağırmişti. Necâşî “Sizin kitabınızda Hz. Meryem’den söz ediliyor mu?” diye sorunca Müslümanlar onun adıyla bir sûre bulunduğunu belirtip Kur’ân’dan bazı bölümleri okudular. Okunanlar oradaki samimi inanç sahibi Hıristiyanları duygulandırdı ve onları ağlattı. Tefsirlerde, hükümdarın Hz. Peygamber’e gönderdiği bir heyetin ve Resûlullah zamanında Medine’ye gelen başka Hıristiyan grupların Kur’ân’ı dinlerken dinî bir coşku ile ağladıklarına dair rivâyetler de vardır.⁶⁵

Âyette keşişler ve rahiplerin büyüklük taslamamalarından bahsedilirken aslında o dönemde Araplar arasında yaygın olarak bilinen bir tespite yer verilmektedir. Zira keşiş ve rahipler tevazu, hoşgörü ve diğer ahlâkî erdemleriyle tanınıyorlardı. Nitekim o dönem Arap şuurunda bu hususa vurgu yapan bazı beyitler bulunmaktadır. İçerisinde bu tür din adamlarını barındıran ve onları saygın bir konuma getiren bir toplumun ahlâkî bakımdan kendini düzeltmesi ve Müslümanlara yakın davranması da doğal bir sonuçtur.⁶⁶

5. Ehl-i Kitabın Din Adamlarını Rab Edinmeleri

Din adamları hususunda Kur’ân’da belki de en dikkat çeken ifade insanların din adamlarını rab edinmelerinden bahseden âyettir. Tevbe sûresinin 31. âyetinde ehl-i kitabın tek bir Tanrı’ya kulluk etmekle emroldukları halde Allah’ı bırakıp da din âlimlerini, rahiplerini ve özellikle de Meryem oğlu Mesîh’i rab edindikleri belirtilmektedir.

Müfessirlere göre buradaki “rab edinme” ile din adamlarına ibadet edilmesi değil, Allah’ın koyduğu hükümler yerine ruhban sınıfının hükümlerinin esas alınması, bu sınıfın helâlleri haram, haramları helâl kılması durumunda Hıristiyanların bunu kabul edip onlara uymaları kastedilmektedir.⁶⁷ Bu görüşü destekler nitelikte Adî b. Hâtim ile Hz. Peygamber arasında bu âyet hakkında şöyle bir konuşma geçtiği rivâyet edilmektedir. Hz. Peygamber bu âyeti okuduğu zaman eski bir Hıristiyan olan Adî b. Hâtim: “Ya Resûlallah, onlara ibadet etmezdik” deyince Hz. Peygamber, “Allah’ın

⁶⁴ el-Mâide 5/82.

⁶⁵ Abdürrezzâk, *Tefsîr*, 2/19; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, 10/498-500;

⁶⁶ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tabrîr ve’t-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru’l-Tûniyye, 1984), 7/7.

⁶⁷ Râzî, *Mejâtîhu’l-gayb*, 16/30.

helal kıldığına haram derler, siz de haram tanımaz mıydınız? Allah'ın haram kıldığına helâl derler, sizde helâl saymaz mıydınız?” diyerek burada Rab edinme ile neyin kastedildiğini açıklamıştır.⁶⁸

Râzî bu konuda Müslümanları uyarmak maksadıyla kendi hocasının şu sözünü nakletmektedir: “Fakihleri taklit eden bir topluluk gördüm. Onlara bazı konularla ilgili olarak Allah'ın kitabından pek çok âyet okudum. Onların görüşleri bu âyetlere tersti. Bu âyetleri kabul etmediler ve hiç iltifat göstermediler sadece bana şaşkın vaziyette bakakaldılar. “Ecdadımız şöyle dediği halde bu âyetlerin zahiriyle nasıl amel edilir?” dediler. Bu konu üzerinde iyice düşündüğün zaman artık bu hastalığın pek çok dünya ehlinin damarlarına sirâyet ettiğini görürsün.”⁶⁹ Râzî'nin değindiği teşrî alanında başka insanları körü körüne taklit problemi İslam dininin en çok önem verdiği helal ve haram belirleme yetkisine bir tecavüzdür. Çünkü ilgili âyetler ve hadislerde bu yetkinin mutlak manada Allah'a ait olduğu müteaddit defalar vurgulanarak⁷⁰ din adamlarının böyle bir yetkilerinin olmadığı belirtilmiştir.

6. Din Adamlarının Görevleri

Din adamlarının gerek zeka ve idrak, gerekse dini konularda eğitim görme gibi sebeplerle halk içinde temayüz ettiklerini söylemiştik. Onlar bu özellikleriyle aynı zamanda dinin anlaşılması ve yaşanması konularında bir takım görevleri yerine getirmekle de yükümlüdürler.

6.1. Emr-i bi'l-Ma'rûf ve Nehy-i ani'l-Münker

Dinlerin en temel fonksiyonu olan, “kişileri ve toplumları ıslah etme” konusunda din adamlarının sorumluluğu bulunmaktadır. “Emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker” olarak ifade edilen bu prensip İslam'da önemli bir yer tutmaktadır.⁷¹ Bu görev aslında bütün müslümanların üzerine düşmekle birlikte din adamlarının bu konuda daha fazla inisiyatif alması gerektiği belirtilmektedir. Allah, Âl-i İmrân sûresinin 93. âyetinden itibaren yahudiler hakkında onların inkâra sapmaları ve başkalarını da saptırmaları sebebiyle kınayıcı ifadeler kullandıktan sonra 100. âyette ve sonrasında müminlere iman ve takvâyı emrederek başkalarını da İslam'a çağırma görevini söylemektedir. Bizim konumuz açısından bu pasajdaki 103. âyet ayrı bir önem arz etmektedir. “İçinizden bayra çağırın, iyiliği emredip kötülüğü meneden bir topluluk bulunsun. İşte onlar kurtuluşa erenlerdir.”⁷²

⁶⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/210; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkandî, *Babru'l-'ulûm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1413/1993), 2/53.

⁶⁹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 16/30.

⁷⁰ el-Mâide 87; el-A'râf, 32; Yûnus 59; en-Nahl 116; İbn Mâce, “*Et'ime*”, 60; Tirmizî, “*Libâs*”, 6.

⁷¹ Âl-i İmrân 3/110; et-Tevbe 9/71; el-'Asr 103/3; Müslim, “*İmân*”, 78; Tirmizî, “*Fiten*”, 9; Ebû Dâvûd, “*Melâhim*”, 17.

⁷² Âl-i İmrân 3/103.

Bazı müfessirlere göre bu âyet bütün müminlere hitap etmektedir.⁷³ Ancak bize göre âyette emr-i gâib sigasının kullanılmış olması burada bütün müminlerin değil onların içinden bir grubun kastedildiğini göstermektedir. Nitekim tefsirlerde bu yönde pek çok görüş bulunmaktadır.⁷⁴

Alimler, müslümanların emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker görevini ifa edecek böyle bir sosyal grup oluşturmalarının farz-ı kifâye olduğunu,⁷⁵ bu görev yerine getirilmediği takdirde bütün müslümanların bu ihmalden dolayı sorumlu olacaklarını belirtmişlerdir.⁷⁶ Kur'ân, savaş zamanlarında bile belli bir topluluğun savaşa katılmayıp, dini öğrenmelerini ve savaşa gidenler döndüklerinde onları uyarmalarını ve böylece iyiliği emretme kötülüğe karşı gelme faaliyetini sürdürmelerini öngörmektedir.⁷⁷

Hz. Peygamber, iyiliğin yaygınlaşması ve kötülüğün engellenmesiyle ilgili üç aşamalı bir eylem planı sunmaktadır; “Bir kötülük gören kişi onu eliyle önlesin. Buna gücü yetmeyen diliyle karşı çıksın. Bunu da yapamayan kalben buğzetsin ki, artık bu da imanın en zayıf derecesidir”⁷⁸ Bazı alimlerce buradaki görev dağılımı şu şekilde yapılmıştır: El ile düzeltme yetkisi yöneticilerin, dil ile düzeltme alimlerin ve kalben buğzetme ise halkın üzerine düşmektedir.⁷⁹

Müfessirler bu görevi üstlenecek kimselerin bazı özelliklere sahip olması gerektiğini söylemişlerdir. Öncelikle bu kimseler, güç ve kudrete, iyiyi kötünden ayırt edebilecek derecede bilgiye ve beşerî münasebetleri güzel bir şekilde yürütebilecek iyi ahlâka sahip olmalıydılar. Güçsüz ve cahil kişilerin bu görevi yerine getirmelerinde bazı sakıncalar bulunmaktadır. Bunlar iyiyi kötüyü birbirinden ayırt edemedikleri için bazen insanları hayır diye şerre çağırabilir ve kötülükten sakındırmak isterken iyiliği engelleyebilirler. Yumuşak davranılması gereken yerde sert, sert davranılması gereken yerde yumuşak davranabilirler. Oysa bu görevlerin tatlı bir üslûpla yapılması, görev yapılırken gönül kırmaktan ve fitne çıkarmaktan sakınılması gerekmektedir.⁸⁰

⁷³ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-Vâhidî, *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, vd. (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 1/474; Begavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, 1/496.

⁷⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 7/90, 92; Semerkandî, *Babru'l-'ulûm*, 1/234; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, thk: İbrahim el-Besyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, ts.), 1/268.

⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/396; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Sahîbi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1392/1972) 2; 23.

⁷⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Matbaai Ebuuzziya, 1935), 2/1155

⁷⁷ et-Tevbe 9/122

⁷⁸ Müslim, “*İmân*”, 78; Tirmizî, “*Fiten*”, 11

⁷⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-Abkâmi'l-Kur'an*, 4/49.

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/396; İbn-i Atiyye, *el-Muharrarü'l-vecih*, 1/485

Maide sûresi 63'üncü âyetinde de kötülükleri engelleme konusunda din adamlarının sorumluluğuna dikkat çekilmektedir. Bu âyetin içerisinde bulunduğu pasajda ehl-i kitap ve onların yaptıkları kötülükler konu edilmektedir. Ehl-i kitabın bir kısmı, Müslümanlar namaza çağrıldığında, namazı oyun ve alay konusu yapıyorlar, bazılarının karakterlerine sirâyet etmiş maymun ve domuz şahsiyetinde davranış bozukluğu gösteriyorlardı. İçlerinde inkar ettikleri halde “inandık” diyecek kadar münafık olanlar vardı. Müslümanlar'a düşmanlık etmede ve haram yemekte birbiriyle yarışıyorlardı. İşte tam da bu durumda Allah; “*Bâri din adamları ve âlimleri onları yalan söylemekten ve haram yemekten menetselerdi. Bu yaptıkları ne kötüdür!*”⁸¹ demek suretiyle İslam'ın Allah katından geldiğini bilen ancak kıskançlıkları yüzünden bunu itiraf edemeyen din adamlarının⁸² bu kötülükleri engel olması gerektiğini bildirmiştir. Âlimlerin bu konudaki ihmalkarlığı, halkın ahlâkının ve dininin bozulmasına yol açmakta, dolayısıyla bu bozulmanın sorumluluğunu âlimler taşımaktadır.⁸³

Al-i İmran sûresinde ise ehl-i kitabın hepsinin aynı durumda olmadıkları belirtildikten sonra onların içerisinde de başka güzel davranışlarla birlikte iyiliği emredip kötülükten de sakındırma görevini ifa edenlerin bulunduğu dikkat çekilmektedir.⁸⁴ Bunun bir örneği olarak Kasas sûresi'nin 76. ve 81. âyetleri arasında Karun'un şahsında halkı sömüren, iyilik yapma teklifini reddeden ve halkın kıskançlık duygularını kabartıp onları özendirecek israf hayatı yaşayan, servetinin gerçek kaynağını inkâr eden zengine ve onu kıskanarak onun yaşadığı gibi bir hayatı özleyen halk kesimine karşı ilim sahiplerinin nasıl bir tavır takındığından bahsedilmektedir. İlim sahipleri halka hitaben “*Yazıklar olsun size! İman edip iyi işler yapanlar için Allah'ın mükâfatı daha üstündür. Ona da ancak sabredenler kavuşabilir!*”⁸⁵ diyerek onların dünyalık karşılığında ahiretlerini kaybetmemeleri konusunda uyarılmışlardır.

6.2. Dini Hükümleri Değiştirmemek ve Gizlememek

Din adamlarının toplum içerisindeki görevlerinden birisi de halkı din konusunda bilgilendirmeleridir. Özellikle dini kaynaklara ulaşımın zor olduğu dönemlerde insanlar dinlerini ancak din adamlarının kendilerine anlattıkları kadarıyla ve onların aktardıkları şekilde öğrenip yaşayabiliyorlardı. Günümüzde her ne kadar dini kaynaklara ulaşım imkânı çok kolaylaşmış olsa da özellikle

⁸¹ el-Mâide 5/63.

⁸² el-Bakara 2/89, 90, 91, 109; Âl-i İmrân 3/19, 70-72;

⁸³ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ebî Muhammed b. Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 4/86; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/653;

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/113-114

⁸⁵ el-Kasas 28/80

halkın okuma ve araştırma faaliyetini pek sevmemesi sebebiyle dini bilgileri gerek gerçek gerekse sanal âlemde beğendiği bir hocadan öğrenmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın 2013 yılında yaptığı "Türkiye'de Dini Hayat Araştırması"na göre insanların %91,8'inin sahip oldukları dini bilginin kaynağı ailesi ve yakın çevresi, %43'ünün din görevlileri, %24,6'sının yazılı ve görsel medya iken sadece %23,2'si kendi okuma ve araştırmalarıyla dini öğrendiğini açıklamıştır.⁸⁶ Buna göre insanların aile çevresini saymazsak dini bilgilerini din adamlarından öğrendiklerini söyleyebiliriz.

Din adamlarının halkın görüşlerinin üzerinde ne ölçüde belirleyici olduğunu Bakara sûresinin 113. âyetinde görmekteyiz. Bu âyette Yahudiler ve Hıristiyanların birbirleri hakkında olumsuz iddialarda buldukları belirtildikten sonra "*Bilmeyenler de tıpkı onların dediği gibi derler*" ifadesiyle dini konuda yeterince bilgisi olmayan cahillerin din adamlarının sözlerinin ardından gittiklerine vurgu yapılmaktadır.⁸⁷

Kur'ân'a göre, halka dini aktarırken din adamlarının iki büyük sorumluluğu vardır. Bunlardan biri Allah'tan gelen vahyi değiştirmemek ve diğeri ise gizlememektir. Kur'ân'a göre özellikle ehl-i kitap âlimleri bir takım şahsi çıkarları veya korkularından dolayı Allah'ın âyetlerini gerek lafız, gerekse mana olarak tahrif etmişler⁸⁸ veya var olan bilgileri halktan gizlemişlerdir.⁸⁹

Maide sûresinin 44. âyetinde rabbânîler ve ahbâr'ın insanlardan korkmaları sebebiyle Tevrat'ta bulunan hükümleri aza bir bedel karşılığında satmamaları emredilmektedir. Çünkü peygamberlerle birlikte din âlimleri de Allah'ın kitabını tahrif edilmekten korumakla görevlendirilmişlerdir. Bu görev ise ancak onun bozulmasını, değiştirilmesini, yanlış anlaşılmasını, kuralsız te'vil edilmesini önlemekle, onun anlamını ve hükmünü öğrenmek, gereği ile amel etmek ve onu başkalarına öğretmekle yerine getirilir. Din adamları bunu yaparken bazı sıkıntılarla karşı karşıya kalabilecekleri için Allah "*İnsanlardan korkmayın, benden korkun*" buyurarak âyetlerinin tahrif edilmemesini istemiş; bunu dikkate almayan ve O'nun âyetleriyle hükmetmeyenlerin kâfir olduklarını haber vermiştir.⁹⁰ Allah, Hz. Muhammed'i ve onun şahsında Müslüman din adamlarını da benzer bir hataya düşmemesi

⁸⁶ DİB, Türkiye'de Dini Hayat Araştırması (Ankara, 2014), 113.

⁸⁷ Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-Sem'ânî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Yâsir b. İbrahim-Guneym b. Abbas, (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997) 1/127; Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 1/156.

⁸⁸ Takıyyüddin Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye, *el-Cevâbu's-sabîh limen beddele dîne'l-mesîb*, thk. Ali b. Hasen vd., (Su'ûd: Dâru'l-âsime, 1419/1999), 1/340-360. Ignaz Goldziher, "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5 (1982)/254-256.

⁸⁹ Konuyla ilgili olarak bk. el-Bakara 2/42, 59, 75, 79, 174; Âl-i İmrân 3/78; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5: 13, 41, 44; el-A'râf 7/169; et-Tevbe 9/9.

⁹⁰ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/344; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîr*, 4/1141.

hususunda “Ey peygamber, Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer (bu görevini) yapmayacak olursan, O'nun elçiliğini tebliğ etmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır”⁹¹ âyetiyle uyarmıştır.

Allah, görevlerini suiistimal ederek bu sıfatlarını şahsi çıkar sağlamak için kullanan ehl-i kitabın din adamlarının bu davranışlarının karşılığının acı verici bir azap olduğunu bildirmektedir.⁹² Tefsirlerde bu kimselerin, verdikleri hükümler için rüşvet aldıkları, ilâhî kitapta değişiklik yapıp yazdıkları tahrif edilmiş nüshaları sattıkları, Allah katında duaların kabulüne aracı olacağı izlenimi vererek bağış aldıkları, günah çıkarma karşılığında bir gelir elde ettikleri ve birçok dolambaçlı yollarla kendileri için malî kaynaklar oluşturdukları zikredilmektedir.⁹³ Kuşeyrî, öğrettiği ilim karşılığında insanların kendisine mal vermesini bekleyen âlimin bu kazandığı malın bereketini göremeyeceğini söylemektedir.⁹⁴

Bunun dışında Kur’ân’da Allah’ın kitap ehlinden “O Kitabı insanlara kesinlikle açıklayacağımızı ve asla gizlemeyeceğimizi”⁹⁵ şeklinde söz almış olmasına rağmen onların bu sözlerini tutmayarak az bir bedel karşılığı menfaatleri doğrultusunda hüküm verdikleri nakledilmektedir.⁹⁶ Allah’ın indirdiği kitaptaki hükümleri dünyalık karşılığında gizleyenlerin buna karşılık karınlarına ancak ateş doldurmuş oldukları ve bununla birlikte ahirette ise Allah’ın onlarla konuşmayacağı, onları temize çıkarmayacağı ve acı bir azabın onları beklediği uyarısı yapılmaktadır.⁹⁷

Bu konuda tefsirlerde şöyle bir olay nakledilmektedir: “Yahudiler Resûlullah’a içlerinden zina etmiş bir erkek ve bir kadın getirdiler. Resûlullah da onlara: “Kitabınızda ne buluyorsunuz?” dedi. “Yüzlerini karalarız ve eşeğe tersine bindirip dolaştırarak rezil ederiz.” dediler. Resûlullah, “Musa’ya Tevrat’ı indiren Allah için söylemenizi istiyorum; Kitabınızda Tevrat’ın cezasını böyle mi buluyorsunuz?” dedi. İçlerindeki bir genç “Hayır, kitabımızda zinanın cezası recimdir.” dedi. Fakat biz önderlerimizden birini zina ederken yakaladığımızda bırakıyor, zayıf birini yakaladığımızda ise cezayı uyguluyorduk. Sonra zayıfların isyanı üzerine ortaklaşa böyle bir hüküm uygulamaya başladık.” “Resûlullah onlar hakkında Allah’ın kitabındaki hükmü verdi ve recim edildiler.”⁹⁸

⁹¹ el-Mâide 5/67.

⁹² et-Tevbe 9/34.

⁹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/216; es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, 5/37; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 8/122; Reşid Rıza, *Menâr* (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1990), 10/344.

⁹⁴ Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, 2/22.

⁹⁵ Âl-i İmrân 3/187

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/187.

⁹⁷ el-Bakara 2/174.

⁹⁸ Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk: Sâmî b. Muhammed Seleme (Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1420/1999), 3/113-114.

Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker görevini yerine getirmede olduğu gibi Allah'ın âyetlerini tebliğ ve muhafaza konusunda da üzerine düşeni hakkıyla yapan bir grup da bulunmaktadır. Allah; “*Kitap ehlinden öyleleri var ki, Allah'a inanırlar, size indirilene ve kendilerine indirilene -Allah'a boyun eğerek inanırlar. Allah'ın âyetlerini az bir değere değışmezler. Onların mükâfatı da Allah katındadır. Şüphesiz Allah, hesabı çabuk görendir.*”⁹⁹ âyetiyle bu kişilerin varlığını bizlere bildirmektedir.

7. Ruhbanlığı İcat Etmeleri

İslam dışındaki pek çok dinin hiyerarşisinde halk ile din adamlarını ayıran keskin bir çizgi bulunmaktadır. Bu çizginin üzerinde kalan ve gerek hayat tarzları ve gerekse dini işlerdeki yetkileriyle halktan tamamen farklı bir yaşam süren bu zümreye ruhban sınıfı denilmektedir. Tefsirlerde ruhbanlığın ortaya çıkışıyla ilgili şu açıklamalar yapılmıştır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde samimi müminler diğer din mensupları tarafından ağır sosyal ve siyasî baskılara maruz kaldılar. Bunun üzerine onlardan bir kısmı katliam ve çatışmalardan kaçmak ve dinlerini koruyabilmek amacıyla dağlara ve ücra yerlere çekilip kadınlardan uzaklaşarak kendilerini ibadete verdiler. Fakat zaman içinde bu hareket amacından saptırıldı ve dinin istismar aracı olmasını kurumlaştıran bir örgüt haline geldi.¹⁰⁰

Allah, Hadîd sûresi 27. âyetinde “Kendilerinin icat ettikleri ruhbanlığa gelince, biz onlara bunu emretmemiştik; sırf Allah'ın hoşnutluğunu kazanmak için yapmışlardı, ama buna hakkıyla riâyet etmediler” demek suretiyle ruhbanlığın dini bir temelinin olmadığını belirtmektedir. Hz. Muhammed'in hayatına baktığımızda da kendisinin ruhbanların yaptığı gibi dünyadan el etek çekmiş münzevi bir hayat yaşamadığı gibi böyle hayata niyetlenenleri de engellemiştir. Örneğin, Urve'den rivâyet edildiğine göre, Hz. Peygamber, Osman b. Maz'ûn'un, kendisini ibadete adadığı için eşini ihmal ettiğini işitince: “Ey Osman! Bize ruhbanlık emredilmedi...”¹⁰¹ diyerek onu uyarmıştır.

Râzî, Allah'ın Müslümanlara ruhban hayatını yasaklamasının hikmeti özetle şu şekilde açıklamaktadır: Dünyaya aşırı meyletmek insanlara Allah'ı ve âhireti unutturması sebebiyle hoş görülmemekle birlikte dünya nimetlerinden tamamen el çekmek, ruhbanlık da insanın kalbinde ve zihninde zayıflığa sebep olması sebebiyle en büyük saadet olan marifetullaha ulaşmada engel oluşturmaktadır. Nefsin maddi lezzetlerle meşgul olması durumunda mânevî mutluluğun elde edilememesi söz konusu olsa da bu ancak zayıf nefisler için geçerli olup kâmil nefisler aynı anda hem maddî hem

⁹⁹ Âl-i İmrân 3/199.

¹⁰⁰ Sa'lebî, *el-Kesf ve'l-beyân*, 9/247-249; Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/484.

¹⁰¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/226. Konuyla ilgili olarak ayrıca bk. Buhârî, “*Nikâb*”, 1; Müslim, “*Nikâb*”, 5.

mânevî lezzetlerle meşgul olabilme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla maddî olanı tamamen terk edip yalnız mânevî olana yönelmek aslında güçsüzlüğün işaretidir. Ayrıca ruhban hayatı neslin sona ermesine ve dünyanın harap olmasına da yol açmaktadır.¹⁰²

Hristiyanlık'taki ruhbanlık müessesesiyle ilgili olarak âyetlerdeki ifadeleri ve tefsirlerdeki değerlendirmeleri iki noktada toplamak mümkündür. 1. Allah tarafından emredilmediği halde sırf Allah'ı hoşnut etmek amacıyla Hristiyanların uzlet hayatı uygulamasının onları dünya hırsından ve buna bağlı kötülüklerden alıkoyduğuna işaret edilmiştir. 2. Ruhbanlığın hakkıyla yerine getirilmesi ve ruhban sınıfının dinî konularda mutlak otoriteye sahip kılınması ise kınanmıştır.¹⁰³

Ehl-i kitabın din adamlarından bahsedilen âyetlerde çoğunluk olarak onların kötü vasıflarına değinilmekle birlikte bizler âyetleri sadece onlara has olarak düşünmeyerek kendimizi de hesaba katmalı ve böylece İbn Abbas'ın "Siz ne güzel bir toplumsunuz. Bütün tatlı şeyler sizin için, bütün acı şeyler ise ehl-i kitap için"¹⁰⁴ sözünde ironik bir şekilde belirttiği duruma düşmemeliyiz.

8. Din Adamlarının Savaşmaktan Muaf Olmaları

Tevbe sûresinin 122. âyeti doğrudan din adamlarıyla ilgili olmasa bile sonradan din adamlarına bazı ayrıcalıkların tanınmasına sebep olacak şekilde yorumlanmıştır. Söz konusu âyet şu şekildedir: "*Bununla beraber müminlerin hepsinin toptan savaşa çıkmaları doğru değildir. Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve seferden dönen topluluklarını uyarmak üzere geride kalmalıdır. Umulur ki sakınırlar.*"¹⁰⁵

Âyetin gramer açısından farklı anlamalara imkân veren bir söz dizimine sahip olması ve nüzul sebebi olarak farklı olayların gösterilmesi sebebiyle değişik yorumlar yapılmıştır. Bu rivâyetlerin ortak noktası Müslümanların İslam'ın önemli bir unsuru olan cihada katılma konusunda aşırı istekli davranmalarındır.¹⁰⁶ Bir görüşe göre âyette; İslam ordusu bir sefere çıkarken Hz. Peygamber Medine'de kalyorsa, onun geride yalnız bırakılmaması ve bir grubun onunla birlikte Medine'de kalıp yeni nazil olan âyetleri ve diğer dini bilgileri savaştan dönenlere öğretmeleri istenilmektedir.¹⁰⁷

¹⁰² Râzî, *Meââtîbu'l-gayb*, 12/417

¹⁰³ Salıma Leyla Gürkan, "Ruhban", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/204.

¹⁰⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/638.

¹⁰⁵ et-Tevbe 9/122.

¹⁰⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 14/565-573;

¹⁰⁷ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şiblî, (Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988), 2/475.

Bir diğer görüşe göre dinde yeterli bilgiye sahip olmaya çalışması gerekenler savaşa çıkan mücahitlerdir. Bu takdire göre âyet şu şekilde anlaşılmaktadır: Sefere katılanlar başta Allah'ın Müslümanlara lütufları ve nasip ettiği zaferler olmak üzere savaş esnasında ibret alınacak olayları gözlemleyecekler sonra bunları memleketlerine döndüklerinde geride kalmış olanlara anlatacaklardır.¹⁰⁸ Bu yoruma göre âyetin meâli şöyle olmaktadır: “Onların her kesiminden bir grup dinde yeterli bilgi sahibi olmaya çalışmak ve döndüklerinde toplumlarını uyarmak üzere sefere çıkmalıdır/toplanmalıdır.”

Üçüncü bir görüşe göre ise âyet savaş halinden bahsetmemektedir. Yeni Müslüman olan kabilelerdeki insanlar İslam dinin öğrenmek üzere topluca Medine'ye geliyorlardı. Ancak bu izdiham Medine ahalisini rahatsız etmeye başlamıştı. Bu yoruma göre âyette şu mana kastedilmektedir: Dini öğrenmek üzere bütün müslümanların bizzat Hz. Peygamber'in yanına gelmeleri gerekmez; her topluluktan bir grubun gelip dinlerini öğrenmeleri ve sonra dönüp kendi topluluklarına onu anlatmaları yeterlidir.¹⁰⁹

Bu görüşler içerisinde en fazla birinci görüş tercih edilmiş, bunun sonucunda dini ilimlerle meşgul olanlar savaşa katılmaktan ve askerlik vazifesinden muaf tutulmuşlardır.¹¹⁰ Bunun bir uygulamasına Osmanlı devletinde şahit olmaktayız. Osmanlı Devleti'nde zorunlu askerlik hizmeti 1826 yılında Sultan II. Mahmûd tarafından “Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye” isimli ordunun kurulmasıyla başlamıştır.¹¹¹ Ancak bu yeni sisteme geçişte birçok sorunla karşılaşmış ve bu sistemin mahsurlarını bertaraf etmek için bazı muafiyetler getirilmiştir. Yukarıda zikrettiğimiz Tevbe sûresi 122. âyete ve İslam tarihi boyunca âlimlere gösterilen imtiyazlı teamüllere dayanarak askerlikten muaf olan kesimlerden birisi de medrese âlimleri ve öğrenciler olmuştur.¹¹² Ancak bu durum zamanla suistimallere de yol açmış ve insanlar askerlik vazifesinden kaçmak için medreselere öğrenci olmaya başlamışlardır.¹¹³ Bizim kanaatimize göre ilgili ayetten dini ilimler tedris eden kişilerin askerlikten muaf tutulması gibi bir sonuç çıkarılması yanlıştır.

Sonuç

Pek çok insan için, hem bu hayatını hem de ölümden sonrasını ilgilendirmesi yönüyle “din” belirleyici bir unsurdur. Ancak herkes dini anlamada ve öğrenmede eşit seviyede olmamıştır. Din

¹⁰⁸ Maverdî, *en-Nüket ve'l-ıyyân*, 2/414.

¹⁰⁹ İbn Ebi Hâtım, *Tefsîr*, 6/1911; Begavî, *Meâlimu't-Tenzîl*, 4/111.

¹¹⁰ M. Asım Köksal, “İslamiyet'te Din Adamı Yoktur İddiasına Cevap”, *DİB Dergisi*, 2/3-4 (Mart-Nisan 1963): 26.

¹¹¹ Ahmed Cevdet Paşa, *Tarîh-i Cevdet*, 12 cilt, (İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309), 12/360.

¹¹² Rıdvan Ayaydın, *Osmanlı Devleti'nde Askerî Yükümlülükler ve Muafiyetler (1826- 1914)*, (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi,) 83.

¹¹³ Hüseyin, Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983) 215.

konusunda bilgi ve idrak yönüyle halk içerisinde temayüz eden insanlar, halkı din konusunda eğitirken bir yandan da onlara ibadetlerinde rehberlik yapmışlardır. Semavi dinlerin aslında bulunmakla birlikte daha sonra toplumsal şartların etkisiyle ortaya çıkmış olan “din adamı” sınıfı, Kur’ân’ın nüzulü döneminde özellikle Medine’deki ehl-i kitap toplumlarında bulunması sebebiyle âyetlerde kendine yer bulmuştur. Rabbânî, ahabâr, ruhbân ve kıssâs gibi çeşitli adlarla anılan bu kişiler bazen olumlu özellikleriyle anılmakla birlikte genelde dine ve halka karşı sorumluluklarını yerine getirmemeleri sebebiyle eleştirilmişlerdir. Bunların başında insanları iyiye yönlendirme ve kötülükten sakındırma hususunda yetersiz kalmaları ve kendilerine bir şekilde tevdi edilmiş olan vahiy kaynaklı bilgiyi çıkarları uğruna değiştirmeleri ve gizlemeleri gelmektedir. Bu noktada Hıristiyan din adamlarının Yahudi din adamlarına nazaran daha mütavazi ve mutedil oldukları vurgulanmaktadır. Kur’an, dini tebliğ vazifesini üstlenen peygamberi ve onun varislerin olan ilim adamlarını aynı hatalara düşmemeleri amacıyla pek çok ayette uyarmıştır. Diğer din mensuplarının din adamları konusundaki yanlışlarından birisi de helal-haram belirleme konusunda din adamlarının verdikleri hükümleri tıpkı Allah’ın hükmü gibi görmeleri ve bir nevi din adamlarını rab edinmeleri olmuştur. Bu sebeple dinde mutlak teşri yetkisinin Allah’a ait olduğu yine Kur’an’da sıklıkla vurgulanan konulardan birisi olmuştur.

Bunun yanı sıra İslam’da diğer dinlerin aksine insanlar arasında rûhânî olanlar ve olmayanlar şeklinde kesin bir ayırım yoktur. Dolayısıyla pek çok dinde görülen rûhânîlerin birtakım kutsal niteliklere sahip olduğu ve ancak bunlar aracılığıyla Allah’a ibadet yapılabileceği inancı İslam’da kaldırmıştır. Bunun yerine, her fertte potansiyel olarak mevcut olan manevi duyguları harekete geçirip gerek cemaat hâlinde gerekse münferit olarak, Allah’a kulluk edilebileceği ilkesini yerleştirmiştir. Ancak yine Kur’an’daki “ilimde rasih olanlar”, “ilim sahipleri” ve “zikir ehli” gibi ifadeler halk arasında bazı kişilerin vahiy kaynaklı bilgiye sahip olmaları sebebiyle halktan ayrıldıklarını göstermektedir. Bu kişiler gerek bir meslek dalı olarak dini görevler ifa etseler de etmeseler de bu bilginin gereğini yapmaya mecburdurlar. Allah katında üstünlüğün ölçüsünü takva olarak belirleyen Kur’ân bununla birlikte halk içinde din konusundaki ilmi ile öne çıkan kişilerin dini irşat ve rehberlik faaliyetlerinde daha fazla sorumluluk almalarını beklemektedir.

Kaynakça

- Abdülbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfreh li-elfâzî'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Hadîs, 4. Baskı, 1414/1994.
- Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *Tefsîru Abdürrezzâk*. thk. Mahmûd Muhammed Abduh. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. 12 cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1309.
- Hüseyin, Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Ayaydın, Rıdvan. *Osmanlı Devleti'nde Askeri Yükümlülükler Ve Muafiyetler (1826- 1914)*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi, 2011.
- Bagader, Ebubekir. *Modern Çağda Ulema*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Bayındır, Abdülaziz. *Din ve Devlet ilişkileri*. İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları, 1999.
- Bayraklı, Bayraktar. "Kur'ân-ı Kerim'de Din Adamı Kavramı". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 1 (1994): 147-162.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Me'âlimu't-tenzîl. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1420.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi el-. *el-Câmi' u's-sabîh*. thk: Muhammed Züheyr. 10 cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- DİB, Türkiye'de Dini Hayat Araştırması, Ankara, 2014.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk. *es-Sünen*. thk: Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 4 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 cilt. İstanbul: Matbaai Ebuuzziya, 1935.
- Goldziher, Ignaz. "Ehl-i Kitaba Karşı İslam Polemiği II", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi*, 5, (1982): 254-256.
- Gürkan, Salima Leyla. "Ruhban". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

- Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-`ayn*. thk: Mehdi el-Mahzûmî- İbrahim el-Samarraî. 8 cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed. *et-Tabrîr ve't-tenvîr*. 30 cilt. Tunus: ed-Dâru'l-Tûni-siyye, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib el-Endelüsî. *el-Muharrarü'l-vecîz*. thk. Abdusselâm Abduşşâfi Muhammed. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî. *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr*. thk. Abdür-rezzâk el-Mehdî. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1422/2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *el-Cemhere*. thk. Remzî Münîr Ba' lebekî, 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Müsned*. thk: Şuayb el-Arnaûd, 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-`azîm*. thk. Es' ad Muhammed et-Tayyib. 13 cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 3. Baskı, 1419/1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-`azîm*. thk. Sâmî b. Muhammed Seleme. 8 cilt. Riyâd: Dâru Tayyibe li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2. Baskı, 1420/1999.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 2 cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-`arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Baskı, 1414/1993.
- İbn Sa' d, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadîr Ata, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed. *el-Cevâbu's-sabîh limen beddele dîne'l-mesîh*. thk. Ali b. Hasen, vd. 6 Cilt. Su' úd: Dâru'l-âsime, 1419/1999.
- İz, Mahir. "Din Alimi Din Adamı". *İslam Medeniyeti Dergisi*. 1/2 (Eylül 1967): 7-8.

- Landtman, G. "Priest, Priesthood". *Encyclopedia of Religion and Ethics*. 10/278-284. Edinburgh: T.&T. Clark, 1956.
- Kara, İsmail. "İslam'da Ruhbanlık Yoktur Söylemi Etrafında Dînî Otorite ve Ulemâ Üzerine Birkaç Not". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001): 5-21.
- Karakaya, Fikret. "Din Adamları". *Théma Larousse İnsan ve Tarih*. İstanbul: Milliyet Gazetecilik, 1993-94.
- Kitab-ı Mukaddes. Erişim 10 Nisan 2020. <https://www.kitabimukaddes.com>
- Köksal, M. Asım. "İslamiyette Din Adamı Yoktur İddiasına Cevap", *DİB Dergisi*, 2/3-4 (Mart-Nisan 1963): 22-29.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Abdülalîm el-Berdûnî, 20 cilt. Kâhire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 2. Baskı, 1384/1964.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynüslâm Abdülkerîm el-. *Letâifü'l-işârât*. thk. İbrahim el-Besyûnî. 3 cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitâb, 3. Baskı, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. İbn Abdilmaksûd b. Abdirrahîm. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâs, 1423/2002.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi' u's-sabîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb en-, *es-Sünen*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 cilt. Haleb: Mektebu'l-Matbûâtî'l-İslâmî, 2. Baskı, 1406/1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-. *el-Minhâc fî şerhi Sabîhi Müslim b. Haccâc*. 18 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Baskı, 1392/1972.
- Öztürk, Alparslan Emin. *Yabudilik, Hıristiyanlık, Hinduizm ve Budizm'de Din Adamları*. Yüksek Lisans Tezi, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerim Mealî – Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 4. Baskı, 2016.

Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü el-fâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvan Ad-nân ed-Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1412/ 1992.

Râzî, Ebû Abdillâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 3. Baskı, 1420/2000.

Reşîd Rıza. *Menâr*. 12 cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye-Âmme li'l-Kitâb, 1990.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed es-. *el-Kesf ve'l-beyân 'an tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Ebû Muhammed b. Âşûr. 10 cilt. Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.

Saltuklu, Zübeyir. <http://www.palandokengazetesi.net/osmanli-devletinde-kimler-askerlikten-muaf-ti-13047m.htm> (Erişim 10 Mayıs 2020)

Sem'ânî, Ebü'l-Muzaffer Mansûr b. Muhammed es-. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Yâsir b. İbrahim-Guneym b. Abbas. 6 cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1418/1997.

Semerkandî, Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed es-. *Babru'l- ulûm*. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413/1993.

Sicistânî, Ebû Hâtım Sehl b. Muhammed es-. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Edîb Abdülvâhid Cemerân, Suriye: Dâru Küteybe, 1416/1995.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed et-. *el-Mu' cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecîd. 25 cilt. Kahire: Mektebetü ibn Teymiyye, 1415/1994.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000/1420.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-. *el-Câmi' u's- sabîb*. 5 cilt, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994/1414, I-V.

Üzüm, Hamza. *Yabudilikte Din Adamları Müessesesi*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed el-. *el-Vasît fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. Âdil Ahmed Abdülmecîd, vd., 4 cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.

Vaux, Roland de. *Ancient Israel: Its Life and Institutions*. çev. John McHugh. Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.

Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: İFAV, 1995.

Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Meâni'l-Kur'ân ve i' râbüih*. thk. Abdulcelil Abduh Şibli. 5 cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1408/1988.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-. *el-Keşşâf 'an bakâiki gavâmi'zi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûbi't-te'vîl*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Baskı, 1407/1986.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of TafsİR Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler
Manuscripts Tafseers in the Library of Tavsanli Zeytinoglu

İlhami GÜNAY

Doç. Dr., Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Kutahya Dumlupınar University, Faculty of Theology,
Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Kütahya, Turkey
ilhami.gunay@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3618-7204>.

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 03/07/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/09/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Günay, İlhami. “Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 575-603.
<https://doi.org/10.31121/tader.763716>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of TafsİR Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi, içerisinde yazma eser bulunan Kültür Bakanlığı kütüphanelerinden birisidir. Kütüphane, bir koleksiyoner tarafından hususi olarak tesis edilmiştir. Kütüphanede iki bin beş yüz civarındaki yazmanın yüz elliden fazlası Tefsir, Kur'ân İlimleri ve Meâller hakkındadır. Kur'an ilimleri ve kıraata dair eserler, başka bir çalışmamızda değerlendirilecektir. Bu çalışmamızda ilgili kütüphanede yer alan tam, eksik tefsir nüshaları, sûre ve âyet tefsirleri ve satır arası meâller tanıtılacaktır. Mahtû/ el yazma eserlerin künye ve muhteva bilgilerinden önce eserin ve müellifinin tam ismi verilecektir. Sonrasında nüshanın sırasıyla; demirbaş numarası, müellifinin ve eserin adı, varsa telif tarihi, dili, ebatları, varak ve satır sayısı, hat nev'i, müstensihî ve istinsah tarihi künye bilgileri verilecektir. Zikredilen bu künye bilgileri arasında bilinmeyenler (?) işaretiyle gösterilecektir. Devamında nüshanın/eserin muhtevası; içerdiği sûreler, temiz ve okunabilirlik durumuna kısaca temas edilmek suretiyle incelenecektir. Eserler kendi alt başlığı altında tarihi kronolojisine göre ele alınacaktır. Ciltlerin tertibi Mushaf sırasına ve tamlık noksanlık durumuna göre sıralanacaktır. Ancak müellifi meçhul olanlar, ait olduğu bölümün en sonuna konulacaktır. Bu yüzden, kütüphanenin demirbaş sırası gözetilmeyecektir. Nüshada işaret edilen önemli bazı bilgilerin varak/sayfa üzerindeki yeri, ilgili cümlelerin sonunda varak numarası a-b yüzüyle birlikte parantez içerisinde gösterilecektir. Mahtû nüshaların cild özelliği ve tezhibi gibi sanat yönüne temas edilmeyecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tavşanlı Zeytinoğlu, Kütüphane, Yazma, Sûre, Âyet.

Abstract

Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu Library is one of the libraries of the Ministry of Culture with manuscripts. The library was established by a collector in particular. More than one hundred and fifty of the two thousand and five hundred manuscripts in the library are about Tafsir, Qur'anic Sciences and Qur'an translations. The works of Qur'anic sciences and recitation will be evaluated in another study. In our study we introduce complete, incomplete tafsir copies, sûra and verse commentaries and interline Qur'an translations in the relevant library. The full name of the work and author shall be recorded before the information of the contents. After the copy respectively; fixture number, name of author and work, copyright date, language, dimensions, number of leaf and line, line type, special and date of imprisonment. Among these mentioned imprint information, unknowns will be indicated by (?). The content of the copy / work; Surfaces it contains will be examined by brief contact with the status of clean and readability. The works will be handled according to their historical chronology. The composition of the volumes will be ordered according to the Mushaf order and the lack of completeness. However, those whose names are unknown will be placed at the end of the section to which they belong. Therefore, the fixture order of the library will not be considered. The position of some important information indicated on the foil in the copy shall be indicated in brackets with the foil number a-b face at the end of the relevant sentence. There will be no contact with the art aspect, such as the skin characteristics and illumination of the manuscripts copies.

Keywords: Tafsir, Tavşanlı Zeytinoğlu Library, Manuscripts, Sûra, Verse.

Giriş

Yazma eserler ilim ve kültür mirasımızın hazineleridir. Bununla birlikte mahtû nüshaların muhtevaları henüz layıkıyla çalışılmamıştır. Topkapı müzesi yazma eserler kütüphanesinde bulunan nadide yazmaların bile elektronik taraması henüz tamamlanabilmiş değildir.¹ Taşrada bulunan yazma eserler kütüphaneleri ise bu konuda ilmi çalışmalar için öncelikli çalışma alanını temsil etmektedir. Bu iddiamızı, kataloğunda yer alan bazı tanınmış eserler üzerinde çalışıldığı halde, Zeyti-

¹ Kütüphanede 2016 yılında satır arası Kur'ân tercüme üzerine araştırma yaparken yetkililer, yazmaların henüz %15'inin elektronik taramasının yapıldığını, bütün taramaların mevcut şartlarda sekiz on yılda tamamlanabileceğini söylemişlerdir.

noğlu kütüphanesinde yer alan yazma nüshalarına genelde atıfta bulunulmamasıdır. Nitekim akademik camiada üzerinde çalışılan mesela Devvânî, Kemalpaşazâde gibi meşhur müelliflerin eserlerinin anılan kütüphanedeki bazı yazmaları buna örnek gösterilebilir.

Zeytinoğlu Kütüphanesinde, künyesi çıkarılmış eserlerin yanında birçok risaleyi içeren mecmualarında, mukayeseli çalışmalarla teyit edilmeyi bekleyen eserler de bulunmaktadır. Yazma eserlerin çıkartılan künye bilgilerinde, muhtevası hakkında ekseriyetle malumat verilmemesi veya bazen hatalı bilgilere rastlanması, bu alanın çalışmasını daha da gerekli kılmaktadır. Ayrıca eserlerin muhteva tanıtımı, yazma kütüphanelerdeki eksik nüshaların tamamlanmasına da imkân verebilecektir. Bütün bu gerekçeler, Zeytinoğlu kütüphanesinde bulunan tefsir ve kıraat ile alakalı yazma eserleri ilim camiasına tanıtmayı gerekli kılmıştır.

Kütüphanenin el yazmalarının künye bilgileri İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) ve yazmalar.gov.tr'de mevcuttur. Dipnotlarda bilgisi verilen diğer bazı çalışmalarda ise kitap künyeleri tek tek incelenmeksizin yalnızca eser sayıları verilmiştir. Ancak anılan kütüphanenin yazmalarını yeniden kataloglama projesi kapsamında çalışırken bilhassa yazma mecmualarında bazı risale ve eserlerin künye bilgilerinin çıkarılmadığı tarafımızca fark edilmiştir. Ayrıca bahsi geçen katalog ve künyelendirme çalışmalarında ilgili eserlerin muhtevasına değinilmemiştir. Bu çalışmamız, tefsir ve meâl yazmalarının muhtevasını ve künyesi çıkarılmayan eserleri tanıtmayı hedeflemekle diğerlerinden ayrılmaktadır.

1. Zeytinoğlu Kütüphanesinin Tarihçesi ve İçerdiği Mahtût Eserler

Zeytinoğlu kütüphanesinin tefsir ve meâl alanındaki mahtûtlarını tanıtmadan önce kütüphanenin tarihçesine ve içerdiği eserlerin ilim alanlarına göre tasnifine yer verilecektir. Böylece tefsir alanına ait eserlerin, kütüphane yazmaları içerisindeki hacmi hakkında bir fikre ulaşılmış olacaktır.

Tavşanlı Zeytinoğlu Halk Kütüphanesi isimli bu kütüphane; Tavşanlılı bir aile olan Zeytinzâdeler'den Hacı İbrahim Ağa tarafından 19. yüzyılın sonlarında Cami-i Kebir'in (Tavşanlı Ulu Camii'nin) bahçesinde 1896 yılında kurulmuştur. Hacı İbrahim Ağa, kurmuş olduğu kütüphanenin yanında bir de medrese inşa etmiştir. Eğitime yaptığı bu katkılardan dolayı kendisine dönemin sultanı II. Abdülhamit tarafından Mecidiye Nişanı verilmiştir. Hacı İbrahim Ağa'nın vefatından sonra oğlu Hacı Tahsin Efendi döneminde ise kütüphane zenginleşmeye başlamıştır. İstanbul'da işlerini yürüten Hacı Tahsin Efendi, en önemli kitapçılar çarşısı olarak da bilinen Sahaflar Çarşısı'nın müdavimlerinden olmuştur. Gerek buradan, gerek zengin kitap koleksiyoncularından, gerekse kitap müzayedelerinden temin ettiği kitapları Tavşanlı'daki anılan kütüphanesine göndermiştir. Hacı Tah-

sin Efendi'nin 1922 yılında vefatından sonra ise oğlu Mesut Zeytinoğlu kütüphanenin sorumluluğunu devralmıştır. 1969 senesinde Kültür Bakanlığına devredilen kütüphane, 1995 yılında Tavşanlı'daki mevcut binasına taşınmıştır.²

Kütüphanenin sahip olduğu eser sayıları hususunda farklı değerlendirmeler mevcuttur. Fuad Sezgin, Zeytinoğlu Kütüphanesindeki mahtûtların toplam sayısının “yeni listeye göre” notuyla 1226 adet olduğunu kaydetmiştir.³ Esra Has ve Etikan bu kütüphanede 1266 yazma olduğunu belirtmişlerdir.⁴ Kocaman da anılan kütüphanede ona yakın nadide eser bulunduğunu belirtir. Keza onun; “1266 adet el yazması eser ve 4391 adet de Arapça-Farsça yazma eser bulunmaktadır.” ifadesi⁵ dizgi hatası değilse bir sehvidir. Zira anlaşıldığı kadarıyla iki araştırmada da mahtûtların adet bilgisi Sezgin'e dayandırılmıştır. Oysa henüz tamamlanmamış bir proje kapsamında⁶ ilgili kütüphane yönetiminin verdiği bilgiye göre 2428 adet el yazması eser bulunmaktadır ve mahtûtların ilimlere göre tasnifi şöyledir: Fıkıh: 454; Arap Dili: 295; Mantık: 240; Kelam: 213; İslam Ahlakı: 185; Tasavvuf: 178; Arap Edebiyatı: 122; Kur'ân İlimleri: 95; Hadis: 92; Külliyatlar: 91; İran Edebiyatı: 70; Tefsir: 66; Tarih: 5; Edebiyat: 63; İslam Tarihi: 51; Tıp: 51; Astronomi: 42; Matematik: 17; İran Dili: 15; Kimya: 12; Psikoloji: 12; İslam dini: 11; Genel konular: 9; Avrupa Tarihi: 6; Biyografya: 5; Metafizik: 3; Mukayeseli dil bilim: 3; Hukuk, Nadir Kitaplar, Kitab-ı Mukaddes, Amme İdaresi, Türk Dili, Siyasal İlimler ve İngiliz dili, ikişer; Mezhepler, Afrika Tarihi, Jeolojik İlimler, Mühendislik, Okyanus tarihi, Ziraat, Nazari ilimler ve Ekonomiye yönelik ise birer eser mevcuttur. Araştırmacı olarak yer aldığım anılan projede tefsir ve Kur'ân ilimlerine dair yazmalardan T'ZK.1173 künyeli eser incelenirken görüleceği üzere bazı noksanları bulunabilmektedir. Dolayısıyla yazma eserlerin kesin sayısı, bu projenin tamamlanmasıyla ortaya çıkacaktır. Şimdi satır arası tercümelere başlayarak tamamlanmış/tamam ve tamamlanmamış/natamam tefsirler ile sûre ve âyet tefsirlerine dair eserlerin tanıtımına geçebiliriz. Aşağıdaki tanıtım bilgilerinde yer alan T'ZK'nın açılımı, Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesidir.

² Mesut Kocaman, “Zeytinoğlu Kütüphanesi” *Tavşanlı Kültür ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Temmuz 2011), 31. <https://docplayer.biz.tr/7656659-Tavsanli-kultur-ve-tarih-arastirmalari-dergisi-nin-ikinci-sayisinda.html>

³ Fuad Sezgin, *Târihi'l-türâsi'l-Arabîyye: Mecmûâtü'l-mahtûâtü'l-Arabîyye fi'l-mektebâti'l-âlem*, çev. Mahmud Fehmi Hicâzi (b.y: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suud, 1402/1982), 123. Aynı müellif aynı eserinde Vahid Paşa kütüphanesinde ise 2226'sı Arapça, 404'ü Türkçe ve 195'i Farsça olmak üzere 2935 mahtût bulunduğunu belirtmiştir. Age, 125.

⁴ Esra Has - Sema Etikan, “Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'ndeki 358 No'lu Mesnevi-i Şerif'in Tezisini Açından İncelenmesi”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2013), 123.

⁵ Kocaman, “Zeytinoğlu Kütüphanesi”, 31.

⁶ Bu istatistiki bilgiyi ve proje ön incelemesinde bu bilgilerde dolayısıyla eserlerin kataloglarında bazı eksik ve hataların bulunduğu malumatını benimle paylaşan, “Zeytinoğlu Kütüphanesi El Yazma Koleksiyonu Katalog Hazırlama Projesi koordinatörü” değerli arkadaşım Doç. Dr. Mehdin Çiftçi'ye teşekkür ederim.

2. Satır Arası Kur'ân-ı Kerîm Tercümesi:⁷

2.1. TZK.962 demirbaş numaralı eserin mütercimi meçhuldür (?). *el-Kur'ân* adıyla kayıtlı eserin telif tarihi (?) bilinmemektedir. Eser, **Arapça-Türkçe ve 258x176:170x115** ebatlı olarak kayda geçmiştir. Eser, nesih hattıyla ve her biri yedi satırdan oluşan dört yüz seksen bir yaprakтан oluşmaktadır (**481 vr. 7, nesih**). Müstensihî ve istinsah tarihi bilinmemekte ancak hicri sekizinci asra ait olduğu tahmin edilmektedir [(?), (?), (H. 8. asır)].

Kırık mana şeklinde satır arasında yapılan tercüme ile oluşturulan eser, Fâtiha sûresiyle başlamakta (1b-2a) ve Kehf sûresinin 74. âyetinde tam olarak bitmektedir (481b). Nüshanın zahriyyesinde (iç kapak kısmında) eserle alakalı herhangi bir bilgi ve işaret bulunmamaktadır. Ayetlerin lafzı büyük, satır arasındaki manalar ise Türkçe küçük ebatlı ve her ikisi de harekeli nesih hattıyla yazılmıştır. İlk cildi olduğunu düşündüğümüz bu nüshanın Kehf sûresi yetmiş beşinci âyetinden sonrasını içeren ikinci cildi kayıp veya başka bir kütüphanededir.

3. Tamam Tefsirler:

Tamam tefsirlerden kastımız telifi tamamlanmış, Fâtiha sûresinden Nâs sûresine kadar Kur'ân-ı Kerîm'in bütününe tefsir eden eserlerdir.

3.1. Ebu'l-Leys Nasr b. Muhammed es-Semerkindî (373(393)/983(1003)), *Tefsîrü'l-Kur'ân/ Tefsîr-i Ebu'l-Leys*:⁸

3.1.1. TZK.19, Ebü'l-Leys Semerkandî, *Tefsîr-i Ebu'l-Leys*, (?), Türkçe, 310x175:210x100, 355 vr. 33, nesih, İbn Arabşah Ahmed b. Muhammed el-Hanefî (854/1450), Mehmed Emin Üsküdârî, H. 1200 (355a).

Nüsha, Fâtiha-İsrâ arası sûrelerin tefsirini içermektedir. Eserin ismi ve bu sûrelerin fihristi mahtûtun zahriyyesinde kaydedilmiştir. Nüsha TZK.18'de kayıtlı tefsirin ilk cildi olup çok temiz ve gayet okunaklıdır. Sûre başlangıçları çerçevesi ve tezhiplidir. Tefsirde âyet lafızları harekeli ve üstü kırmızı, Türkçe açıklamalar ise harekesizdir. İstiâze (1b) ve besmelenin (5a) tefsiri, havâssı ve buna

⁷ Kur'ân-ı Kerîm'in Türkçe tercümelerinin tarihi seyri ve yazma nüshaları hk. geniş bilgi için bk. İlhami Günay, *Başlangıcından Bugüne Kur'ân'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi* (İstanbul: Ensar, 2016), 421-451.

⁸ Eserin, müellifi, mütercimi ve diğer yazma nüshaları hk. bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin terâcim-i musannifî'l-kütübi'l-Arabîyye*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1414/1993), 4/24 (17617); Abdülbaki Çetin, "Ebu'l-Leys es-Semerkindî tefsirinin Türkçe tercümesi üzerine", *Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 22 (2007); İsmail Taş, "Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu'l-Leys es-Semerkindî Tefsiri'nin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi TDED XLI/2 (2009)]*; İshak Yazıcı, "Semerkandî Ebü'l-Leys", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/473-475; Günay, *Başlangıcından Bugüne*, 91-94, 279; Ayrıca bk. Hidayet Aydar - Nesibe Kablander, "Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısmının Transkripsiyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015).

dair dördlü ve beşli (murabba‘ muhammes,) vefk resmedilmiştir (7a). Aynı usulde Esmâü'l-hüsnânın vefki mevcuttur (8b).

3.1.2. T'ZK.18, Ebü'l-Leys Semerkandî, *Tefsîr-i Ebu'l- Leys*, (?), Türkçe, 315x170:212x104, 424 vr. 33, nesih, (?), (?).

Nüsha, Kehf sûresiyle başlamakta ve Nâs sûresiyle tamam olarak bitmektedir. Eserin, son sayfasının son üç satırında Arapça dua cümlesi yer almaktadır. Müstensihî ve istinsah tarihi belirtilmemiştir. Ancak, bu nüshanın hat, cilt ve şekil özellikleri, T'ZK.19 nolu demirbaşta kayıtlı cildin müstensihî tarafından aynı tarihlerde yazıldığına işaret etmektedir (424b). Muhtemelen bu ikinci cilt önce, ilk cilt daha sonra yazıldığından ketebe kaydı yalnızca T'ZK.19 demirbaş numaralı bu ilk cilde düşülmüştür.

3.2. Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ud el-Begavî (516/1122) *Meâlimü't-tenzîl/Tefsîrü'l-Begavî*.⁹

3.2. T'ZK.56, Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, (?), Arapça, 308x182:245x127, 551 vr. 35, nesih, (?), H.1100.¹⁰

Nüsha, Fâtiha-Nâs arası sûrelerin tefsirini içeren tam bir tefsirdir. Eserin zahriyyesinde “Tefsirü Meâlimi't-Tenzîl” kaydı ve dört mühür bulunmaktadır. Nüsha, nefis nesih hatlı ve âyet lafızları harekelidir. Eser, 1102. sayfada Nâs sûresiyle bitmektedir. Eserde ketebe kaydı bulunmamaktadır.

3.3. Ebü'l-Kasım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî (538/1144) *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*.¹¹

⁹ Müfessirin hayatı ve tefsiri hk. bk. Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Cize: Dâru Hicr, 1419/1998), 16/262; Mevlüt Güngör, “Begavî, Ferrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5/340-341; Saffet Bakırcı, “Meâlimü't-Tenzîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/203-204; Osman Bilgen, “Selçuklu Muhaddislerinden Begavî'nin (Ö. 516/1122) Hayatı ve Hadis Tenkitçiliği”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2369-2370; Günay, *Başlangıcından Bugüne*, 297. Diğer bir yazma nüshası için bk. Esra Gözeler, “Vatikan Kütüphanesinde Tefsir İlmine İlişkin Arapça El Yazmaları Üzerine Bir Araştırma”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 359. Bagavî'nin tefsiri üzerine yazılan haşiyeler hk. Bk. Şükrü Maden, “Tefsirde Şerh Hâşiyeler ve Ta'likâ Literatürü”, *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 187.

¹⁰ Diğer bir yazma nüshası için bk. Nurdoğan Türk, “Tire Necip Paşa Kütüphanesi'ndeki Tefsire Dair Yazma Eserler P”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014/3), 170-171.

¹¹ Müfessirin hayatı ve tefsiri hk. bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 16/335; Nuri Yüce, “Zemahşeri (Hayatı ve Eserleri)”, *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26 (1986-1993); Ali Özek, “el-Keşşâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329-330; Mustafa Öztürk - M. Suat Mertoğlu, “Zemahşeri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/235-238; Günay, *Başlangıcından Bugüne*, 297-299; Diğer bir yazma nüshası için bk. Gözeler, “Vatikan”, 359. Keşşâf üzerine yazılan haşiyeler ve talikalar hk. bk. Maden, “Tefsirde Şerh Hâşiyeler ve Ta'likâ Literatürü”, 187-193.

3.3.1. TZK.1030, Zemahşerî, Keşşâf, (H.528), Arapça, 278x182:208x122, 121 vr. 21, nesih, (-), (?), (?).

Nüsha, Sebe' ile Sâd (dâhil) arası sûrelerin tefsirini haizdir. Nüsha temiz, âyet lafızları ve tefsir metni kısmen harekeli ve gayet okunaklıdır. Sûre isimleri, âyet sayıları ve tefsir edilen ayetler kırmızıyla yazılmıştır (1b...). Haşiyesinde, seyrek de olsa tefsire yönelik notlar yer almaktadır. Bu nüshanın zahriyyesinde "Sekizinci cild" notu düşüldüğüne göre bu tefsirin ilk yedi cildi kayıptır. Ya da başka bir kütüphanede veyahut da bir şahsın elindedir. Eserin zahriyyesinde temellük, vakıf kaydı ve bunlara ait mühürler bulunmaktadır (1a).

3.3.2. TZK.1031, Zemahşerî, Keşşâf, (H.528), Arapça, 278x182:208x122, 103 vr. 21, nesih, (-), (?), (?).

Nüsha, Duhân-Necm arası sûrelerin tefsirini içermektedir. Eser, taşıdığı vakıf mührü (2b), hat, yazım üslubu ve ebat (2b) bakımından yukarıda tanıttığımız TZK.1030 ile aynı özellikleri taşımaktadır. Sekizinci cilt yaklaşık uzunluktaki beş sûreyi ihtiva ettiğine ve bir sonraki cilt Duhân sûresinden başladığına göre Zümer-Zuhruf arasındaki beş sûrenin tefsirini içeren dokuzuncu cilt de kayıptır. Nitekim bu nüshanın sonunda da "Onuncu cild bitti" kaydı düşülmüştür (104b).

3.3.3. TZK.1032, Zemahşerî, Keşşâf, (H.528), Arapça, 278x182:208x122, 130 vr. 21, nesih, (-), Nûru'l-huyûkî Muhammed Şemsü'l-âbâdî, H. 744.

Nüsha, Kamer-Cin arası sûrelerin tefsirini ihtiva etmektedir. Önceki nüshaların hat ve fiziki özelliklerini taşıyan bu nüsha, üzerinde çalıştığımız tefsirin on birinci cildir.

3.3.4. TZK.1033, Zemahşerî, Keşşâf, (H.528), Arapça, 278x182:208x122, 123 vr. 21, nesih, (-), Nûru'l-huyûkî Muhammed Şemsü'l-âbâdî, H. 753.

Nüsha, Müzzemmil-Nâs arasındaki sûrelerin tefsirini muhtevidir. Söz konusu tefsirin on ikinci cildir. Hattı, yazı üslup ve şekli bakımından önceki nüshaların aynıdır ve aynı müstensih tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Müstensih, bu nüshayı Zemahşerî'nin müellif nüshasından H. 753 yılında istinsah ettiğini söylemektedir (123a-b). Böylece 12 ciltten oluşan bu tefsir, tamamı aynı müstensih tarafından yazılmış kıymetli bir nüshadır. Eserin ilk yedi ve dokuzuncu ciltleri kayıptır. Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Mahmud Efendi 109 numarada yer alan Tevbe-İbrahim arası sûreleri içeren nüsha, hat nev'i ve varak tanzimi bakımından bu serinin bir cildine benzemektedir.

3.4. Ebû Saîd Nasırüddin Abdullah b. ‘Ömer b. Muhammed Beyzâvî (685/1286), *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*.¹²

3.4.1. TZK.32, Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl* (?), Arapça, (?), 4+358 vr. 35, nesih, (-), Muhammed Hasan el-Behbehânî, H. 1202 (359a).

Eser, Fatiha-Nâs arasındaki bütün sûrelerin tefsirini havidir (1-357b). Nüshadaki âyetlerin lafızları harekeli ve kırmızıdır. Nüshanın haşiyesinde, Kur’ân-ı Kerîm’in isimlerinin manaları (z.4) ve Beyzâvî tefsirinin bir haşiyesi de farklı geometrik ve servi şekilleri halinde yazılmıştır (z-4-1a-6a...).

3.4.2. TZK.23, Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl* (?), Arapça, 300x190:215x110, 496 vr. 29, nesih, (-), (?), (?), (?).

Eser, Fâtiha-Nâs arası sûrelerin tefsirini içeren nefis nesih hatlı tam bir nüshadır. Metinde yanlış okunma ihtimali olan yerler harekelidir. Bazı yerleri rutubet lekelerine rağmen (5a) okunaklıdır. Âyet lafızları harekelidir ve üst kısımları kırmızıyla çizilmiştir (6a... 93b). Eserin sonunda ferağ kaydı vb. bilgilere yer verilmemiştir (499b).

3.4.3. TZK.1017, Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, Arapça, 308x223:220x103, 402 vr. 29, ta’lik kırmısı, Muâz Efendi, 1066.

Nüsha, Nisâ sûresi 134. âyet ile Nâs arasındaki sûrelerin tefsirini içermektedir (1a-402a). Nüshanın satır aralarına ve haşiyeye (bilhassa 80a sonrası yoğun olmak üzere) notlar kaydedilmiştir

¹² Hayatı, eserleri ve tefsirin özelliği için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 17/606; Hacı Halife Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü’z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ty.) 1/186-188; Ebû'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fi abbâri men zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, 1412/1991), 7/685-686; İsmâil Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-ârifîn es-mâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1951-1955), 1/462-463; Hayreddin ez-Zirikli, *el-A'lâm: Kamûsu terâcim li-esheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müst'arebin ve'l-müsteşrikîn*, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn 1423/2002), 4/110; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/266; Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirîn* (Kâhîre: Mektebetü Vehbe 1420/2000), 1/211. Ömer Nasûhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)* (İstanbul: Bilmen Yayınevi 1973), 2.528-535; Âdil Nüveyhîz, *Mu'cemü'l-Müfessirîn*, (Beyrut: Müessesetü Nüveyhîzi's-Sekâfiyye 1409/1988), 1/318; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi 1996), 2/265-281; Yusuf Şevki Yavuz, “Kâdi Beyzâvî”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (1987-1988), 241-254; Yusuf Şevki Yavuz, “Beyzâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 6/100-103; İsmail Cerrahoğlu, “Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 11/260-261; Beyzâvî'ye ve tefsirine yönelik eleştiri için bk. Celil Kiraz, “Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006); Diğer bazı yazma nüshaları için bk. Gözeler, “Vatikan”, s. 358; Türk, “Tire Necip Paşa”, s. 161. Brockelmann, tefsir üzerine yapılan şerh ve haşiyelerden 86 tanesini saymaktadır: Carl Brockelmann, *Tarihü'l-edebî'l-Arabî*, trc. es-Seyyid Ya'kub Bekir - Abdülhalim en-Neccâr, ([Kahire]: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993). 4/221-232. Beyzâvî tefsiri üzerine yazılan haşiyeler ve ta'likler hk bk. Maden, “Tefsirde Şerh Hâşiyeler ve Ta'lika Literatürü”, 194-211.

(1a...). Sûre isimleri, Mekki-Medeni oluşları ve âyet sayıları kırmızı hatla satır aralarına yazılmıştır (65b).

3.4.4. T'ZK.713, Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, Arapça, 288x186:207x105, 279 vr. 31, nesih, (?), (?).

Nüshada, Fâtiha-Kehf arasındaki sûrelerin tefsiri yer almaktadır. Nüshanın zahriyyesinde “Bu ciltte 18, ikinci ciltte 94 sûrenin bulunduğu” notu düşülmüştür (1a). Tefsir besmele ile başlamaktadır. Eserin haşiyesine çok yoğun ve satır arasına nadiren malumat konulmuştur (1b-279a). Eserin satır araları açık ve hat âdî olmasına rağmen gayet okunaklıdır. Eserin bu birinci cildi ketebe kaydı bulunmaksızın bitmektedir (279a).

3.4.5. T'ZK.1116, Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, Arapça, 243x173:190x110, 240 vr. 21 bb, nesih-ta'lik, Ahmed b. Ali İshak, H. 962 (240b).

Meryem-Nâs arasındaki sûrelerin tefsirini içeren bu nüsha, celi sülüs bir besmele ile ve altında Meryem sûresinin tefsiriyle başlamaktadır (1b). Tefsir edilen ve şahit gösterilen ayetlerin üst kısmı kırmızıyla çizilmiş, sûre isimleri, âyet sayıları ve nüzul yerleri kırmızı hatla yazılmıştır. Haşiyesine (17b-39a; 54b-60a... arasında çok yoğun olmak üzere) notlar düşülmüştür. Bu nüshanın hat özellikleri, T'ZK.713 demirbaş numarasıyla kayıtlı nüshanın ikinci cildi olduğuna işaret etmektedir.

3.4.6. T'ZK.714, Beyzâvî (?), *Envârü't-tenzîl* (?), Arapça, 302x203:195x110, 209 vr. 27, ta'lik, (?), (?).

Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl*'inin ikinci cildi olan bu eser Meryem sûresiyle başlamaktadır. Nüshanın, satır arası ve haşiyesindeki malumat karmaşıklığı (1b-26b), 157b.'den itibaren yerini sadiğe bırakmaktadır. Sûre isimleri ve ayet sayıları kırmızıyla yazılmış, tefsir edilen ayetlerin üst kısımları çizilmiştir (1b...). Eser, ketebe ve ferağ kaydı olmaksızın Nâs sûresinin tefsiriyle bitmektedir (209a). Bu durumda anılan nüshanın ilk cildi kayıp görünmektedir.

3.4.7. T'ZK.232, [Beyzâvî], *Mecmû'atü't-tefâsîr [Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*'den sûreler]*, (?), Arapça, 200x128:140x46, 139 vr. 19, nesih-ta'lik, (?), (?).

Nüsha, Lokmân ve Mülk-Nâs arasındaki sûrelerin tefsirini havidir. Lokmân sûresinin (1b-9a), Mülk-Mürselât (19b.-66b) ve Nebe'-Nâs (79b-139a) arasındaki sûrelerin tefsirinin bitiminde, müstensihî ve tarihi verilmeksizin “*Envârü't-tenzîl* ve *esrârü't-te'vîl*”den alındığı belirtilmiştir (9a, 66b, 139a).

3.4.8. T'ZK.36/1, Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl* (?), Arapça, 204x142:152x82, 20 vr. 27, ta'lik, (-), (?), (?), (?).

Nebe'-Kevser (dâhil) arasındaki sûrelerin tefsirini havi eserde, Besmeleyle doğrudan Nebe' sûresinin tefsirine başlanmıştır. Nüshadaki mürekkep lekeleri (21ab) metni okumaya mani değildir. Sûre isimleri satır arasında kırmızıyla yazılmıştır. Nüsha, Kâfirûn sûresi başlığı atılarak ketebe kaydı olmaksızın bitirilmiştir (20b).

3.5. Beyzâvî'nin, *Envârü't-tenzîl*'i üzerine yazılan hâşiyeler

3.5.1. T'ZK.24, Sa'dî Sadullah Çelebi Efendi, Çivizâde Muhyiddin Efendi (945/1539),¹³ *Hâşiyetü Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (?), Arapça, 208x145:bbxbb, 426 vr. 25, nesih-ta'lik, (?), (?).¹⁴

Nüsha, Hûd-Nâs arasındaki sûrelerin tefsirini muhtevidir. Temellük kayıtları bulunan nüsha, harekesiz, sûre başlıkları satır başında kırmızıyla yazılmıştır (1a). Nüshanın, oksitlenmekten dolayı zor okunan yerleri bulunmaktadır (98a-99b, 105a-109b). Ketebe kaydı mevcut değildir (426a). Bu eserin ilk cildi (Fâtiha-Yûnus sûreleri arası) kayıp veya başka bir koleksiyondadır.

3.5.2. T'ZK.688/1, Sa'dî Çelebi (H.945/1539), *Hâşiyetü Envârü't-tenzîl*, Arapça, 210x152:146x74, 37+1 vr. 21, ta'lik, Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah ?, (36b).

Eser, Kadı Beyzâvî'nin kaleme aldığı Nebe'-Nâs arasındaki sûrelerin tefsiri üzerine Sa'dî Çelebi tarafından yazılmış, latif ve nükteli bir hâşiyeye olarak künyelendirilmiştir (1a). Eserin tamamındaki su lekesi metni okumaya mani değildir. Müellif mukaddimesiz olarak tefsire başlamaktadır (1b). Eser ketebe ve ferağ kaydı konulmaksızın bitmekte, fakat bittiği yerin sağ kısmında bulunan Ebu Ali el-Hüseyn b. Abdullah kaydı, bu risalenin müstensihinin bu kişi olabileceğini düşündürmektedir (36b).

¹³ Hayatı ve eserleri hk. bk. Mehmet İpşirli - Ziya Demir, "Sâdî Çelebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/404-405; Ersin Çelik, "Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi ve Kâdî Beyzâvî Hâşiyesinin Değerlendirilmesi", *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları- 4-6 Mayıs 2014*, 2014, s. 637-651. Şükrü Maden, "Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi'nin (ö. 945/1539) Hâşiyeye-i Sûre-i Mülk 'ale'l-Kâdî el-Beyzâvî İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, Ed. Bilal Gökçür -ve -dgr- İlim Yayıma Vakfı (2013), 57-89.

¹⁴ Diğer yazma nüshaları hk. bk. Türk, "Tire Necip Paşa", 163-164.

3.5.3. TZK.688/2, [Debbağzâde Mehmed Efendi 1114/1702 ?], *Hâşiye 'alâ Tefsiri cüz'i'n-Nebe' min Envârî't-tenzîl*,¹⁵ Arapça, 210x152:146x74, 39-85+2 vr. 21, ta'lik, İbrahim b. 'Ömer el-Erzin'r-Rûmî, H. 1134 (85b).

Nüsha, Kadı Beyzâvî'nin Nebe' sûresinden itibaren son cüzün tefsiridir. "Üstaz-ü üstâzinâ üstazü'l-küll" ifadesiyle nitelenen Mehmed tarafından yazıldığı, latif ve nükteli bir haşiyesi olduğu kaydedilmiştir (39a). Sûre isimleri ve Beyzâvî'nin ifadeleri kırmızıyla tasrih edilmiş, haşiyesinde çokça tefsir malumatı kaydedilmiştir (39b-85b).

3.5.4. TZK.25, Sinanüddin Yûsuf b. Hüsam (H.986/1578),¹⁶ *Hâşiyetü Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, 964, Arapça, 213x138:154x78, 400 vr. 19, nesih, (Müellif !?), 964.

Eser, En'âm-Yûnus arası sûrelerin tefsirini içermekte, muhtemelen serinin ikinci cildini oluşturmaktadır. Hattı nefis, nüsha çok temizdir. Sultan Süleyman oğlu Selim Han'ın oğlu Bâyezid Han'a ithaf edilmiş ve âmire hazinesine hediye edilmiştir (3a-b). Bazı kelimeleri harekeli (1a-9a) ve sûre başlıkları tezhiplidir. Ketebe kaydında "Yûnus sûresi üzerine yaptığımız talik, 964 senesinin 24 Cemadiyelâhirden bitmiştir" denilmesi (400a), onun müellif nüshası olduğuna işaret edebilir. Ayrıca, âmire hazinesine hediye edildiği kaydı, bu eserin eksik ciltlerinin Topkapı Sarayı Yazma Eserler Kütüphanesinde olabileceğini akla getirmektedir.

3.5.5. TZK.27, Şeyhzâde Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa (950/1543),¹⁷ *Hâşiyetü Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (?), Arapça, 254x172:182x108, 573 vr. 33, nesih, (?), (?).¹⁸

Eser, Fâtiha-A'râf arasındaki sûrelerin tefsirine dairdir. Nüsha; gayet temiz, harekesiz ancak okunaklıdır. Eserin temellük kaydında, el-Hâc Ömer el-Hâmî'nin talebelerinden Zeynelâbidîn ed-Durûsî'ye ait olduğu belirtilmektedir (z-2). Nüshanın ketebe kaydı yoktur (577b).

3.5.6. TZK.28, Şeyhzâde Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa (950/1543), *Hâşiyetü Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* (?), Arapça, 286x188:182x105, 496 vr. 33, nesih, (?), (?). Eser,

¹⁵ Bk. Babanzade Bağdatlı İsmail Paşa, *İzâbü'l-meknûn fî zeyl-i alâ Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, tsh. Mehmet Şerefettin Yaltkaya, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945), 1/140; Şükrü Maden, *Tefsirde Haşiyeye Gelenegi ve Haşiyetü Muhyiddin Şeyhzade ala Tefsiri'l-Kadı el-Beyzavi Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 81; Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 4/6 (1) 1999, 260, 296.

¹⁶ Hayatı ve eserleri hk bk. Eyyüp Said Kaya, "Sinan Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 37/228-229.

¹⁷ Bk. Maden, *Tefsirde Haşiyeye Gelenegi*, s. 124-299; Erdoğan Baş, "Şeyhzâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 39/97-98.

¹⁸ Diğer bir yazma nüshası için bk. Gözeler, "Vatikan", 361; Türk, "Tire Necip Paşa", 165-166.

Enfâl-Ankebût arasındaki sûrelerin tefsirini muhtevidir. Nüsha; gayet temiz, harekesiz ancak okunaklıdır. Hattın nev’î ve haşiyede kullanılan usul ve sûrelerin sırası, bu cildin T’ZK/26’nın ikinci cildi olduğunu göstermektedir. Cildin sonunda ketebe kaydı bulunmamaktadır. Cildin sol kapağının iç kısmında “Bayezid Kütüphanesi Şeyhzâde, numara 33” ifadesi yer almaktadır (501).

3.5.7. T’ZK.26, Şeyhzâde Muhyiddin b. Muhammed b. Mustafa (950/1543), *Hâşiyetü Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (?), Arapça, 280x178:180x105, 513 vr. 33, nesih, (?), (?).

Nüsha, Rûm-Nâs arasındaki sûrelerin tefsirini içermektedir. Aynı müstensihin elinden çıktığı anlaşılan T’ZK.27 ve T’ZK.28’in üçüncü cildir. Nüsha; gayet temiz, harekesiz ancak okunaklıdır. Bazen haşiyeye malumat konulmuştur (513b-514a). Eserin ketebe kaydı bulunmamaktadır (515a).

3.5.8. T’ZK.35, Ebû İshâk ‘İşâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyînî (ö. 945/1538),¹⁹ *Hâşiyetü Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (?), Arapça, 210x140:156x74, 209 vr. 25, nesih, (?), (?).

Nüsha, Fâtiha, Bakara sûreleri ve Âl-i İmrân sûresinin 81. âyetine kadar tefsirini içermektedir. Hattı gayet okunaklıdır. Ara sıra haşiyeye, müstensihin hattı olduğu anlaşılan kısa notlar düşülmüştür (4b; 10b; 12a...). Eserin tamamında ayetlerin renkli mürekkeple yazılmaması veya üst kısmına ayırt edici işaret konulmaması, tefsir edilen ayetleri bulmakta zorluk çıkarmaktadır. Nüşaya ketebe kaydı konulmamıştır.

3.5.9. T’ZK.64, Ebü’l-Fazl Kuraşî el-Kâzerûnî (945/), *Hâşiyetü Envârü’t-tenzîl ve esrârü’t-te’vîl* (?), Arapça, 272x176:204x123, 238 vr. 35, ta’lîk, (?), (?Muhtemelen müellifin yaşadığı asır).

Nüsha, Furkân-Nâs arası sûrelerin tefsirini haizdir. İçerdiği sûreler bakımından eserin ikinci cildi olduğu anlaşılmaktadır. Nüsha okunaklı âdî talik hatlıdır. Sûre başları satır içerisinde kırmızı mürekkeple tasrih edilmiştir (3b). Temellük kaydının altında kırmızıyla “Hâşiyetü’l-Kâzerûnî alâ tefsiri’l-Kâdî/Kâzerûnî’nin Beyzâvî tefsiri üzerine yazdığı hâşiyeye” ifadesi konulmuştur (z-1). Eserde ferağ kaydı bulunmamaktadır (238a).

¹⁹ İsmail Durmuş, “İsferâyînî, İshâmüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/ 516-517.

3.6. Şeyhülislam Ebussuûd Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Efendi (982/1574),²⁰ *İrşâdü aklı selîm ilâ mezâyâ kitâbi'l-kerîm*

3.6.1. TZK.965, Ebu's-Suud, (973), Arapça, 306x205:226x134, 310 vr. 31, ta'lik, (?), (?).²¹

Nüsha, tefsirin Âl-i İmran sûresinin tefsiriyle başlayan ve İsrâ sûresinin 107. âyetinde biten (ilk cildi TZK.1019) ikinci cildir. Cildin son yaprağının TZK.1019'a ciltlendiğini "minküm" takibi göstermektedir (310b). Nüshanın zahriyyesinde temellük, vakıf, fevaid, görev ve aile fertlerinin doğum ve ölüm kayıtları düşülmüştür (1a). Eser nefis bir talik hatla yazılmış, haşiyesinde de aynı hatla ve özenle malumat kaydedilmiştir.

3.6.2. TZK.1019, Ebu's-Suûd, (973), Arapça, 304x210:225x135, 344+3 vr. 31, ta'lik, (?), (H. X. asrın başları?).

Nüsha, İsrâ sûresinin 108-111. âyetlerinin tefsiriyle başlamakta ve Gâşiye sûresinin 21. âyetinin tefsirinde bitmektedir (3a-b-344a). Nüshanın hattı, sayfa tanzimi vb. yönleriyle TZK/965'in devamı olduğu anlaşılmaktadır. Diğer ifadeyle TZK.965 numarada kayıtlı nüsha, bu eserin ikinci, TZK.1019 da üçüncü cildir ve ilk cildi kayıptır. Nüshanın 156a'dan itibaren haşiyesinde belli aralıklarla çok kayıt bulunmaktadır. Eserin sonunda bırakılan altı sayfalık boşluk, son sûrelerin tefsirine ayrılmış olduğunu düşündürmektedir (344b-347a).

3.7. Gurabzâde Ahmed b. Abdullah (1099/1688) *Tefsir-i Zübedü'l-âşâri'l-mevâhibi'l-envâr*²²

3.7.1. TZK.1165, Gurabzâde Ahmed, *Zübedü âşâr [Zübdetü'l-âşâr ve mevâhibü'l-envâr]*, Türkçe, 215x165:155x110, 445 vr. 17, nesih, Şehid Elmas Paşa Biraderzadesi Münzevi Hüseyin, H. 1173.

Eser, Fâtiha-İsrâ arası sûrelerin tefsirini içermektedir. Bu birinci cildin yanına "Mevâhibü'l-envâr" yazılmıştır. Müellif, mukaddimesinde eserinin kaynaklarının Begavî, Beyzâvî ve Şihâb Hafacî'nin Haşiyesi, Ebussuûd ve Mevâhib tefsirleri ve Muhammed Herevî'nin el-Karîbeyn

²⁰ Bk. Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 10/365-371; Tefsirin muteber nüshaları hk. bk. Adem Yerinde, "Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Aklî's-Selîm İlä Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm adlı Tefsirinin Müellif Nüshası", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, 2013, s. 9-55; Adem Yerinde, "Ebüssuûd Efendi'nin İrşâdü'l-Aklî's-Selîm İlä Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm'i", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 337-363; Ebussuud tefsiri üzerine yazılan haşiye ve talikler hk. bk. Maden, "Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta'lika Literatürü", 214-215.

²¹ Diğer bir yazma nüshası için bk. Türk, "Tire Necip Paşa", s. 168-169.

²² Süleymaniye yazma nüshalarından bazıları: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Damad İbrahim 75; Fatih 274; H. Hüsnü Paşa 64/1-2, 26, 34; Hacı Mahmud Efendi 43, 69, 113, 145...)

ve Muslihiddin Mustafa'nın Ahteri-i lügati gibi birçok eser olduğunu belirtmektedir (s. 9). Eserinin tam ismini "Zübdetü'l-âsâr ve mevâhibü'l-envâr" şeklinde verdiğini (s. 10) söylemektedir. Nüsha temiz ve okunaklı, âyet lafızları ve Türkçeleri ise harekesizdir.²³

3.7.2. TZK.20, Gurabzâde Ahmed, Zübdetü'l-âsâr, Türkçe, 212x162:160x118, 434 vr. 17, nesih, Şehid Elmas Paşa biraderzadesi Münzevi Hüseyin, H. 1174 (433b/762).

Nüsha, Kehf-Nâs arası sûrelerin tefsirini havidir. Eserin, *Zübdetü'l-âsâr ve'l-mevâhibü'l-envâr* isimli tefsirin ikinci cildi olduğu bildirilmiş ve besmeleden sonra Kehf sûresinin tefsirine başlanmıştır (7b). Nüsha temiz, âyet lafızları ve Türkçeleri harekesizdir. Bu eserin başındaki "İkinci cild" notu (s. 7), hacmi, üslubu, fiziki ve hat benzerliği bir önceki sırada zikredilen eserle aynıdır. Dolayısıyla TZK.1165 ve TZK.20 nüshaları tam bir tefsiri oluşturmaktadır.

3.8. Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî (ö. 468/1076), el-Vasîf fi tefsîri'l- Kur'âni'l-mecîd (el-Vasîf beyne'l-makbûd ve'l-basîf):²⁴

3.8.1. TZK.1014, el-Vâhidî Tefsiru Vasîf, H. 461, Arapça, 232x164:192x117, 217 vr. 17, nesih, (?), (Kütüphane fişinde H. 7. Asır istinsahı olduğu kaydı düşülmüştür).

Nüsha; Fâtiha ve Bakara sûresi ile Âl-i İmrân sûresinin 133. âyetine kadar tefsirini içermektedir. *Tefsîrii Vasîf*'in ilk cildi olduğu ve vakıf bilgisi kaydedilmiştir (z-1). Nüshanın eski olduğunu, bütün metni oluşturan harflerin kenarlarında okumaya mani olmayan lekelerin mevcudiyeti göstermektedir. Sûre başlangıçları "el-Kavlü fî fazli sûrati'l-Bakara/Bakara sûresinin fazileti hakkında söz" gibi koyu ve büyük hatlarla belirtilmiştir (9b). 217b.'de biten eseri, Fatıma bnt. el-Hâc Yusuf, Şeyh Ahmed Kaşif Efendi'nin Tekkesi'nde okunmak için H. 1166'da vakfetmiştir (218b).

3.8.2. TZK.1164, Tefsîru Ebi Vaşîf el-'Asqâlânî, Arapça, 234x157:194x115, 207 vr. 24, nesih, (?), H. 675.

Nüsha, Mâide sûresinin 27. âyetiyle başlamakta ve Nâs sûresinin tefsiriyle bitmektedir. Eserin ilk sayfaları tamir görmüştür. Eserin, gerek âdi nesih hattıyla yazılmış olması gerekse sayfalarının

²³ Diğer yazma nüshaları hk. bk. Günay, *Başlangıcından Bugüne*, s. 99; Müellifin hayatı, eserleri ve tefsir metodu hk. bk. Mehmet Akif Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği* (İstanbul: İFAV, İlahiyat Vakfı Yayınları 2016), 213-269.

²⁴ Diğer bazı mahtût nüshaları: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 88, 250; Damad İbrahim 156; Es'ad Efendi 248; Hacı Mahmud Efendi 47; H. Hüsnü Paşa 28; Hamidiye 123; Hekimoğlu 153/1-3; Kadızade Mehmed 45; Mahmud Paşa 51, 52). Müfessirin hayatı, eserleri ve anılan tefsirinin neşri hk. bk. Abdurrahman Çetin, "Vâhidî" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/438-439; Osman Kara, "Vahidî ve Tefsirindeki Metodu", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 296-316; Hadiye Ünsal, "Ebü'l-Hasen el-Vâhidî'nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 135-164.

yıpranmış halde bulunması, oldukça erken dönemlerde yazıldığını teyit etmektedir. Özlü denilecek hacimde ve çokça âyet istişhâdı yapılarak tefsir edilmiştir (1b-204b). En sonunda belirsiz bir şekilde “*Tefsiru Ebî Vasîf el-‘Askalânî ... rabimehü...*” ifadesi kaydedilmiştir (205a).

3.9. (? Muhtemelen hicri 820-843 yılları arasında yazılmıştır) *Cevâhirü'l-eşdâf/Cevherü'l-eşdâf*²⁵

3.9.1. TZK.1042, (?), *Cevherü'l-eşdâf*, Türkçe, 295x203:225x135, 192 vr. 21, nesih, Mahmud b. İbrahim, H. 1066 (192a).

Nüsha, Fâtiha-Kehf arası sûrelerin tefsirini içermektedir. Eserin mukaddimesinde, Candaroğulları Beyi Bayezid Han oğlu İsfendiyar'ın (843/1439) oğlu İbrahim Çelebi (847/1443) için bu eserin telif edildiği belirtilmektedir (1b-2a). Eserin ilk cildi olan bu nüsha tam, hattı güzel, harekeli, temiz ve okunaklıdır.

3.9.2. TZK.1043, (?), *Cevherü'l-eşdâf*, Türkçe, 295x203:225x135, 365 vr. 21, nesih, Mahmud b. İbrahim, H. 1066 (365b).

Nüsha, eserin ikinci cildir. Meryem-Nâs arasındaki sûrelerin tefsirini muhtevidir ve birinci cildin hususiyetlerini haizdir. Birinci cildi 192 varak numarasıyla bittiği için bu cilt 193 numara ile başlatılmıştır.

3.10. Kemaleddin Ebü'l- Ğanâim Abdurrezâk b. İshâk Cemâleddin el-Kâşânî es-Semerkandî (730/1330), *Te'vilâtü'l-Kur'ân*²⁶

3.10. TZK.33, Cemaleddin el-Kâşânî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (?), Arapça, 213x144:150x88, 190 vr. 19, nesih, (?), (?), (?).

Eser, Fâtiha-Nâs arası sûrelerin, işârî metotla yazılan tefsiridir (1a-190a). Nüsha güzel nesih hatlı, ayetlerin lafızları dâhil harekesizdir. Sûre isimleri, besmele ve âyetler kırmızıdır (2a-4b). Gâşiye sûresinden sonra ise, öncesindeki renkli mürekkeple yazılan üslup terk edilmiştir. Haşiyede “matlab” başlığıyla kısa malumat verilmiştir (5b-6a). Esere ketebe kaydı düşülmemiştir (190a). 174b-175a

²⁵ Eserin nüshaları ve müellifi hk. değerlendirmeler için bk. Ahmed Topaloğlu, “Kur'an-ı Kerim'in İlk Türkçe Tercüme-leri ve Cevâhirü'l-Asdâf”, *Türk Dünyası Araştırmaları* 27 (1983), 58-66; Ahmet Topaloğlu, “Cevahirü'l-Asdâf Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Zajaczkowski'nin Eseri”, *Türklük Araştırmaları Dergisi* 2 (1986), 161-183; Günay, *Başlangıcından Bugüne*, 91, 112.

²⁶ Yazma nüshası için bk. (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Murad Molla 74 (Fatiha-Nâs tam); Nafiz Paşa 55 (Fatiha-Nâs tam). Ayrıca bk. Mehmet Kaya, “Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 730/1330) ve Tefsirdeki Metodu”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 107-135.

varakları cildin en sonuna ciltlenmiş veya yerinden koptuğu için elektronik taraması cildin en sonuna yapılmıştır (190b-191a).²⁷

3.11. T'ZK.721, (?), *Tefsîr-i Kur'ân*, Türkçe, 325x202:296x160, 242 vr. 51, ta'lik, (?), (?).

Eser, anlaşılır bir Türkçeyle yazılmış tam tefsirdir (3a-242b). Eûzü besmelenin tefsiriyle başlayan eser, güzel bir talik hatla sıkışık satırlı yazılmıştır. Tefsiri yapılan ve istihsad edilen âyetler, sûre isimleri, âyet sayıları ve tefsirde yer alan hadisler harekesiz ve kırmızıdır (1b-2a...). Temellük kaydı “Muhammed Sadık” şeklinde verilen (1a) nüsha, müstensihî ve istinsah tarihi verilmeksizin kısa bir dua ile bitmektedir (238b).

4. Tefsir Mukayesesi/Tenkidi:

4.1. T'ZK.398/1, Şeyh İbrahim el-Kürdî [Burhaneddin İbrahim b. Hasen el-Kürdî es-Sührani el-Gürânî (Yusuf eş-Şemi)²⁸/İbrahim b. Süleyman b. İbrahim el-Kürdî el-Halebi, Hâşiye ala şerh-i nuhbeti'l-fiker] el-Imâdi, “*el-İthâfû bitemyîzi mâ tebia bihi'l-Beyzâviyyü sâhibe'l-Keşşâf*”,²⁹ (?), Arapça, 223x160:188x132, 10 vr. 36, nesih, (?), (?).

Nüsha, Kur'ân'ın başından ve sonundan 13 sûrenin tefsirinde konu edilen ölüm (1b) avret yerinin açılması (4a), Müzzemmil hitabının sebebi (6a) gibi bazı hususların açıklanmasında iki müfessirce mutabık kalındığını göstermek üzere yazılmıştır (1a-11a). Nüsha adı nesihle sık satırlı ve okunaklı yazılmıştır.

²⁷ Uludağ, bu eserin *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, *Te'vilü'l-Kur'ân*, *Te'vilü'l-âyet* ve *Te'vilât-ı Kâşânîyye* olarak da tanındığını ve geniş ölçüde İbnü'l-Arabî'nin geliştirdiği kavram ve terimlere dayalı tasavvufî bir tefsir olduğunu ancak İbn Arabî'nin tefsiriyle karıştırıldığını söylemektedir. Süleyman Uludağ, “Aburrazzak Kaşani” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/5-6. Bu eserin Türkçeye tercümesinden ilkinî, Yusuf Sıddık Jirkî Çerkesî *Terceme-i Tefsir-i Te'vilât-ı Kâşânî* adıyla (Sül. Ktp. Nuri Arlasez no: 223) yapmıştır (bk. Alpaydın, *Osmanlılarda Türkçe Tefsir*, 152-154). Diğeri Ali Rıza Doksanyedi tarafından yapılmış ve Vehbi Güloğlu tarafından üç cilt halinde neşredilmiştir: Kemaleddin Abdürrezzak b. Ahmed Kâşânî, *Te'vilât-ı Kaşaniyye Te'vilü'l-Kur'ân Te'vilü'l-âyet: Kur'an-ı Kerim'in Öz Tefsiri*, trc. Ali Rıza Doksanyedi, yay. M. Vehbi Güloğlu, (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988).

²⁸ Hayatı ve eserler hk. bk. Ömer Yılmaz, *İbrahim Kürânî'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları 2005); M. Kamil Yaşaroğlu, “Molla Gürani”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/248-250. İnsana bakışı hk. ayrıca bk. Mahmut Ay, “Molla Gürânî'nin Gayetü'l-Emânî'si”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 303-336; Ömer Yılmaz, “İnsan mı Yoksa Kâbe mi Üstün? Sufî-Âlim: İbrahim el-Kürdî el-Kürânî Örneği”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 1-26.

²⁹ Aynı isimli eseri Brockelmann, Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî'ye (h.945/1538) nisbet etmiş ve Beyzâvî'yi tenkit edenler listesinin başında vermiş, anılan eserin Muhammed b. Yûsuf eş-Şâmî'ye de nisbet edildiğini kaydetmiştir. Ayrıca tefsir üzerine yapılan şerh ve haşiyelerden 86 tanesini saymıştır: Brockelmann, *Tarihü'l-edebî'l-Arabî*, 4/ 232.

5. Natamam Tefsirler:

5.1. TZK.17, Muhammed b. Osman er-Rizevi (?),³⁰ *Tefsiru şerif fi sûrati't-Tegâbun ilâ sûrati'l-A'lâ*, (H.1266), Arapça, 239x173:164x91, 62 vr. 19, (?), (?).

Nüsha, Tegâbün sûresinden A'lâ sûresinin altıncı âyetine kadar tefsirini içermektedir (65a). Eserin müellife aidiyeti, zahriyyesindeki bilgiye istinaden (1b) tarafımızdan dayandırılmıştır. Meâric sûresine kadar cedvel içerisinde, satır arasında ve haşiyede az da olsa Arapça izahlar yapılmıştır (1b-16b).

6. Cüz Tefsirleri:

6.1. TZK.688/3, Seyyid Abdullah es-Sivâsi b. eş-Şeyh Abdurrahman, *Merâmü't-tâlibîn alâ hâşiyeti'l-Mollâ 'İşâmüddin*,³¹ (?), Arapça, 210x152:146x74, 88-150 vr. 21, ta'lik, İbrahim b. Ömer Erzini'r-rûmi, H. 1134(150b).

Nüsha, Molla İsamüddin'in haşiyesinin üzerine yapılan haşiyedir. Müellif mukaddimede kendisini es-Seyyid Abdullah es-Sivasi b. eş-Şeyh Abdurrahman olarak tanıtmaktadır (88b). Nüsha, Nebe'-Nâs arası sûrelerin tefsirini içermektedir (89b-150b).

6.2. TZK.1173, Ebu Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî (516/1122), *Meâlimü't-tenzîl* (?), Arapça, 222x155:180x130, 415 vr. 18, ta'lik kırması, Şeyh Ahmed Kâşifi, H. 1151, 1152 (40b, 415a).

Nüshanın ilk bölümü, Begavî tefsirinin Mülk-Nâs arası sûrelerin tefsirini haizdir (1b-113b). Mülk-Mürselât (1b-40b) arası sûrelerin tefsirinin bittiği yerde H. 1152 senesinde yazıldığı notu düşülmüştür (40b). Bu bölümün devamındaki dört varaklık boşluktan (41a-45a) sonra Nebe' suresinin tefsiri başlamakta ve Nâs sûresiyle bitmektedir (45b-113b). Bu durumda ilk bölüm Kur'an'ın son iki cüzünün tefsirini kapsamaktadır. Nüshanın son kısmı Mülk sûresinin tefsiriyle başlamakta (115b) ve Nâs sûresinin tefsiriyle nihayete ermektedir (414b). Ancak bu ikinci kısım, başka bir müellife ait tefsirdir.

³⁰ ? Rizevi Mustafa b. Âsım b. Mahmud b. Osman b. Bilal, *en-Nefâisü'l-müntehabe fi'l-mevâzi'l-mübezzzebe* Sül. Ktp. Mehmet Sefayılı 893 (İst. Yeneriş Basımevi 1944; Mataracı Hafız Osman Sabri b. İsmail er-Rizevî, İcazetnameler Sül. Ktp. Mehmet Taviloğlu 337/1 (h. 1300 4+ 12 vr 15 st.

³¹ Diğer bazı mahtût nüshaları: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Darulmesnevi 56 (Nebe suresi); Laleli 310 (30. Cüz); Mehmed Asım Bey 16 (30. Cüz).

6.3. T'ZK.675, (?), *Tefsîr [Nebe'-Nâs arası sûreler]*, (?), Arapça, 206x150:156x82, 72 vr. 23, nesih, (?), (?). Nüsha, Nebe'-Nâs arasındaki sûrelerin tefsirini içermektedir (1b-72a).

Âdî nesih hattıyla yazılan nüshada mukaddime ve ferağ kaydı bulunmamaktadır. Bazı sayfalarında, okumaya mani küçük hacimde mürekkep dağılımları mevcuttur (21a-b; 68a-b).

7. Çoklu ve Müstakil Sûre Tefsirleri

7.1. T'ZK.1149, *Kitâbu Ebî Saîd [Şeyh Ebussuûd] el- Hanîfi* (?), Arapça, 183x133:130x90, 2+260+2 vr. 15, nesih, Muhammed b. İdris b. Zekeriya, H. 802 (260b).³²

Nüsha; Besmele, Fâtiha ve Burûc-Nâs arası sûrelerin tefsirini içermektedir. Eserde; besmenenin ve Fâtiha'dan başlayarak bütün sûrelerin fazileti, isimleri, işârî manaları ve mukadder sorular ve cevapları işlenmiştir (2a-28b-40). Devamında Burûc-Nâs arası sûrelerin tefsiri aynı metotla yapılmıştır (69b-260b).

7.2. T'ZK.16, *Tefsîr-ü Lübâb Sûrat-i En'âm [ilâ Kehf]*, Türkçe, 263x157:211x103, 342 vr. 21, nesih, İbn Arabşah Ahmed b. Muhammed el-Hanefi (H.854), Bakkalzade Mehmed b. Receb, H. 1047.

Eser, En'âm-Kehf arasındaki sûrelerin tefsirinin Türkçe çevirisidir. Âyet lafızları ve Türkçe metin harekelidir. Eserin, "...birine güzel" cümlecigiyle bitmesi (345a), Kehf sûresinin son ayetine ait izahın bulunduğu sayfanın koptuğunu düşündürmektedir.

7.3. T'ZK.86/1 (?), *Mecmûatü't-tefâsîr*, (?), Arapça, 185x123:135x63, 23 vr. 21, nesih, Seyyid Ahmed Sıdkî Tekfurdağlı, (H. [12]86).

Risalenin başında, Süleyman'ın (as) imtihan edilmesi, cihadı ve şeytanlardan korunmuşluğu, Kâdî İyâz'ın *eş-Şifâü's-şerîf*'ini şerh eden Aliyyü'l-Kârî'nin şerhinden³³ alıntılanmıştır (1b.-2a). Devamında bazı ayetler fevaid tarzında *Râhu'l-beyân* ve Kadî Beyzâvî'den iktibasla tefsir edilmiştir (3a-8a). Cuma sûresinin tefsiri, haşiyesinde Hâzin, Semerkandî, Rûhu'l-beyân vb. tefsirlerden çok alıntılanarak yapılmıştır (8a-11b). Risalede Münâfikûn (11b), Tegâbün (15a), Tahrîm (18a) sûrelerinin tefsiri de yer almaktadır. Risale, Tahrîm sûresinin son âyetinin tefsiri tamamlanmadan bitmektedir (23a).

7.4. T'ZK.1168/2, (?) *Tefsir Mecmuası*, (?), Arapça, 206x142:148x80, 1+68-113 vr. 12 ta'lik, (?), (?).

³² T'ZK Ktp. fişinde "Bütünün Ragıp Paşa Kütüphanesinde olduğu kaydı var" notu kaydedilmiştir.

³³ M. Yaşar Kandemir, "eş-Şifâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TV Yayınları, 2010), 39/138.

Müellifi ve müstensihî meçhul olan eser, Mülk (68b-72b) Kalem (72b-82b), Meâric (82b-86a) ve Cin-Mürselât arasındaki dört sûrenin (86a-113a) tefsirini içermektedir. Metni ve haşiyesi, okunaklı talik hatlı ve mukaddimesizdir.

7.5. T'ZK.133/10, Molla İbn Kemâl (873-940), *Tefsirü sûreti'l-Fâtiha*,³⁴ (?), Arapça, 197x133:152x72, 112b-119b, 21, nesih, (?), (?).

Nüsha Fâtiha sûresinin tefsiridir. Âyetler, kelime ve/veya cümlecikler halinde tefsir edilmiştir. Risale ketebe kaydı verilmeksizin bitmektedir (112b-119b).

7.6. T'ZK.30, [? Ahmed b. Muhammed el-Kevâkibî], *Tefsîr-i Sûre-i En'âm*, (?), Arapça, 216x142:148x78, 98 vr. 21, ta'lik, (?).

Nüsha; En'âm sûresinin tefsirine dairdir. Muhtevasında Keşşâf'dan ilgili sûrenin tefsiri zımındaki suallerine ve faydalı bilgilere yer vermektedir. Bu husus zahriyyesinde de kaydedilmiştir. Tefsire mukaddime olmaksızın başlanmıştır. Zahriyyedeki "Ahmed b. Muhammed el-Kevâkibî'nin kitaplarından..." şeklindeki ta'lik hatlı not ile eserin metin hattının benzerliği, bu eserin anılan zatın temellüküne ait olduğu veya (zayıf ihtimalle) bu eseri müellifin yazmış olduğuna işaret edebilir.

7.7. T'ZK.29, Şeyh Abdülmuhsin Zeynüddîn el-Gürânî (893/1488), *Tefsir-i Sûre-i Yusuf*, Arapça, 216x155:158x104, 124 vr. 25, nesih, (?), (H.1125) (124b).

Nüsha, Yûsuf sûresi hakkındaki ön malumattan sonra yapılan tefsiri içermektedir. Haşiyesinde nefis ta'lik hatıyla notlar bulunmaktadır.

7.8. T'ZK.1171, (?) *Tâhâ Sûresinin Tefsiri*, (?), Arapça, 190x120:135x74, 16+3 vr. 15, nesih, (?), (?).

Eser, Tâhâ sûresinin başından 63. âyetine kadar kıraat ve gramer ağırlıklı tefsiridir. Müellifi ve müstensihî meçhuldür (1b, 15a).

7.9. T'ZK.1143, (?), *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*, (?), Türkçe, 198x130:163x105, 21 vr. 16, nesih, (?), H.1111 (21a).

Müellifi bilinmeyen bu nüsha, Yâsîn sûresinin Türkçe tefsirini içermektedir. Mukaddimesiz başlayan eserin metni harekelidir. Metnin bittiği yerin sağ kısmında silik şekilde "Katibi huruf Fevzi b..." ve sol kısmında da 1111 H. senesinde yazıldığı belirtilmiştir.

³⁴ Diğer mahtût bazı nüshaları: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Cârullah 2086/2; Es'ad Efendi 3646/3).

7.10. T'ZK.31, Şeyhü'l-İmâmü'l-Allâme Muhammed Emin b. [Mahmud Emir Padişah] Abdillah el-ma'rûf bi'l-Buhârî, *Tefsîru sûreti'l-Feth*, (?),³⁵ 208x135:133x74, 116 vr. 11, nesih, Nâsıruddin oğlu Şemseddin Şumnu'lu, (H. 992) (114a).

Eserde, Fetih sûresinin tefsirine güzel bir mukaddimeyle başlanmış (1a-2b), söz konusu eserin seleften rivayetlerden ve halefin keşfettiği sırlardan istifadeyle yazıldığı belirtilmiştir (2b-3a). Âyetlerin lafızları harekesizdir (4a). Haşiyesinde nadiren malumat mevcuttur (25b, 30a, 33b).

7.11. T'ZK.133/2, Kemalpaşazâde Ahmed b. Süleyman (İbn Kemal/873-940),³⁶ *Tefsîrû sûreti'l-Mülk*,³⁷ (?), Arapça, 197x133:152x72, 6 vr. 21, nesih, (?), (?).

Nüshanın zahriyesinde müellifin “Afyon ve Kahve Risalesi” yer almaktadır. Risale, doğrudan tefsire başlamıştır. Muhtasar bir tefsir olup garip kelimelerin manasını kısaca vermektedir. Âyetin manasını benzer âyetlerden deliller getirmek suretiyle açıklamaktadır (3a). Risala ferağ kaydı bulunmaksızın bitmektedir (6a).

7.12. T'ZK.85, (?[Derviş Mehmed Mar'aşî]), *Kitâbü tefsîr-i Tebârike/Tefsîrû sûreti'l-Mülk*, (?), Arapça, 198x122:148x78, 29 vr. 15, ta'lik, (?[Müellif hattı olabilir z-1]), (? (29b).

Nüsha, ciltli olduğu bu mecmuanın ilk eseri olup, Mülk sûresinin tefsiridir. Uzun mukaddimesi bulunan eserde, Keşşâf ve Beyzâvî tefsirlerine atıfta bulunmaktadır (2b-3a).

7.13. T'ZK.133/3, Kemalpaşazâde Ahmed b. Süleyman (İbn Kemal/873-940), *Tefsîrû sûreti'n-Nebe'*,³⁸ (?), Arapça, 197x133:152x72, 6a-10a vr. 21, nesih, (?), (?).

Nüsha, Nebe' sûresinin tefsirini içermektedir. Şekil, hat ve üslup bakımından T'ZK.133/2'ye benzerliği, müstensihinin aynı olabileceğine delalet etmektedir (6a). Risaleye, ketebe kaydı konulmamıştır (10a).

³⁵ Eserin diğer bazı mahtûtları: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih 276; H. Hüsnü Paşa 65/59; Hamidiye 81; Laleli 170; Yeni Cami 1182/5. Beyzavî üzerine haşiyesi de olan nüshalar: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carrullah 192; Feyzullah Efendi 113; Fazıl Ahmed Paşa 181, 182/6; Yeni Cami 129) müellif adına Fatiha suresinin tefsiri de kaydedilmiştir: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye 318).

³⁶ Hayatı ve eserleri hk bk. Şerafettin Turan “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/238-240; İlyas Çelebi “Kemalpaşazâde”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/247; Erdal Kaya, “Kemalpaşazâde'nin ‘Risale fi İcâzi'l-Kur'an’ Adlı Risalesi: İnceleme ve Tahkik = Research on Kemalpaşazade's Treatise ‘Risale fi İcâzi'l-Qur'an’ = Risale fi İcâzi'l Kur'an Li-İbn Kemal Paşa: Dirasetun ve Tahkikun”, *Akademik-US: Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 245-267.

³⁷ Diğer bazı yazma nüshaları: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İsmihan Sultan 428/1; Mehmed Zeki Pakalın 181/1). Anılan kütüphanenin kataloglarında aynı eserin, “Tefsiru sureti'l-mülk” adıyla 45 nüshası kaydedilmiştir. Eserin neşirini Hasan Ziyaeddin Itr yapmıştır (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1986).

³⁸ Eserin kayıtlı yirmi mahtût nüshasından bazıları: (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Bağdatlı Vehbi 2041/2; Esad Efendi 3551/3, 1447/7; Fatih 5403/3, 5440/2...).

7.14. T'ZK.86/2, Ali b. Mahmud, *Ta'likât alâ şerh-i tefsîri'l-Beyzâvî li sûreti'n-Nâziât*, (?), Arapça, 185x123:120x58, 1+25-41 vr. 17, nesih, (?), (H. 1313) (41a).

Müellifin ve risalenin ismi, nüshanın mukaddimesinde belirtilmiştir. Müellif bu risalesini, Beyzâvî'nin Nâziât sûresinin tefsirine ilaveler yapmak amacıyla yazdığını belirtmektedir. (25b). Sûrenin tefsiri 26a-41a arasında yapılmıştır.

7.15. T'ZK.1114/3, Celaleddin Muhammed Es'ad ed-Devvânî (H. 828-908),³⁹ *Risâletün müteallika bi's-sûveri'lletî ta'dilü rub'a'l- Kûr'ân*,⁴⁰ (H. 905), Arapça, 207x147:155x77, 25-35 vr. 21, ta'lik, (?), (?).

Nüsha, Kâfirûn sûresinin tefsirini nesh ve tahsis konusu merkezinde içermekte olup, temiz ve okunaklıdır. Müellif, mukaddimesinde Kur'an'ın dörtte birine eşit olduğunu söylediği (26b) Kâfirûn sûresinin tefsirini, çağındaki yaygın tefsirlerden ve kendi çıkarımlarından hareketle H. 905 yılında tefsir ettiğini söylemektedir (25a).

8. Konulu Tefsir:

8.1. T'ZK.1114/8, Ahmed b. Süleyman [Kemal Paşazâde], *Risâletün fi enne's-şühedâe ahyâün*, (?), Arapça, 207x147:155x77, 44b-46a vr. 21, ta'lik, (?), (?). Müellif kısa risalesinde şehitlerin diri olduğu konusunu âyet ve hadis merkezli olarak açıklamıştır (44a-46a).

9. Âyet Tefsirleri:

9.1. T'ZK.1020/3, Ebû Abdillâh Celâlüddîn Muhammed b. Es'ad b. Muhammed ed-Devvânî es-Sıddîkî (ö. 908/1502), *Risâle fi kavlihî Teâlâ Kâle âmentü ennehû lâilâhe ille-lezî âmenet bihî benû İsrâîl* (?),⁴¹ (Yunus, 90. Âyet/farz-ı ayın), (?), Arapça, 253x153:210x120, 6b-7b vr. 25, ta'lik, (?), (?).

³⁹ Müellifin Fâtiha tefsiri, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi 1143/2; 3733/1; Karacelebizade 356/6...)’de kayıtlıdır. Maden, Devvânî'nin, İbn Sinâ'nın İhlas suresine yazdığı bir haşiyesinin bulunduğunu tesbit etmektedir. Bk. Maden, “Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta’lika Literatürü”, 186.

⁴⁰ Bu risale Cevdet Akbay tarafından *Celâleddîn ed-Devvânî ve Tefsîru Kul'ya eyyübe'l-kâfirûn* adıyla yüksek lisans tezi olarak tahkik edilmiştir (1987, MÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü). Ayrıca müellifin müstakil olarak: Fâtiha (Risâle fi tefsir-i sureti'l-Fâtiha: Esad Efendi 1143/2, 3733/1; ...), Kâfirûn: (Tefsiru sureti'l-Kâfirûn (Carullah 99; Esad Efendi 246/65, 3733/6; Hacı Beşir Ağa 666/29...) İhlas: (Tefsiru sureti'l-İhlas, Esad Efendi 246/67; Hacı Beşir Ağa 666/29; Hacı Mahmud Efendi 385/9, 12; ...); Hâşiye ala tefsir-i sureti'l-İhlas li İbn Sina Hamidiye 1441/6; Ragıb Paşa 1469/7. Müellifin hayatı ve eserleri hk. bk. Harun Anay “Devvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1994), 9/257-262; Mustafa Akman, “Celâleddîn ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı”, *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 122-159; Bakhtyar Husain Siddiqi, “Celâleddin Devvânî 830/1427”, çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 175-180.

⁴¹ Eser, Süleymaniye Kütüphanesinde *Risale fi iman-i Fir'avn* olarak da kayıtlıdır: (Halet Efendi 239/27; Veliyüddin Efendi 3277; Beyazıt 5999...). Anılan kütüphanede müellif adına ayrıca *Risale fi bakke't-tefsir* adında bir risale de kaydedilmiştir (Veliyüddin Efendi 3228; Lala İsmail 703/7).

Müellif, bu eserinde Yûnus sûresinin 90. âyetinin üç sayfalık tefsirini, farzı aynın önemi ve derecesine yönelik sorulan bir soruya cevaben âyet ve hadis merkezli yapmıştır (6a-7b).

9.2. T'ZK.199/2, Ahmed Efendi Seferhisarlı (?), *Risâle fi kavlihî Teâlâ "Lev 'alimal-lahü fihim hayran"*, (?), Arapça, 330x210:240x110, 26a vr. 35, ta'lik, (?); (?).

Risale, Enfâl sûresinin 23. âyetinin otuz beş satırdan ibaret kısa bir tefsirini içermektedir.

9.3. T'ZK.232, [Beyzâvî], *Mecmûatü't-tefâsîr*, (?), Arapça, 200x128:140x46, 139 vr. 19, nesih-ta'lik, (?), (?).

Mecmuanın 10a-18b yaprakları arasında bazı âyetlerin tefsiri Beyzâvî'den iktibas edilmiştir. Bunlar; Bakara 2/163-164. âyetler (11b-12b), Yâsîn 36/77-83 arası âyetler (12a-14b), Âl-i İmrân 3/26. âyet (16ab), Mü'minûn 23/101-108 arası âyetler (17a-18a) ve Zuhuf 43/67. âyetidir (18a). Bu kısmın en sonunda Kâf 50/17. âyetin tefsiri ise, Sa'dî Çelebi'nin Beyzâvî haşiyesinden alıntılanmıştır (18b).

9.4. T'ZK.1066/3 (?), *Risâle fi beyân-i meânî'l-âye elif lâm mîm zâlike'l-kitâbü lâ raybe fih*", (?), Arapça, 268x167:210x103, 127b-129 vr. 25, ta'lik, (?), (H. 850).

Nüşhada, Bakara 2/2-3 âyetinde geçen müttekî kavramının, devamında ise "Elif, lâm mîm" harflerinin işârî yorumu yapılmıştır.

9.5. T'ZK.244/12, Aliyyü'l-Kârî b. Sultan Muhammed (1016/),⁴² *Risâle Sûretü'l-Berâe*, (?), Arapça, 207x140:150x78, 133b-136a vr. 15, nesih, (?), (?).

Nüşha, Berâe sûresinin başında bismelenin okunup okunmayacağına hükümünü işlemiştir. Risalenin nihayetinde hülâsa konulmuş, müellifinin Aliyyü'l-Kârî olduğu belirtilmiş, ancak müsten-sihi verilmemiştir (136a).

Sonuç

Kütahya Tavşanlı Zeytinoğlu Kütüphanesi (T'ZK), şehrin eşrafından Hacı İbrahim Ağa tarafından 1896 senesinde, yanında bir medrese ile birlikte kurulmuştur. Sultan İkinci Abdülhamit tarafından Mecidiye Nişanı ile taltif edilen bu kütüphane, İbrahim Ağa'nın İstanbul'da yaşayan oğlu

⁴² Eserin Süleymaniye Kütüphanesindeki kayıtlı ismi "Risale fi cevâzi kıraetü'l-besmele fi evvelî'l-Berae" şeklindedir. Nuruosmaniye 4006/2. Mecmuanın 63b-65a varakları arasında bulunan risale, müellif nüshasıdır (65a). Müellifin hayatı, eserleri ve metodu hk ayrıca bk. Ahmet Özel, "Ali el-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/403-405; Çağfer Karadaş, "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-300; Ali Can, "Aliyyü'l-Kârî'nin Müttaşâbih Âyetlere Yaklaşımı", *Kabramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2013), 128-173.

Hacı Tahsin Efendi'nin buradan topladığı yazmaları göndermesiyle zenginleştirilmiştir. Halen Kültür Bakanlığı bünyesinde Halk Kütüphanesi olarak hizmet vermektedir. Kütüphanede matbu eserlerin yanında 2451 yazma eser bulunmaktadır. Bunların 161 tanesi Tefsir ve Kur'ân ilimlerine dairdir. Kur'ân ve kıraat ilimlerine dair diğer yazmalar başka bir çalışmamızın konusu olacaktır.

Çalışmamızda; bir satır arası Kur'ân tercümesinin, on civarında yaygın tefsirin, Beyzâvî tefsiri üzerine yazılan on yedi haşiyenin ve yirmiyi aşkın sûre ve âyet tefsirlerinin muhtevaları incelenmiştir. T'ZK'de tefsire dair önemli nüshalar bulunmasına rağmen, yazmalar üzerinde yapılan bazı akademik çalışmalarda bunların yer almamış olması, bu çalışmaya olan ihtiyacı teyit etmiştir. Bu kabil çalışmalarda, yazma nüshaların muhtevalarının zikredilmesi, diğer kütüphanelerdeki dâhil olmak üzere eksik nüshalarının tamamlanabilmesine imkan sağlaması açısından da önemli görünmektedir.

Türkiye'nin yazma eserlerin künye bilgilerinde görülebilen bazı eksik ve hataların tashihe ihtiyacı bulunmaktadır. Mahtûtların incelenmesinde asıl olan, muhtevalarının kritiğinin yapılarak değerlendirilmesidir. Türkiye'de bu manada tahkik çalışmalarının yeni yeni yapılmakta olması sevindiricidir. Lakin bu yazmaların ekseriyetinin muhtevaları bile henüz tam olarak tanıtılmış değildir. Taşradaki yazmaların muhtevaları ise Zeytinoğlu Kütüphanesi örneğinde görüldüğü üzere özel koleksiyon olmasına karşın halen ilim camiasında layıkıyla tanınmamıştır.

Kütüphanenin yazmalarından bir tanesi hicri sekizinci asra ait Fatıha-Kehf arası sûrelerin satır arası Kur'ân-ı Kerim tercümesidir. Tamam tefsirler arasında; Ebü'l-Leys Semerkandî, Ebü'l-Hasen en-Nîsâbûrî, el-Begavî, Beyzâvî, Beyzâvî'nin Şeyhzâde haşiyesi, Cemaleddin el-Kâşânî, Ebu's-Suud, Gurabzâde, *Cevâbirü'l-esdâf* tefsirlerine ilaveten müellifi meçhul Türkçe bir tefsir bulunmaktadır. Eksik nüshalı tefsirler zımında; Zemahşerî, Beyzâvî ve Beyzâvî'nin Çivizade, Sa'dî Çelebi, Debbağzâde, İbn Hüsâm, Şeyhzâde, el-Kâzerûnî, İbn Arabşah haşiyeleri ile Osman er-Rizevî'ye ait tefsir sayılabilir. Müellifi meçhul olan tam ve sûre tefsirleri de üzerinde çalışılmayı bekleyen diğer önemli nüshalardır.

Muhtelif müfessirlere ait cüz ve sûre tefsirleri çerçevesinde; ed-Devvânî, İbn Kemal, Ebusuud, Abdullah Sivâsî, Muhammed el-Kevâkibî, Aliyyü'l-Kâri, Zeynüddîn el-Gürânî, Mahmud Emir Padişah, Derviş Mehmed Mar'âşî ve meçhul müelliflere ait Amme cüzü, Yusuf, Tâha, Yâsîn, Mülk, Feth, Kalem, Nebe vb. sûrelerin tefsiri mevcuttur. Bir adet konulu ve ayet tefsirleri kapsamında ise; ed-Devvânî, Ahmed Efendi Seferhisarlı ve meçhul müellif sayılabilir.

Ek-1: TZK.962 künyeli satır arası Kur'ân-ı Kerim Tercümesinin birinci yaprağı/varak



Kaynakça

- Abay, Muhammed. “Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsirle İlgili Eserler Bibliyografyası”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 4/6 (1) 1999, 249-303.
- Akgündüz, Ahmet. “Ebüssuûd Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/365-371. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Akman, Mustafa. “Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı”. *Rumeli İslâm Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 122-159.
- Alpaydın, Mehmet Akif. *Osmanlılarda Türkçe Tefsir Geleneği*. İstanbul: İFAV, İlahiyat Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Anay, Harun. “Devvânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/257-262. Ankara: TDV Yayınları, 1994.
- Ay, Mahmut. “Molla Gürânî'nin Ğayetü'l-Emânî'si”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 303-336.
- Aydar, Hidayet - Kablander, Nesibe. “Ebu'l-Leys Tefsiri Tercümesinin Mukaddime Kısımının Transkripsiyonlu Metni ve Muhtevâ Değerlendirmesi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2015), 127-176.
- Bağdâdî, Babanzâde İsmâîl Paşa. *Hedîyyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1951-1955.
- Bağdatlı, Babanzade İsmail Paşa. *İzâhü'l-meknûn fî zeyl-i alâ Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. tsH. Mehmet Şerefettin Yaltkaya. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945.
- Bakırcı, Saffet. “Meâlümü't-Tenzîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/203-204. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Baş, Erdoğan. “Şeyhzâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/97-98. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Bilgen, Osman. “Selçuklu Muhaddislerinden Begavî'nin Hayatı ve Hadis Tenkitçiliği”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (2016), 2369-2370.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Büyük Tefsir Tarihi (Tabakâtü'l-Müfessirîn)*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1973.
- Brockelmann, Carl. *Tarihü'l-edebî'l-Arabî*. trc. es-Seyyid Ya'kub Bekir - Abdülhalim en-Neccâr. 9

- Cilt. [Kahire]: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993.
- Can, Ali. “Aliyyü'l-Kâri'nin Müteşâbih Âyetlere Yaklaşımı”. *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2013), 128-173.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/260-261. Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Taribi*. 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınevi, 1996.
- Çelebi, İlyas. “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/247. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Çelik, Ersin. “Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi ve Kâdî Beyzâvî Hâşiyesinin Değerlendirilmesi”. *Kastamonu Üniversitesi II. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu -Kastamonu'nun Manevi Mimarları- 4-6 Mayıs 2014* (2014) 637-651.
- Çetin, Abdurrahman. “Vâhidî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/438-439. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Çetin, Abdülbaki. “Ebu'l-Leys es-Semerkindî tefsirinin Türkçe tercümesi üzerine”. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 22 (2007), 53-101.
- Durmuş, İsmail. “İsferâyînî, İsamüddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/516-517. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Gözeler, Esra. “Vatikan Kütüphanesinde Tefsir İlmine İlişkin Arapça El Yazmaları Üzerine Bir Araştırma”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 349-366.
- Günay, İlhami. *Başlangıcından Bugüne Kur'an'ın Türkçe Tefsir ve Tercümesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2016.
- Güngör, Mevlüt. “Begavî, Ferrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/340-341. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Has, Esra – Etikan, Sema. “Tavşanlı Zeytinoğlu İlçe Halk Kütüphanesi'ndeki 358 No'lu Mesnevi-i Şerif'in Tezyini Açısından İncelenmesi”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 2/2 (2013), 123-140.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, 21 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1419/1998.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felah Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zehab fî abbâri men zehab*.

- thk. Mahmûd el-Arnaût - Abdülkâdir el-Arnaût. 10 Cilt. Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1412/1991.
- İpşirli, Mehmet - Demir, Ziya. "Sâdî Çelebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/404-405. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Kandemir, M. Yaşar. "eş-Şifâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/134-138. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kara, Osman. "Vahidî ve Tefsirindeki Metodu". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2013), 296-316.
- Karadaş, Cağfer. "Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (1993), 287-300.
- Kâşânî, Kemaleddin Abdürrezzak b. Ahmed. *Te'vilât-ı Kaşaniyye Te'vilü'l-Kur'an Te'vilü'l-âyat: Kur'an-ı Kerim'in Öz Tefsiri*. çev. Ali Rıza Doksanyedi. nşr. M. Vehbi Güloğlu. 3 Cilt. Ankara: Kadıoğlu Matbaası, 1988.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halife Mustafa b. AbdullaH. *Keşfü'z-ğunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ty.
- Kaya, Erdal. "Kemalpaşazâde'nin 'Risale fi İ'câzi'l-Kur'an' Adlı Risalesi: İnceleme ve Tahkik = Research on Kemalpaşazade's Treatise "Risale fi İ'câzi'l-Qur'an" = Risale fi İ'cazi'l Kur'an li-İbn Kemal Paşa: Dirasetun ve Tahkikun". *Akademik-US: Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (2017), 245-267.
- Kaya, Eyyüp Said. "Sinan Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/228-229. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Kaya, Mehmet. "Abdürrezzâk Kâşânî ve Tefsirdeki Metodu". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/3 (2015), 107-135.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcim-i musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993.
- Kiraz, Celil. "Saçaklızâde Mehmed Efendi'nin Beyzâvî'ye Yönelik Eleştirileri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2006), 319-367.
- Kocaman, Mesut. "Zeytinoğlu Kütüphanesi". *Tavşanlı Kültür ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Temmuz 2011), 30-31. <https://docplayer.biz.tr/7656659-Tavsanli-kultur-ve-tarih-arastirmalari->

dergisi-nin-ikinci-sayisinda.html

Maden, Şükrü. “Osmanlı Tefsir Geleneğinde Hâşiyeciliğin Önemi -Şeyhülislam Sa’dî Çelebi’nin (ö. 945/1539) Hâşiye-i Sûre-i Mülk ‘ale’l-Kâdî el-Beyzâvî İsimli Hâşiyesi Örneğinde Bir Değerlendirme”. *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları II*, Ed. Bilal Gökkır ve -dgr-. İlim Yayma Vakfı (2013), 57-89.

Maden, Şükrü. “Tefsirde Şerh Hâşiye ve Ta’lîka Literatürü”. *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 183-220.

Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiye Geleneği ve Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzade ala Tefsiri’l-Kadi el-Beyzavi Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.

Nüveyhız, Âdil. *Mu’cemü’l-Müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Nüveyhızı’s-Sekâfiyye 1409/1988.

Özek, Ali. “el-Keşşâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/329-330. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Özel, Ahmet. “Ali el-Kârî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/403-405. Ankara: TDV Yayınları, 1989.

Öztürk, Mustafa - Mertoğlu, M. Suat. “Zemahşerî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

Sezgin, Fuad. *Târihü’t-türâsi’l-Arabîyye: Mecmûâtü’l-mabtûtâti’l-Arabîyye fi’l-mektebâti’l-âlem*. çev. Mahmud Fehmi Hicâzî. 1 Cilt. b.y: Câmîatü’l-İmam Muhammed b. Suud, 1402/1982.

Siddiçi, Bakhtyar Husain. “Celâleddin Devvânî”. çev. Emrullah Yüksel, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1986), 175-180.

Taş, İsmail. “Eski Anadolu Türkçesi Döneminde Tercüme Edilen Ebu’l-Leys es-Semerkindî Tefsiri’nin Asıl Müellifi ve Tercüme Verilen İsim”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi [İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi TDED XLI/2 (2009)*, 107-160.

Topaloğlu, Ahmed. “Kur’an-ı Kerim’in İlk Türkçe Tercümeleleri ve Cevâhirü’l-Asdâf”. *Türk Dünyası Araştırmaları* 27 (1983), 58-66.

Topaloğlu, Ahmet. “Cevahirü’l-Asdâf Üzerinde Yapılan Çalışmalar ve Zajaczkowski'nin Eseri”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 2 (1986), 161-183.

Turan, Şerafettin, “Kemalpaşazâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/238-240. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

- Türk, Nurdoğan. “Tire Necip Paşa Kütüphanesi’ndeki Tefsire Dair Yazma Eserler I”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2014/3), 154-172.
- Ünsal, Hadiye. “Ebü’l-Hasen el-Vâhidî’nin Hayatı, Eserleri ve Tefsir Tarihindeki Yeri”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (2013), 135-164.
- Yaşaroğlu, M. Kamil. “Molla Gürani”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/248-250. Ankara: TDV Yayınları, 2005.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Beyzâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/100-103. Ankara: TDV Yayınları, 1992.
- Yazıcı, İshak. “Semerkandî Ebü’l-Leys”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/473-475. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Yerinde, Âdem. “Ebussuûd Efendi’nin İrşâdü’l-Akli’s-Selim İlâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerim adlı Tefsirinin Müellif Nüshası”. *Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-* (2013), 9-55.
- Yerinde, Âdem. “Ebussuûd Efendi’nin İrşâdü’l-Akli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm’i”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 337-363.
- Yılmaz, Ömer. “İnsan mı Yoksa Kâbe mi Üstün? Sufî-Âlim: İbrahim el-Kürdî el-Kûrânî Örneği”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2014), 1-26.
- Yılmaz, Ömer. *İbrahim Kûrânî’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Yüce, Nuri. “Zemahşerî (Hayatı ve Eserleri)”. *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* 26 (1986-1993), 289-316.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve’l-Müfessirîn*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1420/2000.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A’lâm: Kamûsu terâcim li-eşheri’r-ricâl ve’n-nisâ min’el-Arab ve’l-müst‘arebîn ve’l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 1423/2002.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri

Cretan Ahmad Hodja and the Analysis and Publications of His Presence Lesson Work

Süleyman GÜR

Dr. Öğr. Üyesi, Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Anabilim Dalı

Assistant Professor, Trabzon University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Trabzon, Turkey

suleymangur@trabzon.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-7515-136X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi/ Research Article

Geliş Tarihi/Date Received: 22/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Gür, Süleyman. “Giritli Ahmed Efendi ve Huzur Dersi Risâlesi'nin Tahlili Neşri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 604-630.

<https://doi.org/10.31121/tader.756125>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Öz

Huzur dersleri, hicri 1172 senesinden 1342 senesine kadar her yıl ramazan ayında padişahın huzurunda yapılan tefsir dersleridir. Dersler, dönemin önde gelen âlimleri arasından seçilen mukarrir ve muhatapların katılımı ile yapılırdı. Mukarrir, önceden hazırlandığı dersi takrir eder, ardından muhatapların ve bazen padişahın yönelttiği sorularla konular müzakere edilirdi. Bu sayede üst düzey ilmi bir mübâhese cereyan ederdi. Derslerin resmîyet kazandığı 1172’de bu derslere muhatap seviyesinde katılıp, sonraki yıllarda mukarrirliğe yükselen Giritli Ahmed Efendi’nin de bu ilmî atmosferin oluşmasında önemli bir payı vardır. Zira uzun yıllar saray hocası olarak görev yapan ve saray erkanı ile yakın ilişkileri olan Ahmed Efendi’nin, huzur derslerine dair bilgilerin oldukça sınırlı olduğu bir dönemde derslere hem muhatap hem de mukarrir sıfatı ile katılmış olduğu görülmektedir. Ayrıca huzur derslerine dair günümüze ulaşan ilk risâlenin müellifidir. Bu eseri mukarrir olarak bizzat kendisi kaleme almış ve Sultan III. Mustafa’ya takdim etmiştir. 13 varaklık bu Türkçe risâle, 1177 Ramazanında Tâhâ sûresinin ilgili ayetlerini tefsir ederken Sultan’ın yöneltmiş olduğu üç soruya cevap olmak üzere yazılmıştır. Zikredilen bu hususlar Giritli Ahmed Efendi’yi ve onun risâlesini oldukça önemli hale getirmektedir. Bu yüzden makalede onun hayatı, eserleri, katıldığı huzur dersleri ve risâlesi ele alınacak, ayrıca elimizdeki en eski tarihli *Huzur Dersi Risâlesi*’nin transkripsiyonlu metnine yer verilecektir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Osmanlı, Huzur Dersleri, Giritli Ahmed Efendi, Huzur Dersi Risâlesi.

Abstract

Presence lessons were commentary lessons conducted in the presence of the Sultan in the month of Ramadan annually from 1172 to 1342. The lectures were held with the participation of a mukarrir and interlocutors selected from the leading scholars of the period. The mukarrir represented the lesson, which was prepared beforehand, and then the subjects would be discussed with the questions addressed by the interlocutors and sometimes the Sultan. This way, a high level of scientific consultation took place. In 1172, the first year in which the lessons became formal, Cretan Ahmad Hodja, who attended these lessons at the addressed level and became a veteran in the following years, had an important share in the formation of this scientific atmosphere. Because, it was seen that Ahmad Hodja, who had been working as a palace teacher for many years and who had close relations with the palace man, attended the classes both as an interlocutor and as a mukarrir in a period when the information about the presence lessons was very limited. He was also the author of the first treatise of presence lessons which we still have today. He wrote this work himself as an author and presented it to Sultan Mustafa III. This 13-leaf Turkish pamphlet was written in Ramadan of 1177 as an answer the three questions asked by the Sultan while interpreting the related verses of sûrah Tâhâ. These aforementioned matters make Cretan Ahmad Hodja and his story very important. Therefore, the article will focus on his life, his works, the presence lessons he attended and his treatise, as well as the transcribed text of the oldest Presence Lesson Work.

Keywords: Tafsir, Ottoman, Huzur Lessons, Cretan Ahmad Hodja, Presence Lesson Work.

Giriş

Huzur dersleri, her sene ramazan ayı içerisinde Osmanlı sarayında padişahının huzurunda seçkin ulemanın katılımıyla Kadı Beydâvî tefsiri merkeze alınarak münâzaralı bir tarzda yapılan tefsir dersleri için kullanılan bir tabirdir.¹ Bu dersler, padişahın huzurunda icra edildikleri için huzur-ı hümâyûn dersleri diye anılmışlardır.² 1136/1724 senesinden itibaren zaman zaman yapılan dersler Sultan III. Mustafa’nın (ö. 1187/1774) irade ve fermanıyla 1172/1759 senesinde resmîyet kazanmış ve 1342/1924 senesine kadar 169 yıl devam etmiştir.³ Huzur dersini takrir eden alime mukarrir,

¹ Ebül’ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 1/13.

² Tayyazâde Atâ, *Osmanlı Saray tarihi/Tarih-i Enderun*, nşr. Mehmet Arslan (İstanbul: Kitabevi, 2010), 1/ 314; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 4. Baskı, 1993), 1/860.

³ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/62-88; Halit Ziya Uşaklıgil, *Saray ve Ötesi=Son Hatıralar* (İstanbul: Özgür Yayınları, 2003), 431; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlimiye Teşkilatı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1965), 216-219; Mehmet İpşirli, “Huzur Dersleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989),

müzakereci konumundaki alimlere ise önceleri talip sonraları muhatap denilmiştir. Başlangıçta bir mukarrir beş muhatap olmak üzere altı kişi tarafından takdim edilen derslerin muhatap sayılarında zamanla değişiklikler olmuş ve bu sayı on altıya kadar yükselmiştir. Meclis sayıları, ders günleri, ders saatleri, ders süreleri ve ders mekânlarında da değişiklikler olmuştur.⁴

Mukarrir ve muhatapların seçimi şeyhülislâm tarafından yapılır, padişah tarafından onanırdı. Tefsir edilecek ayetler tespit edilir ve yaklaşık iki ay önce mukarrir ve muhataplara tebliğ edilirdi. Her dersin mukarrir ve muhatapı farklı olurdu. Ders takrir edildikten sonra kıdemli muhataptan başlamak üzere sırasıyla mukarrire sorular yöneltilir ve müzakereler yapılırdı.⁵ Mukarrir ve muhataplar, meclis toplanmadan önce kendi aralarında ders hakkında fikir alışverişinde bulunamazlardı. Dersin takririnden önce mahremiyet, ders esnasında ise aleniyet esastı. Hilâfına hareket noksanlık kabul edilirdi.⁶ Ders esnasında ise tam bir ilmi serbestlik vardı.⁷ Mukarrir, ayetin tefsirini yaptıktan sonra kendisine tevcih edilen suallere ve itirazlara cevaplar verir, böylece ilmi bir mübâhese cereyan ederdi. Bu usulden dolayı ayetlerin tefsiri oldukça yavaş ilerlerdi.⁸

Sarayda huzur derslerinin dışında bir de mûtaad tefsir dersleri yapılırdı. Saray hocaları tarafından takdim edilen bu daimi dersler huzur derslerinden farklı olarak senenin değişik zamanlarında padişahın istediği herhangi bir mekânda icra edilebilirdi. Bu derslerde mübâhese ve münâzara yoktu. Mukarrir dersi takrir eder, diğerleri ise dinlerdi. Padişahın da dinleyici olarak katıldığı bu dersler huzur derslerinin resmiyet kazanmasından sonra da devam etmiştir. Sultan III. Mustafa devrinde bile gerek ramazanda gerekse diğer aylarda padişahın arzu ettiği günler, hattâ bazen seher vakitlerinde münâvebe yolu ile sarayda vazifeli büyük hocalar tarafından tefsir dersleri verilmiş ve bu dersleri padişah da dinlemiştir. Nitekim 1171, 1172, 1173 ve 1174 senelerinde belli tarihlerde ve belli mekânlarda çok sayıda mûtaad tefsir dersi yapıldığı kayıtlara geçmiştir.⁹

Huzur dersleri ile ilgili malumatlar ilk yıllardan itibaren sır kâtiplerinin tuttuğu notlardan ve derse katılanlara padişah tarafından 'atıyye ve in'amların verildiğine dair ceyb-i hümâyûn defterle-

18/441-444; Ömer Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18(2011), 521.

⁴ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/84 vd.; İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444; Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 526.

⁵ Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/862.

⁶ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/93.

⁷ Hattâ III. Selim devrinde, mukarrir ve muhatapların her birine hiçbir şeyden çekinmeyerek ve her türlü tesirden uzak kalarak düşüncelerini serbestçe ifade edebilme serbestliği dersten evvel padişah tarafından kesin olarak bildirilmiştir. Bk. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/25.

⁸ İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444.

⁹ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/14-26, 63.

rinde bulunan kayıtlardan öğrenilebilmektedir. Ancak bahsi geçen kaynaklarda ilk yıllarla ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. Zira ceyb-i hümayûn defterlerinde sadece 1172 ve 1173 yıllarında yapılan meclislerin bir kısmına katılanların isimleri sarahaten zikredilmiş iken 1190'lı yıllara kadarki katılımcılarla ilgili bilgi verilmemiş, sadece alınan hediyelerden, hediyelerin türlerinden, miktarlarından ve benzeri hususlardan bahsedilmiştir. Sonraki yıllara dair gerek katılımcılar gerekse diğer konularla ilgili daha detaylı bilgilere ulaşılabilmektedir.¹⁰

Huzur derslerinde hangi sene hangi ayetlerin tefsir edildiğine dair de bazı kayıtlar mevcuttur. Bu kayıtlardan anlaşıldığına göre 18 Ramazan 1172'deki ilk derste Beydâvî Tefsiri'nden Nisâ sûresinin 135. ayeti (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ) takrir edilmiştir.¹¹ 1180 senesinde Bakara sûresinin başından bazı ayetler tefsir edilmişken, 1190-1192 seneleri arasında İsrâ sûresi, 1193-1198 seneleri arasında Fetih sûresi, 1199'da Saf sûresi tefsir edilmiştir. 1200 senesinde mushaf tertibine geçilmiş¹² ve o yıl Fâtiha sûresi tefsir edilmiştir. Takip eden yıllarda bu usûl devam ettirilmiş ve son derste, Nahl sûresinin 26. ayetine kadar gelinmiştir.¹³ Kaynaklarda 1176 senesinde Seyyid Abdülmümin Dağıstânî'nin takrir ettiği bir derste Tatar Efendi namıyla anılan bir zatın sert itirazlarına yer verilmektedir. Konuyu araştıran Mardin'in denk geldiği bir kayıttan aktardığına göre o derste "Kâle hiye 'asây etevkkeu 'aleyha" ilâ ahir¹⁴ ayeti tefsir edilmekteydi. Tartışma, ayetteki "mütekellim ya" sı üzerine çıkmıştı.¹⁵ Bu bilgidен anlaşıldığına göre 1176/1763 yılının bir meclisinde Tâhâ sûresinin 18. ayeti tefsir edilmekte idi. Girîdî'nin elimize ulaşan risâlesinin bir nüshasının baş tarafına müstensihlin düştüğü "Bin yüz yetmiş yedi senesinin ramazanu'l-mübârekinde huzûr-i fâizi'n-nûr şehen-şâhîde Tâhâ sûre-i şerîfesi takriri nöbetinde..." şeklindeki not 1177/1764 senesinde Tâhâ sûresinin tefsirine devam edildiğini göstermektedir.¹⁶ Ancak o yıllarda Tâhâ sûresinin tam olarak hangi ayetlerinin tefsir edildiği, tamamının tefsir edilip edilmediği şimdilik net değildir.

Huzur derslerinin takrir ve müzâkere metinleri ile derslerin muhtevasına dair günümüze ulaşan kayıtlar genel olarak azdır. Sistemli bir şekilde kayda geçirme işlemi de yoktur. Ancak mu-karrir ve muhatapların kişisel çabaları ile bazı kayıtların tutulduğu, metinlerin yazıldığı anlaşılmaktadır. Bunlardan günümüze ulaşan en eski tarihlisi de çalışmamızın esasını teşkil eden Girîdî'nin

¹⁰ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/19 vd.

¹¹ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/68.

¹² 1200 senesinde 1 Ramazan Pazartesi günü Kütüphane hocası İsmail Efendi'nin takrir ettiği birinci meclisteki derste bu yılın asrın başına denk gelmesi münasebeti ile Kuran tertibine göre derslerin takip edilmesi esası benimsenmiştir. Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/21; 2-3/6.

¹³ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/72-82.

¹⁴ قَالَ هِيَ عَصَائِيَّ اتَّوَكَّلُوا عَلَيْهَا وَأَهْشُ بِهَا عَلَى غَنَمِي وَلِي فِيهَا مَرْبُ أُخْرَى "Dedi ki: "O benim asâmdır. Ona dayanırım, onunla koyunlarımın yaprak silkelirim, ona başkaca ihtiyaçlarım da var." (Tâhâ 20/18).

¹⁵ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/105.

¹⁶ el-Hâc Ahmed el-Girîdî, *el-Es'ile ve'l-Ecvibe*, Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Bölümü nr. 560 vr. 201a.

1177/1764 yılına ait olan *Huzur Dersi Risâlesi*'dir. Tarih itibari ile ona en yakın olan metin 1200/1786 senesi Ramazanında, Fâtiha sûresinin tefsir edildiği huzur derslerinin bir özeti mahiyetindeki risâledir.¹⁷ Erken döneme ait diğer örneklerle ise ancak 1238/1823 yılında II. Mahmud'un (ö. 1255/1839) saltanatı döneminde rastlanmaktadır.¹⁸ Sonraki dönemlerde ise daha düzenli kayıtlar tutulmuştur. Bunların bir kısmı yazma olarak günümüze ulaşmış, bir kısmı kitaplaştırılmıştır.¹⁹ İlk dönemlere ait notların bir kısmının zayi olduğu, bir kısmının ise henüz tespit edilemediği düşünülebilir. Nitekim 1177/1764 ve 1200/1786 senesine ait olan en eski tarihli iki risâlenin varlığı ancak yakın zamanlardaki kataloglama çalışmaları neticesinde öğrenilebilmiştir.

Görüldüğü gibi 1172/1759 ve 1190/1776 seneleri arasında huzur derslerine katılanlarla ilgili bilgiler oldukça sınırlıdır. 1190/1776 öncesinde tefsir edilen ayetlerin hangileri olduğu konusunda da çok az bilgi vardır. Derslerin muhtevasına dair kayda değer malumat da yoktur. 1238/1823 öncesine ait sadece iki eser tespit edilebilmiştir. En eskisi de Girîdî'ye aittir. Girîdî bu eseri mukarrir olarak bizzat kendisi kaleme almış ve padişaha takdim etmiştir. Bütün bu hususlar ilk yıllardaki derslere hem muhatap hem de mukarrir seviyesinde katılan Giritli Ahmed Efendi'yi ve onun risâlesini oldukça önemli hale getirmektedir. Bundan dolayı bu dönemi bir nebze daha aydınlatmak adına Girîdî'nin hayatı, eserleri, katıldığı huzur dersleri ve risalesi ele alınacak, son olarak da elimizdeki en eski tarihli *Huzur Dersi Risâlesi*'nin transkripsiyonu yapılacaktır.

Huzur dersleri ile ilgili çeşitli kitaplarda bazı bilgiler mevcuttur. Ancak bu alandaki en sistematik ve kapsamlı çalışma, Ebül'ulâ Mardin'in *Huzur Dersleri* adlı üç ciltlik muhteşem eseridir. Bu esere ilaveten başka bazı kaynaklarda ve çeşitli ilmi çalışmalarda da konu ele alınmıştır. Ayrıca huzur dersleri ile ilgili günümüzde çeşitli akademik çalışmalar da yapılmıştır.²⁰ Biz de yeri geldikçe bu çalışmalara müracaat ettik. Söz konusu çalışmalarda derslerin tarihi seyri, unsurları, işlenişi ve benezeri

¹⁷ Mehmet Akif Alpaydın, "Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi'nde Fâtiha Tefsirinden Süzülenler", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 195.

¹⁸ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1106; Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", 531.

¹⁹ Bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, 1/865.

²⁰ Huzur dersleri ile ilgili bazı çalışmalar için bk. Salih Çavuşoğlu, *Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Dersleri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); İpşirli, "Huzur Dersleri", 18/441-444; Mustafa Ünver, "Sarayda Abdülhamid Han Huzurunda Bir Tefsir Dersi ve Neşri", *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşaması: İstanbul Tecrübesi* (2010), 333-353; Ömer Kara, "Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18(2011), 519-539; Ömer Kara, "İslâm Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları 2* (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013), 299-369; Aydın Temizer, "Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 65-92; Alparslan Kartal, "Huzur Derslerine Katılan Karşı Âlimler", *Kağas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 224-243; Ersin Çelik, "Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'nin Tefsir Metninin İncelenmesi", *Hürit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 301-314; Recep Arpa, "Huzur Derslerinde Kâdî Beydâvî Tefsiri mi Takip Edildi?", *Osmanlıda Tefsir Dersi Gelenekleri*, ed. Ömer Kara vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2018), 91-156.

konularda yeterince bilgi vardır. Bu yüzden biz tekrara düşmemek adına detaylara girmiyor ve bu kısa girişle yetiniyoruz.

1. Giritli Ahmed Efendi'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Ahmed Efendi'nin hayatı hakkında kaynaklarda geçen bilgiler sınırlıdır. Mehmet Süreyya'nın kaydettiğine göre, aslen Giritli olup müderris idi. Gittikçe yükselerek Mekke-i Mükerrreme mollası oldu. Daha sonra azledildi. 15 Rebiulevvel 1190/1776 senesinde vefat etti. İstanbul'da Karacaahmet mezarlığına defnedildi.²¹ Mardin'in belirttiğine göre, 1172/1823 senesinde Mûsıla-i Süleymâniye rütbesi ile huzur derslerine muhatap olarak katıldı. Bu sırada Kemankeş Karamustafapaşa Medresesi müderrisi idi.²²

Kütüphane katalog kayıtlarında yaptığımız araştırmalarda Giritli Ahmed Efendi adına kayıtlı bazı eserler tespit edilmiştir. Bu eserlerin tamamının temin edilip incelenmesi neticesinde söz konusu eserlerin on ikinci asırda yaşamış Girit kökenli dört farklı Ahmed Efendi'ye nispet edildikleri görülmüştür. Bunun üzerine hangi eserin hangi Ahmed Efendi'ye ait olduğunun tespitine çalışılmıştır. Bunlardan Osmanlı devlet adamı ve tarihçisi olan ve her eserinde “Resmî” nisbesini kullanan Ahmed Resmî Efendi'nin hayatı ve eserleri iyi bilindiği için diğerleri ile karışma ihtimali olmamıştır.²³

Diğer üçünün adı yazma eser nüshalarında Ahmed el-Meâbî b. Mehmed el-Girîdî,²⁴ Ahmed b. Hüseyin b. Mustafa el-Girîdî,²⁵ el-Hâc Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî şeklinde kaydedilmiştir. Bu üç müellife nispet edilen eserlerin tamamının incelenmesi neticesinde huzur derslerine

²¹ Mehmed Süreyyâ, *Sicill-i Osmânî Yabud Tezkire-i Meşâbir-i Osmaniyye* (I-IV/ı), haz. Aktan Ali vd. (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995), 1/259; Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/947.

²² Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/24.

²³ Bekir Kütükoğlu, “Ahmed Resmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 09 Mayıs 2020).

²⁴ Ahmed el-Meâbî b. Mehmed el-Girîdî, Süleymaniye Kütüphanesi Giresun Yazmaları nr. 3629'da, 55b-67b varakları arasında bulunan *Terceme-i Ezharî'l-Akdesiye* isimli bir eserin müellifidir. Katalog kaydında *Sicill-i Osmânî* kaynak gösterilerek vefat tarihi 1190/1775 şeklinde gösterilmiştir. Bu tarih doğru olsaydı huzur derslerine katılan Ahmed Efendi olması gerekirdi. Ancak verilen tarih hatalıdır. Zira müellif risâlesinin hâtimesinde bu eserin şeyhi Muhammed b. Ahmed el-Mevsilî'nin *el-Ezharî'l-Akdesiye* adlı eserinin bir bölümünün çevirisi olduğunu ve şeyhinin bu eseri 1202 senesinde telif ettiğini, kendisinin de ilgili kısmı 1205 senesinde Arapça'dan Türkçe'ye tercüme ettiğini kaydeder. Kendi adını da “Ahmed el-Meâbî ibn Muhammed ibn el-Hâc Ya'kub el-Girîdî” şeklinde kaydeder. Bu durumda bu zat 1190'dan sonra vefat eden başka bir Girîdî'dir. Bk. Ahmed el-Meâbî b. Mehmed el-Girîdî, *Terceme-i Ezharî'l-Akdesiye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, 3629), 67b.

²⁵ Ahmed b. Hüseyin b. Mustafa el-Girîdî'nin Süleymaniye Kütüphanesi Reisülkütub 134 numarada 10 varaklık *el-Hadîsü'l-Erba'ün* isimli bir risâlesi bulunmaktadır. Risâlenin hâtimesindeki “min yedi müellifihî'l-fakîr” ifadesi bu nüshanın müellif hattı olduğunu göstermektedir. Dolayısı ile müellifin mukaddimede zikrettiği bu ismin hatalı olması düşünülemez. Yani diğer eserlerin sahibi olan Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî ile karışmış olamaz. Huzur derslerine katılan Girîdî olduğuna dair bir işaret de yoktur. Katalogda eserin telif tarihi 1156 olarak verilmiştir. Muhtemelen zahriyedeki 1154 tarihli mühürden hareketle sehven bu şekilde kaydedilmiştir. Eserin telif tarihini müellif “bilmeceli tarih usulü” ile *تم في السابع الثاني وهو العاشر من الثالث الثاني من الربع الثالث من الثالث الثاني من العاشر السادس* (تم في السابع الثاني وهو العاشر من الثالث الثاني من الربع الثالث من الثالث الثاني من العاشر السادس)

katılan Ahmed Efendi'nin ilgili nüshalarda el-Hâc Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî diye kayıtlı olan zat olduğu sonucuna varılmış ve hangi eserin hangi müellife ait olduğu belirlenmiştir.

Ahmed Efendi'in eserlerindeki çeşitli kayıtlardan hareketle hayatı, ilmî kişiliği ve vazifelerine dair bazı ilave bilgilere ulaşılabilmektedir. *er-Risâletü'l-Kavsîyye* isimli eserinin mukaddimesinde bu eseri Sultan Mahmud'un (1143/1730- 1168/1754) isteği ile ona takdim etmek üzere yazdığını zikretmiştir. Eserin hâtimesinde adını el-Hâc Ahmed b. Hüseyin el-müdürris el-Girîdî diye, telif tarihini de 1165 olarak vermiştir.²⁶ *Tasavvufü'l-Arabî* adlı eserini Sultan III. Mustafa'ya (1171/1757- 1187/1774) takdim etmek üzere yazmıştır. Müellif adı mukaddimede el-Hâc Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî şeklinde geçmektedir.²⁷ *Nasîbat-i Âdâb-i Düstûri'l-Amel* isimli 1185 senesinde telif ettiği eserin ferâğ kaydında “El-Hâc Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî el-kâzî bi Mısri'l-mahrûse fi's-sâbik ve'r-râcî bi ehadi'l-hameyni's-şerîfeyni fi'l-lâhik” ifadeleri yer almaktadır.²⁸ *Risâle fî İlmi'l-Kelâm* isimli eserinin mukaddimesinde adını el-Hâc Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî şeklinde zikretmekte ve halen görevde olduğunu bildirdiği “Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi”den²⁹ övgü ile bahsetmektedir. Bu durumda bu eseri 1170'li yıllarda telif etmiş olmalıdır.³⁰ 1172'de kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Vâfiye fi'z-Ziyâreti'l-Âliye* isimli eserin mukaddimesinde kendisinin Sarây-ı Hümâyûn-ı Galata hocalarından Girîdî Hacı Ahmed Efendi olduğunu zikretmektedir.³¹ Muhtemelen 1172'de Kemankeş Karamustafapaşa müdürrisliğinden aynı yıl saray hocalığına terfi etmiştir. Ya da aynı anda iki görevi de birlikte yürütmüştür. 1177'de yazdığı *Huzur Dersi Risâlesi*'nin hâtimesine “el-Hâc Ahmed el-Girîdî el-kâzî bi Halebi's-Şehbâ sâbikan” kaydını düşmüştür.³² *er-Risâletü'l-Vâfiye'nin* 1179'da istinsah edilen nüshasının ferâğ kaydında “Girîdî el-Hâc Ahmed Efendi havâce-i Sarây-ı Hümâyûn-ı şehriyârî el-ma'zûl min Halebi's-Şehbâ” ibaresi geçmektedir.³³

(الثنائي من العشر السادس من السادس من النصف الثاني من هجرة من اول السبع المئاني) şeklinde hâtimeye kaydettiğinden çözülmesi uzmanlık gerektirmektedir. Bilmeceli tarih usulü ile ilgili bir çalışma için bk. Arif Yıldırım, “Kesirlerle Bilmeceli Tarih Usulü Ve Çözümü”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4(2016), 75-95.

²⁶ Hacı Ahmed b. Hüseyin el-Girîdî, *er-Risâletü'l-Kavsîyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4427), 3a, 37b.

²⁷ Hacı Ahmed b. Hüseyin el-Girîdî, *Tasavvufü'l-Arabî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Kazım, 17), 2b.

²⁸ Hacı Ahmed b. Hüseyin el-Girîdî, *Nasîbat-i Âdâb-i Düstûri'l-Amel* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, 610), 32b.

²⁹ Dürrîzâde Mustafa Efendi (ö. 1188/1775) ilk olarak 1756'da şeyhülislâmlığa getirildi. 1757'de azledildi. 1762-1767 arasında ikinci kez şeyhülislâm oldu. 1774 senesinde kısa süreliğine tekrar bu makama getirildiyse de yaşlılığı gerekçe gösterilerek azledildi ve bir müddet sonra vefat etti. Mehmet İpşirli, “Dürrîzâde Mustafa Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 7 Mayıs 2020).

³⁰ Hacı Ahmed b. Hüseyin el-Girîdî, *Risâle fî İlmi'l-Kelâm* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 212), 1b-32b.

³¹ Hacı Ahmed Efendi el-Girîdî, *er-Risâletü'l-Vâfiye fi'z-Ziyâreti'l-Âliye* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, 442), 13b.

³² Hacı Ahmed el-Girîdî, *Huzur Dersi Risâlesi* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Türkçe Yazmaları Emanet Hazinesi, 888), 13a.

³³ Girîdî, *er-Risâletü'l-Vâfiye*, 36b.

Müellifin eserlerinin mukaddime ve hâtimelerindeki bu kayıtlardan anlaşıldığına göre saray erkanı ile çok yakın ilişkiler içerisinde olmuştur. Sultan I. Mahmut, Sultan III. Mustafa ve Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi başta olmak üzere döneminin ileri gelenleri ile dostluk kurmuştur. Babasının adı Hüseyin, dedesinin adı Ahmed'dir. Eserlerini 1165-1187 seneleri arasında yazmıştır. 1172'de Galata Sarayı hocalığı, 1177 senesinden önce Halep kadılığı, 1185'ten önce Mısır kadılığı, 1185'te Mekke kadılığı yapmıştır. Ayrıca Halep kadılığından ma'zûlen ayrıldığı, 1179'da Sarây-ı Hümâyûn hocalığının devam ettiği anlaşılmaktadır. Müellifin burada temas ettiğimiz eserlerinin mukaddimelerinde Farsça terkiplerin yoğunluğu dikkat çekmekte ve ağır bir dil kullandığı görülmektedir. Muhtevaları farklı olmakla birlikte eserlerdeki ifade kalıpları da bütün bu eserlerin aynı kalem-den çıktığına işaret etmektedir. Yine eserlerinden hareketle çok iyi bir eğitim aldığı, Arapça, Farsça ve zamanının konuşma diline hakim, İslâmî ilimlere vâkıf çok yönlü bir alim olduğu rahatlıkla söylenebilir.

1.2. Eserleri

Girîdî'nin eserlerinin tamamına yakını devlet erkanına takdim edildiğinden, kendisi de saray eşrafından olduğundan olsa gerek, müellifin tespit edilen eserlerinin bütün nüshaları tam, okunaklı ve iyi korunmuştur. Bugüne kadar eserleri ile ilgili herhangi bir çalışma yapılmadığından eserlerinin kısaca tanıtılması uygun olacaktır.

er-Risletü'l-Kavsiyye: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya Bölümü nr. 4427'de 37 varaklık bir nüshası mevcuttur.³⁴ Müellif adı hâtimede el-Hâc Ahmed b. Hüseyin el-müderriş el-Girîdî diye kayıtlıdır. Telif tarihi 1165'tir.

Müellif esere dört varaklık edebî bir mukaddime ile başlar. Eserin dili Türkçe olduğu halde mukaddimede ağırlıklı olarak Farsça terkiplere yer verir. Muhtemelen bu özelliğinden dolayı görevli tarafından eserin dili kataloğa hataen Farsça diye kaydedilmiştir. Mukaddimede Sultan Mahmud (1730-1754) Han ibn Sultan Mustafa Han ibn Sultan Muhammed Han'a methiye ve dua cümleleri yer alır ve eserin onun işareti ile ve ona takdim edilmek üzere yazıldığı belirtir. Ok atma ile ilgili olan eser altı fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasılda gaza için ok atmak, ok atmayı öğrenmek, öğretmek,

³⁴ Bu nüshanın içerisinde bulunduğu mecmuanın iç kapağında "Kavs-i nâme ve hâşiye-i Girîdî alâ risâle-i istiâreti'l-İsâm" şeklinde bir kayıt vardır. Bu kayıttan Girîdî'nin, İsâm'ın *Risâle-i istiâre* adlı eserine bir şerh yazdığı ve bu şerhin *Kavs-i nâmenin* hemen devamında bu mecmuada yer aldığı anlaşılmaktadır. Ancak yapılan incelemede mecmuadaki sözkonusu eserin Ahmed b. Haydar b. Ahmed el-Kürdî el-Hüseyinâbâdî'nin Ebû İshâk İsâmüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Arabşâh el-İsferâyîni'nin Şerhu Risâleti'l-isti'âre adlı eserine yazdığı bir şerh olduğu tespit edilmiştir. Zahriyedeki bu hatalı kaydın الكريدي/الكردي nisbelerindeki benzerlikten kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

ok yarışı yapmak ve bunların sevabına dair hususlar incelenir. İkinci fasılda Hz. Peygamber'in yarıları, terkisi ve bunların isimleri zikredilir. Üçüncü fasılda at koşturmak, atla müsabaka yapmak gibi hususlar ele alınır. Dördüncü fasılda ok ve yayla müsabaka yapmak, atın koşması için binicinin ata kamçı vurması vb. konular işlenir. Beşinci fasılda nişan almada dikkat edilecek hususlar anlatılır. Altıncı fasılda ok atmayı öğrenen birisinin atıcılığa devam etmesi gerektiğine dair rivayetlere yer verilir. Konular işlenirken hadis-i şeriflere, selef alimlerinin görüşlerine, gazvelerdeki örnek olaylara, uzman kişilerin görüşlerine sıkça başvurulduğu görülür. Eserin sonunda, zikredilen mesele ve kaidelerin esaslarının muteber kitaplarda bulunduğu vurgu yapılır.

Tasavvufü'l-Arabî: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Kazım Bölümü nr. 17'de 62 varaklık bir nüshası bulunmaktadır. Eser adı zahriyeye düşülen "Te'lif-i cedîd tasavvuf-i Arabî" kaydından hareketle katalogda *Tasavvufü'l-Arabî* diye yazılmış olmalıdır. Dili Arapça'dır. Müellif adı mukaddimedede el-Hâc Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî diye geçmektedir. Müellif hattı olan eserin telif tarihi ile ilgili katalogda verilen 1162 yılı hatalıdır. Zira eserin mukaddimesinden anlaşıldığına göre müellif eseri "es-Sultân Mustafa Han ibn es-Sultân Ahmed Han ibn es-Sultân Muhammed Han" a ithaf etmiştir. Bu zâtın Sultan III. Mustafa olduğu anlaşılmaktadır. Onun saltanatı ise 1171-1187 seneleri arasındadır.³⁵ 1162'de tahtta I. Mahmud (1143- 1168) bulunmaktadır.³⁶ Dolayısı ile telif tarihinin 1162 olarak verilmesi hatalıdır. Zaten eserin hiçbir yerinde telif tarihi ile ilgili bir bilgiye rastlanmamıştır. Ancak III. Mustafa devrinde yazıldığına göre 1171-1187 yılları arasında telif edildiği söylenebilir.

Müellif eserine, besmeleden sonra, tıpkı diğer eserlerindeki gibi, son derece edebî ve konuya uygun bir hamdele ve salvele ile başlar. Devamında dil, üslup ve yoğunluk açısından mükemmel bir mukaddimeye yer verir. Sultan Mustafa'ya büyük övgüler dizer ve dualar eder. Özellikle dinî ve ilmî sahada kısa zamanda yapmış olduğu hizmetlerine atıfta bulunur. Mukaddimedede, Kadı Beydâvî'nin Fâtîha'daki "ihdinâ" lafzını açıklarken hidâyetin çeşitlerinden bahsetmesinden esinlendiğini, bu yolların hakikatinin ortaya konmasının zorluğunu gördüğünü, ancak bu konulardaki kapalılıkların izah edilmesinin gerekli olduğu fikrinin bilinçaltına yerleştiğini ve nihayet bu konularla ilgili bir çalışma yapmaya karar verdiğini beyan eder. Eseri yazmaya başlamadan önce bu alandaki muteber kitapları iyice mütalaa ettiğini, daha sonra çok sayıda eserden ve alimin görüşünden istifade ile bu eseri yazdığını ifade eder. Eserde hidayet çeşitleri, keşf mertebeleri, akıl, havass-ı zâhire, havass-ı bâtine, hissi müşterek, vehm, hayal, rüya-i sadıka, seyr-i süluk gibi ağırlıklı olarak tasavvufla ilgili konuları ele

³⁵ Kemal Beydilli, "Mustafa III", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 9 Mayıs 2020).

³⁶ Abdülkadir Özcan, "Mahmud I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mayıs 2020).

alır. Konuları işlerken tefsir, hadis ve kelim gibi ilim dallarında yazılan birçok temel kaynağı ve tasavvufta özellikle İbn Arabî'yi referans olarak gösterir. Muhteva, bütünüyle dikkate alındığında eserin *Tasavvufü'l-Arabî* diye isimlendirilip sadece İbn Arabî'nin tasavvufuna hasredilmesinin uygun olmadığı düşünülebilir.

Nasihat-i Âdâb-i Düstûri'l-Amel: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye Bölümü nr. 610'da, 22b-32b varakları arasında bir nüshası mevcuttur. Dili Türkçe'dir. Müellif adı hâtimedeki "el-Hâc Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî el-kâzî bi Mısri'l-mahrûse fi's-sâbik ve'r-râcî bi ehadi'l-harameyni's-şerîfeyni fi'l-lâhik" kaydından alınmıştır. Telif tarihi 1185'tir. Millet Kütüphanesi Ali Emiri Şeriyeye Bölümü nr. 609'da Seyyid İshak tarafından 1233 senesinde istinsah edilen 15 varaklık bir nüshası ile Topkapı Müzesi Hazine Bölümü nr. 393'te Derviş Giridli İbrahim Semih tarafından 1186'da istinsah edilen 18 varaklık *Nasihatname* adıyla başka bir nüshası daha vardır.

Girîdî bu eserde yeme, içme, yatma, uyuma, gezme, konuşma, okuma, yolculuk yapma, misafir ağırlama adabından ibadetleri ne zaman, nasıl ve ne şekilde yapmak gerektiğine varıncaya kadar fert ve cemiyet hayatına dair akla gelebilecek hemen her konuda zamanın örfünü de dikkate alarak ve yerel motifleri ustaca kullanarak veciz bir üslupla, sade ve anlaşılır bir dil kullanarak özlü nasihatlerde bulunur.

Risâle fi İlmi'l-Kelâm: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi Bölümü nr. 212'de 32 varaklık bir nüshası mevcuttur. Eser adı görevli tarafından katalogta bu şekilde yazılmış olmakla birlikte kanaatimize göre eserin *Risâle fi mevzû'âti'l-'ulûm* şeklinde isimlendirilmesi daha doğrudur. Telif tarihi belirtilmemiştir. Ancak müellif mukaddimedeki kendisinden övgü ile bahsettiği ve halen görevde olduğunu bildirdiği "Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi"den bahsettiğine göre 1170'li yıllarda yazılmış olmalıdır. Müellif adı mukaddimedeki el-Hâc Ahmed b. Hüseyin b. Ahmed el-Girîdî şeklinde geçmektedir. Katalogta sehven Ahmed b. Hasan diye yazılmıştır. Dili Arapça'dır.

Esere oldukça edebî ve ağdalı ifadelerin yer aldığı altı varaklık bir mukaddime ile başlanmıştır. Sonrasında sırasıyla ilm-i kelâm, ilm-i tefsîr, ilm-i fikh, ilm-i ferâiz, ilm-i hey'et ve ilm-i adâbi'l-bahs ve'l-münâzarât ilimleri ele alınmıştır. Bu ilimlerin tanımları, konuları, birbiri ile olan münasebetleri vb. hususlar çok sayıda esere ve müellife atıfta bulunularak irdelenmiştir.

er-Risâletü'l-Vâfiye fi'z-Ziyâreti'l-Âliye: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye Bölümü nr. 442'de, 13b-36b varakları arasında 22 Ramazan 1179'da Salih b. Hüseyin tarafından istinsah edilen bir nüshası vardır. Eser adı mukaddimedeki alınmıştır. Telif tarihi 1172'dir. Eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli nr. 1184'de 31 varaklık serlevhası zarif, nefis tezyin ve tezhipli bir nüshası daha mevcuttur.

Mukaddimede müellif kendisinin Sarây-ı hümâyûn-ı Galata³⁷ hocalarından Girîdî Hacı Ahmed Efendi olduğunu kaydeder. Bulduğu görevler ve konum icabı böyle bir çalışmayı planladığını, kendisine âhirette bir şefaathane olması arzusuyla çalışmanın alt yapısını hazırladığını ve bu esnada, önceki Hüdâvendigâr merhum Sultân Osman (1754-1757) döneminde Kitabet-i Celîle-i Ağâ-yı Dârissaâde hizmetinde iken daha sonra mevkûf-i mensıbât ile çerâğ olup 1172 tarihinde Surre³⁸ Emaneti hizmetine getirilen Hacı İbrahim Efendi'nin görev icabı Beytullah'ı ziyaret etme durumunda olduğunu, kendisi ile özel bir hukuku bulunması münasebeti ile hacc-ı şerifte mütalaa etmeleri ve refikası ile müzâkere ve müsâherede bulunmaları ve istifade etmeleri ve namazların peşinde bu risaleyi istinsah eden kimselere deruhte ettiği duasına mazhar olmak isteyen kardeşlerine de faydalı olması için ulemanın kitaplarından ve görüşlerinden istifade ile bir anlamda hac rehberi vazifesini görecek olan bu eseri hazırladığını ifade eder. *Şir'atü'l-İslâm* ve şerhi *Seyyid Alizade*, Aliyyü'l-Kârî'nin *ed-Dürretü'l-muzâfe fi'z-ziyâreti'l-Mustafaviyye* adlı eserleri başta olmak üzere çok sayıda eserden ve kişiden, me'sur dualardan faydalanan müellif, genel olarak eserde hac menasikini ele alır. Özellikle Kâbe'yi ve onun müstemilatında olan Hacer-i Esved, Makam-ı İbrahim, Hicr-i İsmail gibi mekânları detaylı bir şekilde vafeder. Safa, Merve, Müzdelife, Hira Mağarası, Kâsiyun Dağı gibi ibadet ve ziyaret yerlerini tanıtır ve bütün bu mekânlarda nasıl davranılması gerektiğini, hangi ibadetlerin ve duaların yapılacağını izah eder. Ağırlıklı olarak Kâbe ve Mekke ele alındığı için müstensih ferağ kaydında "Temmeti'r-risâletü's-şerîfetü fi evsâfi Kâbe-i mükerrime" ifadelerini kullanır.³⁹

er-Risâletü's-Şerîfe fi Beyân-i Evsâfi'l-Medîneti'l-Münevvere: Eserin, Millet Kütüphanesi Ali Emiri Şeriyye Bölümü, nr. 442'de 37b-92b varakları arasında Salih b. Hüseyin'in 14 Şevval 1179'da istinsah ettiği bir nüshası mevcuttur. Bu eser *er-Risâletü'l-Vâfiyye* adlı eserin devamı ya da ikinci bölümü niteliğindedir. Önceki eserde Mekke bu eserde ise Medîne ele alınmıştır. Süleymaniye Kütüphanesi Laleli nr. 1184'de, 73 varaklık bir nüshası daha vardır.⁴⁰

³⁷ Galata Sarayı, II. Bayezid devrinde kurulmuş olup Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman döneminde düzenli bir saray mektebi haline getirilmiştir. En uzun ömürlü saray mektebi olan bu müesseseye Enderun'a ve Kapıkulu Sipahi Ocağı'na aday yetiştiren eğitim müesseselerinin en gelişmiş ve itibarlı olanıydı. Bk. Mehmet İpşirli, "Galata Sarayı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2020).

³⁸ Surre emini, Osmanlı sultanlarının her sene İstanbul'dan Mekke ve Medîne'ye gönderdikleri hediyelerin ulaştırılması, yol boyunca güvenliklerinin sağlanması ve Haremeyn'e vardiktan sonra dağıtımlarının yapılmasından sorumlu olan kişidir. Bk. Ş. Tufan Buzpınar, "Surre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Mayıs 2020).

³⁹ "Temmeti'r-risâletü's-şerîfetü fi evsâfi Kâbe-i mükerrime elletî ceme'ehu Girîdî el-Hâc Ahmed Efendi havâce-i sarây-ı hümâyûn-ı şehriyâr-i el-ma'zûl min Halebi's-Şehbâ 'an yedi ahkari'l-verâ Sâlih b. Hüseyin b. Osmân b. Sâlih... senete tis'in ve seb'ine ba'de'l-mieti me'a'l-elf min'l-a'vâm isnetâ ve 'işrine min ramazân yevmi'l-isneyn 1179"

⁴⁰ Laleli'deki katalogta eser adı hatalı olarak ed-Dürretü'l-Mudîyye fi'z-Ziyâreti'l-Mustafaviyye şeklinde kaydedilmiştir. Oysa bu eser Aliyyü'l-Kârî'ye ait olup müellif ondan çokça istifade ettiğini bildirmiştir.

Müellif eserde başta Aliyyu'l-Kâfi'nin *ed-Dürretü'l-muzîe fi'z-ziyâreti'l-Mustafaviyye* adlı eseri olmak üzere çeşitli kitaplarından ve birçok selef aliminin görüşlerinden faydalanarak hac menasikine ve Medîne-i Münevvere'deki bütün ziyaret yerlerine dair değerli bilgiler verir. Konuları işlerken çok sayıda âyet-i kerîme ve hadîs-i şerîfi delil olarak kullandığı görülür. Mescid-i Aişe, Mescid-i Fetih, Mescid-i Bedir, Mescid-i Safra, Mescid-i Ğazzâle gibi çok sayıda mescidi tanıtır ve hususiyetlerinden bahseder, Mescid-i Nebvî'yi bütün unsurları ile etraflıca anlatır. Medîne-i Münevvere'ye giriş adabı ve şehrin isimleri hakkında detaylı açıklamalar yapar. Nerede, ne zaman hangi duanın okunması gerektiğini aktarır. Ziyaret ve ziyaretçi adabına dair kıymetli bilgiler verir.

Bu eser bir önceki ile birlikte düşünüldüğünde özellikle yazıldığı dönem açısından adeta bir hac rehberi gibi hazırlandığı görülür. Zira bu eserlerde bir hacı adayının evinden çıktığı andan evine dönünceye kadar kendisine lazım olabilecek her detaya yer verilmiştir.

Huzur Dersi Risalesi: Bu eser hakkında aşağıda bilgi verilecektir.

2. Giritli Ahmed Efendi'in Katıldığı Huzur Dersleri

Mardin'in "mukarrir ve muhatapları sonradan tespit edilen meclisler" başlığı altında verdiği bilgilerden anlaşıldığına göre Giritli Ahmed Efendi, huzur derslerinin resmîyet kazandığı ilk yıl olan 1172'de, 24 Ramazan Pazartesi günü Mahbûbiye Divanhanesi'nde Sirâceddîn Mustafa Efendi'nin mukarrirliğini yaptığı meclise baş muhatap olarak katılmıştır. Bu meclisin diğer muhatapları sırasıyla Samakovalı Hasan Efendi, Mansurî Seyyid Muhammed Efendi, Dağistanlı Abdülmümin Efendi ve Halebî Şeyh İbrahim Efendi idi. Bu yıl ile ilgili tutulan notlardan anlaşıldığına göre 18 Ramazan Salı günü Eskisepetçiler'de, 19 Ramazan Çarşamba günü Sarık Odası'nda, 26 Ramazan Çarşamba günü Ağabahçesi'nde Revan Odası'nda mukarrir ve muhataplarının isimleri belli olan dört oturum daha yapılmıştır. Her oturuma bir mukarrir beş muhatap olmak üzere altı kişilik ulema heyeti iştirak etmiştir.⁴¹ 1172 senesindeki oturumlar sadece bunlardan ibaret değildir. Ramazanın 20, 22, 23, 25, 27 ve 29. günlerinde de dersler yapılmıştır. Ancak bu oturumların mukarrir ve muhataplarının kimliklerine dair kayıt yoktur.⁴² Yine bu başlık altında 1173 yılında icra edilen derslerle ilgili de bilgiler verilmiştir. Bu bilgilerden anlaşıldığına göre 1173 Ramazanında mukarrir ve muhatapları belli olan yedi oturum yapılmıştır. Altışar kişinin katıldığı bu oturumlar ramazanın 3, 4, 6, 7, 8, 10 ve 11. günlerinde gerçekleştirilmiştir. Giritli Ahmed Efendi'nin adı buradaki muhataplar arasında kayıtlı değildir.⁴³ Ancak eserin birinci cildinin baş tarafında yedinci kısma ek başlığı altında bu yılki derslere

⁴¹ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/1.

⁴² Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/69, 2-3/25.

⁴³ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/2-3.

katılan 29 muhatabın daha ismi zikredilmektedir. Bunlardan birisi de Giritli Ahmed Efendi'dir. Hangi meclisteki derse katıldığı zikredilmemiştir.⁴⁴ Sır kâtipleri kayıtlarında bu yılın ramazanının 13, 18, 20 ve 26. günlerinde de derslerin yapıldığı yazılıdır.⁴⁵ Bu durumda Giritli o oturumlardan birine iştirak etmiş olmalıdır.

1174-1179 seneleri arasındaki derslere katılanların tespit edilemediği ifade edilmektedir. 1180-1187 seneleri arasındaki katılımcılar da belirlenememiştir. 1188-1196 yılları arasında derslere katılan birkaç isim tespit edilebilmiştir.⁴⁶ 1190 yılı Ramazan'ında derse katılanların isimleri bilinmektedir.⁴⁷ Ancak Giritli Ahmed Efendi 15 Rebiulevvel 1190'da vefat etmiş olduğundan bu seneki derslere katılma ihtimali bulunmamaktadır. Önceki yıllara dair bilgi eksikliğinden dolayı bu derslere hangi sıfatla ve toplam kaç kez katıldığını da tam olarak bilemiyoruz. Ancak Girîdî'nin risâlesinin Reisülküttab nüshasının baş tarafındaki "Bin yüz yetmiş yedi senesinin ramazanu'l-mübârekinde huzûr-i fâizi'n-nûr-ı şehen-şâhîde Tâhâ sûre-i şerîfesi takrîri nöbetinde..." ifadesi onun 1177 yılındaki derse mukarrir sıfatı ile katıldığını ortaya koymaktadır. Bu durumda onun en az derslerin başladığı 1172'den 1177 senesine kadarki huzur derslerine iştirak ettiğini söyleyebiliriz.

3. Giritli Ahmed Efendi'nin *Huzur Dersi Risâlesi* ve Muhtevası

Giritli'nin bu risâlesi, huzur derslerine dair şu ana kadar tespit edilebilen en eski tarihli metindir. Ancak yeni çalışmalar neticesinde daha eski tarihli metinlere ulaşılabileceği hususu da göz ardı edilmemelidir. Müellif bu risâleyi 1177'de telif etmiştir. Eserin Topkapı Sarayı Müzesi, Türkçe Yazmaları Emanet Hazinesi, nr. 888'de 13 varaklık bir nüshası vardır. *el-Es'ile ve'l-Ecrîbe* isimyle Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab Bölümü nr. 560, vr. 201a-203b'de başka bir nüshası daha bulunmaktadır.

Topkapı nüshasının zahriyesinde "Huzûr-ı hümayûn-ı mevhibet-makrunda mübârek lisân-ı kerâmet-nişanlarından şeref-riz-i sudûr iden esile-i selâsenin cevaplarına müteallık risâledir." kaydı mevcuttur. Süleymaniye nüshasının baş tarafında ise "Bin yüz yetmiş yedi senesinin ramazanu'l-mübârekinde huzûr-i fâizi'n-nûr-ı şehen-şâhîde Tâhâ sûre-i şerîfesi takrîri nöbetinde ferîd-i asr ve vahîd-i dehr üstâd-ı ekremim Halebiş'-Şehbâ hükûmetinden munfasil fazîletlû Girîdî el-Hâc Ahmed Efendi hazretlerine şevketlû mehâbetlû veliyyunni'ami 'âlem efendimizin bilmüşâfehe suâl buyurdıkları es'ilenin cevabnâmesidir." ifadeleri yer almaktadır. Bu cümlelerden Girîdî'nin bu risâleyi

⁴⁴ Mardin, *Huzur Dersleri*, 1/ 607

⁴⁵ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/29.

⁴⁶ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/4.

⁴⁷ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/795-797.

1177 Ramazanında Tâhâ sûresinin ilgili ayetlerini tefsir ederken Sultân'ın yöneltmiş olduğu üç soruya cevap olmak üzere kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Ancak onun derste hangi ayetleri tefsir etmekte olduğu belirtilmemektedir. 1176'daki bir mecliste sûrenin 18. ayetinin tefsir edildiği bilinmektedir.⁴⁸ Bu ayetlerde ve devamında Hz. Musa ile Firavun arasındaki kıssa anlatılmaktadır. Risâledeki sorulardan biri Firavun'un imanının sıhhati hakkındadır. Bu durum onun boğulmasından bahseden sûrenin 78. ayetinin tefsir edilmiş olabileceğine işaret etmektedir. Lakin kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Müellif Türkçe olarak telif ettiği risâlede besmele, hamdele ve salveleden sonra bir mukaddimeye yer vermektedir. Mukaddimedede devrin padişahı Sultan III. Mustafa'ya uzun uzun övgüler dizip dualar etmektedir. Devamında huzûr-ı hümayûn derslerine atıfta bulunarak bu derslerin her sene ramazan ayında icra edildiklerine vurgu yapmaktadır. Kendisinin 1177 senesi Ramazanında takrir ettiği dersin akabinde padişahın yönelttiği üç soruya cevap aramak üzere bu eseri yazmaya karar verdiğini ifade etmektedir. Bunun için gerekli mütalaaları yaptığını ve ardından eserin tahririne başladığını belirtmektedir. Müellifin mukaddimedede kullandığı dil metin bölümüne göre oldukça ağır olup Farsça terkiplerin yoğunluğu dikkat çekmektedir.

Girîdî, eserde padişahın kendisine yönettiği şu üç soruya cevap aramaktadır.

1. Zahirde küfründe ısrar ile öldürülen bir kimsenin cehennemlik olup olmadığı ve küfrüne hükmedilip edilemeyeceği.
2. Firavun'un imanının sahih olup olmadığı
3. İlim, kaza ve kader arasındaki farkların beyanı.

Padişahın bu sorularından onun kelâm ilmindeki meşhur tartışmalardan biri olan Firavun'un iman etmesinin geçerli olup olmadığı meselesine, ayrıca kaza ve kader gibi ilm-i kelâmın temel tartışma konularına ilgi duyduğu anlaşılmaktadır.

Giritli birinci soruyu, Ömer Nesefî'den (ö. 537/1142) ve muteber kitaplardan istifade ile cevaplar. Öncelikle sahih hadislere istinaden aşere-i mübeşşere ile Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in cennete gideceklerine inanmanın zarûriyyât-ı dîniyyeden olduğunu aktarır. Diğer sahabeye gelince, onların cennetlik olması hakkında diğer müminlere göre daha fazla ümit ve recâ olunacağını ifade eder. Bunun dışında herhangi bir kimsenin ehl-i cennet ya da ehl-i nâr olduğuna şahitlik edilemeyeceğini, ancak mutlak manada müminlerin cennetlik, kafirlerin ise cehennemlik

⁴⁸ Mardin, *Huzur Dersleri*, 2-3/105.

olduğuna şahitlik etmenin zarûriyyât-ı dîniyyeden olduğunu beyan eder. Ayrıca, kâfir olduğu, kat'î şer'î delillerle sabit olsa bile hiç kimseye la'net edilemeyeceğinin kaynaklarımızda yer aldığını bildirir. Bu takdire göre bir kâfirin gerek muhtazar gerek füc'eten ve gerek katl bi'l-gafle ile ölmüş olsun her ne olursa olsun cehennemlik olduğuna hükmedilemeyeceğini ve yine bu takdirce muhtazar ile gayr-i muhtazarın farkı olmadığını aktarır.⁴⁹

İkinci sorunun cevabına gelince, öncelikle her kâfirin ahiret hallerini müşahede esnasında iman ettiğini ancak bu imanın iman-ı be's olduğunu ve böyle bir imanın da En'âm sûresi 158. ayet muktezasınca kabul olmayacağını açıklar. İman-ı be'si, ahval-i ahiret görünüp lakin ruh henüz bedenden çıkmadığı vakitte getirilen iman şeklinde tarif eder ve İmam Malik'in diğer müçtehit imamlardan ayrılarak o vakitte getirilen imanın meşiyetullahta olduğu şeklindeki görüşünü nakleder. Daha sonra konuyu muhtazar, mevt-i füc'e ve katl bi'l-gafle kavramları üzerinden açıklamaya çalışır. Bu kavramların tanımlarını verdikten sonra benzer ve farklı noktalarına işaret eder. Mevt-i fücâi ve katl bi'l-gafle ile vefat edenin hayatta iken iman ve küfürden hangisi ile muttasıf ise hakkına onunla hükmolunacağını söyler.

Firavun'un imanı meselesine gelince müfessirlerin ve müçtehit imamların Firavun'un ayne'l-yakin intikalini anladığı bir anda iman getirdiğini ve o vakitte getirilen imanının sahih olmadığını söylediklerini, kendisinin de o kanaatte olduğunu beyan eder. İmam Malik'in de Firavun'un imanının sahih olmadığı görüşünde olduğunu ancak bunun onun imanının vakt-i be'ste olduğundan dolayı değil de "âl âne ve ked 'aşayte kablu ve künte mine'l-müfsidîn"⁵⁰ ayet-i kerimesinin onun 'adem-i sıhhat imanına delâleti sebebiyle olduğunu bildirir. Ezcümle İmam Malik'in de Firavun'un imanının kabul olmadığı konusunda müfessirler ve cumhur ulema ile ittifak halinde olup, ihtilaflarının 'adem-i kabulün sebebinden kaynaklandığını ifade eder.

Girîdî bu izahları yaptıktan sonra konuyu tartışmanın merkezindeki Muhyiddin ibn Arabî'ye getirir. Onun *Fusûsü'l-Hikem* adlı eserinde Firavun'un imanı hususunda zahirde cumhura muhalefet etmiş gibi anlaşıldığını, oysa onun Firavun'un imanının sahih olmadığına delil getirilen ayetlerin başka manalara da hamledilebileceği görüşünde olduğunu, yoksa onun açıklamalarının illa da Firavun'un imanını sahih gördüğü şeklinde anlaşılmaması gerektiğini söyler. Hatta *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* isimli eserinde, "Firavun ehl-i necattan değildir belki ehl-i helaktandır" şeklinde ve buna benzer

⁴⁹ Hacı Ahmed el-Girîdî, *Huzur Dersi Risalesi* (İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Türkçe Yazmaları Emanet Hazinesi, 888), 4b-5b.

⁵⁰ أَلَمْ يَكُنْ مِنْ الْمُفْسِدِينَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ Şimdi mi? Halbuki daha önce hep baş kaldırmış ve bozguncular arasında yer almıştın (Yûnus 10/91).

sözleri olduğunu aktarır. Ancak şeyhi doğru anlayamayan bazı şârihlerin, “Şeyh Fıravun’un Müslüman olduğu görüşündedir” şeklinde bir dağdağayı halk arasında yaydıklarını zikreder. Bütün bunlardan hareketle İbn Arabî’nin bu konuda cumhura muhalefeti olmadığı ve Fıravun’un imanını sahih görmediği sonucuna ulaşır.⁵¹ Bu konuda son söz olarak Fıravun’un imanının kesin olarak sahih olmadığını ve bunu bu şekilde kabul etmenin zarûriyyât-ı dîniyyeden olduğunu, hilâfına söz söylemenin fâhiş bir hata olacağını ifade eder.⁵²

Üçüncü soruya cevap olarak öncelikle Ehl-i sünnetin kaza ve kader konusundaki görüşlerini aktarır. Daha sonra sûfiyenin ve ardından Şîî alimlerden Sadreddîn-i Şîrâzî (ö. 1050/1640) ve Tûsî’nin (ö. 672/1274) kaza ve kader tanımlarına yer verir. Ebu’l-Bekâ el-Kefevî (ö. 1095/1684) ve cumhur-i hukemanın kaza ve kader anlayışını zikreder. Bu görüşler üzerinde bazı değerlendirmelerde bulunduktan sonra “kader tafsil, kaza icmal için olur ve bunda da iki itibar bulunur, ilim ve inayetten mütefeccir olan vücûb-i faaliyyet ve irade ve meşietten münbeis olan emr-i icâdî. Bâri teâlânın her şeye ilm-i huzurisi kable’l-vücûd ve bade’l-vücûd nesaki vahid üzeredir” der. Devamla şu açıklamaları yapar: “Hak teâlânın kable hudûsî’l-eşya fi’d-dehr ve ba’dehu ezelen ve ebeden her şeyi muhit olan ilmüne icmal ve tafsil nispetini tecviz ve tasahhuh eylemez. Belki icmal ve tafsil, eşyayı malumesine istinat ile olunur. O eşyayı malume zevatına nazaran gâh mücmele ve gâh mu-fassale bilinir. Allah teâlânın ilm-i tâmmı o eşyayı malumenin vücûd-ı icmaliyesinde ve vücûdât-ı tafsiliyesinde icmal ve tafsilden bir şey ile mevsuf olmaz. Meğer ki ilmi itlâk olunup malum irade oluna. Tezâîfi itlâkatta bu caridir.”⁵³

Girîdî bu açıklamalardan sonra hamdele, salvele ve sultana dua ile risaleye son verir. Eserde ekseriyetle Ebu’l-Bekâ, Eş’arî, Ömer Nesefî, Taberî, İbn Arabî, Sadreddîn-i Şîrâzî, Muhakkik Tûsî gibi alimlerin görüşlerinden istifade ettiği görülür. Müfessirler, ‘amme-i müfessirin, cimme-i müçtehidin, cumhur ulema, kütüb-i mu’tebere tabirlerini çokça kullanır. Tefsir, kelam, hadis, fıkıh, tasavvuf alanındaki eserler ile Şia kaynaklarından faydalandığı görülür.

Sonuç

Osmanlı sarayında padişahın huzurunda yapılan huzur dersleri, 1172 senesinden hilafetin ilgasına kadar devam etmiştir. Bu süre içerisinde derslere seçkin alimler katılmışlardır. Bunlardan biri de Giritli Ahmed Efendi’dir. Daha önce hakkında herhangi bir çalışma yapılmayan Ahmed

⁵¹ Konuyu etraflı bir şekilde inceleyen Yusuf Şevki Yavuz, Muhyiddin İbn Arabî’nin ve başka bazı kimselerin Fıravun’un imanını sahih gördükleri kanaatindedir. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Be’s”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 19 Mayıs 2020).

⁵² Girîdî, *Huzur Dersi Risalesi*, 6a-10a.

⁵³ Girîdî, *Huzur Dersi Risalesi*, 10a-12b.

Efendi'nin yaşadığı döneme damga vuran alimlerden biri olduğu anlaşılmaktadır. Başta Sultan I. Mahmut, III. Mustafa ve Şeyhülislâm Dürrîzâde Mustafa Efendi olmak üzere dönemin ileri gelenleri ile yakın ilişkiler içerisinde olduğu tespit edilmiştir. Yaptığı görevlerden ve yazdığı eserlerden İslâmî ilimlere vâkıf, dil alanında mâhir çok yönlü bir alim olduğu söylenebilir.

Ahmed Efendi'nin, derslerin resmiyet kazandığı 1172 senesinde derslere muhatap, 1177'de ise mukarrir sıfatı ile katıldığı kayıtlardan anlaşılmaktadır. Ancak derslere toplamda kaç kez katıldığı veri yetersizliği nedeniyle şimdilik ortaya konamamaktadır. Sarayda huzur derslerinin dışında bir de mûtaad tefsir dersleri yapılmaktaydı. Saray hocaları tarafından sunulan bu dersler huzur derslerinden farklı olarak senenin değişik zamanlarında padişahın istediği herhangi bir yerde yapılabilmekteydi. Kesin olarak bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte Saray hocalığı da yapan Ahmed Efendi'nin bu tefsir derslerini de zaman zaman takdim ettiği düşünülebilir.

Huzur derslerine katılanlarla ilgili kayıtların tutulduğu ceyb-i hümâyûn defterlerinde ilk yıllarda derslere katılanlarla ilgili yeterli bilgi bulunmadığı gibi derslerde tefsir edilen âyetler hakkında da çok az malumat vardır. Mushaf tertibine geçişin yapıldığı 1200 senesine kadar huzur derslerinde hangi sene hangi âyetlerin ya da sûrenin tefsir edildiği net olarak ortaya konamamıştır. Ancak 1180 senesinden sonraki yıllara ait bazı kayıtlardan hareketle 1180-1200 yılları arasında tefsir edilen sûreler hakkında fikir sahibi olunabilmektedir. 1180 öncesine ait ise sadece iki kayıt tespit edilmiştir. Bunlardan anlaşıldığına göre 1172'deki ilk derste Nisâ sûresinin 135. ayeti tefsir edilmiştir. 1176'daki bir mecliste ise Tâhâ sûresinin 18. ayeti tefsir edilmiştir. Yaptığımız bu çalışma ile 1177 senesinde de Tâhâ sûresinin tefsirine devam edildiği ortaya konmuştur. Ancak tam olarak hangi ayetlerin tefsir edildiği netleştirilememiştir.

Çalışmada ele aldığımız risâle, huzur derslerine dair günümüze ulaştığı tespit edilen en eski tarihli risâledir. Risâleyi bizzat dersi tahrir eden Giritli Ahmed Efendi yazmış ve Sultan III. Mustafa'ya takdim etmiştir. 13 varaklık bu Türkçe risâle, ders tahrir metni olmayıp Ahmed Efendi'nin 1177 Ramazanında Tâhâ sûresinin ilgili ayetlerini tefsir ederken Sultân'ın kendisine yönelttiği üç soruya cevap olmak üzere kaleme alınmıştır. Müellif çok sayıda alimden, kaynaktan ve ilim dalından istifade ile ilm-i kelâmın konuları arasında yer alan bu soruları etraflıca cevaplandırmıştır. Bu risâle sayesinde padişahların derslere sadece dinleyici sıfatı ile katılmakla yetinmeyip aynı zamanda önemli birer müzakereci oldukları da ortaya çıkmıştır.

EK: Huzur Dersi Risâlesi'nin Transkripsiyonu⁵⁴

Bismillâh irrahmân irrahîm

[1b] Çemen-i şuffe-i îmân ve iz'ândan vezân bâğ-ı İrem-i cenân-i haqîkat-i nişânda nü-mâyân nesâim-i şemâim-i hamd ü şenâ ve fevâyiğ-i revâyiğ-i ke'l-günça-i şükr-i kabûl-i seza ol hudâvend-i cihân-âferîn hazretleriniñ tefriğ-i bârgâh-ı tekdîsi ve tevhiidi ve tervih-i destgâh-ı tenzihi ve temcîdi kılınürki micmer-i 'adl-i şehin-şâhân ile ta'tır-i dimâğ-i cemî'-i 'âlem ve ıslâh-ı mizâc-ı kâffe-i benî âdem eyledi ve bahır-i 'ummân-ı [2a] 'irfândan berâverde sâhil-i dâmây-ı ikâna rûsûde leâlî girân-bahâ-yi tühâf-i taḥiyyât ol h'âce-i faḥr-i mevcûdât ve dânen-de-i müşkil küşâ-yı esrâr-i âyâtin beyyinât hazretleriniñ ḥâk-i pây-i 'arş-peymâ-yi se'âdetlerine 'arz ve nişâr olunür ki efrâd-ı dūd-mân-ı necâbet-i nişân ümmetinden bir ednâ bende-i nâcîzenîñ cevân-geh-i 'âlem-i lâhût ve 'ulemâ-i ümmetî cerîdesine raqam-zede olan bir kalîlî'l-bizâ'ati çâkeriniñ âsâr-ı kalem-i miskîn-i raqmîni derk itmede erbâb-ı hüş ve kemâl-i mebhütedir nebiyyün semâ fevke's-simâki menâkıbâ ve fâke 'alâ zehri'n-nücûmi mefâḥirâ. Ba'de zâ ḥâlâ silki'l-leâlî-i ḥilâfet-i seniyyeniñ gevher-i girân-kadri ve sipher-puland-ı saltânât-ı 'aliyyeniñ mah u bedri imâme-i tesbih-i [2b] ḥilâfet-i sermediyye râbîta-i silsileti'z-zeheb-i şevket-i ebediyye şehin-şâh-ı mu'azzam-ı a'lâ hazret-i Keyḥusrev vâlâ rütbet-i muḥassal-i âmâlî'l-ümem bi-vufûri keremihî'l-etemm mükemmil-i merâmi'l-enâm bi şumûli lutfihi'l-e'amm el-meḥfûfu bi şunûf-i eltâfi'l-meliki'l-mennân el-mu'linu li-mefhûmi inne'llâhe ye'muru bi'l-'adli ve'l-iḥsân⁵⁵ sulṭânü'l-meşriḳayn ve'l-mağribeyn, zıllü'llâhi fi'l-ḥâfiḳayn, ḥâdimu'l-ḥarameyni's-şerîfeyn, müessisü ḳavâ'id-i ḳubbe-i şafâ ḥalîfe-i rû-yi zemîn Sulṭân Muştafâ lâ-zâlet e'nâḳu'l-ümemi muṭavveḳaten bi-eṭvâki emrihi'l-'âlî ve mâ beriḥatî'l-âfâḳu müseḥḥaraten bi-hükmihi'l-müte'âlî hazretleri otâğ-ı felek-i nîlgün ve ḥar-gâh-ı çerḥ-i bûḳalemündan çiküb taḥt-gâh-ı âbnûside [3a] se'âdetle cülûs idelüdenberü levâmi'-i ruḥsâr-ı tâb-dâr ve envâr-ı didâr-ı ferḥunde-âşâr ile zâlâm-ı şeb-i deycür-i humûm ve gumûmî 'âlemdendür ve mehcür ve tûr-i tavr-i tecelli-i rabbâniyyede cenâḥ-ı himmete zammî yed-i beyzâ-yi mekremet ile nür ve ziyâda hemreniñ pençe-i ḥurşid olan keffi pür-nür-i billür şafvet-i çeşm-i cân-ı 'âlemiyân-ı ḥusûsâ dîde-i efîde-i kümmelîn cihân-yânî rüşen ve pür-nür ve pür-sürür idüb ḥattâ bi'z-zât tab'î'l-hâm neb'î laṭifleri mâil-i

⁵⁴ Bu transkripsiyonda Topkapı Sarayı Müzesi, Türkçe Yazmaları Emanet Hazinesi, nr. 888'de kayıtlı bulunan nüsha esas alınmıştır.

⁵⁵ إِنَّ اللَّهَ يُأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يُحِبُّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder; hayasızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.” (Nahl 16/90).

manzûme-i fezâil ve dil-dâde-i mensûre-i fevâzil olub tulû'-i hürşid-i pertev-endâz-ı se'âdetlerinden berü cevher-i tûğ-i ehl-i kemâl şaykal-ı i'tibâr ile âcîlür müfâdınca ramazân-ı mağfîret-i iktirân muḳaddime-i 'id-i [3b] 'âfiyet-nişân oldukca 'ulemâ-yı zevî'l-eḳdârin hem-çü pervîn-i sâha-i bâr-gâh-ı hümâyûnlarında şaf-nişîn idüb mebâhis-i 'ilmiyye ve münâzara-i hikemiyyelerine havâle-i güş buyurduḳca ri'âyet-i hâtır-ı erbâb-ı isti'dâd ve her birini fevḳa'l-me'mûl talḳîf ve nevâziş-şâhânele-riyle iḳdu'l-leâli manzûme-i ihyâları ḥaḳḳâ ki 'ahdinde Âviḥte kerden-i istiḥsân-ı kerübiyyîn olub bu vechile dil-âgâhları müşâhedât-ı ḳudsiyye ile maḥbûb-i ḥüdâ ve mazhar-i luḳf-i maḥsûs-i cenâb-ı müfîzi'n-ne'mâ olmaḡın huzûr-i fâizi'n-nûr-ı hümâyûnlarında iḳtibâs-i ḳabs-i âḥerîn-i taḥḳîḳ-i maḳâm eşnâsında 'uḳde-i ra's-i eşkalde munḳa'id mesâil-i selâse-i ḡamiẓa-i mu'zalenîñ inḥilâli keyfiyetini imâ buyurmâ [4a]larıyla bu çâkerleri 'asâ-yı ḥâme-i ittikâline ittikâ ve ânıla heşş-i eḡnâm-i hurûf-i imlâ iderek şavb-i 'âlem-i ḡaybdan istikḡâf-i ḥal ve meârib-i uḥrâ ümîdiyle kütüb-i mu'teberaden iḳtibâs ile tenvîr-i bâle şurû' olundu.

Suâl-i evvel: Zâhirde küfründe ısrâr ile ḳatlı olunân kimse ehl-i nârdan mîdır ve beynehu ve beyne'llâh küfriyle hükmolunmak olur mi?

Suâl-i şânî: Fir'avn'ın şihḥat ve 'adem-i şihḥat-i imâni ḥuşûşı.

Suâl-i şâlîs: 'İlm ve ḳazâ ve ḳaderin beynlerinde cihet-i imtiyâzî beyanı.

Suâl-i evvelîñ cevâbî: Şöyledir ki kütüb-i kelâmda ezcümle 'Ömer Nesefî metn-i kelâmında zarûriyyât-ı dîniyyeyî ta'dâdda [4b] “'aşere-i mübeşşere bi'l-cennet” cennete duḡul ideceklerine şehâdet ve i'tikâd zarûriyyât-ı dîniyyedendir zîrâ peyḡamber şalîllâhu 'aleyhi ve sellem buyurdular ki “Ebû Bekrin fi'l-cenneti ve 'Umeru fi'l-cenneti ve 'Uşmânu fi'l-cenneti ve 'Aliyyun fi'l-cenneti ve Talḥatü fi'l-cenneti ve Zübeyru fi'l-cenneti ve 'Abdurrahmân ibnü 'Avfîn fi'l-cenneti ve Sa'd übnü ebî Vaḳḳaşın fi'l-cenneti ve Sa'd übnü Zeydîn fi'l-cenneti ve Ebû 'Ubeydete bnü'l-Cerrâḥî fi'l-cenneti”⁵⁶ ve beynehu ḥazreti Fâtıma ve Ḥasan ve Ḥüseyn raẓıyallâhu 'anhum ḥazretlerinin cennete duḡullerini şehâdet ve i'tikâd dahî zarûriyyât-ı dîniyyedendir. Zîrâ ḥadîs-i şahiḥde “inne Fâtımete seyyidetü nişâ-i ehli'l-cenneti ve'l-Ḥasene ve'l-Ḥüseyne seyyidâ şübbâni ehli'l-cenneti”⁵⁷ buyurdılar. Sâir şahâbe-i güzîn ancak ḥayr ile zikrolunurlar, lâkin kendüleri ḥakkında mü'minînden [5a] âḥerlere olan ümîd ve recâdan ziyâde ümîd ve recâ olunur. Ânlardan mâ'adâ bi'aynihi bir ferdiñ ehl-i cennet veyâḥüd ehl-i nâr olmaşıyla şehâdet itmeyüb, belki muḳlakâ “mü'minîñ ehl-i cennet ve

⁵⁶ Tirmizî, “Menâkıb”, 32/3755.

⁵⁷ Tirmizî, “Menâkıb”, 37/3775-3788.

kâfirin ehl-i nârdandır” deyü şehâdet itmek zarûriyyât-ı dîniyyedendir. Kütüb-i mu‘teberede la‘ni Yezîd baħsinde ve ğayrîde “bi-‘aynihi bir kâfire la‘n itmek câiz degildir meger edille-i şer‘iyye-i ka‘iyyeden bir delil ile kâfir olduğı sâbit olâ, Nemrûd ve Ebû Leheb ve şeytân ve sair küfri naşş ile sâbit olanlar gibi” deyü taşrih iderler. Bu taħdirce bir kâfir gerek muħtezar ve gerek füc’eten ve gerek katil bi’l-ġafle her neküne olursa olsun ehl-i nâr olmalarıyle ħüküm olunmaz, eţfâlleri dahî öyledir. Ba‘za göre a‘râfdadır dîrler ve bu taħrîre göre muħtezar ile ğayr-i muħtezarın farkı yokdur, ħattâ [5b] Taberî’de ‘Abdullâh ibni ‘Abbâs razıyellâhu ‘anhumâ ħâzretleri “Leġad keferallezîne ħâlû innellâhe hüve’l-mesîħubnu Meryem”⁵⁸ âyet-i kerîmesini tefsîrde demişdir ki, “bir yehüdiyâ nesârâdan bir kâfiri kılıc ile iki pâre eyleseler veyâ ħüd başını kesseler ya baş aşığa bir kuyuya bırakırsalar tâ ‘İsâ’ya imân getürmeyince ve dahî ‘İsâ Allâh’ın ħulıdır ve peygamberidir dimeyince mümkün degildir ki ânın cânı çıka. Ammâ evvel vaġitte olan imânın fâidesi olmaz ve kâfirlere işi olmaz” deyü taşrih itmişlerdir.

Suâl-i şânî ki Fir‘avn’ın şıħhat ve ‘adem-i şıħhat-i imânî ħusûsıdır.

Cevâbî: Ma‘lûm olâ ki Cenâb-ı Ĥaġġ mevte muħtazar olanlardan bir kimesneniñ rûĥını ħabz itmez illâ mâ-câet bihî min ‘indi’llâha mü’min olduğı halde ħabz ider deyü kütüb-i mu‘teberede meşûrdur.

[6a] Zîrâ naşş ile sâbittir ki her kâfir ħâl-i âĥirete nâzır olduġda va‘d ve va‘iddeden istimâ‘ idüb müşâhede itdüġ nesneye imân getürür. Ammâ ve lâkin “yevme ye’tü ba‘zu âyâti rabbike lâ yenfe‘u nefsen imânühâ lem tekün âmenet min ħablu”⁵⁹ âyet-i kerîmesi muħtezasınca o imân imân-ı be’sdir maġbûl olmaz. İmân-ı be’s deyü aĥvâl-i âĥiret görînüb lâkin rûĥ henüz bedenden çıkmadıġı vaġitda getürilân imandır. Ammâ İmâm Mâlik ħâzretleri ‘indinde ol vaġitda getürilân imân meşîetullâhdadır. Nefyen ve işbâten bir şey’ ħüküm olunmaz. Meger Fir‘avn’ın imânî gibi maġbûl olmadıġına bir delil-i ka‘i delâlet eyleye. Muħtezarın ħâl-i vech-i meşrûĥ üzere olduġındandır ki mevt-i füc’ehu ve katil-i ġaflehu kerîhdır mevt-i füc’ehu deyü nefes-i dâĥil insân-ı ħârice ħurûc idüb ve nefes-i ħâric [6b] dâĥile duĥûl itmeden mevt vuku‘ına dîrler. Pes mevt-i füc’ehu şâĥib-i muħtezar olmaz katil bi’l-ġafle dahî mevt-i fücâi ħükümündedir muħtezar ħükümüne girmez. Ĥatil bi’l-ġafle

⁵⁸ لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ “Allah, Meryem oġlu Mesîħ’in kendisidir” diyenler, biç şüþbesiz hakikati inkâr etmişlerdir. Oysa Mesîħ, “Ey İsrâilöġulları! Benim de rabbim sizin de rabbiniz olan Allah’a kulluk edin” demişti. Bilinmeli ki ber kim Allah’a ortak koşarsa Allah ona cennet yüzü göstermeyecek ve onun varacağı yer cebennem olacaktır. Zâlimlerin yardımcıları da olmayacaktır.” (el-Mâide 5/72)

⁵⁹ يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ أَمِنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا “Daba önce inanmamış yahut inancı sayesinde bir iyilik yapmamış kimseye, rabbinden bazı işaretler geldiği gün iman etmesi fayda sağlamaz.” (el-En‘am 158).

deyü bir kimse muḳābelesinde vāḳı ' bir şey ile meşğül iken verā-yı zāhrinden ' unuḳını zarb ile vefāt itmeye derler. Şöyle ki, ḳaṭ'ā şu 'ürî ve ḥuzūri olmaya bu taḳdirce mevt-i fücāi ve ḳatıl bi'l-gafle ile vefāt iden imān ve küfründen ne ḥükm ile mutteşif ise ol ḥayāt ile mutteşif olur. Nitekim şārî 'den eḥz olunmuşdur, her nefis kim ne şıfat ile ḳabz olunursa ol şıfat ile ḥaşr olunur. Nitekim āḥîr nefesinde ne şıfat ile bulunur ise ol şıfat ile maḳbūz olduğı gibi. Pes bir eḥad maḳbūz olmāz illā imān ve küfürden ne hey'et-i rāsîḥa ile [7a] mevcūd oldıyse ol hey'et ile maḳbūz olur. Kāfirîñ ḥālet-i müşāhede-i aḥvālî āḥîretde getürdüğü imān işe yaramaz. Gelelüm Fir'avn'ın imānı ḥuşuşına: 'Amme-i müfessirîñ ve ḳāṭıbeten eimme-i müctehidîn şünîñ üzerine müttefiklerdir ki Fir'avn şol vaḳıtte imān getürdî ki ol vaḳıtte 'ayne'l-yaḳîn intıḳalini taḥḳıḳ itmişdi ve İmām Mālik'den mā'adā eimme-i müctehidîn ol vaḳıtte imān getürmek şaḥîḥ ve müfid degildir deyü taḥḳıḳ ve ittifāḳ itdiler. Bināen 'aleyh Fir'avn'ın dünyā ve āḥîretde şekāvetiyle ḥükm itdiler. Ve'l-ḥāşıl Fir'avn'ın imānı şaḥîḥ degildir deyü eimme-i müctehidîn ḥükm itmelerine sebep imānın ānda şıḥḥati ve fāidesi olmadığı ānda intıḳalini teyekḳun idüb o ānda imān getürmesidir. Ammā İmām Mālik ḥazretleri egerçe o sâ'atde [7b] imān getürmek bir naḳlinde şaḥîḥ ve bir naḳlinde meşiyetüllāhdadır ammā bu söz muṭlaḳ degildir belki o imān geturen kimsenin ḥaḳḳında imānı şaḥîḥ ve maḳbūl olmadığına delālet ider bir delil olmadığı şürettedir ya 'ni meşietullāhda olması veyāḥūd imānının şaḥîḥ olması ḥilāfına delālet ider bir delil olmamaḳ şartıyladır. Pes İmām Mālik 'inde Fir'avn'ın imānı maḳbūl olmayüb merdūden olması vaḳt-i be's oldığundan degildir belki maḳbūl olmayüb merdūden olduğına ḥükm, "āl āne ve ḳed 'aşayte ḳablu ve künte mine'l-müfsidîn"⁶⁰ āyet-i kerîmesinin delaletiyledir. Eger āyāt-ı kerîmātîñ 'adem-i şıḥḥāt imānına delāleti olmaya idi İmām Mālik 'inde ān-ı mezḳürda intıḳālî ile imānıñ 'adem-i şıḥḥatine ḥükm olunmāz idî. Lākin cumhūr-i 'ulemā, naşş-ı mezbūr delālet [8a] itmese idî dahî, imānı mücerred intıḳalini teyekḳun itdiğı sâ'atde vāḳı ' olmağın-ı 'adem-i şıḥḥatiyle ḥükm idüb āḥar delilin delāletine teyekḳuf itmezleridi. Ḥāşıl-ı kelam, İmām Mālik dahî Fir'avn'ın küfr ve şekāvetinde ve imānının 'adem-i ḳabülünde cumhūr-i müctehidîn ve müfessirîñ ile müttefikdir. İḥtilāfları 'adem-i ḳabülün sebebindedir.

Gelelüm Muḥyiddîn bin 'Arabî ḳaddesellāhu şirrahu'l-'azîz ḥazretleriñin meslekine; egerce kendüsi erbāb-ı mükāşefedir. Lākin mevāzî 'i müte'addidede kendinîñ taşriḥ ve taḳriri şöyledir ki, erbāb-ı mükāşefe dahî elbetde mezāhib-i erbe'anîñ birine ittibā'ı lazımdır. Li-zālike kendüsi mālikiyyu'l-mezheb olmağla ol dahî "Fir'avn intıḳalini teyekḳun itdiğı anda imān getürmesi imānıñ

⁶⁰ أَلَّنْ وَقَدْ عَصَيْتَ قَوْلَ وَكُنْتَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ "Şimdi mi? Halbuki daha önce hep baş kaldırmış ve bozguncular arasında yer almıştın." (Yûnus 10/91).

şihhatine māni' [8b] degildir ve İmām Mālik gibi şihhat ve 'adem-i şihhat ile hüküm bir delile mevķūfdur" deyüb, "ancak İmām Mālikin 'adem-i kabül-i imān-ı Fir'avn'a getürdigi naşş-ı mezkür kat'ıyyi'l-mufād naşş olduğunu men'den gayri icmā'-i ümmetden kat'ı'n-nażarı Firavn'ın şekāvet-i uhreviyesi bābında vāride olan āyāt-ı kerīmātı mā'nā-yı āhara muhtemel olmayan nuşuşdan degildir belki cümlesi mā'nā-yı āhere ihtimāli olan zevāhirdendir" deyüb bi'l-mükāşefe o ihtimālin fezlekesini serd idüb *Fuṣṣūṣ*'unda ba'zı kelimāt-ı müste'şabeti'l-fehmi tefevvuh idüb, zāhiriyle cumhūra muhālefet şüreti göründi. Ammā o fezleke kendü 'indinde mutehakkık bir mā'nā olmayüb ve ānı mezheb ittihāz itmediginden tefevvuh itdiği kelimātın nihāyetinde "sümme innā neķūlu bade [9a] zālike ve'l-emru fihi ilellāhi" ya'ni bu bābda haķikat-i hāl Allāh'ın ma'lūmıdır deyüb haķka tefvīz ve tevekkuf şüretinde hatm-i kelām eyledi ve bundan ğarażı erbāb-ı zāhirin Firavn'ın şekāvet-i uhreviye bābında vārid olan āyāt-ı kerīmāt kat'ıyyu'l-mufād-ı nuşuş-i kat'ı adendir mā'nā-yı āhere ihtimāli yoķdur didikleri āyāt-ı kerīmāt 'adimül-ihtimāl nuşuş deĝil, belki ihtimāl-i mutehakkık-āyāt-ı zevāhirdendir deyü mücerred erbāb-ı zāhir ile mubāheşedir ve illā Fir'avn'ın şihhat-ı imānını i'tikād mā'nāsına degildir. Belki edille-i şer'iyye-i kavıyyeden olan icmā'-ı ümmet delāletiyle *Fütühāt-ı Mekkiyye*'sinde, "Fir'avn ehl-i necātdan degildir belki ehl-i helākdandır ve silk-i küffardadır" ve altmış ikinci babda buyurdiki, "mücrimın dört taifedir ve nārdadır çıkamazlar evvelkisi Allāh te'ālā [9b] üzerine tekebbür idicilerdir Fir'avn gibi ve dahī kendi için dā'vā-yı rubūbiyyet iden kimseler gibi Haķ te'ālādan uluhiyyeti nefy idüb "mā'alimtu lekum min ilāhin ğayrı"⁶¹ ve "ene rabbukumu'l-a'lā"⁶² dımişdir ya'ni benden ğayri tanrı yoķdur didi ve kezālik Nemrūd ve ğayriler gibi. İkincisi müşrikler. Üçüncüsü mu'aṭṭilelerdir. Dördüncüsü münāfıklardır." Bu taķdirce şeyhin cumhūra muhālefeti yoķdur. Ol dahī Fir'avn'ın 'adem-i kabül imānını muķırr ve mu'terifdir. Pes meselede kimsenin muhālefeti olmuş olmaz. Rūhāniyyet-i şeyhden feyizyāb olmayan ba'zı şurrāhı fehmi kecrev ile murād-ı şeyhe vāşıl olmayüb şeyh hazretleri Fir'avn'ın islāmına zāhibdir deyü bir daĝdaĝa halk arasına bıraķdılar fikr ve mülāhaza olunub 'ulemā-yı ümmet beyninde bi'l-ittifāķ Fir'avn'ın şekāvet-i uhreviyesi ve 'adem-i şihhat-i imānı mutehakkık olub o vecihle [10a] zārūriyyāt-ı diniyyeden olmaĝla hilāfına zehabda haṭa-yı fāhiş vardır.⁶³

⁶¹ ما عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي "...Sizın için benden başka ilah tanımyorum." (el-Kasas 28/38)

⁶² أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى "Ben sizın en yüce rabbinizim!.." (en-Nāzi'āt 79/24)

⁶³ Bu cümleinin devamında, Süleymaniye nüshasının 201a-201b varaklarında "Faide" diye başlayıp devam eden Rāzı'n *Tefsir-i Kebir*'inden alınmış Firavn'un imanının sahih olmadığına dair delillerin sıralandığı bir ibare vardır. Bu ibare, Topkapı nüshasında risale bittikten sonra farklı bir hatla ve farklı bir kaĝıda yazılarak risalenin sonuna ilave edilmiştir. Kanaatimize göre bu ilave Giridi'ye ait olmayıp sonradan risaleye eklenmiştir. Süleymaniye nüshasının müstensihisi tarafından burada konu ile ilgili bölümün devamına yazılmıştır. Topkapı nüshasının müstakil bir risale olarak

Sual-i şâlis 'ilm ve kazâ ve kaderin beynlerinde cihet-i fark.

Cevâbı: Eş'arî ve cumhür-i ehl-i sünnet 'indlerinde kazâ, mâlâyezâlde mevcûd olduğu üzere eşyâya müte'allıka olan irâde-i ezeliyye-i subhâniyyeden 'ibâretidir. Kader, o eşyâyı zevâtında ve şıfatında ve ef'âlinde ve ahvâlinde ve ezminesinde ya'ni vaqt-i muqadderde ve esbâb-ı 'adiyesi ic-timâ'ında icâdından 'ibâretidir. Şüfiyyeye göre kazâ, şol feyz-i aqdesden 'ibâretidir ki a'yân-ı şâbite ve isti'dâdât-ı aşliyyesi 'ilm-i ezeli'de âniñla hâşıl ola. Kader, şol feyz-i muqaddeseden 'ibâretidir ki o a'yân-ı levâzim ve levâhikayle hâricde âniñla hâşıla ola. [10b] Şadrud-dîn Şirâzî'niñ *İsbât-ı Bârî* nâmıyla müsemmâ risâlesinde ihtiyâr idüb yazdığı üzere kazâ, Cenâb-ı bâriniñ eşyâyı zemân-ı âtiyyede mevcûde olduğu hâlete muntabıka vucûh-i mu'ayyene-i maşşûşa üzerine olmasını iktizâsından 'ibâretidir. Kader, o eşyânın 'alâ vefki mâ fi'l-kazâ kevnde ya'ni hâricde vucûda gelmesinden 'ibâretidir. Muhaqqık Tûsî'ye göre kazâ, cemî'-i mevcûdâtın 'alâ sebîli'l-ibda' mücteme'aten ve mücmele-ten 'âlem-i 'aqlıda bulunmasından 'ibâretidir. Kader, o mevcûdâtın şerâiti hâşıla olduğdan sonra mufaşşâleten vâhidin ba'de vâhidin hâricde mevâddinde bulunmasından 'ibâretidir. Cumhür hûkemâyâ göre kazâ, ahsen-i nizâm ve ekmel-i intizâm olmak için vucûd-ı âniñ üzerine olması lâyıq [11a] olanı Cenâb-ı bâriniñ bilmesinden 'ibâretidir ki 'indlerinde şol 'inâyet ile müsemmâdır ki o 'inâyet min hayşu cümletuha ahsen ve ekmel-i vucûh üzere olduğu mebd-i feyzân-ı mevcûdâtdır. Kader, kazâda takrîr itduğı vech üzere o mevcûdât esbâbiyle vucûd-ı 'ayniye hürücdan 'ibâretidir ba'zı hûkemâyâ göre kazâ, Haq te'âlânın 'ilm-i icmâlisinden 'ibâretidir. Kader, 'ilm-i tafşîlisinden 'ibâretidir. *Külliyât-ı Ebi'l-Bekâ'* da yazıldığı üzere kazâ, kalem-i a'lâda vech-i külli üzere cemî'-i eşyânın şüretleriniñ şübütundan 'ibâretidir ki ânâ hûkmen 'aql-i evvel deyu tesmiye ider. Kader 'alâ vechi't-tafşîl levh-i mahfûzda cemî'-i mevcûdâtın şüretleriniñ huşûlünden 'ibâretidir şâhibu'l-kebesâtın tafşîlât-ı keşire ve muqaddemât-ı vefire [11b] ile beyân idüb intâc itdigine göre Haq subhânehu ve te'âlâ hazretleriniñ nizâm-ı vucûdda her hayr olanı bilmesinden cihet-i hayriyyet üzere o hayrı işlemesi ve dahî aşlâ bir emr-i âheriñ sunûhuna muhtâc olmaqsızın o hayrın şudûrı ve vucûdı inbi'âş ider ve Haq te'âlânın âni vech-i hayr ve nisâb-ı kemâl ile bilmesi bi-lâ teşevvuk ve ihtizaz, irâde ve rızâ ve 'inâyet ve ihtiyârınıñ aynıdır. Pes her şey ki dâire-i ekdâr-i vucûd ve âfâk-ı 'âlem-i imkânda ola. Lâ-me'hâlete o nizâm vucûdda mahz-ı haber ve nisâb-ı kemâlde mütemmimdir. Haq te'âlânın 'ilmi zârûreret-i burhâniyye ile âniñ kuvveden fi'le çıkmasına tesebbüb ider. Pes bu

mükemmel bir hatla yazılmış olması bizde bu nüshanın sultana sunulan nüsha olduğu izlenimi oluşturmuştur. Süleymaniye nüshası bir mecmuanın içerisinde gelişigüzel bir hatla yazılmıştır. Dolayısıyla Topkapı nüshasından istinsah edilmiş olduğu kanaatindeyiz.

taqdîrce Hâk te'âlânîñ eşyâya 'ilminiñ sebep olması ve 'inâyet-i ezeliyye-i subhâniyyesinde 'alâ sebîli'l-icmâl ve't-tehâhud ve'l-ictimâ' eşyânîñ inbi'âsı [12a] 'ayn-ı kazâdır ve 'alâ sebîli't-tafşîl ve't-tekessur ve't-tedric 'ayn-ı kaderdir. Ve öyle anlamayana ki cumhur-i muqallidîniñ didigi gibi Hâk te'âlânîñ 'ilm-i icmâlîsi 'ayn-ı kazâ ve 'ilm-i tafşîlîsi 'ayn-ı kader ola, öyle degildir. O bir kul tahmîni ve taqdîr-i zannîdir. Zîrâ 'ilmi şey'i min gayr-i hifetihî ve ihticâbin inkişâfî ve zuhûrî ve âşikâre olması hâsiyyetden i'tibârdır. Kazâ ve kader ise zâtına fâ'iliyyetiñ ta'alluķî ve vücûduna emrin cereyânî hasebiyle şey'i 'itibârdır. Pes imdi kazâ cevher-i şey'in zuhûrini ibdâ' ve hayrât-ı nizâm-ı vücûd-ı tâmmе ve kâmil olmasına 'ilmiñ ta'alluķî hasebiyle hayriyyetine ve meşietini mûcibe olan 'inâyetine 'ilm-i sâbiķîñ kendi huşûşına muterrâtibe ve muteeddiye olan esbâbîñ tâ'diyesi hasebiyle zât ve huşûşiyeti i'tibâriyle şey'i icâd ve ifâzedir ya'ni bi'l-fi'l vücûda getür [12b] mesîdir. Pes kader tafşîl, kazâ icmâl oldu. Ve'l-hâşıl bunda iki i'tibâr bulundu. 'İlm ve 'inâyetden mutefeccir olan vücûb-i fâ'iliyyet ve irâde ve meşietden munbe'is olan emr-i icâdî Bârî te'âlânîñ her şeye 'ilm-i huşûrîsi kable'l-vücûd ve ba'de'l-vücûd nesak-ı vâhid üzeredir. Pes 'aql-ı şarîh Hâk te'âlânîñ kable hudûşî'l-eşyâi fi'd-dehri ve ba'dehu ezelen ve ebeden her şeyi muhîf olan 'ilmine icmâl ve tafşîl nisbetini tecvîz ve tesahhuh eylemez, belki icmâl ve tafşîl eşyâ-yı ma'lûmesine istinâd ile olunur o eşyâ-yı ma'lûme zevâtına nazaran gâh mücmele ve gâh mufaşşale bilinur. Hâk subhânehu ve te'âlânîñ 'ilm-i tâmmî o eşyâ-yı ma'lûmenin vücûd-ı icmâliyesinde ve vücûdât-ı tafşîliyesinde icmâl ve tafşîlden bir şey ile mevşûf olmaz. Meger 'ilm itlâķ olunub ma'lûm irâde oluna. [13a] Tezâ'if-i itlâķâtda bu cârîdir.

Ve'l-hamdü lillâhi'l-lezî bi ni'metihî tetimmu's-şâlihât ve 'alâ nebiyyihî me'a âlihî efzalu's-şalâti ve ekmelu't-tahîyyât. Allâhumme vefîķ sultānenâ li ahmedi'l-hayrât ve emdehi'l-hasenât hâzâ mâ teyessera li fi burhetin mine'z-zemân ve 'aleyhi't-tüklân.

Ceme'ahü el-'abdu'd-dâ'î el-Hâc Ahmed el-Girîdî el-kâzî bi Halebi's-Şehbâ sâbiķan sene [1]177.

Kaynakça

- Alpaydın, Mehmet Akif. “Hulâsatü'l-Mukarrirîn: Huzur Dersi'nde Fâtıha Tefsirinden Süzülenler”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 193-210.
- Arpa, Recep. “Huzur Derslerinde Kâdî Beydâvî Tefsiri mi Takip Edilirdi?”. *Osmanlıda Tefsir Dersi Gelenekleri*. Ed. Ömer Kara vd. 91-156. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kuran ve Tefsir Akademisi Araştırmaları, 2018.
- Atâ, Tayyazâde. *Osmanlı Saray taribi/Tarih-i Enderun*. Nşr. Mehmet Arslan. 5 Cilt. İstanbul: Kitabevi, 2010.
- Beydilli, Kemal. “Mustafa III”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 9 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mustafa-iii>.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Surre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/surre>.
- Çavuşoğlu, Salih. *Osmanlı İmparatorluğunda Padişah Huzurunda Yapılan Tefsir Dersleri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Çelik, Ersin. “Huzur Dersleri Mukarrirlerinden Tosyalı İsmail Zühtü Efendi'nin Tefsir Metninin İncelenmesi”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/31 (2017), 301-314.
- Girîdî, Ahmed b. Hüseyin b. Mustafa. *el-Hadîsü'l-Erba'ün*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisülküttab, 134, 1b-10b.
- Girîdî, Ahmed el-Meâbî b. Mehmed. *Terceme-i Ezharü'l-Akdesiye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Giresun Yazmaları, 3629, 55b-67b.
- Girîdî, el-Hâc Ahmed b. Hüseyin. *er-Risâletü'l-Kavsîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, 4427, 1a-37b.
- Girîdî, el-Hâc Ahmed b. Hüseyin. *Nasîhat-i Âdâb-i Düstûri'l-Amel*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şerîyye, 610, 22b-32b.
- Girîdî, el-Hâc Ahmed b. Hüseyin. *Risâle fî İlmi'l-Kelam*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hafid Efendi, 212, 1b-32b.
- Girîdî, el-Hâc Ahmed b. Hüseyin. *Tasavvufü'l-Arabi*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüseyin Kazım, 17, 1a-62a.

- Girîdî, el-Hâc Ahmed Efendi. *er-Risâletü'l-Vâfiye fi'z-Ziyâreti'l-Âliye*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Ali Emiri Şeriyeye, 442, 13b-36b.
- Girîdî, el-Hâc Ahmed Efendi. *Huzur Dersi Risâlesi*. İstanbul: Topkapı Sarayı Müzesi, Türkçe Yazmaları Emanet Hazinesi, 888, 1a-13a.
- İpşirli, Mehmet. “Dürrîzâde Mustafa Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 7 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/durricane-mustafa-efendi>.
- İpşirli, Mehmet. “Galata Sarayı”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 16 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/galata-sarayi>.
- İpşirli, Mehmet. “Huzur Dersleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/441-444. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Kara, Ömer. “İslâm Geleneğinde Ümerâ Huzurundaki Bilimsel Toplantıların Osmanlıcası: Huzur Dersleri”. *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları 2*. 299-369. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2013.
- Kara, Ömer. “Osmanlı'da Huzur Dersleri Geleneği Literatürü”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 519-539.
- Kartal, Alparslan. “Huzur Derslerine Katılan Karşı Âlimler”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/8 (2017), 224-243.
- Kütükoğlu, Bekir. “Ahmed Resmî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 09 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ahmed-resmi>.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951 (2 ve 3. Ciltler 1966'da aynı matbaada basılmıştır).
- Özcan, Abdülkadir. “Mahmud I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/mahmud-i--osmanli>.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4. Baskı, 1993.
- Süreyyâ, Mehmed. *Sicill-i Osmânî Yahud Tezkiire-i Meşâbir-i Osmaniyye (I-IV/u)*. Haz. Aktan Ali-Yuvalı Abdülkadir-Keskin Mustafa. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1995.
- Temizer, Aydın. “Osmanlıda Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 65-92.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre b. Musâ b. ed-Dahhâk. *es-Sünen*. Thk. Hâlid Abdülğani Mahfûz. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016.

Uşaklıgil, Halit Ziya. *Saray ve Ötesi: Son Hatıralar*. İstanbul: Özgür Yayınları, 2003.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devletinin ilmiye Teşkilatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayını, 1965.

Ünver, Mustafa. "Sarayda Abdülhamid Han Huzurunda Bir Tefsir Dersi ve Neşri". *Dinsel ve Kültürel Farklılıkların Birarada Yaşaması: İstanbul Tecrübesi* (2010), 333-353.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Be's". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 19 Mayıs 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/bes>.

Yıldırım, Arif. "Kesirlerle Bilmeceli Tarih Usûlü ve Çözümü". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2016), 75-95.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Kur’ân’ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil Vasıtasıyla “Cinsiyet Dengesini” Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar
*English Translation of the Quran by Women: The Challenges of “Gender Balance” in and through Language**

Çeviren/Translator by

Feyza ÇELİK

*Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Tefsir Anabilim Dalı*

*Master’s Degree Student, Istanbul University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences,
Department of Tafsir
Istanbul, Turkey*

feyza.celik@ogr.iu.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-3398-9199>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Translation Article /Çeviri Makalesi

Geliş Tarihi/Date Received: 19/08/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 22/10/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Çelik, Feyza. “Kur’ân’ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil Vasıtasıyla “Cinsiyet Dengesini” Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 631-654.
<https://doi.org/10.31121/tader.778500>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

* Bu makale Rim Hassen tarafından “English Translation of the Quran by Women: the Challenges of “Gender Balance” in and through Language”, MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación. N. 3 (2011). ISSN 1889-4178, s. 211-230 referans numarasıyla İngilizce olarak yayımlanmıştır.

Öz

Bu makale kadın Kur'an mütercimlerinin Kur'an'daki ataerkil dil unsurlarını nasıl ele aldıklarını çevirideki iki temel zorluğa odaklanarak araştırmayı ve tartışmayı amaçlamaktadır. İlki, kaynak dil ve erek dil arasındaki cinsiyet uyumu farklılıkları sorunudur. Çünkü Arapça çok cinsiyetli bir dil iken İngilizce böyle olmadığı için birçok dişil isim, zamir ve fiiller İngilizcede görünmez hale gelir ve sonuç olarak, orijinalde (kaynak metinde) oluşturulmuş olan "cinsiyet dengesi" çeviride kaybedilebilir. Karşılaşılan ikinci zorluk ise, birçok feministin de iddia ettiği gibi insanlar için genelleyici bir ad olarak erkek isimler kullanıldığında "kadın"ı "insan" olarak tanımlamanın dışına çıkartan genelleyici eril isim ve zamirlerin kullanılmasıdır. Bu makalede ele alınan dört kadın mütercim bu dil ve çeviriden kaynaklanan problemlere bir yandan "dişil dili" ortaya çıkararak, diğer yandan da baskın erkek düşüncesini tekrar ederek farklı bir şekilde karşılık vermektedir.

Anahtar Kelimeler: Kadın Kur'an Mütercimleri, Dilin Feminist Eleştirisi, Dilbilgisel Cinsiyet, Kapsayıcı/Dışlayıcı Dil, Dinî Metin Çevirisi.

Giriş

Feminist yazar ve çevirmenlerin ataerkil üsluptan duydukları rahatsızlık yine dil içinde ve dil vasıtasıyla dikkatleri cinsiyet ayrımcılığına çekince son yıllarda dil, cinsiyetler arası eşitliği geri kazanmanın önemli bir mücadele alanı haline gelmiştir. Onların bu eleştirisi dinsel ve diğer kutsal metinlerin de yer aldığı muhtelif metinlerde kullanılan dilbilgisi ve dilbilime ait kurallar ile bu kuralların etki ve rollerinin sorgulanmasına yardımcı olmuştur. Ataerkil toplumlarda ortaya çıkmaları nedeniyle Kur'an gibi kadim dinî metinler, günümüz okuyucuları açısından ağırlıklı olarak kadını dışlayıcı ve ötekileştirici gibi görünen ataerkil bir renge sahip olmalarıyla tanınmaktadırlar. Kültürel ve sosyal normlardaki değişikliklerin dili daha kapsayıcı olmaya yönlendirdiği günümüz bağlamında sayısı giderek artan kadın ve erkek (grupları) erkek merkezli dili ötekileştirici bulmaktadır. Bu makalenin amacı kadın Kur'an mütercimlerinin Kur'an metnindeki ataerkil dilsel unsurları nasıl ele aldıklarını ve bunun yaşadıkları kültürel, sosyal ve dinî çevreyi nasıl yansıttığını tartışmaktır.

Kur'an'ın İngilizceye tercüme edilmesine kadınların katılımı çok yeni bir olgudur. Aslında bir kadın tarafından Kur'an'ın ilk İngilizce tercümesi 1995'te, Alexander Ross'un 1649'da Kutsal metnin ilk İngilizce versiyonunun yayımlanmasından neredeyse dört yüz yıl sonra, yayımlanmıştır. Bugün kadın ve erkekte oluşan, çoğunlukla karı koca olan, beş ekibin İngilizce Kur'an tercümeleri vardır. Bu makalede ben, Suudi Arabistan'da yaşayan ve Saheeh International lakabıyla bilinen Amerikalı mühtedi Ümmü Muhammed'in *The Quran, Arabic Text with Corresponding English Meaning* (1995) isimli tercümesi; aynı şekilde ABD'de yaşayan Amerikalı mühtedi Camille Adams Helmski'nin *The Light of Dawn* (1999) isimli tercümesi; meşhur İranlı yazar ve şair Tahire Saferzade'nin *The Holy Quran: Translation with Commentary* (2006) isimli tercümesi ve ABD'de yaşayan İranlı-Amerikalı mühtedi Lale Bahtiyar'ın *The Sublime Quran* (2007) isimli tercümesi olmak üzere kadınlar tarafından yazılmış dört ayrı tercüme odaklanacağım.

Feministlerin geleneksel dile yönelik eleştirileri ve toplumsal cinsiyet eşitliği konusundaki modern meseleler göz önünde bulundurulduğunda, Kur'ân'ı tercüme eden dört kadın benzer çeviri zorluklarıyla karşılaşmaktadır. İlki kaynak dil ve erek dil arasındaki cinsiyet uyumu farklılığına dayanır. Arapça çok cinsiyetli bir dil iken İngilizce böyle olmadığı için dişil isim, zamir ve fiilleri birinden diğerine aktarmak genellikle zordur. Sonuç olarak kadınların görünürlüğünü sağlamak ve dişil imgelem oluşturmak için gerekli olan cinsiyete özgü anlamlar erek metinde önemini kaybedebilir. Bu sorunu çözmek için Suzanne de Lotbinière-Harwood ve Barbara Godard gibi feminist çevirmenler Fransızcadan İngilizceye tercüme yaparken bazı yenilikçi teknikler geliştirmişlerdir. Ancak asıl soru bu tür stratejilerin İslam'ın kutsal metni için uygulanabilir olup olmadığıdır. Ayrıca kadın çevirmenler, dişil anlamları ve imgeleri erek dile aktarabilmek ve Michael Sells'in¹, Kur'ân metninde "cinsiyet dengesi" olarak tasvir ettiği olguyu ayakta tutabilmek için hangi ölçüleri esas alacaklardır?

Kadın Kur'ân mütercimlerinin karşılaştığı ikinci zorluk kaynak dildeki erkek-yanlı dil unsurlarına dayanır. Kur'ân, Kitâb-ı Mukaddes gibi, genel anlamda ve ağırlıklı olarak eril isim ve zamirleri kullanmaktadır. Bu kullanım, çoğu dinî metinde erkek-merkezli kelimelerin aşırı bir şekilde kullanılmasının Tanrı'nın toplumsal cinsiyet ilişkilerine yönelik niyetini belli edip etmediği ya da Onun, (He/She) bu kullanım biçimiyle belirli bir toplumsal yapıya uygunluğunu mu gözettiği sorusunu gündeme getirmektedir. Bu soruya verilen cevaplar, Kitâb-ı Mukaddes mütercimleri arasında fikir ayrılığına yol açmış ve dini metinlerin çevirisinde cinsiyet ayrımı gözetmeyen dil (Tanrı veya insanlar için herhangi bir cinsiyet referansını ortadan kaldırmaya çalışır) veya cinsiyeti ihtiva eden dil (her iki cinsiyeti de kapsayan terimler kullanmayı amaçlar) kullanımı konusunda hararetli bir tartışmanın fitilini ateşlemiştir. Kur'ân-ı Kerîm tercümesi alanında, kapsayıcı veya cinsiyet ayrımı gözetmeyen dil hakkındaki tartışma Kitâb-ı Mukaddes tercümesinde olduğu gibi aynı görünürlüğe ulaşmamıştır. Ancak değişim işaretleri vardır çünkü Helminski ve Bahtiyar dışlayıcı ve erkek-merkezli dili daima reddediyor ve bunlardan kaçınıyor görünmektedir. Bunun tam aksine, Ümmü Muhammed ve Saferzade ise kültürel, sosyal ve dini çevrelerinin bir yansıması şeklinde okunabilen ataerkil dili tekrar ediyor ve sürdürüyor görünmektedir.

1.Kadın, Dil ve Gerçeklik

1960 ve 1970'lerden beri birçok feminist teorisyen, İngiliz dilinin eril cinsiyet yönündeki fitri yanlılığını eleştirmektedir ki onlara göre bu yanlılık, kadınların dışlanmasına, ezilmesine ve bo-

¹ Michael Anthony Sells, *Approaching the Quran : The Early Revelations* (Ashland, OR: White Cloud Press, 1999), 5.

yun eğmesine neden olmuştur. Dale Spender, *Man Made Language* (1980) isimli kitabında şöyle yazmaktadır: ‘He’ zamirinin, ‘She’ zamirini temsil etmesini yasal olarak onaylayan 1850 Parlamento Yasası, öncelikli olarak “erkeğin bir zümre olarak önceliğini teşvik etmek” ve dünya için kadınların kabul etmesi gereken bir erkek gerçekliğini oluşturmak amacıyla onaylanmıştır.² Aynı zamanda o, baskın erkek gruplarının “cinsiyetçilik yaptıklarını ve kendi çıkarları doğrultusunda bir dil hilesi geliştirdiklerini” ileri sürmektedir.³ Spender’ın eleştirisinin merkezinde, kullandığımız dilin Sapir-Whorf hipotezinin öne sürdüğü gibi, dünyaya dair tecrübemizin inşa edilmiş şeklini biçimlendirdiği ve yansıttığı varsayımı yatmaktadır. Örneğin Spender, ‘man’ kelimesinin umumi olarak kullanıldığı zaman okuyucunun zihninde “insanoğlu” (humankind) yerine “erkeğin” (male) “zihinsel bir imgesini” canlandırdığını veya oluşturduğunu belirtmektedir. Ona göre bu, kadınları görünmez yapmaktadır.⁴ Benzer görüşlere sahip Mary Daly de İngiliz dilinin erkek-odaklı olduğuna inanmaktadır. Spender gibi o da dilin erkeklerin deneyimlerinden oluştuğunu ve onların isteklerini idame etmek için kullanıldığını savunmaktadır. Sonuç olarak, kadınlar hem dilde hem de dil aracılığıyla anlamdan ve böylece güçten dışlanmışlardır. Deborah Cameron, onların çalışmalarını şunları ifade ederek özetlemektedir, kadınlar:

erkek-yapımı sembolik evrenin sınırları içerisinde yaşamakta ve konuşmaktadır. Onlar, dilsel olarak onaylanmış erkek dünya görüşü ve erkek dilinde ifade edilemeyen kendi deneyimleri arasındaki ayrım ile baş etmek zorundadırlar. Doğrusunu söylemek gerekirse dil gerçekliği belirlediği için kadınlar sadece dilden değil aynı zamanda dilin kodlayamadığı dişil deneyimden de dışlanabilir.⁵

Kadınların anlamdan ve gerçeklikten dışlanması onları “Öteki” ve Simone de Beauvoir’ın *The Second Sex* isimli kitabında ileri sürdüğü gibi erkek öznenin nesnesi olarak göstermektedir.

İngiliz dilindeki ataerkil yanlılık sorununa verilen önceki cevaplardan biri, Casey Miller ve Kate Swift tarafından, “De-sexing the English Language” (1972) isimli makalelerinde ve ardından *Words and Women* isimli kitaplarında dile getirilmiştir. Miller ve Swift hem erkekleri hem de kadınları erkek olarak tanımlayan ve umumi anlamda insanı erkek olarak varsayan “mankind” gibi kelimelerin kullanımını şiddetle eleştirmişlerdir.⁶ İngiliz dilinin kadınları daha kapsayıcı olmasını sağlamak amacıyla, *The Handbook of Non-Sexist Writing* (1980) isimli eserlerinde rahatsız edici sözcüksel ve dil bilimsel formlara cinsiyetçi olmayan bir dizi alternatif önermişlerdir. Zusette Haden

² Dale Spender, *Man-made language* (London: Pandora, 1980), 147.

³ Spender, *Man-made language*, 147.

⁴ Spender, *Man-made language*, 147.

⁵ D. Cameron, *Feminism and Linguistic Theory* (Macmillan, 1985), 93.

⁶ Casey Miller - Kate Swift, *Words and Women New Language in New Times* (New York: Anchor Press, 1977), 16-20.

Elgin gibi diğer feministler için mevcut dili düzeltmek kadınların gerçeklikten dışlanmasına engel olmamıştır. O 1984'te *Native Tongue* adında bir roman yayımlamıştır, konusu "insan kadınlar" (human women) algısını ifade etmek için özellikle tasarlanmış bir dil inşa etmekle uğraşan- hepsi dilbilimci olan- bir grup kadın hakkındadır. O, bu dili *Láadan* olarak adlandırmıştır. Elgin, mevcut insan dillerinin kadınların gerçekliklerini ifade etmekte yetersiz olduğundan dolayı bir kadın dili yarattığını açıklamaktadır. Şöyle yazmaktadır:

İngilizce, erkeklerin ve özellikle erkek dilbilimcilerin deneyimlerini oldukça iyi ve noksan-sız bir şekilde ifade etmekle kalmayıp içlerinde bir haklılık ve kendilerini üstün görme hissi de yaratır. Diğer taraftan kadın dilbilimciler için mevcut dil, deneyimlerle uyumsuz ve onlar bir sürü olumsuz duygu hissederler.⁷

Elgin, yeni dilini 1988'de yayımlanan *First Dictionary and Grammar of Láadan* isimli eserde belgelemiştir. Bu yeni dilin en ilginç taraflarından biri özellikle kadınlarla ilgili deneyimleri tanımlayan çeşitli kelimeler içermesidir. Örneğin dilbilimci, hamileliğin çeşitli türlerini ve dönemlerini ayırmaktadır. İngilizcede "hamile"(pregnant) kelimesi hepsini kapsıyor olsa da Elgin örneğin ilk kez hamile olan bir kadını tanımlamak için 'lewidan', hamileliğin son evresinde olup bitmesini sabırsızlıkla beklemeyi tanımlamak için 'widaꞤhad', bitkin ve yorgun hamilelik (geçirme sürecini) kastetmek için 'lóda' ve neşeli bir hamilelik sürecini ifade etmek için 'lalewida' gibi kelimeleri tanıtmıştır. O, kadınlara özgü olan 'regl olmak' ve 'menopoz olmak' gibi diğer kelimeler için de aynısını uygulamaktadır. Fakat oluşumundan yıllar sonra, *láadan* hâlen kurgusal ve bilinmeyen bir dil olarak kalmıştır.

Ataerkil dile yöneltilen diğer tepkiler, erkek yanlılığına karşı çıkmak ve dilde dişiliği görünür kılmak için yaratıcı çözümler keşfeden bazı kadın yazarların eserlerinde bulunabilir. Örneğin genelleyici 'He (O)' zamirinin kullanımına alternatif olarak, Marge Piercy, June Arnold ve Dorothy Bryant gibi yazarlar yeni zamirler bulmuşlardır. Marge Piercy *Woman on the Edge of Time* (1976) isimli romanında 'person (kişi)' kelimesini özne zamiri ve 'per' kelimesini de nesne zamiri ve iyelik olarak kullanmakta; June Arnold *The Cook and Carpenter* (1973) isimli eserinde 'na,' 'nan,' ve 'naself' i; Dorothy Bryant ise *The Kin of Ata Waiting for You* (1971) isimli romanında ne cinsiyete ne de sayıya bir gönderme içeren 'kin'i önermektedir. Buna ek olarak, İngiliz dilindeki dişil görünürlük eksikliğini çözmek için Suzanne de Lotbinière-Harwood gibi feminist çevirmenler, "farklı cinsiyet belirtili

⁷ S. H. Elgin - S. Squier, *Native Tongue* (Feminist Press at the City University of New York, 2000), 312.

(sex-definite) kelimeler veya ifadeler için eşanlamlılar oluşturma işlemi olan yansızlaştırma” (neutralisation) sistemi olarak adlandırdığı sistemi⁸ ve “yansızlaştırma ve cinsiyetçi unsurlarını ortadan kaldırmanın (desexization) ötesine geçen “dilini dişileştirilmesi” (feminisation) işlemini benimsemişlerdir. Bu, kadınları belirten aşağılayıcı kelimelerden kaçınmak, mevcut kelimelere yeni anlamlar yüklemek ve yeni kelimeler türetmek, sıklıkla etimolojiyi kaynak kullanmak gibi yeni yöntemleri içermektedir”⁹.

Velhasıl, feminist yazar ve çevirmenler İngiliz dilindeki ataerkil yanlılığa karşı çıkmak için yeni ifade biçimleri oluşturmaya ve geliştirmeye devam etmektedirler. Öte yandan onların siyâsi eylemleri, çoğunlukla direnç ve dilin alışlageldik kullanımının korunmasıyla karşı karşıya kalmaktadır. De Lotbinière-Harwood bir örnek olarak ‘l’histoire des femmes’ i kastetmek için türettiği ‘hystory’ kelimesini vermektedir. Eseri yayımlandığında, yayımcılarının onun kelime oyununu görmezden geldiklerini ve egemen dili muhafaza ettiklerini görünce şaşırmıştır:

Muhtemelen deneyimsizlik ve bağlamsal karışıklıktan dolayı uzlaşmacı bir karar verdim: l’histoire des femmes’i tamamen gereksiz “women hystory(sic.)” şeklinde çevirdim.¹⁰ "Sic", y'nin bir yazım hatası olmadığını göstermek içindi.. Eser çıktığında, benim siyâsi eylemim kafa karıştıran “... women’s history (sic)” şekline dönüştürülmüştü. Hiçbir soru sorulmadan “(sic)” aynen kaldı. Ne karmaşa!¹¹

Oluşturdukları birçok yöntem ve tekniğin geleneksel dilde benimsenememesine ve uygulanamamasına rağmen feminist eleştiri, erkek-merkezli dilin kadınların toplumdaki pozisyonları üzerindeki etkisi hakkındaki farkındalığın artmasına ve ataerkil kurallar ve alışkanlıkların değişmesine olan ihtiyacı vurgulamaya yardım etmiştir. Bu ise kadın Kur’ân mütercimlerinin dişil bakış açılarını sunmak için benzer teknikleri kullanıp kullanmayacaklarını veya İslam’ın kutsal metninin tercümelelerinde geleneksel ataerkil İngiliz dilini muhafaza edip etmeyecekleri sorusunu gündeme taşımaktadır. Müteakip bölümlerde, dişil imgelemin aktarımı ve kapsayıcı veya cinsiyet ayrımı gözetmeyen dil kullanımı olmak üzere dilin iki yönünü ele alacağım.

⁸ Susanne de Lotbinière Harwood, *Re-Belle et Infidèle: La Traduction Comme Pratique de Réécriture Au Féminin = The Body Bilingual: Translation as a Re-Writing in the Feminine* (Toronto: Women’s Press, 1991), 113.

⁹ Lotbinière Harwood, *Re-Belle et Infidèle*, 117-119.

¹⁰ Çev. ‘l’histoire des femmes’ ve “women hystory” tamlamaları, “kadın tarihi” anlamına gelmektedir.

¹¹ Lotbinière Harwood, *Re-Belle et Infidèle*, 121.

2. Arapçadan İngilizceye Dışıl İmgelem Aktarımı

Diğer birçok dilde olduğu gibi, Arapça da kadınların deneyim ve gerçeklerini ifade edemeyen erkek-yanlı bir dil olarak tanımlanmaktadır. Joseph Zeidan, *Arab Women* isimli kitabında Arapçanın baskıcı ve kadını dışlayan ataerkil dil olduğunu ifade etmektedir. Zeidan, Arap kadın yazarların "kendi seslerini bulmak için bu dili önemli ölçüde değiştirmek zorunda oldukları" konusunun üzerinde durmaktadır.¹² Benzer bir şekilde, yazar Fatima Sadiqi *Women, Gender, and Language in Morocco* (2003) isimli kitabında, ona göre kadınları güçsüzleştirmeyi ve susturmayı amaçlayan Arap dilinin erkek yanlılığını eleştirmektedir. Sadiqi, Robin Lakoff'un kadın dili kavramını ödünç alarak, kadın ve erkek dilinin kullanımı arasında farklılık olduğunu ve sadece dilde eşitliğin Arap toplumundaki "yaygın erkek egemenliğini yavaş yavaş yok edebileceğini" ileri sürmektedir.¹³ Üstelik statükoya meydan okumak için yeni bir Arap kadın yazarlar akımı kısa bir süre önce kapsayıcı bir Arap dili üzerinde çalışmaya başlamıştır. Örneğin Lübnan dergisi *Zawaya* (2007) 'da basılan bir kısa romanda, Filistinli yazar ve film yapımcısı Adania Shilbi, Arap dilinin ataerkil dilsel unsurlarından biri olan eril form yerine çift yönlü formu kullanmaktadır. Aslında Arapça, eril isim ve zamirleri genelleyici anlamda kullanmakta ve cümlede eril unsurlar dışıl olanlardan önce gelmektedir. Birçok feminist yazar ve çevirmenin ileri sürdüğü gibi bu tür gramer kuralları, erkeklere kadınlara göre öncelik vermektedir. *Modern Standart Arapçadan* kısmen farklı olan Kur'ân dili, aynı kuralları kullanmaktadır ve bu yüzden ataerkil olarak görülebilir. Fakat, Asma Barlas ve Michael Sells gibi birçok bilim insanı, Kur'ân dilinin hem şekil hem de muhteva bakımından cinsiyet ayrımı gözetmediği üzerinde durmaktadır. Barlas şundan söz etmektedir: Kur'ân dilindeki cinsiyet dengesi, "Tanrı'nın hem İlâhî hitabın dilini hem de muhtevasını kadınların meseleleri ışığında biçimlendirdiğini açıkça ortaya koymaktadır."¹⁴ Michael Sells de aynı görüşe sahiptir ve şunu belirtmektedir:

Dini vahiylerin klasik dönemindeki tüm kutsal metinler gibi, Kur'ân da liderliğin genel sesinin büyük ölçüde erkek olduğu bir toplumda nazil olmuştur; bu yüzden vahyin toplumsal bağlamı, Kitâb-ı Mukaddes ve Vedalar'da olduğu gibi, büyük oranda erkek alanıydı. Buna rağmen Kur'ân içerisindeki cinsiyet dinamiği ses figürleri aracılığıyla inşa edilen ve yumuşatılan fevkalade bir denge içerir.¹⁵

¹² Joseph T. Zeydan, *Arab Women Novelists: The Formative Years and Beyond* (Albany: State University of New York Press, 1995), 2.

¹³ Fatima Sadiqi, *Women, Gender and Language in Morocco* (Leiden; Boston: Brill, 2003), 161.

¹⁴ Asma Barlas, "Believing Women' in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an", (2002), 20.

¹⁵ Sells, *Approaching the Quran: The Early Revelations*, 5.

Kur'ân metninin ataerkil ya da eşit cinsiyetli yapısı konusundaki tartışmalar devam ederken, Kur'ân mütercimlerinin çoğunun karşılaştığı sorun kaynak ve erek dil arasındaki cinsiyet uyumu farklılıklarına dayanmaktadır. Arapça, isimlerin anlamlarına göre değil de yapılarına göre sınıflandırıldığı “dilbilgisel cinsiyete” sahiptir. Bu yapı, sıfatların, belirlilik ve belirsizlik takılarının ve zamirlerin uyumu hususunda kelimenin dilbilgisel olarak nasıl uygun olacağını belirler. İngilizce ise “doğal cinsiyete” sahiptir. Bu ise cinsiyetin yapıya değil, anlama bağlı olduğu manasına gelmektedir.¹⁶ Bu farklılıkların sonucunda, dişil isimler, zamirler ve sıfatlar aracılığıyla inşa edilen ve yumuşatılan dişil imgeler görünmez hale gelebilmekte ve erek metinde cinsiyete özgü anlamlarını kaybedebilmektedir. Arapçada dilbilgisi bakımından dişil bir terim olan “şems” (güneş) teriminin çevirisi şu şekildedir:

91: 1-4. âyetlerinArapça transliterasyonu:

Ve'-ş-şemsi ve **duhâhâ** (Yemin olsun, güneşe ve onun kuşluğuna)

Ve'l-ķameri izâ telâhâ (Işığın onun ardından geldiğinde aya)

Ve'n-nehâri izâ cellâhâ (Onu-dünyayı- aydınlattığında gündüze)

Ve'l-leyli izâ yağşâhâ (Onu karanlıkla örttüğünde geceye)¹⁷

(1) By the Sun and **her** brightening (Yemin olsun, güneşe ve onun aydınlığına)

By the moon when it follows **her** (onun ardından geldiğinde aya)

By the day when it displays **her** (Onu gösterdiğinde gündüze)

By the night when it veils **her**¹⁸ (Onu örttüğünde geceye)

(2) By the sun and **his** morning brightness (Yemin olsun güneşe ve onun sabah parlaklığına)

and by the moon when she follows **him**, (Onun ardından geldiğinde aya)

and by the day when it displays **him** (Onu gösterdiğinde gündüze)

and by the night when it enshrouds **him**¹⁹ (Onu gizlediğinde geceye)

(3) By the sun and **its** forenoon brightness, (Yemin olsun güneşe ve onun kuşluk vakti parlaklığına)

And the moon when it follows **it**, (Onun ardından geldiğinde aya)

And the day when it exhibits **its** light, (Onun ışığını gösterdiğinde gündüze)

¹⁶ Sherry Simon, “Gender in Translation : Cultural Identity and the Politics of Transmission”, (1996), 17.

¹⁷ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an yolu Türkçe meal ve tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012). eş-Şems, 91/1-4

¹⁸ Sells, *Approaching the Quran : The Early Revelations*, 195.

¹⁹ Arthur J. Arberry, *The Koran Interpreted* (London: Allen and Unwin, 1955), 340.

And the night when it obscures *it*,²⁰ (Onu sakladığında geceye)

Transliterasyonu yapılmış olan metinde, her bir satırın sonunda bulunan *hâ* harfleri, “şems” kelimesini işaret eden dişil zamiri ifade etmektedir. Dişil cinsiyeti göstermenin yanında, bu harfler ayette okuyucunun “dişil bir cinsiyet figürü” düşünmesine yardımcı olan bir kafiye oluşturmaktadır. Sells’in²¹ de dediği gibi dişil zamiri olan *hâ* “sureyi (âyeti) sabitleyen” ve “(güneş, gökyüzü ve yeryüzü ve/veya güneş ve sonra da ruh) gibi bir takım değişen veya dönüşen imlemler içerisinde dişil cinsiyetli bir varlık duygusu yaratan” bir sestir. Bundan dolayı Michael Sells çevirisinde (örnek 1) güneşi ‘her’ şeklinde ifade ederek orijinal metnin dişil yapısını korumaktadır. Arapça metinde olduğu gibi, ‘her’ zamirinin ve sesinin tekrarlanan kullanımı okuyucunun dişil bir cinsiyet figürü hayal etmesini sağlar. Hatta ‘her’, hiçbir zaman bir kadın olarak tamamıyla simge edilmemesine rağmen, dişil zaminin tekrarlanması böyle bir simgeyi güçlendirmektedir.

İkinci örnekte John Arthur Arberry, güneşin simgesini tekrarlamakta fakat dişil imgeleri göz ardı etmektedir. Dişil zamir olan *hâ*’nın yerine eril zamir ‘he’yi koymaktadır, çünkü İngilizcede güneş normalde eril olarak düşünülmektedir. Bu değişimin sonucu olarak, dişil ses ve imgeler kaybolmakta ve bu tercümedeki baskın imge “eril bir cinsiyet figürü” haline gelmektedir. Benzer durumlara üçüncü örnekte de rastlanılmaktadır, bu örnekte Majid Fakhry simge unsurlarını göz ardı etmekte ve ‘ha’ dişil zamiri yerine ‘it’ zamirini koyarak kaynak metinde oluşturulan dişil ses ve imgeleri aktarmamaktadır. Bu iki örnekteki dişil imgelerin düşmesi kaynak metinde oluşturulmuş cinsiyete özgü anlamların tercüme sürecinde kolaylıkla nasıl kaybolabileceğini göstermektedir. Aynı zamanda dişil isim, zamir ve sıfatların, orijinal metinde istenilen cinsiyet dengesini yansıtmak amacıyla erek metne aktarılmasının önemine dikkat çekmektedir. Özellikle bu dişil

biçimler, yanlı simgeler- doğum yapan, gebe kalan, acı çeken, rahat hisseden veya tek çocuğunu kaybetmesine kederlenen bir kadının- yaratmaktadır(...) Bu ses imgeleri, Kur’ân’da dinî inanç açısından önemli anlarda meydana gelmektedir ve onun orijinal Arapçadaki akıcılığı ve güzelliği için gereklidir.²²

Sells’in de işaret ettiği gibi, çeviride bu gibi dişil imgelerin yokluğu, İslam’ın cinsiyet ve kadının toplumdaki rolüne dair kalıplaşmış yargılar içerisinde düşünülmesi durumundan dolayı bil-hassa zarar vericidir.²³

²⁰ Majid Fakhry, *The Qur’an: A Modern English Version* (Reading: Garnet, 1997), 412.

²¹ Sells, *Approaching the Quran: The Early Revelations*, 195.

²² Sells, *Approaching the Quran: The Early Revelations*, 195.

²³ Sells, *Approaching the Quran: The Early Revelations*, 195.

Buna ek olarak, şems kelimesinin ve (onun) zamirinin tercümesinde meydana gelen kayıp, cinsiyet-belirtmenin dilde rolünü vurgulamaktadır. Roman Jakobson dilbilimsel cinsiyetin, mitoloji ve şiirdeki belirli anlamları aktarmak için kullanılabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre, çoğu kez çeviri için dildeki önemsiz bir unsur gibi algılanan dilbilimsel cinsiyet, bir şair haftanın günleri, geceleri ve gündüzleri için terimlerin cinsiyetçi kimliklerini vurgulamak istediğinde önemli bir rol oynamaktadır.²⁴ Sherry Simon şunları söyleyerek aynı şeyi vurgulamaktadır:

Dilbilimciler tamamen geleneksel olarak dilde cinsiyet-belirtmenin üzerinde dururken, feminist teorisyenler anlamı olan cinsiyet belirteçlerini tekrar koymak konusunda Jakobson' u takip etmektedir. Onların göstermek istedikleri anlam hem şiirsel hem de özellikle ideolojiktir.²⁵

Jakobson ve Simon'ın söylediği gibi cinsiyet belirtke güçlü bir imgesel rol oynamasına rağmen Kur'an'ın dört kadın müterciminden hiçbiri *hâ* zamirinin dişil formunu erek metne aktarmaya çalışmamıştır. Dördü de benzer bir yaklaşım benimsemiş ve Majid Fakhry gibi, orijinal Arapça metinde yaratılan dişil imgeyi ve simgeyi tekrar edememişlerdir. İlginç bir şekilde Bahtiyar, kadınlarla ilgili olan kelimelerde dişil cinsiyetlerini belirtmek için (f) harfini kullanarak bir istisna yapmaktadır. Ön sözde kendi yöntemini şöyle ifade ederek tanıtmaktadır:

Eğer bir ayette kelimeler bir kadın, kadınlar, eş, eşler ve [they(onlar), them(onları/a), those(şunlar) gibi] onların yerine gelen zamirlerle direk olarak ilgiliyse, kelimenin dişil cinsiyeti kastettiğini belirtmek için (f) harfini kelimedenden sonra özellikle yazarım.²⁶

Telafi olarak tanımlanan bu teknik, çevirmenler tarafından kaynak ve erek metin arasındaki kayıpları telâfi etmek için sıklıkla kullanılmaktadır. Bu teknik, çevirmen tarafından kullanılan araçlara bağlı olarak metinsel veya yan-metinsel (para-textual) bir strateji olarak görülebilmektedir. Hervey ve Higgins telafi tekniğini *yer telafisi, tür telafisi, dipnot telafisi, ayırma telafisi, birleştirme telafisi* olmak

²⁴ Roman Jakobson, "On linguistic aspects of translation", *On Translation*, ed. Reuben Arthur Brower (Cambridge MA: Harvard University Press, 1959).

²⁵ Simon, "Gender in Translation : Cultural Identity and the Politics of Transmission", 18.

²⁶ Laleh Bakhtiar, *The Sublime Quran* (Kazi Publications, 2007). xli

²⁷ Godard bu tekniği Nicole Brossard'ın *L'amèr ou le Chapitre effrité* isimli kitabını tercüme ederken kullanmıştır. *L'Amer* terimi Fransızca'da *mère* (mother(anne)), *mer* (sea(deniz)), and *amer* (bitter(acı)) olmak üzere üç farklı kelimeyi içeren yeni bir sözcüktür. Godard erek metindeki tüm olası manaları karşılayarak kaynak metin çokluğunu telafi etmektedir. Yazıbilimsel (graphological) sapma kullanır ve başlığı şöyle tercüme eder:

The Sea

Our

mothers

"The Sea Our Mother" + "Sea (S) mothers" + "(S)our Mothers"

Von Flotow bu aynı tekniği feminist "ilave" (supplementing) stratejisi olarak tanımlamaktadır. Luise von Flotow vd., "Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories", *TTR : Traduction, Terminologie, Rédaction* 4/2 (1991), 76.

üzere birçok alt kategoriye ayırmaktadır.²⁸ Telifi yöntemi çok sayıda çeviride kolaylıkla belirlenebilse de bir alt kategori yani tür telifisi feminist çevirmenler tarafından sık sık kullanılıyor görünmektedir. Bu alt kategori, kaynak ve erek dil arasındaki cinsiyet uyumu farklılıklarından kaynaklanan kayıplarla ilgilidir. Hevery ve Higgings, Dora Alonso'nun feminist kısa hikâyesi *Los gatos'u* tercüme etme problemini örnek olarak vermektedir. Burada başlangıç cümlesi "la gata dilataba las pupilas en la oscuridad", eğer basit bir şekilde "kedinin gözleri irileşti/ karanlıkta açıldı" olarak tercüme edilirse dişil değerini kaybedebilir. Kaynak metinde önemli bir unsur olan kedi anneliği ve insanlık anneliği arasındaki cinsiyete dayalı bağı sağlamak için Hevery ve Higgins İspanyolca terim olan 'la gata'yı 'dişi-kedi (she-cat)' ya da 'anne kedi' şeklinde tercüme ederek tür telifisini önermektedir. Onların önerisi "kabul edilemez çeviri kaybı" olarak tanımladıkları hususu telifi etmektedir.²⁹

Benzer çeviri kayıplarını aşmak için, feminist çevirmenler tür telifisi için çeşitli araçları kullanmaktadırlar. Örneğin De Lotbinière-Harwood, cinsiyet-belirtili (gender-marked) Fransızca ve cinsiyet-belirtisiz (gender-unmarked) İngilizce arasındaki çeviri kayıplarını telifi etmek için grafik araçlarını kullanmaktadır. Fransızca kaynak metinde, Michèle Causse, sessiz harf olan 'e'yi "Nulle ne l'ignore, tout est langue," cümlesinde dişil formu belirtmek için kullanmaktadır. 'Nulle' kelimesi 'no one' (hiç kimse) kelimesinin dişil şeklidir. İngilizcede bu kelime cinsiyet belirtmediği için De Lotbinière-Harwood, dilsel kaybı telifi etmek ve kaynak metnin özellikle dişil cinsiyete işaret ettiğini vurgulamak amacıyla 'one' kelimesindeki e'yi yazarken kalın olarak yazılmış **e** kullanmaktadır. Aynı tekniği "une muette parle à un aveugle" cümlesini "a mute one speaks to a deaf one" (dilsiz, sağır olanla konuşur) şeklinde tercüme ederken de kullanmaktadır.³⁰ Benzer şekilde Bahtiyar da telifi yöntemini hem cinsiyet-belirtili Arapça hem de İngilizce arasındaki dilsel kayıpları telifi etmek amacıyla kullanmaktadır. Bakara Suresi 231. ayeti şöyle çevirir:

And when you divorce wives (eşlerinizi boşadığınızda)
and they (f) are about to reach their(f) term, (onlar da bekleme sürelerini doldurmak üzereyken)
then hold them (f) back honourably (ya onları iyilikle tutun)
or set them (f) free honourably (ya da onları iyilikle serbest bırakın)
but hold them (f) not back by injuring them (fakat onlara zarar vererek onları tutmayın)
so you commit aggression (Bunu yaparsanız zalimlik etmiş olursunuz)

²⁸ L. M. Haywood vd., *Thinking Spanish Translation: A Course in Translation Method, Spanish to English* (Routledge, 2008), 27-31.

²⁹ Haywood vd., *Thinking Spanish Translation: A Course in Translation Method, Spanish to English*, 28.

³⁰ Simon, "Gender in Translation : Cultural Identity and the Politics of Transmission", 21.

Bahtiyar'ın metninde bulunan (f) harfi cinsiyet farklılıklarını iki düzeyde telafi etmektedir: anlam aktarımı ve görsel etki. (f) harfi anlam yönünden okuyucuya hangi kelimelerin dişil anlamda olduğunu göstermektedir. Bahtiyar'ın metnine bakan okuyucular (f) harfi sayesinde dişil cinsiyetle ilgili bu ayetlerin öznesini kolaylıkla anlayabilir. Görsel etki yönünden, (f) harfinin alışılmadık varlığı okuyucu üzerinde daha güçlü bir etki yaratmakta ve de Lotbinière-Harwood tarafından söylendiği gibi feminist mütercimler için nihai hedef olan feminist görünürlüğü vurgulamaktadır. De Lotbinière-Harwood, Lise Gauvin'in *Lettres d'une Autre* isimli eserine yaptığı tercümede "dişili görünür kılmak için mümkün olan her tercümeyle kullanmıştır. Çünkü dilde dişili görünür kılmak kadının gerçek dünyada görülmesini ve duyulmasını sağlamak anlamına gelir."³¹

Bununla birlikte telafi yöntemi, Bahtiyar'ın yorumunda orijinal metnin yapısını ve dilsel kalıplarını korumak, yansıtmak ve göstermek üzere önemli bir rol daha oynamaktadır. Giriş bölümünde Bahtiyar, önceki çevirilerin "bir Kur'an ayetini orijinal Arapça kelimeyi tam olarak yansıtmadan çevirmeye önem verdiğini" belirtmektedir. Sonra kendisinin temel amaçlarından birinin "mümkün olduğunca orijinal metne yakın olmak" olduğunu söylemektedir.³² Bahtiyar'ın orijinale (metne) sadık kalma amacı, onun tercüme yönteminin yön değiştirdiği ve feminist çeviri pratiğiyle çeliştiği başlıca alanlardan birini oluşturmaktadır.³³ (f) harfini kullanması dişili görünür kılma girişimi olarak yorumlanabilir. Ya da sadece kaynak metni yansıtmak için bir yöntem de olabilir. İki durumda da bu yöntem, Arapça ve İngilizce arasındaki cinsiyet uyumu farklılıklarını telafi etmek ve isimlerin, zamirlerin ve fiillerin dişil cinsiyetinin erek metinde görünmesini sağlamak için bir ilk adım olabilir. Üstelik bu yöntem, çevirmenlerin "cinsiyet dengesini" tercüme edilen metne aktarmalarına imkân verebilir ki bu da Kur'an metnini tercüme ederken karşılaşılan temel sorunlardan birini oluşturmaktadır. Diğer zorluklar, kutsal metindeki ataerkil dil öğelerinin tercüme edilmesinde/edilmemesinde yatmaktadır. Kadın Kur'an mütercimleri kaynak ve erek dildeki eril isim ve zamirlerin baskın kullanımının üstesinden gelmek için hangi yöntemleri kullanabilirler?

3. Erkek-Merkezli Dile Karşı Cinsiyet Ayrımı Gözetmeyen veya Kapsayıcı Dil

Birçok kadim kutsal metindeki ataerkil üslup, dinî metin tercümesi alanında büyük tartışmaların odağı olmuştur. Devam eden temel sorulardan biri, bugün erkek merkezli dilin aşırı kullanımını olarak kabul edilen şeylerin nasıl açıklanacağı ve gerekçelendirileceğidir. Ataerkil unsurlar asıl

³¹ L. Gauvin - S. De Lotbinière-Harwood, *Letters from an Other* (Women's Press, 1990), 9.

³² Bakhtiar, *The Sublime Quran*. i

³³ Bk. Hassen, Rim. (2008) "Feminist Translation Strategies and the Quran: A Study of Bakhtiar's Translation." <<http://www2.warwick.ac.uk/fac/arts/ctccs/news/confpublications>>

mesajın (orijinal metnin mesajının) bir parçası olarak düşünölmeli midir? Ya da bunlar, sadece mesajın iletildiği dilin ve bağlamın bir parçası mıdır? Başka bir deyişle, kutsal dinî metinlerdeki ataerkil dil aslı mı yoksa arızî midir? Eğer öyleyse, çevirmenin sadakati, kaynak metne mi yoksa günümüz hedef okuyucularına mı yönelik olmalıdır? Bu soruları cevaplarırken, Vern S. Poythress ve Wayne A. Grudem gibi bazı Kitâb-ı Mukaddes bilginleri, genelleyici eril terimlerin Kitâb-ı Mukaddes dillerinin dil bilgisel yapısının önemli bir parçası olduğunu öne sürmüşlerdir. Onlar, İbranice ve Yunancanın özellikle ilahî mesaj için yaratılmış mükemmel ve kusursuz diller olduklarını iddia etmektedirler. İkisi de şuna inanmaktadır:

Kitâb-ı Mukaddes'in söylediği her şey, hatta bunu söyleme usulü bile, ince ahlâkî çıkarımlar içermektedir, çünkü diğer şeylerin yanı sıra Kitâb-ı Mukaddes, ahlâkî açıdan kusursuz konuşmanın açık bir örneğidir. Çevirmenin işi, sadece en aşikâr öğreti konularının İngilizce aktarıldığından emin olmak değildir. Onun işi, mümkün olan en ince ayrıntıları da nakletmektir. Eğer nüanslar orijinalinde yer alıyorsa, açıkça önemli olmasalar bile çeviri orijinalin biçimsel özelliklerini içermelidir.³⁴

Poythress ve Grudem'in "kusursuz konuşma" kavramı, Tanrı'nın niyetinin erkek nüans ve çağrışımları ifade etmek için eril genelleyici terimleri kullanmak olduğunu öne sürüyor görünmektedir.. Bundan dolayı onlar, çevirmenlerin erek dildeki ataerkil unsurları yansıtmaları gerektiğinin üzerinde durmaktadırlar. İlginç bir şekilde feminist ilahiyatçı Phyllis Bird, benzer görüşleri paylaşmakta ve orijinal metnin ataerkil üslubunu korumanın gerekli olduğunu düşünmektedir. O, Kitâb-ı Mukaddes çevirmeninin görevinin modern bir kitlenin "kendisine doğrudan hitap edileni işitmek değil de antik bir konuşmaya kulak misafiri olmasına" imkân tanımak olduğunu söylemektedir.³⁵ "Aynı zamanda Bird, mütercimim, kulak misafiri olunan şeyi modern okurun anlamasını sağlama gibi bir yükümlölüğünün bulunduğundan bile emin olmadığını ifade etmektedir."³⁶ Bird, Poythress ve Grudem'in çeviri felsefesi ve onların tercümede ataerkil öğelerin korunmasına dair olan çağrılarını konusunda hemfikir olsa bile, onun tamamen farklı bir gerekçesi vardır. Onun temel amacı, dinî metinlerdeki erkek yanlılığı ortaya çıkarmaktır, çünkü erkek merkezli dilin üzerini örtmek, temelde

³⁴ Vern Sheridan Poythress - Wayne Grudem, *The Gender-Neutral Bible Controversy : Muting the Masculinity of God's Words* (Nashville: Broadman & Holman, 2000), 192-193.

³⁵ Phyllis A. Bird, *Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem*, 1988, 1/2, 42/91.

³⁶ Bird, *Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem*, 42/91.

olan daha derin sorunları gizlemektedir. Bird, Kitâb-ı Mukaddes'e ait dilin erkek egemen (androcentric) yapısının tarihsel ve kültürel olarak belirlenmiş doğasının bir işareti olarak ortaya çıkarılması ve kabul edilmesi gerektiğini söylemektedir.³⁷

Poythress, Grudem ve Bird'ün Kitab-ı Mukaddes müterciminin görevi hakkındaki iddiası, kadim metnin hayata geçirilmesini ve onun okuyucuyla çağdaş bir kitle için yazılmış gibi konuşmasını sağlamayı savunan Eugene Nida okulunun “devingen eşdeğerliği” ile tamamen ters düşmektedir.³⁸ Hedef okuyucuya odaklanan bu çeviri felsefesi birçok Kitab-ı Mukaddes çevirmenine, modern okuyucuların ilgilerine göre hitap etmek için dinî metin dilini düzenleme imkânı tanımıştır. Örneğin NRSV,³⁹ duyarlı ve kadını kapsayan bir çeviri yapmak için çeşitli yöntemler benimsemiştir. Benimsedikleri kriterler arasında tekil eril zamirlerin çoğul olanlarıyla yer değiştirilmesi yer almaktadır. ‘Humankind’ (insanoğlu), ‘human’ (insan), ‘human being’ (insanoğlu) ve ‘person’ (kişi) gibi genelleyici terimler, eril terim olan ‘man’ (insan/erkek) yerine kullanılmıştır. Geleneksel olarak ‘fathers’ (babalar) şeklinde ifade edilen İbranice ve Yunanca terimler, ‘parents’ (ebeveynler), veya ‘ancestors’ (atalar) şeklinde tercüme edilmiş, ‘sons’ (oğullar) için kullanılan İbranice ve Yunanca olan terimler de ‘children’ (çocuklar), ‘descendants’ (zürriyet) ve diğer kapsayıcı terimlerle tercüme edilmiştir.⁴⁰

Kur’ân tercümesi alanında, cinsiyeti kapsayıcı veya cinsiyet ayrımı gözetmeyen dil konusu Kitâb-ı Mukaddes tercümesinde olduğu kadar görünür değildir. Bunun nedenlerinden biri Kur’ân’ın çoğu İngilizce tercümesinin kaynak metin odaklı olması olabilir. Aslında, neredeyse Kur’ân’ın tüm İngilizce tercümelemleri, kadınların katılımıyla veya kadınlar tarafından yapılan tercümelemler de dâhil olmak üzere, genelleyici anlamda eril isim ve zamirleri kullanmaktadır. Belki de tek istisna çevirmen Camille Adams Helminski’nin günümüz normlarına bazı uyarlamalar yaparak kadınların meselelerine tam bir duyarlılık gösterdiği *Light of Dawn* isimli eseridir. Onun fikri, ön sözde açıkladığı gibi, en başından anlaşılır:

Zamirlerin kullanımını konusunda (...) bazı durumlarda hem insan için hem de ara sıra Tanrı hususunda eriden ziyade dişil zamir kullandım böylece bu seçmeleri okuyanlar kâinata ve

³⁷ Bird, *Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem*, 42/90.

³⁸ Jan de Waard - Eugene Albert Nida, *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating* (Nelson, 1986).

³⁹ Çev. açılımı “New Revised Standard Version”dur. Kitâb-ı Mukaddes’in 1989’da National Council of Churches (Ulusal Kiliseler Konseyi) tarafından yayımlanmış İngilizce tercümesidir. Bk. “New Revised Standard Version (NRSV) - Version Information - BibleGateway.Com” (Erişim 08 Ağustos 2020).

⁴⁰ M. L. Strauss, *Distorting Scripture?: The Challenge of Bible Translation & Gender Accuracy* (InterVarsity Press, 1998), 40-43.

Kur’ân’ın anlayışında Tanrı’nın cinsiyetsiz olduğunu hatırlar... Tanrı açısından erkek ve kadın eşittir.⁴¹

Arapça metin eril genelleyici isim ve zamirler kullansa da Helminski, insanlar ve Yüce Tanrı’yı kastetmek için genelleyici (olan) “he”nin yanı sıra “he/she” birleşimini de kullanmaktadır. Onun dilsel tercihi, Kur’ân metninde kadınlara ve erkeklere eşit olarak hitap edildiğini açıkça ortaya koymaktadır. İlginç bir şekilde Bahtiyar, giriş bölümünde açık bir şekilde kapsayıcı dil kullanmasına rağmen, aynı yöntemi benimsememiştir. Örneğin şunu yazmıştır “bir kimse (*he or she*) (ancak) Peygamberin (sav) kılavuzunu ve sünnetini takip ettiği sürece kendini (*himself or herself*) teslimiyetin iyi bir örneği olarak telakki edebilir”.⁴² Ancak çeviri içinde Bahtiyar, her iki cinsiyeti kastetmek için genelleyici (anlamda) ‘he’yi (zamirini) kullanarak ataerkil dile yeniden dönmektedir. Dört çevirmen Câsiye Suresi 45/15. âyeti⁴³ şu şekilde tercüme etmiştir:

(1) Whoever does a good deed – it is for *himself*; and whoever does evil – it is against it [i.e. the self or soul]. Then to your Lord you will be returned.⁴⁴

(Kim bir salih bir amelde bulunursa- o kendisi içindir, ve kim bir kötülük yaparsa- o onun aleyhinedir [yani kendisine veya nefesine]. Sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.)

(2) If anyone does a righteous deed it is to *his/her* own benefit. If *he/she* does harm it works against *his/her* soul. In the end you will all be brought back to your Sustainer.⁴⁵

(Kim salih bir amelde bulunursa onun kendi yararınadır. Eğer kötülük yaparsa kendi nefsi aleyhine dir. Sonunda Rabbinize geri getirileceksiniz.)

(3) If a person does good deeds, it is for *his* own benefit and if *he* does evil, it will be against *himself*, since at the end all of you will be returned to your Creator.⁴⁶

(Bir kişi iyi amellerde bulunursa, bu onun kendi yararınadır ve kötülük yaparsa, bu onun aleyhine olacaktır. Çünkü sonunda hepimiz Yaratıcınıza döndürüleceksiniz.)

⁴¹ Camille Adams Helminski, *The Light of Dawn Daily Readings from the Holy Quran* (Boston: Shambhala, 2000). xiv

⁴² Bakhtiar, *The Sublime Quran*. Li

⁴³ Çev. “İyi işler yapan kendisi için yapmıştır, kötülük yapanın da kötülüğü kendinedir; sonra rabbiniğe döndürüleceksiniz.” (el-Câsiye,45/15)

⁴⁴ International Saheeh, *The Qur’an : Arabic Text with Corresponding English Meanings* (Riyadh: Abulqasim Pub. House, 1995), 705.

⁴⁵ Helminski, *The Light of Dawn Daily Readings from the Holy Quran*, 140.

⁴⁶ Tahira Saffarzadah, *The Holy Qur’an: Translation With Commentary* (Tehran: Alhoda, 2006), 931.

(4) One who acts in accord with morality, it is for *his* own self; and whoever does evil, *he* is against his own self. Then to your Lord you shall be returned.⁴⁷

(Erdeme uygun davranırsa, bu onun kendi nefsinedir; ve kim kötülük yaparsa, bu onun kendi nefsi aleyhinedir. Sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.)

Ümmü Muhammed, Saferzade ve Bahtiyar, yukarıda yer alan ayetin ataerkil üslubunu uyarlamak için hiçbir girişimde bulunmamıştır. Üçü de eril-tekil zamirleri kadını kapsayan bir şekilde kullanmanın Arapçada doğal ve onun ifade tarzına uygun olduğunu kabul etmektedir ve bundan dolayı aynı kullanımı İngilizcede muhafaza etmeyi seçmektedir. Diğer yandan Helmski, “he/she” birleşimini ataerkil üslubu yumuşatmak ve kaynak metnin kapsayıcı niyetini vurgulamak için kullanmıştır. Üstelik bu ayetin Michael Sells’in Kur’ân metni içerisindeki “cinsiyet dengesi” kavramını mükemmel bir şekilde sergilediğini belirtmek gerekir. Aşağıda transliterasyonu yapılmış olan Arapça metinde gramer yönünden dışıl olan, ‘ruh’ (soul) veya ‘varlık’ (being) anlamındaki *nafs* kelimesi iki farklı yerde geçmektedir. Aşağıdaki transliterasyonu yapılmış Arapça metinde gösterildiği gibi ilkinde (nafs kelimesi) eril zamir olan *he*’den önce, ikinci yerde ise onun muttasıl dışıl zamiri (olan) *ha* eril fiilden sonra gelmektedir:

men ‘amile şâlihân felinefsi *hi* (dışıl + eril) ve men esâe fe ‘aley *hâ*, (eril + dışıl) şümme ilâ rabbi-kum turce ‘*ün* (çoğul).

(İyi işler yapan kendisi için yapmıştır, kötülük yapanın da kötülüğü kendinedir; sonra Rabbinize döndürüleceksiniz.)⁴⁸

Cinsiyet dengesi ses ve sözcük dizimi aracılığıyla oluşturulmaktadır. Ses vasıtasıyla, ayetin ilk bölümünün sonu eril ses olan *hi* ile sona erdiğinden, ikinci bölüm dışıl ses *hâ* ile bitmektedir. Benzer şekilde söz dizimi, cümlenin ilk bölümünde dışıl bir isimden sonra gelen eril bir zamirden oluşmaktadır. İkinci bölümde, eril bir fiilden sonra dışıl bir zamir gelmektedir. Bu cinsiyet dengesi, dışıl ve erili kapsamı için çoğul formun kullanıldığı yer olan ayetin sonunda desteklenmektedir. De Lotbinière-Harwood’un kalın biçimi ve Bahtiyar’ın da (f) harfini kullanımı ödünç alınarak bu ayet şu şekilde tercüme edilebilir:

Whoever does a good deed it is for *his* own **self (f)** and whoever does evil, *he* does it against **her**.

(Kim iyi bir iş yaparsa bu onun kendi nefsi içindir ve kim bir kötülük yaparsa onun aleyhinedir.)

⁴⁷ Bakhtiar, *The Sublime Quran*, 579-580.

⁴⁸ el-Câsiye,45/15

Then to your Creator you will all be returned.

(Sonra hepiniz Yaratıcınıza döndürüleceksiniz.)

Bu alternatif çeviri, dişil ve eril zamir ve imgelerin ses ve görüntü vasıtasıyla cinsiyet dengesini sağlamak için- ki İngilizcede geleneksel dil araçlarını kullanırken ikisinin de aktarılması zordur- orijinal Arapça metinde nasıl eşit bir şekilde bölünmüş olduğunu göstermektedir. 'Man' (insan/erkek), 'mankind' (insanlık/erkekler), 'father' (baba), ve 'son' (oğul) gibi eril dışlayıcı isimlerin tercümesi hususunda dört çevirmen, yaklaşımlarında eşit şekilde bölünmüş görünmektedir. Örneğin aşağıdaki örneklerde (el-Bakara, 2/21),⁴⁹ açık bir şekilde iki farklı yönelim vardır; Helminski ve Bahtiyar dışlayıcı terimlerden sürekli kaçınırken, Ümmü Muhammed ve Saferzade erkek merkezli dili kullanarak sorunu göz ardı etmektedir:

(1) *O mankind*, worship your Lord, who created you and those before you,
that you become righteous.⁵⁰

(Ey insanlık, sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin ki müttaki olasınız.)

(2) *O, you people!* Worship your Creator&Nurturer,⁵¹ Who created you and
Created those who came before you,
So that [through worshipping], you may Become pious.⁵²

(Ey insanlar, sizi ve sizden öncekileri yaratan Yaratıcınıza&Bakana(Yetiştirene) kulluk edin,
böylece bu kulluğunuz sayesinde takva sahibi olabilirsiniz.)

(3) *O Humankind!*

Worship your Sustainer, who has created you

And those who lived before you,

So that you remain conscious of the One.⁵³

(Ey insanoğlu! Sizi ve sizden önce yaşamış olanları yaratan Rabbine kulluk et,

⁴⁹ "Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbiniğe kulluk edin ki, sakılabilesiniz." (el-Bakara,2/21)

⁵⁰ Saheeh, *The Qur'an : Arabic Text with Corresponding English Meanings*, 4.

⁵¹ Çev. 'Nurturer' kelimesi ayetteki 'Rab' kelimesine karşılık olarak kullanılmıştır. 'Rab' kelimesinin anlamına bakıldığında birçok manayı ihtiva ettiği görülür. Burada 'Nurturer' kelimesinin karşıladığı anlam ise insanlar ve evrendeki bütün varlıkları kuşatarak onlara şefkat, merhamet ve geliştirerek yaşatma fonksiyonları veren demektir. Bk. Bekir Topaloğlu, "Rab", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2007), 34/372.

⁵² Saffarzadah, *The Holy Qur'an: Translation With Commentary*, 7.

⁵³ Helminski, *The Light of Dawn Daily Readings from the Holy Quran*, 2.

Böylece tek olan Onun bilincinde olursunuz.)

(4) *Ob humanity!* Worship your Lord

Who created you

And those that were before you

So that perhaps you would be God-fearing.⁵⁴

(Ey insanlık! Sizi ve sizden öncekileri yaratan Rabbinize kulluk edin.

Böylece belki dinine bağlı kimse olursunuz.)

Bu ayetteki anahtar sözcük, ‘human beings’ (insanoğlu) veya ‘people’ (insanlar) anlamındaki çoğul genelleyici Arapça kelime olan ‘*en-nâs*’ tır. Helminski ve Bahtiyar, erkek odaklı dili kullanmaktan sakınmış ve sırasıyla ‘humankind’ (insanoğlu) ve ‘humanity’ (insanlık) kelimelerini kullanmayı tercih etmişlerdir. Diğer yandan Ümmü Muhammed ve Saferzade ise bu spesifik terim için yaptıkları çevirilerde tutarlı değildir. Örneğin Bakara Suresi 164.ayette⁵⁵ aynı kelime için yaptıkları çevirilerde sırasıyla ‘mankind’⁵⁶ ve ‘people’⁵⁷ kelimelerini kullanmaktadırlar. Bu tutarsızlık ve ‘mankind’ kelimesinin kullanımı onların eril genelleyici terimlerin ve nüansların kullanımına bir itirazlarının olmadığını göstermektedir. Bu (durum) Beled Suresi 1-7 ayetlere⁵⁸ yaptıkları tercümelerde netleşmektedir:

(1) I swear by this city [i.e., Makkah] [Yemin ederim bu şehre (yani Mekke)]

And you, [O Muhammad] are free of restriction in this city [ve sen (Ey Muhammed) bu şehirde hürsün]

And [by] **the father* and that which was born of [him]** [babaya ve ondan meydana gelene (yemin ederim)]

We have certainly created **man** into hardship. (Kuşkusuz biz insanı zorluk içinde yarattık.)

⁵⁴ Bakhtiar, *The Sublime Quran*, 3.

⁵⁵ Çev. “Kuşkusuz, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün değişmesinde, insanlara fayda veren yüklerle denizde seyreden gemilerde, Allah’ın gökten indirerek onunla ölü baldeki toprağa can verdiği ve orada her çeşit canlının yetişmesini sağladığı yağmurda, rüzgârları ve gökle yer arasında emre hazır bekleyen bulutları evirip çevirip yönlendirmesinde aklımı işleyen bir topluluk için elbette nice deliller vardır.” (el-Bakara, 2/164)

⁵⁶ Saffarzadah, *The Holy Qur’an: Translation With Commentary*, 43.

⁵⁷ Saheeh, *The Qur’an: Arabic Text with Corresponding English Meanings*, 30.

⁵⁸ Çev. “1. Yemin ederim şu beldeye; 2. Senin de içinde olduğun o beldeye; 3. Ana babaya ve bunlardan meydana gelen çocuklara! 4. Hiç kuşkusuz biz insanı zorluklarla mücadele gücüyle yarattık. 5. O, hiçbir kimsenin kendisine güç yetiremeyeceğini mi sanıyor? 6. “Pek çok mal harcadım” diyor. 7. Kendisini kimsenin görmediğini mi sanıyor? “ (el-Beled,90/1-7)

Does he think that never will anyone overcome him? (O, hiçbir kimsenin ona güç yetiremeyeceğini mi sanıyor?)

* Said to be Adam.⁵⁹ (Hz. Âdem olduğu söylenir.)

(2) I swear by this [Makkah] City [Bu (Mekke) şehrine yemin ederim]

And you are native of this city (ve sen bu şehrin insanısın)

And the **Father and the Son*** (babaya ve oğluna)

Verily, We created **man [Adam]** in [şüphesiz ki biz insanı (Hz. Âdem'i) yarattık]

The space [somewhere between the sky and the earth] [bir yerde (yeryüzü ve gökyüzü arasında olan)]

Does man think that Allah the One [the Ahad] has no power over him? (İnsan, Bir olan Allah'ın onun üzerinde gücü olmadığını mı sanıyor?)

* Ibrahim and Ismail, who built the Sacred House of Ka'bah in Makkah City

by Allah's command.⁶⁰ (Allah'ın emriyle Mekke'deki kutsal mekân Kâbe'yi inşa eden Hz.

İbrâhîm ve Hz. İsmâîl)

(3) I call to witness this land (Bu şehri şahit ederim)

In which you are free to dwell (Senin içinde serbest yaşadığın)

And the bond between **parent and child** (anne/baba ve çocuk arasındaki bağı)

Truly, we have created the **human being** to labor and struggle (Şüphesiz ki biz insanoğlunu Emek ve zahmet içinde yarattık)

Does he think that no one has power over him.⁶¹ (O, hiçbir kimsenin onun üzerinde güç sahibi olmadığını mı sanıyor?)

(4) No! I swear by this land; (Hayır! Bu şehre yemin ederim;)

You are a lodger in this land; (Sen bu şehrin bir misafirisin;)

By one who was your **parent**, (senin anne/baban olana)

And was procreated (ve doğana)

⁵⁹ Saheeh, *The Qur'an: Arabic Text with Corresponding English Meanings*, 886.

⁶⁰ Saffar zadah, *The Holy Qur'an: Translation With Commentary*, 1164.

⁶¹ Helminski, *The Light of Dawn Daily Readings from the Holy Quran*, 196.

Truly We created the *human being* in trouble. (Şüphesiz ki biz insanoğlunu zahmet içinde yarattık.)

What? Assumes he that no one has power over him?⁶² (Ne? Hiçbir kimsenin onun üzerinde hiç güç sahibi olmadığını mı zannediyor?)

Bu âyetteki anahtar kelimeler, “vâlid” ve “insan”dır. *Vâlid* kelimesi dil bilgisi açısından eril bir kelimedir ve baba anlamına gelmektedir. Fakat genelleyici anlamda ebeveynlerin her ikisini ifade etmek için kullanılabilir. Ümmü Muhammed ve Safarzade bu kelimeyi eril olarak tercüme etmiş ve ilgili kişi (ler) hakkında daha fazla bilgi veren dipnotlar eklemiştir. Ümmü Muhammed okuyucuya *vâlid* kelimesinin Tanrı'nın ilk yarattığı Hz. Âdem'e işaret ettiğini bildirmektedir. Bu tanımlamadaki sorun, ilk varlığın erkek olduğunu (bildiren) yaratılış ile ilgili ataerkil yorumu desteklemesidir. Bu inancın altında yatan mesaj kadının erkekten türediği ve bundan dolayı onun erkeğe göre aşağıda olması ve erkekle eşit olmamasıdır. Simon'ın belirttiği gibi, ilk yaratılışın mahiyeti hakkında son günlerdeki feminist ve tarafsız yeniden yorumlar, ilk varlığın özellikle eril kimliğine itiraz etmektedir, çünkü bu durum kadınlar için alçaltıcıdır.⁶³ Saferzade aynı kelime için farklı tanımlamalar getirirse de yorumu daha az ataerkil değildir. Saferzade, “father” ve “son” (kelimelerinin), İslam'ın en kutsal mekânı olan Kâbe'yi inşa eden İbrahim (as) ve İsmail (as)'i ifade ettiğini ileri sürerek erkeği dinin merkezine koymakta ve aynı zamanda kadını dışlamaktadır. Ayrıca Ümmü Muhammed ve Saferzade, insanoğlu anlamına gelen ikinci eril anahtar kelime ‘*insan*’ı tercüme ederken ‘man’ kelimesini tercih etmiştir. Onların tercihi bu ayetin eril yanlı bir anlayışını ortaya koymakta ve örneğin umumî anlamda insanın erkek olduğu ve erkeğin ilk varlık, kadının ise ikinci varlık olduğu varsayımı gibi (âyetin) içerdiği birçok ataerkil ögeyi açığa çıkarmaktadır. Bu onların ataerkil dil kullanımının kasıtlı olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir.

Bu soruyu cevaplamak için her ikisi de Müslümanların çoğunlukta olduğu ülkelerde yaşamış/yan çevirmenlerin etrafındaki sosyal, kültürel ve dini çevreye bakmak gerekmektedir. Amerikalı mühtedi Ümmü Muhammed, Suudi Arabistan'da yaşamakta ve çalışmaktadır. İranlı yazar ve şair Saferzade, eğitiminin bir kısmını Amerika'da almış fakat 2008'de vefat edene kadar İran'da yaşamış ve çalışmıştır. Suudi Arabistan ve İran genellikle, kutsal metinlerin ataerkil yorumlarının klasik dinî kaynaklara sıkı sıkıya bağlı kalınarak korunduğu ve desteklendiği, çoğunlukla erkek akademisyenler tarafından yorumlandığı, aktarıldığı ve toplandığı muhafazakâr ve geleneksel İslamî rejimleriyle tanınmaktadır. Bundan dolayı Ümmü Muhammed ve Saferzade'nin dilsel tercihleri, her ikisinin de

⁶² Bakhtiar, *The Sublime Quran*, 697.

⁶³ Simon, “Gender in Translation : Cultural Identity and the Politics of Transmission”, 118-130.

yaşadıkları/ yaşamakta oldukları ataerkil toplumlardan ciddi ölçüde etkilenmiş olabilir. Onlar, erkek-merkezli dilsel normları özümsemiş ve bu normları farkında olmayarak tercümelerinde tekrarlamış olabilirler. Bu (durum), onların giriş ve ön söz (bölümlerinde) görülebilir. Örneğin Ümmü Muhammed şöyle yazmaktadır: “Bu ilahî mesaj, uygulamak ve insan (*man*) ve Yaratıcısı (*his Creator*) arasındaki ilişkiyi hayata geçirmek için indirildi”⁶⁴ Ayrıca, iki çevirmenin erkek-merkezli dili isteyerek seçmiş olmaları da mümkündür. Ataerkil dili, kutsal metnin anlamının ve mesajının önemli bir parçası olarak değerlendirme hususunda Poythress ve Grudem ile benzer görüşleri de paylaşmış olabilirler. Onlar çevirmenin sorumluluğunun hedef okuyucu yerine kaynak metinle örtüşmesi gereken benzer bir çeviri felsefesini sonradan benimsemişlerdir ve bu felsefe, (onların) her iki çevirisinde erkek merkezli dil kullanımını açıklayabilir. Her halükârda Ümmü Muhammed ve Saferzade'nin dilsel seçimleri onların hedef kültüründe ağır imalara sahip olabilir çünkü Batı toplumunun normları ve bu toplumun eşitlikçi bir dil kullanımı için olan çabasıyla çelişiyor görünmektedir. En önemlisi de kadınların dil *çinde* ve dil *aracılığıyla* cinsiyet eşitliği için (gerçekleştirdiği) onlarca yıllık mücadelesi ile bağdaşmıyor görünmektedir.

Diğer yandan Helminski ve Bahtiyar, kapsayıcı terimler kullanarak kadınların dışlanmasından kaçınmaya çalışmaktadır. Helminski ‘father’ (baba) ve ‘son’ (oğul) (kelimelerini) kullanmak yerine, ‘parent’ (ebeveyn) ve ‘child’ (çocuk) kelimeleri ile aynı ifadeleri anlatmaktadır. Bahtiyar *vâlid* terimini tercüme etmek için aynı kapsayıcı sözcük olan ‘parent’ kelimesini kullanmaktadır. İkisi de ‘*insan*’ kelimesini tercüme etmek için kapsayıcı ifade olan ‘human being’ (insanoğlu) kelimesini kullanmaktadır. Onların dilsel seçimleri, kutsal metinlerde erkek-merkezli dil kullanımını problemi hakkındaki anlayışlarını göstermekte ve içinde yaşadıkları Batı toplumunun normlarına göre orijinal metnin dilini düzenlemeye çalıştıklarına işaret etmektedir. Üstelik Helminski ve Bahtiyar'ın, ataerkil dil kullanımı ile ilgili olan farklı tartışmalardan haberdar olduğu görünmektedir, özellikle onların kullandıkları tekniklerin çoğu feminist mütercimler ve Kitâb-ı Mukaddes tercümesinde kapsayıcı dili destekleyenler tarafından kullanılanlarla benzerlikler taşımaktadır.

Sonuç

Bu çalışma, feminist yazarların ve çevirmenlerin geleneksel dildeki eril-yanlı dil kullanımı ile ilgili eleştirilerini ve daha kapsayıcı bir dilin toplumdaki kadın/erkek ilişkisini etkileyebileceği hakkındaki inançlarını dikkate alarak, Kur'ân'ı tercüme eden kadınların, kutsal dinî metinlerdeki ataerkil dili tercüme etme problemini nasıl ele aldıklarını göstermeye çalışmıştır. Burada tartışılan dilin iki

⁶⁴ Saheeh, *The Qur'an : Arabic Text with Corresponding English Meanings*. ix

yönü, yani cinsiyet uyumu farklılıkları sorunu ve dışlayıcı dil kullanımı, Ümmü Muhammed ve Saferzade'nin erek metinde daima ataerkil unsurları muhafaza ettiğini göstermiştir. Bu ise her ikisinin de içinde yaşadığı/yaşamakta olduğu ataerkil toplumların ve kültürlerin doğrudan bir etkisi olarak görülebilir.

Diğer yandan Helminski ve Bahtiyar, kutsal metindeki “cinsiyet dengesi” zorluğunun ve ataerkil üslubun üstesinden gelmek için ilginç yöntemler kullanmışlardır. Bahtiyar (f) harfini uygulayarak, erek metinde dişil görünürlüğü sağlamaya ve cinsiyet belirtili Arap dili ve cinsiyet belirtisiz İngiliz dili arasındaki bazı dilsel kayıpları telafi etmeye çalışmıştır. Helminski Arapçadan İngilizceye dişil imge ve nüansları aktarma sorununa değinmemiş olsa da insanları ve Yüce Tanrı'yı ifade etmek için kapsayıcı isim ve zamirleri kullanarak erek metindeki ataerkil üslubu daima düzenlemeye ve yumuşatmaya çalışmıştır.

Son olarak, nispeten yeni ortaya çıkmasına rağmen, Kur'an'ın kadınlar tarafından yapılan İngilizce tercümeleri, dişil öğeleri dâhil ederek ve yeni dişil bakış açılarını ortaya çıkararak bu alanda daha şimdiden iz bırakmış görünmektedir. Muhtemelen daha fazla eser sayesinde kadınların katılımının, İslam'ın kutsal metnini tercüme etmek için yeni yöntemler, teknikler ve belki yeni eşitlikçi dilsel normlar oluşturmaya yardımcı olabilmesi mümkündür.

Kaynakça

- Arberry, Arthur J. *The Koran Interpreted*. London: Allen and Unwin, 1955.
- Bakhtiar, Laleh. *The Sublime Quran*. Kazi Publications, 2007.
- Barlas, Asma. "Believing Women' in Islam : Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an".
- Bird, Phyllis A. *Translating Sexist Language as a Theological and Cultural Problem*, 1988, 1/2.
- Cameron, D. *Feminism and Linguistic Theory*. Macmillan, 1985.
- Elgin, S. H. - Squier, S. *Native Tongue*. Feminist Press at the City University of New York, 2000.
- Fakhry, Majid. *The Qur'an : A Modern English Version*. Reading: Garnet, 1997.
- Flotow, Luise von vd. "Feminist Translation: Contexts, Practices and Theories". *TTR : Traduction, Terminologie, Rédaction* 4/2 (1991), 69-84.
- Gauvin, L. - De Lotbiniere-Harwood, S. *Letters from an Other*. Women's Press, 1990.
- Haywood, L. M. vd. *Thinking Spanish Translation: A Course in Translation Method, Spanish to English*. Routledge, 2008.
- Helminski, Camille Adams. *The Light of Dawn Daily Readings from the Holy Quran*. Boston: Shambhala, 2000.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an yolu Türkçe meâl ve tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Basım, 2012.
- Lotbinière Harwood, Susanne de. *Re-Belle et Infidèle: La Traduction Comme Pratique de Réécriture Au Féminin = The Body Bilingual : Translation as a Re- Writing in the Feminine*. Toronto: Women's Press, 1991.
- Miller, Casey - Swift, Kate. *Words and Women New Language in New Times*. New York: Anchor Press, 1977.
- Poythress, Vern Sheridan - Grudem, Wayne. *The Gender-Neutral Bible Controversy : Muting the Masculinity of God's Words*. Nashville: Broadman & Holman, 2000.
- Roman Jakobson. "On linguistic aspects of translation". *On Translation*. ed. Reuben Arthur Brower. Cambridge MA: Harvard University Press, 1959.
- Sadiqi, Fatima. *Women, Gender and Language in Morocco*. Leiden; Boston: Brill, 2003.

- Saffarzadah, Tahira. *The Holy Qur'an: Translation With Commentary*. Tehran: Alhoda, 2006.
- Saheeh, International. *The Qur'an : Arabic Text with Corresponding English Meanings*. Riyadh: Abulqasim Pub. House, 1995.
- Sells, Michael Anthony. *Approaching the Quran : The Early Revelations*. Ashland, OR: White Cloud Press, 1999.
- Simon, Sherry. "Gender in Translation : Cultural Identity and the Politics of Transmission".
- Spender, Dale. *Man-made language*. London: Pandora, 1. Basım, 1980.
- Strauss, M. L. *Distorting Scripture?: The Challenge of Bible Translation & Gender Accuracy*. InterVarsity Press, 1998.
- Topaloğlu, Bekir. "Rab". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/372-373. İstanbul, 2007.
- Waard, Jan de - Nida, Eugene Albert. *From One Language to Another: Functional Equivalence in Bible Translating*. Nelson, 1986.
- Zeydan, Joseph T. *Arab Women Novelists : The Formative Years and Beyond*. Albany: State University of New York Press, 1995.
- "New Revised Standard Version (NRSV) - Version Information - BibleGateway.Com". Erişim 08 Ağustos 2020. <https://www.biblegateway.com/versions/New-Revised-Standard-Version-NRSV-Bible/>

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Günümüz Tefsir Problemleri Çalıştayı II
“Tefsir ve Toplumsal Sorunlarımız”

Değerlendiren/Reviewed by

Betül ÖZDİREK
Öğr. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Lecturer, Sakarya University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey
betulozdirek@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9884-7087>

İlyas ŞANLI
Öğr. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Lecturer, Sakarya University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey
ilyassanli@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6010-0618>

Musa ÖZİŞ
Öğr. Gör., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı
Lecturer, Sakarya University, Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Tafsir
Sakarya, Turkey
musaozis@sakarya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2565-5930>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Bilimsel Toplantı Değerlendirmesi/Scientific Meeting Review

Geliş Tarihi/Date Received: 13/07/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 15/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Özdirek, Betül – Şanlı, İlyas – Öziş, Musa. “Günümüz Tefsir Problemleri Çalıştayı II -Tefsir ve Toplumsal Sorunlarımız-”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 655-660.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Bu yazıda 30 Haziran 2020 tarihinde yapılmış olan çalıştayın kısa bir özeti ve değerlendirmesi yapılmaktadır. Yazının hedefi tüm çalıştay detaylıca özetlemek ve her konusuna değinmek değil, yalnızca tebliğlerin ve müzakerelerin dikkat çeken noktalarını aktarmak ve bunlar üzerine bir değerlendirmek yapmaktır. İlki (*Günümüz Tefsir Problemleri Çalıştayı "Tefsir ve Toplumsal sorunlarımız"*) 18-19 Haziran 2019 tarihinde Sakarya'da düzenlenen çalıştayın ikincisi pandemi süreci devam ettiği için 30 Haziran 2020'de internet ortamında online gerçekleştirildi. Yalnızca tefsir alanından değil farklı alanlardan araştırmacıların da katıldığı çalıştay interdisipliner bir çalıştay olması ve güncel problemlerin işlenmesi yönüyle dikkat çekti. Üç oturum ve bir değerlendirme oturumu şeklinde gerçekleştirilen çalıştayın her oturumunda bir tebliğ sunuldu. Tebliğler önce iki müzakereci tarafından ardından serbest müzakereciler tarafından değerlendirildi. Çalıştay, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ve TADER (Tefsir Araştırmaları Dergisi) uhdesinde organize edildi.

1) Çalıştayın Dikkat Çeken Noktaları ve Kısa Özeti

Çalıştay Doç. Dr. Ali Karataş'ın selamlama konuşması ile başladı. Konuşmasında güncel sorunları ele almanın önemine dikkat çekti ve bu çalıştayın başka çalışmalara da kapı aralmasını ümit ettiğini ifade etti. Bu tür çalıştayların interdisipliner çalışmaların ilerlemesi açısından çok önemli olduğunu vurguladı. Çalıştay Öğr. Gör. Musa Öziş'in Kur'an-ı Kerim tilaveti ile başladı. Ardından Sakarya Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Fatih Savaşan ve Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Ahmet Bostancı'nın konuşmalarıyla programa devam edildi. Bostancı'nın; "Her ilim dalında olduğu gibi tarihi süreçte tefsir alanı içerisinde de birtakım tartışmalar olmuştur. Bu tartışmalar ilmi birikimin oluşmasına katkı sağlamıştır. Eskiden olduğu gibi günümüzde de yeni birtakım problemler ortaya çıkmıştır. Bu problemlerin tartışılması için bir tefsir çalıştayını serisini başlattık. Bu çalıştayın nihâî hedefinin tefsir alanının temel problemlerinin akademik seviyede ele alınması, ülkemizin bu husustaki ilmî birikiminin ortaya konulması ve yazılı eserlere dönüşmesidir." cümleleri çalıştaya verdiği önemi de ifade etmiştir. Üniversite rektörü Prof. Dr. Fatih Savaşan ise müzakere kültürünün ilahiyat fakültelerinde köklü bir gelenek olduğunu, diğer bilim dallarında da bu kültürün yaygınlaşması gerektiğini ifade etti.

Birinci oturumda Doç. Dr. Fatih İbiş "Bir Ateistin Kur'an Tasavvuru" adlı tebliğini sundu. Oturum Prof. Dr. Çağfer Karadaş'ın başkanlığında yapıldı. Karadaş, ateist akımların zaman zaman yükseliş gösterdiğine, dindar insanların ise inançlarında sarsılmalar meydana geldiğine dikkat çekerek günümüzde de böyle bir süreçten geçildiğine vurgu yaparak dünyanın sıkıntılı dönemlerinde böyle bir inanç savrulmasının yaşanmasının doğal olduğunu ifade etti. Sıkıntılı dönemlerde sadece ilahiyat alanında değil başka alanlarda da savrulma yaşandığını/yaşanabileceğini, salgın sürecinde tıp

alanında; deprem döneminde mühendislik-mimarlık alanlarında yaşanan olayları örnek göstererek belirtti. Bu durumun büyütülmemesi gerektiğini, sürecin iyi yönetilmesi gerektiğini vurguladı. Ateistlerin önce Kur’an’a ardından da onun üzerinden Hz. Peygamber’e saldırmaya başladıklarını, bu durumun da yeni olmadığını, Kur’an’ın nüzulünden itibaren başlayan bir süreç olduğunu ifade etti. Yaptığı çalışmalarda “ateistlerin bilimi dogmatik hale getirerek” bağnazlıklarına vurgu yaptığını belirten Karadaş mealler üzerinden de “yeni bir sosyoloji” oluştuğuna dikkat çekti. Ardından sözü tebliğ sahibine bıraktı. Doç. Dr. Fatih İbiş ateizmi kendi yorumu ile “ergen ateizmi” ve “entelektüel ateizm” olarak grupladığını ifade etti. Bu tanımlamalarını açıklayarak örneklerle tebliğini derinleştirdi. Ateistlere Kur’an ayetleriyle cevap verildiğini ifade edip bu durumun yanlış bir tutum olduğunu da ilave etti. Kur’an’ın derdinin Zâtullah değil Sıfatullah olduğunu ifade eden İbiş Kur’an’da ateizmin olmadığını, dolayısıyla Tanrının varlığı veya yokluğu değil “Tanrı tasavvurunun konuşulması” gerektiğini belirtti. Ateistlerin Kur’an’a hangi yönlerden saldırdıklarını aktardı. Başlıklar halinde konulara değindi. Sonuç olarak eğer hasma cevap verilecekse öncelikle onların ne dediklerini bilmemiz, bilmek için ise okumamız, bunun da yeterli olmadığını okuduğumuzu anlamamız gerektiğini belirten İbiş sözlerini “Türkiye İlahiyatı”na yönelttiği iki soruyla tamamladı: 1) Ateistlerin bunca sorusu dururken ve milleti zehirlerken çağdaş tefsir ve kelim nerededir? 2) Çağdaş tefsirciler ve kelamcılar ne yapmaktadırlar?

İbiş’in tebliğinin müzakeresini Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Demir ile Prof. Dr. Süleyman Akkuş gerçekleştirdi. Demir, günümüzde genel olarak ateizm konusuna yaklaşımın yüzeysel kaldığını, çünkü sorunun tespiti ve tespitinden sonra kolektif bir bakış açısı geliştirilmesi gerektiğini ancak gerek Türkiye’de gerek diğer ülkelerde ateistlerin ne düşündüğü ile alakalı bilimsel bir verinin bulunmadığını aktardı. İnkâra yol açan sebeplere bakıldığında sadece bilgisel eksiklikten kaynaklanan bir durum olmadığını söyleyen Demir, bu kişilerin hayata bakış açılarının, âlem tasavvurlarının, çevresel faktörlerin bu sonucu doğurabileceğini ifade etti. Klasik mezheplerin kendi dönemlerinde yeterli olduklarını ancak günümüzde bireysel çözümler yerine daha geniş bir bakış açısı ortaya koymak gerektiğini belirtti. Akkuş ise, bu problemin sadece bu dönemin problemi olmadığını, her çağda bu problemlerin var olduğunu ve konuşulduğunu belirtti. İbiş’in “müminlerin konuştuğu Kur’an” ifadesinin doğru olmakla birlikte, müfessirlerin kendi çağlarında yazmış oldukları tefsirlerin, yaşadıkları çağın tartışmalarından bağımsız olduğunun, onları içermediğinin düşünülmemeyeceğini vurguladı. Tarihimizde “Reddiyeler”in çok önemli bir yer tuttuğunu ifade etti. Sıkıntının kaynağını her âlimin kendi dönemindeki karşı akımlara cevap verdiğini ama günümüzdeki akımları yeterince göremememiz ve okuyamamamız olarak açıkladı. İslâm’ın bir bütün olduğunu, meselenin bu çerçevede ele alınması gerektiğini; hep karşı tarafın ortaya koyduğu değer yargılarından hareket ederek

onların ortaya koydukları bilimsel doğruları bir ön kabul ile kabul ederek hareket etmememiz gerektiğini ifade etti. Karşı tarafın bilimsel doğru olduğunu ileri sürdükleri verilerin hakikaten doğru olduğu sonucunu nereden çıkardığımızı sorarak bizim kendi doğrularımızı karşı tarafın anlayacağı hale getirmemiz gerektiğini aktardı. Programa serbest müzakereci olarak katılan Doç Dr. Hülya Terzioğlu ise dini anlarken sürekli metne bağlı kalarak sorunları çözmeye çalıştığımızı, eğer metin merkezli düşünülecekse bu metnin insanla sınırlı olduğunun bilinmesi gerektiğini vurguladı. Ateistlere bu durumun açıklanılmasında zorlanıldığını ifade ederek sürekli metin merkezli düşünmenin yerine insanı, dünyayı, kâinatı merkeze almanın gerekliliğine vurgu yaptı. Çalışmaya kelâmî açıdan katkı sağlayan bu oturum diğer serbest müzakerecilerin yorumları ile tamamlandı.

İkinci oturumun başkanlığı Prof. Dr. Burhan Baltacı tarafından yapıldı. Bu oturumda Dr. Öğr. Üyesi Bayram Demircigil “*Çağdaş Tefsirlerde Bazı İtikadî Sorunların Ele Alınışı-Menâr Tefsiri Örneği*” isimli tebliği sundu. Demircigil, konuşmasının girişinde çağdaş dönem kavramının tanımını yaptıktan sonra Afganî ve Abduh’tan etkilenen Reşid Rıza’nın tefsirdeki çizgisini anlattı. Konuyu Menâr’da itikadî problemlere getirerek ilk olarak Reşid Rıza’nın Kelam ilmine yaklaşımını, selefilik çizgisinde Abduh’tan farkını, farklı mezheplere tefsirinde yer vermesinin gerekçelerini, tefsirde bu ilme dalanları eleştirmesi ve eleştirdiği noktalardaki kendi tutumunu örneklerle açıkladı. Ayrıca Reşid Rıza’nın dini hükümlerin kaynağına bakışını, Kur’an sünnet ilişkisini, sünnetin kaynak değerini, hadislerde zayıf-sahih ayırımına bakışı, sünnetin Kur’an-ı neshedip edemeyeceği, sünnetin tamamen terkedilip terkedilemeyeceği, sünneti dikkate almayanlara bakışı, tefsirde rivayetlerle meşgul olunması ve bu konuda hakkında gerçeği yansıtmayan yorumların olduğunu vurguladı. Geçmişte ve günümüzde en çok tartışılan konulardan birisinin de kader ve kaza meselesi olduğu, Reşid Rıza’da cüz’î irade ve kaderciliğin kabul edilip edilmediğine ve akıl-vahiy ilişkisi konusunda nakli öne alıp almadıklarına vurgu yaptı. Son olarak Mucize konusunda aklen mümkün olup olmadığı, günlük hayatımızdaki imkânı, Kur’an’daki mucizeleri kabul edilip edilmeyeceği, rasyonel izahlara tevessül edilip edilmemesi noktalarına yoğunlaştı. Demircigil burada da Abduh ve Reşid Rıza’nın geleneği yeniden inşa etmeye yönelik bir çabasının olduğunu; kendisi adına onların en fazla eleştiriyi hak ettiği konu olarak modern bilime bütünüyle olumlu bir değer yüklemiş olmaları gördüğünü ifade ederek tebliğini tamamladı.

Ateş, sunulan tebliğin çağdaş ve modern müfessir olarak bilinen Abduh ve Reşid Rıza hakkında olumsuz yargıların doğru olmadığını gösteren bir çalışma olduğunu ve modern tefsir çizgisinden ayrı bir yerde olduğunun ortaya konulması açısından değerli olduğunu ifade etti. Ersöz başlık-içerik ile ilgili birtakım değerlendirmelerde bulundu. Ayrıca “Menâr’ın Reşid Rıza’ya ait olarak görüldüğü; Nisâ 126. ayete kadar hocası Abduh’un ders takrirlerinden oluştuğu, tefsirin bu ayete

kadar olan kısmının Abduh’a ait, buralarda Reşid Rıza’ya ait bir şeylerin olup olmadığının ise araştırılması gerektiğini.” vurguladı. Serbest müzakerelerde de tebliğin içeriğiyle ilgili metod, konunun öneminin ispatı, yöntem gibi meselelere dair katkılar yapıldı.

Üçüncü oturumda Prof. Dr. Necmettin Gökür “*Çağdaş Tefsirde Konu Sorunu*” adlı tebliği sundu. Oturum başkanlığı Prof. Dr. İsmail Çalışkan tarafından yapıldı. Gökür konuşmasının girişinde “çağdaş tefsir, günümüz tefsiri, modern tefsir, yeni tefsir ve modernist tefsir” gibi kelimelerin hemen hemen aynı manayı karşılıyor olması ile birlikte aralarında nüanslar olduğunu ifade etti. “Çağdaş tefsir” tanımının Goldziher’e dayandığını ve onun tanımına göre Abduh, Reşid Rıza, Sir Seyyid Ahmed Han tefsirlerinin bu tanımın içine girdiğini söyledi. Goldziher’in tercümesinin yanlış yapıldığını bunun ideolojik bir tanımlama olduğunu bu sebeple de indirgemeci bir tavır takınıldığını söyledi. Çağdaş tefsirin tanımı yapılırken döneme ait olan karakteristik özellikleri bulabilmenin öneme vurgu yaptı. Gökür, çağdaş tefsire dair kendi tanımını araştırmacılarla paylaştı ve bu tanımı tartışmaya açtı. Tanıma koyduğu her bir argümanı da tek tek açıklayarak konuyu detaylandırdı. “Kur’an’ı yeniden okumak, yeniden yorumlamak” gibi ifadelerdeki “yeni” kelimesine vurgu yaptı. Kırılmanın 19. Yüzyıldan sonra olduğunu bu dönemden sonraki tavrın “insanların kendi problemlerini çözmesi için Kur’an’a başvurması, metni sorunlara göre yeniden uyarlaması” şeklinde olduğunu söyledi. “2020 yılında aslında postmodern dünyanın problemlerine geçebilmeliyiz **“contextualisation”** canlı bir şeydir. Fazlurrahman mesela kendi döneminin konularını tartışmıştır ve yansıtabilmiştir. Peki bizim dönemimizin problemleri nelerdir? İşte bunlar üzerine eğilmek gerekmektedir.” cümleleriyle tebliğini tamamladı.

Oturum bittikten sonra Prof. Dr. İsmail Çalışkan tebliğin çok akıcı olduğunu, derinden ciddi eleştiriler barındıran bir tebliğ ile karşı karşıya kalındığını ifade etti. Oturum müzakerecilerinden Prof. Dr. Çağfer Karadaş ise “çağdaş kelimesi tam olarak neyi ifade ediyor anlaşılmıyor. Aynı dönemde yaşayan mı o dönemin değerlerini benimseyen mi demek? Eskiden “asrî” veya “muasır” gibi kelimeler kullanılırdı. Asrî, o çağa uygun düşünen, muasır aynı çağda yaşayan demektir. Kavramların birbirine girmesi meseleleri daha da zorlaştırıyor. Kavramlara çok dikkat edilmeli” ifadelerini kullandı. Prof. Dr. Burhan Baltacı ise tebliğ başlığının “konu sorunsalı” şeklinde değiştirilebileceğini söyledikten sonra çağdaş tefsir tanımındaki muhtemel problemlerle ilgili düşüncelerini paylaştı. Bazı problem olarak görülen meselelerin artık geçerliliğini yitirdiğini söyleyip ateizm deizm gibi bazı meselelerin de hala güncelliğini koruduğunu ve tartışılması gerektiğini vurguladı.

Değerlendirme oturumunda sırasıyla Prof. Dr. Çağfer Karadaş, Prof. Dr. İsmail Çalışkan, Prof. Dr. Muhammed Aydın, Doç. Dr. Gökhan Atmaca, Doç. Dr. Ali Karataş ve Prof. Dr. Ahmet

Bostancı değerlendirmelerini yaptılar. Çalıştay Öğr. Gör. İlyas Şanlı'nın Kur'an-ı Kerim tilaveti ile sona erdi.

2) Çalıştayın Temel Odak Noktaları, Katkıları ve Sonuçları

1) İnterdisipliner mahiyette olan çalıştay, konuların farklı alanlardaki hocalar tarafından değerlendirilmesi sebebiyle daha detaylı incelendi.

2) Yüzyüze belli bir ortamda yapılan çalıştayların online olarak da verimli bir şekilde yapılabileceği; fakat bu sistemin yerleşmesi gerektiği anlaşıldı.

3) Gündemi meşgul eden problemlerden biri olan ateizmle ilgili tartışma alanı oluşturuldu. Ateistlerin güncel olarak birtakım sitelerde İslamiyet ile ilgili sorduğu sorular çalıştaya taşındı. Bu sorulara cevap verilir verilmeyeceği üzerinde konuşulduktan sonra “sorulan her sorunun akademik nitelikte olmadığı” sonucuna varıldı. Dikkate alınan sorular için “akademik yayınların yapılmaya başlandığı ve sorular/sorgulamalar için yayınların da artırılması gerektiği üzerinde duruldu. İslamî ilimlerdeki akademisyenlerin bunun gibi konular üzerindeki çalışmalarını artırmaları gerektiği düşüncesi hâsıl oldu.

4) Çağdaş tefsir, modern tefsir gibi kavramların birbirlerinden farkı ve bu kavramların altına nasıl doldurulması gerektiği konusu tartışmaya açıldı. Kavramların günümüzde tam olarak oturmadığı, hangi tefsirlerin bu tanımlara uyduğunun anlaşılmadığı ifade edildi. “Çağdaş tefsir” kavramı için tebliğ sırasında yeni bir “tanım” geliştirildi. Çağdaş tefsirlerdeki konularla sınırlı kalınmaması gerektiği ve her geçen gün ortaya çıkan sorunların da işlenmesi gerektiği sonucuna varıldı.

5) İtikadi meselelerin tefsirlerde nasıl ele alındığı konusu ve nasıl yorumların yapıldığı konusuna değinildi. Çağdaş tefsir olarak işlenen tefsirlerdeki yorumlar tartışıldı. Bununla birlikte, “günü meşgul eden konulara ilişkin nasıl cevaplar verilebilir, yeni tartışma konuları nelerdir?” gibi sorular katılımcıların zihinlerinde bir soru olarak kaldı ve bir sonraki çalıştaylarda tartışılması gereken konular arasına girmiş oldu.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

İsmail Çalışkan. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019, 319 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Ercan ŞEN

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı

Dr.Lecturer, Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Faculty of Islamic Sciences,

Department of Tafsir

Afyonkarahisar, Turkey

ercansen@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Değerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 12/07/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 31/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Şen, Ercan. “İsmail Çalışkan. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Bilay Yayınları, 2019, 319 s.”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 661-667.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Tefsir tarihi genel itibarıyla İslam ilim ve düşünce tarihinin bir parçası konumundadır. Bu bakımdan tefsir tarihi yazımı aynı zamanda İslam ilim ve düşünce tarihinin bir yönüne ışık tutmak anlamına gelmektedir. Takdir edileceği üzere İslam ilim ve düşünce tarihini yazmak muhataralı bir süreç olduğu gibi tefsir tarihi yazımı da bu zorluktan kendi payına düşeni fazlasıyla almaktadır. Konuların derinliği ve çeşitliliği, geçmişten günümüze tarihi bir süreci ve problemlerini kuşatma, bu problemleri tasnif ve tasvir etme üstesinden gelinmesi güç bir uğraşıdır. Öte yandan bu süreçte tek taraflı yaklaşım, ideolojinin devreye girmesi, sistematik olma kaygısı, yöntem sorunu bu görevi üstlenen yazarın işini güçleştiren diğer hususlar olarak kendini göstermektedir. Bir yazarın bütün bu zorluklar karşısında nasıl bir tavır takındığı ya da takınacağı başlangıçta önem arz etmektedir. Nitekim tefsir ilmi alanındaki araştırmalarıyla öne çıkan Prof. Dr. İsmail Çalışkan, yazmış olduğu *Tefsir Tarihi* kitabının önsözünde (s. 11) bu uzun ve çok yönlü tarihi seyri aktarmanın zorluğundan söz etmektedir.

Tefsir tarihinin on beş asırlık yürüyüşünü serimlemeye çalışan ve ders kitabı olarak kaleme alınan eser önsöz, giriş, kaynakça ve dizin hariç altı bölümden oluşmaktadır. Çalışkan, önsöz kısmında eserin yol haritasını kısaca aktarırken (s. 12) giriş kısmında ise tefsirin tanımını yapmakta, müfessir, tevil, müevvil, rivâyet ve dirâyet tefsiri gibi tefsir ilminin temel kavramlarına kısaca değinmekte, tefsir ilmiyle ilgili öne çıkan diğer bazı kavramlara işaret etmekle yetinmektedir (s. 16). Yazarın başlangıçta izlediği bu metodun ana mihverden uzaklaşmamak ve kavramlar arasında sıkışıp kalmamak adına doğru bir yöntem olduğu söylenebilir. Çalışkan, tefsir tarihi dersinin amacı ve kapsamına temas ettikten sonra tefsir tarihinin temel kaynakları üzerinde durmakta, bu bağlamda kırk dokuz eserin adını zikretmektedir (ss. 17-18). Ancak burada zikredilen eserlerin hangi bakımdan kaynaklık teşkil ettiği, hangi özelliklerine göre sıralandığı, klasik veya modern hangi döneme ait olduğunun belirtilmemesinin literatür değerlendirmesi açısından bir eksiklik oluşturduğu belirtilebilir. Kanaatimizce literatür hakkında bilgi verilirken tabakât veya mu'cem türündekiler, ilk dönem eserleri, hadis mecmuaları, bölgesel ve dönemseller çalışmalar, mezhebi veya ekol tarzında olanlar, çağdaş dönem çalışmaları, müsteşriklerce yapılan çalışmalar alt başlıkları şeklinde bir yöntem izlenebilirdi.

Eserin muhtevasına ve metoduna yoğunlaşmadan önce ilk planda göze çarpan ve çalışmayı başarılı kılan bazı hususlardan söz etmek gerekirse eserin büyük oranda birincil kaynaklara dayanması, tefsir tarihine dair derli-toplu bilgiler sunması, konuya dair klasik kaynakların ve modern çalışmaların uyum içinde kullanılması gibi özellikler sıralanabilir. Bunun yanında her bölümün başında ele alınan konuların maddeler halinde sıralanması ve hazırlık çalışmaları kapsamında konuyla ilgili

birkaç sorunun yer alması söz konusu bölümün muhtevası hakkında ön bilgi verdiği gibi okuyucuyu zihni bakımdan konuya hazırlama vazifesi görmekte, aynı zamanda öğrenme isteği ve merak uyandıran bir rol üstlenmektedir. Diğer taraftan eserin genelinde kavramsal ve yargısal tahlillerin başarılı şekilde yapıldığı, açık ve anlaşılır bir anlatım tarzının kullanıldığı gözlemlenmektedir.

Tefsir tarihi hakkında araştırma yapanların malumu olduğu gibi Osmanlı ve Cumhuriyet döneminde tefsir tarihi alanında telif edilmiş eserler fazla değildir. Buna ek olarak yapılan çalışmalar hem mahiyet olarak farklılık arz etmekte hem de bu çalışmaların birbirlerinden farklı metotlara göre telif edildiği görülmektedir. Dolayısıyla bir tefsir araştırmacısının tefsir tarihi çalışması kaleme alırken karşılaşacağı ilk problem söz konusu çalışmada hangi tür tasnifi tercih edeceği meselesidir. Burada yeri gelmişken hemen belirtelim ki ülkemizdeki tefsir tarihi yazımında çoğunlukla müfessirlerin yaklaşımına, mensup olduğu ekol ya da mezhebe göre tasnif edildiği eserler yaygınlaşmıştır.

Ülkemizde ekol ve mezhep sistemine göre telif edilen ilk eser İsmail Cerrahoğlu'nun *Tefsir Tarihi* isimli eseri ve bundan sonra telif edilen, bazı açılardan farklılık göstermekle birlikte çoğu yerde sistematik açıdan benzerlik gösteren Muhsin Demirci'nin *Tefsir Tarihi* isimli çalışmasıdır. Tefsir tarihi yazımının omurgasını oluşturan her iki esere daha yakından bakıldığında genel dönemlendirmenin Hz. Peygamber, sahâbe, tabiîn devri tefsir faaliyetleri ve tedvin dönemi tefsir hareketleri şeklinde olduğu, sonraki bölümlerde anahatlarıyla tefsir ekolleri veya tefsir çeşitleri bağlamında rivâyet ve dirâyet tefsirleri, mezhebî, fikhî, işârî/tasavvufî, felsefî ve son olarak da günümüz tefsir ekolleri bağlamında modernist, tarihselci, ictimâî, konulu tefsir ekolleri şeklinde bir aşamalandırma sistemi takip edilmiştir. Bu dönemlendirme metodu daha sonra gelen çalışmaların kahir ekseriyeti tarafından kabul görmüştür. Ancak yazar eserinde, farklı bir tercihte bulunarak dönemsel bir tasnifi benimsemiş, tefsir tarihi müktesebatını nüzûl, sahâbe, tabiîn, tedvin, gelişim, çağdaş dönem olmak üzere altı evrede ele almış ve kitabının altı bölümünden her birini bu altı evreye tahsis etmiştir. Çalışkan bu altı evreyi neye göre belirlediğine dair kitapta çok kısa bilgi vermiştir (s. 19). Anladığımız kadarıyla bu seçimin arka planında eğitim ve öğretim maksatlı bir tercihin yattığı ve tefsir tarihinin bir ders dönemi boyunca nasıl hülâsa edileceği kaygısı yer almaktadır. Oysaki bu seçimin altında yatan felsefî ve düşünsel boyutlardan biraz daha detaylı şekilde bahsedilebilir, sonraki tefsir tarihi yazımı çabalarına bazı açılardan katkılar sunulabilirdi.

Nüzûl döneminin incelendiği birinci bölümde, anahatlarıyla Hz. Peygamber'in Kur'an'ı tebliğ ve tebyini konusu işlenmeye çalışılmış, dört alt başlık halinde konu ele alınmıştır (ss. 23-34). Ancak Kur'an'ın nüzûlü, tebliği ve hayata aktarımı, Hz. Peygamberin Kur'an'ı anlamaya ilişkin açık-

lamalarının mahiyeti, Hz. Peygamber'in tefsir şekilleri, Hz. Peygamber'in tefsir ettiği ayetlerin miktarı gibi her bir başlığın müstakil bir bölüm oluşturacak derinlikte olmasına ve bu başlıkların tefsir tarihinin tartışmalı alanları olmasına rağmen on bir sayfada özetlenmesi, tefsir tarihinin hazırlık evresi adını verebileceğimiz bu dönemin problemlerini tam olarak anlamaya imkân vermemektedir.

Kur'an yorumunun hazırlık ve oluşum döneminin başlangıcı olarak niteleyebileceğimiz sahâbe dönemi tefsir faaliyetlerinin konu edinildiği ikinci bölümde dönemin özellikleri, sahâbeden tefsirde önde gelen isimler, sahâbe tefsirinin hususiyetleri ve kaynak değeri üzerinde durulmuştur. Bu noktada bilgilerin sunumunun sistematığı hususunda bazı gözlemlerimizi aktarmak istiyoruz. Yazar sahâbeden tefsirde öne çıkanların isimlerini verdikten sonra bunların içinden özellikle dokuz sahâbenin daha fazla rivâyetinin bulunduğunu aktarmış, akabinde Ubey b. Ka'b, Abdullah b. Mes'ud, Hz. Ayşe ve Abdullah b. Abbas'ın terceme-i halleri ve ilmî konuları üzerinde bilgi vermiştir. Ancak meşhur sahâbi müfessirlerden Hz. Ali'den, isimleri tefsir rivâyetlerinde sıkça anılan sahâbeler Enes b. Malik ve Abdullah b. Ömer'den de kısaca bahsedilmesi bilgi bütünlüğünü sağlamak açısından daha isabetli olabilirdi.

Tabiîn asrı tefsir tarihi bakımından çok önemli olmasına rağmen hakkında yeterince çalışma bulunmayan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki tefsir ilminin oluşumunda tabiîn dönemi hayati bir konumda yer almaktadır. Nitekim Çalışkan'a göre de onların önemi tefsir tarihi zincirinde kritik bir halkayı temsil etmelerinden kaynaklanmaktadır (s. 102). Bu mühim konumundan dolayı Çalışkan'ın eserin üçüncü bölümünde ele aldığı dönem tabiîn döneminde tefsir faaliyetleri olmuştur. Yazarın bu bölümde ele aldığı konuların seçimi ve işleniş sistematığı daha önce kaleme alınmış tefsir tarihi çalışmalarıyla büyük oranda paralellik arz etmektedir.

Tefsir rivâyetlerinin toplandığı ve yazılı hale getirildiği dönem olan tedvin dönemi, eserin dördüncü bölümünü oluşturmaktadır. Bilindiği üzere bu dönem tabiîn sonrası gelen nesil olarak adlandırılan tebei't-tâbiîn asrı olarak anılmaktadır. Yazar bu kısımda tefsirin müstakil bir ilim dalı olarak İslami ilimler arasındaki yerini tesis eden ilk müfessirler ve eserleri hakkında ana hatlarıyla tanıtıcı bilgiler aktarmaktadır. Yazarın bu dönemin Kur'an yorumu açısından karakteristiklerinden bahsettiği giriş kısmında özellikle üzerinde durduğu hususlardan biri "tefsir hadisin bir cüz'i idi, sonra ondan ayrıldı" şeklinde yerleşmiş olan genel yargının yanlışlığını vurgulamak olmuştur. Yazara göre tefsir ilmi hadis ilminden bağımsız bir şekilde başlamış ve gelişmiştir (s. 110). Bu tartışmanın ardından yazar tefsir tarihinin kurucu müfessirleri olarak nitelendirilen Ali b. Ebû Talha, İbn Cüreyc, Mukatil b. Süleyman, Süfyan-ı Sevri, Abdullah b. Vehb, Vekî b. El-Cerrah, Yahya b. Sellâm, Abdürrezzâk b. Hemmâm gibi isimlerden ve onların eserlerinden bahsetmiştir. Çalışkan, bölümün

son kısmında ise bu dönem tefsirinin hususiyetleri ve bu dönemin sonraki dönemlere etkisini kısaca değerlendirmek suretiyle dönemler arasındaki ilişkiler ağının kavranmasına imkân sağlamıştır.

Eserin en geniş bölümü olup tefsirin gelişim döneminin tahlil edildiği beşinci bölümde 10-18. yüzyılları arasında tefsir ilminin gelişme sürecindeki ana noktalar, muhtelif yönler, temsilciler, eserler üzerinde durulmuştur. Yazarın da belirttiği gibi bu dönem genelde İslami ilimlerde özelde ise tefsirde mezhebî aidiyetin ve ekolleşmenin en dikkat çekici boyutta olduğu dönemdir (ss. 169-170). Yazarın burada özgün bir tasnifine dikkat çekmek gerekir. Bilindiği üzere neredeyse bütün tefsir tarihi kitaplarında tefsirler arasında ayırım yapılırken en çok öne çıkan ve kabul gören tasnif rivâyet ve dirâyet tefsiri şeklindeki ayırımdır. Çalışkan ise bu ayırımı genellemeci ve sınırları keskin bir tasnif olarak nitelemektedir. Yazara göre rivâyet tefsirinin içinde dirâyet, dirâyet tefsirinin içerisinde ise rivâyetin olması kaçınılmazdır. Buradan hareketle yazar bu tasnifi biraz daha geliştirerek üçe çıkarmış ve her birini örnek bir tefsirle desteklemiştir. Yazarın işaret ettiği ilk tarz rivâyet-dirâyet ortaklığı olup temsilcisi Taberî'dir. İkincisi salt rivâyet olup temsilcisi İbn Ebi Hâtim, üçüncüsü ise salt dirâyet olup temsilcisi Matürîdî'dir (s. 171). Bu yaklaşım tefsirleri iki kategoriye sıkıştırmanın ötesinde yeni bir teklif getirmesi açısından tartışılmaya değer bir öneri olarak görülebilir. Yazar aynı bölümde tefsir çeşitleri başlığı altında bu dönemde kaleme alınan genel nitelikli, fikhî, dilbilimsel, tasavvufî/işârî ve felsefî tefsirleri telif tarihine göre sıraladıktan sonra bunlar arasından temsil gücü yüksek müfessirleri ve eserlerini öne çıkan yönleriyle tanıtmaya çalışmıştır.

Eserin altıncı ve son bölümü ise çağdaş dönem tefsir hareketlerine tahsis edilmiştir. Yazar burada ilk olarak isimlendirme problemini gündeme getirmiştir. Bir başka ifadeyle tefsirin yaklaşık son üç asrını tanımlarken hangi kavramın öne çıkarılacağını tartışmış, bu çerçevede son üç asırlık dönemi adlandırmada “çağdaş tefsir, tefsirde yenilik, yenilikçi tefsir, modern/modernist tefsir” gibi ideolojik yönlendirme içeren kavramları kullanmak yerine daha nötr olan “çağdaş dönemde tefsir, son dönemde tefsir, günümüzde tefsir” gibi yönlendirme içermeyen tanımları tercih etmenin daha yerinde olduğunu vurgulamıştır. Çalışkan, tefsir ilmi özelinde çağdaş dönemin başlangıcının Şah Veliyyullah Dihlevî ve Şevkânî ile başlatmanın tarihi gerçeklere mutabık olduğunu dile getirmiştir (ss. 245-248). Kanaatimize göre yazarın tespiti doğru bir yaklaşımdır. Çünkü 18 ve 19. yüzyıllarda İslam dünyasının farklı bölgelerinde, genelde İslam medeniyetinin mevcut durumu özelde de İslami ilimlerin içinde bulunduğu durum hakkında bazı arayışlar gün yüzüne çıkmaya başlamış, bu arayışların karşılık görmesiyle vücut bulan hareketler ve onların temsilcileri, İslam düşünce tarihi yazımında daha çok ıslah ve tecdid hareketleri olarak nitelendirilen bir dönemin önde gelen simaları

kabul edilmiştir. Bu çerçevede Hind alt-kıtasında Şah Veliyyullah Dihlevî (ö. 1762), Arap Yarımadasında İbn Abdülvehhâb (ö. 1787), Batı Afrika’da Osman b. Fûdî (ö. 1817), Yemen’de Şevkânî (ö. 1834) ve Kuzey Afrika’da Senûsî (ö. 1859) gibi âlim ve önder şahsiyetlerin öncülüğünde ortaya çıkan fikri hareketler muhatapları nezdinde önemli karşılık bulmuştur. İsimleri geçen bu âlimler arasında hususen tefsir alanında temayüz edenler ise hiç şüphesiz Şevkânî ve Dihlevî olmuştur.

Yine bu bölümde dönemin Kur’an yorumu bakımından hususiyetleri kısa ve anlaşılır biçimde hülâsa edilmiş, dönemin tefsir açısından nasıl anlaşılması gerektiğine dair ipuçları verilmiştir. Başka bir ifadeyle çağdaş dönem tefsir telakkisinin önceki dönemlerden hangi bakımdan farklılıklar taşıdığı ortaya konularak konunun daha iyi anlaşılmasına zemin hazırlanmıştır. Bunun ardından yazar çağdaş dönemde öne çıkan müfessir ve tefsirlerin bir listesini vermiş (ss. 253-255) ve bunların arasından Şevkânî, Seyyid Ahmed Han, Muhammed Abduh-Reşid Rıza, Tantavî Cevherî, Elmalılı Hamdi Yazır, İbn Aşur, Muhammed Esed gibi etki alanı yüksek müfessirleri ve tefsirlerinin temel hususiyetlerini tanıtmıştır. Yazarın saydığı bu isimler arasında son dönemin önemli simalarından İbn Acibe, Alusi, Seyyid Kutup ve Mevdudi gibi isimlerin ve tefsirlerinin bulunmaması bir eksiklik olarak değerlendirilebilir.

Altıncı bölümün üçüncü ve son kısmı olan “günümüzde tefsirin genel vaziyeti” dâhilindeki “tefsir yazımı, müfessirlerin kimliği, tefsir yayıncılığı, tefsir tarzları, genel çalışmalar, mealler, oryantalist çalışmalar” şeklinde alt başlıkları oluşturulan maddelerin (ss. 296-300) çok kısa ve yüzeysel olarak üzerinden geçildiği söylenebilir. Oysaki bunların her biri kendi içinde derin ve tartışmalı hususları barındırmaktadır. Yine burada kısaca bahsi geçen “tefsir yazımı” ile ilgili değerlendirmelerin giriş kısmında daha etraflıca ele alınması tercih edilebilirdi.

Son olarak eser hakkında dikkatimizi çeken diğer bazı noktalara işaret etmenin faydalı olacağını düşünüyoruz. Eser boyunca Osmanlı’nın tefsir tarihindeki yerine çok az temas edildiği gibi (ss. 237-241) hakeza tefsir tarihinin önemli bir parçası olan Şia tefsirlerine çok az yer verildiği müşahede edilmektedir. Nitekim bu bağlamda sadece Tabersî ve Mecmeu’l-Beyan adlı tefsirinden kısaca bahsedilmiş, diğer şii müellifler ve eserleri sadece ismen zikredilmiştir (ss. 219-223). Aynı şekilde çağdaş dönemdeki Hint-alt kıtası tefsir faaliyetlerine ayrı bir bahis açılabilirdi.

Yazarın üslubu büyük oranda anlaşılır ve akıcı bir mahiyet taşımaktadır. Ancak eserin kimi kısımlarında genel ilmî üsluptan farklı olarak tahkiye üslubuna yer verilmiştir. Nitekim tefsir ilminin yön tayin edici isimlerinden Fahreddin Râzî’nin ve eserinin tanıtıldığı bazı kısımlarda (s. 223-225) ilmî üslup yerine hikaye üslubu kullanılarak eserin genel üslubundan farklı bir hareket tarzı izlenmiştir. Bu noktada eserin üslup açısından yeniden gözden geçirilmesi elzem gözükmektedir.

Eserde editöryal hassasiyet notasında bazı zaafaların varlığı da müşahede edilmektedir. Zira eserin kimi yerlerinde anlatım bozukluğu ve yazım yanlışlığı, muğlaklık(kopukluk) ve tekrara düşme bakımından gözden kaçan bazı yerler de (ss. 49, 63, 124, 152, 163, 171, 199, 201, 204, 234, 246, 247, 250, 253, 256, 263, 264, 272, 275, 286, 289, 296) göze çarpmaktadır.

Öte yandan ders kitabı olarak hazırlanan bir kitapta konuyu daha görsel kılacak ve anlamayı kolaylaştıracak, bunun yanında okuyucuların eski ve yeni bilgileri arasında bağ kurmasını sağlayacak tablo, şema, grafik, fotoğraf, kavram haritası, zihin haritası gibi öğelere yer verilmesinin eserden istifadeyi artıracığı malumdur. Bu durum eserin içerik bakımından anlaşılabilirliğe ve kolay öğrenilebilirliğe destek olan görsellerle desteklenmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Hali hazırda ise eserde sadece bir haritanın kullanılmış olduğu görülmektedir (s. 25).

Netice olarak on beş asra yaklaşan tefsir tarihini ders kitabı formunda bir kitapta toplamak ve anlatmak çok ciddi araştırma ve zaman isteyen bir faaliyettir. Aynı zamanda bu uzun ve çok yönlü tarihin izini sürme girişimi başlı başına takdir gerektiren bir durumdur. Bu çabasından dolayı öncelikle yazarı tebrik etmek gerekmektedir. Diğer taraftan bu çalışmanın tefsir tarihi yazımı açısından önemli katkılar sunacağı aşikârdır. Zira yazarın tefsir tarihini altı evre şeklinde bir dönemlendirme yapmasının İslam düşünce tarihinin süreklilik yönüne vurgu yapması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz. Ayrıca eserin çoğu tefsir tarihi çalışmasından nispeten farklı bir sistematik tarzda ele alınmasının tefsir tarihi çalışmaları açısından yeni bir anlayışa kapı araladığı, yeni bir düşünme biçimine yol açmaya aday olduğu ifade edilebilir.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Muhammed İsa Yüksek. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi: Referansları ve Sınırları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2018, 167 s.

Değerlendiren/Reviewed by

şuayip KARATAş

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri,
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Basic Islamic Sciences,
Department of Quran Reciting and Qiraat Science
Aksaray, Turkey
suaybk@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-8261-1491>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 08/07/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 14/08/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Karataş, şuayip. “Muhammed İsa Yüksek. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi: Referansları ve Sınırları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2018, 167 s.”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 668-674.

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

Kur'ân âyetlerini doğru anlama çabasında metin içi ilişkileri yansıtan iç bağlam ve metnin tarihî, sosyal ve kültürel şartlarını yansıtan dış bağlam, dikkate alınması gereken en önemli unsurlardandır. Modern dönem dilbilim çalışmaları ile oldukça ilgi çeken bir konu haline gelen bağlam, İslam dünyasının gündemine İbrahim Enis, Temmam Hassan ve Kemal Beşir gibi çağdaş Arap dilbilimcilerin çalışmalarının etkisiyle girmiş, özellikle bu sürecin akabinde Kur'ân'ın anlaşılmasında bağlamın önemi, araştırmaların konusu olmaya başlamıştır.

Bağlamın Kur'ân'ın doğru anlaşılabilmesindeki katkısına ve bu alandaki önemine istinaden Muhamme İsa Yüksek tarafından kaleme alınmış olan çalışma, özellikle tefsir akademisine katkısı ve kendi içerisinde barındırdığı iddiası ve bu iddiasını ispat çabasının yerinde ve uygun görülmesi nedeniyle tanıtım için tercih edilmiş, okunduktan sonra tanıtılmasına karar verilmiş ve bu gözle tekrar okunmuştur.

Bu tanıtımla genelde tefsir, özelde ise bağlam konularına ilgi duyan okuyuculara kitap hakkında tadımlık bilgi sunma ve ilgililerde kitaba karşı bir merak uyandırma amaçlanmıştır. Buna bağlı olarak kitap içeriği hakkında kısaca bilgi verilmiş daha sonra ise kitabın başlıkları öne çıkarılarak ele aldığı konuları, yer yer iddiaları, kullandığı bazı referansları da verilmek suretiyle konuları özetlenmeye çalışılmıştır. Ayrıca okuyucunun merak ettiği bilginin detayına kolay ulaşabilmesi adına kitaba dair verilen bilgilerin sonunda kitabın sayfa numaraları parantez içerisinde verilmiştir.

Çalışma, ön söz, giriş, dört ana başlık ve sonuç kısımlarından oluşmaktadır. Ön sözde modern dönemde yapılan dilbilim çalışmalarının sözün veya metnin anlamlandırılmasında bağlamın etkisine dair açmış olduğu çığır, İslâm dünyasında bu konuda yapılan çalışmaların hemen hepsini tetikleyen en önemli sebep olarak zikredilmektedir. Yapılan çalışmaların çoğunda, klasik literatür ve anlam teorilerinin bağlamı ihmal ettiği veya “siyak teorisi”nin “batılı bağlam/context teorileri”nden farkının olmadığı gibi benzer iki uç noktada bazı tespitlerin yapıldığı haber verilmektedir. Bu nedenle kitap, başlangıçta klasik literatürde nassın anlamlandırılmasında kullanılan metin içi ve metin dışı bilgilere kaynaklık eden ilimlerin tespitini ve ulaşılan verilerin sınırlarını epistemolojik açıdan tespit etmeyi kendisine sorun/sal edinmekte, klasik anlam teorilerinin bağlamı kullanım yöntemleri ile alanlarını belirlemeyi hedeflemektedir.

Girişte, Batı'da dil/yorum bilimcileri tarafından yapılan çalışmaların da etkisiyle İslam dünyasının bağlam meselesini tartışmaya başladığına değinilmekte. Bu durumun sonucu olarak bağlamın, son yıllarda, hem ülkemizde hem de Arap dünyasında onlarca eser ve akademik çalışmaya konu olduğu belirtilmektedir. Bu çalışmaların bazılarında klasik anlam metotlarının başından beri bağlam bilgisini kullandığı savunulurken, bazılarında ise klasik anlama metotlarının bağlam bilgisini

ihmal ettiği, usûl-kelâm ilimlerinin bağlamı dikkate almayarak, metni istediği gibi kullanmayı amaçladığı iddialarının dile getirildiğine değinilmektedir (s. 11-15).

Giriş kısmında ayrıca fıkıh ve kelâm disiplinlerinde Kur'ân'ın hitap düzeyinin ihmal edilip âyetlerin bağlamsal unsurlardan mücerret, salt dilsel bir veri olarak değerlendirildiği, şer'î ilimlerin ve klasik anlam teorilerinin bağlamı dikkate almadığı iddiası eleştirilmekte (s. 16-19). Klasik usûlün bağlamın unsurlarını ne ölçüde dikkate aldığı veya metni anlamada ve yorumlamada bu unsurlara ne derece önem verdiği meselesinin batılı bağlamın merkeze alındığı bir çalışma alanında değil; klasik anlam teorilerinin anlaşılmasına çalışıldığı bir alanda tartışılması gerektiği savunulmaktadır. Buna uygun olarak da klasik literatürün bağlamı dikkate alıp almadığının klasik literatürden yola çıkılarak araştırılması gerektiğine değinilmekte. Bu minvalde, klasik anlam teorilerinin referanslarının tespit edilmesi ve bu referansların kullanım keyfiyetlerinin açığa çıkarılması gerektiği belirtilmektedir (s. 20-25).

Çalışmanın “Bağlam Teorisinin Aidiyeti” isimli birinci başlığında dil, sözcük, dizge, anlam ve bağlam kavramlarının analizi yapılmakta; bağlam (context) kelimesinin 20. yüzyılda Batı dilbilim çalışmalarının sonucunda ortaya çıktığı ifade edilerek J. R. Firth (öl. 1960) ve Ferdinand de Saussure (öl. 1913) gibi dilbilimcilerin kavramın gündeme gelmesindeki katkılarına değinilmektedir. Yazar, Batılı dillilerin bağlam kavramını çoğunlukla kelimelerin önündeki ve arkasındaki kelimeleri belirtmek için kullandıklarına değinerek bağlamı kelimelerden ziyade konuşan ve yazanın bildiği, mesajına örtülü olarak etki eden unsurlar olarak ifade etmekte (s. 35). Dolayısıyla bağlamı muhatap konumundaki kimsenin bilmesi gereken, mesajın öncesi ve sonrasındaki bilgileri, dilsel özelliklerini, konusunu, amacını, bütünlüğündeki ana fikri, temel ilke ve prensipleri, bu mesajın oluşumuna dolaylı olarak etki eden zaman ve mekân faktörleri, bireysel özellikleri, mesajın içerisindeki kelime ve kavramlar arası ilişkileri içine alan bütün olarak tarif etmektedir (s. 29-35).

“Anlama ve Nesnellik” konusunda dilin, zihni alandan vücut alanına kadar anlamın teşekülünde bir araç olduğuna değinen yazar, anlamayı sözün ne dediğini değil ne demek istendiğini kavramaya dönük bilinçli bir eylem olarak tanımlamaktadır. Bu aşamada bağlam bilgisinin dil ile ifade bulan sözden kastedilen mananın sağlıklı bir şekilde tespit edilmesinde önemli olduğunu hatırlatmakta ve muhatapın sahip olduğu bütün farklı durumların anlaşılana etki edebileceğini vurgulamaktadır (s. 36-38). Bağlam bilgisi olmaksızın doğru anlama ulaşmanın imkânsızlığı ve bu bilginin okunmasında nesnelliğin sağlanmasının imkânsızlığı olmak üzere iki uç noktaya değinen yazar, özellikle dini metinler söz konusu olduğunda kullanılan dilbilim, anlambilim ve yorum bilim teorilerinin

aidiyetinin dikkate alınmasının gerekliliğini hatırlatmaktadır. Ayrıca yazar, Kur'ân'ın anlaşılması açısından bağlam ile ilgili örnek verilen uç iki görüşün işlevselliğindeki problemlere karşın Batı dilbilim ve hermenötik çalışmalarında zaman zaman anlamaya çalışanın adeta yazarın metin üzerindeki belirleyiciliğini eline aldığı ve metin ile bağlam üzerinde hegemonya kurmaya çalıştığı gözden kaçırılmaması gerektiğini ifade etmektedir (s. 38-41). Batı dil felsefesinin, kaynağı vahiy olan dinî metinle kaynağını kültür ve sosyal gruplardan alan herhangi bir edebî metin arasındaki bir ayrım gözetmemesi yazarın bu tespitini haklı çıkarmaktadır.

Yazar, klasik anlam teorilerinin nassı anlama noktasında bağlamı dikkate alıp almadığı sorununun masaya yatırmadan evvel klasik literatürde bağlamı ifade eden makam, hal, siyak, sibak ve muktezâ-yı hâl gibi ıstılahların analizini yapmakta. Bu anlamda modern dönem tefsir ve dil sahalarında çalışmalar yapanların, bağlamı zikredilen ıstılahlarla eşleştirirken Batı'da yapılan dilbilim çalışmalarının ve bu çalışmaların bir ürünü olan bağlam teorisinin etkisinde kaldıklarının da altını çizmekte. Bu çerçevede yazar, bağlamın (context), çağdaş Arap dili çalışmalarında hem dizgisel bağlamı (linguistic context) hem de dış bağlamı (context of situation) karşılayacak şekilde "siyak" terimiyle ilişkilendirilmesinin olumsuz sonuçlar doğurabileceğine dikkat çekmekte. Buna göre belki de kimi araştırmacılar tarafından Batı medeniyetinin yeni keşfettiği bir olgunun İslâm medeniyetinde başından beri bulunduğunu ispat sadedinde, yer aldığı ilk dönem metinlerinde bile siyak terimine bu geniş manayı yüklemelerinin klasik metinlerin anlaşılmasında soruna yol açabileceğini belirtmektedir. Daha sonra yazar, İmam Şâfiî (öl. 204/820), Gazalî (öl. 505/1111), Sekkâkî (öl. 626/1229), İzz b. Abdisselâm (öl. 660/1262), Şatıbî (öl. 790/1388) gibi isimlere atıflar yaparak konuya açıklık getirmektedir (s. 42-53).

"Ulûmü'l-Kur'an'da İç Bağlam" isimli ikinci ana başlığında yazar, münâsebât ilminin (tenâsübül'-ây ve's-suver), tam olarak metin içi bağlamı kendisine konu edindiğine değinmekte. Metin içi bağlamın tartışıldığı zeminde, Nazzam (öl. 231/845), Rummânî (öl. 384/994), Hattâbî (öl. 388/998), Bakıllânî (öl. 403/1013), Cürcanî (öl. 471/1078-79) ve Bikâî (öl. 885/1480) gibi dil âlimlerinden atıfla icaz konusunda bazı değerlendirmelerde bulunarak bu tartışmaların bizzat Kur'ân metninin iç yapısına dair olduğunu dolayısıyla da münâsebât ilmi etrafında Kur'ân metninin iç yapısında söz konusu olan bağlantılara dair yapılan tespitlerin aynı zamanda Kur'ân'ın icaz yönünü açığa kavuşturduğunu belirtmektedir (s. 67-88).

"Ulûmü'l-Kur'an'da Dış Bağlam" isimli üçüncü üst başlığın girişinde yazar muhatapların durumunu dikkate alan Kur'ân dili ve üslûbunun nüzûl boyunca uğradığı başkalaşımın bilinmesinin Kur'ân'ın anlaşılması ile bizzat ilintili bir konu olduğuna ve bu durumun ilahi hitabın yöneldiği

sosyal ortama dair verilerin, hitabın ne dediğinin ötesinde ne demek istediğinin ne zaman, nerede ve nasıl dediğinin tespitine imkân tanıdığına değinmektedir (s. 97-105). Ayrıca bölümün sonralarında Mekkî-Medenî ayırım kuralları (Davâbit) ve özellikleri (Hasâis) üzerinde durularak üslûp ve içerik özelliklerini maddeler halinde ele almaktadır (s. 106-111). “Ayrım Kriterlerinin İmkânı ve Pratik Değeri” isimli alt başlığında yazar, Kur'an ilimleri içerisinde rivayet incelemesi, nasların gözden geçirilmesi ve doğru tarih bilgisi gibi malumatlara en çok ihtiyaç duyan ilmin Mekkî-Medenî olduğuna değinmekte. Ayrıca sebep-i nüzûlün rivayet tenkidine daha çok muhtaç olduğunu belirterek söz konusu rivayetlere dair ayırım kriterlerinin neler olabileceğini, kriterlerde tercihlerin neye göre ve nasıl yapılacağını bazı âyetlerle örneklendirerek ve bazı âlimlerden atıflar yaparak konuyu etraflıca ele almaktadır (s. 111-119).

Yazar, bu bölümde, Münâsebâtü'l-Kur'an ve Mekkî-Medenî ilimlerinin klasik anlama metotları açısından kaynaklık değerini, “*Kur'an'ın anlaşılmasında bağlam dikkate alınmış mıdır?*” sorusundan ziyade “*Klasik anlam metotlarının Kur'an'ın anlaşılmasında kullandığı bağlam bilgilerinin ulümü'l-Kur'ândaki kaynağı nedir?*” sorusu üzerinden okumakta. “*Kur'an'ın anlaşılmasında bağlam bilgilerinin ve bağlam bilgilerini ihtiva eden Münâsebâtü'l-Kur'an ve Mekkî-Medenî ilimlerinin sınırları nedir, ne kadar kesinlik ifade ederler?*” soruları ile de klasik anlama metotlarının bağlam bilgilerini kullanma noktasında modern dönem teorisi ile olan yöntem farklılığını anlamlandırmaya çalışmaktadır (s. 111-119)

Çalışmanın “Bağlam Bilgisinin Sınırları” isimli son ana başlığında yazar, bağlamın mahiyetiyle ilgili bazı tespitler yapmakta. Modern dönemde yapılmış bazı çalışmalardaki *söylenmeyeni söylenenden öte söylenmek istenen konumuna yükseltme* ve *nassın söylenmeyeni söylediğini ispat etme* girişimleri Ebû Zeyd (öl. 2010) üzerinden örneklendirilerek anlatılmaktadır. Yazara göre bu konuda dikkat edilmesi gereken husus, naslar yorumlanırken olgunun dikkate alınmasından daha çok olgunun mahiyetidir. Ve olgu statik bir gerçeklik değildir, yorumcunun değerlendirmesinden uzak da kalmaz. Bu nedenle sosyal bilimlerde olgusal bir gerçeklikten bahsetmek de var olan gerçekle bağdaşmamaktadır (s. 123-129).

“Bağlam Bilgisinin Aidiyeti ve Nesnellik Sorunu” başlığıyla yazar, bağlam unsurlarının nassın anlaşılmasına katkı sunabilmesi için münâsebât, sebep-i nüzûl ve Mekkî-Medenî gibi ilimlerin iyi işletilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu manada Mekkî-Medenî ilminin naklî bir ilim olmasına rağmen zannî tespitlerin varlığı, ne zaman indiğiyle ilgili hakkında rivayet bulunmayan veya rivayetlerin ihtilaf ettiği âyetleri de içine alacak şekilde tam bir tertibe ulaşması oldukça önem arz etmektedir. Burada yazar, gerek iç bağlam gerekse dış bağlam konusunda belirleyici olanın nakil veya delaleti kat'î olan nass, dil, şeriat, örf gibi unsurlar olduğunu, akli ve zihni gerekçelerle yapılacak

tespitlerin ve kurulacak irtibatların genel geçer olmadığını belirtmekte. Ayrıca ilgili tespitlerin belirlenmesi hususunda münasebet kurulamayan veya hakkında rivayet bulunmayan durumlarda tekelüften kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır (s. 130-139). Son olarak yazar, sonuç kısmında, çalışmada değindiği tüm konuların genel bir çerçevesini çizerek çalışmasını noktalamaktadır.

Kitabın içeriğine bakıldığında isminin içindekiler kısmını tamamıyla yansıttığı bu anlamda kitap başlığının yerinde bir tercih olduğu söylenebilir. Yazarın, bazı başlıklarda konuyla ilgili farklı görüşleri serd ederken katılıp katılmadığı yerlere değinmesi, katılmadığı görüşleri de açıkça ifade etmesi, ilgili görüşlere katılmama nedenini belirtirken görüşün zayıf tarafını da ayrıca belirtmesi üslûp bakımından çalışmanın olumlu tarafları arasında zikredilebilir. Ayrıca çalışmada temel kaynakların referans alınması, izah edilmesi gereken yerlerde birer örnekle konunun detaylandırılması hem konunun kolay anlaşılmasına hem de okuyucunun ayrıntılarda boğulmamasına katkı sağlamıştır.

Çalışmanın içindekiler kısmında, farklı bir üslûp kullanılarak, bölümlene olmaksızın başlıklandırılması, alt başlıklara numara verilmemesi gibi durumlar çalışmanın teknik düzeni açısından olumsuz bir görüntü verse de metin ve içerik uyumu açısından bu durumun çok da sorun olmadığı anlaşılmaktadır. Fakat yine de başlıklandırmada takip edilen yöntemle veya bölüm-başlık sıralamasıyla ilgili bazı gerekçelere giriş kısmının son paragrafında daha detaylı bir şekilde yer verilebilirdi.

Kitapta ele alınan başlıklar arasında yumuşak geçişlerle okuyucu bir sonraki başlığa hazırlanabilirdi. Bu durumun bazı başlıklarda okuyucunun zihninde otomatikman soruyu oluşturarak gerçekleştirilebileceği gözlemlense de bazı başlıkların öncesinde, başlığa yer verme gerekçesi belirtilseydi okuyucunun çalışmanın akışı içerisinde konuları birbiri üzerine bina etmesi ve cevap arayan bazı soruları kolayca tespit edip yorumlaması biraz daha kolaylaşabilirdi. Ayrıca Mekkî-Medenî surelerin ayırım keritelerinin imkânı ve pratik değeri, isimli başlık gibi bazı başlıklar önemine binaen ayrı bir üst başlık olarak da değerlendirilebilirdi.

Klasik literatürde bağlamın referanslarının neler olduğunu, bu referansların sınırlarının kavranmasını, klasik anlam teorilerinde anlama ulaşma çabası olarak modern dönemde yapılan teori kurgularından çok daha uygulanabilirliğini ve gerçekçi bir düzeyin yakalanabilirliğinin imkânını anlaşılır bir şekilde anlatması kitabın öne çıkan olumlu tarafları arasında zikredilebilir. Okuyucu tarafından konunun daha iyi anlaşılabilmesi bakımından kitapta işlenen konularla ilgili yer yer verilen örnekler de okuyucuyu boğmaması hasebiyle kitabın güçlü yönleri arasında değerlendirilebilir.

Netice itibariyle argümanlarını Ulûmü'l-Kur'ân'da iç-dış bağlam diğer ana başlıklarında Mekkî-Medenî, sebab-i nüzûl gibi konulara değinerek ortaya koyan bu çalışma, literatüre önemli bir

katkı sağlamaktadır. Bu bakımdan kitabın ilgili okuyucu kitlesi için hem içerik hem üslûp yönüyle faydalı bir çalışma olduğu ve bağlam bilgisinin referans ve sınırlarının belirginleştirilmesinin imkânı konusunda önemli bir boşluğu doldurduğu ifade edilmelidir. Bu manada kitabın, giriş kısmında sunmayı iddia ettiği tezini okuruna sunduğu da rahatlıkla ifade edilebilir.

Tefsir Araştırmaları Dergisi
The Journal of Tafsir Studies

مجلة الدراسات التفسيرية

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/tader>

E-ISSN: 2587-0882

Cilt/Volume: 4, Sayı/Issue: 2, Yıl/Year: 2020 (Ekim/October)

Abdülkâdir Hâmid et-Ticânî, *Uşûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Ķur'âni'l-mekkî*. Ammân: el-Ma'hedü'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî-Dâru'l-Beşîr, 1995, 291 s.

Değerlendiren/Reviewed by

Abdullah KARACA

Arş. Gör., Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Research Assistant, Selçuk University Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir
Konya, Turkey

akaraca@selcuk.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0001-6755-257X>

Makale Bilgisi – Article Information

Makale Türü/Article Type: Kitap Dergerlendirmesi/Book Review

Geliş Tarihi/Date Received: 11/06/2020

Kabul Tarihi/Date Accepted: 29/06/2020

Yayın Tarihi/Date Published: 30/10/2020

Atıf / Citation: Karaca, Abdullah. “Abdülkâdir Hâmid et-Ticânî, *Uşûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Ķur'âni'l-mekkî*. Ammân: el-Ma'hedü'l-'Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî-Dâru'l-Beşîr, 1995, 291 s..”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (Ekim/October 2020), 675-686.

<https://doi.org/10.31121/tader.544748>

İntihal: Bu makale, intihal.net yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by intihal.net. No plagiarism detected.

Copyright © Published by The Journal of Tafsir Studies

Sakarya/Turkey

Bütün hakları saklıdır/All rights reserved.

et-Tîcânî Abdülkâdir Hâmid'in* *Uşûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Kur'âni'l-mekkeî* başlıklı çalışması, kendisinin doktora tezine dayanmakta olup (University of London/SOAS U.K., 1989) el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî (The International Institute of Islamic Thought) adlı müessese ve Dâru'l-Beşîr (Ammân, Ürdün) tarafından 1995 yılında basılmıştır. Eser, 2017 yılında *Müntede'l-'Alâkâti'l-Arabiyye ve'd-Düveliyye* tarafından da basılmıştır. *The International Institute of Islamic Thought* (Uluslararası İslam Düşüncesi Enstitüsü) adlı kurum girişimiyle 2004 yılında Abdul-Wahid Lu'lu'a tarafından İngilizceye çevrilmiştir.¹ Aynı zamanda bu eser iki farklı tercüme ile Türkçeye kazandırılmıştır.²

Burada, *Uşûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Kur'âni'l-mekkeî* başlıklı çalışmanın içeriği ve metodu, Tefsir ilmi çerçevesinde incelenip, felsefe ve siyasal bilimlere ait muhtevasına dair değerlendirme yapılmayacaktır. Zira, çalışmanın farklı alanlar açısından incelenmesi hem bir tanıtımın sınırlarını hem de tefsir alanının ilgisini açacaktır. Bu çerçevede, öncelikle çalışmanın içeriği özetlenecek, daha sonra tefsir ilmi açısından tahlili yapılacaktır.

Tâhâ Câbir Feyyâz el-'Ulvânî'nin sunumu ile başlayan çalışma giriş, dört bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Yazar girişte, Kur'ân merkezli bir araştırma yapacağını ve çalışmanın, siyaset bilimiyle değil de -belki- siyaset felsefesi ile alakalı olabileceğini ifade etmektedir (s. 12-13).

Birinci bölüm, siyasal düşünce, siyasal düşüncenin temelleri ve Kur'ân'ın mekkî kısmı hakkında ön açıklamalar (مقدمات في الفكر السياسي، أصول الفكر السياسي، القرآن المكي) hakkındadır. Yazarın ifadelerine göre, başlıktaki “uşûl” kelimesi, çalışmada, siyaset biliminin tikel önermelerinin ötesinde, siyasal düşüncenin temelleri ile ilgilenildiğini göstermektedir. Burada “uşûl” kavramı “kanıt”, “genel

* 1951 yılında Sudan'da doğan et-Tîcânî Abdülkâdir Hâmid, Hartum Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe bölümünü bitirmiş, aynı fakültede Felsefe alanında yüksek lisans eğitimini 1984 yılında tamamlamıştır. Tîcânî, 1989 yılında da Londra Üniversitesi Siyasal Bilimler dalında doktorasını tamamlamıştır. Kendisi şuan Hartum Üniversitesi İktisat Fakültesi Siyasi Bilimler Bölümünde akademisyendir. Tîcânî'nin, fakirlik problemi, demokrasi vb. konular hakkında çeşitli çalışmaları bulunmaktadır.

¹ Bk. Eltigani Abdelgadir Hamid, *The Qur'an and Politics A Study of the Origins of Political Thought in the Makkan Qur'an*, çev. Abdul-Wahid Lu'lu'a (London: The International Institute of Islamic Thought, 2004).

² Önce Vahdettin Işık tarafından “*Mekke Döneminde Siyasi Düşünce Metodolojisi?*” başlığıyla 2001 yılında (İstanbul: Ekin), daha sonra da Enis Anaş tarafından 2008 yılında (İstanbul: İnkılab) İngilizce tercümesinden “*Kur'ân ve Siyaset, Siyasi Düşüncenin Mekke Âyetlerindeki Temelleri*” başlığıyla çevrilmiştir. Abdul-Wahid Lu'lu'a ve Enis Anaş'ın tercümelemleri, çalışmanın her cümlesini içermemekte, kısmen kısaltmalar ve düzenlemeler yapmaktadır. Eserden yapacağımız doğrudan veya dolaylı anlatımlarımızda her iki tercümenin ifadelerinden de faydalandık. Bununla birlikte, çalışmamızda eserin ilk Arapça baskısı esas alınmıştır. Parantez içi referanslar bu baskıya aittir.

kural” anlamında³ kullanılmakta ve siyasi davranışları irdelemek amacını vurgulamaktadır. Çalışma ayrıca, siyasal davranışların ilkelerini ve meşruiyetini de tartışma hedefini taşımaktadır (s. 18-19).⁴

Yazar bölümün devamında, Mekkî-Medenî ile Kur'ân'ın bir bütün olduğunu belirtir. Mekkî sûreleri ele almasının üç sebebi olduğunu söyler. Öncelikle Mekkî sûreler ve âyetler genellikle temel prensipleri sunan bir nitelik taşır. İkinci olarak, çalışma, kurumlar ve somut ilişkilerden ziyade, İslâmî siyasal anlayışın dayandığı ana prensipleri ele alma amacını taşır. Nitekim, Kur'ân Mekke döneminde hayırlı ve adil bir toplumun değerlerinden bahsetmiştir. Son olarak, bazı araştırmacılar Kur'ân'ın Mekke döneminde ahiret inancına vurgu ile yetinip siyasal inancı/düşünceyi kıyamete iman ile sınırlı tuttuğu kanaatine varmışlardır. Bu düşünceye göre, Kur'ân'ın siyasal atıflar içermesi hicret olayının getirdiği dönüşüm ile mümkün olmuştur. Bu düşünce, İslam'ın siyasal inancının tekâmül ile seyrettiği yaklaşımına dayanmaktadır (s. 21-22).⁵

Tîcânî Mekkî âyetlerin Medine'de uygulamayı bekleyen soyut felsefi bir kuramdan ibaret olmadığını ve bu âyetlerde ilkeler ile pratik durumun iç içeliğini öne sürmektedir. Ayrıca, Mekke'de siyasal ilkelerin pratiğe yansımamasının güç ve imkân ile ilişkili olduğunu söylemektedir (s. 24-25).

Tîcânî daha sonra, “Varlığa İlişkin Bütünsel Bir Kavrayış (المفهوم الكلي للوجود)” şeklinde bir başlık açarak; ‘sosyal olgu’nun (الظاهرة الاجتماعية) dayanacağı temel bir prensip/hareket noktası araştırmasında başvurulabilecek temel iki farklı yaklaşımı ele alır ve kıyaslar: “Platoncu idealizm ve siyasal düşünce üzerindeki etkileri” ve “İslami tevhit ekolü (مذهب التوحيد الإسلامي) ve siyasal düşünce üzerindeki etkileri” (s. 25-51). Başlık altında dile getirilen bazı hususlar şunlardır: İslâmî tevhit inancında akıllı filozoflar yerine ‘hak’ ile halk arasında aracılık görevini yapan resûl-insanlar vardır. Resûlün getirdiği yasa (şeriat), sezgi, araştırma ve deney ile algılanan *doğal hukuk teorisine* benzemez. Objektivist ekolün iddialarının aksine, siyaset müstakil bir varlığa sahip değildir. Kur'ân insanların birbirlerinin halifesi/ardılı olduğunu ve insanlar arasında cereyan eden dönüşümü (müdâvele) sosyal

³ Tîcânî, bu noktada “Fıkıh Usûlü” terkinin içeriğinin ve işlevinin de bazı yaklaşımlara göre (Gazzâlî ve Hallaf gibi) benzer anlama sahip olduğunu dile getirmektedir. Bk. et-Tîcânî Abdülkâdir Hâmid, *Uşûlü'l-fikri's-siyâsî fi'l-Kur'âni'l-mekkî*, 1. Baskı (Ammân: el-Ma'hedü'l-Âlemî li'l-Fikri'l-İslâmî-Dâru'l-Beşîr, 1995), 18.

⁴ Bu sebeple, çalışmanın başlığının “Mekkî Sûrelerde Siyasal Düşüncenin Prensipleri” şeklinde tercüme edilmesini uygun görüyoruz. “Usûl” kelimesinin Türkçe’de daha çok “metod(oloji)” anlamında kullanılmasından ötürü böyle düşünülüyor. Teklif ettiğimiz başlık, eserin tetkiki sonrasında ileri sürdüğümüz bir tercihtir ve aynı zamanda da yazarın “usûl” kelimesinden ne kastettiğine dair ifadelerine dayanmaktadır.

⁵ Tîcânî söz konusu iddiaların dayandığı önermeleri sıralamakta, iddia sahiplerine örnek olarak Goldziher ve Buhl'u, ayrıca kısmen bu yaklaşımın etkisi altında olduğunu belirterek Watt'ı anmaktadır. Yine, bu düşüncenin İslam dünyasında genel kabul görmediğine; fakat bir grup Müslüman düşünürün Mekke'de siyasal açıdan yalnızca genel ilkelerden ve Medine'de pratiğe dökülecek ruhtan bahsedildiği düşüncesini taşıdığına işaret etmektedir. Bkz. et-Tîcânî, *Uşûl*, 22-24.

bir gerçeklik olarak vurgulamaktadır. Kur’ân’da yer alan kıssaların genel hedefi Peygamberimize ve müminlere moral vermek değil; Peygamberi, onunla birlikte olanları ve sonraki müminleri tarihsel derinlikle yüzleştirmektir. İslam’a göre tarih felsefesi ile siyaset arasında bağlantı vardır. “İslam kendinden öncekini yıkar (الإسلام يهدم ما قبله)” rivayetini delil göstererek İslam’ın cahiliyeye ait her şeyi yok ettiğini ve bu sebeple fil olayını tarihin başlangıcı kabul ettiğini ileri sürenler yanılığ içerisinde. Müslüman tarihçilerin tarih anlayışı, tarihi Hz. Âdem’den öncesinden başlatmaları ve İslam öncesi yapılan iyiliklerin boşa gitmediğine dair hadisler bu iddianın isabetli olmadığını gözler önüne serer (s. 26-44).⁶

Tîcânî, İslam ile öncesini kesin şekilde ayıran bir yaklaşıma örnek olarak, Seyyid Kutub’un; sahabe neslinin eşsizliğine, onların Cahiliyeden tamamen ayrıldıklarına, doğrudan Kur’ân’dan beslendiklerine ve Kur’ân’dan istifade yolunun sadece Kur’ân’a yönelme ile (doğrudan onunla iletişime geçmemiz) ile mümkün olacağına dair görüşlerine atıf yapar (s. 44-46). Tîcânî, farklı kültürlerden ve tarihin farklı duraklarından örnekler veren Kur’ân’ı, zihnimizi her şeyden soyutlayarak okumamızın, yapımız itibariyle mümkün olmadığı yönünde görüş belirtir ve ibret almanın farklı realiteler, farklı uygulamalar arasında diyalog kurmak anlamına geldiğini söyler. Bu düşüncesine örnek olarak Mevdûdî’nin görüşlerine dikkat çeker (s. 46-47).⁷

Eserin ikinci bölümü “Mekki Sûrelerde Siyasal Düşüncenin Temel İlkeleri (أصول الفكر السياسي في القرآن المكي)” ana başlığını taşımaktadır. Bu bölümde yazar, Kur’ân’ın, içermiş olduğu düşünce ve ilkeleri, pratik kalıplar içerisinde somut bir şekilde, farklı sûrelere ve pasajlara serpiştirerek sunduğunu belirtir ve bu bölümü ele alırken takip edeceği metodu şu şekilde izah ederek başlar (s. 55):

1. Mekke döneminde nazil olduğu ittifakla kabul edilen uzun sûrelerden birini seçmek. Bu sûrenin, siyasal ilkelerin tümünü veya çoğunu kapsamasına dikkat etmek. Bu sûreyi tanıtarak bir başvuru çerçevesi belirlemek.

2. Diğer Mekki sûrelere serpiştirilen temel ilkeleri de derlemek.

⁶ Tîcânî, Hz. Peygamber’in (s.a.) fetih günü kırdığı putların -biçim değiştirmesiyle- alınıp satılan malzemeler olarak kullanılabileceği şeklindeki fikhî görüşleri de İslam’ın öncesi ile irtibatsız olmadığına yönelik yaklaşımını teyit eden bir husus olarak anar. Bk. Tîcânî, *Uşûl*, 44.

⁷ Mevdûdî’den alıntılanan sözler şöyledir: “Eğer bir kimse, herhangi insanı bir problemin Kur’ân’da nasıl çözümlendiğini öğrenmek istiyorsa, ilk önce klâsik olsun, modern olsun, bu meseleyle ilgili tüm literatürü incelemeli ve temel meseleleri not etmelidir. Bu meseleyle ilgili o zamana dek yapılmış araştırmalardan da yararlanmalıdır. Daha sonra bu kitap ve araştırmalarda ele alınan meselelere cevap bulmak amacıyla Kur’ân’ı incelemelidir.” Bk. Tîcânî, *Uşûl*, 46-47; Mevdûdî, *Teşhîmu’l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 1/36.

3. Daha sonra, Mekke döneminde peş peşe inen ve İslam'ın siyasal ilkeleri konusunu açık şekilde sunan bir grup Mekki sûreyi seçtikten sonra, elde ettiği verilerin eksik kalan yönlerini tamamlamak (s. 55-56).

Tîcânî, bu şartlara uygun, uzun bir sûre olarak A'râf sûresini seçer ve araştırmayı kolaylaştırma adına sûreyi üç bölüme ayırır (s. 56-57). Akabinde, bu bölümlerin manalarını/mesajlarını ele alırken, temel ilkeleri içeren veya bu ilkelere kaynaklık eden âyetlerin tespitini yapmaya çalışır. Ayrıca bazı alt başlıklar açarak ek izahlar yapar. Yazarın yaklaşımını anlama adına, değindiği bazı meseleleri şöyle sıralayabiliriz (s. 58-96): Hz. Muhammed'in (s.a.) ümmeti topyekûn hataya düşmekten korunarak ayrıcalıklı bir konumdadırlar ve şûrâ ilkesi bu açıdan önemlidir. "Ümmet" kelimesi aslında "kastetme (مقصد)" anlamını taşır, buradan hareketle, resûllerin ve tabiiyelerinin tek maksatları dini yeryüzüne egemen kılmak ve onun yerleşik değer haline gelmesini sağlamaktır. Allah'ın egemenliğine başkaldırmak temeline dayanan bozgunculuk (fesâd) farklı farklı türlere sahiptir. Peygamberlerin tabiieleri zamanla bir toplum (ümme) oluşturacak seviyeye ulaşmıştır, bu sebeple Hz. Nuh, Hz. Hud ve Hz. Salih yurtlarından çıkarılma tepkisi ile karşılaşmamışlardır. İlerleyen dönemlerde de toplu helake gerek kalmamıştır. *Ülü'l-Azîm* peygamberler çağır açan peygamberler demektir ve bu elçiler savaş emrine muhatap olmuşlardır. Hz. Musâ'nın kıssası Kur'an'ın tarih felsefesi açısından ayrıcalıklı bir konuma sahiptir.⁸

Tîcânî, A'râf sûresinin ikinci bölümündeki kıssalar ile ilgili mütalaasının sonunda, Hz. Nuh'tan Hz. Musa'ya kadar olan Nebevi sürecin ışığında bazı değerlendirmeler sunar: Tedeyyün, insanlara ulaştırılan bir *tenzîl* ile başlamıştır ve bu *tenzîl*, insanların vahyi bilme ve adaleti tesis etme görevi ile ilgilidir. Yeryüzü, adaleti egemen kılmak isteyenler ile büyüklük taslayanların kontrolü ele almak için birbirine karşı mücadele edeceği bir alandır ve bu iki grup birbirlerinin yerine geçerler (الاستخلاف). Peygamberler devlet fikrini ve kişisellik içermeyen, şahıs kaynaklı olmayan bir kanuna tabi olma fikrini ilk ortaya koyan kişilerdir (s. 96-97). Yazar, A'râf sûresinin üçüncü kısmındaki âyetleri de üç kısma bölerek bazı yaklaşımlar sunar. Mesela, A'râf 196. âyeti çerçevesinde,⁹ şu üç kavramın ilişkisine dikkat çeker: "Salih Ümmet", "İndirilmiş Kitap" ve "Allah'a Bağlılık/Allah'ın Yönetimi (الولاء لله)" (s. 97-101).

⁸ Yazara göre, Hz. Musa döneminde artık *dini tarih felsefesi* insanlar arasında dönüşümlü egemenlik/müdâvele esasına dayanmaktadır. Hz. Musa, sadece kendilerini Mısır'dan çıkartmak için İsrailoğullarına gönderilmiş bir peygamber değildir. Onun görevi, tüm Mısır'a yöneliktir ve insanlar üzerindeki baskıyı kaldırmaktır. Tîcânî, ayrıca, Hz. Musa'dan sonraki müminleri üç kategoride değerlendirmektedir: Egemen olma şansına sahip olmayan müstezaflar (فئة الاستضعاف), dinin egemen olması için çaba sarf etmeyen duyarsızlar (فئة القعود) ve dinin egemen olması için çaba sarfeden mücahidler (فئة المجاهدين). Bk. Tîcânî, *Uşûl*, 84-87.

⁹ "Ama bilin ki benim velim, kitabı indiren Allah'tır. O, iyileri koruyup kollar".

Tîcânî, daha sonra “Mekke’de Kureyş Deneyimi” adlı bir başlık açar. Mekke’de inen tüm sûrelerin Kureyş ekseninde ve Mekke’de yaşanan gelişmeler üzerine indiğini belirten Tîcânî, Mekki bölüm hakkında yapılan araştırmaların belli bir yöntem takip etmesi gerektiğini belirtir. Kur’ân’ın her sûresinin siyasal egemenlik, egemenliğin meşruiyeti, siyasal eylemin arka planı, toplum açısından devlet kurumunun önemi, ümmetin konumu, hedefi, dayandığı felsefi düşünceyle bağlantılı hedefler hakkında bilgi içerdiğini söyler. Fakat bu hedefler; bazı sûrelerde özet olarak ve başka sorunlarla bağlantılı olarak ele alınır, diğer bazı sûrelerde bu hedefler âyetlerin akışının oluşturduğu atmosferden ve satır aralarından okunur ve diğer bazı sûrelerde bu hedefler ana eksenini oluştursa da başka sûrelerde tamamlanmak üzere hedefler yarım bırakılır. Tîcânî, bu hedefleri eksiksiz şekilde ele alan ve hepsi art arda gelen bir sûre grubunu tespit ettiğini, bu sûrelerin Hicret’ten önceki son 3 yılda¹⁰ art arda inen Zümer, Mü’min, Fussilet, Şûrâ, Zuhruf, Duhân, Câsiye ve Ahkâf sûreleri olduğunu söyler. Daha sonra bu sûreler çerçevesinde âyet listeleri sunarak siyasî içerikli mütalaalarını sunar. Burada Tîcânî’nin, Kur’ân kelimelerini siyasal içerikler ile izah ettiğini müşahade etmekteyiz Mesela “kibriyâ” kelimesini “en yüce egemenlik” manasına alır ve “ifk” (iftirâ) kelimesini “darbe” anlamında kullanır (s. 101-105).

Tîcânî’ye göre, Hz. Peygamber peygamberlerin yoluna çağırın, kendisiyle dinin tamama erdirildiği bir kişidir. Onun “*Bana aranızda âdil davranmam emredildi.*” sözü,¹¹ görevinin yönetimi doğrudan ele almak olduğunu ortaya koyar ve bunu destekleyen başka âyetler de vardır.¹² Hz. Muhammed’in Mekke’de az sayıda tabiisi ile bir devlet kurma ve iktidarı ele geçirme düşüncesine varması soru işareti oluşturabilir. Nitekim Muhammed Selîm el-’Avâ Mekke döneminde Hz. Peygamber’in sadece davetçi olduğunu ileri sürer. Fakat böyle bir yaklaşım çağdaş dönem batılı bakış açısının ürünü olan ulus devlet anlayışının yansımasıdır. Gerek Müslümanlar gerek Müşrikler tek bir ümmet idiler ve Hz. Muhammed ayrı bir toprak üzerinde iktidar kurma peşinde değildi. Nitekim iktidarın dönüşümlü olarak el değiştirmesi ve bu doğrultudaki mücadele -yazarın ifadesiyle- İslam tarih felsefesinin esasıdır. Mekke döneminde inen âyetlerin sadece teorik temelleri içerdiği şeklinde bir değerlendirme de isabetli değildir, İslam’ın ilkeleri ve teorik temelleri sanıldığı gibi boşluğa inmemiştir (s. 105-111).

¹⁰ İlerleyen sayfalarda bu sûrelerin Habeşistan’a hicretle Taif seferleri arasında indiğini söylemektedir. Bk. Tîcânî, *Uşûl*, 123.

¹¹ eş-Şûrâ 42/15.

¹² Mesela, “*Hak ve hakikat içerikli kitabı ve o sayede ölçü ve dengeyi gönderen Allah’tır. Nereden bileceksin, kıyamet vakti belki de çok yakındır!*” (eş-Şûrâ 42/17) âyetinde olduğu gibi. Bk. Tîcânî, *Uşûl*, 107.

Daha sonra “İslam Devletinin Özellikleri” isminde bir başlık açarak bazı maddeler sunan Tîcânî, Peygamberimize adaleti egemen kılmasının emredildiğini ve bunun da bir devletin kurulmasını gerektirdiğini hatırlatır (s. 111-116). Yazarın bu kısımdaki bazı mütalaaları da özetle şöyledir: İslam devleti, insanın insana egemenliğine son veren *tevhit sözleşmesine* dayanır. Kur'ân Mekke'deki elit zümreyi iftiracı ve şımarık olarak tanımlar. Şirk felsefesine dayalı olarak mal biriktirme *zulüm* anlamına gelir. Zulmederek servet yağın zümreler, bu servetin yok oluşunu da hazırlarlar. Kur'ân bu yok oluşa günahlar sebebiyle yakalanma (الأخذ بالذنوب) der.¹³ Kur'ân, Mekke önderlerinin siyasal otoritelerini dayandırdıkları ekonomik ve dini gerekçeleri reddetmiştir. Böylece *Mekke seçkinler hükümetine* karşı bir devrim gerçekleştirmek ve çözülme sürecine giren Kureyş'in enkazı üzerinde bir İslam ümmeti kurmak istemiştir. Şûrâ sûresinin 38-42. âyetleri bu gerçeğe işaret etmektedir (s. 116-123).¹⁴

Yazar bu aşamada tekrar söz konusu sekiz sûreye dönerek bu sûrelerin siyasal muhalefetin şiddetlenmesi ve konumların iyice belirginleşmesi ile ilgili olduğunu söylemektedir. Bu sûrelerde Kureyş iktidarının meşru olmadığı dile getirilerek bir İslam devletinin kurulmasının gerekliliği vurgulanmıştır. Bu süreçte Hz. Peygamber stratejik bölgelere yerleşerek Mekke'yi abluka altına almak ve iktidarı ele geçirmek istiyordu. Mekke'den Medine'ye hicret, İslam'ın 'barış ve hoşgörü dini' konumundan savaşı emreden bir konuma düşmesini sağlayan bir dönüşüm değildir. Hazreti Peygamber'in (s.a.) iktidarı ele geçirme hedefine işaret eden sembolik deliller de vardır. Mesela, Hz. Peygamber'in doğduğu zaman elleri üzerine düştüğü ve toprağı avuçlayıp başını göğe doğru kaldırdığına yönelik rivayetler, “Tâhâ” ifadesinin “namazda iki ayağını da yere bas” manasına gelmesi ve Varaka b. Nevfel'in Hz. Peygamberin vahiy tecrübesini yorumlarken *Namus-u Ekber* (Yüce kanun/şeriat) eşliğinde iktidar mücadelesine işaret etmesi gibi (s. 123-126).

Çalışmanın üçüncü bölümü “Uluslararası İlişkilerin Resûl Devleti Üzerindeki Etkileri (العلاقات الدولية أثرها في دولة الرسول)” başlığını taşımaktadır. Bu bölümde hedef, Kureyş'in iç ve dış siyasal ilişkilerini irdelemek ve Hz. Peygamberin Hz. İbrahim'in dinini aslına döndürme çabasını incelemektir. Tîcânî'ye göre, toplumsal kaynaşmanın ve uluslararası sıcak ilişkilerin ekonomik çıkarlarla olan ilintisine işaret eden Kureyş sûresi, Mekke'de 'kitap'ın ve 'devlet erki'nin yokluğunda

¹³ Tîcânî bu noktada, İbn Abbas'ın En'âm 6/65 âyetinde geçen 'yukarıdan gelen azap'tan maksadın yöneticilerin ve ünlülerin baskıları zulümleri olduğuna, aşağıdan gelen azaptan maksadın da sefil ve zor durumdaki insanlar olduğuna dair tefsirini Kurtubî'den nakleder. Bk. Tîcânî, *Uşûl*, 119; el-Ķurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Bayrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 8:414.

¹⁴ Tîcânî bu âyetleri ilk İslam cemaatinin siyasal eylemlerinin işleyiş tarzına işaret olarak değerlendirmektedir. Tîcânî'ye göre Müslümanlar dinsel önderliğe sahiptiler. Ayrıca, bu âyetler Habeşistan'a hicretten sonra inmiştir ki, bu açıdan Habeşistan'a hicreti bir iltica değil de diplomatik heyet gönderimi olarak algılayabiliriz. Bk. Tîcânî, *Uşûl*, 122.

baş gösteren toplumsal bozulma ve çözülme olgusuna işaret ederken; İsrâ sûresi -ki diğer adı “Benî İsrâîl” sûresidir- Yahudilerdeki ‘kitap’ın ve ‘devlet’in varlığına rağmen ortaya çıkan bozulma ve çözülme olgusuna işaret etmektedir (s. 129-148).

İsrâ sûresinin Mescid-i Aksa’dan bahisle başlaması, yerel duruştan evrensel duruşa geçişe işaret etme amacını taşır. Hz. Peygamber’in gece yürüyüşünde kendisine verilen ‘en belirgin âyet’ ‘tarih âyeti’dir ve bu da Roma-İran-İsrail mücadelesinde tezahür etmektedir. Nitekim bir sonraki âyet grubu, bu mücadelenin bazı yönlerini gözler önüne sermektedir. Tîcânî, müfessirlerin olayın detaylarına takılarak İsrâ sûresinin ilk âyetleri arasındaki irtibata dikkat çekmediklerini ifade etmektedir. Bu âyetlerde ele alınan konu, uluslararası güçlerin çekim alanı ve önceki bütün peygamberlerin gönderiliş mekânı konumundaki Şam bölgesinde süregelen mücadelelerin şahsında somutlaşan ve Mescid-i Aksâ ekseninde cereyan eden tarihsel ve toplumsal âyetleri görmektir. İsrailoğullarının yaşadıkları, önemli dini deneyimlerden biridir. Belki de Hz. Peygamberin her gün bu sûreyi okumasının nedeni budur. Hz. Peygamber Yahudileri de çözümlemeli ve onlarla girişilecek çatışmalara hazırlanmalıydı. Fars, Roma ve Yahudilerden oluşan uluslararası üç yönlü mücadeleden birini tasvir eden İsrâ sûresi, Yahudilerin nasıl bölündüğünü anlattıktan sonra Hz. Peygamber’e hitap ederek Kur’ân’ın insanlığın doğru yolu bulmasını sağlayacak en sağlam model olduğunu gözler önüne serer.¹⁵ Yazara göre, sûrenin sonuna doğru karşımıza çıkan 80-81. âyetlerde¹⁶ Hz. Peygamber’in güç ve egemenlik istemeye teşvik edildiğini, ‘kitap’ın ‘devlet’e ve insanların da ‘ümme’t’e dönüşmesinin öngörüldüğünü anlıyoruz. Müfessirler âyetlerde geçen “sulţân”, “neşîr” ve “batılı yok etmek için gelen hak” ifadelerinin “devletin örgütlü gücü (سلطان الدولة النظامي)” anlamına geldiğini söylerler.¹⁷ “Kitabî bir devlet” kurmak dinsel çözülmeyi ve parçalanmayı önler, siyasal çölleşmeyi ortadan kaldırır. Tîcânî’ye göre bu iki âyet İslami davetin yeni stratejisinin bir uzantısı ve te’kidi mahiyetindedir. İslam’ın stratejisi, İsrâ yolculuğundan sonra fiilen bir devlet kurmaya yönelmiştir (s. 148-155).

Tîcânî, bölümün üçüncü alt başlığında Rûm sûresi ışığında İran ve Roma imparatorluklarının temsil ettikleri uluslararası ilişkilerin fesadını irdeler. Tîcânî’ye göre, Kureyş, İsrâ ve Rûm sûrelerini bütüncül bir okuma ile değerlendirdiğimiz zaman, Kureyş sûresinde işaret edilen uluslararası siyasal ilişkilerin aynısının İsrâ sûresinde daha geniş bir ölçekte ele alındığını ve bunların Rûm sûresinde yeniden masaya yatırıldıklarını görme imkânı buluruz. Rûm sûresi İran ve Roma’nın yön

¹⁵ “Kuşkusuz bu Kur’ân en doğru olana iletir; dünya ve âhiret için yararlı işler yapan müminlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdelir” (el-İsrâ 17/9).

¹⁶ “Ve şöyle niyaz et: “Rabbim! Girilecek yere doğrulukla girmemi, çıkılacak yerden de doğrulukla çıkmamı sağla, bana tarafından yardımcı bir güç ver! De ki: “Hak geldi bâtil yıkılıp gitti! Zaten bâtil yıkılmaya mahkûmdur.” (el-İsrâ 17/80-81).

¹⁷ Yazar Taberî ve Râzî’nin açıklamalarını yorumlayarak bu görüşü temellendirir. Bk. Tîcânî, *Usûl*, 154-155.

verdiği uluslararası ilişkilere ve bu ilişkilerin dinler tarihine yansımalarına tahsis edilmiştir. Rûm ve İsrâ sûrelerinin birbirine çok yakın zamanlarda nazil oldukları söylenebilir. Her iki sûre de uluslararası ilişkileri ele almaları bakımından birbirlerini bütünlendirmektedir. Rûm sûresi'nin giriş kısmı, o dönemin süper güçlerinin mücadele merkezlerini özetler. İslam'dan bu güç dengelerinin enkazı üzerinde yeni bir medeniyet kurması istenir ve bunun sonucunda da Müminlerin sevinecekleri vurgulanır (s. 155-159). Tîcânî burada müminlerin neden sevindiğine dair müfessirlerin görüşlerini anar ve İbn Atıyye'nin görüşünü siyasi şartları yansıtmışından ötürü tercih eder. Buna göre, müminlerin sevinmelerinin en büyük sebebi, ehl-i kitap bir topluluğun galip gelmesi değil, daha küçük olan düşmanın kazanması ve Allah'ın Roma'nın mücehhez gücünü Müslümanların yararına kullanmasıdır. Yazar, Müşriklerin İrankıların kazanmalarını isteme sebeplerinin de ekonomik ve askeri boyutla ilgili olduğunu düşünmektedir.¹⁸

Rûm sûresinin ilk kısmı İran-Roma çekişmesinin birer yansıması olarak değerlendirilebilecek üç tarihsel olayı canlandırarak Arap belleğinin tarihsel arka planına işaret etmektedir. Bunlar, Osman b. Huveyris'in girişimleri, Ashâb-ı Uhdûd ve Fil olaylarıdır. Fîl ve Burûc sûreleri de İran-Roma çekişmesinin yansımalarını anlatmaktadır (s. 158-161). Giriş kısmında, o çağdaki bütün krallıkların ve kabilelerin konumlarını belirleyen ve uluslararası mücadeleyi yansıtan Rum sûresi, bütün insanlara bir çağrıda bulunur. Yeryüzünde dolaşmalarını, bu mücadelenin akibetini (ifsat) somut olarak gözlemlemelerini ve böylece gerekli olan ibret derslerini almalarını ister. Yazara göre, Rûm sûresinin 41-42. âyetlerini gözden geçirdiğimizde -Kurtubi'nin yorumlarını da destek alarak- bu âyetlerde yönetim kargaşası ve siyasal istikrarsızlıktan bahsedildiğini söyleyebiliriz (s. 159-167).

Rum sûresi üzerinden dönemin uluslararası durumunu değerlendiren Tîcânî, daha sonra iki alt başlıkla İran ve Roma İmparatorluklarının iç bozulmalarından (iç fesat) bahseder. Böylece o günkü uluslararası uygarlık fesadının (الفساد الحضاري) boyutlarını gözler önüne sermek ister. Tîcânî'ye göre, Hz. Peygamber döneminde İslami bir devletin kurulması bir zorunluluk haline gelmiştir ve Hz. Peygamber'in İsrâ olayından sonraki en başta gelen görevi budur (s. 167-171).

Tîcânî üçüncü bölümün sonunda, Hz. Muhammed'in Mekke'de bir İslam devleti kurma adına yaptığı girişimleri saymaktadır. Resûlullah önce Şûrâ sûresi'nin 42. âyetinde de işaret edildiği

¹⁸ Bk. Tîcânî, *Uşûl*, 157-159; el-Ķurtubî, *el-Câmi*, 16:397-398; İbn Atıyye, *el-Muĥarraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. er-Rahâle el-Fâruĥ v.dğr., 2. Baskı (Katar: Vizâretü'l-Evĥâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 7/7.

gibi Kureyşlilerin elit hükümetini tanımadığını ilan etmekle işe başlamalıydı. Yazara göre, Hz. Peygamberin Taife gidişi, Nevfel Kabilesi'nden eman alması ve Âmiroğullarıyla yürütülen görüşmeler, onun siyasal girişimlerinden bazılarıdır (167-184).¹⁹

Çalışmanın dördüncü bölümü “İslam Siyasi Düşüncesi ve Laik İdeolojinin Mukayesesi (مداخلة بين الفكر السياسي الإسلامي والأيدولوجية العلمانية)” başlığını taşımaktadır. Yazarın amacı Kur’ân’ın bakış açısı ile siyaset felsefesinin çakıştığı alanları incelemektir. Tîcânî’ye göre İsrail toplumu, Hz. Musa’dan ve uzun bir mücadeleden sonra ilk ‘dini tevhidi devlet’i kurabilmişti. Bu dönem, din ile devlet işlerini bağdaştırma ile ayrıcalık arz ediyordu. Fakat çalkantılı süreçler yaşayan İsrailoğulları “kurtarıcı elçi” ve vaat edilmiş toprak inancına kapıldılar, ırkçılık fikrini benimsediler. Böylesine zor şartlarda gelen Hz. İsa öncelikli olarak, Yahudi kahinlerin tutumunu şeklen ve yöntem olarak reddetti. Ayrıca o, dönemin enkazı üzerinde toplumsal-siyasal bir düzen kurma yolunda stratejiler yürüterek muhataplarına “Rabbin krallığı” deyiminden bahsediyordu. Bu ifade yanlış anlaşılabilir. Hz. İsa, vaat edilen peygamberin, Davud’un soyundan gelmesinin zorunluluk olmadığını, kendisi ile mesihlik inancının bir ilgisinin olmadığını bildiriyordu (s. 188-209).

Yazarın sonuç kısmındaki bazı vurguları da şöyledir: Kur’ân’ın Mekke döneminde inen âyetlerinde siyasal düşünceye dair hiçbir anlatının olmadığı, Kur’ân’ın hicret sonrasında farklı konulara uzandığı şeklindeki “evrimleşme” görüşünü ileri süren müsteşrik ve kimi Müslüman düşünürler yanılmaktadır. Ayrıca, kimi İslamcıların, Mekke’de siyasi atıflar olsa bile bunların Medine devletinde gerçekleştirilmesi beklenen genel prensipler olduğu şeklindeki varsayımları da su götürür niteliktedir. Kur’ân’ın Mekke döneminde ahiretten bahsetmesi, İslami siyasal inancın esasının ta kendisidir. Dünya ile ahireti birbirine bağlayan “tevhidi siyasal felsefe” ile dünyayı ve ahireti birbirinden ayıran “ayrışmacı siyasal felsefe” arasındaki özde ayrılığın odak noktası budur. Kur’ân tarihsel olaylar üzerinden siyasal atıflar içerir. Tarihsel olayların gözlemlendiği üst ufuk/açı (العرض الفوقي), âyetlerde “iç ufuk/açı (العرض التحتي)” halinde yansımalar bulur. Nitekim bunun örnekleri İsrâ, Rûm, Burûc, Kureyş ve Fîl sûresinde görülmüştür (s. 237-243).

Çalışma; tefsir,²⁰ Kur’ân araştırmaları, hadis, İslam tarihi, İslam düşüncesi, İslam hukuku, felsefe ve hukuk gibi farklı alanlara ait kaynakları kullanmaktadır. Tîcânî’nin çalışma boyunca karşı çıktığı iki yaklaşım, Mekke dönemi boyunca siyasete dair -kıyamet ve ahiret endişesi dışında- hiçbir

¹⁹ İsmail Çalışkan, Tîcânî’nin, İsrâ olayından sonra Peygamber’in görevinin İran, Roma, Bizans gibi büyük bir devlet kurmak olduğu, bu amaçla Taife gittiği ve Akabe’de kabilelerle görüştüğü şeklindeki yaklaşımını isabetli bulmamaktadır. Bk. İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 2. Baskı (Ankara: Ankara Okulu, 2012), 24.

²⁰ Tîcânî şu müfessirlerin tefsirlerine başvurmuştur: Taberî, Zemahşerî, Râzî, Kurtubî, İbn Kesîr, Alûsî, Seyyid Kurtub ve Mevdûdî. En çok başvuru yapılan müfessir Kurtubî’dir.

atfın yer almadığı şeklindeki oryantalist iddia ve bazı Müslüman düşünürlerin Mekke döneminde sadece genel ilkelerin yer alıp Medine'de içi doldurulacak bir çerçevenin çizildiği şeklindeki görüşleridir. Tîcânî'ye göre Mekke döneminde yer alan ilkeler Medine'de uygulamayı bekleyen soyut felsefi kuramlar değildir; aksine, pratik durumla iç içeliğin açık göstergesidirler. Fakat, kanaatimizce, çalışmasına başlık olarak seçmiş olduğu “usûl” kelimesi, eleştirmiş olduğu karşıt görüşlerin düşüncelerini çağrıştıran bir tercih olarak yorumlanabilir. Bu noktada “kurallar/*kaavâ'id*” vb. kelimelerin yazarın kastını daha iyi ifade edeceği iddia edilebilir.

Tîcânî birçok Kur'ân ifadesi ve kavramını da siyasi içerikle doldurmaktadır. Söz konusu iddiaları ve metodu ile “siyasal tefsir” örnekleri sunduğunu söyleyebiliriz.²¹ Görüşlerine zaman zaman tefsir kaynaklarından referans gösterse de âyetlere veya sûrelere büyük oranda siyasi içerik yüklediği görülmektedir. Söz gelimi, kendisi, Kur'ân'ın her sûresinin bir şekilde, kimi siyasal meselelerle ve toplum-devlet ilişkilerine dair bazı hususlarla ilgili bilgi içerdiğini söyler.

Kur'ân'a bu derece siyasi içerik yükleme tavrı tartışmaya açık olmakla beraber, Kur'ân'a bu şekilde yaklaşmanın tamamen faydasız olduğu da -kanaatimizce- iddia edilemez. Yukarıda zikrettiğimiz bazı örneklerde de görüleceği gibi, gerek âyetlerin içeriğini siyasi boyutla derinleştiren gerek âyetler ve sûreler arası irtibatları siyasi atıflarla bezeyen böylesi bir yaklaşım, Kur'ân'ı anlamada farklı ufuklar sunabilir. Yine, Tîcânî'nin, tarihsel olayların (üst ufuk/açı-العرض الفوقي) sûrelerdeki yansımalarına (alt ufuk/açı-العرض التحتي) dair, İsrâ, Rûm, Bürûc ve Kureyş sûreleri bağlamında verdiği örnekler dikkat çekicidir. Kısaca, Tîcânî'nin metodunun ve iddialarının ne tamamen göz ardı edilmesinin ne de olduğu gibi kabul edilmesinin sağlıklı bir yaklaşım olacağını iddia edebiliriz.

Tîcânî Kur'ân kıssalarını kronolojik bir okumaya tabi tutarak Kur'ân'dan adeta bir tarih felsefesi çıkarmaya çabalamaktadır. Ayrıca kıssaların amacının; Peygamberi, onunla birlikte olanları ve sonraki müminleri tarihsel derinlikle yüzleştirmek olduğunu iddia etmektedir. Kıssaların amacı ve içeriği hakkındaki bu tutumu tartışmaya açıktır.

Tîcânî'nin Mekkî sûreleri ele alırken takip ettiği yöntem, konulu tefsir çalışmaları açısından kaydedilebilecek, hatta istifade edilecek nitelikte olabilir. Sûrelere yüklediği siyasi muhteva, konulu tefsir araştırmacılarına katkı sunabilir. Ayrıca, sûrelerin içeriğini taksim yöntemi, nüzul sırasını ve tarihini siyasi açıdan ele alışı, istifade ve eleştiriye açık bir diğer husustur. Hz. Peygamber'in İsrâ

²¹ Çalışkan, “siyasî tefsir” kavramını şöyle tanımlamaktadır: “*Siyasî tefsir, Kur'ân nasslarını toplumun organizasyon ve yönetimi ile ilgili kavram ve kurumlara uygun olarak yorumlamak veya o nasslardan kişisel ya da grup kanaatlerine denk düşen dayanaklar bulmaktır*”. Bk. Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, 72.

sûresini günlük okumasını siyasi açıdan değerlendirmesi de “Fezâilü'l-Kur'ân” açısından kaydedilebilecek niteliktedir.

Hz. Peygamber'in (s.a.) iktidarı ele geçirme hedefine işaret eden sembolik delillerin olduğu yönündeki iddialar da dikkat çekicidir. Tarihi rivayetleri ve kimi Kur'ân ifadelerini sembolik olarak yorumlayan böylesi bir yaklaşım, “bâtınî te'vîl” örneği olarak da değerlendirilebilir. Bu bölümün, çalışmanın genel seyrine ve bir doktora çalışmasının bilimsel niteliğine gölge düşürüp düşürmediği de ayrıca sorgulanabilir.

Sonuç olarak, çalışma, siyasal bilimler uzmanı bir araştırmacının Kur'ân incelemesi örneğini sunmaktadır. Tîcânî'nin Kur'ân okumalarında, sahip olduğu siyaset bilimi birikiminden etkilendiğini söyleyebiliriz. Yazarın iddiaları ve metodu son zamanlarda dile getirilen ‘siyasal tefsir’ olgusuna örnek teşkil edecek mahiyettedir. Diğer taraftan, izlediği yöntem, konulu tefsir araştırmacılarına farklı açılar sunabilecek niteliktedir. Dolayısıyla Tîcânî'nin bu eseri tefsir çalışmalarına katkı sağlayabilecek ve aynı zamanda tefsir ilmi açısından eleştirilebilecek yönler barındırmaktadır.