

TEVILAT Journal of Islamic Sciences

TEVILAT

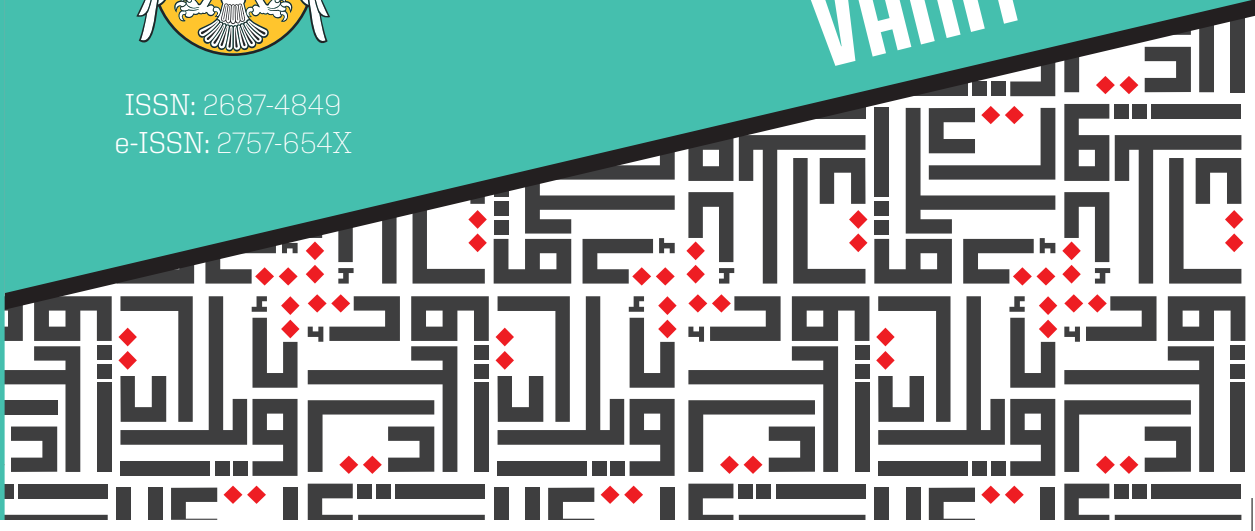
Selçuk
Üniversitesi
İslami
İlimler
Fakültesi
Dergisi

Cilt / Volume: 3 Sayı / Issue: 1 Yaz / Summer: 2022



ISSN: 2687-4849
e-ISSN: 2757-654X

VAHİY





TEVİLÂT

Cilt / Volume: 3

Sayı / Issue: 1

Yaz / Summer 2022

Selçuk Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi



TEVİLAT

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Tevilat Journal of Islamic Sciences

ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X

Yıl: 2022 (Yaz) Year: 2022 (Summer)

Cilt: 3 Sayı: 1 Volume: 3 Issue: 1

Altı ayda bir yayınlanır. Published every six months.

Sahibi Owner

*Selçuk Üniversitesi İslami İlimler On behalf of the Selçuk University Faculty
Fakültesi Adına Islamic Knowledge
Dekan, Prof. Dr. Ramazan ALTINTAŞ*

Editörler Editors in Chief

Dr. M. Raşit AKPINAR (Selçuk Ü.) Dr. Mustafa Yüceer (Selçuk Ü.)

Editör Yardımcıları Editor Assistants

Dr. Süleyman Şahin (Selçuk Ü.) Dr. Furkan Çakır (Selçuk Ü.)

Dil Editörleri Language Editors

Doç. Dr. Mustafa ÖZGEN (Emekli) Dr. Hüseyin Gökcalp (Selçuk Ü.)
Dr. Yusuf Sami Samancı (Selçuk Ü.) Muhammed Ali Söylemez (Selçuk Ü.)

Alan Editörleri Fields Editors

Dr. Cemal Kalkan (Fıkıh) Burhan Başarslan (Din Bilimleri)
Dr. Esat Sabırlı (Tefsir) Furkan Çakır (Hadis)
Dr. Fatih Özkan (Din Eğitimi) Emrullah Duran (Din Bilimleri)
Dr. Sami Bayrakçı (Tasavvuf) Mehmet Emin Demir (İslam Tarihi)
Abdullah Karaca (Tefsir) Mehmet Yıldırım (Tefsir)
Abdullah Yıldız (Kelam) Muhammed Ali Söylemez (Arap Dili)
Ayşe Kutlu (Arap Dili ve Belagatı) Süleyman Şahin (Fıkıh)
Aslı Menekşe (Kelam) Mustafa Üngör (Din Bilimleri)

Redaksiyon Redaction

Ayşe Kutlu (Selçuk Ü.)
Mehmet Emin Demir (Selçuk Ü.)
Muhammed Ali Söylemez (Selçuk Ü.)

Yayın Kurulu Editorial Board

- Prof. Dr. Abdullah Çolak (Hitit Ü.)
Prof. Dr. Ahmet Yaman (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Ali Osman Kurt (ASBÜ)
Prof. Dr. Halil Aldemir (7 Aralık Ü.)
Prof. Dr. Hasan Keskin (Cumhuriyet Ü.)
Prof. Dr. Mehmet Evkuran (Hitit Ü.)
Prof. Dr. Ramazan Muslu (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Sinan Öge (Atatürk Ü.)
- Prof. Dr. Şamil Dağcı (Ankara Ü.)
Prof. Dr. Şehmus Demir (Gaziantep Ü.)
Prof. Dr. Zekeriya Güler (29 Mayıs Ü.)
Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Oş Devlet Ü.)
Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi M. Raşit Akpınar (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Yüceer (Selçuk Ü.)

Danışma Kurulu Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah Kahraman (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Ali Temizel (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Alparслан Açıkgenç (Y. Teknik Ü.)
Prof. Dr. Asım Yapıcı (Ankara Sbü.)
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci (Siirt Ü.)
Prof. Dr. Erdal Baykan (Mersin Ü.)
Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Y. Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. H. Hüseyin Bircan (N.Erbakan Ü.)
Prof. Dr. H. Mehmet Günay (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Hakan Olgun (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Halit Çalış (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Harun Reşit Demirel (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Harun Ögmüş (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Hasan Akkanat (Gazi Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Aydın (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. İlhan Kutluer (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Ü.)
Prof. Dr. M. Zeki Aydın (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sbü.)
Prof. Dr. Metin Yiğit (Dicle Ü.)
Prof. Dr. Mithat Eser (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Musa Bağcı (Dicle Ü.)
Prof. Dr. Mustafa Karacoşkun (7 Aralık Ü.)
Prof. Dr. Necmettin Gökçür (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Orhan Çeker (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Ömer Faruk Ocak (Trakya Ü.)
Prof. Dr. Ömer Mahir Alper (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Ömer Türker (Marmara Ü.)
Prof. Dr. Ramazan Altıntaş (Selçuk Ü.)
- Prof. Dr. Recep Tuzcu (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Sefa Bardakçı (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Seyit Avcı (Selçuk Ü.)
Prof. Dr. Siddık Korkmaz (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz (İstanbul Ü.)
Prof. Dr. Tahir Uluç (N. Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Vahdettin Işık (F. Sultan Mehmet Ü.)
Doç. Dr. D. Manhal Mohammed (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Hasan Uçar (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. İsmail Yalçın (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Mehmet Kaya (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. M. Tayyib Kılıç (Dicle Ü.)
Doç. Dr. Muhammed Ersöz (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Murat Demirkol (Y. Beyazıt Ü.)
Doç. Dr. Musa Erkaya (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Mustafa Karabacak (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Necmeddin Güney (N. Erbakan Ü.)
Doç. Dr. Necmettin Kızılkaya (İstanbul Ü.)
Doç. Dr. Süleyman Narol (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Sümeyra Birecik (Selçuk Ü.)
Doç. Dr. Yusuf Acar (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Fatiha Bozbaş (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökçalp (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi İlyas Kaplan (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Olcay Kocatürk (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Ö. Faruk Akpınar (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Üyesi Y. Sami Samancı (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Gör. Hasan Sevim (Selçuk Ü.)
Dr. Öğr. Gör. Kahraman Bulgurcu (Selçuk Ü.)
Öğr. Gör. Abdulrahman Khadida (Selçuk Ü.)
Öğr. Gör. Abdulhakım T. Refaan (Selçuk Ü.)

YÖNETİM YERİ İLETİŞİM BİLGİLERİ HEAD OFFICE CONTACT DETAILS

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Alaaddin Keykubat Kampüsü,
Selçuklu / Konya / Türkiye
Tel: 0 (332) 241 00 41

www.tevilat.com
dergipark.org.tr/tr/pub/tevilat

tevilatdergi@gmail.com

Yayın Tarihi / Published in
30 Haziran 2022

TEVİLAT dergisi uluslararası hakemli bir akademik dergidir. Dergi altı ayda bir yayınlanır. Bu dergide yayınlanan yazıların fikri sorumluluğu yazara/yazarlara aittir. Bu fikirlerin dergide yer alması bunları yayın kurulunun da benimsediği anlamına gelmez. Yayın kurulu gönderilen yazıların özünü saklı tutmak kaydıyla gerekli düzenlemeleri yapma hakkına sahiptir. Dergide yer alan yazıların alıntılanması durumundan akademik etik kuralları çerçevesinde hareket edilmesi ve dipnot gösterilmesi zorunludur. *Tevilat*, iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri yayımlanmamaktadır. *Tevilat*, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

TEVİLAT is an international academic and refereed journal. It's published every six months. All opinion's responsibilities of the articles that published in the journal is belongs to the author/authors and, it does not mean that they are agreed by the editorial board. The editorial board has the right to make the necessary arrangements in the spelling and sentences of the articles without breaking the mean ideas of the article. It is obligatory to behave within the framework of academic ethical rules and show footnotes in the case of the citing the articles in the journal. *Tevilat*, uses double-blind review fulfilled by two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. *Tevilat*, provides immediately open access to its content.

YAYIN VE YAZIM POLİTİKASI



Tevilat, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi yılda iki sayı olarak yayınlanan uluslararası, bilimsel, akademik, hakemli ve tematik bir dergidir. Her sayısında İslam dünyasının tarihi ve güncel problemlerinden birini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan ve bu konuda çözüm önerileri sunan ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmaları yayınlamayı amaçlamaktadır.

YAYIN İLKELERİ

- *Tevilat*, dosya konusuna uygun olarak dini araştırmalar ve İslami ilimlerin her alanında yapılmış bilimsel makalelere yer verir. Ayrıca bu alanlarla ilişkili olan eğitim, tarih, felsefe ve edebiyat alanlarındaki akademik makaleleri de yayımlar. Editör kurulunun onayı ile dosya konusu dışında yer verilen makalelerin oranı o sayıdaki tüm makalelerin yarısını geçemez.
- Gönderilen makaleler intihal taramasından geçirilmektedir.
- *Tevilat*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Gönderilen yazıların değerlendirilme süreçleri şeffaf bir şekilde tanımlanmış olup bunların hassasiyetle uygulanması taahhüt edilmektedir. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka bir dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmiş olmamalıdır.
- *Tevilat*'a gönderilen yazılar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Değerlendirme için uygun bulunan yazılar, ilgili alanda en az iki hakeme gönderilir. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Editör Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Hakemler, bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Formu"yla dergiye bildirir. Yazarlar, editörlerin ve

hakemlerin raporlarını dikkate almak durumundadır. Değerlendirme süreci tamamlanan yazıların yazar tarafından geri çekilmesi söz konusu değildir.

- Bir araştırmanın yayınlanıp yayınlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşlerle karara bağlanır. "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellife revizyon için gönderilir. Tashih edilmiş dosyanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlerin onayına çalışma tekrar sunulur.
- Yazarlardan herhangi bir ücret talep edilmez ve yazarlara telif ücreti ödenmez. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların her türlü yayın hakkı yayıncı kurum aittir. Yazıların içeriği tümüyle yazarların sorumluluğundadır.

YAZIM KURALLARI

- *Tevilat*'a gönderilecek yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Makalelerin derginin internet sayfasında yer alan *Tevilat* Dergisi Yazım Şablonunun kullanılarak gönderilmesi tavsiye edilmektedir.
- Gönderilecek yazının başında yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum, ORCID bilgisi ve yazarın kendisine ulaşılabilir telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmelidir. Kör hakemlik gereği bu bilgiler, editörler tarafından kaldırıldıktan sonra makale hakemlere gönderilmektedir.
- Yazılar resim, şekil, harita vb. ekleri de dâhil olmak üzere 9.000 sözcüğü aşmamalıdır.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında 'Cambria' fontu ile metin içinde 10 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı yazılmalıdır.
- Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 3, sol 2,5 ve alt 2 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır.

- Paragraf boşlukları, Sonra 3 nk, Önce 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır. Dipnotlar, 9 punto 'Cambria', tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve 0,5 cm asılı olmalıdır.
- Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinlerin fotokopileri veya PDF formatı eklenmelidir. Ayrıca kitap tanıtım ve değerlendirmelerine kitap kapak görseli resim formatında eklenmelidir.
- Metin içinde vefat tarihi verilecekse (ö. 425/1033) şeklinde olmalıdır.
- Arapça metinler için "Traditional Arabic" veya Traditional Naskh" yazı karakteri kullanılmalıdır. Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-200 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Beş-sekiz (5-8) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- İmlâ ve noktalama açısından Türk Dil Kurumu'nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır. Editör, yazıların imlâsı ile ilgili değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- Makalenin sonunda "kaynakça" verilmelidir.
- Tevilat, dipnot ve kaynakça gösteriminde İSNAD Atıf Sistemi'ni esas almaktadır. Detaylar İsnad atıf sisteminin web sayfasında yer almaktadır. (bk. <http://isnadsistemi.org>)

ETİK İLKELER

Aşağıda yer alan etik görev ve sorumluluklar, açık erişim olarak Committee on Publication Ethics (COPE) tarafından yayınlanan rehberler ve politikalar dikkate alınarak hazırlanmıştır.

Yazarlar için; Gönderilen makalenin akademik alanlara katkı sunacak nitelikte olması yazarın sorumluluğundadır. Çalışmaların özgün olması ve araştırmaya dayalı olması

gerekmektedir. İntihal taraması dergi tarafından yapılırsa bile akademik onursuzluk olan intihalin sonuçları tamamen yazara yönelecektir. Makalede ismi yazılacak olan diğer yazarların araştırmaya katkı sağladığından emin olunmalıdır. Akademik katkısı olmayan kişilerin ilave yazar olarak gösterilmesi veya katkı sırası gözetilmeksizin, unvan, yaş ve cinsiyet gibi bilim dışı ölçütlerle yazar sıralaması yapılması bilim etiğine aykırıdır. Dergiye makale gönderen yazarların derginin yayım ve yazım ilkelerini okuduğu ve kabul ettiği varsayılır ve yazarlar bu ilkelere kendinden beklenenleri taahhüt etmiş sayılmaktadır. Atıflar ve kaynakça gösterimi eksiksiz olmalıdır. Yazarlar, Yükseköğretim Kurulu'nca da belirtilen Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ni dikkate almalıdır.

Hakemler için; Hakemler dergide yayımlanacak makalenin akademik kalitesinin en temel tespit edicisi olduklarının bilinciyle davranmalı ve akademik kaliteyi artırma sorumluluğuyla değerlendirme yapmalıdır. Hakemler, yalnızca uygun bir değerlendirmeyi yapmak için gereken uzmanlığa sahip oldukları, kör hakemlik gizliliğine riayet edebilecekleri ve makaleye dair detayları her şekilde gizli tutabilecekleri makalelerin hakemliğini kabul etmelidirler. Makale inceleme süreci sonrasında da incelenen makaleye dair herhangi bir bilgi hiçbir şekilde başkalarıyla paylaşılmamalıdır. Hakemler, yalnızca makalelerin içeriğinin doğruluğunu ve akademik ölçütlere uygunluğunu değerlendirmelidir. Makalede ortaya konan düşüncelerin hakemin düşüncelerinden farklı olması değerlendirmeyi etkilememelidir. Hakem raporları objektif ve ölçülü olmalıdır. Hakaret içeren, küçümseyici ve itham edici ifadelerden kesinlikle kaçınılmalıdır. Hakemler, değerlendirme raporlarında yüzeysel ve muğlak ifadelerden kaçınmalıdır. Sonucu olumsuz olan değerlendirmelerde sonucun dayandığı eksik ve kusurlu hususlar somut bir şekilde gösterilmelidir. Hakemler, kendilerine tanınan süre içerisinde makaleleri

değerlendirmelidir. Şayet değerlendirme yapmayacaklarsa, makul bir süre içerisinde dergiye bildirmelidirler.

Editörler için; Editörler, dergi politikasında belirtilen ilgili alanlara katkı sağlayacak makaleleri değerlendirme sürecine kabul etmelidir. Editörler, kabul veya reddedilen makaleler ile herhangi bir çıkar çatışması/ilişkisi içinde olmamalıdır. Editörler bir makaleyi kabul etmek ya da reddetmek için tüm sorumluluğa ve yetkiye sahiptir. Hakemlerin ve yazarların isimlerinin karşılıklı olarak

gizli tutulması editörlerin sorumluluğudur. Yayınlanmak üzere gönderilen makalelerin intihal taraması ve böylece akademik onursuzluğun önüne geçilmesi için editörler gerekli çabayı göstermelidir.

Dergiye gönderilen makalelerin ön inceleme, hakemlik, düzenleme ve yayınlama süreçlerinin vaktinde ve sağlıklı bir şekilde tamamlanması editörlerin görevidir. Editörler dergiye makale kabul ederken akademik kaygı ve ölçütleri öncelikle



DİZİNLEME

INDEXING

ESJI Eurasian
Scientific
Journal
www.ESJIndex.org Index



”ACARINDEX

Türkiye Kaynakçası
kaynakça.info

Directory of
Research Journal
DRJI Indexing

Academic
Resource
Index
ResearchBib

asos
akademik sosyal bilimler indeks

ISAM.



ROOTINDEXING
JOURNAL ABSTRACTING AND INDEXING SERVICE

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

5	Yayın ve Yazım Politikası / Publishing and Writing Policy
9	Editörden / Editorial
	Araştırma Makaleleri / Research Articles
13-32	Sahih Hadis Anlayışının Vahyin Anlaşılmasındaki Rolü The Role of Authentic Hadith in Understanding of the Reveal <i>Hasan Eryılmaz</i>
33-71	Sünnet-Vahiy Bağlamında Namazın Kılınışı Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi Evaluation of Opinions on Performing Salaat in the Context of Sunnah-Revelation <i>Recep Tuzcu</i>
73-93	Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nefsî Kelam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi Abd al-Qâhir al-Jurjânî's Defense of Kalâm Nafsî and The Criticism of The Mu'tazilite Method <i>Recep Yartaşı</i>

- 95-131 **Kur'an'da Geçen Necm/Nücûm Kelimelerinin
Metin İçi Bağlam Açısından Analitik Olarak
İncelenmesi**
Analytical Analysis of "Najm/Nujum" Words in The
Qur'an (Within the Context of the Text)
Duran Ekizer
- 133-161 **Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur
Rahman'ın Vahiy Anlayışı**
Fazlur Rahman's Understanding of Revelation in the
Framework of Halkul-Qur'an Discussions
Hatice Kelpetin Arpaguş
- 163-181 **İslam Dünyasında Hicri Birinci Yüzyıldan
Günümüze Kadar Aşere Kıraatinin Yayılmasının
Tarihsel Aşamaları**
The Historical Stages of the Spread of the Ten Qira'at
in the Islamic World From the First Hijri Century
Until the Present Century
Huda Fattahi - Süleyman Narol
- Kitap İncelemeleri / Book Reviews**
- 183-192 **Dr. Halil İbrahim Molla Hâtır el-Azzâmî,
es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Vahyün**
Furkan Öztürk
- Sempozyum Tanıtımı / Symposium Introduction**
- 193-213 **Vahiy Sempozyumu Ardından**
Şaziye Gül Kokulu - Mukaddes Büyükkaymaz



Editörden / Editorial

İnsanlığa vahyin mucizevi dilini öğreten âlemlerin Rabbi olan Allah'a hamdolsun.

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi bünyesinde çıkarmakta olduğumuz dergimizin beşinci sayısını, "Vahiy" temasıyla sizlerin istifadesine sunuyoruz.

Önceki sayılarımızda ele aldığımız "Din ve Değişim", "Dijital Yaşam" ve "İslam ve Tıp" temalarıyla hayata dokunan aynı zamanda modern zamana ışık tutan makaleleri sizlere sunmayı hedeflemiştik. Bu sayımızda ise Vahiy konusunda uzman isimler tarafından yazılmış makaleleri sizlerle buluşturmaktayız.

İslam düşüncesinde vahiy sadece inanç esasları ile sınırlı değildir. Aynı zamanda birey ve toplum hayatının tüm alanlarıyla çok sıkı bir irtibat halindedir. Bununla birlikte insan, vahiy sayesinde Yüce Allah'ın varlığını, yegâneliğini, rehberliğini ve O'na karşı sorumluluğunu öğrenmekte, bu yönüyle vahiy insan için bir terbiye sürecini ifade etmektedir.

Vahiy alanındaki çalışmalar, günümüzde gerek vahiy-sünnet ilişkisi gerekse vahyin mahiyeti ile ilgili alanlara odaklanırken farklı vahiy algıları da şahıs merkezli düşünceleri ön plana çıkarmakta ve tartışmalara neden olmaktadır.

Vahyin mahiyeti, İslam telakkisine doğrudan etki etme potansiyeline sahiptir ve bu açıdan vahiy oldukça hassas bir

konudur. Vahiy olgusunun bilimsel bir şekilde incelenmesi ne kadar önemli ise, konunun deizme kapı aralayacak yahut İslam'ı sıradanlaştıracak söylemlere yol açabilecek kadar hassas bir mahiyet arz etmesi de bir o kadar önemlidir. Vahiyle ilgili analizlerde bu hassas noktanın göz önünde bulundurulması, bilimsel tartışmalarımızın daha verimli ve sağlıklı bir zeminde yürütülmesini sağlayacaktır.

Tarihselci yaklaşım, son yıllarda vahyin mahiyeti ve nüzul keyfiyetini daha hararetli bir tartışma platformuna taşımıştır. Öyle ki, bu tartışmalar fikhî hükümlerden itikâdî prensiplere ve Kur'an'ın üslubuna kadar farklı alanlara uzanmıştır. Tarihselcilik tartışmaları Halku'l-Kur'ân ve Kur'an tarihi gibi adeta tarih konusu olarak literatürde yer alan kimi meselelerin farklı bir gözle yeniden incelenmesine yol açmıştır. Her ne kadar tarihselci yaklaşım, beşeri müdahaleler sonucunda tahrif ve tağyire uğrayan Tevrat ve İncil metinleri için söz konusu edilebilirse de Kur'an vahyi için benzer bir yaklaşımı benimsemek, tevatüren nakledile gelen bu son ilahi mesajı muharref metinler seviyesine indirgemek anlamına gelir.

Vahyin Sünnetle ilişkisi ve sünnetin vahiy mahsulü olup olmadığı meselesi, bizzat vahyin mahiyeti gibi ehemmiyetle üzerinde durulması gereken bir diğer konudur. İslam âlimleri sünnetin vahiy yönünü daima göz önünde bulundurmuş ve bu kapsamda; "vahy-i gayr-i metlûv", "vahy-i bâtin", "vahy-i haff", "şibh-i vahy" gibi kavramlar geliştirmişlerdir. Âlimler arasında detayda kimi farklılıklar bulunsa da sünnetin ilahi yönü ve Kur'an'ı beyanı oluşu daima vurgulanmıştır. Unutulmamalıdır ki Hz. Peygamber'in Kur'an'ı sözlü ve fiili olarak tebyin etmesi, muhatapı olan toplumun vahyi anlamasını, benimsemesini ve Müslümanların toplumsal bir gerçeklik olarak tarih sahnesinde yer almasını sağlamıştır.

Bu konulara ışık tutan özgün araştırma makalelerinde ilk sırayı, gönderilme tarihini baz alan yeni dergi politikamız gereği, Hasan Eryılmaz'ın "Sahih Hadis Anlayışının Vahyin Anlaşılmasındaki Rolü" başlıklı makalesi alıyor.

Ardından Prof. Dr. Recep Tuzcu tarafından kaleme alınan "Sünnet-Vahiy Bağlamında Namazın Kılınışı Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi" başlıklı makale kendisine yer buluyor.

Sonrasında Arş. Gör. Recep Yartaşı'ya ait olan "Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nefsî Kalam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi" isimli araştırma makalesi ekoller arası ilişkilerin incelemesini konu ediniyor.

Bir diğer çalışma ise Prof. Dr. Hatice Kelpetin Arpaguş'un "Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı" isimli makalesidir.

Beşinci makale ise, Dr. Öğr. Üyesi Duran Ekizer tarafından kaleme alınıyor ve "Kur'an'da Geçen Necm/Nücûm Kelimelerinin Metin İçi Bağlam Açısından Analitik Olarak İncelenmesi" başlığını taşıyor.

Araştırma makalelerimiz, Huda Fattahi ve Doç. Dr. Süleyman Narol tarafından kaleme alınan "İslam Dünyasında Hicri Birinci Yüzyıldan Günümüze Kadar Aşere Kıraatinin Yayılmasının Tarihsel Aşamaları" adlı makalesinde kıraat ilmi müfredatının önemli bir parçası olan aşere kıraatinin serüveninin analiz edilmesiyle son buluyor.

Ayrıca bu sayımızda Vahiy temasını farklı meseleler ve konular odağında ele alan Dr. Halil İbrahim Molla Hâtır el-Azzâmî'ye ait olan *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Vahyün* adlı kitabın tanıtımına da Furkan Öztürk tarafından yer veriliyor.

Son olarak, 17-18 Mart 2022 tarihinde Konya'da gerçekleştirilen Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu'nun tanıtımı, Şaziye Gül Kokulu ve Mukaddes Büyükkaymaz'ın kaleminden sizlerle buluşuyor.

"Vahiy II" temasıyla yayınlamayı planladığımız bir sonraki sayıda görüşmek dileğiyle sağlık ve afiyette kalın, Allah'a emanet olun!



Editörler

Sahih Hadis Anlayışının Vahyin Anlaşılmasındaki Rolü

Araştırma
Research


Hasan Eryılmaz

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Ph.D. Student, Ankara University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Ankara, Türkiye

 hasaneryilmaz85@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-5343-6981>

Yazar
Author

Eryılmaz, Hasan. "Sahih Hadis Anlayışının Vahyin Anlaşılmasındaki Rolü". *Tevilat*
3/1 (2022), 13-32.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1096165>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-03-30 ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 2022-06-01

www.tevilat.com

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Bilgi
Info

Sahih Hadis Anlayışının Vahyin Anlaşılmasındaki Rolü

Yüce Allah'ın vahiy kanalıyla insanlığa hitabındaki maksat; mesajın okunması, anlaşılması ve hayata tatbik edilmesidir. Hz. Muhammed de peygamberlik vazifesi devam ettiği müddetçe söz, fiil ve takrirleri ile bu amaç doğrultusunda gayret sarf etmiştir. Dolayısıyla Kur'an ve sünnet arasındaki bu korelasyon dikkate alındığında sünnetin en öncelikli görevlerinden birinin de Kur'an'ı açıklamak olduğu söylenebilir. Bu nedenle Sünnî paradigma içerisinde ilâhî mesajın anlaşılmasında öncelikli başvuru kaynağı hiç kuşkusuz sünnetin sonraki nesillere aktarılmasında etkin bir yere sahip olan rivayetler olmuştur. Bu rivayetler ise isnad ve metinden müteşekkil olup, isnadında bulunan isimlere göre kıymet görmüşlerdir. Ehl-i sünnet içerisinde en sağlıklı rivayetler Hz. Muhammed'in yakınındaki sahabeye izafe edilenlerdir. Bu husus ehl-i sünnet çevreler tarafından rivayetin sıhhat ve selametini artırın bir nokta olarak değerlendirilirken Şia açısından bir kusur olarak telakki edilebilmektedir.

Bu makale ile dinin kemale ermesi ile ilgili olarak ana çıkış noktası sayılan "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslamiyet'i beğendim" (el-Mâide 5/3) âyetinin Sünnî ve Şii hadis kaynaklarında bağlam ve arka plan ifade eden rivayetler çerçevesinde yorumlanmasına değinilecektir. Öncelikle ehl-i sünnet kaynaklarında ilgili âyet ve teviline ilişkin rivayetlerin konumu ve değeri ele alındıktan sonra bu rivayetlerin kronolojik olarak Şii tefsirlerindeki yansımalarına değinilecektir. Böylelikle ekoller arasındaki etkileşimin keyfiyeti ve ilgili âyetin tefsiri esnasında ortaya çıkan tercihlere etki eden zihni alt yapının tesiri ortaya konmaya çalışılacaktır.

Özet

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ehl-i Sünnet, Şia, Vahiy, Sahih.

14

Tevilat 3/1 (2022)

The Role of Authentic Hadith in Understanding of the Reveal

The purpose of Almighty Allah in addressing humanity through revelation; reading, understanding and applying the message to life. Hz. As long as his prophetic duty continued, Muhammad made efforts in line with this aim with his words, actions and approvals. Therefore, considering this correlation between the Qur'an and the Sunnah, it can be said that one of the foremost duties of the Sunnah is to explain the Qur'an. For this reason, the primary source of reference in understanding the divine message in the Sunni paradigm has undoubtedly been the narrations, which have an effective place in the transfer of the sunnah to the next generations. These narrations, on the other hand, were composed of isnad and text, and were valued according to the names in their isnad. The most healthy narrations among the Ahl as-Sunnah. They are the ones attributed to the Companions near Muhammad. While this issue is considered by the Ahl as-Sunnah circles as a point that increases the soundness and safety of the narration, it can be considered as a flaw in terms of Shia.

The context and context of the verse "Today I have perfected your religion for you, I have completed my blessings for you, I like Islam as a religion for you" (al-Maida 5/3), which is considered the main starting point for the perfection of religion with this article, in Sunni and Shiite hadith sources. It will be discussed in the context of the narrations expressing the background. First of all, the position and value of the narrations related to the relevant verse and interpretation in the sources of Ahl as-Sunnah will be discussed, and then the reflections of these narrations in Shiite commentaries will be mentioned chronologically. Thus, the nature of the interaction between the schools and the influence of the mental infrastructure that affects the preferences that arise during the interpretation of the relevant verse will be tried to be revealed.

Abstract

Keywords: Ahl al-Sunnah, Shia, Revelation, Hadith, Sahih.

Giriş

Sünnî ve Şîf ayırımının yapılmaya başlandığı ilk zamanlardan bu yana birçok konunun taraflar arasında tartışma malzemesi olarak kullanıldığı ve çoğunlukla herhangi bir uzlaşmaya varılamadığı bir hakikattir. Genelde egemen güç olarak varlığını sürdüren Sünnî kesim ile varlığını ekseriyetle azınlık ve muhalif olarak devam ettiren Şîf kesim arasındaki bitmek bilmeyen bu ihtilaflar temelde siyasetin belirlediği ve sınırlandırdığı konular olarak nitelendirilebilmektedir. Zira ilim adamlarının üzerinde kalem oynattıkları bir tartışma konusunun görünürde ilmî ve akademik düzlemde olmasına karşın, çıkış noktası itibariyle neredeyse tamamen siyasî saiklerden neşet etmektedir. Makalede ele alınan bu konuda da benzer şekilde, bir tarafın rivayetlerin bilgi değerini geleneğin ortaya koyduğu rical ve metin kıstaslarına göre değerlendirmesine karşın diğer tarafın siyasî kaygılar ve ön kabullerden ötürü geniş bir ilmî çevre tarafından hüsnü kabul gören rivayetlere karşı olumsuzlama çabaları göze çarpmaktadır. Aynı zamanda peşine düşülen ve fakat nedense her durumda aynı özenin gösterilmediği “peygamberi tenzih” prensibi sebebiyle bahsi geçen rivayet/rivayetler gayri sahih veya eksik kabul edilmektedir.¹

Makalede ele alınan dinin kemâle ermesi âyetiyle ilgili nakiller başta hadis kitapları olmak üzere pek çok tefsir, tarih ve ulûmü'l-Kur'an eserlerinde yer almaktadır. Söz konusu nakiller değişik eserlerde birbirinden farklı şekillerde aktarılmaktadır. Rivayetlerdeki bu farklılıklar bazen küçük detaylarla sınırlı kalırken kimi zaman rivayetin bağlamını ve içeriğini değiştirecek ölçülerde olabilmektedir. Ehl-i sünnete ait hadis kitaplarında bu hususla ilgili nakillerin merkezinde Hz. Ömer (ö. 23/644) ve İbn Abbas (ö. 68/687-88) bulunmaktadır. Her iki isim de gelenek içerisinde dirayeti ve olayları doğru sentez etmeleriyle şöhret bulmuşlardır. İsnadın otorite kabul edilen bu iki isme dayandırılması Sünnî kesimde hadisin sıhhati ve hüsnü kabulüne

¹ Nihat Uzun, “Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şîf Alimlerin Yaklaşımları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 75.

katkı sağlayan önemli bir detay olarak değerlendirilirken Şîf dünyasında ise farklı gerekçelerden ötürü Ömer menşeli rivayetlerin merdud kabul edilmesi ile sonuçlanmıştır. Her iki reaksiyon neticesindeyse Allah'ın kelamının birbiriyle ortak paydası bulunmayan çok farklı yorumları ortaya çıkmaktadır.

1. Rivayetin Ehl-i Sünnet Kaynaklarındaki Yeri ve Değeri

Hız Peygamber'e, dinin tamama erdiğini ifade eden âyetin hangi koşul ve zeminde indiğini bildiren rivayetlerin en meşhuru Hız Ömer'e nispet edilenlerdir. Sözü edilen rivayet, Ehl-î sünnet ilim geleneğince ortaya konulmuş en güvenilir eser olarak kabul edilen Buhârî'nin (ö. 256/870) *Sahîh*'inde mealen şu şekilde aktarılmaktadır: "Yahudîlerden bir kimse Ömer'e: "Ey Emirü'l-Mü'minin! Sizin kitabınızda bulunan bir âyet eğer bize indirilseydi biz o günü bayram ilan ederdik" dedi. Ömer "Hangi âyet?" diye sorunca, Yahudî: "Bugün dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'ı beğendim" (el-Mâide, 3) âyetidir cevabını verdi. Buna karşılık Ömer: "Ben onun indirildiği gün ve yeri, kesin olarak bilmekteyim. O Resûlullah (s.a.v)'a Cuma günü Arafat'ta nâzil oldu"² Müslim'in (ö. 261/875) rivayetinde de hemen hemen aynı lafızlar kullanılmaktadır.³ Rivayet, kütüb-i sitte eserlerinden Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî (ö. 303/915)'nin kitaplarında da yer almaktadır.⁴ Hadisin Semure b. Cündeb (ö. 60/680)⁵ ve İbn Abbas'tan nakilleri de mevcuttur. Bu

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İmân", 32; "Tefsir", 107. (Hasan b. Sabbah, Ca'fer b. Avn, Ebû Umeys, Kays b. Müslim, Tarık b. Şihab, Ömer b. Hattâb isnadiyla nakledilmiştir)

³ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülhâkî (Beyrut: Dâru'l-İhyâ-i Tûrâsî'l-Arabî, ts.), "Tefsir", 3-5. (Abd b. Humeyd, Ca'fer b. Avn, Ebû Umeys, Kays b. Müslim, Tarık b. Şihab, Ömer b. Hattâb isnadiyla nakledilmiştir)

⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Beşar Avvad Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l İslamî, 1998), "Tefsir", 6; Nesâî, Kübrâ, "Tefsir", 5.

⁵ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994/1415), 7/220

nakillerden birinde İbn Abbas'ın şöyle dediği rivayet edilmektedir: "O, zaten Cuma ve Arafat olmak üzere iki bayramda indirildi"⁶

Dinin kemâle ermesi ile ilgili anlatılan bu diyalog kütüb-i sitte ve diğer kaynaklarda hemen hemen aynı şekilde kaydedilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla rivayetin en erken bulunduğu kaynak Ebû Dâvûd et-Tayâlisî'nin (ö. 204/819) *Müsned*'idir. Ebû Dâvûd, İbn Abbas'tan naklettiği hadisi benzer lafızlarla Hz. Ömer ismini zikretmeksizin kitabında aktarmıştır.⁷

Özellikle Sünnî müelliflerin büyük teveccüh gösterdiği, dinin kemale erdirildiği ortam ve şartların bildirildiği bu rivayetlerin tasvir ettiği durumu şu şekilde özetlemek mümkündür: Öncelikle rivayetlerin menşesinde Hz. Ömer ve İbn Abbas vardır. Her iki ismin hadisleri anlama, değerlendirme ve nakletme konusundaki değeri ise tartışılmazdır. Bu rivayetlerde bir Yahudî⁸ tarafından Mâide Suresi üçüncü âyet, İslam'ın katî surette diğer din ve kültürlere galebe çalması manasında yorumlanmış ve bu durum "Eğer bu âyet bize indirilmiş olsaydı o günü bayram ilan ederdik" cümleleriyle dile getirilmiştir. Bu çıkış karşısında ise Hz. Ömer, olayın bir Cuma günü Arafat vakfesi esnasında cereyan ettiğini haber vermiştir. Her ne kadar Hz. Ömer'in cevabı Yahudî'nin bu günün ehemmiyetine ilişkin cümlesine doğrudan bir cevap olarak görünmese de onun dolaylı bir anlatım kullandığı göz önünde bulundurulduğunda tam isabetle cevapladığı söylenebilir. Buna göre âyet, arefe günü ikinci vaktinden sonra nâzil olduğu için bayram gecesi indirilmiş yahut nüzulü ile bayram hemen tahakkuk etmiştir. Öte yandan hâdis cuma günü gerçekleşmiştir ki cuma, Müslümanların her hafta tekrar eden bayramıdır. Ayrıca arefe gününün kendisinin de bizatihi bayram olduğu da söylenebilir. Nitekim Taberî tefsirinde

⁶ Tirmizî, "Tefsir", 6.

⁷ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdul Muhsin et-Türkî (Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999/1419), 4/428.

⁸ Bazı kaynaklarda bu Yahudînin Kâ'b el-Ahbâr (ö. 32/652-653) olduğu ifade edilmektedir. Bk. Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *Tefsirü'l-Kur'ani'l-azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419), 3/24.

aynı rivayeti “Allah’a hamd olsun Cuma da arefe de bize bayramdır” ziyadesiyle nakletmektedir.⁹

Görünen o ki Ehl-i Sünnet geleneğinde, bu hadislerin bilhassa Sahihayn içerisinde bulunan çeşitlerini sened veya metin açısından kritik eden, kabul etmede zorluklar barındırdığını ifade eden, ya da birtakım gariplikler ihtiva ettiğini söyleyen münekkit yok gibidir.

2. Rivayetin Şîî Dünyasında Yansımaları

Şîî alimlerin telif ettiği tefsir, hadis, siyer gibi çeşitli alanlara ait eserlerde Mâide Suresi üçüncü âyetle ilgili Sünnî derlemelerde yer alan rivayetlere oldukça mesafeli durulduğu anlaşılmaktadır. Âyet-i kerimenin yapısı itibari ile bir kapalılık içerdiği göz önünde bulundurulduğunda müfessirlerin onu doğru anlamada başvuracakları yegâne kaynağın rivayet malzemesi olacağı açıktır. Şîî âlimler pek tabidir ki rivayete olan bu ihtiyacı mensubu buldukları geleneğin rivayet kültürü doğrultusunda karşılama eğilimi göstermişlerdir. Örneğin tefsir türü eserlerine göz attığımızda Şîî müfessirlerin ilgili âyetin tefsirinde çoğunlukla Sünnî menşeli rivayetleri görmezden geldikleri, bunun yerine Hz. Ali (ö. 40/661)’nin velayeti anlayışını ön plana çıkartan Şîî orjinli rivayetlere yöneldikleri görülmektedir. Örneğin en önemli İmamî tefsirlerden biri kabul edilen *Tefsiru’l-Kummî*’de ilgili âyet, Muhammed Bâkır (ö. 114/733)’dan gelen bazı rivayetler ışığında Hz. Ali’nin velayeti çerçevesinde yorumlanmıştır. Bu rivayete göre Allah’ın indirdiği son fariza velayettir. Ondan sonra başka bir fariza indirilmemiş olup, Küra’i’l-Gamîm denen yerde de kemal ifade eden âyet ile bu durum mühürlenmiştir.¹⁰

Şîî geleneğin ilk dirâyet tefsirini kaleme alan müfessir Tûsî (ö. 460/1056), âyetin mana yönünden izahının yanı sıra indirildiği zamana yoğunlaşmıştır. Dirâyet tefsiri olmasına rağmen pek çok rivayeti art arda sıralayan Tûsî, sözü edilen âyetin tıpkı Sünnî hadis kaynaklarında belirtildiği gibi veda haccı esnasında indirildiğinin

⁹ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 2000), 1/526.

¹⁰ Ebû Hüseyin Ali b. İbrahim el-Kummî, *Tefsiru’l-Kummî* (Kum: Müessesetü İmam Mehdî, 1435), 1/239.

altını çizmektedir. Artık bu âyetle son fariza indirilmiş olup devam eden seksen birinci günde de Hz. Peygamberin vefat ettiği ifade edilmektedir.¹¹ Sünnî kaynaklara paralel olan bu rivayetlerle birlikte mensubu bulunduğu gelenekte ikmal âyeti ile bütünleşmiş ve Şîf ölçütlerine göre sahih addedilen bazı rivayetlere ağırlık vermiştir. İsnad zikretme keyfiyetine pek yer vermeyen Tûsî, rivayetleri genelde ta'lik yaparak nakletmektedir. Bu yöntemle naklettiği bazı rivayetler şöyledir: Ebû Ca'fer (Muhammed Bâkır) ve Ebû Abdullah (Ca'fer es-Sâdık)'tan rivayet edildiğine göre bu âyet Hz. Peygamberin veda haccından sonra Gadîr-i Hum'da Ali'yi vâsî tayininden sonra inzal olmuştur. İbn Abbas, Ömer ve Âmir eş-Şâ'bî şöyle söyledi: Âyetin indiği bu gün, günlerden Cuma idi. Tâvûs b. Şihâb, Şehr b. Havşeb ve pek çok müfessir bu günün Veda haccı esnasında Arafat günü olduğunu söylediler. Genel olarak âyetin Veda haccı sırasında bir Cuma günü indiğini benimseyen Tûsî, konuyla ilgili bir takım şaz rivayetlere de yer vermiştir. Bazı Sünnî kaynaklarda da¹² tahriç edilen bir rivayette İbn Abbas'ın şöyle dediği nakledilmiştir: "Hz. Peygamber pazartesi günü doğdu, Mekke'den pazartesi günü çıktı, Medine'ye pazartesi günü giriş yaptı. Mâide Suresi pazartesi günü indi. Yine ikmal âyeti de bugün inerek hüküm pazartesi günü sonlandı."¹³

Bir diğer Şîf müfessir Tabersî (ö. 548/1153) de Tûsî'nin naklettiği rivayetleri aynen alıntılararak âyetin Veda Haccı esnasında Arafat'ta vuku bulduğu, bugünden sonra helal ve haram cihetinden herhangi bir şeyin indirilmediği ve Hz. Ali'nin vâsî tayin edilmesinin ardından Hz. Peygamber'in seksen bir gün sonra vefat ettiği detaylarına yer vermiştir. İbn Abbas, Muhammed Bâkır ve Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen bu rivayetler bütününün ortak özelliği isnad bulunmaksızın nakledilmeleridir. Onun isnad ile andığı bir rivayet ise şu şekilde temayüz etmektedir: Hz. Peygamber bu âyet indirildiğinde: "Dini kemâle erdiren, nimeti tamamlayan, benim risaletimden ve benden sonra Ali'nin

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dâr-u İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, ts.), 3/435.

¹² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 12/237.

¹³ Tûsî, *et-Tibyân*, 3/436.

velayetinden razı olan Allah en büyüktür” buyurdu ve “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır, Allahım Ali’nin dostuna dost, düşmanına düşman ol. Kim ona yardım ederse sen de ona yardım et” buyurdu.¹⁴ Tabersî’nin bu rivayet ile takipçisi olduğu Tûsî’den farklı olarak nimet ile velayet arasında bir ilişki kurduğu anlaşılmaktadır. İbn Abbas ve Katade’den aktarmış olduğu başka bir rivayetle bu ilişkiyi daha da perçinleyen Tabersî, “Üzerinizdeki nimetimi tamamladım” âyeti ile Muhammed ümmetinin Allah’ın daha önce hiçbir ümmete benzerini vermediği ilim ve hikmete mazhar olduğunu savunmuştur.¹⁵

XVII yüzyıl Şîî müfessirlerinden Feyz-i Kâşânî (ö. 1090/1679), Mâide süresi üçüncü âyetin indirilen son âyet olduğu ve dinin tekâmülü sürecinde her şeyin Hz. Ali ve ehline vasiyyet makamı verilmesi ile nihâyete erdiğini söylerken, bu iddiasını yukarıda da zikri geçen Kummî’nin naklettiği rivayetlere dayandırmaktadır. Kâşânî, ziyade olarak dinin kemâle ermesi sürecinde insanların haramlık ve helallik hususunda bundan sonra vâsî imamlara tabi olmasını da geçerlilik şartları arasında zikretmektedir.¹⁶

Yine aynı asırda yaşamış Şîî rivayet tefsirinin önemli temsilcilerinden Seyyid Hâşim el-Bahrânî’nin (ö. 1107/1695) konuyla ilgili naklettiği rivayetler ehl-i sünnet eserlerinde yer alanlardan farklıdır. Hemen hemen bütün Şîî tefsirlerinin Muhammed Bâkır’dan naklettiği “Son fariza velayettir, daha sonra başka bir fariza indirilmemiştir” mealindeki rivayeti evvel emirde nakleden Bahrânî, daha önce tefsirlerde rastlamadığımız benzer temalı üç farklı nakle yer vermiştir. Uzunca bir isnad¹⁷ ile aktarılan birinci rivayette Abdülaziz b. Müslim’in on iki imamdan biri kabul

¹⁴ Ebû Alî Emînüddîn (Emînü’l-İslam) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl et-Tabersî, *Mecmau’l-beyân fi tefsiri’l-Kur’an* (Beyrut: Dâru’l Mürtedâ, 2006), 3/227. (Ebû Hamîd Mehdi b. Nezar el-Hüseyni, Ebû Kasım Ubeydullah b. el-Hasekanî, Ebû Abdullah el-Şirazi, Ebû Bekir el-Cürcânî, Ebû Ahmed el-Basrî, Ahmed b. Ammar b. Halid, Yahya b. Abdulhamid el-Hemedânî, Kays b. Rebi’, Ebû Harun el-Abdî, Ebû Said el-Hudrî isnadıyla nakledilmiştir)

¹⁵ Tabersî, *Mecmau’l-beyân*, 3/227

¹⁶ Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd-ı Kâşânî, *Tefsiru’s-sâfi* (Tahran: Mektebetü’s-Sadr, 1379), 11.

¹⁷ İbn Babeveyh, Ebû’l Abbas Muhammed b. İbrahim b. İshak, Ebû’l Ahmed Kasım b. Muhammed Ebû Hamid İmran b. Musa, Hüseyin b. Kasım, Kasım b. Müslim, Abdülaziz b. Müslim.

edilen Ali er-Rıza ile diyalogu şu şekilde aktarılmaktadır: “Biz Merv’de Ali er-Rıza ile bir Cuma günü insanlarla mescitte bir araya geldik. Onlardan bazıları imamet hakkında tartışıyorlardı. Ben de olanı biteni efendim seyyidim Rıza’ya bildirdim. O tebessüm etti ve “Ey Abdülaziz! Toplum bilmiyor ve dinleri hususunda aldatılıyorlar. Allah dinini kemâle erdirmeden peygamberinin ruhunu kabzetmedi. Ona her şeyin detayını Kuran vasıtasıyla bildirdi, onda helal ile haramı ve insanların ihtiyaç duyduğu her şeyi açıkladı. Ardından veda haccında Hz. Peygamber’e ahir ömründe iken ikmal âyetini indirdi. İmamet meselesi de dinin tamamındandır. Hz. Peygamber onlara dinlerinin şiarlarını açıklayıp Ali’yi alem ve imam olarak tayin etti. Artık kim Allah’ın İslam dinini kemale erdirmediğini iddia ederse Allah’ın kitabını inkâr etmiş, kimde Allah’ın kitabını inkâr ederse artık kafir olmuş demektir” buyurdu.¹⁸

Bir diğer naklinde Bahrânî, konuyu Hz. Ali’nin efdaliyeti bağlamında ele alarak Sünnî kaynaklarda Hz. Muhammed’in diğer peygamberlerden üstün olduğu yönleri bildiren hadisler¹⁹ formatında şöyle bir nakle yer vermiştir: Ca’fer es-Sâdık’tan mü’minlerin emiri şöyle buyurdu: “Bana daha önce Hz. Peygamber’den başka kimseye verilmemiş yedi şey verildi. Bana yollar açıldı, ölüm, sıkıntı, nesepler ve müşkilin izahı öğretildi. Ben rabbimin izniyle melekûtu görürüm. Benden önce ve sonraki gaibe de vakıfım. Allah benim velayetimle dinini ikmal etti. Üzerlerindeki nimeti tamamladı ve din olarak İslamı seçti. Allah, velayet günü peygambere şöyle seslendi: “Onlara dini ikmal ettiğimi ve bütün bunlarla Ali’ye ihsanda bulunduğumu bildir. Hamd O’nundur.”²⁰

Aynı eserde diğer tefsirlerde rastlamadığımız merfu bir rivayete yer verilmiştir. Ca’fer es-Sâdık ve Hz. Ali’nin naklettiği bu rivayette Hz. Peygamber tarafından İslam binasının beş temel esas üzerine bina edildiği, bu esasların iki Şehadet ve iki karine olduğu haber verilmektedir. Ashabın Ya Resûlullah (s.a.v)! Biz iki şehadeti

¹⁸ Hâşim b. Süleymân b. İsmâîl b. Abdilcevâd el-Hüseynî el-Bahrânî, *el-Burhân fi tefsiri'l-Kur'an*, thk. Kum Dirasâtî'l-İslamiyye (Tahran: Müessesetü'l-Bi'se, 1415), 2/233.

¹⁹ Buhârî, “Teyemmüm”; “Ta’bir”, 11; Müslim, “Mesâcid”, 3; Tirmizî, “Siyer”, 5.

²⁰ Behrânî, *el-Burhân*, 2/225.

biliyoruz ancak karineleri bilmiyoruz demesi üzerine ise bu karinelerin velayet ile nihâyete erdirilen namaz ve zekât, oruç ve hac olduğu söylenmiş ve “el-yevme ekملتü” âyetinin bu minvalde indirildiği bildirilmiştir.²¹ Rivayetin Buhârî ve Müslim’de zikredilen “İslam beş temel üzere bina olunmuştur”²² ve “Ey Allah’ın Resulü biz selamı biliyoruz ancak salavâtı bilmiyoruz”²³ şeklinde nakledilen hadislerle büyük benzerlik içermesi oldukça dikkat çekicidir.

XVII asrın önde gelen müfessirlerinden biri de Abd Ali b. Cum’a el-Arûsî el-Huveyzî’dir (ö. 1112/1700). Huveyzî de meseleyi çağdaşları gibi evvela Kummî ve Tûsî gibi geleneğin öncü isimlerinden nakillerde bulunarak ele almıştır. Bu nakilleriyse saptayabildiğimiz kadarıyla daha önceki tefsirlerde zikredilmeyen birkaç rivayet ile desteklemiştir. Bu rivayetlerden biri Hz. Ali’nin velayetini tespit etmek isterken esasen Hz. Peygamber’in tebliğ görevini eksik yaptığı yorumlarına sebebiyet verebileceği gerekçesi ile önem arz etmektedir. Ebû Ca’fer’e nispet edilen rivayette Hz. Peygamber’in geçmişten itibaren Hz. Ali’ye Allah tarafından velayet makamının verildiğini bilmesi ancak cahiliyeden yeni çıkmış ümmetinin bu konu hakkında ileri geri konuşmasından çekindiği için hakikati gizlediği iddiasını içermektedir.²⁴ Huveyzî, başka bir naklinde ise Sünnî kaynaklarda geçtiği üzere bayram teması kullanılan bir nakle yer vermiştir. Ca’fer es-Sâdık’a izafe edilen bu rivayette Hz. Peygamber’in “Ümmetimin en büyük bayramı Gadîr-i Hum’dur. O gün Allah bana kardeşim Ali’yi vâsî tayin etmemi emretti. Ümmetim benden sonra onunla yolunu bulacaktır. O gün aynı zamanda Allah’ın dinin tamamladığı ve ümmetimin üzerinde nimetini tamamladığı gündür” buyurduğu nakledilmektedir.²⁵

²¹ Behrânî, *el-Burhân*, 2/225.

²² Buhârî, “Kitâbü’l-İmân”, 1; Müslim, “İmân” 19;

²³ Buhârî, “Deavât”, 313; Müslim, “Salât”, 65.

²⁴ Abd Ali b. Cum’a el-Arûsî el-Huveyzî, *Tefsiru nûri’s-sakaleyn*, thk. Seyyid Ali Aşûr (Beyrut: Müessesetü’-Târîhi’l-Arabî, t.y.), 2/191. Pasajın metni şu şekildedir: *قال رسول الله: أمي حديثوا عهد بالجاهلية و متى أخبرتكم بهذا في ابن عمي يقول قائل و يقول قائل، فقلت في*

نفسى من غير أن ينطق به لساني فأنتني عزيمة من الله عز وجل...

²⁵ Hüveyzî, *Tefsiru nûri’s-sakaleyn*, 2/192.

XX. asra gelindiğinde, İslami ilimlere paralel olarak edebiyat, matematik, felsefe ve astronomi gibi alanlarda da rüşünü ispat eden ve alanda başucu eseri sayılabilecek bir tefsir kaleme alan allame Tabatabâî (ö. 1402/1981) Mâide Suresi üçüncü âyetle ilgili bazı yorumları ciddi biçimde eleştirmektedir. Tabatabâî, âyetin doğru anlaşılmasında “el-yevm” kelimesinin tahlil edilmesini elzem görmektedir. Bu kapsamda “el-yevm” ifadesinin kendisinden önceki tefsirlerde ele alınışını irdeleyerek âyetin bütünü ile ilgili doğru bir tarihlendirme yapmak suretiyle kuşatıcı ve yerinde bir izaha ulaşmayı amaçlamaktadır. Ona göre “el-yevm” ibaresi bazı tefsirlerde olduğu gibi Mekke’nin fethini işaret etmediği gibi Tevbe suresinden hemen sonra indirildiği yönündeki iddialar da gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü her iki günden sonra İman, ibadât ve ahkâma ilişkin çok sayıda âyet inmeye devam etmiştir.²⁶ Bu sebeple âyette geçen “el-yevm” kelimesiyle, İslam devletinin kurulma aşaması yahut Müslümanların özgürlüklerine kavuşma süreci gibi günün geniş anlamının [dönem] kastedilmiş olmasını mümkün görmeyen Tabatabâî, konu hakkındaki düşüncesini şu sözlerle sonuca bağlamaktadır: “Dolayısıyla şunu söylemekten başka seçeneğimiz yoktur: Âyette geçen “el-yevm” den maksat, âyetin bizzat indiği gündür.²⁷

Tabâtabâî, bu husustaki görüşünü pek çok rivayetle desteklerken diğer Şîî müfessirlerden farklı olarak ehl-i sünnet kaynakları referans göstermekte bir beis görmemektedir. Bu kapsamda Buhârî (ö. 256/870), Müslim (ö. 261/875), Tirmizî (ö. 279/892), Nesâî (ö. 303/915), İbn Raheveyh (ö. 238/853), Ahmed (ö. 241/855), İbn Hibbân (ö. 354/965), Beyhakî (ö. 458/1066), gibi ehl-i sünnet müellifleri zikreden Tabâtabâî, ilgili âyetin bir Cuma günü arafatta indiği görüşünü benimsediğini göstermektedir. Buradaki en ilginç durum ise hadisin sahabe ravileri arasında Muaviye b. Ebî Süfyân (ö. 60/680)’nın da anılması ve Hz. Ömer rivayetinin Ehl-i Beyt kaynaklı diğer rivayetlere takdim edilmesidir. Tabâtabâî’nin bir başka müspet yaklaşımıysa Şîî müfessirlerin Ömer b. Hattâb’ı

²⁶ Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mîzan fî tefsiri'l-Kur'an*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Kevser Yayınları, 2000), 5/266.

²⁷ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/267.

görmezden gelerek İbn Abbas'a dayandırdığı rivayetin esasen Hz. Ömer'e ait olduğunu vurgulamasıdır.²⁸ Onun bu tavrından Şîî gelenek içerisinde yetişen ortalama bir âlimden Sünnî kaynaklara karşı daha insaflı bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bununla beraber âyetin anlaşılmasında Şîî inancının temel yapı taşlarından sayılan bazı kabulleri zikretmeyi ihmal etmemesi kendi geleneğinin birikimlerinden vareste kalmadığını göstermektedir. O da diğer Şîî müfessirler gibi yukarıda pek çok defa zikrettiğimiz üzere olayın Gadîr-i Hum günü -yani hicretin onuncu yılı zilhicce ayının on sekizinde- Hz. Ali'nin velayetine entegre bir şekilde gerçekleştiği görüşünü dillendirmekte ve bu görüşü şu rivayetlere dayandırmaktadır:

Ebû Hüreyre'den şöyle aktarılır: "Zilhicce ayının on sekizinci gününde oruç tutan kimseye Allah, altmış ayın sevabını yazar. O, Gadîr-i Hum günüdür. O gün Allah Resulü Ali b. Ebî Tâlib için insanlardan biat almış ve şöyle buyurmuştur: "Ben kimin mevlasıysam ..." Bu sözleri duyan Ömer b. Hattâb şöyle dedi: "Kutlu olsun, kutlu olsun sana ey Ebû Tâlib'in oğlu, artık benim ve bütün mü'min erkek ve kadınların mevlası oldun." Ardından yüce Allah, "Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, size olan nimetimi tamamladım." âyetini indirdi."²⁹

Ebû Said el-Hudrî'den naklen Ebû Hüreyre aktarmış: Resûlullah (s.a.v) halkı Gadîr-i Hum'a çağırdığı gün, orda bulunan bir ağacın altındaki dikenleri ve çerçöpü toplayıp atmalarını emretti; bunun üzerine ağacın altı temizlendi. O gün Perşembe günüydü; Peygamberin insanları Ali'ye çağırdığı gündü. Ali'nin kolundan tutup kaldırdı. Öyle ki, insanlar koltuk altının beyazlığını görebiliyorlardı. Daha birbirlerinden ayrılmamıştı ki, "Bugün sizin için dininizi olgunlaştırdım, size nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'a razı oldum." âyeti indi. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v), dinin kemale erişinden, nimetin tamamlanmasından, Rabbinin risaletinden ve Ali'nin velayetinden razı oluşundan dolayı "Allah-u Ekber." dedi. Sonra şöyle buyurdu: "Allah'ım! Onu veli

²⁸ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/303.

²⁹ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/302.

edinenin velisi ol. Ona düşman olanın düşmanı ol. Ona yardım edene yardımcı ol. Onu terk edeni sen de yüz üstü bırak."³⁰

Ali b. Âmir'den, o da Ebü'l-Haccaf'tan, o da A'maş'tan, o da Udda'dan şöyle rivayet eder: "Şu âyetler Ali b. Ebî Tâlib'le ilgili olarak Resûlullah (s.a.v)'a inmiştir: "Ey Resul! Rabbinden sana indirileni duyur" ve "Bugün dininizi kemale erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak İslam'dan razı oldum."³¹

İmam Bâkır'a soruldu: "Bu olay ne zaman meydana geldi?" Dedi ki: Hicretin onuncu yılının zilhicce ayının on dokuzuncu gecesinde, Peygamberimizin Veda Haccından döndüğü sırada meydana geldi. Bu olay ile Peygamberimizin (s.a.v) vefatı arasında yüz gün fark vardır. Gadîr-i Hum'da Resûlullah (s.a.v)'ı on iki kişi dinlemiştir.³²

Tabâtabâî, ilgili âyetin "Üzerinizdeki nimetimi tamamladım" mealindeki kısma da bir açıklık getirme gereği duymuştur. Konuya ilişkin kanaatini beyan etmeden önce "nimet" kavramı üzerinde duran müellif, bu kavramı Allah'ın huzuruna yaklaşmayı ve onun hoşnutluğunu kazanmayı sağlayan her şey olarak nitelendirmektedir. Bu kıstası sağlamayan şeyler ise insan için azabın bir parçasıdır. Şia geleneği içerisinde Yüce Allah ve Hz. Peygamber diliyle övülen ve mü'minlere tavsiye edilen hemen hemen her hususun Ehl-i Beyt ve velayet anlayışı ile ilişkilendirilmesi bilindik bir durumdur. Bu kapsamda Şii kaynaklar içerisinde her türlü güzelliğin ve müspet durumun bu anlayış ile açıklanabileceğine dair pek çok rivayet malzemesi de mevcuttur.³³ Rivayet desteğini de arkasına alan müellif az önce tanımını aktardığımız nimet kavramını en iyi karşılayan unsurun velayet anlayışı olduğu fikrini savunmaktadır. Normal şartlarda varlıkların kendi başlarına nötr olduğunu savunan bu yaklaşıma

³⁰ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/300

³¹ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/301

³² Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/302.

³³ İbn Abbas atfedilen bir rivayette şöyle geçmektedir. "'Ey iman edenler...' diye başlayan hiçbir ayet inmemiştir ki, Ali (a.s) onun başı ve emiri olmasın. Allah Hz. Muhammed'in (s.a.v) ashabını birçok kere azarladığı hâlde, Ali'den sadece hayırla söz etmiştir." Yine İmam Rıza'ya şöyle bir nakil atfolunmaktadır: "Kur'ân'da 'Ey iman edenler...' diye başlayan bir ayet yoktur ki, biz Ehl-i Beyt (a.s) hakkında olmasın" (Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/292)

göre nimet olarak nitelendirilen bütün varlıklar kulluk ruhunu kapsadığı ve Allah'ın velayeti kapsamında oldukları zaman nimet niteliğini kazanırlar. Allah'ın velayeti ise, yüce Allah'ın kulların işlerini rubûbiyetiyle düzenlemesi demektir. Bu da gösteriyor ki gerçek nimet Allah'ın velayetidir. Bir şey, Allah'ın velayetinden etkilendiği takdirde nimet sayılır. Bu nimet, dinsel işlerin ilâhî bir tarzda yönetilip yönlendirilmesi anlamına gelen velayettir. Bu güne kadar Allah ve Resulünün velayeti şeklindeydi ve vahiy indiği sürece bu yetiyordu. Fakat bundan sonra, vahyin inmesinin sona ermesiyle ve Allah'ın dininin hamisi ve koruyucusu konumundaki Resulün insanların arasından ayrılışıyla birlikte bu velayet yetmez. Bu yüzden misyonu yürütecek kimsenin tayin edilmesi bir zorunluluktur. O, Resûlullah (s.a.v)'tan sonra dini ve ümmetin yönetimini üstlenecek veliyy-i emr (emir sahibi-yönetici)dir. Buna göre velayet meşru bir olgu idi, ancak, Resûlullah (s.a.v)'tan sonra veliyy-i emrin tayinine kadar eksikti, tam değildi. Dinin yasaması kemale erip, velayet nimeti tamamlanınca da ikmal âyeti indirildi.³⁴

Çağdaş Şîî müfessirlerden ve İran'daki önemli taklit mercilerinden birisi olan Âyetullâh Mekârim Nâsir eş-Şirâzî de konu hakkında kalem oynatan Şîî müelliflerden biridir. Şirâzî, diğer Şîî müfessirlerden farklı olarak evvela Buhârî ve Müslim'in Hz. Ömer'den aktardığı rivayeti tetkik etmektedir. Herhangi bir isim ve eser zikretmeksizin ilgili rivayeti Kur'an'a arz ederek rivayetin sahih olmadığı sonucunu ulaşılan Şirâzî, kanaatini şu satırlarla ifade etmektedir: "Bazıları Yahudî ve Hristiyanların eğer bu âyet bize indirilmiş olsaydı indiği günü bayram kabul ederdik dediğini nakletmektedir. Peki, bu günden kastın bazı müfessirlerin yaptığı gibi veda haccı esnasında Arafat günü olduğu söylenebilir mi? el-Cevap, hayır. Çünkü elimizdeki deliller bu âyetin tefsiri ile uyuşmamaktadır. Örneğin o gün küffarı umutsuzluğa düşürecek önemli bir olay yaşanmamıştır. Şâyet önemli olay Müslümanların arefe günü peygamberin etrafında toplanmaları kastedilmiş olacak olursa benzer kalabalıklar daha önce Mekke'nin fethi esnasında da toplanmıştı. Şayet murat edilen büyük olay o gün indirilen ahkâm âyetleri ise bu durum kafirleri yeise düşürecek önemli bir gelişme

³⁴ Tabâtabâî, *el-Mîzan*, 5/284.

de değildir. Bu gibi âyetin bağlamıyla uyuşmayan yorumları geride bıraktığımızda bahsi geçen zamanın ne olduğu hususunda birçok Şîî müfessirin de dile getirdiği son bir ihtimal kalıyor ki bu ihtimal pek çok rivayet tarafından da desteklenen Hz. Peygamberin mü'minlerin emiri Ali'yi açıkça ve resmen kendisine halife tayin ettiği Gadîr-i Hum olayıdır.”³⁵

Şirâzî'ye göre, Gadîr-i Hum günü Hz. Peygamberin vefatı ile İslam dininin son bulacağı ve cahiliyedeki konumlarına geri dönme umudunu taşıyan ehl-i küffarı Peygamberden sonra ilmi, takvası, kuvvet ve adaleti yönünden eşsiz bir bireyin halife atanması nedeniyle büyük bir umutsuzluk kaplamıştır.³⁶ Şirâzî, bu kanaatini ise Şîî tefsirlerde daha önce zikri geçen rivayetlere dayandırmaktadır. İsnad bulunmaksızın yer verdiği bu rivayetleri tevâtüre ulaşmasa da en azından müstefiz³⁷ hadis seviyesinde gören Şirâzî, İbn Kesir dahil bazı Sünnî müelliflerin de bu malzemeye yer verdiğini ifade etmiş,³⁸ fakat aynı müelliflerin rivayetleri zayıf kabul ettiği bilgisini es geçmiştir.³⁹

Herhangi bir düşüncenin beslenmesi ve sağlıklı bir zemine oturması farklı bir takım yaklaşım ve eleştirel görüşlerin süzgecinden geçmesi ile mümkündür. Fikrî alt yapıya yönelik bu takviye, düşüncenin daha olgun ve verimli hale gelmesinde büyük bir payeye sahiptir. Ancak bir savunu veya dünya görüşü fikrî örüntü ve sınırlarını kendini ait gördüğü geleneksel doktrinlerin öğretileri üzerine bina ettiğinde başka gelenek ve doktrinlerin verilerine göz yummaya meyillidir.

Yukarıda da görüldüğü üzere Şîî tefsirlerde ikmal âyeti ile ilgili Sünnî kaynakların aktardığı metinler hüsnü kabul görmemektedir. Erken döneme ait eserlerde, bahse konu rivayetler hiçbir şekilde yer almazken bunun yerine geleneğin kendi iç disiplini ile naklettiği Ehl-i Beyt kaynaklı nakiller tercih edilmiştir. Yakın döneme ait

³⁵ Âyetullah Nâsir Mekârim eş-Şirâzî, *el-Emsâl fi tefsir-i Kitabillâhî münzel* (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî'l-Matbûât, 2013), 5/351.

³⁶ eş-Şirâzî, *el-Emsâl*, 5/351.

³⁷ Haber-i vâhidin en üst derecesi için kullanılan hadis terimi (Zekeriya Güler, "Müstefiz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/135.

³⁸ eş-Şirâzî, *el-Emsâl*, 5/354.

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsiru'l Kur'ani'l azîm*, 3/25.

tefsirlerde ise Sünnî rivayetlere temas edilmekle birlikte bunların asla hüccet olamayacakları anlatılmaya çalışılmıştır. Bu durum da açıkça gösteriyor ki, Sünnî kaynaklarda ikmal âyetinin geliştiği esnasında yaşanan olayları Hz. Ömer'in dilinden aktaran rivayetler Şîî tefsirlerde makbul addedilmemektedir.

Benzer durumu aşağı yukarı Şia'nın hadise dair eserlerinde de görmek mümkündür. Örneğin mutûn-i erba'a isimlendirmesi ile geleneğin en sahih kitapları olarak kabul gören *el-Kâfi*, *el-İstibsâr*, *el-Fakîh* ve *et-Tehzîb* isimli dört hadis kitabından hiçbirinde Hz. Ömer'e nispet edilen rivayete rastlanmamaktadır. Öte yandan Şîî tefsirlerde sıklıkla başvurulanan İkmâl âyetinin tefsiri niteliğindeki Şîî orjinli rivayetler Küleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi* isimli eserinin dışındaki diğer derlemelerde yer almamaktadır.⁴⁰ Kimi eserlerde tevatür seviyesinde kabul gören bu rivayetlerin⁴¹ Şîî geleneğinin büyük ehemmiyet atfettiği hadis kitaplarında kaydedilmemesi oldukça ilginç bir durumdur.

Şîî müelliflerin İslam tarihine dair çalışmalarında da doğal olarak bu konu geniş yer tutmuştur. Esasında bahsi geçen rivayetlerin en detaylı bir biçimde eleştiriye tabi tutulduğu alan siyerdir. Bu alanda kalem oynatan araştırmacılar Sünnî orjinli rivayetleri farklı açılardan ele almış ve kıyasıya tenkit etmişlerdir. Ulaştıkları ortak sonuç ise bu rivayetlerin Hz. Ali'nin imametine karşı şüphe ve haset besleyen kesimlerin attıkları iftiralar olduğudur.

Bu tarihçilerden biri de Seyyid Ca'fer Murtazâ el-Âmilî'dir. Müellif, sîret üzerine yaptığı bir çalışmada farklı yer ve konu başlıkları altında bu meseleye temas etmiştir. Konunun rivayet desteği ile ele alındığı bu bölümlerde kaynaklarda daha önce rastlamadığımız bazı rivayetlere yer verilmiştir. Gadîr gününün mü'minler için ehemmiyetine vurgu yapıldığı söz konusu rivayetlerin ilkinde Ebî Abdullah'ın "Mü'minler için en efdal bayramının hangisi olduğu" sorusuna "En üstün, en büyük ve Allah

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak el-Küleynî, *el-Kâfi*, (Beyrut: Mensûrâtü'l-ecr, 2007), 1/117.

⁴¹ Bk. Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-Meclisî, *Ravdatü'l-müttekîn*, thk. Hüseyin Müsevî el-Kirmânî (Kum, el-Müessesetü's-Sekâfiyetü'l-İslamiyye, 1406), 13/176

katında en şerefli Gadîr-i Hum'dur" dediği nakledilmektedir. Rivayetin devamında ise bu günün Kurban ve Ramazan Bayramlarından daha üstün olmasının nedeni ikmal âyetinin Gadîr günü indirilmesi gerekçe olarak gösterilmektedir. Senedsiz olarak nakledilen bir başka rivayette ise Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye Gadîr gününü bayram edinmesini tembihlediği iddiasına yer verilmektedir.⁴² Sonraki bölümlerde de Gadîr-i Hum, günü yine aynı gerekçeler ile kendisinde tutulan bir günlük orucun altmış aylık oruca bedel olduğu bilgisiyle takdim edilmektedir. Âmilî, ehl-i sünnet âlimlerince bunun abartı olduğu yönündeki eleştirileri ise yine ehl-i sünnet kaynakların referansıya şu şekilde yanıtlamaktadır: "Ramazan ve arefe günü tutulan oruçlar nasıl ziyadesiyle ecir ihtiva ediyorsa⁴³ Gadîr günü de öyle ihtiva etmektedir. Kendi kaynaklarında da bulunan bir şeyi inkâr edebiliyor olmaları Ali'nin imametine karşı haset ve şüphe taşımalarından kaynaklanmaktadır."⁴⁴

Öte yandan müellif, ikmal âyetinin nüzulü tartışmalarına da kayıtsız kalamamıştır. "İkmal âyeti iki kez inmiştir" konu başlığı ile ele aldığı meseleyi farklı bir boyuta taşımayı başarmıştır. Âmilî başlıktan da anlaşılacağı üzere ikmal âyetinin farklı zaman ve mekânlarda iki kez indirildiğini iddia etmektedir. Bu iddiaya göre sözü edilen âyet indiğinde Kureyş ve destekçilerinin engellemesi sonucu Hz. Peygamber tarafından tebliğ edilememiş; fakat daha sonra Gadîr Hum günü Ali'nin imametini tebliğ etmek üzere ikinci kez indirilmiştir.⁴⁵

Ayrıca, ikmal âyetinin hangi gün indirildiği de müellifin üzerinde kalem oynattığı konulardan biridir. Buhârî ve Müslim'in Ömer'den naklettiği hadisi bu bölümde anan Âmilî, ehl-i sünnetin bu rivayetlerden ötürü âyetin indiği günün cuma günü olduğunda icmâ ettiğine değinirken rivayetin esasen tarihi kaynaklarla uyuşmadığı fikrini savunmuştur. Fakat bu iddiasını objektif delillerden daha çok mensubu bulunduğu geleneğe ait tarihi

⁴² es-Seyyid Ca'fer Murtezâ el-Âmilî, *es-Sahîh min sîreti'l-İmam Ali* (Beyrut: el-Merkezü'l-İslâmî li'd-Dirâse,2009), 7/163-165.

⁴³ Müslim, "Sıyâm", 196-197; Tirmizî, "Savm", 46; İbn Mâce, "Sıyâm", 40.

⁴⁴ Âmilî, *es-Sahîh*, 7/174.

⁴⁵ Âmilî, *es-Sahîh*, 7/246.

birikime dayandırmıştır. Âmilî, Gadîr olayının perşembe günü gerçekleştiğini sabit görürken bundan on bir gün önce inzal olan ikmal âyetinin ise Çarşamba günü inmesi gerektiğini savunmuştur.⁴⁶

Sonuç

Şiî/İmâmî ekole göre Ehl-i Beyt ile sahabe kavramları birbirinden oldukça farklı şeylerdir. Ehl-i Beyt, Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet makamının devamı niteliğinde insanlığa doğru yolu göstermek ve ileriki yıllarda yaşanması muhtemel dini ihtilafları çözmek için görevlendirilen ayrıcalıklı bir zümre olarak telakki edilirken, geriye kalan sahabe nesli ise Hz. Peygamber ile ilişkileri dikkate alınmaksızın yalnızca Ehl-i Beyt'e karşı tavırları sadedince değerlendirilmiştir. Bu denklem neticesinde sahabenin tamamına yakını daha önce edindikleri fazilet ve mertebeleri Hz. Peygamber'in vefatı ile muhafaza edemeyerek ihanet ve küfür sarmalına girmişlerdir.

Şia'nın Ehl-i Beyt ile sahabe arasında kurduğu bu ilişki, geleneğe ait hadis/rivayet olgusunu da temelinden etkilemiştir. Şiî hadis usulüne göre Hz. Peygamber'e isnat edilen bir sözün Ehl-i Beyt'ten oluşan bir tarik ile nakledilmesi büyük önem arz etmektedir. Bu şekilde nakledilen rivayetler kesin bilgi kaynağı olarak değerlendirilmiştir. Şiî hadis usulünün temelini oluşturan bu şartın sağlanamadığı durumlarda ise isnadın en azından İmâmiyye mezhebine mensup ravilerden teşekkül etmesi gerekmektedir. Zira bu özelliğe haiz olmayan şahısların sahabe olsa bile adil olmayacağı peşin hükümle sabit görülmüştür. Adil kabul edilmeyen ravilerden gelen hadislerin ise makbul rivayetler arasında sayılmayacağı ortadadır.

Çizilen bu genel çerçeve, hadislerin vahyin anlaşılmasındaki rolüne de doğrudan tesir etmiştir. Şiî geleneğe ait pek çok tefsirde Ehl-i Beyt'ten müteşekkil isnad zincirleri ile âyetlerin bağlamları kırmızı çizgi kabul edilen imamet düşüncesine uygun olarak yorumlanmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda makalenin esas konusunu teşkil eden "Bugün size dininizi ikmal ettim..." âyeti

⁴⁶ Âmilî, *es-Sahîh*, 7/298.

farklı birtakım hadisler eliyle Gadîr Hum hadisesi olarak bilinen Hz. Ali'nin vâsî seçilmesi olayı ile ilişkilendirilmiştir. Zikri geçen tefsirlerde yer alan bu rivayetlerin bir kısmı nazil isnad ile, büyük çoğunluğu ise ta'lik yoluyla nakledilmiştir. Buna karşın geleneğin hadis kitaplarında ise ilgili âyet ile irtibatlandırılan rivayet zenginliğine rastlanılamamaktadır.

Bir düşüncenin kendi iç disiplini içerisinde şekillenen eserleri birincil kaynak olarak telakki etmesi anlaşılabilir bir durumdur. Bu sebeple Şîf tefsirlerde ikmal âyeti ile ilgili Sünnî kaynaklarda aktarılan hadisler hüsnü kabul görmemektedir. Bu durumun bir sonucu olarak erken dönem Şîf tefsirlerde bahse konu rivayetler bütünüyle görmezden gelinirken, yakın döneme ait tefsirlerde ise ciddi biçimde tenkite tabi tutulmuştur. Tenkitlerin odağında ise rivayetlerin Ehl-i Bey'ten olmayan ve Hz. Ali'nin hilafetini geciktiren bir isim tarafından yani Hz. Ömer kanalıyla aktarılıyor olması bulunmaktadır. Bunun bir sonucu olarak Hz. Ömer'e nispet edilen rivayetler bir isnad tetkikine dahi gerek görülmezsizin merdud kabul edilebilmektedir. Ancak Hz. Ali'nin vesayet, imamet ve efdaliyetine işaret eden Hz. Ömer kaynaklı rivayetlerin bu eserlerde zikredilmesinde bir sakınca görülmemiştir.

Öte yandan Kummi'den günümüze gelen süreç içerisinde İmamet anlayışının rivayetlerin tercih edilmesindeki etkisi gözle görülebilir bir seviyeye ulaşmıştır. Nitekim sonraki dönem bazı eserlerde İslam'ın kurucu unsurlarından sayılan nübüvvet ve Kur'an'ın tevatürü gibi mefhumları Şîf kabuller uğruna feda etme eğilimi gözlerden kaçmamaktadır. Bir anlamda imamet nübüvvet tercih edildiği bu eserlerde öyle anlaşılıyor ki rivayetlerin tercihleri ilmi saiklerden daha ziyade siyasi ve mezhepsel ölçütlere göre şekillenmiştir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Âmilî, es-Seyyid Ca'fer Murteza. *es-Sahîh min sîreti'l-İmam Ali*. Beyrut: el-Merkezü'l-İslamî li'd-Dirâse, 2009.
- Behrânî, Hâşim b. Süleymân b. İsmâil b. Abdilcevâd el-Hüseynî. *el-Burhân fî tefsiri'l-Kur'an*. thk. Kum Dirasâtî'l-İslamiyye. Tahran: Müessesetü'l-Bi'se, 1415.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. y.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/200.
- Güler, Zekeriya. "Müstefiz" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Huveyzî, Abd Ali b. Cum'a el-Arûsî. *Tefsiru nûri's-sakaleyn*. thk. Seyyid Ali Aşûr. Beyrut: Müessesetü'l-Târîhi'l-Arabî, ts.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav'. *Tefsiru'l-Kur'ani'l-azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ١٤١٩.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, es-Sünen, thk. Muhammed Fuâd b. Abdilbâkî. 2 Cilt. y.y.: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-A'rabiyye, 1431/2010.
- Kummî, Ebû Hüseyin Ali b. İbrahim. *Tefsiru'l Kummî*. Kum: Müessesetü İmam Mehdî, 1435.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak. *el-Kâfî*. Beyrut: Menşûrâtü'l-ecr, 2007.
- Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Alî. *Ravdatü'l-Müttekîn*. thk. Hüseyin Müsevî el-Kirmânî. Kum, el-Müessesetü's-Sekâfiyetü'l-İslamiyye, 1406.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut, Dâru'l-İhyâ-i Türâsi'l-Arabî, t.y.
- Şirâzî, Âyetullah Nâsir Mekârim Şirâzî. *el-Emsâl fî tefsir-i Kitabillâhî münzel*. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemî li'l-Matbûât, 2013.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin b. Muhammed b. Muhammed Hüseyin. *el-Mîzan fî tefsiri'l-Kur'an*. trc. Vahdetin İnce. İstanbul: Kevser Yayınları, 2000.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1994/1415.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2000.
- Tabersî, Ebû Alî Emînüddîn (Emînü'l-İslam) el-Fazl b. el-Hasen b. el-Fazl. *Mecmau'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l Mürtedâ, 2006.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *Müsned*. thk. Muhammed b. Abdul Muhsin et-Türki. Mısır: Dâru'l-Hicr, 1999/1419.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Beşar Avvad Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l İslamî, 1998.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Alî. *et-Tibyân fî tefsiri'l-Kur'an*. thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. Beyrut: Dâr-u İhyâi Türâsi'l-Arabî, ty.
- Uzun, Nihat. "Vahyin Başlangıcıyla İlgili Rivayetlere Sünnî ve Şif Alimlerin Yaklaşımları", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/1 (Haziran 2013), 73-112.





Sünnet-Vahiy Bağlamında Namazın Kılınışı Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

Araştırma
Research

Recep Tuzcu


Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Professor, Prof. Dr. Üniversitesi Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Hadith
Konya, Türkiye

 recep.tuzcu@selcuk.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0002-6089-5091>

**Yazar
Author**

Tuzcu, Recep. "Sünnet-Vahiy Bağlamında Namazın Kılınışı Hakkındaki Görüşlerin
Değerlendirilmesi". *Tevilat* 3/1 (2022), 33-71.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1102670>

**Atıf
Cite as**

Received / Geliş Tarihi: 2022-04-13

ISSN: 2687-4849

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi 2022-06-01

www.tevilat.com

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

**Bilgi
Info**

Sünnet-Vahiy Bağlamında Namazın Kılınışı Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in sünnetinin bilgi kaynakları hakkında nübüvvet ve beşer ayrımındaki bazı iltibaslarla dayanan farklı görüşler dile getirmişlerdir. Bu konuda dört ayrı anlayış oluşmuştur. Sünnetin tamamının vahye dayandığı görüşüne sahip bazı âlim ve muhaddisler peygamberlerin rüya, ilham, kalplerine doğan bilginin gayrı metlûv vahiy ya da hikmet yani Kur'an dışında bir vahiy olduğu görüşünü benimsemiştir. Âlimlerin geneli ise, Hz. Peygamber'in Sünnetinin bilgi kaynağı olarak Kur'an, gayrı metlûv vahiy, beşerî tecrübe, haber, duyu organları ve nazarı istidlale dayanan görüşleri kabul etmiştir. Geleneği şekillendirmesi açısından Sünnet, Hz. Peygamber'in beşeri tecrübeyi vahiy kontrolünde kendi içtihadıyla yeniden düzenlemesidir. Hz. Peygamber'in Sünneti, illetlerin ve şartların dönüşümünü göz önünde bulundurmak suretiyle değişimin nüvelerini barındıran esas kaynaktır. Hz. Peygamber'in sünnetle dini hayata koyduğu formun bir tür vahiy ve şartlar değişse de değiştirilemez hükümler olduğu hususundaki kanaatlerinden dolayı hadisçiler, kimi düşünce gelenekleri tarafından tenkit edilmişlerdir. Araştırma Hz. Peygamber'in namaz kılınışında sünnetinin kaynağı hakkındaki tartışmaları ve delilleri rivayet ilmi açısından değerlendirmeyi amaçlamıştır. Vahyin tek ürününün Kur'an olduğunu kabul eden Hariciye fırkaları namaza dair uygulamalarda delil alınan hadisleri inkâr etmeleri sünnetin kaynağının ne olduğu tartışmasını gündeme getirmiştir. Nitekim namazın nasıl kılınacağına dair öğretinin Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e talim edildiği görüşüne karşı çıkan söz konusu fırkalar, önceki şeriatlerde de benzer ibadet uygulamasının olduğunu gerekçe göstermişlerdir. Bu âlimler Hz. Peygamber'in namazın kılınışını Cebrâil'in taliminden değil, önceki şeriatlerin uygulamalarından aldığı düşüncesiyle karşı delil ileri sürmüşlerdir. Rivayetlerde Cebrâil'in farklı zamanlarda Hz. Peygamber'le iletişim kurduğu göz önünde tutulduğunda namazın kılınışıyla ilgili namazın Kur'an'ın indirilişine uygun olarak tedricen talim edildiği söylenebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Namaz, Sünnet, Vahiy, Eleştiri.

Özet

Evaluation of Opinions on Performing Salaat in the Context of Sunnah-Revelation

Islamic scholars, in the context of the information sources of the Prophet's sunnah, expressed different opinions based on some confusion in the distinction between prophethood and human. There are four different understandings in this regard. Some scholars and muhaddiths who hold the view that the entire sunnah is based on revelation adopted the view that the dream, inspiration, knowledge born in the hearts of the prophets is al-wahy al-ghayr al-matluw or wisdom, that is, a revelation other than the Qur'an. Scholars generally accepted the Qur'an, al-wahy al-ghayr al-matluw, human experience, reports, sense organs and theoretical views as the source of knowledge of the Sunnah of the Prophet. In terms of shaping tradition, the Sunnah is the Prophet's reorganization of human experience with his own ijtihad under the control of revelation. The Sunnah of the Prophet is the main source that contains the essences of change by considering the transformation of diseases and conditions. Hadith scholars have been criticized by some traditions of thought because of their belief that the form that the Prophet put into religious life through the sunnah is a kind of revelation and unchangeable provisions even if the conditions change. The fact that the sects, who accept that the only product of revelation is the Qur'an, deny the hadiths, which are taken as evidence in the practices of prayer, has brought up the debate about the source of the sunnah. These sects that oppose the view that the teaching on how to pray was taught to the Prophet by Gabriel, developed a counter-argument with the idea that the Prophet received the prayer from the practices of previous shariahs, not from the instruction of Gabriel, on the grounds that there was a similar practice of worship in the previous shariahs. Considering that Gabriel communicated with the Prophet at different times regarding the performance of the prayer, it can be said that the prayer is gradually taught in accordance with the revelation of the Qur'an. In this respect, our study aims to evaluate the arguments and evidences about the source of sunnah in his prayer in terms of narration science.

Keywords: Hadith, Prayer, Sunnah, Wahy, Criticism.

Giriş

İslâm yeryüzünde insana huzurlu bir hayat tarzı olarak vahiy ile sunulmuş ilahî bir armağandır. Vahyin teoriden pratiğe geçişinde beşer arasından seçilen peygamberlerin görevlendirilmesi de yine Allah'ın bir lütfudur. Hz. Peygamber'in söz ve uygulamalarında ifade edilen sünnetinin kaynaklarının beşer ve resul olması ile doğrudan ilgilisi vardır. Kur'an'da ifade edilen ilkeleri emir ve yasakları Hz. Peygamber'in -beyan yetkisi sebebiyle-uygulamadaki sünnetin kabulünde marjinal gruplar dışında herhangi bir tartışma söz konusu değildir. Hicri ilk asırda ortaya çıkan Haricilerin sadece Kur'an'ı esas aldıkları ve sünnetteki uygulamayı redde yöneldikleri görülmektedir. Sahabenin bunlara karşı Hz. Peygamber'in sünnetinin kaynağına atıfta bulunmadan uygulamalarının Kur'an'ı beyan bağlamında bağlayıcı olduğunu dile getirdikleri görülmektedir. Bu tartışmalara yer veren rivayetlerde namazın kaç rekât ve kaç vakit olduğunun Kur'an'da yer almadığı ve sünnetle beyan edildiği dile getirilmiştir. Nübüvvet döneminde ilahi dinlerde namazın rükün, rekât ve vakitleri bilindiği yani Hz. Peygamber'in vahye dayanan icthâdî beyanında ahd-i zihnde yani gelenekteki rükünlere yüklenen anlam ve uygulamanın etkili olduğu da dile getirilmiştir. Sünnetin kaynağı hakkındaki farklı düşünceler sebebiyle hicri ikinci asırdan sonra Cebrâil'in Hz. Peygamber'e sünneti Kur'an gibi indirdiği ve öğrettiği¹ de rivayetlerde ifade edilmeye başlanmıştır. Tarihi süreçte vahyi beyanda sünnetin kaynağının ne olduğu hususu etrafında oluşan görüşler ve bunları değerlendiren birçok araştırma yapılmıştır. Bu tartışmalarda namaz uygulaması ve onun kaynağı hep gündemde tutulmuştur. Kur'an'ın mücmel, müşkil ve müşterek manalı lafızlarının izahı konusundaki tartışmalar; namazın kılınışı Hz. Peygamber'in vahyin itirazına maruz kalmamış içtihatları mı, yoksa Cebrâil'den öğrendiği uygulamaları mıdır soruları çerçevesinde sürdürülmüştür. Namazın teşriînin tedrici bir süreçle son şekline ulaşmış olması da rivayetleri değerlendirmede tarihi yanılırları beraberinde getirmiştir. Namazı rekât ve vakitleri açısından

¹ Komisyon, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), el-Bakara 2/98; en-Necm 53/1-5.

Cebrâil'in tekrar tekrar öğretmesi veya bu kapsamdaki rivayetlerin kendi içinde tarihi yanlışlarla yorumlanması da ilgili rivayetlerin sübutunu ve delaletini tartışmalı kılmıştır. Hz. Peygamber'in namazın kılınışına ait ilk uygulamayı nereden aldığı sorusuna Kur'an dışı vahyi kabul etmeyenler, geleneği ve "vahye dayanan içtihat" savını ileri sürmüşlerdir.

Hicri ilk asırdaki Harici grubun namaz konusundaki sabit sünnete itirazıyla başlayan tartışmaların esasında sünnetin kaynağının vahiy olduğuna yönelik bir itiraz olduğu görülmektedir. Bu sebeple etki tepki şeklindeki yapılan tartışmalar sebebiyle sünnetin kaynağının vahiy olduğuna işaretlerle rivayetleşmesi ihtimalini de akla getirmektedir. Bu açıdan Kur'an dışı vahyin olup olmadığı tartışmalarını "namaz" özelinde ilgili rivayetleri kronolojik bir yöntemle analiz etmek gerekmektedir. Araştırmanın sınırlı olması, namazla ilgili haberlerin rivayet ilmi açısından değerlendirilmesi hususunda konuyla ilgili çalışmalara atıf yapmak suretiyle² gerçekleştirmeyi zarurî kılmaktadır.

36

Tevilat 3/1 (2022)

Araştırma, sünnet hakkındaki tartışmaların başlangıcı olan ve İslâm'da ilk namaz kılınışının, Cebrâil'in öğretisine dayanıp dayanmadığını tespitiye yöneliktir. Cebrâil'in namazı Hz. Peygamber'e öğrettiğine delil olan rivayetler siyer kronolojisince değerlendirilecektir. Bu sebeple öncelikle vahiy ve sünnet kavramlarına yüklenen anlamlara ve Cebrâil'in sünneti öğretimine kısaca değinmek gerekmektedir.

Vahiy; lügatte, hızlı bir şekilde ve gizlice söylemek, işaret etmek, ilham etmek anlamındadır. Terim olarak Allah'ın bir emri, bir hükmü veya bilgiyi peygamberine bildirmesidir.³ Allah, kulları ile çeşitli şekillerde iletişim kurmaktadır. *Vahiy veyahut perde arkasından⁴ ya da bir elçi gönderip izni ile dilediğini vahiy etmesiyle⁵* kurulan iletişimler bunlardan bazılarıdır. İmâm Mâtürîdî'ye göre

² Recep Tuzcu, *Namazın Teşriî İle İlgili Rivayetlerin Kronolojik Değerlendirmesi* (Konya: Hüner Yayınevi, 2019), 74-353.

³ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahiy", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/440-443.

⁴ el-Bakara 2/253.

⁵ en-Necm 53/1-5.

Kur'an'daki kullanımı açısından vahyin çeşitleri; *Vahyü'n nübüvve*⁶, *Vahyü'l-işare*⁷ *Vahyü'l-ilham*⁸ ve *Vahyü'l-esrâr'dır*.⁹ Vahyin aslı, kalbin süratle vakıf olması ve bilginin kalbe atılmasıdır.¹⁰ Hadislerde; rüya, perde veya zil ve çingirak sesi arkasından ya da Cebrâil'in aslî suretiyle gelmesidir.¹¹ Kur'an dışında vahiy; ilham ve rüyanın¹² her insana ait bilgi yolu olduğu ayetlerden de anlaşılmaktadır. Bununla birlikte peygamberlerin insan olması yanında peygamber görevi sebebiyle rüyaları, kalplerine doğan ilhamlarla elde edilen bilgi de vahyin bir türü olarak kabul edilmiştir. Çünkü ilham da vahiy gibi kalbe atılanın hızla ulaşmasıyla, nereden ve kimden geldiğini bilmeksizin elde edilen bilgidir. Bu konuda peygamber dışındakiler vahyin kontrolünde olmadığından tehlikededir. Çünkü bu bilgi melekten kaynaklı hayırlı bir bilgi olabilme ihtimali yanında şeytanın vesvesesi bir kötülük de olabilir.¹³ Bu açıdan Peygamberlere gelen ilham ile diğer insanlara gelen ilhamın farkı; bu bilgi türüne karşı Kur'an'ın teyidi, itirazı, tashihi ya da sessiz kalmasıdır. Bu sebeple peygamberlerin ilhama dayalı verdiği bilgilerin vahiy değil ancak vahyin kontrolünde bir bilgi türü olduğu anlaşılmaktadır.

Sünnet, sözlükte "izlenen yol, yöntem, örnek alınan uygulama, örf ve gelenek" anlamındadır. Hicri ilk asırda sahabe ve tabiîn âlimleri sünneti, Hz. Peygamber'in söz ve fiilleri olarak ifade etmiş, kaynağı konusunda bir tartışma içerisine de girmemişlerdir. Hadis ilminde de farklı anlayışlar mevcuttur, ancak hadis âlimlerinin çoğunluğunca sünnet hadisle eş anlamlı sayılmakta ve yapılan tanım fıkıh usulündeki anlamıyla benzerlik arz etmektedir.¹⁴

⁶ eş-Şûrâ 42/51.

⁷ Meryem 19/11.

⁸ el-Kasas 28/7; ez-Zilzâl 99/5.

⁹ el-Mâide 5/112.

¹⁰ Bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'an*, ed. Mecdi Baslum (Beyrut: Dâru Kütübî 'İlmiyye, 1426), 6/532.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *el-Câmi'u's-sahihu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Bedü'l-Vahy", 1.

¹² Buhârî, "Bedü'l-Vahy", 1.

¹³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/163.

¹⁴ Murteza Bedir, "Sünnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 38), 38/150-153.

Sünnetin kaynağının vahiy olup olmadığı hususunda iki temel tez vardır. Bunlardan birincisi Kur'an dışı vahyin olmadığını,¹⁵ diğeri de var olduğunu iddia etmektedir.¹⁶ İslâm âlimleri, Hz. Peygamber'in bilgi kaynakları açısından nebevî ve beşer bilgi ayırımına dayanan bazı iltibaslar sebebiyle dört ayrı görüş dile getirmişlerdir. Bununla birlikte her fikrin bir nüve dönemi vardır. İlk üç asırda bazı beyanların yanlış anlaşıldığı ve tashihe ihtiyaç hissedildiği anlaşılmaktadır. Bu anlamda sahabeden Hz. Ali (ö. 60/680) ve Abdullah b. Abbas'ın (ö. 68/687) Kur'an dışı bir vahyin olmadığını ifade ettikleri görülmektedir. Tahâvî bunu sadece Kur'an vahyine yönelik bir ifade olduğu ve Kur'an dışı vahyi inkâr anlamı taşımadığı kanaatinde dir.¹⁷

Harici grupların Kur'an dışında sünneti dini bilgi kaynağı kabul etmemesi, bilakis reddetmesiyle sünnet ve kaynağı hususunda tartışmaların başladığı söylenebilir. Sünneti dini bilgi kaynağı kabul etmeyenlerin ilk temsilcisi Haricilerin Harûri'ye koludur. Mâmer b. Raşid (ö. 153/770), İmrân b. Husayn'dan (52/672) bu konuda şu rivayeti nakletmektedir: İmrân b. Husayn, "Kur'an dışında bir şey konuşmayın!" diyen bir kişiye sert tepki göstermiş ve bu şahsa şunları söylemiştir: "Sen ahmağın tekisin! Öğle namazının dört rekât olduğunu veya ikindi namazının dört rekât olduğunu ve onlarda kıraatin sessiz okunacağına dair bir şeyi, akşamın üç rekât olduğunu, ilk iki rekâtında kıraatin sesli okunacağını, bir rekâtında kıraatin sessiz okunacağını, yatsının dört rekât oluşunu, ilk iki rekâtında sesli diğer iki rekâtında sessiz kıraat edileceğini ve sabah namazının iki rekâtında sesli okunacağını Kur'an'da bulabiliyor musun?"¹⁸ Bu rivayetteki tartışma bize sünneti reddedenlerin onun vahiy olmadığını

¹⁵ Geniş bilgi için Bk. Mehmet Said Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy* (Ankara: Otto, 2009), 61-66.

¹⁶ Kur'an, hadis ve sahabe kavlından deliller ve değerlendirmeleri için bk. Salih Karacabey, *Hz. Peygamber'de Nebevî ve Beşerî Bilgi* (İstanbul: Sır 2002), 212-219.

¹⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed et-Tahâvî, *Şerhu Müşkili'l-asâr* (Beirut: Müessesetü'r-risale, 1415), 14/164.

¹⁸ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîburrahman el-A'zamî (Beirut: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 1982), 11/ 255; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Zekât", 1.

kanaatinde olduklarına ve iddialarını bu fikir üzerine oturttuklarına işaret etmektedir.¹⁹

Kayıtlarda buna tepki olması muhtemel karşıt bir görüşü hicri ikinci asrın ilk çeyreğinde vefat eden Hasan b. Atiye (ö. 130/748), sünnet inkârcılarına karşı, Kur'an gibi sünnetin vahiy olarak indiği ve öğretildiğine dair bir görüşle karşılaşmaktadır. Bunu destekler mahiyette Yahya b. Kesir (ö. 216/831), Evzâî'den (ö. 157/774) Kur'an'ın sünnete ihtiyacının sünnetin Kur'an'a ihtiyacından daha fazla olduğu ve sünnetin Kur'an'a hâkim olduğunu ifade etmiştir. Hasan b. Atiye'nin anlayışının devamı mahiyetinde İmam Şâfiî (ö. 204/820) sünnetin kaynağının hikmet dolayısıyla vahiy olduğuna dair rivayetlerin varlığına işaret etmiştir. Bu anlayışı taşıyan Yahya b. Kesir (ö. 216/831), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797) vasıtasıyla Katâde b. Diâme'den (ö. 118/735) ve Leys b. Sa'd (ö. 175/791) vasıtasıyla da Mücâhid b. Cebr (ö.103/721) Abdullah b. Abbas'ın hikmeti sünnet olarak tefsir ettiğini nakletmektedir. Bu, ikinci asırda yaşayan birçok muhaddisin de sünnetin kaynağının Kur'an dışında da bir vahye dayandığı anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber'e Kur'an dışı vahyin; gayr-ı metlûv vahiy; ilham (kalbe doğan bilgi), rüya ve Cebrâil'in öğrettiğine dair bir kısım rivayet ve ayetleri dayanak alarak iddialarını ispata yönelmişlerdir. Kur'an dışı vahyin kabulü noktasında son dönem araştırmacılar birkaç istisna dışında hemfikirdir. Hasan b. Atiyye (ö.120/737), Evzâî (ö. 157/774), Buhârî (ö. 256/870), İbn Hibbân (ö. 354/965), Ebû Hafs Ömer b. İbrâhim el-Ukberî (ö. ,387/997), İbn Hazm (ö. 456/1064), İbnü'l-Vezîr (ö. 840/1436), Mutezile ekolünden Ebû Ali el-Cubbâî (ö. 303/915), Ebû Hâşimî (ö. 321/933) ve İmamiye Şiasından Ebû Caferet-Tusî (ö. 460/10686) gibi âlimlerin sünnetin Kur'an dışı vahiyle ilişkilendirdiğini zikredebiliriz.²⁰ Âlimlerin geneli Hz. Peygamber'in sünnetinin tebliğ ve irşat edilen kısmının Cebrâil'in öğrettiğini kabul ettikleri görülmektedir. Bu âlimler, Hz. Peygamber'in Kur'an'a ziyade bazı hükümler koyduğunu ve

¹⁹ Rivayeti değerlendirmede geniş bilgi için Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 103-104.

²⁰ Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi* (İstanbul: Kitâbî, 2009), 134.

Kur'an'da bulunmayan birçok hükmü beyan yetkisiyle ortaya koyduğunu kabul ettiklerini göstermektedir.²¹

Şafiî'ye göre hikmet, sünnet olsun ya da olmasın Hz. Peygamber'in öğrettiği bütün öğretileri ve hikmetli bilgileri ifade eder.²² Hanefî âlimler, Hz. Peygamber'in dinî konularda verdiği hükümlerin kendisine verilen ilhamla ortaya çıktığını, ilhamın ise *gizli vahiy* olduğunu belirtir. Bu sebeple Hz. Peygamber'in, çözüm bekleyen konularda belli bir süre bekledikten sonra vahiy gelmediğinde; *ilham/vahy-i hafi*,²³ *rüya*,²⁴ *rey*²⁵ ve *istişare*²⁶ gibi değişik kaynaklarla sünnetini tespit ettiği kanaatine sahip olmuşlardır. Debusî, inanç ve ibadet konusunda Hz. Peygamber'in vahyini, celi ve hafi iki kısma ayırmakta ve *vahy-i hafinin* ilham olduğunu belirtmektedir: "İlham, kalpte bir şeyin görüş olarak belirmesi ve kalp sahibinin bunda karar kılmasıdır. Bu, bilgi Allah Teâlâ tarafından. Nebî'nin (s.a.v.) re'yle verdiği hükmü Allah'ın vahiyle değiştirmemesi, takriri yani teyit etmesi anlamına gelir ki, bu vahiy yerine geçer".²⁷ *Buna ilaveten Debûsî şu kanaati dile getirmektedir: "Kanaatimce bir olay vuku bulduğunda Hz. Peygamber, vahyin gelmesinden ümit kestikten sonra hüküm koyma yetkisini kendisinde görüyor ve kendi görüşüyle amel ediyordu. Bu sebeple Hz. Peygamber, Kur'an'ın bilgi vermediği konularda içtihat edip re'yiyle hükmediyordu."²⁸ Bu iki yaklaşımda da vahyin onayı ile Hz. Peygamber'in sünnetinin bir tür vahye dönüştüğü kanaati vardır. Rivayet muhtevalarında bu kanaat doğrultusunda yapılan yorumların zamanla sünnetin bir tür vahiy olduğu anlayışının arttığı kabul gördüğü ifade edilebilir.*

²¹ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 104.

²² Şâfiî, Muhammed b. İdris, *Risâle*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 78.

²³ Ebû Zeyd Ubeydullah b. İsâ ed-Debûsî, *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû*, thk. Salim Özer (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2003), 1/28.

²⁴ Ebû Zeyd Ubeydullah b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmu'l-Edille*, thk. Halil Muhyiddin el-Meys (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 251.

²⁵ Debûsî, *Takvîm*, 249.

²⁶ Debûsî, *Takvîm*, 249.

²⁷ Debûsî, *el-Esrâr*, 1/29.

²⁸ Debûsî, *Takvîm*, 249.

Sünnetin kaynağında; “Kur’an dışı vahiy yoktur” diyenler ise Hz. Peygamber’in sünneti Kur’an ve beşeri bilgiye dayanan vahyin kontrolünde içtihatları olduğu kanaatindedirler. Bu sebeple Kur’an dışı vahiy kabul etmeyenler sünnetin kaynağının okunmayan vahiy olduğu iddiasına dayanak alınan rivayetleri tahlil, tenkit ve yoruma tabi tutmuşlardır. Bu anlamda sünnetin vahye dayandığı iddiasında delil alınan ayet ve hadisleri lafzi yorumladıklarını, doğrusunun Kur’an’ın ve sünnetin bir üslup olarak Hz. Peygamber’in söz ve uygulamaları Allah’tan nakille ifade ettiğini dile getirmişlerdir. Buna delil olarak Hz. Peygamber’in bazı beşerî içtihatlarına, Kur’an’ın itiraz ve tashihleri bulunduğu işaret etmişlerdir. Hz. Peygamber bir beşer olarak özelde tecrübe gerektiren dünya işlerinde hata edebileceğine dair beyanını da görüşlerine delil saymışlardır. Aslında muhaddisler genel olarak gayr-ı metlûv vahiy denilen ilham ve rüya gibi bilgi edinme yolları yanı sıra peygamberlerin beşer olarak söz ve uygulamalarının varlığını da kabul etmişlerdir. Âlimler arasında sünnetin vahiy kontrolünde olduğu ve şibh-i vahiy niteliği kazandığı ortak olarak kabul edilen bir husustur. Zira Hz. Peygamber’e vahiy beyan yetkisinin verilmiş olması içtihatlarına uymayı gerekli kılmaktadır.²⁹

1. Sünnet-Vahiy Bağlamında Namazın Kılınışı Hakkındaki Görüşlerin Değerlendirilmesi

Bazı akademisyenler, Kur’an’da her şeyin var olduğu iddiasını ve Hz. Peygamber’in her fiilinin *mahza vahiy* olduğu görüşünü eleştirmektedir. Hatiboğlu bu hususta şu açıklamayı yapmaktadır:

“Kur’an dışında kalmış vahiy var mıdır?” başlığı altında ‘*ve ma yentiku ani’l-heva in huve illa vahyun yuha*’ yani ‘*O kendiliğinden konuşmuyor; onun konuştuğu şey vahiydir*’³⁰ ayeti yanlış değerlendirilmektedir. Ayetteki ‘*ve ma yentiku ani’l-heva*’ ifadesi ile kastedilen Hz. Peygamber değil, Allah’tır. Yani oradaki Kur’an-ı Kerim’dir. Bu sebeple buradan Peygamber’in her söylediği şeyin vahiy olduğu neticesi çıkarılmamalıdır. Hz. Peygamberin ağzından

²⁹ Ebû’n-Nasr Abdülcelil İsa, *İctihâdu’r-Rasûl* (Kuveyt: Dâru’l-Beyân, 1969), 37-64; Mehmet Hayri Kırbaoğlu, *İslâm Düşüncesinde Sünnet* (İstanbul: Fecr Yayınları, 1993), 253-280; Nadiye şerif el-Umeri, *İctihâdu’r-Rasûl* (Beyrut: Müessesetü’r-risâle, 1987), 37-168; Zeki Duman, *Vahiy Gerçeği* (Ankara: Fecr Yayınları, 1997), 97-143; Salih Karacabey, *Hattâbî’nin Hadis İlmindeki Yeri Ve Şerh metodu* (Bursa: Sır Yayıncılık, 2002), 81-87.

³⁰ en-Necm 53/3-4.

çıkan her şey vahiydir dersiniz -ki bunu söyleyen âlimlerimizden biri mesela İbn Hazm'dır- yanlıştır. Eğer peygamberimizin söylediği her şey vahiy olmuş olsaydı; bizzat Kur'an-ı Kerim'in tenkidine mâruz kalmazdı. Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinden öğrendiğimiz kadarıyla Resulullah aldığı vahiyleri hem kendisi tatbik edecek hem de ümmetini tatbik eder hale getirecektir."³¹

Polat ise buna karşılık şu yorumu yapmaktadır:

"Kur'an dışında vahiyler geldiği ortaya çıkınca, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın bildirdikleri dışında gayb bilgisi almadığı iddiasının da mesnedi ortadan kalkar. En azından Kur'an dışı vahiylerle Hz. Peygamber'in gaybe muttali kılınmasının mümkün olduğu ortaya çıkar. Bu da sahih hadislerdeki bazı gaybî mâlumatın vahye müstenid olmasını gerektirir. Hz. Peygamber'in mesnetsiz, tahmini ve kehanet türünden asılsız bilgileri ümmetine aktarması düşünülemez."³²

Bu iki muhaddisin yaklaşımında da bazı genelleme hatalarının bulunduğunu ifade edebiliriz. Zira Cebrâil'in Hz. Peygamber'e sünneti talim ettiği³³ hususların abdest³⁴, teyemmüm³⁵, namaz³⁶, hac³⁷ gibi genel olarak tevkifi olan ibadet konuları olduğu görülmektedir. Ancak bu rivayetlerdeki Cebrâil'in Hz. Peygamber'e namazı ilk taliminden sonra nazil olan ayetler doğrultusunda kendi uygulamaları ile son şekline ulaştığı görülmektedir. Bu konuda sahabe döneminde ilk tartışmada dile getirilen Hz. Peygamber'in kıldığı namazın kaynağının olması da dikkate caiptir. Bu açıdan araştırmamızda Cebrâil'in Hz. Peygamber'e namazın uygulamasına yönelik talimlerine dair rivayetleri siyer kronolojisinde rivayet ilmi açısından değerlendirecektir.

³¹ Mehmet Said Hatipoğlu, "Peygamber'i Taklit Peygamberi Örnek Almak Değildir", *İktibas Dergisi*, Ankara Sayı: 328 (Nisan 2006), 67-73.

³² Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları: Tarih-Usul-Tenkid-Yorum (İstanbul: İnsan Yayınları 2014)*, 174.

³³ Ya'küb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr* (Beyrut, 1355), 115,128, 200, 201,204, 209; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 10/399, 417, 433; 11/ 6, 18/ 24, 35, 48, 219, 282, 338, 429.

³⁴ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Kemâl Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 2/186.

³⁵ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 1/298.

³⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, nşr. Muhammed Fu'âd 'Abdubâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1985), "vukutu's-salât", 4.

³⁷ Mâlik b. Enes, "Hâc", 350.

1. 1. Namaz Hz. Peygamber'in İctihadıdır Görüşü.

Hz. Peygamber, dinin bizâtihi kaynağı olan âyetleri tebliğ ve beyân ile görevlendirilmiştir.³⁸ Vahyedilen âyetlerin pratik hayata onun, fiilî ve kavli ile beyânları inananları bağlayıcıdır.³⁹ Sahabenin Hz. Peygamber'in namazının vahye dayanan uygulamalarına kaynağını sormadan tabi oldukları rivayetlerden anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber'in namazı kılınışında ilk modeli nereden aldı sorusunun cevabı vahiy doğrultusunda kendisine ait olduğuna "Benden gördüğünüz gibi namaz kılın"⁴⁰ rivayeti işaret etmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde dış dünyada Haniflerin, Yahudilerin, Hristiyanların namaz ibadeti uygulamaları bulunmakta ve rivayetlerde Cebrâil'in öğrettiği de nakledilmektedir. Namazın kılınışında geleneğin namazın vakit, rekât ve muhtevasının son haline ulaşmasında niçin delil olamayacağı uygulamanın nitelik ve şeklinin bozulduğu ve Cebrâil'in namazı öğrettiğine dair rivayetlerin zayıf olduğu dışında izahı yoktur.

Hz. Peygamber'in namazın kılınışına dair sünnetin kaynağı, Kur'an'a dayanan içtihatları aslında vahiy doğrultusunda namazın tedrici bir gelişim göstermiş olması açısından önemli bir iddiadır. Bu görüş aslında Kur'an'ı, yine vahiyle beyan etmek yerine Hz. Peygamber'in beyan yetkisi gereği dış dünyasına ait gelenekteki beşeri bilgileri de kullanarak vahiy içtihadıyla ortaya koyduğu uygulaması olduğu iddiası içermektedir. Hz. Peygamber'in ahd-i zihni ile vahiy tefsir etme imkânı kadar Cebrâil tarafından talim edilme imkânına bir engelin varlığını bilmiyoruz. Aslında bu görüşe sahip âlimlerin Hz. Peygamber'in vahiy doğrultusunda namazı kıldığı, namazın rekâtları, rükünleri, vakitleri ve muhtevasının Kur'an'da tarif edildiğinin ortaya koyması beklenmemelidir. Aksine bu yetkinin Hz. Peygamber'e risâlet ile verildiği kanaatine dayandıkları ifade edilebilir. Bir başka deyişle selefın de Hz. Peygamber'in namazın kılınışı hususunda ortaya koyduğu sünnete

³⁸ Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/ 92, 99; en-Nahl 16/35, 82; el-Ankebût 29/18; eş-Şûrâ 42/48; et-Tegâbün 64/12.

³⁹ en-Nahl 16/ 44,64.

⁴⁰ Şafiî, *Müsned*, 342; Buhârî, "salât",18.

kaynak aramadıkları onu bu konuda onu tam yetkili gördükleri söylenebilir.

Namazın kılınışı ve rekâtlarının Hz. Peygamber'in içtihadı olduğuna dair görüş sahipleri *abdest*⁴¹, *kible*⁴², *kıyam*⁴³, *kıraat*⁴⁴, *rükû*⁴⁵, *secde*⁴⁶ ve *ka'de*⁴⁷ gibi rükünlerinin bilinen uygulamalar olduğu kanaatindedirler.⁴⁸ Hz. Ali⁴⁹ ve Abdullah b. Abbas'ın Hz. Peygamber'in Kur'an dışında vahiy almadığını bildiren rivayetlerini görüşlerine delil almaktadırlar. İmrân b. Husayn'ın Kur'an'la yetinme yaklaşımına karşı tepkisinin aslında sünneti redde yönelen bir grubun varlığına ve buna karşı bir tepki olduğu açıktır. Sadece bu rivayete dayanarak, namazın menşeinin sadece Hz. Peygamber'in vahye dayanan tatbikatı olduğu ifade edilemez. Bununla birlikte sahabe döneminde "namazın tatbikatı gibi Kur'an'da yer almayan her uygulamanın kaynağı Hz. Peygamber'dir ve uygulaması da inananlara dinde tek başına hüccettir" anlayışı hâkimdir. Bu durumu teyit eden başka rivayetler de vardır. Hz. Aişe'nin (ö. 57/676), "Hayızlı orucunu kaza ettiği halde, niçin namazını kaza etmez?" diyen kadına, "Sen Harûriye'den misin?" diye kızarak, kendilerinin Hz. Peygamber döneminde orucun kazasıyla emredildikleri halde, namazın kazasıyla emir edildiklerini hatırlatması da bu cümledendir.⁵⁰

Hicretten kısa bir süre sonra Hz. Peygamber'in, günlük farz namazlardan öğle, ikindi ve yatsı namazını dört rekâta, akşamı da üç rekâta çıkardığı⁵¹ nakledilmektedir. Bu rivayetlerden namaz

⁴¹ el-Mâide 5/6.

⁴² el-Bakara 2/144.

⁴³ el-Bakara 2/238.

⁴⁴ el-Müzemmil 73/20.

⁴⁵ el-Mürselât 77/48.

⁴⁶ el-Hac 22/77.

⁴⁷ Âl-i İmran 3/191.

⁴⁸ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Namaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, ts.), 32/352-353.

⁴⁹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 10/ 99; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 6/352; Buhârî, "Fezâil", 16.

⁵⁰ Buhârî, "Hayz", 67-69; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı, 1992), "Hayz", 20.

⁵¹ Buhârî, "Salât", 1; Müslim, "Sâlâtü'l-Müsâfirîn", 1, 3; Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1972), 3/287.

vakitleri ve rekâtlarının Hz. Peygamber'in tatbikatı ile son haline geldiği anlaşılmaktadır. Namazın kılınış şeklinin, Hz. Peygamber'in tatbikatına dayandığını ifade eden bir başka rivayet de şu şekildedir:

"Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/692) 'Biz Kur'an'da korku ve düşmandan sakınma namazını bulduğumuz halde, niçin yolcu namazını bulamıyoruz?' diye sorduklarında; o, 'Ey yeğenim, biz bir şey bilmezken Allah bize Muhammed'i (s.a.v.) gönderdi ve biz de O'nun ne yaptığını görmüşsek, öyle yapıyoruz!' cevabını vermişti."⁵²

Hatipoğlu'na göre bu konuda tartışmaların seyrini izlediğimizde Hz. Peygamber'in döneminde namazın menşei ve bağlayıcılığı konusunda sahabenin en küçük bir şüphesi yoktu. Namazın şeklen, vakit ve rekâtlarıyla Kur'an'da var olduğu iddiası sünnetin bağlayıcı olmadığı iddiasına dayanır. İslâm âleminde sahabe döneminde yaşanan iç savaşlar neticesinde Harici ve Mutezile gibi siyasi fikri fırkalar ortaya çıktı. Hicri ikinci asır âlimlerinin namaz konusunda yaklaşımları, vahyin itirazına uğramamış Hz. Peygamber'in uygulaması olarak görülmektedir. İkinci asırda, nebevî uygulamanın vahyin kontrolünde olması ile onandığı ve bağlayıcılığının tartışılmaz olduğu hâkim fikirdi.⁵³

Ertürk, namazla ilgili her uygulama vahye dayanmadığı gibi sadece Hz. Peygamber'e ait uygulamalara da hasredilemeyeceği kanaatindedir. Bu bağlamda, "Hz. Peygamber bazı uygulamaları bizatihi kendisi koyarken bazılarını da sahabenin yaptığı bir fiili tasvipte koyduğu görülmektedir"⁵⁴ demektedir.

Hz. Peygamber'in namaza dair rükünleri uygulaması Cebrâil tarafından öğretildiği ya da beyan yetkisiyle içtihadı veya dış dünyada bilinen uygulamaya dayandığı iddia edilebilir. Hz. Peygamber'in tedrici olarak nazil olan vahyi anlamada beşerî ve resul olmasıyla her üç yolu kullanmış olabileceği de söylenebilir.

⁵² Mâlik b. Enes, "Sefer", 334; Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "Taksîr", 1; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı, 1992), "İkâme", 73.

⁵³ Bu konuda sünneti bağlayıcılık açısından taksim eden görüşler konusunda geniş bilgi için bkz. Talat Sakallı, *Hadis Tenkidi* (İstanbul: Araştırma, 2014), 413-448.

⁵⁴ Hz. Peygamber döneminde sahabeden sünnet ihdas edenler. Geniş bilgi için Bk. Mustafa Ertürk, *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru Nebevî Sünnetin Evrensel Dinimizmi: Sünnet İhdası* (Ankara: İlahiyat, 2005), 53-56.

Dış dünyada ilahi dinlerde namazın rükünlerine dair uygulamanın özelde İbrânî gelenekte muhtevanın -bozulmakla birlikte-Mekke’de bilindiği kayıtlardan anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in rükünleri ayetlerin tarif ettiği muhtevada içtihadı ile uygulamakla birlikte vahiyle Cebrâil’in de öğretimiyle de tedricen talimi değiştirme ve namazı son haline ulaşması mümkündür.

1.2. Namazı Kur’an Tarif Etmiştir Görüşü.

Siyer ve teşrî tarihi kayıtlarında âlimlerin de Fâtiha, Müddesir ve Müzzemmil Sûrelerinin nüzûlü ile ilk namazı ilişkilendirdikleri görülmektedir. Nüzûl sırasına göre âyetlerde ilk vakti zikredilen gece namazıdır. Bu görüş sahipleri, namazı sadece Kur’an’da ayetlere dayanarak temellendirmeye çalıştıkları görülmektedir. Öncelikle böyle bir tarifi Kur’an’da var olup olmadığına bakmamız gerekir. İlk nâzil olan sûrelerdeki yer alan *na’büdü, salât, ibâdet edin, rükû’, secde* ve *tesbih* kelimelerinin namaz anlamında kullanıldığı söylenebilir. Kur’an bütün namaz vakitlerinin isimlerini tek tek saymaz. Sadece *salâtu’l-fecr* (sabah)⁵⁵, *es-salâtu’l-vustâ* (orta namaz)⁵⁶ ve *salatu’l-ışâ* (akşam namazı)⁵⁷ üç namaz adı geçer. Hz. Peygamber, dinin bizâtihi kaynağı olan âyetleri tebliğ ve beyân ile görevlendirilmiştir.⁵⁸ Vahyedilen âyetlerin pratik hayata onun, fiilî ve kavli ile beyânları inananları bağlayıcıdır.⁵⁹ Kur’an-ı Kerim’in Mekkî ve Medenî sûrelerinde *salât* kelimesi bilinen terim anlamıyla, belirlilik ifâde eden *lâm-ı tarif* takısıyla marife ve tekil olarak toplam altmış yedi kere geçmektedir. Bu âyetlerin bir kısmı Mekkî, diğerleri ise Medenî’dir. Söz konusu âyetleri gruplandırdığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşırız. Âyetlerin bir kısmı, *namaz kılınız*⁶⁰ bir kısmı *namaz kılarlar*⁶¹ bir kısmı *namazı*

⁵⁵ en-Nûr 4/58.

⁵⁶ el-Bakara 2/238.

⁵⁷ en-Nûr 4/58.

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/20; el-Mâide 5/ 92, 99; en-Nahl 16/35, 82; el-Ankebût 29/18; eş-Şûrâ 42/48; et-Tegâbün 64/12.

⁵⁹ en-Nahl 16/ 44, 64.

⁶⁰ el-Bakara 2/43, 83, 110; en-Nisâ 4/ 103; Yûnus 10/87; el-Hac 22/78; en-Nûr 24/56; el-Mücadele 58/13; el-Müzzemmil 73/20; el-En’âm 6/72; er-Rûm 30/31.

⁶¹ el-Bakara 2/3; el-Mâide 5/55; el-Enfâl 7/3; et-Tevbe 9/71; en-Neml 27/3; Lokmân 31/4; el-Beyyine 98/5.

*kıl*⁶² şeklinde iken, bir kısmı, *namazı kıldı, kıldılar ve kılanlar*⁶³ tarzındadır. Bir âyette “*Namaz mü’minlere vakitli olarak farz kılınmıştır*”⁶⁴ denilmektedir. İki âyet *namazla yardım dileyin*⁶⁵ emrini ihtiva etmekteyken, bir âyet, *namazları koruyun/onlara devam edin*⁶⁶, bir âyet *sarhoş iken namaza yaklaşmayın*⁶⁷ şeklindedir. Tek bir âyette *namazı kısaltmanızda bir sakınca yoktur*⁶⁸ ifadesi yer alırken, bazı âyetlerde “*namazı emret, kılmalarını söyle*”⁶⁹ tarzında bir emir vardır. “*Bana namaz kılmamı tavsiye etti*”⁷⁰ ifâdesinin yer aldığı tek bir âyetin yanında namaz kelimesinin, *şâyet kılsa kıldığında...*⁷¹ şart formuyla kullanıldığı pek çok âyet vardır. Bu âyetlerden bir kısmı⁷² önceki ümmetlerle ilgili olup onların da namaz kıldığına işaret etmektedir. Mekki olan Mü’minûn sûresi 9. âyetinde, “*O mü’minler ki, namazlarında devamlıdır*” buyrulurken namazın çoğul olarak kullanılması dikkat çekicidir. Mekki sûrelerde namazın ele alındığı âyetlerde, yer yer namaz kılmayanlar yerilirken⁷³, bazı âyetlerde namazın huşû ile kılınmasından, adap ve erkânına uygun kılanın felah bulacağından ve cennete gireceğinden bahsedilir.⁷⁴ Mekke döneminde namazın vakit açısından üç merhale geçirdiği söylenebilir. Mekke’de ilk dönemden itibaren Müslümanların namaz kıldığı el-‘Alak sûresi 10. âyet ve el-Müzzemmil sûresinin 1-3. âyetleri delildir. İlk yıllarda inen el-Müddessir Suresinde “*Rabbini yücelt ve elbiseni temiz tut*” gibi namaza ait iki önemli rükün olsa da namaz emri doğrudan bulunmamaktadır.⁷⁵ es-

⁶² Hûd 11/114; el-İsrâ 17/78; Tâhâ 20/24; el-Ankebût 29/45; Lokmân 31/17.

⁶³ el-Bakara 2/177, 277; er-Ra’d 13/22; Fâtır 35/18, 29; eş-Şûrâ 42/38; en-Nisâ 4/162; İbrâhîm 14/40; el-Hac 22/35; el-Ahzâb 33/33.

⁶⁴ en-Nisâ 4/103.

⁶⁵ el-Bakara 2/45, 153.

⁶⁶ el-Bakara 2/238.

⁶⁷ en-Nisâ 4/43.

⁶⁸ en-Nisâ 4/101.

⁶⁹ İbrâhîm 14/31; el-En’âm 6/72; Meryem 19/31, 55; Tâhâ 20/132.

⁷⁰ Meryem 19/31, 55.

⁷¹ en-Nisâ 4/102, 103; el-Mâide 5/6, 12, 58; et-Tevbe 9/5, 11, 18; el-Cuma 62/10.

⁷² Hûd 11/87; İbrâhîm 14/37, 40; Meryem 19/31, 55; Tâhâ 20/31/17.

⁷³ el-Müddessir 74/43; el-Kıyâmet 75/31.

⁷⁴ el-Mü’minûn 23/2, 9; el-Meâric 70/22, 23, 34; el-A’lâ 87/14, 15.

⁷⁵ “*Ey örtüsüne bürünmüş (Rasûlüm) kalk, kalk ve İnsanları uyar. Sadece Rabbini büyük tan. Elbiseni temiz tut. Kötü şeyleri terk et...*” el-Müddessir 74/1-5.

Secde⁷⁶, el-Enbiyâ⁷⁷, el-Furkân⁷⁸, ez-Zümer⁷⁹, ez-Zâriyât⁸⁰ ve Âli İmrân⁸¹ surelerinde gece namazına vurgu vardır. Surede insanların Sakar Cehennemine sürüklenmelerine iki sebepten biri olarak *“Onlar derler: ‘Biz musallîn (namaz kılanlardan) değildik.”*⁸² açıklaması bu dönemde namazın varlığına delil olur. Çünkü âyet, namazı bir yükümlülük olarak yerine getirmeyenlerin cezalandırılacağına işaret ettiği görülmektedir. İlk dönemde namazın yok olduğunu savunanlar ayet *biz onu tasdik edip destek veren ve fakirlerimize infak edenlerden değildik* anlamını vermektedirler. Hz. Peygamber’in kıldığı namazın Mekke müşriklerinin kıldıkları namazdan farklı olduğu bisetin başlangıcında nâzil olan âyetlerden anlaşılmaktadır.

1-*“Yazıklar olsun o namaz kılanlara ki, namazlarını ciddiye almazlar.”*⁸³

2-*“Ey kâfirler! (ta’budü) Sizin taptığınıza ben tapmam. Siz de (mâ a’budü) benim ibâdet ettiğime kulluk edecek değilsiniz. Ben de sizin taptığınıza tapacak değilim. Sizin dininiz size benim dinim (in gerekleri de) banadır.”*⁸⁴

3- *“Artık secdeye varın Allah’a kulluk edin.”*⁸⁵

4-*“Onlar bu Kâbe’nin Rabbine ibâdet etsinler.”*⁸⁶

5-*“Onlara rükû’ edin dendiğinde onlar rükû’ edemezler.”*⁸⁷

Bu âyetlere göre müşriklerin Allah’a ibâdet yerine putlara ibâdet ettiği ve namaza ait secde ve rükû’ gibi bazı rükünleri olmayan bir namaz kıldıkları ve müşriklerin namazının bir hayli değişikliğe uğradığı anlaşılmaktadır. Hz. Peygamber’in, tevhid inancına uygun kıldığı namaz Mekke müşriklerinin namaz ibadetinden muhtevâ ve şeklen farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle İslâm, putlara yapılan ibâdeti kabul etmemektedir. Bu dönemde Hz. Peygamber’in Mekkelileri putlara

⁷⁶ es-Secde 32/16-17.

⁷⁷ el-Enbiyâ 21/20.

⁷⁸ el-Furkân 25/64.

⁷⁹ ez-Zümer 39/9.

⁸⁰ ez-Zariyât 51/15-18.

⁸¹ Âl-i İmrân 3/17.

⁸² el-Müddessir 74/44

⁸³ el-Mâûn 107/4

⁸⁴ el-Kâfirûn 109/1-6

⁸⁵ en-Necm 53/62

⁸⁶ el-Kureyş 106/3

⁸⁷ el-Mürselât 76/31

ibâdet etmemeleri konusunda uyardığı ve bir olan Allah'a ibâdet edilmesi gerektiği üzerinde durduğu ilgili âyetlerden⁸⁸ anlaşılmaktadır.

İlk yıllarda nâzil olan âyetlerde *rükû'*, *secde* ve sadece Kâbe'nin Rabbi *Allah'a ibâdet* vurgusunu öne çıkılmaktadır. Nihâyet el-Kafirûn sûresinde müslümanların müşriklerle karşılıklı restleşmesinin ve tevhit inancına aykırı şekilde putlara yapılan ibâdeti İslâm'ın reddettiğinin açıkça ifâde edildiği görülmektedir. Kur'an'ın putlara ibâdet etmenin yanlış olduğuna dair net tavrı, müşriklerin kıldığı namaza yazıklar olsun demesi ve sadece Allah'a ibâdeti ve rükû'lu secdeli namaza çağrısına müşriklerin kulak tıkaması, İslâm'daki namazın Mekke'de bilinen namazdan farklı olduğunu ortaya koyan Kur'anî karinelere. Bu sebeple bu devrede inen et-Tebbet ve el-'Alak sûresinde de ifâde edildiği gibi risâletin ikinci ve üçüncü yıllarından itibaren Hz. Peygamber'e Mekke müşriklerinin eziyete başladıklarını ve hatta namaz ibadetini yasakladıklarını söyleyebiliriz. Bu sebeple nübüvvetin henüz beşinci yılında Müslümanlar Habeşistan'a hicret etmek zorunda kalmışlardır.⁸⁹ Soysaldı'ya göre:

“İslâm'dan önce Cahiliye döneminde Araplarda namaz diye bir ibâdet vardı. Ancak müşriklerin kıldığı namaz, ruhtan yoksun, huzur ve edepten uzak, düzensiz bir ibâdet şekli idi. Onlar, bu ibâdeti sırf Allah için değil, Allah ile beraber O'nun ortakları, kızları kabul ettikleri melekler için yaparlardı. İşte İslâm'da ibâdet sırf Allah'a yöneltilmiş ve tevhide aykırı olan her şey ibâdetten arındırılmıştır.”⁹⁰

Keleş ise bu hususta şu yorumu yapmaktadır:

“Bu âyetlerden hareketle, ilk namazın nasıl kılındığına ilişkin bir bilgi elde etmemiz imkânsızdır. Abdestle ilgili âyetlerin Medîne'de nâzil olması da Mekki âyetlerde zikredilen namazın bilinen bir namaz olduğunu, Mekke

⁸⁸ el-Kâfirûn 109/1-6; el-Kureys 106/3.

⁸⁹ Müslümanların I. Habeşistan hicretinden geri döndüğüne dair rivâyetler de en-Necm Sûresinin bu esnada nâzil olduğunu teyit etmektedir. Müslümanların Habeşistan'a ilk hicreti, Nisan-Mayıs 614 yılında Hicretten 9 yıl önce yapılmıştır. Habeşistan'a gitmeden önce namaz kıldıkları ilerde üzerinde duracağımız üzere birçok rivâyette yer almaktadır. Bkz Kasım Şulul, “Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2001), 166-172.

⁹⁰ Mehmet Soysaldı, “İslam Öncesi Mekke Toplumunda Namaz, Zekât, Oruç Ve Hac Uygulamaları” (Kur'an'ın Anlaşılması Açısından İslam Öncesi Mekke Toplumunu Sempozyumu, İstanbul: y.y., 2011), 151.

döneminde kılınan namazların da Hanîflerin kıldığı namaz olabileceği şeklindeki bir çıkarım yanlış olmasa gerektir.”⁹¹

İmâm Şafîî, bu anlayışın ilk temsilcilerinin Hariciler olduğunu ve Kur’an’da açıkça yer almadığı iddiasıyla namaz vakitlerini kabul etmediklerini söyler.⁹² Selef âlimlerden İshâk b. Râhûye’nin beş vakit dışında kılınan nafîle namazlarının rekât sayılarına yönelik ayetler üzerinden sünnetteki nafîle namazları esas alarak bazı ayetleri ve harflerinin sayısı ile tefsir etmektedir.⁹³

Selef âlimleri, genel olarak ayetlerdeki lafzen ifade edilen zaman dilimlerinden hareketle beş vakit namazın farz kılındığı sonucuna ulaşmışlardır. Bununla birlikte aslında Hz. Peygamber’in son uygulamasının beş vakit olduğunu uygulaması ve bu sünnetini aktaran rivayetlerden anlamaktayız. Hz. Peygamber’in din konusundaki verdiği her hüküm; vahiy, kendi re’yi ve diğer delillerle dayanan uygulama olma ihtimali vardır.

Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) kaydettiğine göre, Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) bu grup hakkında şöyle demiştir: “İki çeşit dinî cemaat biliyorum ki, bunlar cehennemliktir: Birincisi “İman, dilin ikrarıdır. İsterse bir kimse zina etsin, içki içsin” şeklindeki fikri (irca’ı) benimseyenler; diğeri ise, “Bu beş vakit namaz da nereden çıktı, namaz iki vakittir. Bunlar da yatsı veya akşam namazıyla sabah namazıdır” diyenlerdir.⁹⁴ Nakşiu’l-Ekber’in (293/906) naklettiğine göre, kökü Haricilere dayanan Hazimiye fırkasından Bid’iyye adında bir grup türemiş ve bunlar gece ve gündüz toplam iki vakit namaz olduğunu iddia etmişlerdir. Sadece sabah ve akşam namazı olduğunu ileri sürenlerin delili, “Gündüzün iki tarafında ve gecenin gündüze yakın zamanlarında namaz kıl...”⁹⁵ ayetidir. ⁹⁶ Söz

⁹¹ Ahmet Keleş, *Hız. Muhammed’in (a. s.) Namazı* (Diyarbakır: Fidan, 2009), 43-44.

⁹² Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şafîî, *el-Üm*, nşr. Rif’at Fevzî Abdülmuttalib (Bulak: Dâru’s-Şa’b, 2001), 7/289.

⁹³ Ebû Ya’kûb İshâk b. Râhûye İshâk b. İbrahim b. Mahled, *Müsned İshâk b. Rahuye* (el-Medinetu’l-Münevvere: Mektebetu’l-İman, 1412), 4/234.

⁹⁴ Ebû Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitabu’l-İman*, ed. Muhammed Nasıruddin Elbani (y.y.: Mektebetü’l-Meârif, 1421), 55; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Kitâbiyat, 2002), 236.

⁹⁵ Hûd, 11/114.

⁹⁶ Bahailik ve Yezidilik gibi bazı sapık fırkaların da namazın iki ya da üç vakit olduğunu dair görüşleri için bk. Ethem Ruhi Fiğlalı, *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri* (Ankara: Selçuk, 1993), 217, 225.

konusu mezhep ve fırkalar müslümanların çoğunluğuna nispetle azınlık bir gruptur. Bunlar bazı haklı sebeplere dayanarak ve siyasi olaylardan olumsuz yönde etkilenecek uç ve yanlış sonuçlara ulaşan kesimlerdir.⁹⁷ İbn Hazm ise Haricilerden Ebu İsmail Bittihî ve yandaşlarının “sabah bir rekât akşam bir rekât dışında başka bir namaz yükümlüğü bulunmadığı” görüşünde olduklarını nakletmektedir.⁹⁸

Hatîb el-Bağdâdî'nin (429/1037) nakline göre yalancı peygamber Müseyleme, karısı yalancı peygamber Secah için mehir olarak sabah ve akşam namazlarını kaldırarak namazları üç vakte indirmiştir.⁹⁹ Bu iddiası, namaz vakitlerinin beş olduğunu kabulle, üçe indirmesi sebebiyle, İslâm Peygamberinin sabit sünnetini saptırma niyetinde olduğu açıktır. Ayrıca XVI. yüzyılda Hindistan'da hükümdarlık yapan ve önceleri dindarken, daha sonra tekfir edilecek kadar sapkın fikirlere dalan Ekber Şah da namazın üç vakit olduğunu iddia etmiştir. Kur'aniyyûn ekolüne¹⁰⁰ mensup bazı kimselerin farz namazlar ve kılınışı hakkındaki yaklaşımları müslümanların bugün kıldıkları namazdan çok farklıdır. Abdullah Çekralevi, Hûd 114. ve el-İsrâ 78. ayetlerine dayanıp oldukça zorlama yorumlarla beş vakit namazı Kur'an'da temellendirme yoluna gitmiştir. Ancak onun izinden gidenler bu kadar zahmete katlanmak yerine bazen namazları iki, bazen üç, bazen de dört vakit olarak kabul etmiş ve uygulamışlardır. Örneğin bu akımın temsilcilerinden Ahmedüddin, farz olan namazın iki vakit olduğunu, bunların dört rekât veya iki rekât kılınabileceğini ve namazda Kâbe'ye yönelmenin şart olmadığını söylemiştir. Çekralevi'nin öğrencilerinden Muhammed Ramazan ise *Salâtu'l-Kur'an Kema Alleme'r-Rahman* adlı eserinde namazların nasıl kılınması gerektiği hususunda şöyle söyler:

⁹⁷ Bu gruplardan birine göre namaz, birinin İlahi vahdetin her şeyi ihtiva ettiğini idrak ederek Allah'a yaklaşmasıdır. Bk. Ethem Ruhi Fıglalı, *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 188-189, 198-200.

⁹⁸ İbn Hazm Ali b. Ahmed el-Endülüsî İbn Hazm, *el-Fasl-fil milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal* (Dâru'l-Cil: ts, ts.), 4/ 189.

⁹⁹ Ebû Mansur Abdulkahir b. Tahir Abdulkahir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve'l-fıraku'n-naciye* (Beyrut: Dâru'l-afâku'l-cedide, 1977), 208.

¹⁰⁰ Bu akımın doğuşu ve fikirleri hakkında geniş bilgi için bk. Abdülhamit Birişik, *Hind Altıkatısı Düşünce ve Tefsir Ekolleri* (İstanbul: İFAV, 2001), 317-395.

a) Farz namazlar üç vakittir. İkinci ve akşam namazını kılmak kişiye kalmıştır.

b) Her namaz iki rekâttir. Fazla kılınan namazlar, insanların ihtiyaçları olmamakla birlikte kendilerinin ilave ettiği şeylerdir.

c) Namaza başlama tekbiri "innallahe kâne aliyyen kebira"dır.

d) Rükûdan kalkmak Kur'an öğretisine aykırıdır. Bu sebeple rükûdan kalkmadan secdeye gitmek gerekir.

e) Her rekâta bir secde vardır.

f) Secde zikirleri yapıldı mı namaz biter.¹⁰¹

Cüneyt Eren, aynı yöntemle Kur'an'daki ayetler, içindeki kelimeler ve harf sayılarından namazın vakit ve rekâtlarına ulaşmaktadır. Kur'an ayetlerinde yolculuk ve korku anında namazların üç vakit, mukime beş vakit net olduğunu, Bakara Suresi 238. ayeti ve diğer bazı ayetlere kelime ve harflerin sayıları üzerinden tespiti yönelmektedir. Kur'an'da namazın beş vakit olduğunu şu şekilde izah etmektedir: Buna ilaveten Hz. Peygamber namazın kendisinden görüldüğü şekilde kılınmasını istemektedir.¹⁰² Bu açıdan Hz. Peygamber'in namaza dair uygulaması Kur'an dışı vahye ya da vahye dayanan kendi içtihadıdır. Bakara Suresi 239. ayetinde korku namazının nasıl kılınacağı zikredildikten sonra şöyle buyrulur: "...Kendinizi güvende hissettiğinizde ise bilmediğiniz birçok şeyi öğreten Allah'ın öğrettiği gibi, namazlarınızı normal şekilde kılın." İbn Ebî Hatim, bu ayetin tefsirinde Mukâtil'den nakille şöyle demektedir: "...Fezkurullahe kema allemekum. (Allah'ı, size öğrettiği şekilde anın)" yani Allah'ın namazı size öğrettiği şekilde kılınız anlamındadır.¹⁰³

Bu akım müntesiplerinin Kur'an ayetlerini zorlama yorumlarından biri de namaz rekâtları konusundadır. Önde gelen temsilcilerinden Abdullah Çekrâlevî, hiç ilgisi olmadığı halde Fâtır Suresinin birinci ayetindeki meleklerin kanaat sayılarını tavsif eden *ecniha* kelimesini namaz rekâtı olarak yorumlamaktadır.¹⁰⁴

¹⁰¹ Hadim Hüseyin İlahîbahş, *el-Kur'âniyyun ve şübühatuhum havle's-sünne* (Taif: Mektebet's-Siddik, 1987), 371-374; Enbiya Yıldırım, *Hadis Meseleleri* (İstanbul: Rağbet, 2008), 60; Abdullah Kahraman, *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler* (İstanbul: Ensar, ts.), 362.

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsned* (Beyrut: Dâru Kütübi 'İlmiyye, 1400), 55; Buhârî, "Ezân", 18.

¹⁰³ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebi Hatim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, ed. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Memleketü Suudil Arabiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa, 1419h.), 9/55.

¹⁰⁴ Birışık, *Hind Altkıtası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*, 328.

Baljon'un, sünnetteki namazı şeklen tamamen ortadan kaldırdığı görülmektedir. Ona göre *salât*, nizam, düzen toplum armonisi, lidere itaat, toplum yararını ön planda tutma ve kendini kontrol etme, sarsılmaz bir şekilde düşmana karşı savaş, tedbir ve adalet olarak kabul edilir. Namaz, sürüngenlerin yeryüzüne hâkim olduğu gibi kara ve deniz kontrolüne sahip olmak, kuşların sahip olduğu gibi hava hâkimiyetine sahip olmaktır. Bütün Batılılar yeryüzünü en iyi şekilde kullanarak *salâtı* en güzel biçimde yerine getiriyorlar. Kur'an'da *kıyâm*, *rükû* ve *secdenin* ayrı ayrı zikredildiğinden hareketle bu rükünler bir bütün halinde değil, birbirinden bağımsız yapılabilir.¹⁰⁵

1.3. Namaz Cebrâil'in Öğretimidir Görüşü

Sünnetin vahiy gibi nazil olduğu ve öğretildiğini ilk ileri süren kişi tâbiünden Hassan b. Atiyye'dir.(120/737)¹⁰⁶ O, "Cebrâil, Resulüllah'a (s.a.v) Kur'an'ı indirdiği gibi Sünneti de indirir ve öğretirdi"¹⁰⁷ sözüyle meşhur olmuştur. Sünnetin mahza vahiy olduğu fikrinin "sadece Kur'an yeter" (!) görüşüne bir tepki olarak doğup doğmadığının ayrıca incelenmesi gerekir. Bu görüşün ikinci asrın başından itibaren rivayetlerde dile getirilmeye başlandığı görülmektedir. Özellikle muhaddislerin Hz. Peygamber'in her söz ve fiilinin *vahy-i gayr-i metluv*¹⁰⁸ veya *vahye* dayandığı¹⁰⁹ görüşü hicri ikinci asırda hâkim düşünce haline dönüştüğü iddiası tartışmaların tarihi seyri açısından önemlidir. Bu konuda varit olan namazın ilk talim edilmesi ve bunu Cebrâil'in öğrettiğine dair

¹⁰⁵ J.M.S Baljon, *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr, 1994), 100-102.

¹⁰⁶ Kaderi olduğu iddiası dışında hakkında herhangi bir olumsuzluktan söz edilmeyen Ebû Bekr Hassan b. Atiyye eş-Şami'nin biyografisi için bk. Yûsuf b. ez-Zekî Abdîrrahmân Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'îr-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1980), 4/34-40; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalâni İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, ed. Muhammed Avvâme (Suriye: Dârü'r-Rüşd, 1986), 2/219.

¹⁰⁷ Abdullah b. Mübarek, *Züdh ve'r-rekâik*, ed. Habiburrahman el-Azâmi (Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), 23.

¹⁰⁸ Bu konuda farklı yaklaşımlar için Bk. Mehmet Said Hatipoğlu, *Hz. Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy* (Ankara: Otto, 2009), 61-66; Mustafa Genç, *Sünnet-Vahiy İlişkisi*, 78-214.

¹⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, 5/113, 114.

rivayetler hadis, siyer ve tefsir kaynaklarında tahrir edilmiştir. Bu rivayetleri namazın ilk vahiy edilişi, farz kılınışı, miraç gecesi sonrasındaki serencamı şeklinde kronolojik seyir içinde değerlendirmek istiyoruz.

Siyer kitaplarında rivayet edilen “Namaz ilk farz kılındığında Cebrâil Mekke’nin bir vadisinde ökçesi ile vurduğunda su fıskırdı. Müzen pınarı diye isimlendirilen bu pınardan Cebrâil abdest aldığı ve orada namaz kıldığı”¹¹⁰ nakledilirken hadis kitaplarında “Hz. Peygamber’e ilk vahiy edildiğinde Cebrâil’in abdest ve namazı ona öğrettiği”¹¹¹ nakledilmiştir.

Tirmizî hadîs kitaplarında “Cebrâil’in Hz. Peygamber’e namazı öğrettiğine dair rivâyeti sahabîlerden; Ebû Mesûd el-Ensârî, Abdullah b. Abbas, Ebû Hureyre, Ebû Saîdi’l-Hûdrî, Câbir b. Abdillâh, Amr b. Hazm, Berâ b. Âzib, Büreyde, Ebû Musâ el-Eşârî ve Enes b. Mâlik nakletmiştir” demektedir.¹¹²

Ebû Mesûd el-Ensârî’den hikaye edilerek nakledilen rivayeti İmâm Mâlik¹¹³, Şâfiî¹¹⁴ ve Ahmed b. Hanbel’in¹¹⁵ rivâyeti tahrir etmesi ve delil alması, Buhârî ve Müslim’in aynı rivâyeti nakletmiş olması,¹¹⁶ da bu rivâyetin ilk dönemden itibaren muhaddisler arasında bilindiğine işaret etmektedir. Râviler’in *semâi* mümkün olsa da sahabî râvisinin Medîneli olmasıyla rivâyet sahabî mürseli olma ihtimali yüksektir. Ayrıca Ömer b. Abdulaziz’in rivâyetle ilgili taaccübü namaz vakitlerine ait tatbikatı nakleden bu rivâyeti bilmediğine işaret etmektedir. Zûrkanî’ye göre bu rivayetteki أو إن ifadesi “استفهام مستأنف عن الحديث” tekrar söze başlama olup”, bu şekilde dil açısından Ömer b. Abdulaziz’in bu taaccübünden ilk söze

¹¹⁰ Ebû İshâk el-Fezârî İbrâhîm b. Muhammed, *Kitâbu’s-siyer*, ed. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1398), 1/136.

¹¹¹ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, ed. Şuayb el-Anaud, Adil Mürsid vd. (Beyrut: Müessesetü’r-risale, 1441), 29/25.

¹¹² Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı, 1992), “Mevâkıt”, 113.

¹¹³ Mâlik b. Enes, “Vukût”, 1.

¹¹⁴ Şâfiî, *el-Müsned*, 1/26.

¹¹⁵ Ahmed, *Müsned*, 5/274.

¹¹⁶ Buhârî, “Mevâkıt”, 1; “Bedu’l-Halk”, 6; Müslim, “Mesâcid”, 166, 167.

itiraz ettiği anlaşılır.¹¹⁷ Bununla birlikte, muhataba itiraz serdedilmiş olsa bile bunun gerçek bir soru olduğunu gösterir.

Ebû Dâvud'un naklettiği rivâyette Cebrâil'in, Hz. Peygamber'e namazın vakitlerini, rek'atlarını öğrettiği ve cemaatle kıldırıldığı şekline dönüşmüştür. Bu muhteva ile rivâyetin Medine dönemine ait ve namazın son şekli ile kendisine öğretildiği anlaşılır.¹¹⁸ Ancak bu durum, rivâyetin mânâ ile naklinde zaman içerisinde bazı râvi tasarrufları ile Cebrâil'in sadece Hz. Peygamber'e ikinci öğretimi ashabının da bu öğretim esnasında ona uyduğu şekline dönüşmüş olması ihtimali yüksektir. Çünkü İbn Hişâm, İbn Abbas rivayetini: "Hz. Peygamber'e namaz farz kılınca; Cebrâil geldi ve onunla güneş batıya meylettğinde öğle namazını kıldı..." şeklinde de nakletmektedir.¹¹⁹

Şâfiî (204/819), Abdurrezzâk (211/826), İbn Ebî Şeybe (235/849), Ebû Dâvud (275/888) ve Tirmizî'nin (279/892) ilk üç tabakada aynı râvilerle Abdullah b. Abbas rivâyetini nakletmektedirler.¹²⁰ Tirmizî, bu rivâyetin *hasen sahih* olduğunu belirttikten sonra, namaz vakitleri konusunda en *sahih* hadisin bu olduğunu ifade etmiştir. Ancak rivâyetin isnadındaki Abdurahmân b. Haris b. Ayyâş¹²¹ ve Hakîm b. Hakîm b. Abbad b. Hanîf Ensâri Evsî¹²² adlı iki râvi cerh edilmiştir. Ayrıca rivayetten namazın İsrâ gecesinden sonra iki değil dört rek'at kılındığı ifadesi sahih rivayetler açısından problemlidir. Hz. Peygamber'in, bazı vakitleri dört rek'at tatbikatının Medîne dönemine ait olduğu bilinen sabit

¹¹⁷ Muhammed b. Abdulkakî Zürkânî, *Şerhu'z-zürkânî ale'l-Muvatta* (Kahire: Mektebetü Dâiretu's-Sakâfe, 1424), 4/1,23.

¹¹⁸ Ebû Dâvud, "Salât", 2.

¹¹⁹ Geniş bilgi için Bk.Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyüb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beirut, 1955), 1/ 243.

¹²⁰ Şâfiî, *el-Müsned*, 1/26; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 1/531; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/324; Ahmed, *Müsned*, 1/202, 344; Ebû Dâvud, "Mevâkıt", 2; Tirmizî, "Mevâkıt",113.

¹²¹ Yahya hakkında *sâlih* ifâdesini kullanmıştır. Bk Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beirut: Dâiretü'l-Maârif, 1952), 224.

¹²² Ebû Hatim hakkında *sâlih* ifâdesini kullanmıştır. Hadîsi yazılır delil alınmaz.bk Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (el-Hind: Matbaatu Dâiretu'l-Meârifu'l-Nizâmiyye, 1326), 2/385.

sünnete de ihtilaf ettiği görülmektedir. Ayrıca rivayet metnindeki namaza çağrı meselesi Medine’de yapılan istişarede Hz. Ömer’e ait teklifiyle *essalatü camiatün* “namaz toplayıcıdır” sözünün rivayete derç edildiği görülür. Râvîlerin bazı tasarruflarının varlığı haberi metin açısından *muzdarib* kılmaktadır. Rivayetteki ızdıraba ilaveten sahih sabit olan hadislere ihtilafı sebebiyle *şâzdır*. Bu açıdan rivayet isnad ve metin açısından tenkide uğramış ve *zayıftır*.¹²³

Ebû Saîd Hûdrî’den nakledilen rivâyette ilk rivâyetlerden farklı olarak *Cebrâil bana İmâm oldu* ifâdesinden sonra Cebrâil’in gidiş gelişlerine yer verilmemiş, ayrıca rivâyet sahabîlerden hikâyeye ile değil Hz. Peygamber’in dilinden nakledilmiştir.¹²⁴

Abdurrezzâk, Yahya b. Said el-Kattân’dan *mürsel* bir tarikle Amr b. Hazm’dan nakilettiği haberde: Cebrâil’in bir insan sûretinde gelerek Hz. Peygamber’e namazı ta’lim ettiğini haber vermektedir.¹²⁵ Abdurrezzâk ve Haris b. Üsâme’nin torunu Amr b. Hazm’dan naklettiği bu rivâyet, bir aile isnâdı ile nakledilmektedir. Ebû Bekir b. Muhammed b. Hazm (120/737) dedesi Amr b. Hazm’dan işitmediğinden rivâyetin isnâdında *inkita* vardır.¹²⁶ Rivâyette Cebrâil’in İmâm olduğu zikredilmemekte sadece namaz vaktine işaret ettiği vurgulanmaktadır. Bu rivâyetin diğer tariklerdeki metinlerinden farklı bir muhtevâda nakledildiğine işaret etmektedir.

Nesâî, Câbir b. Abdillâh tarihiyle “Cebrâil namaz vakitlerini öğretmek için Hz. Peygamber’e geldi ve namaz için öne geçti, onun arkasında namaza durdu, insanlar da Hz. Peygamber’in arkasında namaza durdu. Güneş zeval vaktindeyken öğle namazını kıldılar” şeklinde rivayeti detaylı olarak nakletmektedir.¹²⁷

Câbir b. Abdillâh Medîneli olarak İsrâ sabahında gerçekleşen bu olayı görmemiştir. Bu sebeple rivâyet sahabî *mürselidir*. Rivayet isnadındaki Abdurrahman b. Harmele adlı ravi çok hata yapmak ve kaderi olmakla tenkide uğramıştır. Bu sebeple rivayet *zayıf* olup

¹²³ Tirmizî, “Mevâkıt”, 113.

¹²⁴ Ahmed, *Müsned*, 17/357.

¹²⁵ Abdurrezzâk es-San’ânî, *el-Musannef*, 1/534.

¹²⁶ Bekir Kuzudişli, *Hadîs Rivâyetinde Aile İsnadları* (İstanbul: İşaret, ts.), 58-69.

¹²⁷ Nesâî, “Salât”, 10.

ancak *'itibar* için yazılabilir.¹²⁸ Ayrıca rivayet muhtevası açısından da tarihi bazı yanlışları ve *idracları* içermektedir

Nesâî, Ebû Hureyre'den rivâyeti birinde olmayan bazı ziyadelerle iki farklı tarikle nakletmektedir: "*Cebrâil size dininizi öğretmeye geldi. Sabah namazını fecrin doğuşunda kıldırdı. Öğleyi güneş batıya yöneldiğinde kıldırdı...*"¹²⁹

Sahabî râvilerin Medîneli olmaları itibari ile ancak bu haberleri vasıtalı ve sahabe *mürseli* olarak nakledilmektedir. İbnü'l Cevzî'den özetle aktardığımız katıldığımız görüş şudur: "Bu rivayetlerin tariklerinin tamamı cerh edilmiştir. Metinlerinde ızdırab vardır. Cebrâil'in, Hz. Peygamber'e Mekke'de öğrettiğinde âlimler hem fikirdir. Medine'de varit olan namaza dair uygulamalar Hz. Peygamber'e aittir."¹³⁰ Şarihler bu rivayeti "namazla ilgili ilk emir geldiğinde" şeklinde yorumlamışlardır. Ahmed b. Hanbel, "Hz. Peygamber Cebrâil bana el-Beyt'in yanında imamet etti" ve "Hz. Peygamber Cebrâil bana el-Beyt'in yanında iki defa imamet etti"¹³¹ rivayetinde bu öğretimin Kâbe'de gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Hatice ile namaz kılmış olmasını izahta zorlanarak Miracın hicretten en az üç beş yıl öncesinde olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu durum rivayette *ızdırabın* varlığına işaret etmektedir. Zir b. Hubeyş'in verdiği haberde; Hz. Peygamber'in Beyti Makdis'te namaz kılıp kılmadığı rivayetlerde tartışılmaktadır.¹³² Huzeyfe (r.a.) "Hz. Peygamber Beyt-i Makdis'de namaz kılsaydı, orada kılınan namaz farz olurdu" demektedir.¹³³ Cebrâil'in, ilk vahiyle veya İsra sabahında¹³⁴ yeryüzüne inerek Hz. Peygamber'le birlikte namaz kıldığını¹³⁵ bildiren rivayetleri delil almışlardır. İmam Mâlik'in Muvatta'ında ve daha sonraki hadis

¹²⁸ İbn Ebî Hatîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/ 422.

¹²⁹ Nesâî, "Mevâkîtu's-sâlât", 6.

¹³⁰ Rivayetlerin isnad ve metin tahlil ve tenkidleri için geniş bilgi bk. Tuzcu, *Namazın Teşriî İle İlgili Rivayetlerin Kronolojik Değerlendirmesi*, 84-139.

¹³¹ Ahmed, *Müsned*, 5/ 200, 344.

¹³² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hicr, 1999), 1/327.

¹³³ Ahmed, *Müsned*, 38/ 46.

¹³⁴ Şâfiî, *Müsned*, 26; Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 1/531; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/324; Ahmed, *Müsned*, 1/333; Ebû Dâvûd, "Salât", 2.

¹³⁵ Buhârî, "Bed'ul-halk", 6; Müslim, "Mesâcid", 166; Ebû Dâvûd, "Salât", 2; Tirmizî, "Salât", 1.

kitaplarında Hz. Peygamber'in namazı Cebrâil'den öğrendiğini bildiren rivayetler yer almaktadır. Bu rivayetlerde ana tema günlük farz namazların vakitlerini ve rekâtlarını Hz. Peygamber'e Cebrâil'in öğrettiği haber verilmektedir. Cebrâil'in Hz. Peygamber'e namaz kıldırıldığına dair rivayetin Medine'de rekatları öğretiminde tekrarı ve nihayet Hz. Peygamber'e, namaz vakitlerini soran bir kimseye kendisi ile beraber iki gün namaz kılmasını emrederek, beş vakit namazı uygulamalı olarak ona öğrettiği rivâyetlerde¹³⁶ benzerliklerin aynı olayın mana ile nakil sebebiyle farklı zaman ve mekanlara uygun muhteva ile yorumlanarak verildiği izlenimi vermektedir. Ancak Abdürrezzâk'ın Câbir'den naklettiği rivayet bu olayın bisetin ilk yılı olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır.¹³⁷

Haneî âlimlerinden Ebû Yûsuf ve İmâm Şâfiî, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e namazda imam olduğuna¹³⁸ işaret ederek namazı ondan öğrendiğini kabul etmektedir. İmâm Şâfiî, ikinci rivayeti namazın beş vaktinin başlangıç ve bitiş saatlerini öğretmek amacıyla "el-Beyt'in" (Kâbe'n)in kapısı yanında Cebrâil'in Hz. Peygamber'e her namazı iki defa imametle kıldırıldığını nakletmektedir. Muhaddislerin rivayetleri kitaplarına aldıkları bu rivayetlerin sıhhatine ulaştıkları ifade edilebilir. Ancak ilk namaz konusunda Abdürrezzâk'ın Hasen el-Basrî'den tahric ettiği rivayette Cebrâil'in, Hz. Peygamber'e, Hz. Peygamber'in de ashabına öğle namazını dört rekât kıldırıldığını¹³⁹ bildiren rivayet namaz ilk farz kılınışında iki rekât olduğuna dair rivayetler açısından tarihi yanlışlar içermektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in abluka altında ashabının büyük bölümü Habeşistan'a hicret ettiği bir dönemde cemaatle Kâbe'nin yanında namaz kılabilmesi de Mekke'deki sosyal ortam açısından bir çelişkidir. Abdürrezzâk'ın Ebû Ayyaş ez-Zürakî'den Âsfân savaşında Cebrâil'in Nisâ 102. ayetini getirdiği ve

¹³⁶ Vakitleriyle ilgili uygulamayı aktardığı için buraya aldığımız bu hadîs Medenî'dir. Çünkü râvi, Peygamber'in emri ile Bilal'in ezan okuduğunu belirtmektedir. Ezan Medine döneminde uygulamaya konulduğuna göre rivâyet Mekkî olamaz. bk. İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/207; Buhârî, "Mesâcid", 166; İbn Mâce, "Salât", 1.

¹³⁷ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 3/ 577.

¹³⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Âsâr*, 1/128; Şâfiî, *Müsned*, 26.

¹³⁹ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 1/ 453, 454, 531, 540, 541.

Hz. Peygamber'in ashabını silahları ile birlikte iki saf tutturarak ilk rekâta birlikte rükû ettikleri arkadakiler beklerken ilk safla secdeye gittiği ikinci rekâta aynı şekilde ikinci safla secde ederek birlikte tahiyata oturduklarına yer vermiştir.¹⁴⁰ Bu rivayette öne çıkan hususun namazın farklı şartlarına dair uygulamanın vahiyle bildirilmesi yanında Cebrâil'in bunu talim ettiği vurgulanmaktadır.

Bu anlamda kaynakların kronolojisini dikkate aldığımızda İbn İshâk'ın (ö. 151/768) haber verdiği ilk rivayet *muallak merfu* bir isnadla nakledilmektedir. Ahmed, Yunûs vasıtasıyla, İbn İshâk'ın şöyle dediğini nakletmektedir: "Namaz farz kılındıktan sonra Cebrâil, Hz. Peygamber'e geldi. Vadinin sonunda ökçesi ile yere vurdu ve müzen pınarı fışkırdı. Hz. Peygamber bakarken Cebrâil'e abdest aldı; yüzünü yıkadı, ağız ve burnunu su verip yıkadı ve başına, kulaklarına ve ayaklarını mesh etti. Sonra avret mahalline su serpti. Sonra da Cebrâil kalktı, iki rekât namaz kıldı. Yüzü üzerine dört secde yaptı. Hz. Peygamber, gözünü aydın ve gönlü hoş ve istediği şey Allah'tan gelmiş olarak (evine) döndü. O, Hatice'nin elinden tutarak müzen pınarına kadar getirdi. Cebrâil'in abdest aldığı gibi abdest aldı. Sonra Hz. Hatice ile iki rekât ve dört secdeli bir namaz kıldı. Hz. Peygamber Hatice ile namazlarını gizli olarak kılıyorlardı." İbn İshâk'ın, Salih b. Keysân, Urve b. Zübeyr vasıtasıyla Hz. Aişe'nin "Namaz ilk farz kılındığında iki rekâttı. Sonra dört rekâta çıktı. İki rekât yolcu için bakî kaldı" açıklamasına yer verdiği görülmektedir.¹⁴¹ Cebrâil'in abdest sonrasında avret mahallini silmesi; meleklere boşaltım ve cinsiyet uzuv atfedilmesi de rivayetin metnini muhtevası açısından *muzdarib* kılmaktadır. Zira Taberânî'nin tahrir ettiği tarikte; "Cebrâil ayrıldıktan sonra Hz. Peygamber'in avret mahallini sildiği"¹⁴² haber verilmektedir.

Ayrıca siyer kaynaklarında nakledilen rivayetler arasında da muhteva farklılıkları bulunmaktadır. İbn Hişam (ö. 213), İbn İshâk'tan naklinde bazı ziyadelerle naklettiği görülmektedir. İbn Hişam, İbn İshâk'ın vermediği bu bilgiyi bazı ilim ehlinde söylediğine yer vermektedir. Ayrıca o, rivayet metninde ziyade

¹⁴⁰ Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, 2/ 504.

¹⁴¹ Ebû İshâk el-Fezarî, *Siyer*, 136.

¹⁴² Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, 5/85.

açıklamalarla olayı daha belirginleştirmektedir. Rivayette “vadinin sonunda” ibaresini “Mekke’nin en yüksek yerinde” ziyadesi ve pınarın adının-müzen- olduğunu İbn İshâk zikretmemektedir. Buna ilaveten Hz. Peygamber’in, “nasıl alındığını öğrenmek için Cebrâil’in abdestine baktığı”; “Hz. Peygamber’in de (aynı yerde) abdest alarak Cebrâil ile namazı kıldığı ve Cebrâil’in ayrıldığını” metne ziyade ile nakletmektedir. Buna ilaveten Hz. Peygamber’in Hz. Hatice ile bu yere tekrar geldiği de verilmemiştir. Sadece mekân zikredilmeksizin ikisi birlikte birlikte abdest alıp ve namaz kıldıklarına yer verilmiştir.¹⁴³ İbn İshâk’ın rivayet metninde yer almayan bu farklılıklar haberin şifahi hikâye edilerek *muhtasar* aktarıldığına işaret etmektedir. Bu durum rivayetin yazılı bir kaynaktan çok şifahi anlatıma dayandığı izlenimi vermektedir. Ahmed b. Hanbel, Hasen, Abdulalh b. Lehia, Ukayl b. Halid, Muhammed b. Şihab, Urve, Üsame b. Zeyd, babası Zeyd b. Harise, Hz. Peygamber’den nakille: “Cebrâil ilk vahyi getirdiğinde Hz. Peygamber’e abdest ve namazı da öğretti. Abdesti tamamladıktan sonra bir avuç su ile avret mahallini sildi”¹⁴⁴ şeklinde haber vermiştir. Bu üç nakilde metinde ortak kısma bazı ilave bilgilerin verildiği görülmektedir. Bu medar olan kısım abdest ve namaza dair öğretimin tarihen ilk vahyin indiğinde¹⁴⁵ gerçekleştiğini haber vermektedir.

Taberî (ö.310/923) ve İbn Kesîr’in de Hişam el-Kelbî’den naklettiği rivayete göre de Cebrâil Hz. Peygamber’e Cumartesi, Pazar günleri görüldüğü ve Pazartesi kendisine peygamber olduğu bildirilip ilk vahiyle birlikte abdest namaz ve Alak Suresini öğretmiştir. Hz. Peygamber vahiy indiğinde kırk yaşındaydı.¹⁴⁶ Vakidî vasıtasıyla yukardaki rivayeti İbn İshâk’ın naklettiği şekilde yer vermektedir.¹⁴⁷ Bir başka kaynakta Cebrâil’in Salı günü Hz.

¹⁴³ Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişam, *es-Sîretü’n-nebeviyye*, thk. Mustafa es-Saka vd. (Mısır: b.y., 1936), 244.

¹⁴⁴ Ahmed, *Müsned*, 29/25.

¹⁴⁵ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî, *el-Muqaddimâtu'l-Mumehhidât* (Beyrut: Muhammed Huccî, 1408), 1/70.

¹⁴⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî Taberî, *Târîhu’r-rusul ve’l-mulûk ve sılatu târîh et-Taberî* (Beyrut: Dâru’t-Turâs, 1387), 2/ 304-306.

¹⁴⁷ İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed, *el-Kâmi'l-fi’t-Tarih*, ed. Ömer Abdusselam Tedmir (Beyrut: Dâru Kütübî'l-Arabiyye, 1417), 10/1, 649.

Peygamber'e Mekke'nin en yüksek yerinde geldiği ve bu hadisenin tebliğin gizli dönemde olduğu haber vermektedir.¹⁴⁸

Rivayet, hadis usulü açısından isnadı muallak olmakla birlikte hicri ikinci asır kaynaklarında rivayet usulü açısından hüccet olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Ahmet b. Hanbel'in bu rivayeti *müsned* bir tarikle ve kısmen siyer kaynaklarına uygun bir metinle rivayet etmiştir. Ancak rivayette "ilk vahiyle Cebrâil'in Hz. Peygamber'e namazın da öğretildiği" gibi önemli bir ayrıntı verilmiştir. Rivayetin ravilerinden Abdullah b. Lehia *seyyiu'l-hıfz* olmakla tenkid edilse de hicri 169 yılından sonra hadis kitaplarının yandığı ve *ihtilat* ettiği için tenkit ettikleri görülmektedir.¹⁴⁹ Ancak İbn Ebî Hâtim, babasından bu rivayeti için yalan ve *bâtıl* dediğine yer verdikten sonra, Ebû Zur'a bunu *el-Muhtasar*'ında haberi İbn Ebî Şeybe'nin Eşyeb'ten onun da Abdullah b. Lehia'nın rivayeti eskiden *ma'rifet* için yazıldığını zannettiğini haber vermektedir.¹⁵⁰ Rivayet ilmi açısından haberin dini hüküm bildiren bir konuda hüccet olacak nitelik taşımadığı anlaşılmaktadır. Ancak rivayetin zanni de olsa haber değeri vardır.

Bunu anlamda Beyhâkî gibi âlimlerin rivayeti naklettikleri ve bu hadisenin risâletin gizli yürütüldüğü döneme ait olduğunu Hz. Peygamber ve Hatice'nin kıldığı namazı bir gün sonra görerek Hz. Ali'nin İslâm'dan haberdar olduğunda on bir yaşında Müslüman olduğuna yer vermektedir.¹⁵¹ Tefsir kaynaklarının da rivayeti risâletin ilk döneminde ilk vahiyle verdikleri görülmektedir.¹⁵² Hz. Peygamber'in risâletinin ilk yıllarından itibaren gece namazı kıldığı hususunda ihtilaf da bulunmamaktadır.

İbn Abdilber bu olayın İsrâ Gecesi sonrasında gerçekleştiğini ve Hz. Hatice'nin vefatına uygun olarak İsrâ hadisenin tarihen daha

¹⁴⁸ 'Abdulvâhid b. İsmâ'îl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî, *Bahru'l-Mezheb* (b.y.: y.y., 2009), 13/ 173.

¹⁴⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru alemü'n-nübelâ* (Kahire: Dâru'l-hadis, 1427), 7/126.

¹⁵⁰ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî İbn Ebî HâtimHâtim, *İlelu İbn Ebî Hâtim* (y.y.: Mutâbi'l-hamidî, 1427), 1/560.

¹⁵¹ Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhakî, *Delâ'ilün-Nubuvve* (b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 2/60.

¹⁵² Mukâtil b. Suleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*, ed. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beirut: y.y., 1423), 4/ 733.

erken dönemlerde olduğu kanaatini izhar etmesi¹⁵³ tarihi yanılığa düşmekle birlikte rivayeti dikkate aldığına işaret eder. İbn Battal bu rivayeti yorumlarken namazın farziyeti ve Hz. Hatice'nin namaz kılması ve vefatının hicretten beş veya üç yıl önce olması açısından tarihi yanılığın varlığına dikkat çekmektedir. İsrâ hadisesi öncesinde farz namazı kabul etmemeleri sebebiyle birçok âlimin bu rivayeti dikkate alarak hicretten yıllarca önce olması gerektiğini dile getirmiştir. Bu âlimlerden İbn Battal, âlimler Hz. Peygamber İsrâ öncesinde gece namazı dışında belli bir farz namaz emredilmediği görüşündedir, demekle de aslında İsrâ öncesinde namazın öğretilmiş olabileceğini de reddetmektedir.¹⁵⁴ Ebu Bekr İbnü'l-Arabî de olayın İsrâ sabahında gerçekleştiği kanaatini izhar ederek rivayete yer verir ve özetle şu izahı gerekli görür:

“Allah daha iyi bilir İbn İshâk da bu rivayeti Zeyd b. Harise'den tarikiyle; Ukayl b. Halid, İbn Şihâb, Urve, Üsâme b. Zeyd, babası Zeyd b. Harise vasıtasıyla Hz. Peygamber'den nakletmektedir. Rivayetteki ancak 'evvelü mâ uhiye ileyhi' ifadesi hususunda âlimlerin İsrâ öncesinde namaz olup olmadığı konusunda ihtilaf ettiler. Muhaddisler vakit sınırı olmayan, rekâtları belli gece namazı dışında İsrâ öncesinde farz namaz kılmadığı hususunda icmaları vardır. Fakihler nakil ehli olmayanlar İbn Habîb gibiler Hz. Peygamber'in sabah ve akşam iki vakit namaz kıldığı ve ayda üç gün oruç tuttuğu görüşündedirler. 'O halde, dediklerine sabret; güneşin doğmasından önce ve batmasından önce Rabbini hamd ile tesbih et. Gecenin bir kısım vakitlerinde ve gündüzün etrafında da tesbih et ki hoşnudluğa eresin'¹⁵⁵ ayetini Mekke'de İsrâ öncesinde sabah ve akşam ikişer rekât kılındığını, İsrâ hadisesi ile namazın beş vakte çıktığını söyledi. Hâfız İbn Abdülber, Abdülmelik b. Habib'in görüşünün muhaddislerce batıl ve aslı olmadığını haber vermiştir. Ancak fıkıh ehlerinden bir grup eserlerinde onu takip etmişlerdir. Ancak bu iki vakit (farz) namazın varlığına ne bir yön ne de bir imkân vardır. Her ne kadar abdest ayeti Medeni de olsa bu rivayet Hz. Peygamber'in abdestsiz namaz kılmadığına delildir.”¹⁵⁶

Vâkıdî, namazın farz kılınışı konusunda diğer tarihçilerden farklı bir tutum sergilediği görülmektedir. O, Hz. Peygamber'in bu konuda şu açıklamasına yer vermektedir: “Allah bütün farzları

¹⁵³ Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî İbn Abdülber, *Câmî'u beyânî'l-'ilm ve fazlihî ve mâ yenbagî fî rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el- Mektebetü's-Selefiyye, 1968), 8/52.

¹⁵⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Halef İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmî'i's-sahîh*, ed. Ebû emim Yasir b. İbrahim (Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1423), 2/7.

¹⁵⁵ Tâhâ 20/130.

¹⁵⁶ Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. el-'Arabî el-İşbîlî Ebû Bekr İbnü'l-'Arabî, *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta-i Malik* (b.y.: y.y., 1428), 1/ 364-365.

yeryüzünde emretmiştir fakat namazı bana Allah semada karşısında farz kıldı ve şöyle buyurdu: *'Ey Muhammed! Bu namaz bütün peygamberlere farz kılınmıştır. Senin ümmetine gelince namazla onlara selamım ulaşır ve o bütün taatleri içerir.'* Bu haberin metnin hemen peşinden incelediğimiz rivayeti bazı metin farklılıkları ile şu şekilde vermektedir: *'Cebrâil geldi ve 'Muhammed! Benim yaptığım gibi yap' dedi ve öne geçip iki rekât namaz kıldı. Arkasında bana 'Muhammed bu sabah namazıdır' dedi. Bu sebeple ilk kıldığı namaz diye isimlendirildi. Sonra öğle vakti oldu her şeyin gölgesi kendi misli olunca, Cebrâil ona bu öğle namazıdır, dedi. Sonra ikinci namazını vaktinin başında kıldı ve bu ikinci namazı dedi. Güneş sarardığında da kıldı. Güneş gruptayken akşam vakti, kaybolunca yatsı vakti dedi ve beşinci namazı kıldı. Fecr doğduğunda bu sabah vaktiydi. Hz. Peygamber 'Namaz iki iki rekât farz kılındı, mukime artırıldı yolcuya olduğu gibi kaldı' dedi.'*¹⁵⁷

Bu açıklamalar içerisinde ilk kılınan namazın beş vakit öncesinde namaz varlığı değil farz olduğu konusunda zikri gecen âlimlerin yorumlarının aksine ilgili rivayetleri destekleyen birçok haberin¹⁵⁸ ve ayetin gece namazı dışında iki vakit namazın varlığını teyit etmektedir. Cebrâil, Hz. Peygamber'e namazı öğrettiğine delil alınan ayet ve rivayetler; namazın menşei konusunda rivayetlerdeki bu açıklamaları Kur'an'a dayanır. Müfessirler, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e Kur'an'ın ahkâmını yani beyanını öğrettiğini ifade etmektedirler. Yukarıda zikrettiğimiz *"Fezkurullaha kema allemekum" (Allah'ı, size öğrettiği şekilde anın) yani "size namazı öğrettiği şekilde kılınız!"*¹⁵⁹ ayeti namazın öğretildiğine delildir.

1.4. Namaz Geleneğe Ait Uygulamadır Görüşü.

Namaz rükünleri ile gelenekte bilindiğini iddia edenler, Cebrâil'in Hz. Peygamber'e gelerek namazı talim ettiğine dair rivayetlerin tenkit edildiğini ve delil alınmayacağı

¹⁵⁷ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkid el-Vâkidî, *Futûhu's-Şâm* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417), 2/115, 116.

¹⁵⁸ Ebû Dâvûd, "Sünne", 20.

¹⁵⁹ İbn Ebî Hatim, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*, 9/55.

kanaatindedirler. Bu sebeple namaz emredilince; Hz. Peygamber'in Mekke'de Haniflik ve Yahudilik'te bilinen şekliyle namaz kıldığını iddia etmektedirler. Hz. Peygamber'in vahiy doğrultusunda İslâm'ın kadim dinlerin külleri üzerinde ve kendi döneminde ilahî dinlerin müşterekliği sebebiyle ahd-i zihnde bilinen rükünleri vahye dayanan kendi içtihatlarıyla namazın kılınışını tespit etmektedirler. Ancak bu görüş kısmen sünnete ait kaynaklardan birinin *şeriatı men kablena* olduğu hakikati yanında müsteşriklerin Hz. Muhammed'in ilahî dinlerden eklektik bir din uydurduğu iddiasına su taşımaktadır. Hz. Peygamber'in namaz ibâdeti konusunda Hanîf dinine¹⁶⁰ ait bilinen bazı uygulamaları vahye dayanan içtihatlarıyla ıslah ettiği söylenebilir. Bu görüş, bugünkü kılınan namazın tedricen son şekline ulaştığını bize bildiren âyetler ve rivâyetler açısından da imkân dâhilindedir. Hz. Peygamber'in İslâm öncesinde Hanîflerin ibâdetine benzer ibâdet ettiği kesin olmamakla birlikte etmiş olsa da, vahiy sonrasında bunu örnek aldığı anlamına gelmemektedir.

Bazı araştırmacılar sadece Hanîflerin değil, özellikle günümüz Rabbinik Yahudilikte, şekilsel olarak, yatsı namazı hariç rek'at sayıları ve vakitleri açısından namaz ibâdetinin aynıyla o dönemde bilindiğini ve Hz. Peygamber'in namazı şeklen Cebrâîl'den almadığını, döneminde var olan bu uygulamalardan aldığını iddia etmektedir.¹⁶¹ Hz. Peygamber'e vahyedilen şeriatın bu peygamberlerin şeriatı ile benzer olduğu anlamına gelir. Ancak ibâdet ve muamelat konusu nesh edilen dinlere ait uygulama ve bazı bzulmaları sebebiyle Hz. Peygamber'e doğrudan hidâyet kaynağı olamazlar. Çünkü Hz. Peygamber'e vahyedilen dinin daha önceki şeriatlarda mubah olan veya haram olan bir takım şeylerin nesh edildiğine Kur'an işaret etmektedir.¹⁶²

¹⁶⁰ Hâlbuki onlara ancak, dini yalnız ona has kılarak ve Hanifler olarak Allah'a kulluk etmeleri, namaz kılmaları ve zekât vermeleri emrolmuştur. Bk. el-Beyyine, 98/5. Rasülüm sen yüzünü Hanif (İbrâhîm Peygamber'in tevhid dini, bir olan Allah'ı tanıma dini) olarak dine, Allah insânları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Bk., er-Rûm 30/30.

¹⁶¹ Vedat Yılmaz, "Herkesin Bildiği Namaz", *İnsânlığa Çizilen İstikâmet Kitap ve Hikmet Dergisi, Süleymaniye Vakfı Yayınları 2/4* (ts.), 38-42.

¹⁶² el-Bakara 2/106.

Balcıya göre gece namazı emredildiğinde namaz henüz yerleşmiş formunda değildir. Çünkü o, biseyin ilk yıllarında Hz. Peygamber'in sabah kuşluk vakti ve akşam kıldığı namazı, kimi Arapların kıldığı dua ve zikir formunda namaz olarak¹⁶³nitelemektedir.

Hatipoğlu bu görüşünü bir röportajında şu şekilde ifade etmektedir:

"Hz. Peygamber'in namaz konusunda bilgi kaynakları; vahiy, Mekke'de bilinen gelenek ve Hz. Peygamber'in bunlara dayanan içtihadî uygulamalarıdır. Çünkü Hz. Peygamber'in uygulamasına vahyî bir itiraz yoksa bunun onandığı anlamına gelir. Bu meselede hadis kaynaklarının verdiği cevaplar, 'Resulullah bunu Cebrâil'den (a.s.) öğrenmiş ve öğrendiğini de tüm Müslümanlara öğretmiştir' şeklinde nakledilmektedir. Bunun dışında bazı kimseler 'Resulullah bunu kendisinden önceki geleneklerden öğrenmiştir' demektir. Tabi bir namaz geleneği var, ibadet geleneği var. Bunlardaki şirk unsurlarını temizlemiş ve ideal bir ibadet olarak kendisi namazın kılınışını tertip etmiştir, şeklinde bir iddia da var. Hz. Peygamber'in kendi içtihadı olarak görenler de var. Kaynak kim olursa olsun, Hz. Peygamber ve ashabının kıldıkları namaza hiçbir Kur'anî itiraz yoktur. Yani Cenab-ı Hakk'ın tasvibine mazhardır. Mamafih Resulullah'ın bütün yaptıklarının bizzat aldığı tâlimatla, vahiyle olduğu şeklinde bir iddia ileri sürmek mümkün değildir."¹⁶⁴

Bu görüşü dillendiren Orum da ilk dönem kaynaklarında Hz. Peygamber'e namazın Cebrâil tarafından öğretildiğini haber veren rivâyetler, hadîs ilmî açısından zayıf olması sebebiyle delil alınamayacağını ifade etmiştir. Orum rivayetlerdeki zaafî dayanak olarak Hz. Peygamber ve ashâbının Mekke'de ahd-i zihnde var olan Hanîf dinine göre namaz kıldığı¹⁶⁵ iddiasında bulunmaktadır.¹⁶⁶

Hz. Peygamber'in kıldığı namazın rekâtları, vakitleri ve muhtevasının tedricen son haline ulaşmasında; gelenek, Kur'an, Cebrâil'in öğretisi, içtihatları ile son şekline ulaşan uygulama inananlar için delildir. Bu açıdan bizim de katıldığımız bir yaklaşımı Erul şu şekilde dile getirmektedir:

¹⁶³ İsrail Balcı, *Hz. Peygamber ve Namaz* (Ankara: Ankara Okulu, 2015), 43-44.

¹⁶⁴ Atalar, Kürşad, "Prof. Dr. Mehmet Sait Hatipoğlu İle Kur'an Dışı Vahiy Üzerine Söyleşi", *İktibas Dergisi*, Ankara Mayıs 1995, sayı: 197, 28.

¹⁶⁵ Fatih Orum, "Salâtın Bihaber Ahfad-ı Peygamber", *İnsanlığa Çizilen İstikâmet Kitap ve Hikmet Dergisi*, Süleymaniye Vakfı Yayınları, yıl: 2sayı: 4, 2014, 16-22.

¹⁶⁶ Fatih Orum, "Salâtın Bihaber Ahfad-ı Peygamber", *İnsanlığa Çizilen İstikâmet Kitap ve Hikmet Dergisi*, Süleymaniye Vakfı Yayınları 2/4 (2014), 16-22.

“Hz. Peygamber’in bilgilerinin asıl kaynağını Kur’an ve hikmet oluşturmaktaysa da o, akıl fetaneti, feraseti ve basireti kadar, tecrübe, çevre kültürü vb. başka kaynaklara da sık sık başvurduğunu söyler. Nüzul ve vürud ortamının şahitleri, Hz. Peygamber’in Kur’an’ı sadece tebliğ etmekle kalmadığını, aynı zamanda tatbik ve beyan ettiğini de müdrük olduklarını ifade ederler.”¹⁶⁷

Kur’an ve rivayetler göre Hz. Peygamber’in namazın kılınışında ilk modeli Cebrâil’den almış olma ihtimali yanında vahye ve toplumdaki namaz uygulamasını vahiy doğrultusunda içtihadı yanında tasvip ettiği bazı sahabenin davranışlarını da esas aldığı görülmektedir. Hz. Peygamber’in bu uygulamaları vahyin gözetiminde uygulaması olması ile bizi bağlayıcıdır. Sonuç olarak Hz. Peygamber’in namazı, bu ibadeti emreden *vahiyle eşzamanlı* ilk model uygulamayı Cebrâil’in öğretimidir.¹⁶⁸ Cebrâil’in bu öğretimine ilaveten nübüvvet süresince vahyin ve buna bağlı içtihatlarına dayanan bir muhteva ile namazın kılınışının son şekline ulaştığı söylenebilir.

Sonuç

Hz. Peygamber’in sünneti vahyi beyanda beşerî tercihleri yahut da rey ve içtihatlarının vahyin kontrolünde olması, sünnetin tamamının vahiy ürünü sayılıp sayılmayacağı tartışmasını doğurmuştur. Hz. Peygamber’in rey ve içtihatlarını kabul eden hiçbir âlim, sünnetin mahza vahiy olduğunu söylememiştir.

Hicrî ilk asırda sünneti reddeden bazı uç gruplarda namazın kılınışı da dâhil her şeyin Kur’an’da var olduğu anlayışı savunmuştur. Bu anlayışa sahip olanların sünnetteki uygulamalara kıyasla fakat arzularına uygun namazın vakitlerini rekât ve rükünlerini tenzil ettikleri görülmektedir.

Siyer kitaplarındaki rivayetler Hz. Peygamber’in vahyin ilk yıllarında ahd-i zihnde bilinen namaz uygulamasına ilaveten Cebrâil’den abdest ve namazı öğrendiği anlaşılmaktadır.

Rivâyet ilmi açısından Cebrâil’in namazı Hz. Peygamber’e öğrettiğini bildiren haberler sahihlik derecesine ulaşmamakta ve muhtevalarında birçok tarihî yanlış idraclar varlığına işaret

¹⁶⁷ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, 102.

¹⁶⁸ el-Bakara 2/129, 151; Âl-i İmran 3/164; el-Cuma 62/2.

etmektedir. Bununla birlikte “Cebrâil’in namazı öğrettiği” anlayışına dayanan rivayetler, hicri ikinci ve üçüncü asırda tasnif edilen rivayet kaynaklarının geneli tarafından birçok *şahit* ve *mutabaat* ile *tahric* edilmiştir. Rivayetlerde medar olan kısım Cebrâil’in namazı (kılarak) kıldırarak Hz. Peygamber’e öğrettiğidir.

İsrâ gecesinde beş vakit namazın farz kılındığında bütün rivâyet kaynakları ve âlimleri ittifak halindedir. Rivayetlerden İsrâ sonrasında Cebrâil’in namazın vakitlerine dair Hz. Peygamber’i bilgilendirdiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple namazın kılınışı rekâtları ve muhtevası açısından tevfikî olduğu yani içtihadı kapalı kabul edilmiştir.

Sünnetteki namaza dair farklı uygulamalar, Hz. Peygamber’in vahiy doğrultusunda namazda şekil ve muhteva açısından tedrici gelişimi ve değişimi ifade etmektedir. Vahiy doğrultusunda tedrici değişim, Hz. Peygamber’in her konuda olduğu gibi namaz konusunda da ictihadî uygulamalarının varlığını görülmektedir.

Sonuç olarak Cebrâil’in, namazı öğretmesine ilaveten, Hz. Peygamber’in vahyi esas alarak beşeri bilgi kaynaklarından da hareketle yani gelenekte var olan uygulamalardan şirk unsurunu temizleyerek ictihadî uygulamalarıyla namazın kılınışı son haline ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu açıdan yukardaki görüşlerin Hz. Peygamber’i bir bilgi yolu ile sınırlandırmaları tartışmanın ana sebebi gibi görülebilir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Abdulkahir el-Bağdâdî, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir. *el-Fark beyne'l-fırah ve'l-fırahü'n-naciye*. Beyrut: Dâru'l-afâku'l-cedide, 1977.
- Abdulvâhid, 'Abdulvâhid b. İsmâ'îl b. Ahmed er-Rûyânî et-Taberî. *Bahru'l-Mezheb*. b.y.: y.y., 2009.
- Abdürrezzâk es-San'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi'. *el-Musannef*. thk. Habîburrahman el-A'zâmî. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1982.
- Ahmed, Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. ed. Şuayb el-Arnâvud, Adil Mürşid vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-risale, 1441.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî. 20 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Babî el-Halebî, 1972.
- Balcı, İsrâfil. *Hız Peygamber ve Namaz*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.
- Baljon, J.M.S. *Kur'an Yorumunda Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr, 1994.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn *Delâ'ilu'n-Nubuvve*. b.y.: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Birişik, Abdülhamit. *Hind Altkitası Düşünce ve Tefsir Ekolleri*. İstanbul: İFAV, 2001.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl. *el-Câmi'u's-sahîhu'l-müsned min hadîsi Resûlillâh sallallâhu 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Debûsî, Ebû Zeyd Ubeydullah b. İsâ. *el-Esrâr fi'l-Usûl ve'l-Furû*. thk. Salim Özer. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2003.
- Duman, Zeki. *Vahiy Gerçeği*. Ankara: Fecr Yayınları, 1997.
- Ebû Abdurrahman Abdulla b. Mübarek et-Türkî el-Mervezî. *Zühd ve'r-rekâik*. ed. Habîburrahman el-Azâmî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ebû Bekr İbnu'l-'Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. 'Abdullâh b. el-'Arabî el-İşbîlî. *el-Mesâlik fî Şerhi Muvatta-i Malik*. b.y.: y.y., 1428.
- Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammedet-Tahâvî. *Şerhu Müşkilü'l-asâr*. 16 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-risale, 1415.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Ebû İshâk el-Fezarî İbrâhîm b. Muhammed. *Kitâbu's-siyer*. ed. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1398.
- Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Mustafa es-Saka vd. Mısır: b.y., 1936.
- Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam. *Kitabu'l-İman*. ed. Muhammed Nasıruddin Elbânî. y.y.: Mektebetü'l-Meârif, 1421.
- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî. *Kitâbu'l-Âsâr*. Beyrut, 1355.
- Ebu'n-Nasr Abdülcilil İsa. *İctihâdu'r-Rasûl*. Kuveyt: Dâru'l-Beyân, 1969.
- Ertürk, Mustafa. *Sünnetin Güncelleştirilmesine Doğru Nebevi Sünnetin Evrensel Dinamizmi: Sünnet İhdası*. Ankara: İlahiyat, 2005.

- Erul, Bünyamin. *Sahabenin Sünnet Anlayışı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2017.
- Ethem Ruhi Fığlalı. *Çağımızdaki İtikâdî İslâm Mezhepleri*. Ankara: Selçuk, 6. Basım, 1993.
- Hatipğlu, Mehmet Said. *Hız Peygamber ve Kuran Dışı Vahiy*. Ankara: OTTO, 2009.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilber en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihî ve mâ yenbagî fî rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el- Mektebetü's-Selefiyye, 2. Basım, 1968.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef. *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*. ed. Ebû Emim Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 1423.
- İbn Ebi Hatim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-azîm*. ed. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Memleketü Suudil Arabiyye: Mektebetü Nizâr Mustafa, 2. Basım, 1419h.
- İbn Ebî Hatîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Beyrut: Dâiretü'l-Maârif, 1952.
- İbn Ebî HâtimHâtim, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *İlelu İbn Ebî Hâtim*. 6 Cilt. y.y.: Mutâbi'l-hamidî, 1427.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed. *el-Musanneffî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. thk. Kemâl Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, ts.
- İbn Esîr, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmi'l-fi't-Tarih*. ed. Ömer Abdusselam Tedmir. Beyrut: Dâru Kütübi 'İ- Arabiyye, 1417.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. ed. Muhammed Avvâme. Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1986.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. el-Hind: Matbaatu Dâiretu'l-Meârifu'l-Nizâmiyye, 1326.
- İbn Hazm, Ali b. Ahmed el-Endülüsi. *el-Fasl-fil milel ve'l-Ahvâ ve'n-Nihal*. Beyrut: Dâru'l-Cil, ts.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyerî el-Meâfirî el-Basrî el-Mısrî. *es-Siretü'n-Nebeviyye*. 4 Cilt. Beyrut, 1955.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtu'l-Mumehhidât*. Beyrut: Muhammed Huccî, 1408.
- İlâhîbahş, Hüseyin Hadim. *el-Kur'âniyyun ve şübühatuhum havle's-sünne*. Taif: Mektebet's-Siddik, 1987.
- İshâk b.Râhûye, Ebu Yakub, İshâk b. İbrahim b. Mahled. *Müsned İshâk b. Rahuye*. el-Medinetu'l-Münevvere: Mektebetu'l-İman, 1412.
- Kahraman, Abdullah. *İslâm Hukukunda Değişim ve İbadetler*. İstanbul: Ensar, 2012.
- Keleş, Ahmet. *Hız Muhammed'in (a.s.) Namazı*. Diyarbakır: Fidan, 2009.
- Komisyon. *Kur'an-ı Kerim Mealî*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Kuzudişli, Bekir. *Hadîs Rivâyetinde Aile İsnadları*. İstanbul: İşaret, ts.
- Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh. *el-Muvatta'*. nşr. Muhammed Fu'âd 'Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1985.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vilatü'l-Kur'an*. ed. Mecdi Baslum. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Kütübî 'İlmiyye, 1426.
- Mehmet Hayri Kırbaçoğlu. *İslâm Düşüncesinde Sünnet*. İstanbul: Fecr Yayınları, 1993.
- Mizzî, Yûsuf b. ez-Zekî Abdîrahmân Ebu'l-Haccâc Cemâlüddîn. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Muessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mukâtil b. Suleymân. *Tefsîru Mukâtil b. Suleymân*. ed. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte. Beyrut: y.y., 1423.
- Mustafa Genç. *Sünnet-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: Kitâbî, 2009.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı, 1992.
- Nadiye şerif el-Umeri. *İctihâdu'r-Rasûl*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1987.
- Nesâî, Ebû Abdîrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî . *es-Sünen*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Orum, Fatih. "Salâtтан Bihaber Ahfad-ı Peygamber". *İnsânlığa Çizilen İstikâmet Kitap ve Hikmet Dergisi Süleymaniye Vakfı Yayınları* 2/4 (2014), 16-22.
- Salih Karacabey. *Hattâbî'nin Hadis İlmindeki Yeri Ve Şerh metodu*. Bursa: Sır Yayıncılık, 1990. Basım, 2001.
- Soysaldı, Mehmet. "İslâm Öncesi Mekke Toplumunda Namaz, Zekât, Oruç Ve Hac Uygulamaları". İstanbul: y.y., 2011.
- Sönmez Kutlu. *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Kitâbiyat, 2002.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs . *el-Ümm*. nşr. Rif'at Fevzî Abdülmuttalib. 11 Cilt. Bulak: Dâru's-Şa'b, 2001.
- Şâfî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs . *Müsned*. Beyrut: Dâru Kütübî 'İlmiyye, 1400.
- Şulul, Kasım. "Hz. Peygamber Devri Kronolojisinin Miladi Karşılığı İle İlgili Bir Araştırma". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (2001), 166-172.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb -*el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmilî. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk, ve sılatu târîh et-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Turâş, 1387.
- Talat Sakallı. *Hadis Tenkidi*. İstanbul: Araştırma, 2014.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-*Müsned*. thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türki. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) -*el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı, 2. Basım, 1992.
- Tuzcu, Recep. *Namazın Teşriî İle İlgili Rivayetlerin Kronolojik Değerlendirmesi*. Konya: Hüner Yayınevi, 2019.
- Vâkîdî, Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Futûhu's-Şâm*. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-'İlmiyye, 1417.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "Namaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, ts.

- Yıldırım, Enbiya. *Hadis Meseleleri*. İstanbul: Rağbet, 2008.
- Yılmaz, Vedat. "Herkesin Bildiği Namaz". *İnsânlığa Çizilen İstikâmet Kitap ve Hikmet Dergisi, Süleymaniye Vakfı Yayınları 2/4* (ts.), 38-42.
- Yusuf Şevki Yavuz. "Vahiy". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân *Siyeru alemu'n-nübelâ*. 18 Cilt. Kahire: Dârru'l-hadis, 1427.
- Zürkânî, Muhammed b. Abdulkakî. *Şerhu'z-zürkânî ale'l-Muvatta*. Kahire: Mektebetü Dâiretu's-Sakâfe, 1424.





Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Nefsî Kalam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi*

Araştırma
Research

Recep Yartaşı


Arş. Gör., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Research Assistant, Niğde Ömer Halisdemir University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Niğde, Türkiye

 recep.yartasi@ohu.edu.tr

 <https://orcid.org/0000-0001-7933-051X>

Yazar
Author

Yartaşı, Recep. "Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Nefsî Kalam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi". *Tevilat* 3/1 (2022), 73-93.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1107032>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-04-21

ISSN: 2687-4849

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 2022-06-01

www.tevilat.com

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Bilgi
Info

* Bu makale, 17-18 Mart 2022 tarihinde Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu'nda sunulan özet bildirinin geliştirilmiş halidir.

Abdülkâhir el-Cürcânî'nin Nefsî Kelam Savunusu ve Mu'tezilî Metot Eleştirisi

İslâm düşünce geleneğinde Kur'ân'ın yaratılmışlığı etrafında süregelen tartışmalar, kelâmın mâhiyeti konusunda yeni görüşlerin oluşumuna yol açmıştır. Bu noktada Mu'tezile, kelâmı hâdis kabul ederek onu, fiilî sıfatlar kategorisine yerleştirmiştir. Bu çerçevede onlara göre şâhid âlemdeki kelâmın gâibe kıyâs edilmesi metoduna bağlı olarak gâib âlemdeki ilâhî kelâm da hâdistir. Bunun aksine Eş'ariyye mezhebi, Mu'tezile'nin kelâmın hâdis olduğuna dair kanıtlamalarını dikkate almış, lafzî ve nefsi şeklinde ikili bir kelâm ayrımıyla ilkeleri doğrultusunda sorunu çözümlenmeye çalışmıştır. Söz konusu ayrıma göre hakîkî kelâm nefsi kelamdır. İlâhî kelâmın nefsi boyutunu ispatlamak ise şâhid düzlemdeki kelâmın ikili boyutunu ortaya koymaktan geçer. Bu minvalde Eş'arî mezhebine mensup bir belâgatçı olan Cürcânî, Kur'ân'ın i'câzı üzerinden insan gerçekliğindeki dil-düşünce ilişkisi çerçevesinde konuyu dilbilimsel bir zemine havale etmiş ve yine hasımlarının metodunu kullanarak beşerî kelama ait özellikleri incelemiş, bu inceleme sonucundaki verileri gayb âlemine ilişkin olan ilâhî kelâmı ilişkilendirme noktasına varmıştır. Onun bu çıkarımı, kıyâsî'l-gâib ale's-şâhid yöntemi ile sözü lafızlara indirgeyen ve kelâmın nefsi boyutunu reddeden Mu'tezilî düşünceye şâhid âlemin yanlış anlaşıldığına dair bir eleştiri ve reddiyedir. Bu çalışmanın amacı, İslâm düşünce geleneğinde kelâmın mâhiyetine dair ortaya konan görüşler çerçevesinde Abdülkâhir el-Cürcânî'nin, takip ettiği istidlâl yöntemini incelemek ve onun, Mu'tezile'nin kelâmın mâhiyetine dair vardığı sonuca yönelik yontemsel eleştirisini ele almaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Belâgat, Abdülkâhir el-Cürcânî, İ'câzî'l-Kur'ân, Nefsî Kelam.

Özet

74

Tevilat 3/1 (2022)

Abd al-Qâhir al-Jurjânî's Defense of Kalâm Nafsî and The Criticism of The Mu'tazilite Method

The ongoing debates around the creation of the Qur'an in the tradition of Islamic thought have led to the formation of new views on the nature of kalâm. At this point, Mu'tazila accepted the kalâm as hâdiṭ and placed it in the category of actual attributes. In this framework, according to them, depending on the method of comparing the kalâm in the visible world with the unseen, the divine kalâm in the invisible world is also hâdiṭ. On the contrary, the Ash'arite school took into account the Mu'tazila's proofs that kalâm is a hâdiṭ and tried to solve the problem in line with its principles with a dual distinction between nafsi (internal) and lafzi (verbal). According to the distinction in question, the genuine kalâm is the kalâm nafsi. Proving the nafsi dimension of divine speech requires revealing the dual dimension of the word on the visible dimension. In this way, al-Jurjânî, a rhetorician belonging to the Ash'arite school, referred the issue to a linguistic basis within the framework of the language-thought relationship in human reality through the I'djâz of the Qur'an, and again using the method of his opponents, he examined the features of human kalâm and as a result of this examination, he reached the point of associating the data with the divine word, which is related to the unseen realm. This inference of his is a criticism and rejection of the misunderstanding of the visible world to the Mu'tazilite thought, which reduces the word to words and rejects the nafsi dimension of the word, with the method of qiyas al-gaib ale'sh-shahid. The aim of this study is to examine the inference method that Abd al-Qâhir al-Jurjânî followed within the framework of the views on the nature of kalâm in the tradition of Islamic thought and to discuss his methodical criticism of Mu'tazila's conclusion about the nature of kalâm.

Keywords: Kalam, Balâgha, Abd al-Qâhir al-Jurjânî, I'djâz of the Qur'an, Kalâm Nafsî.

Abstract

Giriş

Belâgat ve kalam disiplini arasındaki en önemli bağlantı noktalarından birisi ilâhî kelamın mu'cizeliği meselesidir. Söz konusu mesele, başta gerek epistemolojik gerek ontolojik boyutta dilsel ve dil dışı bir zeminde nübüvveti doğrudan inceleme konusu yapan mütekellimlerin elinde incelenmiştir.¹ Bu bağlamda genel kabulde i'câz literatüründeki ilk görüş, Mu'tezilî Nazzâm'a (ö. 231/845) nispet edilen sarfe teorisidir.² Bu teori dil üstü bir dizgede³ Kur'ân'ın i'câzını ilâhî kudretin, müşrik Arapları engellemesine referansla açıklamıştır.⁴ Devam eden süreçte Hattâbî (ö. 388/998), Rummânî (ö. 384/994), Bâkullânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) gibi önemli mütekellimler, eleştirel bir yaklaşım tarzıyla konu hakkında müstakil eserler kaleme almışlardır. Oluşan bu literatürün doğal bir sonucu olarak da kalamcılarının nazariyat boyutundaki sıfatlar, kelamın mâhiyeti, Kur'ân'ın yaratılmışlığı ve ezeliyeti noktasındaki tartışma konuları i'câz düşüncesine sirayet etmiştir. Söz gelimi hicrî ikinci asrın başlarında i'câz teorilerinden önce teolojik, linguistik ve siyasal derinliği bulunan Kur'ân-ı Kerîm'in kadîm veya hâdis olduğuna dair tartışma bu durumun en önemli tezâhürüdür.

Lafız-mana ilişkisi bağlamında bir seyir takip eden bu tartışma, Halku'l-Kur'ân tartışmasıyla da bağlantılı olarak kelama dair Mu'tezile'nin lafız, Eş'ariyye'nin mana boyutuna öncelik vermeleri ile ilişkilidir.⁵ Bu noktada mezheplerin kelamın mâhiyetine ve tanımına dair görüşleri bir noktada aktüelleşmiştir. Bunun en

¹ Ahmed Matlûb, *el-Bahsü'l-belâgî 'inde'l-Arab* (Bağdâd: Menşûrâtü Dâri'l-Câhiz li'n-Neşr, 1982), 30; Muhammed Heysem Gurre, *el-Belâga 'inde'l-Mu'tezile* (Abu Dabi: Dârü'l-Kütübî'l-Vatanî), 168.

² Ebü'l-Feth Tâcuddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001), 69, 70; Bunun yanı sıra teorinin ilk defa Mu'tezile'nin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ tarafından gündeme getirildiğine dair net olmayan bilgiler bulunmaktadır. bk. Mustafâ Müslim, *Mebâhis fi i'câzî'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1426/2005), 46.

³ Soner Gündüzöz, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 32.

⁴ Yahyâ b. Hamza b. Alî el-Alevî, *et-Tırâzü'l-mütezzammin li-esrâri'l-belâga* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423/2002) 3/218.

⁵ Münîr Sultan, *i'câzü'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve'l-Eşâ'ira* (İskenderiye: Münşeatü'l-Me'ârif, 1986), 255.

önemli örneği, Mu'tezile'nin kelamın eylemsel yönüne sürekli vurgusudur. Bu doğrultuda onlara göre Allah, diğer fiillerini yarattığı gibi kelamı da yaratarak mütekellim olur. Çünkü bir fiil olarak kelam, Mu'tezile'ye göre itibârî bir şeydir.⁶ Dolayısıyla da anlamın ontik bir gerçekliği bulunmamaktadır. Yanı sıra Eş'ariyye ise sözün asıl unsuru olarak manayı kabul etmektedir.⁷ Onlara göre ise itibârî olmayan bu mana, bizatihi mütekellimin nezdinde varlık bulur.⁸ Anlamın kendisiyle kâim olduğu Allah, kadîm olduğuna göre kelam da kadîmdir.⁹

İslâm düşünce geleneğinde kelamın mâhiyetine dair bütün bu tartışmalar, lafız-anlam ve delâlet problemi bağlamında semantik bir proje olarak belâgat disiplininin oluşumunu ve sistemleşmesini sağlamıştır. Bu konuda etüt edilmesi gereken en önemli şahsiyet, belâgat ve i'câz tarihinde önemli kırılmalar meydana getiren Abdülkâhir el-Cürçânî'dir (ö. 471/1078-79). Cürçânî, Câbirî'nin (ö. 1936-2010) ifadesiyle¹⁰ beyânî bilgi sisteminin oluşumunda rol oynayan ve beyânî bilgi sahasında sistemsel bir i'câz teorisi inşâ eden en önemli belâgat alimidir. Onun projesi, İslâm düşünce geleneğindeki lafız-anlam ve delâlet tartışmalarından beslenerek i'câz bağlantısı üzerinden kelamın mâhiyetine doğru bir sıçramadır. Bu noktada onun için belâgatçı-kelamcı ifadesinin kullanımı yanlış bir yaklaşım olmayacaktır.

Bu çalışmanın amacı, İslâm düşünce geleneğinde kelamın mâhiyetine dair ortaya konan görüşler çerçevesinde Abdülkâhir el-Cürçânî'nin, takip ettiği istidlâl yöntemini incelemek ve onun, Mu'tezile mezhebine mensup bir âlim olan Kâdî Abdülcebbâr

⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Halku'l-Kur'ân)*, nşr. İbrâhîm Medkûr (Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısıriyye, 1961), 7/85.

⁷ Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî, *Kitâbü'l-mevâkıf*, thk. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 3/142; Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd* (Pakistan: Dârü'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1401/1981), 2/103.

⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 11.

⁹ el-Gazzâlî, *el-İktisâd*, 73; Hannâ el-Fâhûrî - Halîl el-Cer, *Târîhü'l-felsefeti'l-arabî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993), 1/179.

¹⁰ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak vd. (İstanbul: Kitabevi, 2000), 17.

eleştirisi üzerinden Mu'tezile'nin kelimelerin mâhiyetine dair vardığı sonuca yönelik yöntemsel eleştirisini ele almaktır. Bu çerçevede çalışma, Abdülkâhir el-Cürcânî'nin nefsî kelama dair görüşleri ve Mu'tezile'nin kelimelerin mâhiyetini tespitinde kullandığı metoda yönelik eleştirisi ile sınırlandırılmıştır. Çalışmanın başında araştırma sorunu tanımlanmıştır. Bu sorun ile genel olarak belâgat disiplininin, özel olarak Abdülkâhir el-Cürcânî'nin ilişkisine dair nedensellik bağlantıları sunulmuştur. Aynı zamanda çalışma betimleyici ve karşılaştırmalı bir yöntem takip etmekle birlikte Cürcânî bağlamında açıklayıcı örneksel verileri de kullanmaktadır.

1. Kelamın Mâhiyetine Dâir Tartışmalar

Hicrî ikinci yüzyılın ilk yarısında görülen Halku'l-Kur'ân tartışmaları¹¹ teolojik, linguistik ve siyasal bir karakter barındırarak bu doğrultuda sonuçlar doğurmuştur. Tartışmanın, mezheplerin kendi inançsal sistematiklerini koruma adına cereyan etmesi ve farklı dinlerden inançların da bu görüşleri şekillendirici olması teolojik karakterini yansıtmaktadır. Ayrıca bunlardan daha da önemlisi meselenin teşbih ve tenzih anlayışı eksenindeki ilâhî boyutudur. Yine bu mesele lafız-anlam ve delâlet problemi açısından semantik düzlemde incelenerek onto-teolojik bir dil olarak gelişim göstermiştir. Esasen kelimullâhın gösteren-gösterilen arasındaki ayrıma tekabül eden çift yapısı da bu dili zorunlu kılmış, sorunun temeline lafız-anlam arasındaki ilişkiyi ve bu ilişkisinin semeresi olan delâleti yerleştirmiştir. Konunun siyasal yönünü ise Kur'ân'ın yaratılmışlığı yönünde bir baskı politikasına dönen mihne dönemi oluşturmaktadır.

Kelam disiplininin gelişimiyle birlikte Halku'l-Kur'ân meselesi ile ilgili incelemeler daha da yoğunlaşmıştır. Bu doğrultuda kelamın bir sıfat olmasından dolayı Kur'ân-ı Kerîm'in, yaratılmış veya yaratılmamış olduğu meselesi de sıfatlar konusuna dayalı bir problem haline gelmiştir. Mu'tezile ve Eş'ariyye mezheplerinin

¹¹ Mesela bu dönemde Ehl-i sünnet kelamının kurucu atalarından kabul edilen İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) ile Basra Mu'tezilesi kelimacılarından Abbâd b. Süleymân'ın (ö. 250/864) arasında geçen Allah'ın kelâmı üzerine yapılan tartışmanın detayları için bk. A. İskender Sarıca, "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar", *Kader* 18/2 (2020), 556.

tartışmanın iki kutbunu oluşturduğu bilindiğine göre Kur'ân-ı Kerîm'in, yaratılmış veya yaratılmamış olduğuna dair bu iki mezhebin tezleri de sıfatlar konusundaki görüşlerine referansla çözümlenmelidir. Bu bağlamda Mu'tezile, ilim ve kudret gibi Allah'ın zâtının aynısı olan sıfatları kabul ederken tevhit inançları gereği teaddüd-i kudemâ'ya (kadimlerin birden çok olması) yol açacağı endişesiyle sıfatların "Allah'ın zatına eklenen bir şey" olmasını kabul etmemektedir.¹² Kalam sıfatında da bu minvalde bir düşünce takip eden Mu'tezile'ye göre bu sıfatın, Allah'ın zatının aynısı olan ilim ve kudret gibi bir sıfat olması mümkün değildir.¹³ Bunun sebebi ise onların kelamın manasından anladıkları ve kelama dair yapmış oldukları tanımdır.

Mu'tezile'ye göre kalam, şâhid ve gâib âlem fark etmeksizin dizili harfler ve hece seslerinden oluşmaktadır.¹⁴ Dolayısıyla Allah'ın sıfatları hakkında söz etmek, öncelikle şâhid âlemin gâibe kıyâs edilmesi metoduna bağlı olarak şâhitteki kelamın mâhiyetinin bilinmesine bağlıdır.¹⁵ Ayrıca bu sıfat, diğer sıfatlar gibi manası olan herhangi bir cins veya tür olmayıp, toplumsal uzlaşıdan öteye de geçmemektedir.¹⁶ Dolayısıyla böyle bir yapının mahlûk olması gerekir. Bu düşünceye göre Allah'ın kelamı mahlûktur. Kur'ân da Allah'ın bir kelamıdır. Bu iki önerme, Kur'ân'ın da mahlûk olduğu sonucunu verir.

Mu'tezile'ye göre Allah hakkında ezeli bir kelimadan bahsetmek imkansızdır. Çünkü kelim, Allah'ın fiilî sıfatları kategorisine dahildir. Fiilî sıfatların ezelde varlığı ise onun mef'ûlünün de ezelde varlığını gerektireceği için Allah'ın ezeli mütekellim oluşu imkansızdır. Bu çerçevede kelimanın ezeli olarak

¹² Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile* (Kahire: Matbaatü Mısır, 1947), 76, 77.

¹³ Zühdfî Cârullah, *el-Mu'tezile*, 76, 77; M. Taha Boyalık, "Abdülkâhir el-Cürçânî'de Anlam Meselesi", *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*, ed. Ömer Türker - Kübra Şenel (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020), 174; Ayrıca bk. Arslan Karaoğlan, *Çağdaş Tefsirin Renk Yelpazesinde Bir Renk: Harekî Tefsir ve Yöntemi -Seyyid Kutub Örneği-* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 106-115.

¹⁴ Kâdfî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/7, 8, 32; Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî İlmî'l-Kelâm* (London: Câmîatü Oxford, 1353/1934), 288.

¹⁵ Kâdfî Abdülcebbar, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/5.

¹⁶ eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 324.

varlığı imkansızdır. Ancak bu yargıdan Allah'ın ebedî olarak mütekellim olamayacağı sonucu çıkmaz. Çünkü O, kalam fiilini ne zaman meydana getirirse o zaman mütekellim olur.¹⁷ Bu itibarla Mu'tezile'ye göre kalam, yaratılmış fiilî bir sıfattır.¹⁸ Çünkü o, bölünebilir, kısımlara ayrılabilir, idrak edilebilir ve işitilebilir,¹⁹ muhkem²⁰ ve mufassal bir kitaptır. Ayrıca emir, nehiy, va'd ve va'îd gibi unsurları da içerisinde barındırır.²¹ Onun tilaveti ve hıfzıyla ibadet edilir. İşte bütün bu sayılan nitelikler Allah hakkında muhaldir. Bu da kelamın, kadîm olan Allah'tan farklı olduğunu gösterir.²²

Mu'tezile'yi Kur'ân'ın mahlûk olduğu tezini benimsemeye iten sebebin Kur'ân'da Hz. İsa'nın kelime olarak vasıflandırışından duydukları çekince ve Hıristiyanların logosun ezeliği akidelerini Kur'ân ayetleriyle temellendirme girişimlerinden²³ duydukları rahatsızlık olduğu ileri sürülmektedir. Onlar, buradan hareketle kalam sıfatının yaratılmış olduğunu, aksi düşüncenin ise onu Allah'ın ezeli kelimesi olarak gören Hıristiyan teolojisinin kabulü gibi kadîm sonucuna götürceğini düşünmektedirler. Bu noktada Mu'tezile ekolü, bu düşüncenin İslâm düşüncesine geçmesinden çekindikleri için Kur'ân'ın muhdes olduğu sonucuna varmışlardır. Çünkü Hz. İsa'nın kıdemini çağrıştırmak, tevhid unsurunu zedeleyecektir. Yanı sıra Kur'ân, başı, sonu bulunup okunan ve işitilen sûreler, ayetler, harfler ve kelimelerden oluşmaktadır. Böyle bir yapının ezeli olması mümkün değildir. Bütün bunlara ek olarak Kur'ân'da ayrıca nesh olgusu bulunmaktadır. Kadîm bir varlıkta ise neshin söz konusu olmaması gerekir. O halde Kur'ân mahlûktur ve Allah'ın zâtıyla kâim değildir. Allah, onu zâtının dışında bir mahalde yaratmıştır ve o mahalde işitilir.

¹⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/86, 136.

¹⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/3, 85, 207.

¹⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/59.

²⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (İ'câzü'l-Kur'ân)*, nşr. Emîn el-Hûfî (Mısır: eş-Şirketü'l-Arabî li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1963), 16/191.

²¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/91.

²² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/86.

²³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (el-Fırak gayrû'l-İslâmiyye)*, thk. Mahmûd Muhammed Kâsım (Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1958), 5/86, 111.

Eş'ariyye ise Allah'ın kudret, ilim, irâde, hayat, sem', basar ve kelim sıfatlarıyla vasıflanabileceğini düşünmektedir. Bu doğrultuda sıfatların kadîm olması gerekir. Çünkü bunların hâdis olmaları, Allah'ın zâtında hâdis unsurların meydana gelmesine yol açar. Bu durum ise Allah'ın zâtının hâdislere mahal olamayacağı için muhaldir. Ayrıca Eş'ariyye'ye göre sıfatlar, Allah'ın zâtının dışında olamaz. Çünkü sıfatların kendi başına muhdes olmaları imkânsızdır. Zira sıfatlar tek başına kâim olamazlar.²⁴ Bu çerçevede sıfatlar bağlamında husûsen kelim sıfatının kadîmliğini ispatlamaya çalışan Eş'arîler, Mu'tezile'nin de kendi teorilerini çıkmaza sokan eleştirilerini dikkate alarak *lafzî* ve *nefsî* olmak üzere ikili bir kelim ayırımına gitmişlerdir. Bu bağlamda *lafzî* kelim, bir yönden *mecâzî* veya *lafzî* iştirak çerçevesinde bir isimlendirme olarak asıl kelim unsuru değildir. Çünkü *lafzî* olarak isimlendirilen kelimeler, harfler, mürekkepler, sayfalar ve dâhi elimizdeki Kur'ân, *nefsî* kelama delâlet eden *mecâzî* bir kelimdir.²⁵ Asıl kelim, *lafzî* haline gelmeyen ve Allah'ın zâtıyla kâim manalar olan *nefsî* kelimdir. Kur'ân da bu yönüyle kadîmdir. Bu noktada onlar, *kelâm-ı nefsinin kadîm olduğunu ispatlamak için Arap şiirinden istişhâta bulunmaktadırlar.*²⁶ Eş'arîler bu görüşleriyle Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu söyleyen ve *lafza dökülmemiş sözlerin kelim değil de Allah'ın bilgisi olduğunu düşünen Mu'tezile ile onun hem *lafzî*, hem *mana itibariyle kadîm olduğunu benimseyen Haşviyye arasında orta yolu benimsemiştir.*²⁷*

2. Abdülkâhir el-Cürçânî'nin Nefsî Kelim Savunusu

Hicrî beşinci asırda Cürçân'da doğan ve bütün yaşamını orada geçiren Abdülkâhir el-Cürçânî, Eş'ariyye mezhebini benimsemiş bir

²⁴ Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhü'l-felsefeti'l-arabî* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993), 1/179.

²⁵ Adudüddîn el-Îcî, *el-Mevâkıf*, 3/142; Sa'düddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, 2/103.

²⁶ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1987), 68; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.), 3/122.

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما * * * جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

Hakîkî kelim zihinde olandır. Dil ise ona kılınan bir alamettir.

²⁷ Hannâ el-Fâhûrî, *Târîhü'l-felsefeti'l-arabî*, 1/181.

belâgat âlimidir.²⁸ Kaynaklar, yaşadığı dönemde halkın çoğunluğunun Mu'tezile akîdesini benimsediğinden dolayı Cürcân şehrinin her bir yerinde kalam meselelerinin tartışıldığından bahseder.²⁹ Cürcânî, Mu'tezile'nin aktif olduğu böyle bir coğrafyada söz konusu edilen tartışmaların etkisiyle olması muhtemel ki belâgat ve i'câz tarihinde önemli kırılmalara yol açan *Delâ'ilü'l-i'câz*, *Esrârü'l-belâga* ve *er-Risâletü's-şâfiye* eserlerini kaleme almış, bu eserlerinde holistik bir zeminde i'câz düşüncesini bir iddiadan öte olgu haline getirmeyi temel amaç edinmiştir.³⁰ Bu nedenle kitaplarında dinî bir gaye benimseyerek detaylı bir şekilde i'câzı ele alma arzu ve gayesiyle hareket etmiştir.³¹ Bu noktada i'câz bağlantısı üzerinden kelâmullâha dair tartışmalar çerçevesinde onun görüşlerini tespit etmek mümkündür. Nitekim özellikle meânî ilmi ve nazım teorisi çerçevesinde i'câzı temellendirmeye çalıştığı *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı eserinin metin içi okumalarından kelâm-ı nefî, kelâm-ı lafzî, mananın lafza varlıksal önceliği ve kelamın ediminde lafzın manayı takibi gibi Eş'ariyye sistematığının kabulleri yer almaktadır.³² Bu minvalde *Delâ'il*'de Eş'ariyye ve Mu'tezile arasındaki çekişmenin izleri görülmektedir. Hatta bu kitabın nazım ve i'câz alanında sert bir münazara barındırdığı dahi ifade edilmiştir.³³ Bu noktada Cürcânî özelinde i'câz meselesinin, iki disiplini ortak bir paydada topladığı görülür.

Cürcânî'nin nefî kalam savunusunda kendisine yönelttiği eleştiriler üzerinden görüşlerini şekillendirdiği isim şüphesiz Kâdî Abdülcebbâr'dır. Nitekim onun, Kâdî ile etkileşime girdiğine dair birçok veri yer almaktadır. Cürcânî'nin kitaplarındaki, lafız-anlam

²⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Lübân: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 2/106.

²⁹ Muhammed Bâkir Hansârî, *Ravdatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*, nşr. Esedullah İsmâiliyyân (Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392), 5/91; Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, 14, 15.

³⁰ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, 23, 109.

³¹ Dervîş el-Cundî, *Nazariyyetü Abdilkâhir fî'n-nazm* (Mısır: Mektebetü'n-Nahda, 1960), 8-19.

³² Habbâr Muhtâr, "el-Merce'iyetü'l-keâmî li-nazariyyeti'n-nazmi 'inde'l-Cürcânî", *Mecelletü Sekâfât* 4 (2002 Sonbahar), 36.

³³ Ahmed Ebü Zeyd, *Mukaddime fî usûli'l-fikriyye li'l-belâga i'câzi'l-Kur'ân* (Ribat: Dârü'l-Emân, 1409-1989), 4.

meselesi üzerinden girdiği tartışmalar ve bu konuya referansla kelamın mahallini tespit ile zihnî/nefsî kelamın varlığına dair ispat tartışmaları ve sorgulamaları bile başlı başına bu etkileşimi gözler önüne sermektedir. Bu bağlamda onun giriştiği bu projedeki en temel amaçlar arasında Kadî Abdülcebbâr'ın fesâhatle ilgili görüşlerini tenkit etmek ve onun lafızcılık tarafgirliğinin yanlışlığını ortaya koymak yer alır.³⁴

Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd* adlı eserinin 16. cildinde Kur'ân'ın i'câzına yönelik incelemelerde bulunmuştur. Ona göre göre i'câz, fesâhate dayalıdır. Bu noktada fesâhat kavramını açıklamaya başlayan Kâdî, fesâhatin tek tek kelimelerde ortaya çıkmadığını ifade eder. Çünkü o, bizatihi kelimenin fasîh kabul edilemeyeceği görüşündedir. Bu noktada Kâdî, bir bağdaşıklık projesi olan ibdâl teorisini devreye sokar.³⁵ Kâdî'nin bu açıklamaları ve teorileri, Cürçânî'nin *Delâ'il* kitabındaki nazım açıklamalarına oldukça yakındır.³⁶ Çünkü Cürçânî de tıpkı Kâdî gibi lafzın tekil olması haysiyetiyle edebî bir nitelik taşıyamayacağı görüşündedir. Aynı şekilde yine bu ikili, lafzın nağmesinin ve güzelliğinin fesâhate bir etkisi olmayacağı kanaatindedirler. Bütün bunlardan hareketle bazı araştırmacılar Cürçânî'nin Kâdî'dan sonra onun teorisini, en güzel şekilde tefsir ettiğini ve sistemleştirdiğini ifade etmektedirler.³⁷ Onlara göre Kâdî, Cürçânî'nin nazım teorisine çok önemli bir kapı aralamaktadır.³⁸ Hatta Cürçânî'nin elinde son şeklini alan nazım teorisinin, geçmiş referans ağlarındaki esas atılımını Kâdî Abdülcebbâr eliyle yakaladığı iddia edilmiştir.³⁹ Câbirî'ye göre de Kâdî, Cürçânî'nin

³⁴ İbrâhîm Muhammed Sâlim, *el-Mustalahü'l-belâgî ve'n-nakdî 'inde Abdilkâhir el-Cürçânî* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Câmi'atü Yermûk, 1992), 23, 24.

³⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (i'câzü'l-Kur'ân)*, 16/199.

³⁶ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgati'l-Mu'tezilî* (Devha: Dârü's-Sekâfe, 1405 - 1985), 183; Ahmed Matlûb, *Esâlibü'l-belâga el-Fesâha - el-Belâga - el-Meânî* (Kuveyt: Vikâletü'l-Matbûât, 1980), 71, 72.

³⁷ Şevkî Dayf, *Tarihü'l-edebî'l-Arabî* (Mısır: Dârü'l-Meârif, 1995), 5/541. (10 cilt.)

³⁸ Abdülfettâh Lâşîn, *Belâgati'l-Kur'ân fî âsâri'l-Kâdî Abdilcebbâr ve eserühû fî'd-dirâsâti'l-belâgiyye* (Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 508-531; Şevkî Dayf, *el-Belâga tetavvur ve tarih* (Kâhire: Dârü'l-Meârif, 1965), 117; Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdî*, 329.

³⁹ Âmir Fethî Ahmed, *Fikratü'n-nazm beyne vücûhi'l-i'câz fi'l-Kur'ân, Münşietü'l-Me'ârif* (İskenderiye, 1991), 70; Matlûb, *el-Bahsü'l-belâgî 'inde'l-Arab*, 32;

temel referans kaynağı olmuştur. Üstelik yine onun iddiasına göre Cürçânî'nin yaptığı, Kâdî'nin eserlerini sadece analiz ve şerh etmektir.⁴⁰

Cürçânî ve teorisinin Kâdî Abdülcebâr ve sâir Mu'tezilî alimlerden etkilendiğine dair bir diğer argüman, Kur'ân'ın i'câzına temel oluşturan nazım teorisinin, farklı anlamlara ve içeriklere sahip olmakla beraber Mu'tezile topraklarında doğduğu iddiasıdır. Şüphesiz Cürçânî özelinde iki mezhebin coğrafya birlikteliği de bu etkileşim ağını destekleyen önemli bir husustur. Bütün bu verilere göre Cürçânî'nin projesi, İslâm düşünce geleneğinde son aşamada gerçekleşmiştir. Esasen Kâdî'nin Kur'ân'ın i'câzı için kıstas haline getirdiği fesâhat görüşü ise Câhiz'dan (ö. 255/869) Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) kadar Mu'tezilî bir perspektifle gelişim göstermiştir. Dolayısıyla bu teorinin açıklayıcısı ve sistemleştiricisi olarak Cürçânî'yi göstermek anlamsız kalacaktır.⁴¹ Ancak buna rağmen teori, Cürçânî üzerinden okunmaktadır. Çünkü Kâdî, aklî bir perspektifle bilimsel bir yöntem takip ederek inşâ ettiği teorisini tatbik sahasına dahil etmemiştir.⁴² Ayrıca *el-Muğnî*'nin barındırdığı eleştirel zemine bakıldığında bu teorinin içeriği çok açık değildir. Çünkü Kâdî, üslup incelemesi yapan ve bu üslupları kritize eden bir edebiyat eleştirmeni değildir. Aksine o, aklî bir metotla Kur'ân'ın i'câzını inceleyen bir araştırmacıdır.⁴³ Yanı sıra kalam disiplindeki nazârî tartışmalar onu bu işten alkoymuştur. Dolayısıyla ilkelerini teorik zemine yerleştirdiği bu nazariyeyi derinlemesine inceleme fırsatı yakalayamamıştır.⁴⁴

Bütün bu veriler, nazım teorisinin orijin tartışmaları bir yana, Kâdî Abdülcebâr ve Abdülkâhir el-Cürçânî arasındaki etkileşimi ortaya koymaktadır. Cürçânî, bu etkileşim sayesinde eserlerinde örtük bir teolojik dil kullanmıştır. Bu da el-Arabiyye'nin kalam

Gündüzöz, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", 32.

⁴⁰ Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak, 105.

⁴¹ Muhammed Heysem Gurra, *el-Belâga*, 173, 176.

⁴² Leylâ Abbâs Hamîs, *Nazariyyetü'l-kasd ve eserühâ fi izhârî'l-ma'nâ ve'l-i'câzü'l-Kur'ânî 'inde'l-Kâdî Abdilcebâr el-Mu'tezilî* (Irak: Dârü'l-Kütüb, 2007), 151.

⁴³ Ahmed Matlûb, *İtticâhâtü'n-nakdi'l-edebî fi'l-karni'r-râbi'î'l-hicrî* (Bağdâd: Dârü'l-Kalem, ts.), 140.

⁴⁴ Velîd Kassâb, *et-Türâsü'n-nakdi*, 329.

disiplini içerisinde konumlandırılması anlamına gelir. Bir diğer deyişle bu, teolojik tartışmaların, Arap dilbilimine referansla çözümlenmesi çabalarını ihtiva eder. Cürcânî, yaptığı bu hamle ile i'câz düşüncesine ve bu düşünce üzerinden kelamın mâhiyetine dair tartışmalara eklenerek İslâm düşünce geleneğindeki Mu'tezile ve Eş'ariyye arasındaki tartışma konularına dahil olmuştur.

2.1. Lafız-Anlam Düalizminde Anlamın Önceliği

Cürcânî, eserlerinde ana tema olarak i'câzın mâhiyetini sorgulamış ve Kur'ân'ın i'câzını açıklayabilecek tümel bir kâide arayışı içerisinde girmiştir.⁴⁵ Bu doğrultuda i'câzın fesâhat yönüyle gerçekleştiğini belirterek⁴⁶ onu sözdizimi veya nazım olarak bilinen teorisine referansla açıklamaya ve sistemleştirmeye çalışmıştır.⁴⁷ Cürcânî'nin bu teorisi, lafız-anlam ilişkisi ekseninde birçok teorik tartışmanın zemininde yattığı bir yapı olarak ortaya çıkmıştır.⁴⁸ Esasen kelâmullah meselesinin de lafız-anlam tartışmasını daima aktif tuttuğu düşünülürse Cürcânî'nin dilin ve sözün mâhiyetine dair tartışmalara lafız-anlam ikilemini temele alarak girdiği ve düşüncelerini bu saç ayağı üzerinden şekillendirdiği söylenebilir. Bu noktada o, bir Mu'tezilî olan Kâdî Abdülcebbar ile hesaplaşma üzerinden Mu'tezile'nin lafızcı söz anlayışını tenkit etmiş ve bu lafız-anlam sorunsalını aşmaya çalışmıştır. Bu noktada Cürcânî, sözdizimini, lafızsal ve fonetikselle bir unsur katmaksızın kelimelerin manaları arasında nahvin anlamlarının ve hükümlerinin gözetilmesi olarak tanımlamaktadır.⁴⁹ Bir diğer deyişle onun tasavvurunda nazım, nahiv anlamlarının gözetiminde delâletin bağıntısız ilişkilerinden ibarettir. Bu bağıntıda lafızlar, manaya delâlet etmeksizin salt

⁴⁵ Ahmed Seyyid Muhammed Ammâr, *Nazariyyetü i'câzi'l-Kur'ânî* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998), 158, 159.

⁴⁶ Ebû Bekr Abdülkâhîr b. Abdîrahmân el-Cürcânî, *Kitâbü Delâ'il-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1424/2004), 520, 528.

⁴⁷ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, 23.

⁴⁸ Câbirî, *Arap İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Hasan Hacak, 99-100; Gündüzöz, "Klâsik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları", 33.

⁴⁹ Abdülkâhîr el-Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, nşr. Mahmûd Muhammed Şâkir (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1412/1991), 5; a. mlf., *Delâ'il*, 526.

olarak bir değer ölçüsünü barındıramazlar. Çünkü anlamları bilindikten sonra ancak onlar üzerinde düşünülebilir. Dolayısıyla anlam, lafızdan varoluşsal olarak bir önceliğe sahiptir. Esasen lafızlar, anlamların kapları⁵⁰ ve hizmetçileridir.⁵¹ Onlar anlamları göstermek için vaz' edilmiştir.⁵² Dolayısıyla anlamın önüne geçmeleri imkânsızdır. Şayet bu mümkün olsaydı eşyanın isimlerinin eşya var olmadan önce belirlenmiş olması gerekirdi.⁵³ Bu mümkün olmadığına göre mananın lafza ontik önceliği kendiliğinden açığa çıkmış olur. Ayrıca Cürcânî'ye göre lafızların dizilişi bir anlam gayesinden dolayı değildir. Bundan dolayı bir lafzın, lafız olmak bakımından dizimi, fikri bir çabadan yoksundur. Dolayısıyla dizimde serbestlik hâkimdir. Söz gelimi "ضرب" kelimesi vâzı' tarafından "رض" şeklinde bir belirlenime tabi tutulsaydı da bu bir sorun oluşturmayacaktı.⁵⁴ Yine "رجل" ve "فوس" gibi farklı anlama sahip lafızlar veya "اسد" ve "ليث" gibi aynı anlamı ifade eden lafızlar, özü itibariyle eşittir ve birisinin taşıdığı anlama olan delâleti diğerinin taşıdığı anlama olan delâletinden daha kuvvetli değildir.⁵⁵ Üstünlük kelimesinin sözdizimindeki yerine göre oluşmaktadır. Dolayısıyla bu kelimelerin, sözdizimi içerisindeki anlamlarının dizilişine ve kullanım yerlerine bakılmaksızın bir üstünlük karşılaştırması yapmak mümkün değildir.

Cürcânî'nin cümlelerin üstünlüğünü bağlama refere etmesindeki temel etken, Kâdî'nin aynı iki ifade tarzındaki meziyetin ve artışın, lafızlarda olduğu tezini ileri sürmesidir.⁵⁶ Bu noktada Cürcânî, Kâdî'nin kabullerinin aksine meziyetin ve artışın, lafızlar arasında nahvin anlamlarının gözetilmesi yoluyla gerçekleştiğini düşünür. Bu yüzden ona göre söz gelimi tını ve nağme yapmak için özel lafız seçimi i'câz için bir kıtas olamaz. Çünkü üstünlük skalasının akıl yürütmeye dayalı olması gerekir. Ne

⁵⁰ Cürcânî, *Delâ'il*, 52.

⁵¹ Cürcânî, *Delâ'il*, 417.

⁵² Cürcânî, *Delâ'il*, 417, 483.

⁵³ Cürcânî, *Delâ'il*, 417, 418; a. mlf., *Muktesid*, 1/601.

⁵⁴ Cürcânî, *Delâ'il*, 45.

⁵⁵ Cürcânî, *Esrârü'l-belâga*, 409.

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî (l'câzü'l-Kur'ân)*, 16/199, 200.

var ki bahsi geçtiği üzere bir lafız, lafız olması açısından fikri bir çaba sonucu elde edilen bir şey değildir.⁵⁷ Buna rağmen insanların meziyeti, lafza endekslemeleri ve bundan dolayı bir kelamda anlamların dizilişinin farkındalığından yoksunlukları, kelam sistematığının işleyişine muhatap penceresinden yaklaşımlarıyla ilişkilidir. Zira kelama şahit olan muhatap, ilk etapta lafızları işittiğinden yalnızca onlarla yüzleşmekte ve dolayısıyla mana boyutunu göz ardı edebilmektedir. Ne var ki kelamın mütekellim tarafından varlığa gelişi dikkate alındığında mananın zihnîliği anlaşılır. Zaten böyle olmasaydı zihinde anlamlardan yani düşünceden önce lafızların oluşumu gerekirdi.⁵⁸ Bu bağlamda Cürçânî'nin özelde Kâdî'ye ve genelde Mu'tezile'ye yönelik kelam ve kelâmullaha muhatap penceresinden yaklaşımlarını dikte ettirdikleri noktasında bir eleştiri yöneltmesi uzak bir ihtimal değildir.

2.2. Sözü'n Zihnîliği

Mu'tezile'nin lafızcılık anlayışını eleştiren Cürçânî, anlam meselesi üzerine yoğunlaşarak anlamın mâhiyetini ve mahallini göstermeye çalışmaktadır. Ona göre anlamların dizilimi zihinde gerçekleşir. Lafızlar için ise zihindeki anlamlar gibi ayrıca bir dizilim söz konusu değildir. Çünkü anlamların dizilimi demek zaten bunları gösteren ve bunlara işaret eden lafızların da dizilimi anlamına gelir.⁵⁹ Bu ekseninde insan, önce müfred lafzın medlûlünü sonra bu medlûlün alameti olan lafzı bilir.⁶⁰ Bu noktada Cürçânî, anlamın, lafza varoluşsal bir önceliğini kabul etse⁶¹ de isnâdın/kelamın edimi sırasında lafız ile anlam birlikteliğini sağlama adına fiiliyatta böyle bir önceliği gözetmeyerek⁶² bu ikisinin eş zamanlılığını vurgular. Buradan hareketle Cürçânî'nin Mu'tezilî lafızcılık eleştirisine devam ederek lafız ile anlamı birbirinden ayırtmadığı ve düşüncenin, dil içerisinde

⁵⁷ Cürçânî, *Delâ'il*, 395-397

⁵⁸ Cürçânî, *Delâ'il*, 417.

⁵⁹ Cürçânî, *Delâ'il*, 53, 54.

⁶⁰ Ahmed Matlûb, *Abdülkâhir el-Cürçânî belâgatühû ve nakdühû* (Kuveyt: Vikâletü'l-Matbûât, 1972), 98.

⁶¹ Cürçânî, *Delâ'il*, 417; a. mlf., *Muktesid*, 1/601.

⁶² Cürçânî, *Delâ'il*, 55, 56, 62.

gerçekleştiğini savunduğu görülmektedir. Ayrıca o, beşerî düzlemde sözün hakikatinin lafızların dizimi olamayacağını ampirik bir şekilde ortaya koyarak insanın zihnindeki kelamın varlığını ifade etmiş ve Mu'tezile'nin sözün mâhiyetini lafza ve seslere indirgeyen anlayışını eleştiri konusu yapmış olmaktadır. Ayrıca onun bu düşüncesini, Kâdî üzerinden tepkisel bir davranış örneği olarak okumak da mümkündür. Zira Cürcânî'nin aksine o, anlamların tertibi ile bu tertip sonucunda oluşan ibareler arasında bir özdeşlik kurmanın doğru olmadığını düşünür. Bu ekseninde ona göre, düşünce ve ibareler arasında bir nispet yoktur. Dolayısıyla bu ibarelerin/kelimelerin, bilgi ve iradeye değil de düşünceye delâlet ettiği yargısı anlamsızdır. el-Kâdî, burada görüşünü temellendirmek için ilâhî yaratıcıya “düşünme” nispetinin imkansızlığı üzerinden hareket eder.⁶³ Ona göre Allah'ın düşünen bir varlık oluşu imkansızsa Eş'ariyye düşüncesinin doğrultusunda onun bir kelama sahip oluşu da imkansız olur. Ancak Allah'ın düşünce ile irtibatlı olmayan bir kelamı olduğuna göre ibareler ile düşünce arasında bir ilişki kurmak paradoksal bir durum doğuracaktır.

Cürcânî, Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ın cümlelerin sentaktik her bir ögesinin anlam karşılığı bulunduğu, dolayısıyla mananın tekleştirilemeyeceği iddiasını kabul etmez. Bu noktada Kâdî Abdülcebbâr, tek bir anlamdan ziyade anlamlar bulunduğunu söyleyerek Allah'ın kelamının tek bir mana olarak zihnî kelimeler olduğunu benimseyen Eş'ariyye'nin görüşünü çürütmeye çalışır. Çünkü onların Allah ile kâim olduğunu iddia ettikleri mana veya nefsî kelimelerin doğruluğu, Allah'ın zâtında bulunan tek bir manaya referansla doğrulanabilir. Bu çerçevede Kâdî, ihtimaller dairesinde tek bir mana düşüncesinin tutarsız olduğunu ispatlamak ister. Ona göre şayet nefiste bir kelamın varlığı sabitse bu kelamın cinsinin de harfler cinsinden olması gerekir. Söz konusu durumda da kelam, harflerin birbirleriyle tezadı gibi içerisinde aykırılık barındıracaktır. Allah'ın kelamı hakkında da bir aykırılık bahis konusu yapılamayacağı için bu ihtimal devre dışı kalır. Diğer bir alternatifte göre ise kelam, harflerin cinsinden farklılaşarak

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/20.

içerisinde bir tezat barındırmaz ve tek bir halde içtimâ' eder. Bu durumda da insan, nefsi kelamının varlığıyla vasıflanamaz. Çünkü tek bir manaya kelam denilemez. Bu da son alternatifi dilsel zeminde çözümlenmeye çalışan Kâdî'ya göre nefsi kelam düşüncesini benimseyenlerin çöküşü demektir.⁶⁴ Ayrıca yine ona göre ilâhî kelamın kadîm olduğu ve tek bir mana ifade ettiği iddiası onun emir, nehiy, haber, va'd gibi farklı yapıları ihtiva eden yapısıyla da çelişir.⁶⁵ Bu bağlamda Kâdî, yine problemi dilsel zemine havale etmiş, kelamın barındırdığı farklı formlardan bahsederek problemi çözmeye çalışmıştır.

Kâdî'nin görüşlerinin tutarsızlığını ortaya koymak isteyen Abdülkâhir el-Cürçânî, beşerî çerçevede tek bir mana düşüncesinin doğruluğunu ispatlamak ister. Bu minvalde cümlelerin yapısal bütünlüğünden ortaya çıkan basit ve tek bir anlamı ifade eden sûret kavramını devreye sokar.⁶⁶ Onun ilgili yerde verdiği örnek, Kâdî'ya cevap verdiği izlenimini yaratmaktadır. Cürçânî'ye göre söz gelimi *ضرب زيد عمرا يوم الجمعة تاديبا له* "*Zeyd, Amr'ı cuma günü terbiye etmek için dövdü.*" ifadesi tek tek kelimelerin barındırdığı anlamdan ziyade bir bütün olarak mefhûm yönünden ele alınmalıdır.⁶⁷ Çünkü söz konusu cümlelerin parçaları, müstakil bir anlam taşısa dâhi mütekellimin, ancak cümlelerin bütününden ortaya çıkacak olan kastını yansıtmamaktadır. Zira "*Zeyd'in Amr'ı dövmüş olması*", "*Amr'ın Zeyd'den dayak yemesi*", "*Bu eylemin cuma günü gerçekleşmesi*" veya "*Eylemin terbiye amacına ma'tuf oluşu*" kendi içerisinde tutarlı bir bütünlük oluştursa da kesinlikle bu ifade ile amaçlanan tam anlamsal bütünlüğü verememektedir. Kelamın anlam bütünlüğü, "*Zeyd'in Amr'ı cuma günü terbiye etmek için*

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/20.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/118, 119.

⁶⁶ Cürçânî, bunu "*kelâmü'n-vâhid*" ve "*mefhûmü'n-vâhid*" şeklinde kavramsallaştırmaktadır. bk. Cürçânî, *Delâ'il*, 412-415; Eş'ariyye de Allah'ın kelamını bölünmez, parçalanmaz, kısmı ve bütünü olmayan tek bir mana olarak benimsemektedirler. Onlara göre Kur'ân'ın içerdiği emir, nehiy, haber ve istihbâr yapılarının hepsi tek bir hakikattir. bk. Ebû Abdillâh İbn Kayyim el-Cevziyye, *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*, thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazân (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1442 - 2020), 1/355. Cürçânî'nin bu vurgusu, Eş'ariyye mezhebinin kelamın mâhiyetine dair kabulleriyle tam olarak örtüşmektedir.

⁶⁷ Boyalık, *Dil, Söz ve Fesahat*, 185, 186.

dövdüğü" ifadesinde saklıdır. Mezkûr örnekten hareketle Cürcânî'nin tek bir mana düşüncesini savunduğu görülür. Zaten lafız ve anlamın eş tözlülüğünü savunan birinin, kelamın yapısal bütünlüğünü de koruması gayet doğal olacaktır. Çünkü lafız ve anlam, bir yapının ayrılmaz iki temel unsurudur. Dolayısıyla bunlardan birinin diğerine öncelendiği bir yapıda bütünlükten söz edilemez.

Cürcânî, yine Kâdî Abdülcebbâr eleştirisi üzerinden sözün zihinde bulunduğunu bir örnek üzerinden göstermeye çalışmaktadır. Bu bağlamda Kâdî'ya göre bir kimse "*İçimde bir söz var.*"⁶⁸ derse bununla "*Kastettiğim şeyi biliyorum ve onu sana açıklamayı istiyorum.*", "*Bunda kararlıyım.*" demeyi kastetmektedir. Bu ifade, "*Bir ev yapmayı, bir kitap yazmayı veya bir şehre girmeyi istiyorum.*" tarzındadır. Ona göre bir mühendisin zihninde projesini tasarlaması, o projenin onun içinde olmasını gerektirmediği gibi bu örnek de sözün, insan zihninde olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla tasarımın kendisi, zihinde yer almadığı gibi kelimeler de zihinde bir karşılık bulamamaktadır. Bu minvalde Kâdî'ya göre hareket etmek, bina etmek ve vurmak nasıl bir eylemse kendi inanç ilkesi gereği bunlarla eş değerde gördüğü kelimeler de bir eylemdir. Aynı şekilde "*İçimde gizlediğimi ifade etmek istiyorum.*" dediğinde şayet bu gizlediğin, nefiste bir manaysa hakikatte onu ortaya çıkarman gibi bir durum söz konusu olamaz.⁶⁹ Yine Kâdî'ya göre "*Onlar kalplerinde olmayanı dilleriyle söylerler.*"⁷⁰ ayetine dayanarak nefisî kelamın varlığı temellendirilemez. Çünkü ayette "*kalplerindeki/nefislerindeki*" ifadesinden kastedilen mana, onların bilgilerinin, irâdelerinin ve düşüncelerinin tersi istikamette söz söylemeleridir.⁷¹ Bu noktada Kâdî, bahsi geçen ifadelerle nefisî kelamın varlığı için delil getirmenin bir metot hatası olduğundan

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın verdiği bu örnek, muhtemelen Eş'ariyye'nin kelâm-ı nefsinin kadîm olduğunu ispatlama amacıyla Arap şiirinden getirdikleri istişhâda yönelik bir eleştiri niteliğindedir. bk. Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerred*, 68; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418 – 1998), 1/317.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/17.

⁷⁰ Fetih, 48/11.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/15.

bahseder. Ona göre yapılması gereken nefsi kelim iddiasının delillerle desteklenmesidir.⁷² Bu bağlamda Cürçânî, kelim ve diğer fiillerin dizilimi arasında bir ayırım gözetir ve kelamın dizilişinin *meâni'n-nahv* denilen zihni bir gramerce yönetildiğini dilbilimsel bir zeminde delillerle ispat etmek ister. Ona göre kelimelerin rastgele dizimi ile bir sözdizimi elde edilemez.⁷³ Bunun delili olarak da Cürçânî, anlamın zihinde olduğunu ve onun diğer fiillerin diziminden farklı olduğunu kanıtlamak için Ebû Temmâm'ın (ö. 231/846) iki türlü çözülemeye de müsait olan لعاب الأفاعي القاتلات لعابه “Onun zehri yani kaleminin mürekkebi, öldürücü yılanların zehri gibidir.” beytini örnek verir.⁷⁴ Şair, burada Mu'tasım (ö. 227/842) ve Vâsık'ın (ö. 232/847) veziri⁷⁵ Muhammed b. Abdilmelik ez-Zeyyât'ı (ö. 233/847) överek⁷⁶ onun kaleminin mürekkebinin yılanların zehrine benzetmiş; bununla vezirin kalemiyle yazdığı hükmün ne kadar etkili olduğunu vasıflamak istemiştir. Şairin kastettiği bu anlama göre beytin birinci kısmı mukaddem haber, ikinci kısmı ise muahhar müptedâ konumundadır. Buna göre müptedâ olan unsur müşebbeh, haber olan unsur ise müşebbeh bihtir. Şairin kastını yansıtmayan ancak çözülemeye de müsait olan diğer alternatife göre ise birinci kısım müptedâ, ikinci kısım haberdir. Bu çözülemeye göre ise anlam şairin hiç kastetmeyeceği şekilde yılanların zehrini, vezirin kaleminin mürekkebine benzetmektedir. Cürçânî, anlamın zihindeki varlığını, bu örnek üzerinden hiçbir kelimenin diziminin değiştirilmediği halde sözdiziminin farklı yapısal çözümlere muhtemel olduğunu göstererek kanıtlamak ister.⁷⁷ Bunun aksine ise söz gelimi bir nakış, üzerinde somut değişiklikler yapılmadığı sürece değişmemektedir. Dolayısıyla değişim, nakışın üzerinde yapılan somut değişiklikler üzerinden şekillenmektedir. Buradan hareketle kelim ile Kâdî'nin bahsettiği eylemleri eş tutmak tutarlı bir görüş

⁷² Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî (Halku'l-Kur'ân)*, 7/16.

⁷³ Cürçânî, *Esrârü'l-belâga*, 3, 4; a. mlf., *Delâ'il*, 410.

⁷⁴ Cürçânî, *Delâ'il*, 372.

⁷⁵ Mustafa Zeki Terzi, “İbnü'z-Zeyyât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/245. (245-246.)

⁷⁶ Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz, *Kitabü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârun (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 1/48.

⁷⁷ Cürçânî, *Delâ'il*, 371, 372.

olmayacaktır. Bu çerçevede Cürcânî'nin bir eleştiri olarak ortaya koyduğu örnek bağlamında anlatmak istediği tam da budur.

Sonuç

Eş'ariyye'nin lafzî ve nefsî kalam ayrımı, Mu'tezile'nin ilâhî kelamın yaratılmış olduğunu savunan anlayışına karşı bir reddiye görünümündedir. Onlar her ne kadar Mu'tezile gibi elimizdeki ilâhî kelamın yaratılmış olduğunu kabul etseler de bu kelamın gösteren konumunda bulunan mecâzî bir kalam olduğunu benimserler. Burada asıl amaç, gösterilen konumundaki nefsî kelimedir. Dolayısıyla hakîkî kelimeler de budur. Bu noktada onlar nezdinde yapılması gereken, beşerî düzlemdeki kelamı inceleyerek bu inceleme sonucundaki verileri, ilâhî âlemle bağlantılı olan kelimelerle ilişkilendirmek ve yine bu verileri, düşünce sistemlerinde benimsemiş oldukları ilâhî sıfatlar kabulüne uygun bir pozisyona getirmeye çalışmaktır. Bu da insan gerçekliğinde telaffuza konu olan kelamın, hakîkî değil, mecâzî olduğunu ispatlamaktan geçer. Bu çerçevede Eş'ariyye mezhebine mensup bir belâgatçı olan Cürcânî, kendisinden önce Eş'arî kelimelerin yapmadığı şekilde tartışmayı dil-düşünce ilişkisi çerçevesinde dilbilimsel bir zemine havale etmiş ve yine Eş'arî kelimelerin temas etmediği Mu'tezile'nin kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemini kullanarak beşerî kelama ait özellikleri incelemiş, bu inceleme sonucundaki verileri gayb âlemine ilişkin olan ilâhî kelimelerle ilişkilendirme noktasına varmıştır. Bu çıkarım ise kıyâsü'l-gâib ale's-şâhid yöntemi ile sözü lafızlara indirgeyen ve kelamın nefsî boyutunu reddeden Mu'tezilî düşünceye bir reddiye görünümündedir. Bu noktada onun reddiyesi, şâhid âlemin Mu'tezile tarafından yanlış anlaşıldığı, dolayısıyla buradaki verilerin, ilâhî düzlemdeki verilerle kurulan analogisinin geçersiz olduğu noktasındadır. Bununla da Cürcânî'nin Mu'tezile'nin aynı yöntemle farklı sonuca vardığı yerde yöntemin Mu'tezilî iç dinamikler açısından mezhepsel düşünce tutarlılıklarının aleyhine olacak şekilde, yanlış işletildiğini ve böylece hatalı sonuç verdiğini ortaya koymayı amaçlamış olması muhtemeldir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed, Âmir Fethî. *Fikratü'n-nazm beyne vücûhi'l-i'câz fi'l-Kur'ân*. İskenderiye: Münşietü'l-Me'ârif, 1991.
- Alevî, Yahyâ b. Hamza b. Alî. *et-Tirâzü'l-mütezammin li-esrâri'l-belâga*. 3 cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Unsuriyye, 1423.
- Ammâr, Ahmed Seyyid Muhammed. *Nazariyyetü i'câzi'l-Kur'ânî*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- Karaoğlan, Arslan. *Çağdaş Tefsirin Renk Yelpazesinde Bir Renk: Harekî Tefsir ve Yöntemi -Seyyid Kutub Örneği-*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*, thk. Abdülhamîd b. Alî Ebû Zeyd. 3 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.
- Boyalık, M. Taha. "Abdülkâhîr el-Cürçânî'de Anlam Meselesi". *İslam Dilbilim Geleneğinde Anlam Teorileri*. ed. Ömer Türker - Kübra Şenel. 169-187. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.
- Boyalık, M. Taha. *Dil, Söz ve Fesahat*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Hasan Hacak vd. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Câhiz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *Kitabü'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7 cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424.
- Cârullah, Zühdî. *el-Mu'tezile*. Kahire: Matbaatü Mısır, 1947.
- Cundî, Dervîş, *Nazariyyetü Abdülkâhîr fi'n-nazm*. Mısır: Mektebetü'n-Nahda, 1960.
- Dayf, Şevkî. *Tarihü'l-edebi'l-Arabî*. 10 cilt. Mısır: Dârü'l-Meârif, 1995.
- Dayf, Şevkî. *el-Belâga: Tetavvur ve târîh*. Kahire: Dârü'l-Me'ârif, 1983.
- Ebû Zeyd, Ahmed. *Mukaddime fi usûli'l-fikriyye li'l-belâga i'câzi'l-Kur'ân*. Ribat: Dârü'l-Emân, 1409/1989.
- Fâhûrî, Hannâ - Cer, Halîl. *Târihü'l-felsefeti'l-arabî*. 2. cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Iktisâd fi'l-i'tikâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Gündüzöz, Soner. "Klasik ve Modern Arap Literatürü Açısından İslam Düşüncesinde Hakikat ve Mecaz Tartışmaları". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 31-46.
- Gurre, Muhammed Heysem. *el-Belâga 'inde'l-Mu'tezile*. Abu Dabi: Dârü'l-Kütübî'l-Vatanî.
- Hamîs, Leylâ Abbâs. *Nazariyyetü'l-kasd ve eserühâ fi izhâri'l-ma'nâ ve'l-i'câzü'l-Kur'ânî 'inde'l-Kâdî Abdilcebbâr el-Mu'tezilî*. Irak: Dârü'l-Kütüb, 2007.
- Hansârî, Muhammed Bâkır. *Ravdatü'l-cennât fi ahvâli'ulemâ ve's-sâdât*. nşr. Esedullah İsmâiliyyân. 8 cilt. Kum: Mektebetü İsmâiliyyân, 1392.

- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Maşrîk, 1987.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. 5 cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Kayyim, Ebû Abdillâh el-Cevziyye. *es-Savâ'iku'l-mürsele 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Mu'attıla*. thk. Hüseyin b. Ukkâşe b. Ramazân. 2 cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1442/2020.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *Kitâbü'l-mevâkıf*. thk. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (Halku'l-Kur'ân)*. nşr. İbrâhîm Medkûr. 16 cilt. Kahire: el-Mü'essesetü'l-Mısriyye, 1961.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (el-Firak gayrû'l-İslâmiyye)*. thk. Mahmûd Muhammed Kâsim. 16 cilt. Kahire: Dârü'l-Mısriyye, 1958.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl (İ'câzü'l-Kur'ân)*, nşr. Emîn el-Hûlî. 16 cilt. Mısır: eş-Şirketü'l-Arabî li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1963.
- Kassâb, Velîd. *et-Türâsü'n-nakdî ve'l-belâgî li'l-Mu'tezile hattâ nihâyeti'l-karnî's-sâdis*. Devha: Dârü's-Sekâfe, 1985.
- Lâşîn, Abdülfettâh. *Belâgatü'l-Kur'ân fi âsârî'l-Kâdî Abdilcebbar ve eserühû fi'd-dirâsâti'l-belâgiyye*. Kâhire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Matlûb, Ahmed. *el-Bahsü'l-belâgî 'inde'l-Arab*. Bağdâd: Menşûrâtü Dâri'l-Câhiz li'n-Neşr, 1982.
- Matlûb, Ahmed. *Esâlîbü'l-belâga el-Fesâha - el-Belâga - el-Meânî*. Kuveyt: Vikâletü'l-Matbûât, 1980.
- Matlûb, Ahmed. *İtticâhâtü'n-nakdî'l-edebî fi'l-karnî'r-râbi'l-İl-hicrî*. Bağdâd: Dârü'l-Kalem, ts.
- Matlûb, Ahmed. *Abdülkâhir el-Cürçânî belâgatühû ve nakdühû*. Kuveyt: Vikâletü'l-Matbûât, 1972.
- Muhtâr, Habbâr. "el-Merce'iyetü'l-kelâmî li-nazariyyeti'n-nazmi 'inde'l-Cürçânî". *Mecelletü Sekâfât* 4 (2002 Sonbahar), 113-122.
- Mustafâ, Müslim. *Mebâhis fi i'câzi'l-Kur'ân*. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1426/2005.
- Sâlim, İbrâhîm Muhammed. *el-Mustalahü'l-belâgî ve'n-nakdî 'inde Abdülkâhir el-Cürçânî*. Yermük: Câmîatü Yermük, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Sarıca, A. İskender. "Abbâd b. Süleymân'da Tenzih Vurgusu: İlâhî İsimler ve Sıfatlar". *Kader* 18/2 (2020), 539-569.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn. *Bugyetü'l-vu'ât fi tabakâti'l-lugaviyyîn ve'n-nühât*. thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm. 2 cilt. Lübnân: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2001.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fi İlmî'l-Kelâm*. London: Câmîatü Oxford, 1353/1934.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhu'l-Makâsîd*. 2 cilt. Pakistan: Dârü'l-Me'ârif en-Nu'mâniyye, 1401/1981.
- Terzi, Mustafa Zeki, "İbnü'z-Zeyyât", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 245-246. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.





Kur'an'da Geçen "Necm/Nücûm" Kelimelerinin Analitik İncelemesi (Metin İçi Bağlam Çerçevesinde)

Araştırma
Research

Duran Ekizer

Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Arap Dili ve Belagati Anabilim Dalı
Assistant Professor, Karamanoglu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic
Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric
Karaman, Türkiye

 duranekizer@yahoo.com  <https://orcid.org/0000-0002-7947-8618>

Yazar
Author

Ekizer, Duran. "Kur'an'da Geçen "Necm/Nücûm" Kelimelerinin Analitik
İncelemesi (Metin İçi Bağlam Çerçevesinde)". *Tevilat* 3/1 (2022), 95-131.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1093516>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-03-25 ISSN: 2687-4849 e-ISSN: 2757-654X
Accepted / Kabul Tarihi: 2022-06-22 www.tevilat.com
Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Bilgi
Info

Kur'an'da Geçen "Necm/Nücüm" Kelimelerinin Analitik İncelemesi (Metin İçi Bağlam Çerçevesinde)

Kur'an-ı Kerim'deki sureler ile sureleri oluşturan âyetler arasında tevkîfi bir insicam ve tenasüp vardır. Bu sistematik örgü sadece âyet ve surelerin sıralamasında değil, aynı zamanda cümle ve pasajların birbirleri arasındaki anlam bağlantısında mevcuttur. Dolayısıyla her bir âyet, anlam bakımından bağlı olduğu diğer âyetlerle birlikte metin içi bağlam açısından semantik bir role sahiptir. Ayrıca Kur'an'da geçen ümmet, necm ve kitâb gibi çok anlamlı kelimelerin hangi mana için kullanıldığı dış bağlam ile birlikte metnin iç bağlamından hareketle anlaşılabilir.

Necm/nücüm kelimeleri Kur'an'da birden fazla anlamda kullanılmıştır. Buna göre eş sesli bir kelime olan necm/nücüm kelimeleri Kur'an'da dört yerde tekil, dokuz ayette ise çoğul olarak "nücüm" şeklinde on üç defa geçmektedir. Araştırmada bu kelime, kullanım bilim açısından metin içi bağlam merkezli olarak incelenmiş ve bu kelimelerin dokuz yerde "yıldız", üç yerde "vahiy", bir yerde "gövdesiz bitki" anlamlarında kullanıldığı belirlenmiştir.

Yapılan dilbilimsel analiz neticesinde necm/nücüm kelimelerinin "yıldız" anlamında kullanıldığı âyetlerde bazen ay ve güneş ile birlikte, bazen de münferit olarak "teshîr/Allah'ın emrine boyun eğme" fiili ile birlikte kullanıldığı görülmüştür. "Yıldız" anlamında kullanıldığı bir yerde ise "bir durumu nasıl planlayıp idare edeceğini düşünmek" anlamındaki kalıp ifadeyi oluşturan kelime bütününden birisidir. Özellikle kadim tefsirlerde "gövdesiz bitki" anlamının verildiği bir yerde ise güneşle birlikte "secde etme" fiilinin öznesi olarak zikredildiği görülmektedir. "Vahiy" anlamına geldiği pasajlarda ise dizimbilim içerisinde siyak ve sibak karinesi gereğince Kur'an âyetlerinin inişi ile ilgili konular içinde geçmektedir.

Yukarıda yapılan tespitlerin bir neticesi olarak; Kur'an'da geçen necm/nücüm maddelerinin metin içi bağlama dikkat edilmeden genellikle "yıldız" olarak anlaşıldığı dikkate alındığında, daha önce hakkında ayrıntılı bir spesifik bir çalışma yapılmayan bu alanda araştırmamızın katkı sağlayacağı umulmaktadır. Ayrıca bu makalede ortaya konmaya çalışılan metodik yaklaşımın, çok anlamlı Kur'an müfredatının, âyetler arasındaki dilsel anlam örgüleri çerçevesinde doğru bir şekilde anlaşılmasında yardımcı olması hedeflenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tefsir, Necm, Semantik, Metin İçi Bağlam

Analytical Analysis of "Najm/Nujum" Words in The Qur'an (Within the Context of the Text)

There is a coherence and correlation between the Surahs in the Qur'an and the verses that make up the Surahs. This systematic pattern is present not only in the ordering of verses and Surahs, but also in the semantic connection between sentences and passages. Therefore, each verse has a semantic role in terms of in-text context, together with other verses to which it is connected in terms of meaning. In addition, the meaning of the words used in many senses such as ummah, najm and kitab, which are widely used in the Qur'an, can be understood from the inner context of the text together with the in-text context.

Najm/nujum words are used in more than one sense in The Qur'an. Accordingly, the words najm/nujum, which is a homophonic word, appears thirteen times in the Qur'an as singular in four places and as plural in nine verses. In the study, this word was examined in terms of usage science with a context-centered context within the text and these words were used in the meaning of "star" in eight places, "revelation" in three places, "stemless plant".

As a result of the linguistic analysis, it has been seen that in the verses in which the words najm/nujum are used in the sense of "star", they are sometimes used together with the moon and the sun, and sometimes together with the verb "tashir/submission to Allah's order". In a place where it is used in the sense of "star", it is one of the words that make up the stereotypical expression that means "to think about how to plan and manage a situation". It is seen that, especially in ancient tafsir, where the meaning of "stemless plant" is given, it is mentioned as the subject of the verb "prostrate" together with the sun. In the passages where it means "revelation", it is mentioned in the subjects related to the descent of the Qur'anic verses in accordance with the presumption of context in syntactics.

As a result of the above determinations; considering that the najm/nujum words in the Qur'an are generally understood as "stars" without paying attention to the in-text context, it is hoped that research will contribute to this area, which has not been studied in detail before. In addition, the methodical approach that is tried to be put forward in this article is aimed to help in understanding the ambiguous Qur'an curriculum correctly within the framework of linguistic meaning patterns between the verses.

Keywords: Qur'an, Tafsir, Najm, Semantics, In-Text Context

Giriş

Delâlet merkezli dilbilimsel araştırmalarda öncelikle ele alınan metnin ontolojik gerçekliğinin dikkate alınması zorunludur. Çünkü dilsel analiz yapılacak sözün kim tarafından, hangi amaç için ve nasıl bir düzlemde ifade edildiği göz önüne alınmadığı takdirde söz konusu metin, kendi hakikatinin dışında başka bir anlama biçimine dönüş/türül/me tehlikesi ile karşı karşıya kalabilir. Üstüne üstlük bu söz, nevi şahsına münhasır dilsel hâssalara sahip olan mu'ciz bir kelimeler olan Kur'ân olunca mesele dinî bir veçhe kazanarak daha da önemli hale gelmektedir.

Kur'ân üzerinde yapılacak dilbilimsel bir araştırmada göz önüne alınması gereken ilk mesele, onun metin yapısının temel unsurlarını genel hatları ile ortaya koymaktır. Buna göre Kur'ân, son peygamber Hz. Muhammed'e (s.a.s.) indirilen, yaratıcı ile akıl, idrak ve irade sahibi yaratılan insan arasındaki iletişimi olarak isimlendirilebilecek olan vahyin bir araya geldiği Hz. Peygamber dönemi Arap dili formu içerisinde mu'ciz bir şekilde telif edilmiş ilahî bir hitap olarak tanımlanabilir.¹ Bu hitabın belirli zaman ve zeminde yaşayan Arap toplumu ile bu kitlenin içinde risaletini icra eden bir peygamberi muhatap almasının yanında insanla ilgili bütün alanlarda belirleyici ve yön verici mesajları içeren dinamik ve etkin bir kelimeler olması onun öne çıkan özelliklerindedir.

¹ Kur'ân-ı Kerim'in birçok tanımı yapılmıştır. Bu tanımlardan en çok kabul göreni "Kur'ân Allah tarafından Cebrâil vasıtası ile mahiyeti bilinmeyen bir şekilde son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevâtürle nakledilen, okunması ile ibadet edilen, el-Fâtiha suresi ile başlayıp en-Nâs suresi ile biten, başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça mu'ciz bir kelimelerdir." şeklinde olmalıdır. Bkz. Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *Mucemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 246. Abdulhamit Birışık, "Kur'an (Tarifi ve İsimleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/383. Ancak bu tanımda Kur'ân'ın hayatı şekillendirme vasfına sahip etkin bir hitap olma özelliğinin göz ardı edildiği görülmektedir. Bununla birlikte çağdaş dönemde Kur'an'ın bu özelliğinin ön plana çıkarıldığı tanımlara da rastlanılmaktadır. Örneğin Tahsin Görgün "Kur'ân-ı Kerim, Cenâb-ı Hakk'ın, Peygamberimizin şahsında ve onun vasıtası ile geçmişte yaşamış, günümüzde yaşayan ve kıyamete kadar da yaşayacak olan bütün insanlara hitap eden, Arap lisanında gerçekleşen, lisânî bir müdahalesidir." şeklinde bir tanım yaparak Kur'ân'ın etkin bir hitap olma özelliğine vurgu yapmıştır. Bkz. Tahsin Görgün, *İlahî Sözün Gücü –Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an-* (İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013), 33.

Dolayısıyla varoluşsal açıdan Kur'ân, yazıya geçirilmiş bir metinden ziyade, vahyin indiği dönemde yaşanan hayatın ahlâkî, hukukî ve itikâdî alanlarda ilke, yöntem ve istikamet açısından açık ve net açıklamalar içeren söylemler bütünü olarak düşünölmeli ve âyetlere bu bakış açısıyla yaklaşılmalıdır.

Yukarıda Kur'ân'ın ontik yapısına dair çizilen genel çerçevenin araştırmanın ilgi alanı ile ilgili vurgulanması gereken en önemli boyutu, vahyin Hz. Peygamber döneminde kullanılan Arap dili ile muhataplara aktarılmış olmasıdır.² Dolayısıyla burada sözün/kelamın etkin ve dinamik olmasının ilk bileşeni, muhataplara verilmek istenen mesajın açık, net ve anlaşılır bir dilsel düzlemde aktarılmasıdır.³ Bu nedenle herhangi bir konu ya da olay üzerine inen ve insanla ilgili her alanda müdahil olma iddiasındaki âyetlerin/pasajların dış bağlamını oluşturan parametrelerin yanında aynı zamanda âyetlerin kendi içindeki anlam bütünlüğünün oluşturduğu metin içi bağlam varlığından söz etmek gerekmektedir. Çünkü Kur'ân surelerinin ve sureleri oluşturan âyetlerin her birisinin dış ve iç boyutlarının oluşturduğu reel bir dilsel gerçekliği ve semantik örgüsü vardır. Buradan hareketle âyet ve surelerin sıralamasının tevkîfî olmasının getirdiği bir sonuç olarak âyetlerin metin içi bağlam çerçevesinde oluşturdukları semantik örgü bakımından da tevkîfî olduğu çıkarımı yapılabilir.⁴

Öte yandan Abdölkâhir el-Cürcânî'nin (öl. 471/1078-79) nazm/söz dizimi teorisini genellikle cümle düzeyinde ele almasının⁵ bir üst aşaması olarak âyetler arasında da metin içi nazmdan da bahsedilebilir. Bahsi geçen hususlara dikkat edilmeden yapılacak olan bir anlama çabasının yanlış sonuçlara

² "Kendilerine apaçık anlatabilsin diye, her peygamberi kendi milletinin diliyle gönderdik." (İbrâhîm, 14/4) Bunun dışında Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesini ifade eden âyetler de vardır. (Yûsuf, 12/2; Ra'd, 13/37; Tâ hâ, 20/113; Zümer, 39/28; Fussilet, 41/3; Şûrâ, 42/7; Zühuf, 43/3; Ahkâf, 46/12)

³ Fussilet 41/44.

⁴ Ali Galip Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018), 281. Müellifin Kur'ân'ın anlaşılmasında siyak/bağlamın rolü ve önemi hakkında ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Gezgin, *Tefsirde Semantik Metod*, 258-268.

⁵ 'Abdölkâhir el-Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, thk. Mahmûd Muhammed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984), 38.

götürebileceği açıktır. Kavramsal açıdan âyetlerin kendi içinde oluşturduğu metin içi bağlam olarak da ifade edilebilecek bu bahiste ilk olarak; Kur'ân'da yer alan bütün anlamların, kendisini gösteren lafızlar ve bu lafızların sahip olduğu dizim ve ifade biçimleri ile aktarıldığı gerçeğini ifade etmek gerekir. Cümle yapısının oluşturduğu bu düzey, metin içi bağlamın en küçük birimidir. Buna ilaveten yargı bildiren cümleler/âyetler, anlam bakımından bağlı olduğu diğer âyetlerle birlikte siyak-sibak ilişkisi içinde semantik bir metin içi bağlama sahiptir.⁶

Araştırmada “necm/nücûm” kelimeleri üzerinde dilbilimsel açıdan icra edilen ayrıntılı analizinden de anlaşılacağı üzere burada bağlamın boyutunu belirleyen unsur âyetin cümle düzeyindeki diziminin oluşturduğu bağlam olduğu gibi, ortak bir anlamın bileşeni olmaları sebebiyle siyak-sibak bakımından bağlı bulunduğu diğer âyetler de olabilir. Ayrıca “necm” ve “mevâki'u'n-nücûm” üzerine yemin edilmesi şeklinde kendisini gösteren kase m üslubunun kullanıldığı özel anlatımları, Kur'ân'da yer alan diğer yemin ifadeleri ile birlikte değerlendirmek de metin içi bağlamın tespitinde yardımcı olabilmektedir.

Buradan hareketle Kur'ân'da yer alan ifadelerin yukarıda zikredilen bütün unsurlarla birlikte anlam bakımından bir bütün olduğu ifade edilmelidir. Dolayısıyla Kur'ân'da geçen âyet ya da âyetlerin oluşturduğu pasajlar hakkında yapılacak dilsel bir değerlendirmede bahsi geçen bütünlüğün göz önüne alınması

⁶ Modern dilbilimde “bağlam”ın karşılığı olarak kullanılan siyak bir ifadenin öncesi anlamından daha geniş bir kavram alanına sahiptir. Buna göre siyak yani bağlam; “bir cümlede, bir konuşmada veya bir metin içinde yer alan herhangi bir kelimenin anlamının daha iyi belirlenebilmesi ve başka anlamlarından ayırt edilebilmesi için, kendisini çevreleyen ve karşılıklı ilişkide bulunduğu öteki öge veya ögelerle oluşturduğu bütün” olarak tanımlanabilir. Bkz. Zeynep Korkmaz, “bağlam”, *Gramer Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992), 19. Ayrıca bkz. Semîr Sa'îd Hicâzî, “context”, *Kâmûsü Müstalahâtî'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Mu'âsir* (Kahire, Dâru Âfâki'l-'Arabiyye, 2001), 61. Özellikle Arap dünyasında yapılan dilbilim çalışmalarında ifadenin öncesi için sibak; sonrası için ise lihâk terimleri de kullanılmaktadır. Bkz. Sa'd b. Mukbil b. Âsâ el-'Anzî, *Delâletü's-siyâk 'inde'l-usûliyyîn* (Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 65,66. Ancak çalışmada “bir ifadenin öncesi ve sonrası” için yerleşik bir terim olan siyak-sibak kullanılmıştır.

zorunludur.⁷ Bu hususlar göz önüne alınmadan ve genellikle bir semantik örgü içinde kendine ait bir anlam alanına ve rolüne sahip olan bir ifadenin tek başına değerlendirilmesi hedeflenen anlamın dışına çıkılmasına yol açacaktır. Bahsi geçen mesele özellikle Kur'ân'da ahkâm, ahlâk ve itikâdî alanda değer yargısı bildiren âyetlerin değerlendirilmesinde daha da önemli hale gelmektedir. Zira Kur'ân'da yer alan ve her birinin bir bütünlük içinde semantik bir rolü olan âyetlerin bağlamından koparılarak cımbızla çeker gibi parçacı olarak ele alınması hatalı anlamalara ve buna bağlı olarak yanlış hükümlere götürebilir.⁸

Yukarıda bahsi geçen meselenin açık bir şekilde tezahür ettiği maddelerden birisi de Kur'ân'da farklı manalarda kullanılan “necm” ve “nücûm” kelimeleridir. Aşağıda ayrıntılı bir şekilde ele alınacağı üzere metin içi bağlam göz önüne alınmadan genellikle meallerde her “necm/nücûm” kelimesine “yıldız” anlamı verildiği görülmektedir.⁹ Dolayısıyla araştırmamızın konusunu teşkil eden Kur'ân'da geçen “necm/nücûm” kelimelerinin, metin içi bağlam bakımından ele alınması gerekli olmaktadır. Buna ilaveten ülkemizde Kur'ân'da geçen necm/nücûm kelimelerini spesifik olarak ele alan Turhan Güneş'in yazdığı “*Kur'an-ı Kerim'de Necm Kavramı*” adlı bir makalenin¹⁰ dışında bir çalışma bulunamamıştır. Yedi sayfadan oluşan bu çalışmada Kur'ân'da geçen necm/nücûm

⁷ Huzâme Muhammed Sülâme el-İsâ, “es-Siyâk ve Eseruhû fi't-Tercih Beyne Me'âni'l-Müşterekî'l-Lafziyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, *Mecelletu Tıbyân li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd 18 (Kasım, 2004), 9.

⁸ Delâlet merkezli gelişen klasik usûl, belagat ve tefsir literatüründe bağlam için genellikle siyak terimi kullanılır. Bu konu hakkında klasik dönemlerden itibaren oldukça geniş çerçevede değerlendirmeler ve bu tahlillerin sonucunda bazı kaideler üretilmiştir. Bunlardan meseleyi en iyi ortaya koyan örnek bir bahis için bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerî'a*, thk. Ebû 'Ubeyde Meşhûr Hasen Âlu Selmân (Huber: Dâru İbn 'Affân, 1997), 4/265-275.

⁹ Örneğin Zeyd b. 'Alî (öl. 122/740) ve Ferrâ (öl. 207/822) gibi ilk dönem dilcilerin genellikle “vahiy” anlamı verdikleri en-Necm suresi ilk âyetinde geçen “necm” kelimesine meallerin neredeyse hepsinin “yıldız” anlamı verildiği görülmektedir. Bk. Mealler.org “Necm suresi 1. âyet” (Erişim 15 Haziran 2022). Zeyd b. 'Alî ve el-Ferrâ'nın tefsirleri için bk. Ebu'l-Hüseyn Zeyd b. 'Alî el-Hâşimî, *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*, thk. Muhammed Yûsufu'd-dîn (Haydarâbâd 2001), 246; Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân* (Beyrut: Âlem'ül-Kütüb, 1983), 3/94.

¹⁰ Turhan Yoldaş, “Kur'an-ı Kerim'de Necm Kavramı”, *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 11/41 (Mart, 2019), 472-478.

kelimeleri, hakkında dilbilimsel analiz ve değerlendirme yapılmadan yüzeysel olarak incelenmiştir. Özellikle necm kelimesinin “yıldız” anlamında kullanıldığı âyetler üzerinde durulan araştırmada ilk dönem klasik tefsir ve me’âni’l-Kur’ân çalışmalarına müracaat edilmemiştir. Ayrıca makalede vücûh ve nezâir kaynaklarına başvurulmamış, sadece Sabûnî, Seyyid Kutub ve Süleyman Ateş’in telif ettikleri modern dönem tefsirler referans gösterilerek dilbilimsel analiz yapılmadan alıntı düzeyinde bilgi vermekle yetinilmiştir. Bu araştırma ise ontik olarak çok anlamlı bir yapıda olan “necm/nücûm” kelimesinin Kur’an’da kullanıldığı farklı anlamlar, metin içi bağlam çerçevesinde incelenmiştir.

Ayrıca konunun klasik Kur’ân ilimleri literatüründe vücûh ilmi içerisinde değerlendirildiğini ifade etmek gerekir. Buna göre hicrî 6. asra kadarki dönemde yazılmış temel vücûh kitaplarında bu kelimenin Kur’ân’da en fazla üç farklı manada kullanıldığı tespit edilmiştir.¹¹ Araştırmada, “yıldızlar” anlamına gelmekle birlikte içinde bulunduğu kalıp ifadenin bileşeni olarak “bir durumu nasıl idare edeceğini” düşünmek anlamında da kullanılabilecek iki klasik sözlük ve birkaç kaynak tefsirin dışında zikredilmeyen bir anlama biçimine de değinilmiştir.¹²

Bu girişten sonra araştırmanın metodik çerçevesi hakkında bilgi verildikten sonra mesele, âyetler özelinde dilbilimsel açıdan analiz edilmeye çalışılacaktır.

1. Metodik Çerçeve

Araştırmanın amacı, yöntemi ve sınırlılıkları açısından temel birkaç metodik ilkeyi netleştirmek meselenin anlaşılması açısından önemlidir. Buna göre ilk olarak, araştırmanın Kur’ân’da çeşitli anlamlarda kullanılan “necm” ve “nücûm” kelimelerini metin içi bağlam merkezinde ele almayı

¹¹ Mükâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmîn (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 2011), 123,124; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif: Tefsîru’l-Kur’ân mimme’s-tebehet esmâühü ve tesarrafat me’ânih*, thk. Hind Şelebî (Amman: Mü’essesetü Âli’l-Beyt, 2007), 4/361,362; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir li elfâzi kitâbillâhi’l-‘azîz*, thk. Muhammed Hasen Ebû’l-‘Azîm ez-Zefîrî (Kahire: Vizâratü’l-Evkâf, 1995), 2/260; İbnü’l-Cevzî, Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. ‘Alî. *Nüzhetü’l-a’yüni’-nevâzir fi ‘ilmi’l-vücûh ve’n-nezâir*, thk. Muhammed ‘Abdulkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Mü’essetu’r-Risâle, 1984), 581.

¹² فَتَنْظَرُ نَظْرَةً فِي النَّجْمِ (es-Sâffât, 37/88).

amaçladığı zikredilmelidir. Ayrıca çalışmada “necm/nücûm” kelimesine verilen anlamların klasik vücûh, tefsir ve me’âni’l-Kur’ân eserlerinde yer alan anlama biçimlerinden birisi olduğu ifade edilmelidir. Araştırmanın iddiası; “necm” ve “nücûm” kelimelerinin geçtiği âyetlerin öncesi ve sonrasında geçen âyetlerle bir anlam bütünlüğü içinde olduğudur. Dolayısıyla burada “necm/nücûm” kelimeleri yine özellikle hicrî 6. asra kadar olan klasik kaynaklardan herhangi birisinin tercih ettiği anlam referans gösterilerek bahsi geçen semantik anlam bütünlüğü içinde irdelenmeye çalışılmıştır. Bunun dışında makale yazarının bir anlamı muhataba dikte etmek ya da ‘bu anlam mutlak manada kabul edilmelidir’ şeklinde bir ön kabul ile meseleleri ele almak gibi bir amacı söz konusu değildir. Ayrıca bu çalışma klasik manada bir tefsir çalışması değil; metin içi bağlam çerçevesinde ilgili on üç âyetin elden geldiğinde objektif bir bakış açısı ile metnin kendi ontolojik gerçekliği düzleminde ele alındığı bir dilbilim çalışmasıdır. Araştırmanın hedefi; anlamı metnin kendi içi dinamikleri içinde belirlemeye çalışmaktır.

Ayrıca bu araştırmanın bir makale çalışması olduğu göz önüne alındığında tabiatı gereği bazı kaynaklar referans gösterilmemiş olabilir. Dolayısıyla bu makalede “necm” kelimesinin sözlük anlamı ile Kur’ân’da kullanıldığı anlamlar uzun uzadıya ele alınmayacaktır. Aynı şekilde klasik dönemde referans olarak kullanılan kaynaklar için de aynı durum söz konusudur. Bunun yerine meselenin özünü ve genel çerçevesini ortaya koyan bilgiler ve bu bilgilerin kaynakları verilmekle yetinilecektir. Zira bu sınırın bir adım ötesi tez ya da kitap çalışması kapsamına gireceğinden makale formatının dışına çıkma gibi bir durum söz konusu olabilir.

Metodik çerçeve ile ilgili yukarıda bahsedilen temel esaslardan sonra çalışmanın analitik boyutu hakkında bilgiler verilecektir. Bu bağlamda ilk olarak Kur’ân’da “necm” ve “nücûm” kelimelerinin geçtiği âyetlerin cümle düzeyindeki anlamının, metin içi bağlamın ilk boyutunu oluşturduğu zikredilmelidir. Daha açık bir ifade ile bu kelimelerin, zikredildiği âyet içindeki diğer kelimeler ile oluşturduğu cümle düzeyindeki anlam bağlantısının tespiti araştırmanın ilk ayağını oluşturmaktadır. Örneğin “Görmez misin ki, göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O’na secde etmektedir!”¹³ mealindeki el-Hacc 22/18. âyetinde geçen “necm” kelimesi “yıldız” anlamında anlaşılmıştır. Burada kelimenin güneş, ay, dağlar ve ağaçlar gibi kelimeler ile birlikte kullanılması bu ifadenin bir gök cismi olan “yıldız” olarak anlaşılması için bir karine oluşturmaktadır. Zira Taberî (ö. 310/923) gibi bazı müfessirler bu âyetin tefsirini bahsi geçen meseleyi göz önüne alarak yapmıştır.¹⁴

¹³ *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2007), el-Hacc, 22/18.

¹⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’ü’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, thk. thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 16/487.

Dilbilimsel analiznin yönünü belirleyecek olan ikinci bir husus; “necm” ya da “nücum” kelimesinin kullanıldığı ifadenin öncesi ve sonrasında yer alan âyetlerle birlikte oluşturduğu anlam örgüsüdür. Aşağıda özellikle en-Necm suresi 53/1. âyetinde detaylandırılacak bu konu âyetin içerdiği anlamın yönünü belirleme açısından önemlidir.

Buna ilaveten “necm/nücum” kelimelerinin geçtiği bazı âyetlerde Kur’ân’da farklı ve dinamik bir anlatım olan kasem/yemin üslubu kullanılmıştır. Buna göre, Kur’ân’da bir yerde direkt olarak “necm” kelimesine,¹⁵ bir başka yerde ise “mevâki’u’n-nücum” şeklinde “indiği yere” yemin edildiği görülmektedir.¹⁶ Bu ifadelerin analizinde bahsi geçen ifadeler, Kur’ân’da kasem üslubunun kullanıldığı diğer âyetlerle birlikte özellikle muksemun ‘aleyh (yeminin cevabı/yemin ile vurgulanmak istenen anlam) göz önüne alınarak mukayeseli olarak ele alınmıştır. Dolayısıyla metin içi bağlamın bir diğer alanını da bahsi geçen iki cümlede kullanılan kasem anlatımının, Kur’ân’daki diğer yemin anlatımı içeren âyetlerde yer alan muksemun bih (kendisi ile yemin edilen şey) ve muksemun ‘aleyh açısından benzerliği oluşturmaktadır.

Metin içi bağlamın son boyutunu ise aşağıda et-Tûr 52/49. âyetinde geçen “idbâra’n-nücum” ifadesinin analizinde detaylandırıldığı gibi bir terkinin Kur’ân’da geçtiği diğer benzerleri ile birlikte okuma oluşturmaktadır. Buna göre bahsi geçen âyette yer alan idbâr (çekip gitme, arkasını dönme, arkasında kalma)¹⁷ ifadesi bir başka ayette “secdeler” manasındaki “sücûd” kelimesi ile birlikte kullanılmaktadır.¹⁸ Dolayısıyla bu ifadenin anlamını belirleyen karine diğer âyetteki kullanım olmaktadır.

Araştırmada mesele irdelenirken referans olabilecek kaynaklar temel olarak iki kategoride incelenebilir. Bunlardan ilki; Kur’ân’da geçen eş sesli kelimelerin sahabe, tâbiun ve sonraki dönem kadim dilcilerin görüşlerinden yapılan referanslarla müstakil olarak zikredilip kategorize edildiği vücûh/eşbâh türü eserlerdir.¹⁹ Bahsi geçen anlam özelliğine sahip olan çok anlamlı lafızlar/vücûh, modern dönemde kaleme alınmış dilbilim çalışmalarında “el-müşterekü’l-lafzî” şeklinde terim haline gelmiştir.²⁰ Dolayısıyla ilk dönem vücûh kaynakları, bu başlık altında meseleyi ele

¹⁵ en-Necm, 53/1,

¹⁶ el-Vâkı’a, 56/75.

¹⁷ Bazı kıraatlerde bu kelimenin “arka, ardıl” manasındaki “edbâr” şeklinde de okunduğu ifade edilmektedir. Bk. Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed es-Seyyid el-Keylânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 164.

¹⁸ Kâf, 50/40.

¹⁹ Vücûh ve nezâir konusunda genel bir bilgi için bk. M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/141-143.

²⁰ “Müşterekü’l-lafzî” hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed Muhtâr ‘Umer, *‘İlmü’d-delâle* (Kahire, ‘Alemlü’l-Kutub, 1988),147-190.

alan modern dilbilim kaynaklarının ilk nüvelerini oluşturmaktadır.²¹ Ancak burada araştırmada ele alınan konu ile direkt olarak ilgili olan çalışmaların, klasik dönem vücûh ya da eşbâh kitapları olduğunu zikretmek gerekir. Çünkü bu eserlerde araştırmamızın odak kelimesi olan “necm/nücûm”un Kur’ân’da kullanıldığı farklı anlamlar ile ilgili spesifik başlıklar vardır. Vücûh/Eşbâh konusunda oldukça kapsamlı bir çalışma yapan Şahin Güven’in çalışmasında özel olarak incelediği gibi²² bu konuda araştırmada esas alınan kaynaklar şunlardır: Mükâtil b. Süleymân’a (öl. 150/767) ait olan *el-Eşbâh ve’n-nezâir fi’l-Kur’âni’l-Kerîm*, Yahyâ b. Sellâm’ın (öl. 200/815) *et-Tesârîf: Tefsîru’l-Kur’ân mimme’s-tebehet esmâuhû ve tesarrafat me’ânih* adlı eseri, Muhammed b. Alî ed-Dâmeğânî’nin (öl. 478/1085) telif ettiği *el-Vücûh ve’n-nezâir li elfâzi kitâbillâhi’l-‘azîz* kitabı ile son olarak İbnü’l-Cevzî’nin (öl. 597/1201) *Nüzhetü’l-a’yûni’n-nevâzir fi ‘ilmi’l-vücûh ve’n-nezâir* adlı telifi.

Metin için bağlam teriminin kavramsal açıdan ilişkili olduğu tefsir ilmine ait bazı kavramlar vardır. Bunlardan ilki; Kur’ân ilimleri içinde “münâsebâtu’l-Kur’ân” alanı içinde değerlendirilen “münâsebâtu’l-âyât/âyetler arasındaki anlam bağlantısı” ile ilgili ortaya konan dilbilimsel ilkelerin oluşturduğu kavramsal alandır. Ancak bahsi geçen alan ile ilgili temel kaynaklar incelendiğinde necm/nücûm kelimeleri özelinde bu araştırmada ele alınan düzeyde kapsamlı ve analitik bir değerlendirmeye rastlanmamıştır. Bu bahislerde yer alan bilgiler daha çok genel manada âyetler arasındaki siyâk-sibâk ilişkisine değinilmiştir.²³ Dolayısıyla araştırmada söz konusu eserlerden sadece metodik açıdan oldukça genel ve yüzeysel bir şekilde faydalandığı ifade edilmelidir.

Bunun yanında özellikle hicri 6. yüzyıla kadar yazılmış olan ve daha çok rivayet merkezli tefsirlerin yanında spesifik olarak Kur’ân kelimeleri üzerine yazılmış me’âni’l-Kur’ân ve ğarîbu’l-Kur’ân türü eserleri de çalışmanın temel kaynaklarından kabul edilebilir.

²¹ İsmail Durmuş, “Müşterek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/172.

²² Güven bu çalışmasında Kur’ân’daki çok anlamlılık konusunu geniş bir şekilde irdeledikten sonra araştırmamızda temel alınan eserleri kaynak değeri bakımından incelemiştir. Bk. Şahin Güven, *Kur’ân’ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005) 188-213.

²³ Bk. Bedrüddîn Muhammed b. ‘Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Yûsuf ‘Abdurrahmân Maraşlı vd. (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1994), 1/130-148; Celâlüddîn ‘Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fi ‘Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ (Beyrut: Muessetü’r-Risâle Nâşirûn, 2008) 630-641. Bu konuda daha ayrıntılı ve sistematik bir izah ve değerlendirme için bk. Mehmet Fâik Yılmaz, *Âyetler ve Süreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), 97-134.

2. Kur'ân'daki "Necm/Nücûm" Kelimelerinin Metin İçi Bağlam Açısından Analizi

Araştırmanın bu bölümünde yukarıda bahsi geçen metodik yaklaşımın Kur'ân'daki "necm/nücûm" kelimeleri üzerinde metin içi bağlam açısından uygulaması yapılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak üzerinde analiz yapılacak kelimenin temel anlamı olan sözlük manası hakkına bilgiler verilecektir. Çünkü bir kelimenin anlam varlığının ilk halkasını onun temel anlamı (sözlük anlamı) oluşturmaktadır.²⁴

2.1. "Necm" Kelimesinin Sözlük Anlamı

Bir kelimenin, kullanımbilim bakımından ele alınmadan önce ilk olarak temel anlamı olan sözlük anlamı ortaya konmalıdır. Zira kelimenin kelam içinde kullanıldığı anlamlar bu temel anlam merkezinde gelişmektedir. Bu nedenle ilk olarak "necm" kelimesinin sözlük anlamı hakkında genel olarak bilgi verilecektir.

Mastarı "nücûm" olarak gelen "n-c-m", fiil olarak sözlükte harfi cersez yahut ""an" ya da "min" harfi cerleri ile "belirmek, doğmak, çıkmak, neticesi olmak" anlamlarına gelmektedir.²⁵ İsim olarak necm (çoğulu: nücûm) "yağmur bulutu", "gök cismi", "yıldız", "takımyıldız", "ayın yörüngesi", "burç" gibi yıldız ve gezegenlerin geneli için kullanılmaktadır. Ayrıca bu kelime "bir şeyin icra ettiği vazifesi" ile "herhangi bir gövde üzerinde durmayan bitki" manasında da kullanılmaktadır.²⁶ Cahiliye şairlerinden Lebîd b. Rabî'a (öl. 40 veya 41/660 veya 661) aşağıdaki beytinde "nücûm" kelimesini "yağmur getiren bulutlar" anlamında kullanmıştır.

وَدُّقُ الرِّوَاعِدِ جَوْدَهَا فَرِهَامَهَا

رَزَقَتْ مَرَايِعَ النُّجُومِ وَصَايَهَا

²⁴ Doğan Aksan, *Anlambilim* (Ankara: Engin Yayınevi, 2009), 50.

²⁵ el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed, "ncm", *Tehzîbü'l-lüğâ*, thk. 'Abdüsselâm Muhammed Hârûn –Muhammed 'Alî en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyeti'l-Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr – ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964), 11/128.

²⁶ İsmâ'îl b. Hammâd el-Cevherî, "ncm", *es-Sihâh (Tâcü'l-luğâ ve sıhâhü'l-'arabiyye)*, thk. Ahmed 'Abdülgâfûr 'Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1984), 5/2039.

“Bu belde, (ilkbaharda) yağmurlu bulutlarla sulanmış, şimşek yüklü bulutlardan gerek yere yakın yağmurlar, gerek hızlı ve yavaş yağın yağmurlar inmiştir.”²⁷

Zemahşerî'nin de (öl. 538/1144) belirttiği gibi yıldızlar için “necm” kelimesinin kullanılması onların gökyüzünde doğup görünmelerinden dolayı olabilir. Zira Araplar yıldızın doğması için نَجْمَتِ الْكَوَاكِبِ “Yıldızlar doğdu/göründü” ifadesini kullanırlar. Dolayısıyla bu kelime “doğdu” manasındaki طَعَّ fiilinin müradifidir.²⁸

Yukarıda bahsedilen anlamlara ilaveten literal olarak “Yıldızlar hakkında derinlemesine düşündü.” anlamında olan نَظَرَ “Yıldızlar hakkında derinlemesine düşündü.” anlamında olan نَظَرَ deyimini de zikretmek gerekir. Araplar bu ifadeyi “Bir durumu nasıl planlayıp idare edeceğini düşünmek” manasında kullanmaktadırlar.²⁹ Ayrıca bu anlatım, Kur’ân’da Hz. İbrahim hakkındaki bir kıssa içerisinde geçmektedir. (es-Sâffât, 37/88)

Kur’an’da “n-c-m” kökü fiil olarak hiçbir âyette geçmemektedir.

2.2. “Necm/Nücûm” Kelimelerinin Kur’ân’da Kullanıldığı Anlamlar

Bu bölümde yukarıda metodik çerçevesi çizilen Kur’ân’da geçen “necm/nücûm” kelimeleri ve bu kelimelerin içinde bulunduğu semantik örgü içindeki yeri ve bu lafızların hangi manaya hamledilmesi gerektiği metin içi bağlam bakımından ele alınmaya çalışılacaktır. Aşağıda detaylı olarak inceleneceği üzere bu kelime Kur’ân’da on üç âyette geçmektedir. Bunlardan dört tanesi tekil olarak³⁰ “necm”, dokuz tanesi ise çoğul olarak “nücûm”

²⁷ Ebû ‘Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu’l-mu’allakâti’s-seb’* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 238.

²⁸ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer ez-Zemahşerî, “ncm”, *Esâsü’l-Belâğa*, thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1998), 2/253

²⁹ el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî, “ncm”, *Kitâbü’l-‘ayn (muratteben ‘alâ hürufi’l-mü’cem)*, thk. Abdülhamîd el-Hindâvî (Beyrut: Daru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2003), 4/195.

³⁰ en-Nahl 16/16, en-Necm, 53/1, er-Rahmân, 55/6, et-Târik, 86/3.

şeklinde kullanılmaktadır.³¹ Tekil olarak necm; “yıldız”, “gövdesiz bitki” ve “vahiy” anlamlarında kullanılırken; çoğulu “nücûm” ise “vahiy”, “yıldız” ve “bir işi nasıl düzenleyeceği konusunda düşündü” anlamındaki deyimde kalıp ifadede geçmektedir.

2.2.1. “Necm/Nüçûm” Kelimelerinin “Vahiy” Anlamında Kullanıldığı Âyetler

Metin içi bağlam bakımından Kur’ân’da geçen “necm/nüçûm” kelimeleri üç yerde “vahiy” anlamında kullanılmıştır. Aşağıda bu mesele âyetler özelinde detaylı olarak incelenecektir.

2.2.1.1. el-Vâkı’a Suresi 56/75. Âyet

Nüçûm kelimesi zikredildiğinde ilk olarak “yıldızlar” manası akla gelmektedir. Ancak bu kelime Kur’ân’da zaman zaman “parça parça inen vahiy” anlamında kullanılmıştır. Bu manada kullanıldığı yerlerden birisi el-Vâkı’a suresinin 75. âyetidir. (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ)³² Hicrî 6. asırdan sonra yazılan tefsirlere ve meallere ve bakıldığında bu ifadenin genellikle “Hayır, yıldızların yerlerine yemin ederim ki...” şeklinde anlaşıldığı görülmektedir.³³ Metin içi bağlam bakımından analizine geçmeden önce, İbn ‘Abbâs, (öl. 68/687-88) ‘İkrime (öl. 105/723) ve Süddî’nin (öl. 127/745) âyetteki “mevâkı’u’n-nucûm” ifadesine “vahyin parça parça indirilişine/indiği yerlere/indiği zamanlara”, “parça parça inen vahye” anlamlarını verdikleri zikredilmelidir.³⁴ Ferrâ (öl. 207/822) ise, ‘Abdullâh b. Mes’ûd’dan

³¹ el-En‘âm, 6/97, el-A‘râf, 7/54, en-Nahl, 16/12, el-Hacc 22/18, es-Sâffât, 37/88, et-Tûr, 52/49, el-Vakı‘a, 56/75, el-Mürselât, 77/8, et-Tekvîr, 81/2.

³² Klasik temel vücûh eserleri de bu âyetteki “nüçûm” ile kastedilenin “vahiy” olduğu konusunda mütefiktiler. Bk. Mükâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 123; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 4/361; Dâmeğânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 2/260; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a‘yûni’n-nevâzir*, 581.

³³ Örneğin Zemahşerî bu ifade yer alan nüçûm kelimesine “yıldız” olarak anlam vermeyi tercih etmiştir. Ancak devamında “kîle/denir ki:..” şeklinde daha zayıf görüş imasında bulunarak bu ifadenin “Kur’an’ın iniş yerleri” manasına gelebileceğini de ifade eder. Bkz. Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki ğavamidi’t-tenzil ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vucûhi’t-te’vil*, thk. ‘Âdil Ahmed ‘Abdulmevcûd-‘Alî Muhammed Mu‘avvid (Riyad: Mektebetu’l-‘Abikân, 1998), 6/37,38. *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, Hayrettin Karaman vd., el-Vâkı’a, 56/75.

³⁴ el-Halîl b. Ahmed, “ncm”, *Kitâbü’l-‘ayn*, 4/195; Mükâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mükâtil b. Süleymân*, thk. ‘Abdullâh Mahmûd Şehâte (Beyrut: Muessesetü’l-

(öl. 32/652-53) naklettiği bir rivayete dayanarak âyette zikredilen “nücûm” kelimesi ile “muhkem âyetler”in kastedildiği kanaatindedir.³⁵ Mâverdî, (öl. 450/1058) İbn ‘Abbâs, Mücâhid (öl. 103/721) ve Hasan Basrî (öl. 110/728) gibi sahabe ve tabiûna nispet edilen rivayetlere dayanarak “mevâki’u’n-nücûm” ile altı mananın kastedildiğini ifade etmektedir.³⁶ Bu vecihlerden dört tanesi “yıldız”, iki tanesi ise “Kur’ân” ya da “vahiy” eksenli anlamlardan oluşmaktadır.³⁷ Ancak burada şu hususu göz önüne almak gerekir: Âyete geçen “nücûm” kelimesine “yıldız” anlamı verenler sözlük anlamını, “vahiy” anlamını verenler ise “yıldızlar gibi parça parça inen âyetler” anlamını yani bir Kur’ân terimi olarak ikincil manayı tercih etmişlerdir.

Ancak burada hangi anlama biçiminin tercih edilebileceği meselesinde metin içi bağlam analizi yol gösterebileceği söylenebilir. Çünkü söz konusu âyette Kur’ân’da özgün anlatım tekniklerinden birisi olan kase m üslubu kullanılmıştır. Buna göre kase mlerde iki ana bileşenin olduğunu zikretmek gerekir. Bunlar; kendisi ile kase m anlamının oluşturulduğu lafız (mukse mun bih) ile kase min cevabı da den en kase mle vurgulanmak istenen asıl mesaj

Târîhi’l-‘Arabî, 2002), 4/223; İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, thk. Es’âd Muhammed et-Tîb (Riyad: Mektebetü Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997), 9/3334. Âyetle ilgili ayrıntılı açıklama için bkz. *Kur’an Mesajı (Meal-Tefsir)*, Muhammed Esed, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertük (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), el-Vâkı’a, 56/75, 3/1107, 3/1107, Not: 26.

³⁵ Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/94.

³⁶ Mükâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mükâtil*, 3/611; et-Taberî, *Câmi’ü’l-beyân*, 19/566-568; *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman, es-Sâffât, 37/88. Çantay her ne kadar mealinde bu ifadeye “yıldızların düştüğü yerler” anlamı verse de âyet ile ilgili dipnotta yaptığı açıklamada “nücûm” Kur’an’ın necmleri, “mevâki’”nin ise nüzul vakitleri olarak da anlaşılabilirliğini ifade eder. Ayrıca aynı dipnotta bu ifadenin “yıldızların kıyamet günü dağılacağı zaman”, “nücûm”un “kıyamet günü kulların, meleklerin, peygamberlerin ve salih kullarının kalpleri” olduğu, “âyetlerin manaları” ya da “Kur’an’ın parça parça indirilişi” olarak da anlaşıldığını belirtir. Bkz. *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, el-Vâkı’a, 56/75, 3/1001, dipnot: 62.

³⁷ ‘Alî b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nuket ve’l-uyûn*, thk. Es-Seyyid ‘Abdulmaksûd b. ‘Abdirrahîm (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye-Dâru’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, ts.), 5/426,427.

ifadesidir. (muksemun ‘aleyh)³⁸ Bu iki unsur arasındaki anlam bağlantısı kase m üslubunun en önemli semantik boyutunu oluşturmaktadır. Zira bir üslup özelliği olarak kase mde asıl amaç; üzerine kase m edilen şeyin değerini pekiştirmektir.³⁹ Ayrıca klasik dönemden itibaren Kur’ân’da yer alan yeminlere özgü ayrı bir alan ve literatür geliştiğini de ifade etmek gerekir.⁴⁰

Burada üzerinde konuşulan âyet özelinde meseleye bakılırsa, ilgili ifadenin devamında yer alan yeminin cevabının (muksemun ‘aleyh) “O, gerçekten yüce bir Kur’ân’dır.” âyeti olması önemli bir karinedir. Yine İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (öl. 751/1350) belirttiği gibi bu ifadeye “vahiy” anlamı verenler İbn ‘Abbâs, Sa’îd b. Cübeyr, (öl. 94/713[?]) ‘Atâ (öl. 114/732) ve Katâde (öl. 117/735) gibi tefsirde otorite olan mütekaddimûn dilcilerdir. İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû ‘Ubeyde Ma’mer b. Müsennâ’nın (öl. 209/824 [?]) bu ifadeye “yıldız” manası verdiğini “kîle/denir ki” şeklinde daha zayıf bir vecih olarak zikreder.⁴¹

Öte yandan âyetin siyak ve sibakında yer alan semantik anlam incelendiğinde bu ifadenin vahiy olarak anlaşılmasının daha doğru olduğu ifade edilmelidir. Bahsi geçen âyet, yeni bir konunun başlangıç ifadesidir. Öncesinde 57-74. âyetler arasında Allah’ın suyu, ekini ve ateşi yaratmasına vurgu yapılmakta ve insanların kendileri için yaratılan bu nimetler üzerinde düşünüp Allah’ı tesbih etmeleri gerektiği belirtilmektedir.⁴² Konumuz olan âyet ise kendisinden sonra vahyin kutsallığı ve korunmuş olmasından bahseden yeni bir konunun ilk cümlesidir. Bu pasajı oluşturan 75.-81. âyetlerin meali şöyledir: “Parça parça inen Kur’ân’a yemin

³⁸ Nahivde “muksemun ‘aleyh”e “cevâbu’l-kase m” denir. Bkz. Muhammed Semîr Necîb el-Lebdî, *Mu’cemû’l-müstalahâtî’n-nahviyye ve’s-sarfiyye* (Beyrut: Dâru’l-Furkân-Muessesetü’r-Risâle, 1985), 187

³⁹ İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, *et-Tibyân fi aksâmî’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü’l-Mutenebbî, ts.), 7.

⁴⁰ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yunus Emre Gördük, “Aksâmü’l-Kur’ân’da “Muksemun bih” ve “Muksemun” Aleyh ilişkisi”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (Haziran, 2015), 174-212.

⁴¹ İbnü’l-Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *et-Tibyân fi aksâmî’l-Kur’ân*, 146.

⁴² Meallerde 74. âyetten sonra yeni bir konunun başladığını belirten ع harfi konmuştur. Bkz. *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., el-Vâkı’a, 56/74.

ederim ki,⁴³ bilerseniz gerçekten bu büyük bir yemindir. Şüphesiz bu, korunmuş bir kitapta bulunan değerli bir Kur'ân'dır. Ona ancak temizlenenler dokunabilir. O, âlemlerin Rabbinden indirilmiştir. Şimdi siz bu sözü mü küçümsüyorsunuz?"⁴⁴ Metin içi bağlam açısından incelendiğinde bu pasajın bağlamının vahyin korunmuşluğu merkezli olduğu görülmektedir. Zira "mevâki'ü'n-nücûm" ifadesine "yıldızların doğuş ve batış yerleri"⁴⁵ anlam vermek ile vahyin Allah katından indirilmesi ve korunmuşluğu ile ilgili herhangi bir anlam bağlantısı yoktur. Ayrıca Kur'ân'da "kitap" yani "vahiy" üzerine yapılan yemin ifadelerine bakıldığında bu ifadelerde bahis konusu olan ifade gibi Kur'ân'ın Allah tarafından indirildiğine vurgu yapıldığı görülmektedir.⁴⁶

2.2.1.2. en-Necm Suresi 53/1. Âyet

Ferrâ gibi bazı kadim dilcilerin tercih ettiği üzere "necm" kelimesinin "vahiy" anlamına geldiği yerlerden birisi de genellikle "Battığı zaman yıldızla andolsun ki..." şeklinde meal verilen⁴⁷ en-Necm sûresi'nin ilk âyetidir. ⁴⁸ (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ) Bu ifade, bir önceki bahiste ele alınan bahiste olduğu gibi yemin üslubu içeren bir âyettir. Dolayısıyla bu anlatım, kalem ile pekiştirilmiş vurgulu bir ifade olarak göze çarpmaktadır. Bu âyette geçen "necm" kelimesine "parça parça inen vahiy" anlamı vermek metin içi bağlam bakımından daha doğru gibi görünmektedir. Çünkü bahsi geçen âyetin devamında an 2. ve 6. âyetler arasında yer alan pasaj mealen şu şekildedir: "Peyderpey nazil olan vahye/Kur'ân'a andolsun ki; arkadaşınız (Muhammed) sapmadı ve bâtıla da inanmadı; o, arzusuna göre konuşmaz. O (bildirdikleri) vahyedilenden başkası

⁴³ Örneğin kadim tefsirlerden *Me'âni'l-Kur'ân* sahibi Ferrâ bu anlamı tercih etmiştir. Bk. *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/194. Bu anlam temel vücûh kaynaklarında da tercih edilen anlama biçimidir. Bk. Mükâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 123; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 4/361; Dâmeğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 2/260; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 581.

⁴⁴ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., el-Vâkı'a, 56/76-81.

⁴⁵ *Kur'ân-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), el-Vâkı'a, 56/76-81.

⁴⁶ Örneğin Yâsin 36/2-5.

⁴⁷ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman, en-Necm, 53/1.

⁴⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/94.

*değildir. Çünkü onu güçlü ve üstün yaratılışlı biri (Cebrâil) öğretti.*⁴⁹ Bu âyette vahyin kendisine indiği elçinin yoldan çıkmadığı, bâtil yollara hayatı boyunca hiç sapmadığı ve bu nedenle ağzından çıkan sözlerin Allah katından kendisine iletilen vahiyden başka bir şey olmadığı zikredilmektedir. Buradan hareketle metin içi bağlamın merkezinde vahiy olduğu ifade edilmelidir. Ayrıca Kur'an'da kitap (Kur'ân) üzerine yapılan yeminlerin ortak vurgusunun (muksemun 'aleyh) kitabın yücelik bildiren sıfatlarla mevsuf ilâhî bir kelim olduğu görülmektedir. Örneğin Yâ sîn Suresi 36/2. âyette Kur'ân üzerine yemin edilmekte ve bu yeminle Hz. Peygamber'in dosdoğru bir yol üzerine olan bir peygamber olduğu, onun getirdiği ilâhî hakikatlerin daha önce ataları uyarılmamış bir kavmi uyarmak için Azîz ve Rahîm olan Allah katından indirilmiş bir vahiy olduğu vurgulanmaktadır. (Yâ sîn, 3-6) Yine "kitap" üzerine yemin edilen ed-Duhân Suresinde muksemun 'aleyh, "vahyin mübarek bir gecede tenzil olunması"dır. (ed-Duhân 44/1-3) Dolayısıyla kitabın kutsallığı, Allah katından olduğu ve korunmuş olduğuna vurgu yapmak için (muksemun 'aleyh) kullanılan yeminlerin, Kur'ân/vahiy kelimeleri üzerine olduğu göze çarpmaktadır.⁵⁰ Bu âyette ise "necm" üzerine yapılan yemin ile vurgulanmak istenen mesajın Hz. Peygamber'in ağzından çıkan âyetlerin vahiyden başka bir şey olmadığı görülmektedir. Buradan hareketle bu âyette muksemun bih olan "necm" kelimesinin "parça parça inen vahiy" olarak anlaşılması daha çok tercih edilen bir anlama biçimi olduğu söylenebilir.

2.2.1.3. et-Tûr Suresi 52/49. Âyet

et-Tûr Suresi'nin 49. âyeti olan وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحُهُ وَإِذَا بَارَ النَّجْمُ geçen ve "yıldızların batışından sonra" olarak meal verilen⁵¹ "idbâra'n-nücûm" ifadesi metin içi bağlam dikkate alındığında

⁴⁹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., en-Necm, 53/2-5.

⁵⁰ İbn Kayyım el-Cevziyye bu âyette yer alan yemin ifadesi üzerinde yapılan yorumlar üzerinde geniş bir açıklama yapar. Bu yorumlar içinde el-Hasan el-Basrî'ye isnat edilen "vahyin inişine müdahil olup karıştırmak için uğraşan şeytanları kovmak için fırlatılan yıldızlar" olduğu yorumu şiddetle savunur. Ayrıntılar için bkz. İbnü'l-Kayyım el-Cevziyye, *et-Tibyân fî aksâmi'l-Kur'ân*, 161-175.

⁵¹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., et-Tûr, 52/49.

“vahyin inişinden sonra” şeklinde de anlaşılabilir. Zira İbn ‘Abbas, Dahhâk (öl. 105/723) ve İbn Zeyd’den (öl. 182/798) gelen bir rivayet hariç bu âyetin “*yıldızların batışından sonra tesbih et.*” şeklinde anlaşılmasının genel kabul gören bir anlama biçimi olduğu ifade edilmelidir.⁵² Bu yoruma göre ayette geçen “*idbâra’n-nücûm*” ile kastedilen “*(yıldızların batıp fecrin görüldüğü) farz olan sabah namazından sonra (Allah’i) tesbih et.*” anlamıdır.⁵³

Metin içi bağlam bakımından bakıldığında ilk olarak bu surenin bütünü ile tek bir anlam merkezinde birbiri ile bağlantılı pasajlardan oluştuğu görülmektedir. İlk âyetlerin Tevrat’ın indiği Tûr dağına, satır satır yazılmış kitaba, yani Kur’ân’a, beyt-i ma’ mûra (Kâbe ya da semada meleklerin tavaf ettiği makama), deniz ve semaya yeminle başlar. Yeminlerin cevabında ise kıyametin kopacağı gün yaşanan olağanüstü hadiselerle vurgu yapılır. (et-Tûr, 1-10) Ardından ahiret gününü yalanlayanların cehennem ateşine atılacaklarından bahsedilerek, onların dünyada iken yalanladıkları ateşle nasıl yüz yüze kaldıklarından bahsedilir. Sonra kendilerini şirke düşmekten koruyanların cennetteki müreffeh yaşantıları ayrıntılı bir şekilde betimlenir. (et-Tûr, 11-28) Bu bölümün ardından Hz. Peygamber muhatap alınır. Bu pasajda ona öğüt vermesi emredilerek, onun kâhin ya da deli olmadığı hatırlatılır. Sonra müşriklerin Resûlullah’ın şair olduğu ve vahyi uydurduğuna dair iddialarının asılsız olduğu ifade edilir. (et-Tûr, 29-33) Bundan sonra müşriklerin inkârlarını çürütecek deliller getirilir. Bunlar ilk olarak uydurulduğu iddia edilen Kur’ân’ın bir benzerini getirmeleri konusundaki meydan okumadır. Sonra yoktan var edilme gerçekliğini inkâr edenlerin delillerini çürütme sadedinde ellerinden geliyorsa herhangi bir şeyi yoktan var etmeleri istenir. Sonraki âyetlerde ise yine aklî deliller getirilerek kâfirlerin argümanları çürütülür. Bu bölümün sonunda Allah’ın bu zalimlere kıyamet gününde elim bir azap hazırladığından ve fakat onların bu acı sonun farkında olmadıklarından bahsedilir. (et-Tûr, 34-47) Bahis konusu olan âyetinde içinde bulunduğu son pasajda ise

⁵² İbn ‘Abbas’ın bu rivayeti için bkz. el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-‘uyûn*, 5/388.

⁵³ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 10/3317; Ebu’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed b. Muhammed el-Vâhidî, *et-Tefsîru’l-basît*, thk. ‘Alî b. ‘Umer es-Sicistânî (Riyad: Câmi’atü’l-İmâm Muhammed b. Su’ûd el-İslâmiyye, 1430), 20/514

meal en şu âyetler vardır: “*Rabbiniñ hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin. (Farz namaza) kalktığın zaman da Rabbini hamd ile tesbih et. Gecenin bir kısmında ve vahyin inişinden sonra O’nu tesbih et.*”⁵⁴ Son iki âyette iki defa Allah’ı tesbih etmeye dair emir vardır. Bunlardan ilkinin farz namazlardan ya da özel olarak öğle namazından sonra yapılan tesbih olduğu da söylenmiştir.⁵⁵ Âyette zikredilen “gecenin bir kısmı” ifadesi gecenin herhangi bir kısmını kapsayabilecek mutlak bir ifadedir. Dolayısıyla burada gecenin başı, ortası ya da sonunda herhangi bir zaman diliminde Allah’ı tesbih etme emri verilmektedir.

Kur’ân’da bu kullanıma benzer başka ifadelerin olup olmadığı araştırıldığında Kâf suresi 50/40 âyeti olan *وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبِّحْهُ وَأَدْبَارَ السُّجُودِ* “*Gecenin bir kısmında ve secdelerin ardından O’nu tesbih et.*”⁵⁶ ifadesinin bahsi geçen âyete benzer bir anlatıma sahip olduğu görülmektedir. Bu âyette Hz. Peygamber’e gecenin bir kısmında secdelerin/namazların ardından Allah’ı tesbih etmesi emredilmektedir. Zemahşerî gibi bazı müfesssiler, bu âyette geçen “secdeler” ifadesinde alakası cüz’iyyet olan bir mecazı mürsel olduğu kanaatindedir.⁵⁷ Buna göre secde namazın önemli bir parçasıdır ve parça zikredilip bütün olan namaz kastedilmiştir. Burada asıl üzerinde durulması gereken husus; namazın önemli bir rüknünün Kur’ân okumak olmasıdır. Dolayısıyla arkasından tesbih edilecek zaman dilimi, “yıldızların batışı” değil “vahyin inişinden sonraki saatler” olabilir.

Aslında bu âyetle ilgili ortaya atılan bu görüş ile genelde kabul edilen anlama biçimi arasında bir telif etmek mümkündür. Zira bu âyette geçen “nücûm” kelimesine “yıldız” anlamı verilerek “yıldızların geriye dönüp gitmesi/batışı” şeklindeki tercih ile İbn ‘Abbas’tan gelen bir rivayete dayanarak burada kastedilenin “parça parça inen vahyin inişinden sonra” şeklinde anlaşılan mana “yıldızların batışından sonra (sabah namazından sonra) tesbih et.”

⁵⁴ *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman vd., et-Tûr, 52/48,49.

⁵⁵ Taberî burada öğle namazından sonra olan tesbih etme manasının daha doğru olduğu kanaatindedir. Bkz. et-Taberî, *Câmi’ü’l-beyân*, 21/607.

⁵⁶ Kâf Suresi 50/40.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/605.

anlamında birleşebilir. Zira yukarıda Kâf Suresindeki 40. âyette geçen “secdelerin ardından” ifadesi hakkında yapılan açıklamalar muvacehesinde burada cüz’iyyet alakası olan mecaz-ı mürsel sanatı olarak “nücûm” ile kastedilen sabah namazından soran okunan âyetler ve dolayısıyla sabah namazı olarak anlaşılması da mümkündür.

Bu bahsin sonunda ifade edilmelidir ki; “necm” ya da “nücûm” kelimelerinin vahiy anlamında kullanıldığı âyetler genel olarak incelendiğinde aslında vahyin sözlük anlamı olan “yıldız” ile yakın bir anlam alanına sahip olduğu ifade edilebilir. Zira bahsi geçen âyetlere bakıldığında bazı âyetlerin gökte parça parça bulunan yıldızlar gibi peyderpey inmesine ya da yıldızların gökte parıldayıp ışık saçarak aydınlatma işlevi görmeleri gibi âyetlerin de doğru yolu aydınlatıcı bir rehber olduklarına vurgu yapıldığı çıkarımı yapılabilir. Bu durumda bu maddeye “vahiy” anlamı verilmesi Kur’ân’ın kendi kavramsal alanında yer alan terim anlamını tercih etmek şeklinde tezahür etmektedir.

2.2.2. “Necm/Nücûm” Kelimesinin “Yıldız” Anlamında Kullanıldığı Âyetler

“Necm/nücûm” kelimelerine yıldız anlamının verildiği yerlerde deyim ifadesinin olduğu es-Sâffât Suresi 37/88. âyet hariç, bu ifadelerin altı yerde “Allah’ın kendisi için çizdiği kozmolojik kanuna boyun eğme” anlamındaki teshîr ve secde etme fiillerinin öznesi olarak kullanıldığı görülmektedir. en-Nahl 16/16. âyette ise kendisi vasıtası ile geceleyin “yol bulma” fiili ile birlikte kullanıldığı dikkat çekmektedir. Özet halinde verilen bu tespitler aşağıda metin içi bağlam merkezindeki analizler ile detaylandırılacaktır.

2.2.2.1. en-Nahl Suresi 16/12. Âyet ile el-A’râf 7/54. Âyetler

Kur’an’da geçen “nücûm” kelimesinin “yıldız” anlamında kullanıldığı yerlerden birisi de en-Nahl suresi 12. âyetinin bir bölümü olan وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ âyetidir. Bu ifadenin yer aldığı âyetin tamamının meali şu şekildedir: “O, geceyi, gündüzü, güneşi ve ayı sizin hizmetinize verdi. Yıldızlar da Allah’ın emri ile hareket ederler.

*Şüphesiz ki bunlarda aklını kullananlar için pek çok deliller vardır.*⁵⁸ Âyetin öncesinde Allah'ın gökten su indirmesi ve bu su ile insanların içecek ihtiyaçlarını karşıladıkları ve hayvanlarını besledikleri ifade edilmektedir. Devamında su sayesinde ekin, zeytin, üzüm ve diğer meyvelerin bittiği vurgulandıktan sonra bahsi geçen bu gerçeklikler hakkında layığıyla düşünen bir toplum için ibretler olduğu belirtilir. (en-Nahl, 10,11) Ardından bahse konu olan âyet gelmektedir. Sonraki âyetlerde ise yine Allah'ın insanlara bahşettiği deniz nimetleri zikredilmektedir. Dolayısıyla âyetin içinde bulunduğu metin içi bağlam, Allah'ın insanlar için yarattığı nimetler ve bu nimetleri verenin yaratıcının ulûhiyetini akıl sahiplerinin kabul ve ikrar etmeleridir. Dolayısıyla kevnî/kozmozolojik sistem içinde yer alan gece, gündüz, güneş ve ay ile birlikte insanların hizmetine sunulan nimetlerden birisi de "yıldız" olmaktadır.⁵⁹ Ayrıca "nücûm" kelimesinin sıfatı olarak kullanılan "musahharât" kelimesi de bu ifadenin "yıldız" olarak anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Tef'îl babından gelen ve Kur'an'da birçok âyette daha çok fiil formunda kullanılan teshîr "bir şeyi mecburî bir şekilde belirlenen amaca sevk etmek" anlamında kullanılır.⁶⁰ Taberî'nin belirttiği gibi âyetteki "nücûm" kelimesinin, Allah'ın emri ile kendi yörüngelerinde bulunmaları anlamında kullanılan "musahhar" sıfatı ile birlikte kullanılması bu kelimeye "yıldız" manasını vermeyi gerektirmektedir.⁶¹

Yukarıda bahsedilen âyetin bir benzeri olan *"Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan; sonra arşa istivâ eden; geceyi, durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, halk da emir de (yaratma ve yönetme) yalnız O'na aittir. Âlemlerin rabbi olan*

⁵⁸ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., en-Nahl, 16/12. Âyet şu şekildedir:

وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ.

⁵⁹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 14/184.

⁶⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 227.

⁶¹ Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 14/184.

Allah yüceler yücesidir.” meâlindeki el-A'râf suresi 54. âyette de aynı durum söz konusudur.⁶²

2.2.2.2. en-Nahl Suresi 16/16. Âyet

Kur'an'da “necm” kelimesinin yıldız anlamına geldiği yerlerden birisi de en-Nahl suresinin 16. âyetidir. (وَعَلَامَاتٍ وَبِالنَّجْمِ هُمْ)⁶³ Aslında bu âyet yukarıdaki bahsi geçen 12. âyetin de içinde bulunduğu pasajın metin örgüsü içerisinde yer almaktadır. Buna göre âyetin sibakında Allah'ın insanlar için nimet olarak yaratılan deniz, yıldız, güneş ve suyun yaratılışı konusunda düşünmeleri ve sonunda Allah'ın varlığını kabul etmeleri gerektiğinden bahsedilmektedir (en-Nahl, 3-15). Bu âyete ise Allah'ın varlığının kozmolojik deliller üzerinden ispatı bağlamında *“Daha nice alâmetler (yarattı). Onlar, yıldızlarla da yollarını bulurlar”*⁶⁴ şeklinde meal verilmesi uygun düşmektedir. Çünkü Kur'an'ın indiği dönemdeki muhataplarının özellikle tehlikelerle dolu çöllerin de bulunduğu uzun yolculuklarında yıldızlar vasıtası ile yollarını buldukları göz önüne alındığında yıldızların güneş, su ve deniz gibi o dönemdeki Arapların hayatında çok önemli bir yere sahip olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında Allah'ın varlığının en önemli kevnî delillerinden birisi olarak yıldızın da zikredilmesi tabiidir. Ayrıca âyetin devamındaki ifadelere bakıldığında aynı anlam alanının devam ettiği görülmektedir. Çünkü devamındaki âyetlerde şöyle buyrulmaktadır: *“O halde, yaratan (Allah), yaratmayan (putlar) gibi olur mu? Hâlâ düşünmüyor musunuz? Allah'ın nimetini saymaya kalksanız, onu sayamazsınız. Hakikaten*

⁶² Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., el-A'râf 7/54. Âyet şu şekildedir:

إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَيْنًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ.

⁶³ Mükâtil b. Suleymân, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, 123; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 4/361; Dâmeğânî, *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*, 2/260; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 580.

⁶⁴ *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay (İstanbul: Milsan Basın Sanayi, 1985), en-Nahl, 16/16, 2/487; *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., en-Nahl, 16/16.

⁶⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2019), 219.

Allah, çok bağıslayan, pek esirgeyendir.” (en-Nahl, 16-18)⁶⁶ Dolayısıyla metin içi bağlam bakımından bakıldığında âyetteki “necm” kelimesinin “yıldız” olarak anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ancak bu âyette geçen “necm” kelimesine “vahiy” anlamı verenler olsa da bu kelimeye genellikle “yıldız” anlamı verildiği görülmektedir.⁶⁷

2.2.2.3. et-Târik Suresi 86/3. Âyet

“Necm” kelimesinin yıldız anlamında kullanıldığı âyetlerden birisi “(o, karanlığı) delen yıldızdır”⁶⁸ meâlindeki et-Târik suresi 3. âyettir. (النَّجْمُ النَّاقِبُ)⁶⁹ Mukâtil b. Süleymân, Yahyâ b. Sellâm, ed-Dâmeğânî ve İbnü'l-Cevzî gibi temel vücûh/eşbâh eserlerinin sahipleri bu âyette geçen “necm” kelimesinin yıldız anlamında olduğu konusunda görüş birliği içindedirler.⁷⁰

Metin içi bağlam bakımından bakıldığında bahsi geçen âyetin öncesinde semaya ve Târik yıldızına yemin edildiği görülmektedir. Tefsirlerde sözlük anlamından hareketle âyette geçen ism-i fâil formundaki “târik” kelimesine “gündüz gizlenip gece çakıp görünen (yıldız)” anlamı verilmiştir.⁷¹ Âyetin devamında ise “*Târik’in ne olduğunu nereden bileceksin?*” âyeti ile bu kelimenin tanımının yapılacağı ifade edildikten sonra bahis konusu olan “en-necmü’s-sâgib” ifadesi ile “Târik”ın göğü delen bir yıldız olduğu zikredilmektedir. Dolayısıyla metin örgüsü içinde önce yıldızın bulunduğu mekân olan sema ve semanın içinde “gecenin içinde vurgulu bir şekilde ortaya çıkan yıldız”⁷² olan “Târik”a yemin

⁶⁶ Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., en-Nahl, 16/18.

⁶⁷ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 123; Taberî, *Câmi’ü’l-beyân*, 14/192.

⁶⁸ Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., et-Târik, 86/3.

⁶⁹ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 123; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 4/361; Dâmeğânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 2/260; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yüni’n-nevâzir*, 581.

⁷⁰ Mukâtil b. Süleymân, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 123; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 361; Dâmeğânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, 2/260; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhetü’l-a’yüni’n-nevâzir*, 581.

⁷¹ Taberî, *Câmi’ü’l-beyân*, 24/288.

⁷² İsfehânî, “taraka” filinin “şiddetli vurma” anlamında olduğunu ifade eder. Bu neden kelimenin içinde bulunan şiddet unsurundan hareketle “Târik” yıldızının geceleyin daha şiddetli zuhur etmesi nedeni ile bu ismi aldığı kanaatindedir. Bk. İsfehânî, *el-Müfredât*, 303.

edilerek yeminin cevabı olan “hiç kimse yoktur ki üzerinde bir koruyucu, bir denetleyici bulunmasın”⁷³ anlamı pekiştirilmek istenmiştir. Burada çalışmanın ilgi alanı ile ilgili değinilmesi gereken “semâ”, “Târik” ve Târik’in tanımının yapıldığı “(göğü) delen yıldız” kelimelerinin ortak bir anlam bütünlüğü içinde olmasıdır. Ayrıca “delip geçen” manasındaki “sâkib” kelimesinin necm için sıfat olarak kullanılması da bu kelimenin yıldız olarak anlaşılabilirliğine dair önemli bir karinedir.⁷⁴

2.2.2.4. el-En’âm Suresi 6/97. âyet

en-Nahl Suresi 16. âyette olduğu gibi yolculuk esnasında doğru yolu bulmak için faydalanılan yıldızların yaratılmasından bahseden bir başka âyet de el-En’âm suresi 97. âyettir. Âyetin mealî şu şekildedir: “O (Allah), kara ve denizin karanlıklarında kendileri ile yol bulasınız diye sizin için yıldızları yaratandır. Gerçekten biz, bilen bir toplum için âyetleri geniş geniş açıkladık”.⁷⁵ Bu âyette yıldızların yaratılışının Allah’ın kudret tecellilerinden birisi olduğu ve bu gerçeklerin hakikate ulaşmak isteyenler için gayet açık ve net bir şekilde izah edildiğine vurgu yapılmaktadır. Bu âyet bir önceki âyet olan “Şüphesiz Allah, tohumu ve çekirdeği çatlatandır, ölüden diriye çıkaran, diriden de ölüyü çıkarandır. İşte Allah budur. O halde (haktan) nasıl dönersiniz!” (el-En’âm 96) âyeti ile başlayan yeni bir anlam örgüsünün içinde yer almaktadır. Dolayısıyla “doğru yolu bulma fiili” ile birlikte ele alındığında bu ifadeye de “yıldız” anlamı vermek daha açık bir anlama biçimidir.⁷⁶

⁷³ Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî, çev. Hayrettin Karaman vd., et-Târik, 86/4.

⁷⁴ “Târik” in özel bir yıldız mı yoksa “kevkeb” manasında genel anlamda yıldız mı olduğu ihtilafli olsa da âyetin devamında yer alan “(O, karanlığı) delen yıldızdır.” pasajında geçen /((karanlığı) delen” tanımlaması ile bahsi geçen “târik”in genel bir yıldız olduğu ifade edilmektedir. Bk. İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 10/3415; İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-kur’ân*, 303; Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu -Türkçe Meâl ve Tefsir-* (Ankara: Diyanet İşlerin Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/597.

⁷⁵ Âyetin Arapça metni şöyledir:

وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ اللَّيْلِ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ.

⁷⁶ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘azîm*, 5/1355.

2.2.2.5. el-Hacc Suresi 22/18. Âyet

en-Nahl suresi 12. ve el-A'râf suresi 54. âyetlerinde olduğu gibi “nüçûm” kelimesinin güneş ve ay ile birlikte aynı cümlede kullanıldığı ve “yıldız” anlamına gelen bir başka ifade de el-Hacc suresinin 18. âyetidir. Ayetin meali: “Görmez misin ki, göklerde ve yeryüzünde bulunanlar; güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanların birçoğu hep O'na secde etmektedir! Niceleri de azabı hak etmiştir. Allah'ın hakir kıldığı kimseyi onurlandırabilecek birisi yoktur. Kuşkusuz Allah dilediğini yapar.”⁷⁷ şeklindedir.⁷⁸ Bu âyette dikkat edilirse güneş ve ay ile birlikte kullanılan diğer iki ayetten farklı olarak kozmolojik olarak Allah'ın emrine zorunlu olarak boyun eğmesi manasında musahhar sıfatı yerine muzari fiil formunda” secde ederler”/يسجد yüklemi kullanılmıştır.

Âyette yer alan “secde ederler” ifadesinin insan dışındaki mahlûkat için genellikle Allâh'ın kendisini yarattığı sisteme zorunlu olarak tabi olması anlamında olduğu ifade edilmektedir⁷⁹ Secde etme eylemi insan için kullanılır ise kendisinin dışındaki mahlûkatın aksine ihtiyârî olarak boyun eğme manasına gelmektedir.⁸⁰ Dolayısıyla cümlenin bağlamı açısından bakıldığında güneş, ay, dağlar, ağaçlar ve hayvanlar ile birlikte kullanılan “nüçûm” kelimesinin “yıldız” anlamında olduğu açık bir şekilde görülmektedir.

2.2.2.6. es-Sâffât Suresi 37/88. Âyet

Nüçûm kelimesinin “yıldız” anlamında kullanıldığı yerlerden birisi de es-Sâffât suresi 88. Âyetidir. (فَنظَرَ نَظْرَةً فِي النُّجُومِ)⁸¹ Genellikle

⁷⁷ Kur'ân-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., et-Hacc 22/18.

⁷⁸ Âyetin metni şu şekildedir:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ الْعَذَابُ وَمَنْ يُهِنِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ مُّكْرِمٍ إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ.

⁷⁹ Örneğin Ebû İshâk İbrâhîm es-Seriyy ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduhû Şelebî (Beyrut: 'Âlemu'l-Kutub, 1988), 3/418.

⁸⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 233.

⁸¹ Mükâtil b. Süleymân, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 123; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 4/361; Dâmeğânî, *el-Vucûh ve'n-nezâ'ir*, 2/260; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 580.

literal anlamı göz önüne alınarak “Yıldızlara şöyle bir baktı” şeklinde meal verilen bu âyetin,⁸² Halîl bir Ahmed’in de (öl. 175/791) tercih ettiği şekilde bir kalıp ifadesi olarak “bir durumu nasıl planlayıp idare edeceğini düşünmek” anlamında kullanıldığı da ifade edilebilir.⁸³ Halîl b. Ahmed “n-c-m” maddesinin sözlük anlamını açıklarken özellikle bu kalıp ifadeyi “önemli bir işi nasıl çekip çevireceğini düşündü.” anlamında zikreder. Hasan Basrî’den gelen rivayeti referans alarak bahsi geçen âyeti bu deyim ifadesini istişhad için kullanır. Halîl b. Ahmed’in yanında *Cemheretü’l-luğa* sahibi Ezherî’nin de (ö. 370/980 Sa’leb’den (ö. 291/904) aynı manayı rivayet ettiği göz önüne alınırsa bu anlama biçiminin de kabul edilebilir olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸⁴ Ayrıca Kurtubî (öl. 671/1273) tefsirinde Hasan Basrî ve Müberred’den (öl. 286/900) rivayetle Arapların herhangi bir mesele hakkında tefekkür ettiklerinde *نَظَرَ فِي النُّجُومِ* ifadesini kullandıkları bilgisi geçmektedir.⁸⁵

Siyak-sibak ilişkisi açısından bakıldığında söz konusu âyetin Hz. İbrâhim’in müşrik olan kavminden bir insan topluluğu ile arasında geçen diyalogda yer alan bir cümle olduğu görülür. Buna göre âyetin geçtiği pasajda Hz. İbrahim babasının da içinde bulunduğu topluluğa Allah’tan başka rabler edinmelerinin yanlış olduğunu ifade ettikten sonra “*Âlemlerin Rabbi (olan Allah) hakkında görüşünüz nedir?*” şeklinde bir soru sorar. Bundan sonra yanında bulunanların kendisinin yanından ayrılmalarını mümkün kılacak şey konusunda düşünür ve peşi sıra onlara “*Ben hastayım*” der.⁸⁶ Onlar da bu ifade üzerine ayrılıp giderler. Hz. İbrahim hemen putların yanına varır ve onları parçalar. (es-Sâffât, 85-93) Bu pasajdan anlaşıldığına göre; Hz. İbrahim zikri geçen ifadeler ile

⁸² Mealler.org “37 - Sâffât suresi 88. âyet mealı” (Erişim 18 Haziran 2022).

⁸³ el-Halîl b. Ahmed, “ncm”, *Kitâbü’l-‘ayn*, 4/195.

⁸⁴ el-Ezherî, “ncm”, *Tehzîbü’l-lüğa*, 11/128.

⁸⁵ Kurtubî bu âyet hakkında ileri sürülen görüşleri sıralar. Bunlar içerisinde bahsi geçen anlama biçimini de önemli bir delil olarak zikreder. Bk. Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b. ‘Abdülmühsin et-Türkî (Beyrut: Mu’essesetü’r-Risâle, 2006), 18/52.

⁸⁶ Ebû Abdillâh (Ebü’l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. ‘Umer er-Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’-Râzî (mefâti’hü’l-ğayb)*(Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1981), 26/147.

müşriklerin yanlarından ayrılıp gitmesini sağlayarak putlarla baş başa kalıp onları kırmaya fırsat bulmuş olacaktır.⁸⁷

Ayrıca âyeti oluşturan kelimelerin diziliminin de bu ifadenin deyim olarak anlaşılmasına dair bir karine olabileceği zikredilebilir. Âyette, “yıldızlara bakma” anlamı için نَظَرَ fiili kullanılmıştır. Kur’ân’da geçen “n-z-r” kökünden türetilen fiiller incelendiğinde bu kelimelerin tamamının “bakma” anlamı için “fi” harf-i cerri ile değil “ilâ” harfi cerri ile kullanıldığı görülmektedir.⁸⁸ (Örneğin el-Ğâşiye, 88/17.)⁸⁹ Buna ilaveten bu fiil “fi” harf-i cerri ile el-A’râf 7/185. âyetinde düşünmek manasında kullanılmaktadır.⁹⁰ Ayrıca bir sonraki âyet olan “Ardından: “gerçekten ben hastayım.” dedi.” (فَقَالَ إِنِّي سَقِيمٌ) ifadesinde bulunan ta’kîbiyye bildiren “fâ” atf edatı ile başlaması da bir başka karinedir. Çünkü yıldızlara baktıktan hemen sonra “Ben hastayım.” demesi hikâye örgüsüne göre çok da uygun değildir. Ancak bazı tefsirlerde bu Hz. İbrahim’in kavminin yıldızlarla uğraştıkları ve gaip ile ilgili haberler konusunda yıldızların durumuna göre hüküm verdiklerinden bahsedilmektedir. Buna göre Hz. İbrahim, yıldızları inceleyerek kendisinin hasta olduğunu karşı tarafa ileterek onların inanışları üzerinden bir mesaj vermiş olmaktadır.⁹¹

Bu ifadenin “yıldızlara bakmak” olarak anlaşılması, kanaatimizce bazı yanlış değerlendirmelere de neden olmuştur. Örneğin Muhammed Esed, bu âyet ile Hz. İbrahim’in gerçek yaratıcıyı aramak amacı ile yıldızları gözlemleyerek onların gerçek yaratıcı olamayacakları çıkarımını yaptığı el-En’âm suresi 76.-78. âyetleri arasında bağlantı kurmuştur.⁹² Hâlbuki biraz önce de

⁸⁷ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 19/567; Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’-Râzî*, 26/148.

⁸⁸ el-Ezherî, “nır”, *Tehzîbü’l-lüğâ*, 14/368.

⁸⁹ Âyetin metni şu şekildedir:

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْرَاهِيمَ كَيْفَ خَلَقَتْ.

⁹⁰ Elmalılı bu âyetin tefsirinde bu fiilin teemmül etme anlamında olduğu kanaatindedir. Bk. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Kitabevi, 1979), 4/2343. Âyetin metni şu şekildedir:

أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْ عَسَى أَنْ يَكُونَ قَدِ اقْتَرَبَ إِلَيْهِمْ قِيَامُ يَوْمٍ يُؤْتُونَ.

⁹¹ Örneğin Râzî, *Tefsîru’l-Fahri’-Râzî*, 26/147.

⁹² *Kur’an Mesajı*, Muhammed Esed, es-Sâffât, 37/85, 2/916.

bahsedildiği gibi bu iki âyet grubu arasında herhangi bir anlam bağlantısı yoktur.

2.2.2.7. el-Mürselât 77/8. ve et-Tekvîr 81/2. Ayetler

“Nücûm” kelimesi el-Mürselât suresi 8. âyet (فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ) ve et-Tekvîr suresi 2. âyette (وَإِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ) “yıldız” anlamında kullanılmıştır. Bu iki âyetin tek bir başlıkta ele alınmasının nedeni her iki âyetin de kıyametin kopması esnasında meydana gelecek olağanüstü tabiat olayları bağlamında geçmeleridir. el-Mürselât suresi kıyametin muhakkak kopacağı vurgusunu ifade için bir dizi kase ile başlar. Bu bahiste geçen âyetler şu şekildedir: *“Yemin olsun, (iyiliklerle/vahiy ile birlikte) birbiri peşinde gönderilenlere; şiddetle eserek (zararlıları) savurup atanlara; (hakikat ve hayırları) yaydıkça yayanlara; (hak ile batılı) birbirinden iyice ayıranlara; (Allah’a yönelenleri) arıtmak ve (kötülükleri) sakındırmak için öğüt telkin edenlere; bilin ki size vadedilen (ve tehdit edilen) şeyler (kıyamet, öldükten sonra dirilme, hesap ve ceza) gerçekleşecek!”*⁹³ (Mürselât 77/1-8) Bu pasajın ilk yedi âyetinde dünya hayatının sona ermesi, ahiret hayatının başlangıcı olan kıyametin kopması ve sonrası yaşanan gelişmelerin muhakkak gerçekleşeceğine vurgu yapılmaktadır. Dolayısıyla asıl konumuz olan âyet, kıyametin kopması ile bağlantılıdır. Metin içi bağlam dikkate alındığında bu âyetin mealinin *“Yıldızlar (ın ışıkları) söndürüldüğü zaman”* olarak anlaşılması gerektiği gayet açıktır. Çünkü vaat edilen kıyametin kopmasının en önemli göstergesi, dünya için enerji ve ışık kaynağı olan güneş, ay ve yıldız gibi gök cisimlerinin sistemlerinin tamamen bozulması ve kâinatın yeni bir forma girmesidir. Bu bağlamda ilk olarak bahsi geçen âyette ifade edilen yıldızların ışığının sönmesi ile devamında yer alan semanın (gök kubbenin) yarılması, dağların ufanıp savrulması ve nihayetinde yeniden diriliş neticesinde peygamberlerin (ümmepleri hakkında şahitlik) vaktinin tayin edilmesi zikredilmektedir. (el-Mürselât, 8-11)

⁹³ Birkaç mealden faydalanılarak ortak bir anlam çıkarılmıştır. Bkz. *Kur’an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, çev. Hasan Basri Çantay, el-Mürselât 77/8, 3/1130; *Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd., el-Mürselât 77/8; *Kur’an Mesajı*, Muhammed Esed, el-Mürselât 77/8, 3/1221.

“Nücûm” kelimesinin kıyametin kopmasında meydana gelen olağanüstü olaylar bağlamında “yıldız” anlamında kullanıldığı diğer bir âyet de et-Tekvîr suresi 2. âyetittir. Bu âyet surenin 1-14. âyetler arasında kıyametin kopması esnasında gerçekleşen bir dizi fevkalade kevnî hadise etrafında şekillenen kompozisyon içinde yer almaktadır. Bahsi geçen paragrafın meali şu şekildedir: “*Güneş katlanıp dürüldüğünde, yıldızlar (kararıp) döküldüğünde, dağlar (sallanıp) yürütüldüğünde, gebe develer salıverildiğinde, vahşi hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde, denizler kaynatıldığında, ruhlar (bedenlerle) birleştirildiğinde, diri diri toprağa gömülen kıza, hangi günah sebebiyle öldürüldüğü sorulduğunda, (amellerin yazılı olduğu) defterler açıldığında, gökyüzü sıyrılıp alındığında, cehennem tutuşturulduğunda ve cennet yaklaştırıldığında, kişi neler getirdiğinde öğrenmiş olacaktır.*”⁹⁴ (et-Tekvîr, 1-14) Bu pasajda bahsi geçen kıyamet sahnelerine bakıldığında yıldızların yaratılışları gereği sistemlerine yerleştirilen aydınlatma vazifesinin son bulması anlamında inhidâra yani yayılma ve dökülmeye maruz kalacakları ifade edilmektedir.⁹⁵ Dolayısıyla bu âyette geçen “nücûm” kelimesi kıyametin koptuğu esnada meydana gelecek olağanüstü hadiseler bağlamında “yıldızlar” anlamında kullanılmıştır.

2.2.3. “Necm” Kelimesinin “Gövdesiz Bitki” Anlamında Kullanıldığı Âyet

“Necm” kelimesinin Kur’ân’da bir yerde “gövdesiz bitki” anlamında kullanıldığı ifade edilmektedir. (er-Rahmân, 6) Âyette geçen “necm” kelimesinin kendisine atfedilen “gövdeli bitki”⁹⁶ anlamındaki “şecer” ile birlikte “secde etme” fiilinin faili olarak kullanılması bu anlamın verilmesinde belirleyici bir karine olmuştur. Aşağıda bu bahis detaylı olarak ele alınacaktır.

⁹⁴ Kur’ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli, çev. Hayrettin Karaman vd., el-Tekvîr, 81/1-14.

⁹⁵ Ebûbekir Muhammed b. ‘zeyz es-Sicistânî, *Ğarîbü’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetü ve Matba’atü Muhammed ‘Alî Sabîh ve Evlâdih, 1963.), 39.

⁹⁶ İsfehânî, *el-Müfredât*, 255.

2.2.3.1. er-Rahmân 55/6. âyet

Necm kelimesinin gövdesiz bitki anlamına geldiği tek âyet er-Rahmân suresi 6. âyetidir. (وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ) İlk dönem tefsir ve vüçûh kitaplarına bakıldığında bu âyette geçen “necm” kelimesine genellikle “gövdesiz bitki” anlamı verildiği görülmektedir.⁹⁷ Müfessirleri bu kanaate sevk eden unsur, âyetin cümle düzeyindeki bağlamıdır. Çünkü âyette geçen “necm”, “gövdeli bitki” anlamına gelen “şecer” kelimesine atfedilmektedir. Bu nedenle bu kelimenin “gövdesiz bitki” manasında anlaşılmasının daha doğru olduğu ifade edilebilir. Nitekim Taberî âyetteki “necm” kelimesinin anlamı ile ilgili iki farklı görüşü zikrettikten sonra kendi tercihinin de “gövdesiz bitki” olduğunu belirtir. Bu görüşüne delil olarak da bu kelimenin “gövdeli bitki” anlamına gelen “şecer” kelimesine atfedilmesi olduğunu ifade eder.⁹⁸

Ayrıca âyet, bir öncesi olan “Güneş ve ay bir hesaba göre (hareket etmekte)dir.” ile sonrasında yer alan “Göğü Allah yükseltti ve mizanı (dengeyi) da o koydu. Sakın dengeyi bozmayın” âyeti ile birlikte düşünüldüğünde kâinatta yer alan düzenden bahsedildiği görülmektedir. Buradan hareketle âyette ifade edilen secde etmenin Allah’ın kendisi için belirlediği kozmolojik işlevi kusursuz bir şekilde yerine getirdiği anlamında olduğu ifade edilebilir.⁹⁹ Ancak Mücâhid gibi bazı müfessirler bu âyette geçen “necm” kelimesine “yıldız” anlamı vermiştir. Bu anlama biçimini belirleyen unsur “necm” kelimesinin “şecer” ile birlikte kullanılması değil, önceki âyetlerde vurgulan güneş ve ayın bir hesaba göre hareket etmeleridir. Buna göre göre yıldız ve ağaçlar secde etmektedirler, yani güneşe yönelerek Allah’ın kendileri için koyduğu kanun ve nizama istemsiz olarak boyun eğmektedirler.¹⁰⁰

⁹⁷ Tefsirler için bk. Mükâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mükâtil*, 4/195; Taberî, *Câmi’ü'l-beyân*, 22/172,173; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur’ânî'l-‘azîm* 10/3322; Maverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 5/424. Vüçûh eserleri için bk. Mükâtil b. Süleymân, *el-Vüçûh ve'n-nezâir*, 123; Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, 4/362; Dâmeğânî, *el-Vüçûh ve'n-nezâir*, 2/260; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yûni'n-nevâzir*, 581.

⁹⁸ Taberî, *Câmi’ü'l-beyân*, 22/175.

⁹⁹ Sicistânî, *Ğarîbü'l-Kur’ân*, s. 203.

¹⁰⁰ Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*, thk. Muhammed ‘Abdüsselâm Ebü'n-Nîl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmî'l-Hadîse, 1989), 636; Sicistânî, *Ğarîbü'l-*

Sonuç

Kur'ân'da geçen "necm" ve "nücûm" kelimelerinin metin içi bağlam açısından analitik olarak incelendiği bu çalışmada ilk olarak âyetlerin kendi içinde semantik bir örgü içinde olduğu sonucuna varılmıştır. Buna göre her bir âyet hem cümle içinde hem de semantik ilişki içinde bulunduğu diğer âyetlerle birlikte bir anlam kazanmaktadır. Ayrıca kasem gibi özel anlatım tekniklerinin kullanıldığı ifadeler aynı üslubun kullanıldığı diğer âyetlerle birlikte ortak vurgular taşıyabilir. Özellikle "necm", "ümme" ve "kitâb" gibi Kur'ân'da birden çok anlamda kullanılan kelimelerin doğru bir şekilde anlaşılması için metin içi bağlamın göz önüne alınmasının gerekli olduğu kanaatine varılmıştır.

Klasik vücûh kaynaklarında da ifade edildiği üzere "necm/nücûm" kelimeleri Kur'ân'da üç farklı manada kullanılmıştır. Bu çalışmada yapılan incelemelere göre on üç yerde kullanılan bu kelimelerin her birisinin kendine özgü bir semantik örgü içinde kullanıldığı sonucuna varılmıştır. Buna göre bu kelimenin fiil formunda sözlük anlamı olan "doğmak", "kaynaklanmak" ve "görünmek"ten hareketle gökyüzünde doğan ve parça parça görünen yıldız ile toprağın üzerinde beliren gövdesiz bitki anlamları arasında bir bağlantı olduğu tespiti yapılmıştır. Ayrıca Kur'ân'da kullanılan "necm" ve "nücûm" kelimelerinin incelenmesinden elde edilen bir bulgu olarak vahiy anlamında kullanıldığı yerlerin yine aynı sözlük anlamı çerçevesinde vahyin yıldızlar gibi parça parça inmesi özelliğinin öne çıktığı çıkarımında bulunulabilir.

Buna göre "necm" ve "nücûm" maddelerinin "vahiy" anlamında kullanıldığı üç âyet üzerinde yapılan incelemenin sonucunda; iki yerde "necm" (parça parça inene vahye) ve "mevâkı'u'n-nücûm" (vahyin inişi/zamanı/mekânı) üzerine yemin edildiği görülmektedir. Bu iki yeminin cevabında ise (muksemun 'aleyh) vahyin Allah'tan geldiğine ve korunmuş olmasına dair vurgu yapıldığı tespit edilmiştir. Bu ifadeler Kur'ân'da kitap ya da direkt olarak Kur'ân üzerine yapılan yeminlerle birlikte muksemun 'aleyh

Kur'ân, s. 203. Katâde'nin de bu âyette kastedilenin yıldız olduğu kanaatinde olduğu rivayet edilmiştir. Bkz. et-Taberî, *Câmi'ü'l-beyân*, 22/173-175.

açısından değerlendirildiğinde ortak bir mesaja vurgu yapıldığı sonucu çıkarılmıştır. Buna göre özel bir isim olarak Kur'ân, mahiyet itibari ile vahiy üzerine yapılan yeminlerde ortak vurgunun Kur'ân'ın Allah katından indirilmiş ve korunmuş bir kitap olduğu belirlenmiştir. Bu durumda bahsi geçen iki âyette geçen ve muhsemun bih olan “necm” ve “mevâkı'u'n-nücûm” ifadelerinin cevaplarının “korunmuş ve yüce Kur'ân” vurgusu olmasından hareketle “vahiy” manasında anlaşılmasının daha doğru olduğu çıkarımı yapılabilir. Ayrıca klasik kaynak olarak nitelendirilebilecek vücûh eserlerinin de bahsi geçen iki âyette geçen bahsi geçen kelimelere vahiy anlamı vermesi bu çıkarımı desteklemektedir.

Araştırmada “necm/nücûm” kelimelerinin Kur'an'da dokuz yerde “yıldız” anlamına kullanıldığı tespit edilmiştir. Yapılan literatür araştırmasına göre klasik vücûh kaynaklarında araştırmada analizi yapılan bazı ifadelerin yer almadığı görülmüştür. Bu kelimelerin “yıldız” anlamında kullanıldığı yerler metin içi bağlam bakımından incelendiğinde iki yerde kıyametin kopması esnasında güneş, ay ve denizler ile birlikte kâinatın düzeninin bozulması bağlamında kullanıldığı tespit edilmiştir. Bir âyette ise “necm” kelimesinin karada ve denizde kendileri ile yol bulunması bağlamında Allah'ın insanlara bahşettiği nimetler içerisinde zikredildiği görülmektedir. Dört yerde ise gece, gündüz, ay ve güneş ile birlikte Allah'ın yarattığı sisteme zorunlu olarak tabi olması manasında zikredildiği anlaşılmaktadır. “Yıldız” anlamında kullanıldığı bir yerde ise hakiki manada yıldız bakma değil; “bir işi nasıl idare edeceği konusunda derinlikli olarak düşünmek” manasında deyim ifadesi içinde geçtiği görülmektedir. Yukarıda bahsi geçen bu dokuz âyet üzerinde yapılan analiz neticesinde metin içi bağlam bakımından “yıldız” anlamında kullanılan sekiz âyette cümlenin kendi iç diziminin anlamı belirleyen unsur olduğu belirlenmiştir. Bir yerde ise kendisinden önce geçen Târik yıldızının mahiyetini açıklayan ve “(göğü) delen” manasındaki “sâgib” vasfı ile birlikte kullanılan cins isim olduğu anlaşılmaktadır.

Araştırmada “necm” kelimesinin bir yerde “gövdesiz bitki” anlamında kullanıldığı tespiti yapılmıştır. Bu manayı belirleyen karine, bu kelimenin “gövdeli bitki” anlamındaki “şecer” (gövdeli

bitki) ile birlikte “secde etme” yüklemine faili olmasıdır. Buna göre anlamın yönünü belirleyen unsurun cümledeki kendi iç bağlamı olduğu çıkarımı yapılabilir.

Son olarak araştırmanın bir sonucu olarak; Kur’an’ın nazmının cümleyi oluşturan kelimelerin kendi içindeki diziminde olduğu teorisinin bir üst aşaması olarak cümlelerin oluşturduğu semantik anlam bütünlüğünde gerçekleşen cümle nazmından da bahsedilebilir. Dolayısıyla bu çalışmanın, kısmen de olsa, cümle düzeyinde Kur’an’ın nazmı konusunda yapılacak yeni araştırmalar için farklı bir bakış açısı sunacağı umulmaktadır.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Aksan, Doğan. *Anlambilim*. Ankara: Engin Yayınevi, 2009.
- Altınörs, Atakan. *Dil Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- el-'Anzî, Sa'd b. Mukbil b. 'Îsâ. *Delâletü's-siyâk 'inde'l-usûliyyîn*. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bırışık, Abdulhamit. "Kur'an (Tarifi ve İsimleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/383. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- el-Cevherî, İsmâ'il b. Hammâd. *es-Sihâh (Tâcü'l-luğa ve sıhâhü'l-'arabiyye)*. thk. Ahmed 'Abdülğafûr 'Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, 1984.
- el-Cürcânî, 'Abdülkâhir. *Delâilu'l-i'câz*. thk. Mahmûd Muhammed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1984.
- el-Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemu't-ta'rifât*. thk. Muhammed Siddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- ed-Dâmeğânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir li elfâzi kitâbillâhi'l-'azîz*, thk. Muhammed Hasen Ebû'l-'Azam ez-Zefîti. Kahire: Vizâratü'l-Evkâf, 1995.
- Durmuş, İsmail. "Müşterek". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/171-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Elmalılı Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Kitabevi, 1979.
- el-Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. 'Abdusselâm Muhammed Hârûn -Muhammed 'Alî en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: el-Mü'essesetü'l-Misriyyeti'l-'Âmme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr - ed-Dâru'l-Misriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1964.
- el-Ferrâ, Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. 3 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Gezgin, Ali Galip. *Tefsirde Semantik Metod*. 3. Baskı. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Gördük, Yunus Emre. "Aksâmu'l-Kur'an'da "Muksemun bih" ve "Muksemun" 'Aleyh İlişkisi". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2015), 174-212.
- Görgün, Tahsin. *İlâhî Sözü'n Gücü -Varlık ve Bilgi Kaynağı Olarak Kur'an-* İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2013.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çok Anlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî. *Kitâbü'l-'ayn (müratteben 'alâ hurufi'l-mü'cem)*. thk. Abdülhamîd el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye. 2003.
- Hengirmen, Mehmet. *Dilbilgisi ve Dilbilim Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Engin Yayınları, 2009.
- Hicâzî, Semîr Sa'îd. *Kâmûsü Müstalahâti'n-Nakdi'l-Edebiyyi'l-Mu'âsır*. Kahire, Dâru 'Âfâki'l-'Arabiyye, 2001.
- Huzâme Muhammed Sülâme el-'Îsâ. "es-Siyâk ve Eseruhû fi't-Tercih Beyne Me'âni'l-Müştereki'l-Lafziyyi fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletu Tibyân li'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*. Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd 18 (2004), 1-31.
- el-İsfahânî, er-Râgîb Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed es-Seyyid el-Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. 7. Baskı. İstanbul: Pınar Yayınları, 2019.

- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. 'Alî. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vücûh ve'n-nezâ'ir*, thk. Muhammed 'Abdulkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 1984).
- İbn Ebî Hâtım er-Râzî. Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Es'âd Muhammed et-Tîb. 10 Cilt. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1997.
- İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. *et-Tibyân fi aksâmi'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu -Türkçe Meâl ve Tefsir-* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007
- Korkmaz, Zeynep. *Gramer Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1992.
- Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. çev. Hasan Basri Çantay. İstanbul: Milsan Basın Sanayi, 13. Basım, 1985.
- Kur'ân-ı Kerim Meali (Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri)*, Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 6. Basım, 2007.
- Kur'an Mesajı (Meal-Tefsir)*. Muhammed Esed. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertük. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları. 5. Basım, 1999.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmühsin et-Türkî. Beyrut: Mu'essesetü'r-Risâle, 2006.
- el-Lebdî, Muhammed Semîr Necîb. *Mu'cemü'l-müstalahâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Furkân-Muessesetü'r-Risâle, 1985.
- el-Mâverdi, 'Alî b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid 'Abdülmaksûd b. 'Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye-Dâru'l-Kutubî's-Sekâfiyye, ts.
- Mealler.org. Erişim 15 Haziran 2022.
<https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=053&ayet=001>
<https://mealler.org/SureveAyetler.aspx?sureid=037&ayet=088>
- Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Mukâtil b. Süleyman. Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Mahmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- , *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtem Sâlih ed-Dâmîn. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2011.
- Mücâhid b. Cebr, *Tefsîru'l-İmâm Mücâhid b. Cebr*. thk. Muhammed 'Abdü's-Selâm Ebü'n-Nîl. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-İslâmi'l-Hadîse, 1989.
- er-Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. 'Umer. *Tefsîru'l-Fahri-Râzî (mefâtîhi'l-ğayb)*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- es-Sicistânî, Ebûbekir Muhammed b. 'Uzeyz. *Ğarîbü'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetü ve Matba'atü Muhammed 'Alî Sabîh ve Evlâdih, 1963.
- es-Süyûtî, Celâlüddîn 'Abdürrahmân. *el-İtkân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân*. Thk. Mustafâ Şeyh Mustafâ. Beyrut: Muessetü'r-Risâle Nâşirûn, 2008.
- eş-Şâtîbî, Ebü Ishâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Muvâfakât fi usûli's-şer'â*. nşr. Ebü 'Ubeyde Meşhûr Hasen Âlu Selmân. 6 Cilt. Huber: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- et-Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdullâh b. 'Abdülmühsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- 'Umer, Ahmed Muhtâr. *'İlmü'd-delâle*. 6. Baskı. Kahire, 'Alemlü'l-Kutub, 1988.

- el-Vâhidî, Ebu'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed. *et-Tefsîru'l-basît*. thk. 'Alî b. 'Umer es-Sicistânî. Riyad: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1430.
- Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif: Tefsîru'l-Kur'ân mimme's-tebehet esmâuhû ve tesarrafat me'ânih*, thk. Hind Şelebî (Amman: Mü'essesetü Âli'l-Beyt, 2007.
- Yılmaz, Mehmet Fâik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Yoldaş, Turhan. "Kur'an-ı Kerim'de Necm Kavramı". *TURAN-SAM Uluslararası Bilimsel Hakemli Dergisi* 11/41 (2019), 472-478.
- ez-Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm es-Seriyy. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuh*. thk. 'Abdulcelîl 'Abduhû Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: 'Âlemü'l-Kutub, 1988.
- ez-Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer. *Esâsü'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1998.
- , *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavamidi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdülmevcûd-'Alî Muhammed Mu'avvid. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Abîkân, 1998.
- ez-Zerkeşî, Bedrüddîn Muhammed b. 'Abdillâh. *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Yûsuf 'Abdurrahmân Maraşlı vd. 4 Cilt. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1994.
- ez-Zevzenî, Ebû 'Abdillâh Hüseyin b. Ahmed *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb'* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.
- Zeyd b. Ali, Ebu'l-Hüseyin el-Hâşimî. *Tefsîru Ğarîbi'l-Kur'âni'l-Mecîd*. thk. Muhammed Yûsufu'd-dîn. Haydarâbâd: 2001.



Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı

Araştırma
Research

Hatice K. Arpağuş

Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı
Professor, Marmara University, Faculty of Islamic Studies, Department of Kalam
İstanbul, Türkiye

✉ arpagush@yahoo.com

🆔 <https://orcid.org/0000-0002-2959-192X>

Yazar
Author

Arpağuş K, Hatice. "Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı". *Tevilat* 3/1 (2022), 133-161.

📄 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1119151>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-05-20

ISSN: 2687-4849

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 2022-06-27

www.tevilat.com

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Bilgi
Info

Halku'l-Kur'an Tartışmaları Çerçevesinde Fazlur Rahman'ın Vahiy Anlayışı

İslâm dünyasındaki modern dönem Kur'ân-ı Kerim araştırmalarından biri hermenötik ve tarihselci söylem şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu dönemin önde gelen ilk mümessili Fazlur Rahman'dır. Onun ve diğer tarihselci bakış açısını benimseyenlerin bu yöntemi kullanırken gündeme getirdikleri en önemli konu vahyin mahiyetine yönelik yorumlamada ortaya çıkmaktadır. Bu sırada konu temellendirilirken referans alınan diğer bir mesele de Kur'ân-ı Kerim'in yaratılmış olup olmamasıyla alakalı halku'l-Kur'an tartışmasıdır. Bu amaçla çalışmada önce erken dönem halku'l-Kur'an tartışmalarına gidilerek orada meselenin amaç ve kapsamının ne olduğu çerçevesinde tarafların söylemlerinin değerlendirilmesi yapılacaktır. Sonra Fazlur Rahman üzerinden onun vahyin mahiyetine yönelik bakış açısının kaynakları ve onun bu konudaki yorumu incelenip sonuca ulaşılabacaktır.

Özet

Anahtar Kelimeler: Çağdaş İslâm düşüncesi, Modernizm, Hermonetik, Tarihsel yöntem, Fazlur Rahman, Vahiy.

Fazlur Rahman's Understanding of Revelation in the Framework of Halkul-Qur'an Discussions

In modern times, there are new quests in Quranic studies like hermeneutics and historicity. One of the great protagonist of this movement is Fazlur Rahman. He and those who support the historicity of the Quran brings new ideas as to the nature of the Quranic revelation. They make reference to the problem of the creation of the Qur'an/khalqul-Quran when discussing its historicity. Therefore this article will first study the ideas as to the creation of the Qur'an in the early period, after that it will study Fazlur Rahman's approach to the Qur'anic revelation, his sources and understanding hence reaching a conclusion in the matter.

Abstract

Keywords: Contemporary Islamic Thought, Modernism, Hermeneutics, Historical method, Fazlur Rahman, revelation

Giriş

Fazlur Rahman modern dönemde tarihselci bakış açısına zemin hazırlamak için vahiy teorisini gündeme alan modernistlerin ilkleri arasında yer almaktadır. Aslında konu ihya ve ıslahat düşüncesi yanında modernist tecrübe açısından da incelenmeye müsait olmakla birlikte makale sınırlarının aşılması açısından meselenin o yönlerine girilmeyecektir. Ancak Fazlur Rahman'ın sadece Batıyı taklit anlamındaki modernist tecrübeden kendini soyutlayarak doğru bulmadığını çalışmalarında farklı bağlamlarda ifade ettiği bilinmektedir. O kendisinin ortaya attığı modernist tecrübeyi Hind Alt kıtası ve Mısırda başlayan ihya ve ıslahat adı verilecek hareketin devamı şeklinde olduğunu dile getirmektedir. Ona göre ıslahatçı düşünce geleneksel düşüncenin krizini görme açısından yeterli bir tecrübe bulunmakla birlikte günün bekleyen problemlerine çözüm üretebilecek muhtevayı kendisinde barındırmamaktadır. Bu açıdan o, günün problemlerine cevap verebilecek yeni teorilerin ortaya atılmasını gerekli görmekte olup tarihselci bakış açısı böyle bir gayretin sonucu ortaya çıkmış çaba olarak neşv-u-nema bulmuştur. Tarihselci bakış açısının işlevsel bir zeminde hareket edebilmesi açısından vahiy tecrübesinin nasıllığının yeniden ele alınması gerekmektedir. Modern dönemde bu bağlamda konuyu ilk defa gündeme taşıyan da Fazlur Rahman ismidir. Ondan sonra konu Nasr Hamid Ebû Zeyd, Abdülkerim Sürüş¹ ve Şebusterî gibi isimler tarafından daha ileri bir boyuta götürülerek tartışılmıştır. Ancak tarihselcilerin fikirleri ve düşünce zeminleri yeknesak olmadıklarından kendi içinde belli tasnif ve

¹ Abdülkerim Sürüş konuyla ilgili makalelerini kitap şekline dönüştürmüş ve söz konusu eseri Farsça olmakla birlikte Arapça, İngilizce ve Türkçe'ye de tercüme edilmiştir. Kitabın Arapça'sı *Bastu't-Tecribeti'n-Nebeviyye* şeklinde olup Arapçaya Ahmed el-Kapançı tarafından tercüme edilmiştir (Irak. Dârü'l-fikri'l-cedîd 2006). İngilizcesi de *The Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion* (Leiden. Brill 2009) şeklinde olup mütercim Nilou Mubasser'dir. Baskılar ve çeviriler arasında bazı farklılıklar bulunmakla birlikte İngilizce tercümesi en geniş eser hüviyetindedir. Türkçesi de Asiye Tıgılı tarafından *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed* (İstanbul. Mana Yayınları 2018) adıyla bir giriş ve beş makaleden oluşacak şekilde tercüme edilmiştir. Mütercim *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed Kitabına Eleştiriler* (İstanbul. Mana Yayınları 2018) adıyla da yapılan eleştirileri derleyip müstakil olarak tercüme etmiştir.

kategoriler çerçevesinde değerlendirilmeleri mümkündür. Nitekim bu görüşü gündeme getirenler içinde Fazlur Rahman ile Nasr Hamid Ebû Zeyd'in² meseleye yaklaşımları daha farklı bir pozisyonadılar. Hatta Nasr Hamid nass olgu ilişkisini benimsemekle birlikte lafzın ve telifin Peygamber'e ait olduğu şeklindeki yorumu benimseyen isimler arasında yer almamaktadır. Şii gelenekten gelen Abdülkerim Süruş ve Şebusterî'nin³ bakış açıları ise temel aldıkları ve beslendikleri gelenekteki ilmu'l-imam anlayışından ötürü olsa gerek çok farklı bir pozisyon ve konumdadır ve onlar Peygamber'in vahiy tecrübesini nebevî rüyaya indirgemişlerdir. Ancak bu başlık altında konuya giriş bağlamında bilgi verildiğinden modernist düşünce sahiplerinin tamamı ve konuları hakkında kapsayıcı bir anlatıma gidilme imkanı bulunmamaktadır. Fakat modern dönemde bu konuyu gündeme getiren ilk düşünür olması açısından Fazlur Rahman ismi ve fikirleri üzerinde durulacaktır.

1. Halku'l-Kur'ân

Niye konuyu incelerken halku'l-Kur'ân tartışması referans alındı sorusuna gelince Fazlur Rahman da dahil olmak üzere tarihselci yöntemi kullanan modernistlerin hemen her biri kendi teorilerini inşa ederken geçmişte bu konunun ilk nüvesinin halku'l-Kur'ân tartışmasında işlendiğini gündeme getirmektedirler.⁴ Bu

- ² Nasr Hamid'in teorisi nass olgu bağlantısı merkezinde gelişmekte ve o Kaf dağı büyüklüğündeki harflerden oluşmuş levh-i mahfuzdaki yazılı kelâm anlayışını kabul etmemektedir. Ona göre böyle bir yorum ve yaklaşım Kur'ân-ı Kerîm'i anlamaya engel olacak bir bakış açısı ortaya koymaktadır. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir*. Kahire. ed-Dârü'l-Beydâ 1996; a.mlf. *İlahî Hitabın Tabiatı*. trc. M. Emin Maşalı. İstanbul. Kitabiyat 2001.
- ³ Şebusterî'nin konuyla alakalı fikirleri açısından bk. Muhammed Müctehid Şebusterî. *Hermonetik, Kur'ân ve Sünnet*. trc. Abuzer Dişkaya, İstanbul. Mana Yayınları 2017. Şebusterî. "Kuran Vahyin Kendisi Değil, Onun Eseridir". *İslâmi Yorum Dergisi*. sy. 8. s. 160-170; Şebusterî. "Alemin Nebevî Yorumu". *İslâmi Yorum Dergisi*. sy. 11. s. 118-133.
- ⁴ Meselâ modern yaklaşım sahibi Hasan Hanefi, Nasr Hâmid Ebû Zeyd ve Muhammed Arkoun isimleri üzerinden araştırma yapan Fethi Ahmet Polat da Kur'ân'a yönelik araştırmalarda referans noktalarından birinin de halku'l-Kur'ân olduğu tespitinde bulunarak konuyu incelemektedir. Geniş bilgi için bk. *Çağdaş İslâm Düşüncesinde Kur'ân'a Yaklaşımlar*. İstanbul. İz Yayıncılık 2011. 196-208.

açından söz konusu meselenin ilk çıktığı zamanki tartışma ortamına bakmakta fayda vardır. Aşağıda tarafların aktarılacak ifadeleri ve birbirilerini değerlendirmeleri sırasındaki bakış açıları Hıristiyanlıktaki İlâh ve kelâm kavramlarının anlam alanlarının tamamen dışında kalma şeklindeki bir çabayı göstermektedir. Tartışma sırasındaki kaygıyı anlamak açısından Hıristiyanlıktaki duruma bakmak faydalı olacaktır. Bu bağlamda Ahd-i Cedîd incelendiğinde Tanrı'nın kelâmının İsâ şeklinde bedenlendiği ve tezahür ettiği görülmektedir. Yuhanna İncilinin konuyla ilgili beyanları da şu şekildedir: Başlangıçta Söz vardı, Söz Tanrıyla birlikteydi ve Söz Tanrıydı. Her şey O'nun aracılığıyla var oldu, var olan hiçbir şey O'nusuz olmadı. Söz insan olup aramızda yaşadı. Biz de O'nun yüceliğini Baba'dan gelen lütuf ve gerçekle dolu olan biricik Oğlun yüceliğini gördük.⁵ Anlamı aktarılan İncil âyetleri logosun İsâ olduğunu ve bedenlenmiş bir şekilde Tanrı olarak tezahür ettiğini göstermektedir. Aslında Kur'ân-ı Kerim de "kelime" kavramından bahsetmekte olup bunun logos gibi bir mânâsı var mı? ya da İsâ aleyhisselâm mı kastedilmektedir? diye sordüğümüzde kelime ve kün emri arasındaki bağlantının dikkate alınması zarureti doğmaktadır. Bu bağlamda kelimenin kullanım alanı ile Allah Teâlâ'nın yaratmayı murad ettiğinde "kün" emrini vermesinden bahseden âyetlere bakmak uygun olacaktır. "Kün" emriyle ilgili yerler incelendiğinde Allah'ın emri ve iradesini anlatmaya matuf bir anlam alanı bulunduğu görülmektedir. Söz konusu kelimenin ve kün emrinin tezahürü incelendiğinde hitabın ve kullanımın geniş bir alana tekabül ettiği ve bunlar arasında İsâ aleyhisselâmın dünyaya gelmeden önce annesine hitapta da geçtiği tespit edilmektedir. Ancak Kur'ân-ı Kerim'in kelime ve kün şeklindeki anlatımları İsâ aleyhisselâma has bir durum olmayıp yaratma sırasındaki durumu dile getiren kullanımlar şeklindedir. Dolayısıyla kelime ve "kün fe-yekûn"ün geçtiği yerler incelendiğinde bu tür anlatımlarla Allah'ın yaratmayı murad

⁵ Yuhanna, 1-14. Yuhanna'nın başlangıcındaki âyetler İsâ Mesih'in kelime ve logos olması, Tanrı'nın ezeli kelâmı olduğunu ve yaratılıştan önce babayla birlikte bulunduğunu göstermektedir. Bundan başka aynı âyetler Babanın dünyayı İsâ Mesih aracılığıyla yarattığını, Sözün veya kelimenin bedenlenip insan olarak yaşadığını, dolayısıyla logosun bedenleşmiş İsâ olduğunu ortaya koymaktadır.

ettiğinde irade ve emrinin hemen gerçekleştiği ve yaratmanın hızlıca ortaya çıktığını belirtme amaçlı kullanımlar olduğu anlaşılmaktadır. İśâ'nın yaratılışıyla ilgili olarak dile getirilen kısımların mevcudiyeti ise İśâ'nın Hıristiyanlıktaki gibi kelâm veya söz olması anlamına gelmemektedir.⁶

⁶ Kur'ân-ı Kerim söz anlamına gelecek kelâm, kelime ve kün gibi birden fazla kavramdan bahsetmektedir. Bunlardan "kelime" Hz. İśâ aleyhisselâmın yaratılışı dahil olmak üzere daha genel bir kullanım alanına sahiptir. Yani kelime İncil'deki gibi İśâ aleyhisselâma has bir kavram olmayıp geniş bir kullanım alanı içinde yer almaktadır. Nitekim Âdem'in ilk günahı işledikten sonra tövbe etmek amacıyla kelimeleri alması yanında İbrahim aleyhisselâmın imtihan amaçlı kelimeleri kullanması, Allah'ın müminleri müjdelemesi gibi yerlerin hemen hepsinde söz konusu kavram geçmektedir. Bütün bunlar da kelime ile Allah'ın kanunu ve hükmünün uygulandığını göstermektedir. Bunlardan üç yer (Âl-i İmrân 3/39, 45; en-Nisâ 4/171) ise İśâ aleyhisselâmın yaratılışını müjdeleme amaçlı anlatımlar olup ona nispeti babasız dünyaya gelmesi ve annesi Meryem'in müjdenmesiyle alakalıdır. İśâ aleyhisselâmın yaratılışında diğer yerlerde olduğu gibi kelime yanında "kün fe-yekûn" şeklindeki kavram da kullanılmaktadır. Nitekim "kün fe-yekûn" şeklindeki yerler incelendiğinde onun da Allah'ın yaratmayı murad ettiğindeki duruma alakalı anlatımlar olduğu görülmektedir. Bu şekildeki kullanımlar da sekiz yerde (el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47; el-Enâm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yasîn 36/82; el-Mu'min 40/68) geçmekte olup ne anlama geldiği meselesinde birden farklı yorumlama örneklerine rastlanmaktadır. Söz konusu bakış açılarından biri âyetlerin zahirinden hareket edip literal yorumlanmanın tercih edilmesi şeklindedir. Nitekim onlar Allah Teâlâ'nın yaratmayı murad ettiğinde ezeli kelâmı olan kün emrini hakikî olarak kullandığını düşünmektedirler. Diğer bir bakış açısı da içlerinde İmam Mâtürîdî'nin de bulunduğu gruba göre söz konusu anlatım temsilidir. Bu amaçla o, "kün fe-yekûn" ifadesinin Arap dilindeki en kısa ve veziz bir anlatım tarzı olduğunu dile getirmektedir. Söz konusu beyan Allah Teâlâ'nın yaratmayı murad edince gök ve yere "isteyerek veya istemeyerek gelin" dediği gibi bir kullanım tarzını oluşturmaktadır. Yani Allah Teâlâ'nın "kün" şeklindeki ifadeyi kendisine nispet etmesi ve hemen ardından "fe-yekûn" kavramını zikretmesi, yaratmayı irade ettiğinde kastettiği şeyin anlaşılıp meydana geldiğini göstermektedir. Yoksa bu tür kullanımlar Allah'ın yaratmayı murad ettiğinde en kısa ve anlamlı olan kaf ve nûndan oluşan kün lafzını gerçek anlamda kullandığını ve bunun da belli bir vakte işaret ettiğini ortaya koymaz. Çünkü normal şartlarda bizlerin ihtiyaç hissettiği bu türden kavram ve anlatımları Allah Teâlâ'nın kendisine nispet etmesi, bunun her bir yaratılışta hakikî olarak kullanıldığının düşünülmesini gerektirmez. Bilakis mevcut durumda Arap dili açısından kün emrinin ardından hemen "fe-yekûn" şeklindeki anlatımın takip etmesi, Allah Teâlâ'nın emrinin hızlıca vuku bulduğunu göstermesi açısından manidardır. Bu açıdan Allah Teâlâ yaratmayı dilediği zaman yaratmanın ve emrinin hemen anında meydana geldiğini ve hızını belirtmek amacıyla "kün fe-yekûn" şeklindeki ifadeleri kendisine nispet edip kullanmıştır (geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, "İnsanın Yaratılışına Katkı Bağlamında Nefs-i Vâhide ve

Allah Teâlâ'nın varlıkla iletişime geçmesi vahiy yoluyla gerçekleşmekte olup bu da hem ontolojik farklılığı hem de iletişimi dikkate almayı kaçınılmaz kılmaktadır. Yani İlâh ve insan denildiğinde gaybî alan ile şahid alan farklılığı ve iletişimde bu farklılığın dil ile aşılması durumu gündeme gelmektedir. İlâh'ın insanla iletişime geçmesi insanın anlayabileceği formatta hitabı, dil ve kelimeler vasıtasıyla insanla konuşmayı gündeme getirmektedir. Diğer bir ifadeyle Allah'ın kendi varlığını, emrini, iradesini ve hitabını insana bildirmesi, iki varlıksal düzlemdeki ontolojik farklılığın dil aracılığıyla aşılması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla vahiy ile kelâm yakın anlamlı kavramlar olup Kur'ân-ı Kerim, sözlükler ve konuyla ilgili geçmiş yorumlar da bunu desteklemektedir. Allah'ın varlıkla iletişime geçmesinin yollarından biri de vahiy olmakla birlikte (eş-Şurâ 42/53) vahiy ve kelâm sonuçta aynı şeylerin farklı ifadesi şeklindeki bir neticeyi de beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla Allah'ın varlıkla iletişimde olması konusu Peygamber vasıtasıyla olduğunda bunun adı İslâm açısından vahiy ve Kur'an şeklinde tezahür etmektedir. Ancak bu sonuç Allah açısından düşünüldüğünde O'ndaki kelâm şeklindeki bir mânâyı ve bu mânânın Allah'a nispeti şeklindeki zat-sıfat ilişkisini de gündeme almayı kaçınılmaz kılmaktadır

Vahyin mahiyetine bundan sonraki başlıkta işaret edileceğinden şimdilik ayrıntıyı o başlığa bırakmak sûretiyle vahyin Allah'ın kelâmı olduğu sonucu üzerinden hareket edelim. Bu bağlamda Allah'ın kelâmı ve onu Hz. Peygamber'e vahiyetmesi Kur'ân-ı Kerim demektir. Nitekim İslâm düşüncesinin erken dönemlerinde konu incelenirken Allah'ın kelâm sıfatının neliği halku'l-Kur'ân tartışmalarıyla birlikte ele alınmıştır. Bu amaçla Kur'ân-ı Kerim'in durumu ve konumuyla alakalı yaratılmış olduğu fikrini ilk gündeme getirenlere bakıldığında Ca'd b. Dirhem (v.124/742?) ve Cehm b. Safvân (v. 128/745-46) isimlerine rastlanmaktadır. Sonrasında mesele Mutezile tarafından büyük oranda devam ettirilmiştir. Cehm b. Safvan'ın konuya dair yaptığı yorumlar bize tartışmanın çerçevesini ve zeminini göstermesi

açısından önemli ipuçları vermektedir. Bu bağlamda onun “Kur’ân-ı Kerim Allah mıdır?” şeklindeki sorusu meselenin Hıristiyanlıktaki Hz. İsâ’nın konumuna benzer bir yaklaşımdan uzaklaşmak isteyecek tarzda tartışıldığını çok net ve açık bir şekilde göstermektedir.⁷ Nitekim Tanrı ve İsâ’nın aynı uknumun farklı görünümleri olması şeklindeki anlayışa karşı İslâm’da da halku’l-Kur’ân tartışmalarıyla Allah ile Kur’ân-ı Kerim arasındaki ilişkinin mahiyetine yönelik durum incelenmektedir. Nitekim ilk polemikçiler arasında bulunan Yuhanna ed-Dımeşkî’nin (v. 131/749) bir Müslümana sorulacak sorular konusunda Hz. İsâ ile Kur’ân-ı Kerim arasındaki bağlantıdan hareket etmek sûretiyle, ezelf kelâm anlayışı ile yaratılmamış İsâ arasında bağ kurması tartışmanın zeminini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim o, Müslümana Allah’ın kelâmı olan Kur’ân-ı Kerim’in durumu sorulduğunda yaratılmadığını söyleyeceğini, ardından aynı kişiye Kur’ân-ı Kerim’in kendisinden kelâm vasfıyla bahsettiği (en-Nisâ 4/171) İsâ’nın durumu sorulmasını salık vermesi sûretiyle tartışmanın seyrini belirlemesi⁸ halku’l-Kur’ân tartışmalarının neden başladığına açıklık getirmektedir. Bundan başka bu konudaki görüş beyan edenlerin her birinin muhalifleri tarafından Hıristiyanlıkla suçlanmaları da meselenin ele alınmasında Hıristiyanlıktaki yorum ve yaklaşımlardan kaçınma hususundaki hassasiyet dikkati çekmektedir. Meselâ Ahmed. b. Hanbel (v. 241/855) Cehm’in görüşlerinin aktardıktan sonra onu Kur’ân-ı Kerim’in mahluk olduğu kanaatinden ötürü Hıristiyan olarak nitelendirmektedir. Ebû Ali el-Cübbâi de (v. 303/916) Ahmed b. Hanbel’in Kur’ân-ı Kerim’in ne hâlik ne de mahluk olduğu şeklindeki yorumlamasından bahsettikten sonra bu şekildeki düşüncesinden ötürü onu Hıristiyan olmakla vasıflandırmaktadır.⁹ Diğer bir görüş sahibi de İbn Küllab Basrî (v. 240/854) olup o da ilk defa kelâmın mânâ olduğunu gündeme getiren isimler arasında yer almaktadır. O Kur’an-ı Kerim’in harf ve seslerden müteşekkil

⁷ Geniş bilgi için bk. Ahmed b. Hanbel, *er-Reddu ale’z-Zenâdika ve’l-Cehmiyye*. trc. Yunus Öztürk. Ankara. Ankara Okulu Yayınları 2020. 54-66 (116-107).

⁸ H. Austryn Wolfson. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*. trc. Kasım Turhan. İstanbul. Kitabevi 2001. 184.

⁹ Ebû Ali el-Cübbâi, *Kitâbü’l-Makâlât*. thk. inceleme Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner. İstanbul. Endülüs Yayınları 2019. 72 (97).

olmadığını, Allah'ın kelâmının O'nun bir parçası, bölümü ve kısmını oluşturmadığını dile getirmektedir. Böylece ilk defa kelâm-ı nefsi yorumuna giden İbn Küllab el-Basrî'nin de yine Hıristiyan olmakla itham edilmesi¹⁰ halku'l-Kur'ân tartışmalarının temelince Hıristiyanlık ve teslis endişesinin bulunduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yukarıda konuya dair ilk malumat sahiplerinin fikirleri ve algılanmaları bağlamındaki tartışmaların hiçbiri vahyin mahiyetinin neliği bağlamında konuya bakmış değillerdir. Aksine konu kadîm olan İlâha ezeli kelâm nispet edilince tevhidden sapma ve Hıristiyanlıktaki Îsâ aleyhisselâmın logos olması gibi bir yaklaşım içine girilip girilmeyeceği endişesi vardır. Bundan hareketle Cehm ve Mutezile Allah'ın kelâmının fiilî yönünden hareket ederek yaratıldığını düşünmüşler ve Allah Teâlâ'nın kelâmının O'nun kelâm etmeyi murad ettiğinde bir mekanda yaratması şeklinde algılamışlardır.

Bütün bu yaklaşımlar halku'l-Kur'ân meselesinin temelinde zat-sıfat ilişkisi, dolayısıyla kelâm sıfatının Allah'a nispeti ve kelâm sıfatının yansıması olan Kur'ân-ı Kerîm'in konumunu anlama çabası olduğunu çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Dolayısıyla tartışmalar yukarıda aktarılan kısımda görüldüğü üzere tarihselcilerin "ileri entelektüel düzeye rağmen konu baskılardan ötürü belli sınırlar içerisinde tartışılmıştır" şeklindeki algının ötesinde gerçekleşmiştir. Daha da önemlisi tartışma vahyin mahiyeti merkezinde gelişmeyip ezeli kelâm anlayışının İslâm'ın temel dinamikleri içinde yer alan tevhide halel getirmesi endişesinde ilerlemiştir.

2. Vahyin Mahiyetine Yönelik Tartışmanın Zemini

Tarihsel yöntemi benimseyen ve lafzın Peygamber'e ait olduğunu ifade eden modernistler kendi konularının ilk

¹⁰ İbn Küllab bu konudaki görüşüyle şahid ile gaybı ayırarak gaybın mânâ olduğunu ve yaratılmamış kelâm-ı nefsi şeklinde bulunduğunu şahid âlemdeki harf ve seslerden müteşekkil kısmının ise mahluk olduğunu ifade etmektedir (Kadı Abdülcebbar. *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*. haz. İlyas Çelebi. İstanbul. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013. II/369. Ayrıca konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Tefik Yücedoğru. *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllab ve Küllabiyye Mezhebi*. Bursa. Emin Yayınları 2006. 79-96; Y. Şevki Yavuz. "İbn Küllab". *DİA*. XX/156.

nüvesinin halku'l-Kur'ân tartışmaları içinde yer aldığını ifade etseler de yukarıda tarafların ifadelerinden meselenin tartışma zeminin tevhid, zat ve sıfat ilişkisi bağlamında ele alındığı çok açık ve net olarak görülmektedir. Bunun yerine bizler tarihte bu konu hakkında fikir beyan edenler kimlerdir? sorusu çerçevesinde geleneğe baktığımızda onlara mesnet teşkil edecek yorumlamaların Batınîler, İslâm filozofları ve İbnü'l-Arabî (v. 638/1240) tarafından gündeme getirildiğini görmemize vesile olmaktadır. Bununla birlikte vahyin mahiyeti konusundaki görüşlere bakmak da anlamlı olacaktır.

1. Vahiye lafız ve mânâ müşterektir. Allah vahyi lafız ve mânâ bütünlüğünde Cebrâil'e bildirmiş, o da herhangi bir dahli olmaksızın bu vahyi aynen Peygamber'e iletmiştir. Kelâmcıların da içinde bulunduğu genel kabul bu şekildedir.

2. Cebrâil yalnız mânâyı indirmiştir, Peygamber bu mânâları kavrar, lafza çeviren Peygamber'dir. Bu yorumun delili "بَلِّسَانَ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ. نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. وَإِنَّهُ لَشَبِيرٌ لِّرَبِّ الْعَالَمِينَ" "Şüphesiz Kur'an âlemlerin Rabbinin indirmesidir ki rûhu'l-emîn onu senin kalbine uyarıcılardan olman için apaçık Arap diliyle indirmiştir" (eş-Şuarâ 26/192-195) anlamındaki âyettir. Bu yorum geçmişte Batınîler, İslam filozofları ve İbnü'l-Arabî tarafından benimsenmiştir.

3. Cebrâil'e yalnızca mânâ verilmiş o bu mânâları lafza çevirerek Peygamber'e bildirmiştir.¹¹ Bu konudaki delil de "إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ" "Hiç şüphesiz Kur'an şerefli elçinin sözüdür" (el-Hakkâ 69/40) anlamındaki âyettir.

Bu bağlamda ikinci görüşü benimseyenlerin tamamının görüşlerini incelemek gerekmele birlikte en temelde ve başlangıçta bu düşüncüyü benimseyen Batınîlerin fikirlerine ve söylemlerine bakmak konunun anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Diğer düşünce sahibi İslâm filozofları ve İbnü'l-Arabî sisteminin aktarımı makale formatının çok ötesindeki malumatı gerektireceğinden kısaca değinmekle yetinilecektir. Daha da

¹¹ Bedreddin Zerkeşî. *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'an*. nşr. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim. Kahire. ts. Mektebetü Dârü't-tüvas. I/229-230; Suyûtî. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Merkezi'd-dirâsâtî'l-Kur'âniyye. Medine 1426/2005. I./292-293, 297.

önemlisi bu konudaki farklılığın temelinde âlem tasavvurunun da bulunduğu altının çizilmesi gerekmektedir. Meselâ Batınî düşünce ve İslâm filozoflarına göre muharriki evvel (Tanrı) tanıma konu olmadığından akıl ve ilim dışında başka bir sıfatla muttasıf değildir. Bu açıdan Batınîlere göre Allah'a kelâm sıfatı nispet edilemeyeceğinden Kur'ân-ı Kerîm'in batınî anlamını sahip olduğu özel yeteneklerle lafza dökken Peygamberdir. Erken dönemde bu husustaki kapsamlı bilgiye kendisi de hayatının büyük bir kısmını Karmatî idare altında yaşayan İmam Mâtürîdî'de (v. 333/944) rastlanmaktadır. Hatta o, bugünkü tarihselcilerin kendilerine dayanak aldıkları âyet-i kerimelerin Batınîler tarafından da benzer şekilde yorumlandığını haber vermektedir. Batınîlere göre Kur'ân-ı Kerim bugün okuduğumuz harflerle nazil olmayıp aksine mânen inmiş, sonra Hz. Peygamber onu söz kalıplarına döküp okuduğumuz ve işittiğimiz Arapçaya çevirmiştir. Yani ruhu'l-emîn Hz. Peygamber'in kalbine dille ifade edilmeyen hayal gibi bir şeyi indirdikten sonra Hz. Peygamber indirilen o mânâyı Arapça olarak telif edip açıklamıştır. Çünkü onlara göre Allah kitap ve nübüvveti yiyip içen bedene/beşerî nefse değil ölmeyen saf cevhere (ruhanî/basit cevhere) vermektedir. Söz konusu ruhanî nefis Peygamber'in kalbindeki tahayyül gücü olup Peygamber'den başkasının güç yetiremeyeceği bir şekilde Kur'ân'ı lafiz şekline dönüştürmektedir. Bundan başka onlar ayüstü âlem tasavvuru ve akl-ı evveli şu şekilde açıklamaktadırlar. İlk yaratılan kalem ikinci de levhtir. İlk yaratılan ikincinin sebebidir ve ilk yaratılan ikinciye işaret eder ve onu inşa eder, ilk olana bârî, ikinciye de hâlık ve rahmân ismi verilmektedir. Nitekim felsefede de bu durum akıldan nefis çıkması şeklinde izah edilmektedir. Dolayısıyla Allah illet-i ulâ olup onun konuşması ve vahyi iletmesi ruhânî nefisle ya da idraki ve ilmi oluşturan akılladır. Ruhânî nefis akıldan elde edilen insandaki ruh şeklindeki nefis-i natıkadır. Söz konusu akıl da peygamberlerin kalbinde tahayyül edip peygamberlerin idraklerini ve ilmini arttırır. Daha sonra peygamberler kalplerindeki ruhanî şeyi kendi lisanlarına dönüştürerek aldıkları mânâyı İbranice, Süryanice ve Arapça olarak telif ederler. Nitekim Ebû Hatim er-Razî (v. 322/933,34) ve Sicistanî'nin (v. 393/1003?) konuyla alakalı yorumlarına

bakıldığında onların da benzer açıklamaya gittikleri görülmektedir. Meselâ Sicistanî Cebrâil'e yüklenen anlamla ilgili olarak¹² Sünnî düşüncede meleklerin resullere inişinin semadan kuşun inip mesafe kat etmesi gibi olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Nitekim bu bakış açısına göre meleklerin kendi aralarında konuşmaları insanların seslerle konuşması ve kulaklarla işitmesi şeklindedir. Gerçekte durum böyle olsaydı Cebrâil'in Allah'ın risâletini sadece harfler ve seslerle tebliğ etmesi, Peygamber'in de bu vahyi işiterek kabul etmesi gerekirdi, ancak gerçekte durum böyle vuku bulmamıştır. Oysa mânevî varlıklar olarak melekler ses ile hitap ve teliften men edilmişlerdir. Normalde insanların telif edilmiş kelime ve sözleri anlamaları mümkün olduğundan telif edilmiş kelime ve kavramlardan oluşan vahyin Peygamber aracılığıyla bildirilmesi gereksizdir. Onlar ayrıntı da farklılıkları bulunsa da vahyin Peygamber'in kalbine mânen indiği Peygamber'in de onu telif ederek dönüştürdüğü kanaatini ortaya koymaktadır.

Benzer bakış açısını Farabî (v. 339/950) ve İbn Sînâ'nın (v.428/1037) sisteminde de bulmak mümkündür. Ancak burada onların akıl, tahayyül gücü ve nefis teorileri ile âlem tasavvurundan bahsetme imkanı bulunmadığının tekrar hatırlatılması uygun olacaktır. Bununla birlikte Peygamber'in kendisinde mevcut tahayyül gücüyle diğer insanlardan ayrıldığına ifadesi önemlidir. Bu bağlamda vahyi alma ve dönüştürme kapasitesi olarak tahayyül gücünün işleyişinden bahsetmek konunun anlaşılması açısından yeterlidir. Fazlur Rahman İslâm düşüncesine en büyük etkiyi yapan İbn Sînâ'nın sistemini anlatırken vahyin faal akıldan peygamberin nefisine sudûr ettiğini kısaca şu şekilde dile getirmektedir: Melek bir anlamda peygamberin kendi tabiatının bir parçası olarak haricî bir meleke veya güç şeklindedir. Faal akıldan sudûr ise sanki peygamberin varlığına küllî aklın öz itibarıyla olmasa da araz şeklinde devamlı bir taşmasıdır. Aslında bir insan olarak peygamber faal akıl değildir. Fakat fenemonel ve ideal arasındaki

¹² Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ali Avcu. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. İstanbul. Marmara Akademi Yayınları 2018. 262-266; Asiye Tıgılı, "Peygamberlik İnançına İsmailî Yaklaşım", *Vahiy ve Peygamberlik*. 2018. 471-520.

engel ortadan kalktığında peygamber faal akılla özdeş hale gelir. Dolayısıyla Peygamber de bu özdeşlik söz konusu olduğu sürece faal akıl, akl-ı müstefâd olarak isimlendirilir. Şu hâlde vahyi veren bir anlamda Peygamber'e nispetle onun içinde, bir başka anlamda, yani ikinci anlamda bir beşer olmasına nispetle de onun dışındadır. Buradan hareketle İbn Sînâ Peygamber'in bir beşer olarak- özü itibarıyla olmasa da- "ârizî olarak" faal akıl olduğunu ifade etmektedir.¹³ Yani vahiy aklı küllîden Peygamber'in zihnine mânâ olarak akmaktadır. Peygamber tahayyül gücüyle bunu alıp lafza dönüştürerek ifade etmektedir.

İbnü'l-Arabî'nin konuyla bağlantılı görüşlerine gelince ona göre vahiy Tanrı'nın gönderdiği mânâ olup bunu almaya yatkın olan kimsenin kalbine ilka edilen işaret anlamına gelmektedir. Vahiy gayb âlemi ile şahid âlem arasında iletişim olduğundan bunun temini için gayb âleminden tenzil, şâhid âleminden de yükseliş (tedellâ) söz konusudur. Bu sırada yükselen veya inenin ne olduğuna bakıldığında yükselen Peygamber'in nefs-i nâtıkası, inen ise küllî akıl, faal akıl ya da Cebrâil'dir. Bahsi geçen iniş ve yükseliş de mekânsal olmayıp şimşeğin bir anda çakıp ışığın ortaya çıkması gibi Peygamber'in kalbinde bilgilerin ortaya çıkması halidir. Peygamber'in nefs-i nâtıkasına şimşek parıltısı gibi atılan vahiy, Peygamber'in kalbinde şimşeğin yaydığı pırıltı gibi bir etki meydana getirir. Buna hadîsü'n-nefs/içsel konuşma denir. Sonra bu konuşma düzenli harflere ve seslere büründürülür ki buna da Allah'ın kelâmı denir. Dolayısıyla İbnü'l-Arabî'nin sisteminde kalbî vahiy, ilk geldiği anda harf ve söz halinde olmayıp sadece bir fikir ya da bir kalıp halindedir. Bu fikir Peygamber'in nefsindeki hayal gücü sayesinde bir sûrete dönüştükten sonra iç konuşmaya ve kelâma çevrilmektedir. Bu tür anlatım ve bakış açısı görüldüğü üzere Farabî ve İbn Sînâ'nın vahiy algılarının farklı bir versiyonunu oluşturmaktadır.¹⁴

¹³ Geniş bilgi için bk. Fazlur Rahman. *Prophecy in Islam*. London. George Allen-Unwin Ltd. 1958. 34-35; Fazlur Rahman, "İbn Sînâ". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M.M. Şerif, II, 118.

¹⁴ İsmail Erdoğan, "el-Bulga fi'l-Hikme" Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2010. XV/2. 27-45.

Bundan başka İbnü'l-Arabî'nin yukarıda aktardığımız “kelime” kavramıyla alakalı yorumlarına bakmak onun konuya dair görüşlerini daha anlaşılır kılacaktır. Nitekim Hıristiyanlıktaki İsâ aleyhisselâmi tanımlayan kelime/logos kavramına benzer yorumu İbnü'l-Arabî Hz. Muhammed hakkında “hakikat-ı Muhammedî” kavramıyla gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla o, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “kelime” kavramını literal yorumlamayı tercih ettikten sonra onun batınî te'vilini yapmakta ve İsâ aleyhisselâma yüklenen anlamı Hz. Muhammed üzerinde inşa edip onu Tanrı'dan ilk sudûr eden nur olarak yorumlamaktadır. Nitekim Afîfî de İbnü'l-Arabî'den önce onun yorumuna zemin teşkil eden kelime kavramlarını sıralarken Batınî İsmailîlerin ve Karmatîlerin masum imam görüşü ile Hallâc-ı Mansur'un “Hüve, Hüve/O, O'dur” şeklindeki görüşünün İbnü'l-Arabî'nin farklı bir versiyonu olarak görmekte ve onun Hakikat-ı Muhammedî anlayışının kendisinden sonra tekrarlanan bir görüş olduğu kanaatini ızzar etmektedir.¹⁵

Aynı şekilde İbnü'l-Arabî'nin sisteminde “Cebrâil'in ruh ve mânây-ı İsevîyi Meryem'e naklinin, mânây-ı kelâmullahı Hz. Muhammed'e nakli gibidir” yorumuna rastlanmaktadır. Böylece “kelime” kavramı İbnü'l-Arabî'nin sisteminde Hıristiyanların kelime/logos terimiyle İsâ Mesih'e yükledikleri anlamın, Hakikat-ı Muhammedî kavramıyla Hz. Muhammed'e yüklenmiş halini oluşturmaktadır. Onun düşüncesinde İsâ aleyhisselâmın kelime olması ise Kur'ân-ı Kerîm'deki muhtevanın çok ötesine geçirip onun yaratılışı yanında mucize göstermesini de bu çerçevede değerlendirmektedir. Nitekim o, Allah'tan gelen bir ruh ve sayısız ilahî tecelligaha sahip bulunduğundan yaratma kudreti ve ölüleri diriltme gibi Allah'tan başkasına nispet edilemeyen şeylere sahip olmuştur. Ancak İbnü'l-Arabî gerçekte bu gibi şeylerin Mesih'e nispet edilmelerini bir ölçüde mecazî kabul etmektedir. Çünkü mutlak anlamda yaratıcı ve ölüleri diriltten Allah olmakla birlikte bu durumda bu tür işleri yapan Hz. İsâ'nın özel sûretinde tecelli eden Allah'tır.¹⁶

¹⁵ Ebu'l-Alâ Afîfî. “Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri”, *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul. İz Yayıncılık. 2000. 62. 106.

¹⁶ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebû'l-Alâ Afîfî. *Fusûs'l-Hikem Okumaları için Anahtar*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul 2002. İz. Yayıncılık. 292-293, 295.

3. Fazlur Rahman'a Göre Vahiy Tecrübesi

Vahyin mahiyetine yönelik tartışma ve yorumlamalarda bugünkü modernistlerin referans ve dayanaklarının Batınîler, İslâm filozofları ve İbnü'l- Arabî düşüncesinde yer aldığı görüldükten sonra Fazlur Rahman'ın meseleye bakışını kısaca özetlemek isabetli olacaktır. Onun çalışmaları ve konuyu ele alırken referans aldığı isimler üzerinden gittiğimizde Farabî, İbn Sînâ, Molla Sadra (v. 1050/1641) Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (v. 1176/1762) ve İkbâl (v. 1938) üzerinden sistemini inşa edip temellendirdiği görülmektedir.¹⁷ Onun akademik çalışmalarının İslâm felsefesi ve İbn Sînâ ile alakalı olduğu ve onların nübüvvet ve vahiy tezlerini inceleyip geliştirme yolunda birtakım çabaları bulunduğu bilinmektedir. Nitekim onun nübüvvet ve vahiy üzerine makaleleri yanında müstakil kitap çalışmasının olması bu konuya özel önem verdiğini göstermektedir. Nitekim nübüvveti özel olarak incelediği eserinde de (*Prophecy in Islam Philosophy and Orthodoxy*, London 1958) konuyu başlıkta da belirtildiği üzere iki ana esas üzerinden temellendirdiği dikkati çekmektedir. Felsefeye ayırdığı kısmında akıllar ve nübüvvet başlıkları altında akıllar doktrininden vahiy ve nübüvvet doktrinine geçmekte ve bunu Farabî ve İbn Sînâ'nın konuya dair görüşlerinden istifade ederek kaleme almaktadır. Felsefî doktrin ve Ehl-i Sünnet bölümünde ise felsefe etkisinin diğer düşünürlerdeki konum ve yansımaları, İbn Hazm, (v.456/1064) Gazzâlî, (v.505/1111) Şehristanî, (v. 548/1153) İbn Teymiyye (v.728/1328) ve İbn Haldun'un (v. 808/1406) konuya dair görüşleri üzerinden aktarmaktadır. Onun genel olarak çalışmalarında felsefe ile dini birleştirme çabasının bu konudaki aktarımlarında çok net olarak ortaya konduğu dikkati çekmektedir. Bu amaçla o, felsefeyle ilgili kısımları tahlil ederek aktarmakta ve bunu yaparken felsefe ile dinin ayrışma noktaları üzerinde de durmak sûretiyle uzlaşmasını sağlamayı hedeflemektedir. Nitekim bu husus da peygamberin tabiatı yanında vahyin tabiatı konularında farklılaşmaktadır. Nebinin tabiatıyla ilgili bakış açısı otomatik olarak vahyin tabiatını da etkilemektedir. Felsefî

¹⁷ Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Hatice K. Arpaguş, *Fazlur Rahman'a Göre Allah İnsan ve Vahiy*, İstanbul. MÜİFAV 2021. 184-186.

sistemde peygamberin vahiy alması nihaî hakikate ulaşip tefekkür etmesinden ibarettir. Dinî ahlakî hayat ise bir basamak hüviyetinde olup amaç ve hedef olduğu söylenemez. Kelâmda peygamberin vahiy tecrübesi ve tebliğ ana merkezî konumdaki bir pozisyonu oluşturmakta olup salt hakikatın müşahadesi bağlamına indirgenecek bir husus değildir. Şeriat ile emirler ve buyruklar bu sistemde önemli hayatî fonksiyon icra etmektedir. Beş önde gelen ulemânın nübüvvet konusundaki yaklaşımlarını aktarırken felsefenin onların görüşlerindeki etkisini görmek veya uzlaşabilecekleri alanları tespit etmek şeklinde özetlenebilecek tarzdadır. Felsefeye tahsis ettiği kısımda da bir nevi onların bu konuda eksik bıraktıkları veya ona göre tam olarak inşa edemedikleri yerleri işaret edip kendi öneri ve tekliflerini sunmaktadır. Meselâ bunlardan biri peygamberin vahiy tecrübesi sırasında aracının ve melek anlayışının olmamasıdır. O, bu tespitini yaptıktan sonra konuyu tamamlamak üzere kendisi sisteme aracı varlığı koyduğunu ifade etmektedir. O bir yandan bu tür yorum ve eklemeleri yaparken diğer yandan da din ile felsefe arasındaki irtibat tam sağlanamadığından İslam düşüncesinin krize girdiği tespitinde bulunmaktadır. Bu tespit şüphesiz onda yeni arayışlara yönelmeye sebebiyet vermiş görünmektedir.

Bu durum Fazlur Rahman ismi anıldığında vahyin yorumlanması ve hermenötik/tarihsel yöntemi uygulaması şeklindeki iki ana ilkenin onun çalışmalarının baskın karakterini oluşturduğu görülmektedir. Niçin böyle bir tercihe gitti? diye sordüğümüzde onun bu bağlamda tarihselci bakış açısını benimsemesi ve dinin yeniden yorumlanması bağlamındaki çabalarının böyle bir sürecin başlamasında itici güç olduğu anlaşılmaktadır. Yani o, dinin günümüz insanına hitap eden ve ihtiyaçlarına cevap veren bir söyleme kavuşmasını acil bir ihtiyaç olarak gördüğünden yeni yöntemler kullanılmasını öncelemektedir. Bu amaçla Batıda Kutsal metinler de dahil olmak üzere geniş bir uygulama alanı bulunan hermenötik yöntemi Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerin yorumlanmasında kullanmaktadır. Aslında o, başlangıçtan günümüze kadar gelen İslâm düşüncesindeki tecrübeleri incelemekte ve nüzul ortamı ile ihya dönemi olarak nitelendirilecek zaman dilimi ve çalışmaları önemli

bulmaktadır. İlk dönem Kurân-ı Kerîm'in nazil olması ve İslâm'ı anlamak açısından önem arz ederken ihya dönemi de İslâm'ın güne hitap edememesi gibi sıkıntıların fark edilmesi açısından onun bakış açısına göre kayda değer süreçlerdir. Ancak ihya dönemi İslâm düşüncesinin içine girdiği krizi teşhis etmekle birlikte çözüm olarak yine gelenek içinde kalması ve arayışını gelenekten elde etmeye çalışması açısından yetersiz kalmıştır. Yani onlar teşhisi koymakla birlikte çözüme yine gelenek içinden arayışa girdiklerinden çabaları kendilerinden sonra devam ettirilecek kıvama ulaşamamıştır. Fazlur Rahman bunun yerine yeni yöntemlere müracaat edilmesini gerekli görmektedir. Nitekim ona göre geleneksel dönemde nasslar bağlamından koparılarak salt metin olarak taşındıklarından yaşanan hayata hitap edebilme vasfını kaybetmişlerdir. Çözüme ulaşmak için o, hem Kur'an-ı Kerîm'in hem de hadislerin yeniden yorumlanmasını gerekli görmektedir. Bu amaçla o nüzul ortamına gidilmesini ve oradaki durumun bugün yeniden yaşanıyor muşçasına anlaşılmasını önemsemektedir. Bu ilke uygulandığında meselâ Kur'ân-ı Kerim sanki bugün yeniden nazil oluyormuşçasına anlaşılacaktır. Rivayetler de yine aynı şekilde sanki Hz. Peygamber bugün bizimle birlikte yaşıyor ve rivayetlere konu olan söylemini bugün ifade ediyormuşçasına izah edilecektir.

Nassların bugün Hz. Peygamber döneminde yaşıyormuşçasına yorumlanması, hermenötik yöntemle müracaatı gerektirmektedir. Bu bağlamda hermenötik yöntemin fonksiyonu incelendiğinde bir mânâda onun sistemine uygun olanın Hans Georg Gadamer ve Emilio Betti'nin karışımı bir tarz olduğu söylenebilir. Ancak bu konuda Emilio Betti'nin yöntemini benimsediği ve Betti'yi önemseydiği görülmektedir. Betti özellikle Dilthey geleneğine bağlı olarak insan tecrübesinin "nesnel formlarının" nasıl yorumlanacağını ortaya koyarken tarihsel nesneliği mümkün görmektedir. Heidegger sistemi üzerinden hareket eden Gadamer ise anlamının tarihsel bir eylem olduğu kadar aynı anlamda günümüzle de alakalı bulunduğunu, anlayanın kendi tarihsel ortamından çıkarak nesnel bir yorumlamaya gitmesini saf dillik olacağını düşünmektedir. Fazlur Rahman vahyedilmiş bir hakikat ile tarih arasındaki ilişkiyi anlamak istediğinde Gadamer'e benzer

kayı taşıdığı söylenebilir. Ancak o büyük oranda Betti'nin sistemini sünnetle birlikte geleneğe de uygulamaktadır. Nitekim onun Kur'an-ı Kerim'in yorumuyla alakalı çift yönlü hareket teorisi Betti'nin bir özeti görünümündedir. Bu amaçla o, Kur'an metninin yorumlanmasında kendisinin dayandığı nesnel bir hakikat noktası bulunduğunu göstermeği hedeflemektedir. Dolayısıyla yorumlamayı ilk döneme veya geleneğe hapsedmek yerine sürekliliği incelemektedir. Hepsinden önemlisi tarihsel bakış açısıyla geleneğin tenkidine zemin hazırlamaktadır.

Aslında Fazlur Rahman Kur'an-ı Kerim'in evrensel anlamını yalnızca kendi tarihi bağlamını değiştiren uygulamasında aradığından ilk üç asrı önceleyip onu merkezî bir konuma yerleştirmektedir. Sonraki dönemlerdeki uygulamalar ilk üç asır etkisi olsun ya da olmasın daha sonraki uygulamalar açısından anlamını yitirmiş yorumlardır. Bugünün yorumcusu kendisine kadar gelen yorumu değil, ilk üç asra giderek oradaki evrensel ilkeleri tespit edip kendi yaşadığı döneme, tespit ettiği ilkeleri uygulayarak gelmektedir. Dolayısıyla bu yöntemde ikili hareket veya aşama denilen boyut ön plana çıkmaktadır. Yorumcu önce ilk üç asra giderek oradan evrensel ilkeleri tespit edecek daha sonra da kendi dönemine gelerek elde ettiği tespitleri uygulamaya koyacaktır. Yani yorumcu önce metnin kendisini değil de onun tarih üstü boyutunu kavrayacak ve sonra anladıklarını uygulamaya koyacaktır. Bundan dolayı Kur'an'ın indiği ortam, metnin anlamının tatbik edildiği zaman tezahür etmektedir ki bu da ilk üç asra giden ve yalnızca genel ilkeleri anlamış bulunan yorumcu üzerinde Kur'an metninin henüz zorlayıcı bir hakikat iddiasında bulunduğunu göstermez. Nitekim o, Kur'an-ı Kerim'in evrensel anlamının tarih üstü karakteriyle kavranacağını düşündüğünden Kur'an'ın yorumunu tarihî sürekliliği içinde aramayı değil de sadece özel tarihî bağlamda görmeye çalışmaktadır. Bunun neticesinde Kur'an'ı yorumlama faaliyetinin başında Kur'an-ı Kerim yorumcu üzerinde doğrudan hakikat iddiasında bulunan bir metin olarak değil de yorumcunun içinde bulunduğu gelenek ve tarihî bağlamla ilişkisi kesilmiş tarihî bir metin olarak algılanmaktadır. Daha sonra kesilen bağı hayata geçirmek, yani evrensel ilkeyi kendi özel durumuna tatbik etmek için yorumcunun

kendisine dayanacağı esaslı ve süreklilik arzeden tarihî bir zeminden bahsetme imkanı da bulunmamaktadır.¹⁸ Hasılı bu sistemde metin evrensel olmadığından dönemini aşabilecek muhtevaya sahip değildir, sadece ondan yorumcunun tespit ettiği genel ilkelerin evrensel olma potansiyeli vardır. Dolayısıyla da lafız tarihî ve toplumsal olanı yansıttığından ona yüklenebilecek bir anlamdan bahsetme imkanı da devre dışı kalmaktadır.

4. Fazlur Rahmana Göre Vahyin Mahiyeti ve Dayanakları

Fazlur Rahman tarihselci yöntemle hem nüzul ortamına gitmekte hem de bugüne gelerek yeni yorumlama yöntemi denemektedir. O bunu yaparken bir yandan kendi vahiy mahiyetine yönelik sistemini inşa edip konuyla bağlantılı geleneksel yöntemi değerlendirmekte diğer taraftan da bu bağlamda âyet-i kerimelerden referans almaktadır. Bunu temin ederken o, Allah, melek ve Peygamber arasındaki ilişkinin nasıllığı yanında melek veya ruhû'l-emîn kavramından hareketle ruhun ne anlama geldiği meselesine de açıklık getirmektedir. Ancak o, vahyin mânen olduğunu kabul ettiğinden vahyin gerçekleşmesi sırasındaki araçları ve vahyin vukuunu da bu bağlamda değerlendirmektedir. Nitekim İslâm felsefesinde doğrudan faal akılla ittisal eden ve aracı meleği devre dışı bırakan vahiy anlayışını yetersiz bulduğundan mutlaka Allah ve Peygamber arasındaki iletişimde aracı meleğin bulunmasını gerekli görmektedir. Bu amaçla o, İbn Sînâ'nın sistemine aracı varlık olan meleğin eklenmesini elzem kabul etmektedir. Ancak vahyin ses veya harf şeklinde değil de mânen geldiği kanaatinde bulunduğu aradaki aracının haricî ya da zahirî değil de içsel bir sesle vahyi bildirdiğini kabul etmekte ve temessül etmiş meleklerle ilgili rivayetlerin hiç birinin sahih olmayacağı şeklinde bir genellemede bulunmaktadır. Yine o geleneksel düşüncedeki Hz. Peygamber ile Kur'ân-ı Kerim arasındaki ilişkinin mekanik ve dışsal bir ilişki olması, Cebrâil'in de mektup dağıtan bir postacı gibi gelip Allah Teâlâ'nın mesajını

¹⁸ Burhanettin Tatar. "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine". *Tezkire*. Ankara 1998. sy. 14-15. s. 187.

Peygamber'e iletmesi şeklindeki düşünceyi de bu bakış açısına katılmayacak şekilde aktarmaktadır. Ona göre meleğin fiziksel bir varlık olarak tasvir edilmesi doğru değildir. Yine Peygamber'in vahyi teyp gibi alması ve meleğin postacı gibi geldiğini söylemek neticeye ulaştırmayacak bir anlayıştır. Bundan başka toplumsal şartlar dikkate alındığında Peygamber'in değişik olaylar karşısında meleğin vahiy getirmesini beklemesi, kendisinin ona cevap vermesi şeklindeki mekanik bir ilişkisi içinde olması doğru değildir. Aslında Allah, Peygamber'i yaşadığı iç sıkıntıları ve toplumsal imkânlar vasıtaıyla değil de, doğrudan görmektedir. Dolayısıyla görmenin doğrudan olması gibi mukabelenin de mekanik değil de doğrudan olması gayet tabiidir. Allah'ın rûhu ya da vahyin rûhu doğrudan doğruya Peygamber'in zihniyle irtibat kurup onda ilâhî olanla insanî olanın tümünü kavrama kapasitesi sağlamaktadır. Bu güç salt olarak Peygamber'in kendi çabalarının ya da zihnî faaliyetlerinin bir ürünü olmayıp, kendi dışından gelmişse de uygulaması Peygamber'in zihninin ve toplumsal şartların içinden süzülüp ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Bu ifadelerle o, Peygamber nefsinin vahyi nasıl aldığı şeklindeki soruyu cevaplamaktadır. Peygamber'in zihni vahyin alıcısı olmakla birlikte toplumsal şartlar da vahyin konusunu ve içeriğine belirlemektedir. Hatta toplumsal şartlar yanında zaman ve mekan vahyin bizzat karakterini belirlediğinden vahyin yorumlanmasında da tarihsel ve toplumsal şartlar ana unsur oluşturmaktadırlar. Dolayısıyla bugün elimizdeki Kur'ân-ı Kerim ve vahiy Hz. Peygamber'in dönemindeki formunu oluşturduğundan evrensel değil tarihseldirler ve yalnızca yorumlamayla ortaya çıkan ilkeleri evrenseldir. Yani yorumcu söz konusu metin ve form içinde evrensel ilkeleri yorumlayıp ortaya çıkardıktan sonra mevcut

¹⁹ Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. trc. Salih Akdemir. Ankara 1995. 60; Adil Çiftçi, *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara 2001. 88. Fazlur Rahman Ehl-i sünnet'in geldiği noktayı eleştirmekte ve yetersiz bulmakta, kendi görüşünü şu şekilde ifade etmektedir: Kelâm bizzat vahiyle birlikte verilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim salt ilâhî kelâmdır ve aynı ölçüde de Hz. Muhammed'in iç kişiliğiyle yakından ilişkilidir. Ancak onun Kur'ân'la olan ilişkisi mekanik bir şekilde kavranamaz. İlahî kelâm Hz. Peygamber'in kalbinden süzülerek dışarı akmıştır (Fazlur Rahman. *İslâm*. trc. Mehmet Dağ. Mehmet Aydın. Ankara 1996. 45).

sistem yeni dönem toplumsal şartlarına uygun şekilde kavuşacaktır. Diğer bir ifadeyle toplumsal şartlar içinde mevcut ilkeler evrensel olup vahyin yorumcusu bu ilkeleri bulup kendi dönemindeki şartlara göre yeniden anlam verecektir.

Fazlur Rahman kendi tezini inşa ederken Kur'ân-ı Kerîm'in meleğin Hz. Peygamber'in kalbine nüzul etmesi esasından hareket eder. Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim Allah kelâmı olduğundan şüphe duyulmamakla birlikte Peygamber'in kalbine gelmiş ve onun dilinden akmış olduğundan dilsel açıdan tamamıyla Hz. Peygamber'in sözü olduğu²⁰ şeklindeki yaklaşım onun vahiy konusundaki bakış açısını oluşturmaktadır. Bundan başka "İşte sana böyle emrimizin rûhunu bildirdik" (senin zihnine ilkâ ettik) âyetinden hareketle vahyin mânen olduğunu düşünmekte ve buradan hareketle vahiyle ilgili dört hususu esas almaktadır: (I) Allah insanla doğrudan konuşmaz; Peygamber'in kalbine rûhu akıtır; (II) Bu durum Peygamber'in hakikati görme ve söylemesini sağlar; (III) Söz konusu rûh, fiziksel değil de içsel/zihnî bir ses olduğundan kulakla duyulan kelime ve sözlerden ibaret olmayıp düşünsel kelimelerden (idea-word) oluşmaktadır; (IV) Bu rûh Peygamber'e vahyi getiren melek aracılığıyla²¹ gerçekleşmektedir. Bundan başka o, "Vahiy önceden almak ve hemen sahip olmak için dilini kıpırdatıp durma! Onu derli toplu hâle getirip sonra da okutmak bizim işimiz. Bundan dolayı sen sadece ne zaman biz onu okursak, okunuşunu takip et. Sonra açıklamasını yapmak bize düşer" mealindeki vahyin nasıllığına ışık tutan Kıyâme sûresinin 16. ve 19. âyetlerini de şu şekilde yorumlamaktadır: Bu âyet, Peygamber'in vahyi muhâfaza etme ya da kendindeki vahiy rûhunun götüreceği yönden farklı bir yöne götürme gayreti içinde bulunarak sıradan insanî iradesiyle dilini kıpırdattığını göstermektedir. Fakat Allah, söz konusu âyetle Peygamber'in bu şekildeki araya girme teşebbüsünü doğru bulmadığını ifade etmektedir. Bu durum, vahiy olayının Peygamber'in şuurlu

²⁰ Fazlur Rahman. "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler". trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. Ankara 2003. 105.

²¹ Fazlur Rahman. *Major Themes of Qur'an*. Minneapolis 1994. 99; ayrıca bk a.mlf. "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi". trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Yenilenme Makaleler III*. Ankara 2002. 19-21.

şahsiyetinin tamamıyla dışındaki bir kaynaktan geldiğini göstermek yanında, işitilen kelimelerin zihnî olup akustik olmadığını da açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü rûh ve ses onun içindedir ve şüphesiz vahiy bir yandan Allah'tan sudûr ederken, diğer taraftan da Peygamber'in kişisel benliğiyle yakından alâkalıdır. Bütün bu esaslar da vahiy temsilciliğinin tamamıyla hâricî olduğunu düşünen geleneksel yaygın görüşü doğru kabul etmenin mümkün olmadığını göstermektedir.²²

Yine o, Kur'an'ın toptan dünya semâsına indirilmesini de "nüve olarak indirilmiştir" şeklinde yorumlamaktadır. Dünya semâsını da Peygamber'in kalbi olarak algıladığından nüve olarak Peygamber'in kalbine indirilen Kur'an, vesileler ortaya çıktıkça tedricî olarak nazil olmuştur şeklinde açıklamaktadır.²³ Nitekim "senin göğsünü ferahlatmadık mı ve seni belini büken yükten kurtarmadık mı?"²⁴ anlamındaki âyette geçen "yükün kaldırılması"nı da Kur'ân-ı Kerîm'in nüve olarak indirilmesiyle bağlantılı izah etmektedir. Yani bu durum, vahiy rûhunun potansiyel ve topyekûn vahiy olarak Peygamber'in zihniyle irtibat kurması mânâsına gelmektedir.²⁵

Bütün bu açıklamaların ardından Fazlur Rahman'ın âyet-i kerimelerden getirdiği deliller açısından Kur'ân-ı Kerîm'e bakmak faydalı olacaktır. "Ey Muhammed! Onu tekrarlamak için dilini kıpırdatıp durma! Onu senin kalbine toplamak ve okutmak Bize düşer. O hâlde Kur'ân'ı okuduğumuzda onun okunuşunu takip et! Sonra onu açıklamak Bize düşer." anlamındaki âyet aslında Fazlur Rahman'ın yorumunun ötesinde çok açık bir şekilde Kur'ân-ı Kerîm'in okunduğundan bahsetmektedir. Yine "Kur'ân-ı Kerîm'in vahyi henüz tamamlanmadan onu okuma konusunda acele etme!" (Tâhâ 20/114) anlamındaki âyet yanında "Kur'ân'ı senin kalbine iyice yerleştirmek için bölüm bölüm indirdik, ağır ağır okuduk" (el-Furkân 25/32) şeklindeki âyet de vahyin mahiyeti ve Peygamber'e okunmasıyla ilgili çok açık bilgi vermektedir. Ayrıca Hz.

22 Fazlur Rahman. *Major Themes*. 99-100.

23 Fazlur Rahman. *Major Themes*. 103.

24 el-İnşirâh 94/3.

25 Fazlur Rahman. *Major Themes*. 103.

Peygamber'den acele etmemesinin istenmesi vahiy esnasında Kur'ân'ın dinlenebilecek ses ve tilâvet edilebilecek kelime ve cümlelerden ibaret olarak vahy edildiğini göstermektedir. Cebrâil Kur'ân-ı Kerîm'i Peygamber'in kalbine indirirken okumakta, Hz. Peygamber de onun okuyuşunu takip etmektedir. Hattâ ilk âyette Peygamber Cebrâil'i takip etmede acele ettiğinden kıraatin sonunu beklemesi istenmektedir. Yani Fazlur Rahman'ın iddiasının aksine âyetler, Cebrâil'in Kur'ân-ı Kerîm'i okuduğunu, Peygamber'in de onu takip ettiğini ortaya koymaktadır. Onun düşündüğü şekilde âyetten Peygamber'in vahyi, vahiy rûhundan farklı bir yöne götürmek istediği tarzında bir yoruma gitmek bu şartlarda mümkün görünmemektedir. Nitekim âyetler dikkatlice incelendiğinde, vahyin tenzili sırasında Cebrâil'in getirdiği vahiy Peygamber'e okuduğu Peygamber'in de onu dinlediği ve kendisine okunduğu şekilde vahyi okuması gerektiği kanaatinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu durum âyetin, üç hususa önem verdiğini göstermektedir: Birincisi vahyin Peygamber'in kalbine yerleştirilmesi; ikincisi Peygamber'in kalbe yerleştirilen şeyi okuması; üçüncüsü onun mânâsını yorumlayıp izah etmesidir.²⁶

Fazlur Rahman yanında Batınîler de dahil olmak üzere lafzın Peygamber'e ait olduğunu düşünenler "dilini kıpırdatma" şeklindeki beyandan hareketle telif ve lafzın Hz. Peygamber'e ait olduğu kanaatini ortaya koymaktadırlar. Aslında Kur'ân-ı Kerîm'in bizzat kendisi Cebrâil tarafından okunduğunu yukarıda zikredilen âyet-i kerîmelerde çok açık bir şekilde dile getirmektedir. Telifin Peygamber'e ait olması şeklindeki söz konusu düşünceye değişik açılardan verilmiş cevaplar oldukça fazla olmakla birlikte bunlardan İmam Mâtürîdî'nin cevabını zikretmek konu açısından faydalı olacaktır. Nitekim o, "dilini kıpırdatma" şeklindeki beyan ve uyarının telif ve tanzim edilmiş metinlerde söz konusu olacağını dile getirmektedir. Meselâ bir kimse lafzı mevcut şiir gibi bir şeyi ilk duyduğunda sonunu beklemeden aynı anda ezberleme çabası içine girer. Hz. Peygamber de aynı durumda olduğundan vahyin alınmasıyla birlikte ezberleme çabası içine girmiştir. Mânânın ön planda olduğu durumlarda ise durup beklenilir, önce anlamaya

²⁶ İbn Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. İstanbul 1986. IV/449.

çalışılır. Hatta zihinde telif edilmesi veya nazma dönüşmesi gibi durumlarda bekleme, anlama ve dönüştürme ameliyesi söz konusu olur. Dolayısıyla lafız ve telif Peygamber'e ait olsaydı, hem o dilini kıpırdatarak telaş etmezdi, hem de bu konuda uyarılmazdı. Mânen inmiş olsaydı tekrarlamak yerine zihninde onun telifi ve lafızıyla uğraşırđı. Yine bu konuda diğeri bir delil de müşriklerin Hz. Peygamber'in Kur'ân-ı Kerîm'i bir kimseden öğrendiğini iddia eden âyet-i kerimede de müşriklere Kur'ân'ın Arapça olduğu ifade edilerek cevap verilmesini bu bağlamda hatırlamakta fayda vardır. Şayet vahiy mânen gelmiş olsaydı Hz. Peygamber'in bir kimseden mânâ olarak öğrenmesi (en-Nahl 16/103) mümkün ve müşriklerin itirazı da yerinde olurdu.²⁷

Aslında Rûhu'l-emîn'in vahyi Hz. Peygamberin kalbine indirdiğini (eş-Şuarâ 26/192-195) beyan eden âyetten hareketle telif ve lafzın Peygamber'e ait olduğunu ifade etmek mümkün değildir. Şüphesiz vahiy tecrübesini Hz. Peygamber etrafındakilerin de şahit olduğu bir tecrübe şeklinde yaşamış olduğunu ifade etmek mümkün olmadığı gibi sadece mânen olduğunu, telifin Peygamber'e ait olduğunu söylemek de doğru değildir.

Sonuç ve Değerlendirme

Vahyin mahiyetine yönelik tartışmalar vahyin ilk alıcısı olan Peygamber'in konum ve durumu yanında vahyin kendisinin neliğini de dikkate alacak ikili bir çalışma alanına sahiptir. Yani vahyin gayb ile şehadet âlemi arasındaki iletişim olması, bu iletişimi sağlayan Peygamber'in vahyi almadaki konum ve durumunun ne olduğunu belirlemeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Batınîler ve filozoflar Peygamber akli veya nefsinin tahayyülü noktasından hareket ederek vahyi aldığını ifade etmektedirler. Fazlur Rahman'ın hareket noktası da bu şekildedir. Şüphesiz bu yaklaşımdan vahyin mahiyetine geçildiğinde onun belli bir toplumsal şartlardaki Peygamber ve ümmetine hitap etmesi gaybî olan mânâ boyutu yanında Peygamber tarafından dönüştürülmüş

²⁷ Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul. Mizan Yayınevi. XVI/295-298.

lafzî boyuttan oluştuğunu göstermektedir. Yani onun lafza çevrilmesini temin eden de vahyin alıcısı olan Peygamberdir.

Lafzın Peygamber'e aidiyeti konusunda yukarıda aktarılan âyet-i kerîmeler aslında doğrudan böyle bir kanaati destekleyecek muhtevayı vermemekle birlikte Batınîler'den itibaren modern dönem tarihselci bakış kalbe nüzul eden âyetten hareketle Kur'ân-ı Kerîm'in mânen indiğini lafzın da Peygamber'e ait olduğunu ifade etmektedirler. İslâm filozofları kendi felsefî sistemlerini inşa ederken hakîmin/filozofun konumuna benzer tefekkür eden hâkîkate ulaşan bir Peygamber tasavvuru inşa etmişlerdir. Fazlur Rahman örneğindeki modern yöntemi kullanan tarihselciler de kendi tezlerini destekleme amaçlı yorumlarda felsefenin bıraktığı yerden kendi sistemlerini dönüştürerek devam ettirmektedirler. Aslında söz konusu âyet-i kerîmeler onların tezini destekleyecek muhtevayı haiz değillerdir. Aksine bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in okunduğunu bildiren âyet-i kerimeler telif ve nazmın onun dışında gerçekleşmiş olduğunu göstermektedir.

Diğer bir husus da tarihselci bakış açısının iddia ettiği gibi vahiy Peygamber'in zihni vasıtasıyla toplumsal şartların dışı vurumu diyeceğimiz bir mahiyete sahipse vahyin hakikati veya lafzın bağlayıcılığı gibi bir husustan bahsetme imkanı yoktur. Çünkü bu sisteme göre lafız toplumsal şartların ürünü ve Hz. Peygamber'in yaşadığı dönem açısından bir anlam ifade eden bir manzumeysen bu şartlarda oluşmuş lafzın kendisinden sonrasına hitap etmesi durumu devre dışı kalmaktadır. Bunun yerine vahyin metni yorumcunun araştırma malzemesini oluşturmakta ve yorumcu nüzul ortamındaki şartları dikkate alarak kendi dönemine metni değil metin ve lafızla amaçlanan ilkeyi getirerek kendi şartları içinde ona yeni bir form katmaktadır. Bu yaklaşım artık metnin veya lafzın bağlayıcılığı durumunu rafa kaldırma yanında Kur'ân-ı Kerîm'in evrensel olması ve icazı gibi durumları da imkansız hale getirmektedir. Hz. Peygamber'in tebliği ve İslâm'ın yaşanılan hayata hitap edebilecek şekilde şeriat dediğimiz bütünlüklü ilke ve esasları, metnin salt tarihsel bir manzume olmadığını göstermektedir. Metnin ve dilin tarihsel ve dönemsel olması Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Peygamber dönemine hapsedip o dönem için geçerli bir metin haline dönüştürmekte, bu yaklaşım da

İslâm'ın evrensel olması ve bugüne hitap etmesi şöyle dursun tarihin derinliklerinde nazil olmuş sıradan şiirden farksız bir metin haline getirmektedir. Bu nokta da Kur'ân-ı Kerîm'in mevcuttaki Kitâb-ı Mukaddes'ten farklı bir yazım hikayesinin bulunması durumunu dikkate alma zaruretini ortaya çıkmaktadır.

Halku'l-Kurân konusuna gelince bu hususun referans gösterilmesi incelerken görüldüğü üzere o dönemki tartışmaların ve meseleyi ele alış sırasında tarafların her biri diğerinin yorumunu Hıristiyanlığa yaklaşma olarak değerlendirmektedirler. Dolayısıyla konunun tartışma zeminde Allah'tan başka kadîm bir varlığın kabulü teslise götürür mü? Şeklindeki endişe vardır. Kur'ân-ı Kerim Allah mı? Kur'ân ne hâlıktır ne de mahluktur, Kur'ân-ı Kerîm'in mânâsı gaybî boyutu, lafzı ise dünyevî ve şahid âlemin bir sonucudur şeklindeki bakış açılarının hemen hepsinde teslisten uzaklaşma gayreti hakim olmakla birlikte bu tür düşünceleri ilk defa dile getirenler ise Hıristiyan olmakla itham edilmişlerdir. Bu durum tartışmanın zemininde zat sıfat ilişkisi olup sıfat nispetinde teslise düşme endişesinin bulunduğu çok açık bir şekilde ortaya konulmaktadır. Ancak "kelime" kavramına yüklenen anlamlar ve Hıristiyanlıktaki logos kavramına benzer yorumların Batînlilik'te ve belli tenzihî esaslar çerçevesinde İbnü'l-Arabî'nin sisteminde de yer aldığı dikkati çekmektedir. Fakat tarihselciler geçmişteki bu tür vahyin mahiyetine yönelik Batînlî-felsefî tecrübeyi lafzın tarihsel ve dönemselsel olması şeklindeki bakış açısıyla yeni bir yorumlama denemsi yapmaktadırlar.

Tarihselci bakış açısında lafzın ve nazmın Peygamber'e ait olması, Peygamber'i vahyin uygulayıcısı olmaktan ziyade vahyin ve metnin oluşmasında özne konumuna çıkarmaktadır. Yani vahiy Allah ve Peygamber birliğinde oluşmuş bir metindir diye yorumladığımızda Peygamber vahyin alıcısı ve tebliğcisi olma konumundan vahyin telifi ve nazmını sağlayan öznesi durumuna dönüşmektedir. Bu durum bir açıdan Hz. İsbâ'nın konumuna benzer yeni bir konumlandırmayı da beraberinde getirmektedir. Logos olan İsbâ bir yönü lahutî olmakla birlikte diğer yönü de nasutîdir ve Allah'ın kelâmıdır. İşte lafzın Peygamber'e ait olması fikriyle de Hz. Peygamber beşer olması ve vahyin alıcısı ve nesnesi olması durumundan vahyin öznesi olma konumuna yükseltilmekte ve

Peygamber'in vahiy alma tecrübesi yeni bir mahiyete evrilmektedir. Böylece halku'l-Kur'ân meselesinin tartışıldığı dönemki endişelerin bu vesileyle tersine çevrilip hayata geçirildiği ve Peygamber'in konumunun değiştiği yeni bir döneme girilmektedir. Dolayısıyla halku'l-Kur'ân konusundaki tartışma zemini, tam tersine hedefinin dışına çıkılarak modern zamana taşınmaktadır. Bu vesileyle Peygamber'in konum ve durumu teslise gidecek bir süreci de başlatmaktadır. Peygamber'in konumu vahyin alıcısı ve tebliğcisi olmaktan çıkarılarak, vahyin dönüşümünü sağlayan ilahî yön ve tebliğcisi olan beşerî yön olmak üzere ikili boyuta dönüşmesi, Peygamber nezdinde nübüvvetin konumu İsâ aleyhisselâmın konumuna benzer yeni bir boyuta bürünmektedir.

Finansman / Funding:

This research received no external funding. / Bu araştırma herhangi bir dış fon almamıştır.

Çıkar Çatışması / Conflicts of Interest:

The author declare no conflict of interest. / Yazar, herhangi bir çıkar çatışması olmadığını beyan eder.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *er-Reddu ale'z-Zenâdika ve'l-Cehmiyye*. trc. Yunus Öztürk. Ankara. Ankara Okulu Yayınları 2020.
- Affî. Ebû'l-Alâ. *Fusûs'l-Hikem Okumaları için Anahtar*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul İz Yayıncılık 2002.
- Affî. Ebu'l-Alâ. "Müslümanların Logos/Kelime Nazariyeleri", *İslâm Düşüncesi Üzerine Makaleler*. trc. Ekrem Demirli. İstanbul. İz Yayıncılık. 2000. 61-106.
- Avcu. Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. İstanbul. Marmara Akademi Yayınları 2018.
- Çiftçi. Adil. *Fazlur Rahman ile İslâm'ı Yeniden Düşünmek*. Ankara 2001.
- Ebû Ali el-Cübbâ. *Kitâbü'l-Makâlât*. thk. inceleme Özkan Şimşek, İskender Sarıca, Yusuf Arıkaner. İstanbul. Endülüs Yayınları 2019.
- Erdoğan. İsmail . "el-Bulga fi'l-Hikme" Adlı Eseri Bağlamında Muhyiddin İbn Arabî'nin Vahiy Anlayışı". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2010. XV/2. 27-45.
- Fazlur Rahman. "Eyüp Han Döneminde Bazı İslâmî Meseleler". trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*. Ankara 2003. 105-109.
- Fazlur Rahman. "İbn Sînâ". *İslâm Düşüncesi Tarihi*. ed. M.M. Şerif. II/118. 99-125.
- Fazlur Rahman. *İslâm*. trc. Mehmet Dağ, Mehmet Aydın. Ankara 1996.
- Fazlur Rahman. "Kur'an'ın Öğretiler Sistemi". trc. Adil Çiftçi. *İslâmî Yenilenme Makaleler III*. Ankara. Ankara Okulu Yayınları 2002. 15-25.
- Fazlur Rahman. *Major Themes of Qur'an*. Minepolis 1994.
- Fazlur Rahman. *Prophecy in Islam*. London. George Allen-Unwin Ltd. 1958.
- Fazlur Rahman. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. trc. Salih Akdemir. Ankara. Ankara Okulu Yayınları 1995.
- İbn Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*. İstanbul 1986. IV.
- Kadı Abdülcebbar. *Şerhu'l Usûli'l-Hamse*. haz. İlyas Çelebi. İstanbul. Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı 2013. II.
- K. Arpağuş. Hatice. *Fazlur Rahman'a Göre Allah İnsan ve Vahiy*, İstanbul. MÜİFAV 2021.
- K. Arpağuş. Hatice. "İnsanın Yaratılışına Katkı Bağlamında Nefs-i Vâhide ve Anlam Alanı". *Din ve Bilim Açısından Yaratılış*. İstanbul. MÜİFAV Yayınları 2022. 219-251.
- Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul. Mizan Yayınevi. XVI.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İlahî Hitabın Tabiatı*. trc. M. Emin Maşalı. İstanbul. Kitabiyat 2001.
- Nasr Hâmid Ebû Zeyd. *İtticâhü'l-aklî fi't-tefsir*. Kahire. ed-Dârü'l-Beydâ 1996.
- Sürüş. Abdülkerim. *Bastu't- Tecribeti'n-Nebeviyye* . trc. Ahmed el-Kapançı. Irak. Dârü'l-fikri'l-cedîd 2006.
- Sürüş. Abdülkerim. *Expansion of Prophetic Experience: Essays on Historicity, Contingency and Plurality in Religion*. Leiden. Brill 2009.

- Sürüş. Abdülkerim. *Nebevî Rüyaların Ravisi Hz. Muhammed*. trc. Asiye Tığlı. İstanbul. Mana Yayınları 2018.
- Şebusterî. Muhammed Müctehid. *Hermonetik, Kurân ve Sünnet*. trc. Abuzer Dişkaya, İstanbul. Mana Yayınları 2017.
- Tatar. Burhanettin. "Fazlur Rahman'ın Yorum Yöntemi Üzerine". *Tezkire*. Ankara 1998. sy. 14-15. 180-188.
- Wolfson. H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri: Müslüman Hıristiyan Yahudi Kelâmı*. trc. Kasım Turhan. İstanbul. Kitabevi 2001.
- Yavuz. Y. Şevki. "İbn Küllab". *DİA*. XX/156-157.
- Yücedoğru. Tefvik. *Ehl-i Sünnete Giden Yolda İbn Küllab ve Küllabiyye Mezhebi*. Bursa. Emin Yayınları 2006.



İslam Dünyasında Hicri Birinci Yüzyıldan Günümüze Kadar Aşere Kıraatinin Yayılmamasının Tarihsel Aşamaları

Araştırma
Research

Süleyman Narol

Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Associate Professor, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Commentary, Konya, Türkiye.

✉ snarol@selcuk.edu.tr

id <https://orcid.org/0000-0003-0828-6819>

Huda Fattahi

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel
İslam Bilimleri Anabilim Dalı, Kur'ân Okuma ve Kıraat İlmi Bilim Dalı
Master Student, Selcuk University, Institute Of Social Sciences, Department of
Basic Islamic Sciences, The Science Of Recitation And Kıraat, Hatay, Türkiye

✉ hameedhana33@gmail.com

id <https://orcid.org/0000-0002-1353-3768>

Yazarlar
Authors

Narol, Süleyman-Fattahi, Huda. "İslam Dünyasında Hicri Birinci Yüzyıldan
Günümüze Kadar Aşere Kıraatinin Yayılmamasının Tarihsel Aşamaları.". *Tevilat* 3/1
(2022), 163-181.

doi <https://doi.org/10.53352/tevilat.1128578>

Atıf
Cite as

Received / Geliş Tarihi: 2022-06-09

ISSN: 2687-4849

e-ISSN: 2757-654X

Accepted / Kabul Tarihi: 2022-06-29

www.tevilat.com

Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

Bilgi
Info

İlahi vahyin Arap Dili'nin ifade kalıplarına bürünmüş hali olan Kur'an'ın anlaşılması ve yorumlanması konusunda Hz. Peygamber, sahabe ve tâbiün tarafından bir takım usul ve esaslar ortaya konulmuştur. Sonraki dönemlerde de âlimler bu esaslar üzerine her dönemin ihtiyacına göre yeni birtakım ilavelerde bulunmuşlardır. Kur'an'ın anlaşılmasına dair bu usul ve kaideler dinamik bir şekilde asırsaadetten günümüze kadar gelmiştir. Kur'an'ın doğru bir şekilde anlaşılması ve yorumlanmasına dair bu usul ve esasları ele alan Kur'an ilimleri içerisinde kıraat ilmi en önde gelen ilimler arasında yer alır. Kıraat ilminin haiz olduğu bu önem sebebiyle Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabası içerisinde bulunan müfessirlerce geçmişten günümüze tarihin her aşamasında kendisine yeterince ilgi gösterilmiş ve bu ilim bütün İslam coğrafyasında nesilden nesile aktarılmıştır. Ancak kıraat ilmine gösterilen ilgiye rağmen ne yazık ki bu ilmin tarihi süreçte İslam coğrafyasında yayılmasını ele alan ve onun tarihçesine yer veren kaynakların oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Kadim dönemden modern döneme kıraat âlimlerinin tasnif ettikleri eserlerde bazı kıraatlerin İslam âleminde belli tarihsel aşamalarda nasıl yayıldığı veya yok olduğu ya da İslam âlemindeki coğrafi dağılımının nasıl olduğu ile ilgili hususlara dair yeterli bilgi bulmak pek mümkün değildir.

Bu makale, hicri birinci asırdan günümüze kadar geçen zaman diliminde İslam dünyasının tamamında kıraatlerin yayılış serüvenini ele almayı amaçlamıştır. Özellikle Mekke, Medine, Şam, Kufe, Basra, Mısır, Kuzey Afrika, Endülüs ve Anadolu vb. bölgelerde yayılan kıraatlerin Hicri birinci yüzyıldan günümüze kadarki gelişimi ve bir ülkeden diğer bir ülkeye yayılma sürecini tetikleyen sebeplere ve bir zaman diliminden diğerine geçerken kat ettiği mesafeye yer vermeyi hedeflemiştir. Kıraatlerin yayılmasının sebepleri üzerinde durulurken de bu sebeplerin öne çıkanlarının, kâriilerin sahip olduğu şöhret, bu alanda ortaya koydukları etkin faaliyetler, kıraatlerin sahip olduğu özellikler ile siyasi veya mezhepsel motifler olduğu tespiti yapılmış ve bunlar üzerinde durulmuştur.

Kıraat ilminin Kur'an ilimleri içerisinde sahip olduğu önem ve kendisine gösterilen ilgiye rağmen aşere kıraatinin tarihi süreçte kat ettiği aşamaları ele alan çok fazla çalışma bulunmadığından bu çalışma söz konusu boşluğu bir nebze de olsa doldurmaya amaçlamıştır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Tilâvet, Kıraat ilmi, Kıraat-ı Aşere, kıraat imamları.

The Historical Stages of the Spread of the Ten Qira'at in the Islamic World From the First Hijri Century Until the Present Century

A number of methods and principles were put forward by the Prophet, the Sahaba and the tabieen regarding the understanding and interpretation of the Qur'an, which is the divine revelation with human language. In the following periods, scholars made some new additions on these principles according to the needs of each period. These methods and rules relating to the understanding of the Qur'an have been transmitted dynamically from the time of the Prophet to the present day. Qira'at is at the forefront among the Qur'anic sciences. For this reason, it has been a branch of science that has been given sufficient care and attention at every stage of history from past to present. However, despite the interest shown in Qira'at, the resources related to the history of the spread of this science are limited. In the written works of the first period and later ones, it is very difficult to find answers to the questions about how some Qira'at spread or disappeared in certain historical stages or how their geographical distribution was in the Islamic world.

This article covers the history of the spread of Qira'at in the entire Islamic world from the first Hijri century to the present. It deals with the development of Qira'at spread in the Mecca, Medina, Damascus, Kufa, Basra, Egypt, North Africa, Andalusia and Anatolia etc. regions from the first century of Hijri to the present day and the reasons that triggered the process of spreading from one country to another, and its development from one time period to another. While some of the reasons for the spread of Qira'at are the fame of Qurr'a and their active activities in this field, sometimes they are related to the characteristics of Qira'at. Political or doctrinal motives were influential in the spread of some recitations.

Despite the importance of the science of Qira'at and the interest shown to it, there are not many studies dealing with the stages of Qira'at in the historical process. This study aimed to fill this gap to some extent.

Keywords: The Qur'an, Recitation, The Science of Qiraat, Ten Qiraat, Recitation Imams.

المراحل التاريخية لانتشار القراءات العشر في العالم الإسلامي منذ القرن الهجري الأول حتى القرن الحالي

المقدمة

لقد تصدر علم القراءات قائمة علوم القرآن، ونال حظاً وافراً من العناية والاهتمام والدراسات، ولقد انصب الاهتمام قديماً وحديثاً على مسألة تعدد القراءات وتصنيفها، وتراجم القراء العشرة ورواتهم، والاختلافات بين القراء في الأصول والفرش. لكن الدراسات في تأريخ هذا العلم بقيت محدودةً وضيقةً، وخصوصاً في مجال كيفية انتشار بعض القراءات في العالم الإسلامي في مراحل تاريخية معينة أو اندثارها، فلا نكاد نجد في مصنفات الأولين والمتأخرين ما يبي تساوالاتنا، ولا يوجد مصدر يفسر ويوضح عملية انتشار القراءات وتوزعها الجغرافي في أنحاء العالم الإسلامي، إلا ما نجده من بضع مقتطفات في كتب أصول القراءات وتراجم القراء والتفاسير والتاريخ، وما دون ذلك استنتاجات وتخمينات لا تستند إلى دليل واضح. فلا بد من تسليط الضوء على الجوانب الغامضة وربط حلقات انتشار القراءات في الأمصار الإسلامية ربطاً منطقياً متسلسلاً على امتداد أربعة عشر قرناً حتى يومنا هذا، وتوثيق أسباب انتشارها من بلد إلى آخر، وتطورها من فترة زمنية إلى أخرى بالأدلة والأقوال. وربما يجيب هذا المقال عن كثير من التساؤلات التي تتردد بين الناس من قبيل: متى دخلت رواية الإمام فلان إلى ذلك البلد؟ متى حلت غيرها محلها إلى يومنا هذا؟ أو لماذا لاقت تلك القراءة انتشاراً في ذلك القرن؟ ولماذا اندثرت هذه القراءة؟

١. مفهوم القراءات

لقد نزل القرآن على سبعة أحرف كما جاء في الروايات الصحيحة، ومنها قول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فافروا منه ما تيسر".^١

والقراءات هي جمع قراءة، والقراءة هي: "كيفية أداء كلمات القرآن الكريم واختلافها معزواً إلى ناكلها".^٢ وبشكل أبسط هي وجه من أوجه قراءة القرآن الكريم. وبالتالي إن القراءات القرآنية المتواترة التي يقرأ بها الناس اليوم هي جزء من الأحرف السبعة التي أقرأ بها جبريل عليه السلام النبي صلى الله عليه

^١ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق. مصطفى ديب البغا (بيروت: دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٣/١٤١٤)، كتاب فضائل القرآن، باب أنزل القرآن على سبعة أحرف، رقم الحديث ٤٧٠٦، ٤/١٩٠٩، أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق. محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار الحديث، ١٩٩١/١٤١٢)، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب بيان أن القرآن على سبعة أحرف وبيان معناه، رقم الحديث ٨١٨، ١/٥٦٠.

^٢ أبو الخير محمد بن محمد بن محمد علي شمس الدين الجزري الدمشقي، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، تحقيق. زكريا عميرات (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٩/١٤٢٠)، ٩.

وسلم، ثم قرأ بها النبي على أصحابه، أو أقرّ من قرأ بها بما فيها من اختلافات.^٣

٢. تاريخ القراءات

نزل القرآن الكريم على النبي عليه الصلاة والسلام على سبعة أحرف، وقد قام النبي بتعليم أصحابه بالتلقين والمشافهة، كلٌّ حسب لهجته وقبيلته. وبعض الصحابة حفظ القرآن كاملاً وبعضهم حفظ بعض السور، مع إقرار النبي لهم بالاختلافات التي كانت تظهر بين قراءاتهم. وقام بعض الصحابة بدورهم في نقل القرآن الكريم وإقرائه، كلٌّ منهم حسب ما تلقاه من النبي أو أذن له بقراءته. وفي النصف الأول من القرن الأول الهجري ومع انتشار الفتوحات الإسلامية، توزّع الصحابة في الأمصار المختلفة لتعليم الناس، وكلّ واحد يعلم كما تعلّم من الرسول فظهرت القراءات المختلفة. وقرأ بعض الصحابة والتابعين على القراء من الصحابة، وتعلموا منهم القراءات المختلفة التي تلقوها عن رسول الله، وتأثّر كل مصر بقراءة الصحابة الذين استقروا فيه، وانتشر مذهبهم في القراءة بين الناس. ونتيجة انتشار العجم كثرت الاختلافات في القراءة، فقام الخليفة عثمان بن عفان بنسخ المصحف إلى خمسة مصاحف ووزعها على البلدان الإسلامية، واشتهر بعض التابعين الذين أخذوا عن الصحابة والتزموا بمصحف عثمان وأتقنوا الإقراء، ثم ظهرت طبقة تابعي التابعين (وهي طبقة القراء العشرة)، واشتهر منهم عدد كبير ممن عُرفوا بالضبط والإتقان وتفردوا للقراءة وتصدّروا لها، حتى صاروا أئمة في هذا العلم وشيوخ إقراء في بلدانهم، فانتشرت قراءتهم واستفاضت حتى أنّها نُسبت إليهم.^٤

وهذه القراءات التي عليها أغلب الناس في المدينة ومكة والبصرة والكوفة والشام، هي القراءات التي اختارها الإمام أحمد بن محمد^٥ في كتابه الشهير "السبعة" عام ٣٠٠ هجري. حيث اختار في كتابه سبعة قراء مشهورين عند أهل الحجاز والعراق والشام، وهم على ترتيب ابن مجاهد كالتالي: نافع بن عبد الرحمن

^٣ انظر أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، جامع البيان في القراءات السبع المشهورة، تحقيق. محمد صادق الجزائري (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٥)، ٣٢.

^٤ أبو الخير محمد بن محمد بن محمد علي شمس الدين الجزري الدمشقي، النشر في القراءات العشر، تحقيق. علي محمد الضباع (بيروت: المطبعة التجارية الكبرى) ١/ ٧-٩، علم الدين علي بن محمد السخاوي، جمال القراء وكمال الإقراء، تحقيق. علي حسين البواب، (مكة: مكتبة التراث، ١٤٠٨/١٩٨٧)، ٨٩/١. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق. مصطفى شيخ مصطفى (دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠٨)، ١٣٢.

^٥ ابن مجاهد هو الإمام المقرئ المحدث النحوي، شيخ المقرئين أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، مصنف كتاب "السبعة" ولد سنة ٢٤٥ وتوفي سنة ٣٢٤. انظر أبو الخير محمد بن محمد بن محمد علي شمس الدين الجزري الدمشقي، غاية النهاية في طبقات القراء، تحقيق. ج. برجستراسر (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦)، ١/ ١٢٨، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد عثمان الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق. طيار آلي كولاج (استنبول: مركز البحوث الإسلامية، ١٩٩٥)، ٥٣٣/٢.

المدني^٦، عبد الله بن كثير المكي^٧، عاصم بن أبي النجود، حمزة بن حبيب الزيات^٨، علي الكسائي^٩، أبو عمرو البصري^{١٠}، عبد الله بن عامر الشامي^{١١}. كما اشتهرت أيضاً قراءة الإمام أبو جعفر^{١٢} ويعقوب الحضرمي^{١٣} وخلف^{١٤}.

^٦ نافع بن عبد الرحمن المدني (ت٧٨٥/١٦٩) وهو أصهباني الأصل، استقر في المدينة وكان إمام أهل المدينة في القراءة. أقرأ الناس أكثر من سبعين عاماً. أخذ القراءة عن جماعة من التابعين. واشتهر بالرواية عنه قالون وورش بدون واسطة. انظر ابن الجزري، غاية النهاية، ٢/٢٨٨، عبد الوهاب ابن وهبان المري الحنفي، أحاسن الأخبار في محاسن السبعة الأخيار، تحقيق. أحمد السلوم (بيروت: دار ابن حزم، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ٢١٥.

^٧ عبد الله بن كثير (ت٧٣٨/١٢٠) تصدر للإقراء وانتهت إليه مشيخة القراء في مكة ولقي الكثير من الصحابة، وكان عالماً بالعربية فصيحاً، اشتغل برواية الحديث. رواه البري وقنبل. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/١٩٧، ابن وهبان، أحاسن الأخبار، ١٨٥، ابن الجزري، غاية النهاية، ١/٣٩٦.

^٨ حمزة بن حبيب الزيات (ت٧٧٣/١٥٦) كان إماماً حجةً حافظاً للحديث، استلم إمامة القراء في الكوفة بعد عاصم، عُرف عنه فضله وزهده وورعه. وروايه: خلف وخلاد بواسطة. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/٢٥٠، ابن وهبان، أحاسن الأخبار، ٣٠٣، ابن الجزري، غاية النهاية، ١/٢٣٦.

^٩ علي بن حمزة الأسدي القرئ النحوي (ت٨٠٥/١٨٩) وإمام أهل الكوفة بعد حمزة، وهو إمام معروف في العربية والنحو وقد تلقاها عن الخليل بن أحمد، وألف كتب كثيرة منها كتاب معاني القرآن. رواه: أبو الحارث الليث وحفص الدوري بدون واسطة. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/٢٩٦، ابن وهبان، أحاسن الأخبار، ٤١٠.

^{١٠} زيان بن العلاء المازني البصري (ت٧٧١/١٥٤) شيخ القراء في البصرة، وهو النحوي الشهير الحجة، أخذ القراءة عن أهل الحجاز وأهل البصرة. وروايه: حفص الدوري وصالح السوسي بواسطة. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/٢٢٣، ابن وهبان، أحاسن الأخبار، ٣٦٧، السخاوي، جمال القراء، ٢/٤٥٠، ابن الجزري، غاية النهاية، ١/٢٦٢.

^{١١} عبد الله بن عامر اليحصبي (ت٧٣٦/١١٨) إمام الشاميين في القراءة وشيخ القراء، كان حافظاً متقناً ثقةً، ولي قضاء دمشق وسادت قراءته فيها نحو خمسة قرون. وقد أخذ القراءة عن الصحابة مباشرة، وروايه: هشام وابن ذكوان بواسطة. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/١٨٦، ابن وهبان، أحاسن الأخبار، ٢٤٨، ابن الجزري، غاية النهاية، ١/٣٨٠.

^{١٢} يزيد بن القعقاع المخزومي المدني (ت٧٤٨/١٣٠) تابعي مشهور ثقة عابد زاهد. وقد أخذ القراءة عن الصحابة مباشرة، أمثال عبد الله بن عباس وأبي هريرة. أقرأ الناس في أيام الصحابة وكبار التابعين في مسجد رسول الله وكان إمام أهل المدينة. وروايه: ابن وردان وابن جمار بدون واسطة. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/١٧٢، ابن الجزري، غاية النهاية، ٢/٣٣٣.

^{١٣} يعقوب بن إسحاق بن زيد (ت٨٢١/٢٠٥) قارئ أهل البصرة وقد كان مرجعاً حجة في القراءات، وتصدر رئاسة الإقراء في البصرة. روايه: رويس وروح بدون واسطة. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/٣٢٨، ابن الجزري، غاية النهاية، ٢/٣٣٨.

^{١٤} خلف بن هشام الأسدي البزار البغدادي (ت٨٤٤/٢٣٩) كان ثقةً زاهداً عابداً كثير العلم. روايه: إسحاق وإدريس بدون واسطة. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/٤١٩، ابن وهبان، أحاسن الأخبار، ٣٦٢، ابن الجزري، غاية النهاية، ١/٢٤٦.

٣. انتشار القراءات القرآنية في الأمصار الإسلامية منذ القرن الهجري الأول

وحتى يومنا هذا

٣. ١. انتشار القراءات في القرن الأول الهجري

كما رأينا سابقاً تم تناقل القراءات مشافهة بالرواية والتلقين بين الصحابة، وتفرّق الصحابة في الأمصار المفتوحة، واشتهر منهم جماعة بإقراء القرآن ناشرين تعليم القرآن بالقراءات والأحرف المختلفة، كلٌّ يعلم بما تلقاه عن النبي حتى انتشرت القراءات المختلفة. ومن هؤلاء الصحابة: الخلفاء الأربعة وأبيّ بن كعب وزيد بن ثابت وابن عباس وأبو هريرة وعبد الله بن السائب، ومنهم أبو موسى الأشعري في البصرة، وعبد الله بن مسعود الهذلي في الكوفة، وأبو الدرداء الخزرجي في الشام. وأخذ عنهم خلق كثير من التابعين.^{١٥}

ولقد حدثت فتنة الاختلاف في السنة الخامسة والعشرين للهجرة، وسببها اختلاف الناس في القراءة بحسب اختلاف الصحف التي في أيدي الصحابة. فقام سيدنا الخليفة عثمان رضي الله عنه بنسخ المصحف الإمام لعدة نسخ، وأرسل مصحفاً إلى كل مصر من الأمصار الخمسة مكة والمدينة والشام والكوفة والبصرة، وعيّن مقرأاً لهم من خيرة الصحابة توافقت قراءته قراءة أهل مصر المرسل إليهم. فأمر زيد بن ثابت أن يُقرئ بالمصحف المدني في المدينة، وبعث عبد الله بن السائب المخزومي (ت ٦٨٩/٧٠) إلى مكة مع المصحف المكي، وبعث المغيرة بن أبي شهاب المخزومي (ت ٧١٠/٩١) إلى الشام مع المصحف الشامي، وبعث أبا عبد الرحمن السلمي (ت ٦٩٢/٧٣) إلى الكوفة مع المصحف الإمام، وأرسل عامر بن عبد القيس (ت ٦٧٥/٥٥) إلى البصرة مع نسخة من المصحف الإمام. وفي هذه الأمصار الخمسة اجتمع الناس على هؤلاء المقرئين الذين أرسلهم عثمان وتأثروا بقراءتهم التي كانت موافقة لمصاحفهم، واشتهر الكثير من التابعين الذين تصدّروا للإقراء. وكان ذلك في النصف الثاني من القرن الهجري الأول.^{١٦}

٣. ٢. انتشار القراءات في القرن الثاني الهجري

تجرّد في كل مصر جماعة من طبقة تابعي التابعين لتعلّم وتعليم القراءة، واعتنوا بضبط القراءة أتمّ عناية، حتى صاروا في ذلك أئمة يُتّدى بهم ويُرحل إليهم ويُؤخذ عنهم وأجمع أهل بلدهم على تلقي قراءتهم بالقبول ولم يختلف فيها اثنان، ولما اشتهر كل واحد منهم بالقراءة وتصدّى لها صارت تُنسب القراءة التي يُقرئ بها له نسبة ملازمة وتعليم واشتهار لا نسبة ابتداء واجتهاد. ومنهم في المدينة: أبو جعفر يزيد بن القعقاع، نافع بن أبي نعيم، وفي مكة: عبد الله بن كثير، وفي الكوفة: عاصم بن بهدلة، حمزة الزيات، علي الكسائي، خلف، وفي البصرة: أبو عمرو بن العلاء، يعقوب الحضرمي، وفي الشام:

^{١٥} انظر السيوطي، الإتيقان، ١٥٩، السخاوي، جمال القراء، ١/ ٤٢٥.

^{١٦} انظر ابن الجزري، النشر، ١/ ٨-٩، السخاوي، جمال القراء، ١/ ٨٩، السيوطي، الإتيقان، ١٣٢.

عبد الله بن عامر، وهؤلاء هم أشهر قراء الأمصار الذين كانوا بعد التابعين^{١٧}. ولندرس بشيء من التفصيل توزيع القراءات في الأمصار الإسلامية.

مكة: كان يقيم في مكة عدد كبير من الصحابة، حيث تأثرت مكة بقراءة ابن عباس، وظهر عدد من القراء التابعين مثل ابن محيصن، وعبد الله بن كثير الذي أخذ قراءته من عبد الله بن السائب الذي أرسله عثمان مع نسخة المصحف إلى مكة. وقد أجمع أهل مكة على قراءة الإمام عبد الله بن كثير المكي واقتدوا به وكان إمام الناس في القراءة لم ينازعه فيها منازع، ولم يزل هو الإمام المجمع عليه في القراءة بمكة حتى مات^{١٨}. ولا توجد آثار تدل على انتشار القراءة المكية خارج حدود نشأتها.

المدينة: بعد أن كلّف الخليفة عثمان زيد بن ثابت أن يكون وكيله في المدينة ويُقرأ الناس بالمصحف الإمام، تتلمذ على يديه الكثير من الصحابة ومنهم ابن عباس. وعن ابن عباس وأبو هريرة أخذ التابعي الجليل الإمام أبو جعفر، وقد تأثر أهل المدينة بقراءة أبي جعفر وكان لا يتقدمه أحد في عصره وانتهت إليه رئاسة القراءة في المدينة. وكان من تلاميذه الإمام نافع بن عبد الرحمن المدني الذي أخذ أيضاً من ابن عباس وغيره، وقد صار أهل المدينة إلى قراءة نافع واختاروها، فأصبح إمام أهل المدينة في القراءة، وكان الإمام نافع قد قرأ على سبعين من التابعين^{١٩}. قال ابن مجاهد: "وعلى قراءة نافع أهل المدينة إلى اليوم"^{٢٠}.

إذاً نستطيع القول إن قراءة الإمام أبو جعفر كانت محلية لم تتجاوز المدينة، ويبدو أن قراءة الإمام نافع قد نالت الشهرة والقبول وتفوقت عليها.

الشام: كما رأينا أن أهل الشام كانوا يقرؤون بقراءة أبي الدرداء، فبعث إليهم الخليفة عثمان بالمصحف الشامي مع المغيرة بن أبي شهاب. يقول ابن عساکر: "لما قَدِمَ كتاب عثمان إلى أهل الشام في القراءة، قالوا سمعنا وأطعنا وما اختلف في ذلك اثنان"^{٢١}. وهكذا فإن قراء الشام اتبعوا مصحف عثمان،

^{١٧} انظر السيوطي، *الإتقان*، ١٥٩، السخاوي، *جمال القراء*، ٢ / ٤٢٨، ابن الجزري، *النشر*، ١ / ٨-٩،

^{١٨} انظر أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس ابن مجاهد التميمي، *كتاب السبعة في القراءات*، تحقيق. شوقي ضيف (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠/١٤٠٠)، ٦٦، ابن الجزري، *النشر*، ١ / ١٢٠، *الذاني*، *جامع البيان*، ٤٨، السخاوي، *جمال القراء*، ٢ / ٤٤٩.

^{١٩} انظر السخاوي، *جمال القراء*، ٤٤٥، ابن الجزري، *النشر*، ١ / ١٧٨.

^{٢٠} ابن مجاهد، *السبعة*، ٦٢.

^{٢١} محمد بن مكرم بن علي بن منظور، *مختصر تاريخ دمشق*، تحقيق. روحية النحاس وآخرون (دمشق: دار الفكر للطباعة، ١٤٠٢ / ١٩٨٤)، ٣١ / ١.

ومنهم الإمام عبد الله بن عامر اليحصبي، فالغالب على أهل الشام قراءة ابن عامر.^{٢٢}

الكوفة: تعلّم أهل الكوفة القرآن من عبد الله بن مسعود الهذلي. وكان ابن مسعود من الصحابة الأوائل الذين أرسلهم عمر بن الخطاب لتعليم القرآن، ثم اضمحلّت قراءة ابن مسعود بالكوفة حتى كادت أن تنقرض، ثم أرسل عثمان أبو عبد الرحمن السلمي بالمصحف العثماني، ومعلوم أن السلمي قد قرأ على عليّ بن أبي طالب، وكان هذا مما شجّع أهل الكوفة على قبول تلك القراءة كونها مطابقة لقراءة عليّ بن أبي طالب الذي عاثة أهل الكوفة من شيعته. وكان الإمام عاصم قد استلم رئاسة الإقراء بالكوفة من شيخه أبو عبد الرحمن السلمي. وانتشرت قراءة عاصم في أهل الكوفة ونالت قبول العلماء والقراء. قال ابن وهبان: "واعلم أنّ قد اقتدى بقراءة عاصم عامة أهل العراق، حتى قيل كاد لا تُعرف إلا قراءة عاصم".^{٢٣} يقول ابن مجاهد: "وإلى قراءة عاصم صار بعض أهل الكوفة وليست بالغالبة عليهم".^{٢٤}

ثم تولى الإمام حمزة رئاسة الإقراء في الكوفة بعد عاصم، وأسانيده ترجع إلى الصحابين عليّ وابن مسعود. يقول محمد بن الميثم: "أدركتُ الكوفة ومسجدها الغالب عليه قراءة حمزة".^{٢٥}

أما الإمام عليّ الكسائي فقد قرأ على حمزة واستلم رئاسة الإقراء بالكوفة بعده، وكان إمام الناس في القراءة في عصره. ولكنه لم يُقَم بالكوفة وكان ينتقل في البلاد ولذلك قراءة لم تنتشر كثيراً في الكوفة، قال الداني عن الكسائي: "فأثمتَ به عامة أهل العراق في زمانه، واقتدوا بآثاره واعتمدوا على اختياره وجعلوه إمامهم وقدوتهم إلى اليوم".^{٢٦}

البصرة: استقرّ أبو موسى الأشعري في البصرة يُقَرئ الناس لفترة طويلة إلى جانب عدد من الصحابة وكان علماء البصرة يقتدون بعلماء الحجاز في القراءة فانتشرت القراءات الحجازية كذلك. يقول ابن مجاهد: "وكان في عصره جماعة من أهل العلم بالقراءة لم يبلغوه... وإلى قراءته صار أهل البصرة أو أكثرهم".^{٢٧}

ثم من بعده أجمع أهل البصرة على قراءة الإمام يعقوب الحضرمي التي احتفظت بطابعها البصري. قال الداني: "وإثمتَ بيعقوب في اختياره عامة البصريين بعد أبي عمرو، فهم أو أكثرهم على

^{٢٢} السخاوي، جمال القراء، ٢ / ٤٣١، ٤٥٤، ابن مجاهد، السبعة، ٨٧، ابن الجزري، النشر، ١ / ١٤٤، الداني، جامع البيان، ٥٦.

^{٢٣} ابن وهبان، أحسن الأخبار، ٤٣٩.

^{٢٤} ابن مجاهد، السبعة، ٧١، الداني، جامع البيان، ٦٤.

^{٢٥} ابن مجاهد، السبعة، ٧٦، السخاوي، جمال القراء، ٤٦٧.

^{٢٦} ابن وهبان، أحسن الأخبار، ٤١٧، ابن مجاهد، السبعة، ٧٨، ٧٩.

^{٢٧} ابن مجاهد، السبعة، ٨٥.

مذهبه...وسمعت ابن غلبون يقول: إمام الجامع بالبصرة لا يقرأ إلا بقراءة يعقوب".^{٢٨}

اليمن: أما اليمن فكانوا يقرؤون في القرن الأول بما تلقوه عن الصحابة الذين نزلوا في اليمن، ومنهم أبو موسى الأشعري وغيره، ومع بداية القرن الثاني دخلت القراءات بمفهومها الاصطلاحي عن طريق المقرئ اليمني أبي قرّة موسى بن طارق الزبيدي (ت ٨١٨/٢٠٣) تلميذ نافع، فانتشرت قراءة نافع. بالإضافة إلى انتشار قراءة ابن كثير في القرن الثاني الهجري.^{٢٩} ودخلت قراءة عاصم عن طريق المقرئ عبد الله بن صالح تلميذ عاصم، وكان يُقرئ الناس بصنعاء سنة ٢٠٤ هـ بقراءته على عاصم. ودخلت أيضاً قراءة أبي عمرو البصري مع دخوله إلى اليمن بصحبة أبيه سنة ٩٥ هـ، وكان لهذا أثر في بقاء قراءته حتى اليوم.^{٣٠}

مصر: وفي مصر كانت السيادة لرواية ورش^{٣١} عن نافع، وذلك بسبب كون ورش شيخ الإقراء بالديار المصرية ولم ينافس منازع. وكان قد رحل في منتصف القرن الثاني الهجري إلى الإمام نافع في المدينة فقرأ عليه أربع ختمات ثم رجع إلى مصر وانتهت إليه رياسة الإقراء فيها، وأخذ ينشر قراءته في مصر وبلاد أفريقيا عن طريق تلاميذه، مع العلم أن قراءة ورش كانت مشهورة في مصر ومنتشرة بين الناس عامة، وقد تعلمها ورش في مصر قبل أن يذهب إلى المدينة وقرأها على الإمام نافع الذي أقره عليها.^{٣٢} وكان مما ساهم في انتشار قراءة ورش كون هذه البلاد تأخذ بفقهِ الإمام مالك، والإمام مالك يقرأ برواية ورش.

شمال أفريقيا والمغرب العربي: دخل القرآن الكريم بلاد المغرب العربي (ليبيا وتونس والجزائر والمغرب) مع دخول جيوش الإسلام إليها، وانتشر القرآن الكريم بين أبنائها، حيث تُعدّ قراءة ابن عامر أول قراءة انتشرت في شمال أفريقية، بالإضافة إلى انتشار القراءة البصرية حيث قدم يحيى بن سلام البصري (ت ٨١٦/٢٠٠) في أواخر القرن الثاني واستقر في القيروان لمدة طويلة وعلم القراءات، وركز في تعليمه

^{٢٨} ابن الجزري، غاية النهاية، ٣٣٧/٢، ابن الجزري، النشر، ١/ ١٨٦.

^{٢٩} انظر عفيف الدين عثمان بن عمر بن أبي بكر الناشر الشافعي، الدر الناظم لرواية حفص، تحقيق خليل الكبيسي، (عمان: دار أمجد للنشر، ٢٠١٦)، ٢٥- ٢٧.

^{٣٠} عبد الله المنصوري، علم القراءات في اليمن (صنعاء: جامعة صنعاء، ٢٠٠٤/١٤٢٥)، ١٨٨.

^{٣١} عثمان بن سعيد (ت ٨١٢/١٩٧) مصري قبطي، كان ثقة وحجة في القراءة. رحل إلى نافع بالمدينة فقرأ عليه عدة ختمات، ثم رجع إلى مصر فأقرأ بما ٣٥ سنة. قرأ عليه أبو يعقوب الأزرق وغيره. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/ ٣٢٣، ابن وهبان، أحاسن الأخبار، ٢٤٠، ابن الجزري، غاية النهاية، ١/ ٤٤٦.

^{٣٢} انظر ابن الجزري، النشر، ١/ ١١٣، ابن الجزري، غاية النهاية، ١/ ٤٤٦.

على مصحف البصرة.^{٣٣}

الأندلس: عندما فتح المسلمون الأندلس عرفت تلك البلاد أول قراءة للقرآن الكريم، وهي قراءة ابن عامر الشامي بسبب أن الجند الذي فتح الأندلس كان يقرأ بها. واستمر المغاربة والأندلسيون يقرؤون القرآن الكريم برواية هشام عن ابن عامر ما يزيد على القرن، قال المقرئ في كتابه "نفع الطيب": "واعلم أن أهل الأندلس كانوا في القديم على مذهب الأوزاعي وأهل الشام، منذ أول الفتح".^{٣٤}

إقليم خراسان وما وراء النهر: انتشرت قراءة الكسائي بشكل كبير في خراسان وما وراء نهر جيحون عن طريق شيخ القراءة في خراسان الحافظ قتيبة بن مهران (ت ٢٠٠/٨١٥) الذي صحب الكسائي أكثر من خمسين سنة وأخذ قراءته، فكان يروي عنه في أصبهان، وبقيت قراءته مستعملة إلى أواخر القرن السابع.^{٣٥}

٣. ٣. انتشار القراءات في القرن الثالث الهجري

بقيت القراءات المنتشرة على حالها مع بعض التغييرات الطفيفة في المناطق التالية:

الكوفة: في الكوفة غلبت قراءة حمزة على بقية قراءات الكوفة. فقد أسند ابن مجاهد عن محمد بن الهيثم المقرئ (ت ٤٩٩/٢٤٦٣) قوله: "أدركت الكوفة ومسجدها الغالب عليه قراءة حمزة، ولا أعلمني أدركت حلقة من حلق المسجد يقرؤون بقراءة عاصم"^{٣٦}

اليمن: أما اليمن فما زالت قراءة ابن كثير ونافع وأبي عمرو البصري ورواية حفص عن عاصم منتشرة في جميع اليمن، وقد دخلت رواية شعبة عن عاصم لليمن في منتصف القرن الثالث عن طريق المقرئ أبي كريب الكوفي (ت ٤٧٧/٢٤٦١) وكان تلميذاً لشعبة.^{٣٧}

مصر: وفي مصر بقيت قراءة نافع وتمددت، بسبب انتشار تلاميذ ورش عن طريق الأزرق في أنحاء مصر بشكل كبير، يقول أبو الفضل الخزازي (ت ٤٠٨/١٠١٧): "أدركت أهل مصر والمغرب على رواية

^{٣٣} انظر هند شلبي، القراءات بأثرية من الفتح إلى منتصف القرن الخامس الهجري (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣)، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٣، ١٥٠، ١٧٦، محمد المختار ولد أباه، تاريخ القراءات في المشرق والمغرب (المغرب: المنظمة الإسلامية للثقافة والعلوم، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ١٨٧، ١٨٨.

^{٣٤} أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، ١٩٦٨)، ٣/٢٣٠.

^{٣٥} ولد أباه، تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، ١٤١.

^{٣٦} ابن مجاهد، السبعة، ٧٦.

^{٣٧} المنصوري، علم القراءات في اليمن، ١٨٦.

أبي يعقوب عن ورش لا يعرفون غيرها".^{٣٨}

شمال أفريقيا والمغرب العربي: وفي شمال أفريقيا بعد أن كانت قراءة ابن عامر هي الغالبة، بدأت تنتشر قراءة حمزة في النصف الثاني من القرن الثاني والنصف الأول من القرن الثالث، وذلك بسبب تبني الدولة مذهب الأحناف دون غيره، فكما أنهم تأثروا بفقهاء الكوفة تأثروا بقراءتها أيضاً. أما في القيروان (تونس) فقد بدأت تنتشر قراءة نافع في منتصف القرن الثالث، واختار أهل المغرب رواية ورش المصري. أما رواية الإمام قالون فمن المرجح أنها دخلت ليبيا في القرن الثالث الهجري، وذلك بعد أن استقر مذهب الإمام مالك في بلاد الأندلس وانتشرت رواية الإمام نافع في مدينة القيروان. وقد قام المقرئ محمد بن خيرون (ت ٣٠٦/٩١٨) باستبدال قراءة حمزة في إفريقيا بقراءة نافع، فقد أقرأ العامة جميعاً برواية ورش عن نافع، وهكذا تم تحوّل الناس تدريجياً إلى قراءة نافع.^{٣٩}

أما عن سبب تحوّل الأفريقيين من المذهب الحنفي إلى المذهب المالكي، فهو نكاية في الحكام الذين ظلموا العامة، فتحوّل الناس من قراءة حمزة إلى قراءة نافع.^{٤٠} وهكذا نرى أثر الدولة الحاكمة في فرض القراءة التي تتوافق مع مذهب الدولة الفقهي حيث انتشرت قراءة حمزة بسبب شيوع مذهب أبو حنيفة في عهد العباسيين، ثم بعد دخول مذهب مالك تحوّل الناس إلى قراءة نافع.

الأندلس: وفي الأندلس حلّت قراءة نافع محل قراءة ابن عامر تدريجياً بدءاً من منتصف القرن الثالث. ويبدو أن العامل المذهبي لعب دوراً في ذلك. فقد قام والي الأندلس الحكم بن هشام بفرض مذهب مالك على قرطبة والأندلس والمغرب وترك مذهب الأوزاعي.^{٤١} أما الإمام الذهبي فيرى أن شهرة أحد القراء ويدعى أبو الأزهر عبد الصمد العتقي (ت ٢٣١/٨٤٦) وهو من أصحاب مالك، ومكانته عند الأندلسيين، أدّت لانتشار قراءة ورش. يقول: "ولم كان أبي الأزهر اعتمد الأندلسيون قراءة ورش".^{٤٢}

٣. ٤. انتشار القراءات في القرنين الرابع والخامس الهجري

بدأت تتبلور القراءات وتوضح معالمها وتنتشر إلى مناطق أخرى، ومن هنا أخذت بعض القراءات التي لاقت قبولاً وإقبالاً عند الناس وبسبب بعض العوامل المذهبية والسياسية تسيطر على القراءات الأخرى. وبشكل عام في القرن الرابع كانت قراءة أهل الشام والجزيرة وجزء من مصر هي قراءة ابن عامر. يقول ابن مجاهد: "وعلى قراءة ابن عامر أهل الشام وبلاد الجزيرة إلا نفرأ من أهل مصر فإنهم ينتحلون

^{٣٨} الذهبي، معرفة القراء، ١/ ٣٧٤، ابن الجزري، غاية النهاية، ٢/ ٣٤٩.

^{٣٩} انظر شليبي، القراءات بأفريقية، ٧٨، ١٨٦، ٢٣٥، ٢١٢، ولد أباه، تاريخ القراءات في المشرق والمغرب، ١٨٩.

^{٤٠} شليبي، القراءات بأفريقية، ٢٢٥، أحمد تيمور باشا، نظرة تاريخية في حدوث المذاهب الفقهية الأربعة (بيروت: دار القادري، ١٩٩٠/١٤١١)، ٦٣.

^{٤١} المقرئ، نفع الطيب، ٣/ ٢٣٠، تيمور باشا، نظرة تاريخية، ٦٥.

^{٤٢} الذهبي، معرفة القراء، ١/ ٣٧٤.

قراءة نافع والغالب على أهل الشام قراءة ابن عامر^{٤٣}. وقد انتشرت القراءة الشامية بسبب نشاط القراء الشامييين وكثرة طلابهم وانتشارهم في الأمصار.

ولنستعرض حركة القراءات في الأمصار الأساسية:

مكة: في مكة استمرت قراءة ابن كثير وبقيت محصورة في مكة، ولكن بدأت تنتشر فيها قراءة أبو عمرو البصري تدريجياً. حيث كان انتشارها مثار استغراب واستنكار بعض القراء في مكة، الذين لم يألفوا إلا قراءة إمامهم ابن كثير. وأغلب الظن أن سبب انتشار قراءة البصري في مكة بسهولة هو أنّ البصري كان تلميذ ابن كثير وقراءته قريبة جداً لقراءة المكيين. يقول المقدسي (ت ٣٨٠/٩٩٠) وهو من علماء القرن الرابع: "القراءات بمكة على حرف ابن كثير، وباليمين قراءة عاصم، ثم قراءة أبي عمرو مستعملة في جميع الأقاليم، وسمعتُ بعض صدور القراء بمكة يقول ما رأينا ولا سمعنا أن أحداً أمّ خلفَ هذا المقام بغير قراءة ابن كثير إلا في هذا الزمان"^{٤٤}.

المدينة: في المدينة استمرت قراءة الإمام نافع، وأيضاً قراءة أبي جعفر ولكنها لم تنتشر خارج المدينة، وبدأت قراءة أبي عمرو البصري تنتشر في المدينة، ومما ساهم في قبولها وانتشارها بين الناس أنها قريبة جداً إلى قراءة أهل الحجاز.

الشام: كان الغالب على أهل الشام قراءة ابن عامر، كما مرّ معنا في قول ابن مجاهد أن الغالب على أهل الشام والجزيرة هي قراءة ابن عامر.

الكوفة: في الكوفة لم تعد تُذكر قراءة خلف والكسائي في هذه المرحلة، واستمرت قراءة حمزة وعاصم، ولكن كانت قراءة حمزة أكثر شهرة من قراءة عاصم، وكانت رواية شعبة عن عاصم هي المفضّلة على رواية حفص^{٤٥} عن عاصم، وذلك لأن حفصاً كان قد ترك الكوفة وغادر إلى بغداد واستوطنها وانتشرت روايته فيها، أما شعبة فكان مُقلداً في الإقراء، فخلت الكوفة من الرواة عن عاصم، ورجعت الإمامة في مساجد الكوفة بعد عاصم إلى قراءة حمزة^{٤٦}. يقول ابن مجاهد: "إلى قراءة عاصم صار بعض أهل الكوفة وليسست بالغالبة عليهم... وصار الغالب على أهل الكوفة إلى اليوم قراءة حمزة بن حبيب الزيات"^{٤٧}.

^{٤٣} ابن مجاهد، السبعة، ٨٧، الداني، جامع البيان، ٥٦.

^{٤٤} شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق. محمد أمين الضناوي (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣)، ٩٧.

^{٤٥} حفص بن سليمان الكوفي البزاز (ت ٧٩٦/١٨٠)، قرأ على عاصم مباشرة، عرف بالإتقان والضبط. ابن الجزري، غاية النهاية، ٢٢٩/١، الذهبي، معرفة القراء، ٢٨٧/١.

^{٤٦} السخاوي، جمال القراء، ٤٦٧، ابن وهبان، أحسن الأخبار، ٤٥٤.

^{٤٧} ابن مجاهد، السبعة، ٧١.

البصرة: يبدو أن قراءة يعقوب قد غلبت على قراءة أبي عمرو البصري، حيث كان معظم أهل البصرة عليها طيلة القرنين الرابع والخامس، ويُستدلّ على ذلك من قول الإمام ابن الجزري نقلاً عن أئمة عاشوا في القرنين الرابع والخامس: "قال الحافظ أبو عمرو الداني (ت ٤٤٤/١٠٥٣): واثمّ يعقوب في اختياره عامة البصريين بعد أبي عمرو، فهم أو أكثرهم على مذهبه".^{٤٨}

شمال العراق وجنوب الأناضول: كانت قراءة شمال العراق وحتى جنوب غرب تركيا هي قراءة ابن عامر، يقول الذهبي عن الأخرم شيخ القراء في دمشق (ت ٣٤١/٩٥٢) أنه رحل إلى بغداد سنة ٣٢٠ هـ مع وفد من الدمشقيين، وبقي فيها سبع سنين يدرّس قراءة ابن عامر.^{٤٩} ويقول المقدسي (ت ٣٨٠/٩٩٠) عن أهل الموصل وحزّان (شانلي أورفا حالياً) وتلك النواحي: "يختارون قراءة عبد الله بن عامر".^{٥٠}

اليمن: وفي اليمن استمرت قراءة ابن كثير، وطغت قراءة عاصم من بداية القرن الرابع والخامس، وبقيت قراءة البصري منتشرة في جميع أقاليم اليمن، ثم قراءة أبي عمرو مستعملة في جميع الأقاليم. وانتشرت قراءة نافع من رايه ورش في القرن الرابع، ولكن تلاشت في القرن الخامس ولم يستمر العمل بها طويلاً فلم يُوجد لها أثر بعد الأربعمائة هجري.^{٥١} ودخلت رواية قالون^{٥٢} عن نافع إلى صنعاء في القرن الرابع الهجري وبقيت حتى الآن.^{٥٣}

مصر: وفي مصر كانت السيادة وما زالت لرواية ورش عن نافع، وأخذت تنتشر في أرجاء المغرب العربي وكثير من البلاد الإفريقية.

شمال أفريقيا والمغرب: وعن شمال أفريقيا يقول المقدسي: "وأما القراءات في جميع الأقاليم فقراءة نافع فحسب".^{٥٤} غير أن أهل المغرب الأدنى (ليبيا وتونس) وما حاذها من البلاد الإفريقية انتشرت فيهم رواية قالون عن نافع، حيث تعتبر أسهل من رواية ورش في الأصول والأحكام.

الأندلس: وفي الأندلس استمر انتشار قراءة ورش، حيث أن أمير المؤمنين في الأندلس قام باستدعاء المقرئ عبد الله بن محمد القضاعي إلى قرطبة في حدود عام ٣٥٠ هجري، وقال أبو عمرو

^{٤٨} ابن الجزري، النشر، ١ / ٤٣.

^{٤٩} الذهبي، معرفة القراء، ٢ / ٥٧١.

^{٥٠} المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ١٢٩.

^{٥١} انظر الناشري، الدر الناظم، ٢٥، ٢٦.

^{٥٢} عيسى بن مينا (ت ٢٢٠/٨٣٥)، وهو من أئمة النحو والقراءة في المدينة، وكان أصمّاً. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١ / ٣٢٦، ابن وهبان، أحسن الأخبار، ٢٣٩، ابن الجزري، غاية النهاية، ١ / ٥٤٢.

^{٥٣} المنصوري، علم القراءات في اليمن، ٢٠١.

^{٥٤} المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، ٢٣٨.

الدايني عنه أنه أقرأ الناس فيها بحرف ورش قرابة ثلاثين عاماً.^{٥٥}

٣. ٥. انتشار القراءات في القرون السادسة والسابعة والثامن والتاسع الهجري

ما يميّز هذه القرون أن قراءة أبي عمرو غلبت تدريجياً على أهل العراق والحجاز واليمن والشام ومصر والسودان وشرق أفريقيا، ويبدو أن لانتشار المذهب الحنفي في العراق وبلاد الشام وتركيا أثرٌ في ذلك، حيث أن الأحناف يميلون لقراءة أبي عمرو وحفص. يقول ابن الجزري: "فالقراءة التي عليها الناس اليوم بالشام والحجاز واليمن ومصر هي قراءة أبي عمرو، فلا تكاد تجد أحداً يُلقّن القرآن إلا على حرفه خاصّةً في الفرش، وقد يُخطّون في الأصول، ولقد كانت الشام تُقرأ بحرف ابن عامر إلى حدود الخمسمائة، فتركوا ذلك لأن شخصاً قدم من أهل العراق، وكان يُلقّن الناس بالجامع الأموي على قراءة أبي عمرو، فاجتمع عليه خلق واشتهرت هذه القراءة عنه".^{٥٦} إذاً أهل الشام استمروا يقرؤون بقراءة ابن عامر إلى نهاية القرن الخامس، حتى قَدِمَ عليهم أحد أئمة القراء المشهورين وهو ابن طاووس، الذي كان يُفضّل قراءة أبي عمرو البصري، فأخذت في الانتشار التدريجي بالشام حتى حلّت محلّ قراءة ابن عامر. واستمرت الرواية السائدة حتى القرن التاسع هي قراءة أبي عمرو. ومع الانتشار الكبير لقراءة البصري نجد بعض المناطق ما زالت على قراءتها المشهورة بها ومنها:

العراق: أما في العراق فقد طغت قراءة عاصم وتحديداً رواية حفص على جميع مناطق العراق وما حولها، واستمرت بالامتداد نحو الشام والأناضول وإيران، وما يؤكد ذلك أن الخطاط الشهير ياقوت المستعصي الذي عاش في بغداد في القرن السابع، له عدة مصاحف مخطوطة برواية حفص، وكما نعلم أن نسخ المصحف على قراءة معينة يعني أنها معروفة ومستعملة ويوجد من يقرأ بها في ذلك الزمان وذلك المكان.^{٥٧}

وفي القرن الثامن ما زالوا يقرؤون بقراءة عاصم وينشئون عليها، كما يؤكد لنا الأندلسي (ت١٣٤٤/٧٤٥) في قوله: "وهي القراءة التي ينشأ عليها أهل العراق".^{٥٨} وهذا يُظهر لنا أن هذه القراءة كانت منتشرة وسائدة قبل القرن الثامن بكثير. وتحديداً يقرؤون برواية حفص عن عاصم، حيث يقول الإمام الناشري الذي عاش في القرن التاسع متحدثاً عن رواية حفص ومادحاً لها: "وهي العمدة الآن في

^{٥٥} الذهبي، معرفة القراء، ٢/ ٦٥٥.

^{٥٦} ابن الجزري، غاية النهاية، ١/ ٢٦٥.

^{٥٧} غام قدوري الحمد، علوم القرآن بين المصادر والمصاحف (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، ٢٠١٨/١٤٣٩)،

٢٥٤.

^{٥٨} أبو حيان محمد بن يوسف الأندلسي، البحر المحيط، تحقيق. صدقي محمد جميل (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٩/١٤٢٠)،

٢٣.

الهند والعراق".^{٥٩}

اليمن: وفي اليمن انتشرت رواية الدوري^{٦٠} عن أبي عمرو البصري أسوة ببقية مناطق المشرق العربي، بالإضافة إلى توسع انتشار روايتي حفص وقالون كما رأينا سابقاً. واستمرت قراءة أبي عمرو وقالون وحفص حتى القرن التاسع، ويُستدل على ذلك من قول الإمام عثمان الناشرى الزبيدي (ت ١٤٤٤/٨٤٨): "... رأيت أن أعزّهم بثالث وهو الإمام حفص بن سليمان عن الإمام عاصم حتى يُجمَع لهم في هذا الإقليم ما يُفترق في سائر البلاد... وهي العمدة الآن في الهند والعراق، والأليق بكثير من النَّاس أن يعتمد رواية حفص".^{٦١}

مصر والمغرب: ما زالت مصر والمغرب على رواية ورش عن طريق الأزرق، وليبيا على قراءة قالون. يقول ابن الجزري: "وقال أبو الفضل الخزاعي: أدركت أهل مصر والمغرب على رواية أبي يعقوب، يعني الأزرق، لا يعرفون غيرها".^{٦٢} ويقول أبو حيان الأندلسي (ت ١٣٤٤/٧٤٥) الذي سكن في مصر في مقدمة تفسيره: "قرأت القرآن برواية ورش، وهي الرواية التي نشأ عليها ببلادنا وتعلّمها أولاً في المكتب".^{٦٣}

بلاد الأناضول: في المصادر القديمة لا يوجد ما يوضح ما هي القراءات التي انتشرت في بلاد الأناضول، بسبب عدم معرفة أهلها بالعربية، وصعوبة رحلتهم في طلب العلم لبعدها عن مراكز القراءات المشهورة، ولكن إذا تتبعنا المذهب الفقهي للدول التي حكمت المنطقة نصل إلى الإجابة.

لقد انتشر المذهب الحنفي في العالم الإسلامي، حتى إذا كان عهد الخلفاء العباسيين بدأ العصر الذهبي للمذهب الحنفي في أقطار الخلافة العباسية الواسعة التي دامت خمسة قرون. أما الملوك السلجوقيون وبعدهم الخوارزميون، فكلهم حنفيون وقضاة محاكمهم حنفيون، وقد بلغ المذهب الحنفي عصره الذهبي في النفاذ السياسي، حين أصدر السلطان سليم الأول قراراً يعلن فيه المذهب الحنفي هو المذهب الرسمي الإلزامي للدولة في أمور القضاء والفُتيا.^{٦٤}

إذاً يبدو أنه مع ظهور دولة السلاجقة الأولى في مناطق إيران والعراق في نهاية القرن الخامس، ومع

^{٥٩} الناشرى، الدر الناظم، ١٢١.

^{٦٠} حفص بن عمر بن عبد العزيز (ت ٨٦٢/٢٤٨) النحوي المقرئ. وهو أول من جمع القراءات السبع وأقرأ بها. انظر الذهبي، معرفة القراء، ١/ ٣٨٦، ابن وهبان، أحاسن الأخبار، ٤٠٦، ابن الجزري، غاية النهاية، ١/ ٢٣٠.

^{٦١} الناشرى، الدر الناظم، ١٢١.

^{٦٢} ابن الجزري، النشر، ١: ١١٤.

^{٦٣} الأندلسي، البحر المحيط، ٢٢.

^{٦٤} محمد إبراهيم أحمد علي - علي الحنبلي، المذهب عند الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٢)، ٢٦، ٢٧.

امتدادها في بلاد الأناضول حتى نهاية القرن السابع، امتدت معها رواية حفص التي اعتمدها، ومع تأسيس الدولة العثمانية في مطلع القرن الثامن، واتخاذها من المذهب الحنفي مذهباً رسمياً لها، اعتمدت على رواية حفص، لأن الأحناف يميلون لرواية حفص، حيث أن الإمام أبو حنيفة كان تلميذ الإمام عاصم، بالإضافة إلى أن رواية حفص كانت الأسهل على غير العرب لخلوها من الإمالات والإدغامات والأحكام المتنشعبة، وهذه الرواية كانت منتشرة في العراق المحاذي لتركيا ومن السهل وصولها لبلاد الأناضول.

مناطق إيران وما حولها: أما بالنسبة إلى مناطق إيران وأفغانستان وما حولها من البلاد التي اتبعت المذهب الشيعي، فقد انتشرت رواية حفص فيها بدءاً من العراق، ومن الكوفة تحديداً، وذلك لأن سند رواية حفص ينتهي إلى الإمام علي بن أبي طالب، فلا تقرأ الشيعة اليوم إلا بها.

٣. ٦. انتشار القراءات في القرون العاشر والحادي عشر والثاني عشر الهجري

كما رأينا سابقاً أن قراءة أبي عمرو البصري غلبت إلى القرن العاشر الهجري، ثم انتشرت رواية حفص عن عاصم في معظم العالم الإسلامي بسبب اعتماد الدولة العثمانية لها، حيث اعتمدت الدولة العثمانية رواية حفص عن عاصم وخطت بها المصاحف، فانتشرت هذه الرواية تعليماً وإقراءً.^{٦٥}

يقول الشيخ محمد تميم الزعي: "في الوقت الذي انتشرت فيه قراءة أبي عمرو... كانت رواية حفص عن عاصم بدأت تنتشر لدى الأتراك، وبدأت الدولة العثمانية تبسط سلطانها على معظم أرجاء العالم الإسلامي، فصارت تُرسل أئمة وقضاة ومقرئين أتراكاً إلى الشرق، فانتشرت رواية حفص عن طريقهم، وكذا عن طريق المصاحف التي تنسخها الدولة العثمانية برواية حفص، فأخذت رواية حفص عن عاصم تحل تدريجياً محل قراءة أبي عمرو البصري، قال الأمر إلى الخسار انتشارها، فلم تبق إلا في اليمن والسودان والقرن الإفريقي".^{٦٦}

ونجد في كتاب "تاريخ القرآن" للمستشرق نولدكه قوله: "مهما يكن فإن برهان الدين إبراهيم بن محمد الحلبي (ت ١٥٤٩/٩٥٦) الذي بات عرضةً للفقهاء الحنفي مرجعاً للدولة العثمانية، أخذ في الصلاة بقراءة أبي عمرو إلى جانب قراءة حفص".^{٦٧} وهذا يدل على كون قراءتي حفص وأبي عمرو منتشرتين في القرن العاشر في تركيا.

إذاً رواية حفص حتى القرن الحادي عشر هجري، كانت منتشرة تماماً في مناطق جنوب الأناضول وشمال بلاد الشام. فقد قال الشيخ محمد بن أبي بكر المرعشي (ت ١٧٣٧/١١٥٠) في كتابه "جهد

^{٦٥} محمد أحمد مفلح القضاة وآخرون، مقدمات في علم القراءات (عمان: دار عمار، ١٤٢٢/٢٠٠١)، ٦٣.

^{٦٦} محمد تميم الزعي، متن الجزيرة (دمشق: دار الوثقائي للدراسات القرآنية، ١٤٢٩/٢٠٠٨)، ١٤-١٧.

^{٦٧} تيودور نولدكه، تاريخ القرآن، ترجمة. جورج نادر (ألمانيا: مؤسسة كزرنراد-إدناور، ٢٠٠٤)، ٦٠٨.

المقل": "أغلب ما أذكره في هذه الرسالة مما اختلفت الأئمة فيه، قراءة عاصم. وما اختلفت فيه الرواية عن عاصم، رواية حفص. لأنهما المأخوذ بهما في ديارنا وعليهما نُقِط مصاحفنا وشكّلها"^{٦٨}

ومن ثم زاد انتشار رواية حفص في القرن الثاني عشر، ليعمّ أجزاءً أوسع من العالم الإسلامي، فقد صرّح سلطان بن ناصر الجبوري (ت ١١٣٨ / ١٧٢٥) في شرحه على قواعد البكري، أن الرواية المشتهرة في الأقطار الكثيرة كالروم والفرس والهند والعراق وغيرها من النواحي، هي رواية حفص عن عاصم.^{٦٩}

وفي مصر استمرت رواية ورش حتى أواخر القرن الخامس الهجري ثم حلّت محلها رواية الدوري وبقيت حتى منتصف القرن الثاني عشر هجري، ثم حلّت محلها رواية حفص، وذلك لأن أغلب المصاحف المشرقية كانت تُضبط على رواية حفص.^{٧٠}

وفي اليمن استمرت قراءة أبي عمرو وحفص وقالون، ولكن نافست رواية حفص قراءة أبي عمرو البصري التي انزوت إلى حضرموت، وزاحمت رواية حفص رواية قالون التي بقيت محصورةً في صنعاء.^{٧١} أما في السودان فقد كانت الرواية المنتشرة هي رواية دوري أبو عمرو، ثم أدخل القراء المصريون رواية حفص في نهاية القرن الثاني عشر وبداية الثالث عشر، وذلك بسبب حكم مصر للسودان في تلك الفترة. بينما استمرت قراءة ورش في الشمال الأفريقي، وقالون في ليبيا.

٣. ٧. انتشار القراءات في القرون الثالث عشر والرابع عشر والخامس عشر الهجري

تتميز هذه القرون بثبات توزع القراءات، حيث أن رواية حفص عن عاصم يقرأ بها معظم المسلمين في الدول الإسلامية وغيرها، ويُقرأ برواية قالون عن نافع في ليبيا وأجزاء من تونس والجزائر، ورواية ورش عن نافع في غرب مصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا وتشاد والكاميرون ونيجيريا وأغلب البلاد الأفريقية الغربية وفي شمال وغرب السودان، ويُقرأ برواية الدوري عن أبي عمرو في السودان والصومال وتشاد وفي أواسط أفريقيا عموماً وحضرموت في اليمن.^{٧٢}

وبقيت أربع روايات حيّة في العالم الإسلامي ولكن بدرجات متفاوتة فنجد الأغلب انتشاراً في عصرنا هذا على الترتيب، رواية حفص عن عاصم بأغلبية ساحقة، ثم رواية ورش عن نافع، ثم رواية قالون عن نافع، ثم رواية الدوري عن أبي عمرو.

^{٦٨} محمد بن أبي بكر ساجقلي زاده المرعشي، جهد المقل، تحقيق. سالم الحمد (عمان: دار عمار، ٢٠٠٨)، ١١٦.
^{٦٩} حازم حيدر، مدخل إلى التعريف بالمصحف الشريف (جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية، ١٩١٤/١٤٣٥)، ١٣٤.

^{٧٠} انظر علي محمد الضباع، الإضاءة في بيان أصول القراءة (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ١٩٩٩)، ٥٧.

^{٧١} المنصوري، علم القراءات في اليمن، ٢٠٠.

^{٧٢} القضاة وآخرون، مقدمات، ٦٣.

النتائج

١- تلقى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم القرآن بواسطة سيدنا جبريل عن رب العالمين بسبعة أحرف، وعلم أصحابه وأقر لهم بالاختلاف، ثم توزع الصحابة في الأمصار ونقلوا هذه القراءات إلى التابعين وتابعيهم من بعدهم، فانتشرت قراءات عديدة، وكانت هناك قراءات مستفيضة ومشهورة أكثر من غيرها

٢- في القرن الثاني الهجري بدأت تتضح هذه القراءات وتبلور في الأمصار الإسلامية وتنتشر شرقاً وغرباً، حيث انتشرت قراءة نافع في مصر واليمن، ثم انحسرت عن اليمن لتحل محلها قراءة عاصم، وتمددت قراءة ابن عامر إلى الشمال الأفريقي والأندلس ثم انحسرت عنهما وحلت محلها قراءة نافع، وانتشرت قراءة الكسائي في إقليم خراسان، وغلبت قراءة حمزة على قراءة عاصم في العراق لفترة ثم عادت قراءة عاصم بقوة، وطغت قراءة يعقوب على قراءة أبي عمرو في البصرة، وتدرجياً غلبت قراءة ابن عامر على أهل الشام والجزيرة وكل ذلك حتى نهاية القرن الخامس الهجري.

٣- بدءاً من القرن السادس الهجري وحتى القرن العاشر كانت قراءة أبو عمرو البصري تطغى على أغلب الأمصار، مع استمرار تمسك أهل العراق بقراءة عاصم، وأهل مصر والشمال الأفريقي والأندلس بقراءة نافع. أما بلاد الأناضول وفارس فقد انتشرت فيهما قراءة عاصم جنباً إلى جنب مع قراءة أبي عمرو، وكل ذلك حتى نهاية القرن التاسع تقريباً.

٤- بدءاً من القرن العاشر الهجري انتشرت رواية حفص عن عاصم في مناطق الحجاز واليمن والشام والعراق وفارس والأناضول، وفي منتصف القرن الثاني عشر دخلت إلى مصر ومنها إلى بعض السودان، وبقي الناس في المغرب العربي على قراءة نافع.

٥- بدءاً من القرن الثالث عشر الهجري وحتى يومنا هذا توقفت حركة الانتشار، وأصبحت رواية حفص هي الغالبة على جميع العالم الإسلامي، مع الاستثناءات التالية: يُقرأ برواية قالون عن نافع في ليبيا وأجزاء من تونس والجزائر، وبرواية ورش عن نافع في غرب مصر وليبيا وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا وتشاد والكاميرون ونيجيريا وأغلب البلاد الأفريقية الغربية وفي شمال وغرب السودان، ويُقرأ برواية الدوري عن أبي عمرو في السودان والصومال وحضرموت في اليمن.

٦- الأسباب التي حركت تطور انتشار القراءات من فترة لأخرى ومن منطقة لأخرى هي أولاً: أسباب اجتماعية تتعلق باختيارات عامة المسلمين ومفاضلتهم بين القراءات، ربما اعتماداً على اللهجة الأسهل، أو تتعلق بنشاط القراء في التعليم وتوطنهم في مكان معين وكثرة تلاميذهم وتوزعهم في البلاد، أو تفضيل بعض العلماء والشيوخ المشهورين لإحدى القراءات يجعل لها انتشاراً وقبولاً لدى الناس. وثانياً: أسباب سياسية حيث كان للسلطة السياسية وأصحاب النفوذ والسلطان تأثير في انتشار القراءات منذ

العهود الأولى وحتى وقتنا الحالي. وثالثاً: أسباب دينية مذهبية حيث أن المذاهب الفقهية التي تتبى قراءة معينة كان لها الأثر الكبير في قبول هذه القراءة واختيارها عند أتباعه.




**Dr. Halil İbrahim Molla Hâtır el-Azzâmî,
*es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Vahyün****

**Kitap
Tanıtımı**
Book
Review

Furkan Öztürk

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim dalı
Masters Student, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Konya, Türkiye

 frknztrk06@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0003-3047-2431>

Yazar
Author

Öztürk, Furkan. "Dr. Halil İbrahim Molla Hâtır el-Azzâmî, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Vahyün*". *Tevilat* 3/1 (2022), 183-192.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1120277>

Atıf
Cite as

İslâm tarihinde sünnetin itikadî, fikhî ve ahlakî hükümlere mesnet teşkil etmesi, üzerinde çok durulan, hakkında kitaplar ve makaleler yazılan bir meseledir. Bu konuda çokça tartışılan ve

* Halil İbrahim Molla Hâtır, *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Vahyün*, 2. Basım, yy. 2004.

sünnetin fonksiyonu hususunda belirleyici bir etkiye sahip olan mevzu ise sünnetin kaynağının vahiy olup olmadığıdır. Zira sünnetin kaynağının bizzat vahiy olduğunu söyleyenler olduğu gibi bunun aksini dile getirenler de olmuştur. Bu bağlamda sünnetin vahiy olduğunu ortaya koymayı amaçlayan Molla Hâtır'ın *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Vahyün* adlı eseri ilgili literatür içerisinde dikkat çekici görünmektedir.

İslâm dünyasında vahy-i metlûv ve vahy-i gayr-i metlûv ayrımını benimseyenlerin bir örneği olan Molla Hâtır, bu fikrini ispat etmek amacıyla *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Vahyün* adlı eserini telif etmiş ve bu kitabı yazma sebebi olarak kitabının mukaddimesinde kısaca şunları belirtmiştir:

“Bu konu uzun zamandan beri dikkatimi çekiyordu. Hindistan’a kendilerini Kur’aniyyûn diye adlandıran bir cemaatten konuyla ilgili eserler getirmeleri için birilerini gönderdim ve Urduca dilinde on adet eser getirdiler. Pakistan ve Hindistan’daki güvenilir âlimlere bu kitapları gönderip bu kitaplardaki şüphe uyandıran şeyleri bildirmelerini istedim ve konuyla ilgili Şübühâtün Havle’s-Sünne ve Dahdihâ adlı eseri yazdım. Fakat burada sadece Kur’an’dan deliller sundum ve bu kitapta sünnetin vahiy olduğuna dair uzun bir bölüm de bulunmaktaydı.”
(s.11,12)

Aynı şekilde *Neş’etü ‘Ulûmi’l-Hadîs ve eş-Şefâatü ve’r-raddü ‘alâ Münkirihâ* adlı eserlerinde de bu konuya değinen Molla Hâtır, daha sonra bu meseleyle ilgili müstakil bir eser yazmak istemiş ve bu eserini *es-Sünnetü'n-Nebeviyyetü Vahyün* olarak isimlendirmiştir. Müellif bu eserinde diğerlerinden farklı olarak sadece Kur’ân’dan deliller getirmekle yetinmemiştir.

Eserin mukaddimesinde, sünnetin kaynağının vahiy olduğuna dair âyetlerden deliller çıkarmak için defalarca Kur’ân’ı okuduğunu belirten Molla Hâtır, aynı şekilde binlerce hadise müracaat ettiğini ve yüz başlık oluşturup bunların altına da birkaç hadis eklediğini ve neticede sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna dair pek çok delil ortaya koyduğunu aktarmıştır. Ayrıca bu konuyla ilgili nübüvvete dair delillere müracaat ettiğini belirten müellif, buna ek olarak konuyla

ilgili ilmî delillere de başvurduğunu belirtmiştir. Molla Hâtır, böyle bir girişimin önceki zamanlarda mevcut olmadığını ve o zamanlarda buna ihtiyaç da duyulmadığına dikkat çekmiş yaşadığı dönemde durumun değiştiğini ve zamanındaki durumun kendisini bu konuyu farklı delillerle çeşitlendirmeye sevk ettiğini söylemiştir.

Bu bilgilerden anlaşıldığı üzere Molla Hâtır'ı bu çalışmayı yapmaya sevk eden amillerin başında yaşadığı dönemde sünnetin meşruiyetine karşı yapılan menfi yorumlar ve bununla ilgili ortaya atılan tezler gelmektedir. Müellifin bu eseri yazmakla söz konusu menfi duruma bir antitez niteliğinde cevap vermek ve sünnetle ilgili yapılan bu yorumları bertaraf edip onun, dinin asıllarından bir asıl olduğunu ortaya koyma amacını güttüğü söylenebilir.

Eserini beş bölüme ayıran Molla Hâtır, birinci bölümde vahiy ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi; ikinci bölümde sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna dair Kur'ân'dan, üçüncü bölümde nebevî sünnetten, dördüncü bölümde nübüvvet mucizelerinden ve beşinci bölümde ise ilmî i'câzdan delilleri ele almış ve eserini sonuç bölümüyle tamamlamıştır.

Molla Hâtır çalışmasının birinci bölümünü oluşturan vahiy ile nübüvvet arasındaki ilişkiyi; vahyin tanımı, çeşitleri, nübüvvetin vahiy ile sübûtu ve Allah tarafından gönderilen her vahyin yazılı olma şartının bulunmaması başlıklarıyla ele almıştır. Her başlığın altında ele aldığı konuları âyetlerden örnekler vererek desteklemiş ve ilgili hususları okuyucunun zihninde müşahhas bir hale getirmiştir.

Vahy-i gayr-i metlûvün mevcut olduğuna dair önceki peygamberlerden örnekler veren müellif, bu örneklerin birinde Hz. Mûsâ (a.s.) ile kavmi arasında gerçekleşen bakara hadisesi etrafında cereyan eden diyalogu aktarmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de el-Bakara suresinin 67-72 âyetleri arasında anlatılan kıssaya göre Allah İsrailoğulları'na bir öküz kesmelerini emretmiş ve İsrailoğulları bu öküzün yaşı ve rengi gibi hususlar hakkında Hz. Mûsâ'dan (a.s.) Allah'a rucû' edip detaylı bilgi almasını istemişlerdir. Bu durumu değerlendiren Molla Hâtır, Tevrat'ın tek seferde bir bütün halinde indirildiğine dikkat çekmiş ve "Şayet

mevzu bahis bakara ile ilgili bilgiler Tevrat'ta olsaydı Hz. Mûsâ (a.s.) Allah'a müracaat etmek yerine, bu bilgiyi edinmeleri için onları Tevrat'ı okumaya yönlendirir veyahut kendisi Tevrat'ı onlara okur ve onda olan hükümlerle amel etmelerini emrederdi” şeklinde bir istidlalle önceki peygamberlerde de vahy-i gayr-i metlûvün olduğunu ispatlama yoluna gitmiştir.

Bu örneği veren müellif bakara hadisesi gibi sonradan meydana gelen olayların Tevrat'ta yazılı olmadığını ve yeni cevaplara ihtiyaç duyduğunu belirtmiş ve bu durumun vahy-i gayr-i metlûve bir örnek olduğunu ifade etmiştir. Müellife göre şayet vahy-i gayr-i metlûv Hz. Mûsâ (a.s.) ve diğer peygamberler hakkında caiz ve mümkün ise Hz. Muhammed'in hakkında evleviyetle caiz ve vakidir. (s.27,28)

Bu bölümde müellifin eserde işlediği konuların temel kavramları olan vahiy, metlûv vahiy, gayr-i metlûv vahiy gibi terimleri açıklamış olması dikkat çeken bir husustur. Nitekim bu durum okuyucunun meseleyi anlamlandırmak için başka kaynaklara müracaat etme ihtiyacını ortadan kaldırmıştır.

Molla Hâtır, eserinin ikinci bölümünü sünnetin vahiy kapsamında olduğuna dair Kur'ân-ı Kerîm'den delillere ayırmış ve bu delilleri genel ve özel deliller olmak üzere ikili taksime tabi tutmuştur. Bu bölümde konuyla ilgili genel deliller olarak şunları zikretmiştir:

1. Allah'ın nebîsi hakkında onun hevasından konuşmayacağını bildirmesi: Müellife göre Allah Resûlü'nün konuştuğu her söz kendisine vahyolunan vahiyden bir parçayı teşkil etmektedir.

2. Birçok âyette hikmet kavramının Kur'ân'a atfedilmesi: Buradaki hikmeti sünnet olarak yorumlayan müellif, Arapça dil kaidelerinden hareketle Kitap ve hikmet arasındaki atfın muğâyeret (farklılık) manasını ifade ettiğini belirterek, Kitap ve hikmetin metlûv ve gayr-i metlûv vahye delalet ettiğini düşünmektedir.

Molla Hâtır bu görüşünü desteklemek için eserinde İmâm Şâfiî'nin şu sözünü nakletmiştir: *“Allah Kitab'ı zikretmiştir ki bundan kasıt Kur'ân'dır. Aynı şekilde hikmeti de zikretmiştir ki*

ilimlerine güvendiğim Kur'ân ehli kimseler hikmetin sünnet olduğunu söylemektedirler.” (s.34)

3. Allah'ın, Kur'ân'ın beyânını üstlenmesi: Allah Teâlâ el-Kıyâme sûresi 16-19 âyetlerinde belirttiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'i Hz. Peygamber'in sadrında cem' ve beyân etmeyi üstlenmiştir. Müellife göre, Allah'ın beyân tekellüfü gereği yapmış olduğu açıklamalar Kur'ân'a ilave olarak gelmiş ve bu ilaveler vahiy kapsamında olup sünnet olarak isimlendirilmiştir.

4. Hz. Peygamber'in şer'î hükümleri beyân etmesi: Kur'ân âyetleri mücmel, mutlak, âmm olarak, sünnet ise mübeyyin, mukayyit, muhassıs olarak gelmiştir. Hz. Peygamber izaha muhtaç âyetleri Allah'ın kendisine vahyi doğrultusunda beyan etmiştir.

5. Hz. Peygamber'in hakkında âyet nazil olmayan bir işi önceden yapıyor olması: Mekke döneminde namaz için abdest alınması farz olmasına rağmen abdest ile ilgili âyet Medine döneminde indirilmiştir. Molla Hâtır'a göre, bu durum abdestin farz oluşunun vahy-i gayr-i metlûvle sabit olduğuna dair bir delil niteliği taşımakta olup âyetin sonradan nazil olması ise gayr-i metlûv vahyin metlûv niteliğini kazanması içindir.

Özel deliller başlığı altında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ın dışında vahiy aldığını aşağıda kısaca zikredeceğimiz örneklerden hareketle anlatmıştır:

1. et-Tahrîm sûresi 3. âyetini¹ delil getirip, Hz. Peygamber'in eşlerinden birisiyle arasında yaşadığı olayda, Kur'ân dışında vahiy ile bilgilendirildiğini belirtmiştir.

2. Gaybı Allah'tan başka kimsenin bilmemesine rağmen Allah'ın Hz. Peygamber'e bu bilgileri vermesine dair Muhammed sûresi 18. âyetini² delil getirip bu âyette Allah'ın kıyamet alametlerinin geldiğini bildirdiğini ifade etmiştir. Bu durumu değerlendiren Molla Hâtır, bildirme işinin ancak Kur'ân dışı vahiyle gerçekleşebileceğini düşünmektedir.

¹ Hani peygamber, eşlerinden birine gizli bir şey söylemişti. Eşi bunu başkalarına aktarır Allah da durumu peygambere açıklayınca peygamber bunun bir kısmını anlattı, bir kısmından vazgeçti. Eşine konuyu anlatınca o, "Bunu sana kim haber verdi?" diye sordu. "Her şeyi bilen, her şeyden haberdar olan Allah bana bildirdi" diye cevap verdi.

² Onlar (yola gelmek için) kıyamet vaktinin ansızın gelivermesini mi bekliyorlar? Halbuki onun âlâmetleri geldi. O gelip çattınca akıllarını başlarına devşirmeleri neye yarar!

Müellifin bu konu hakkındaki diğer örnekleri; Bedir Savaşı, kıblenin yönünün değiştirilmesi, Mekke'nin fethi ve oruç gecelerinde yeme içmenin ve cinsel ilişkinin helal kılınması meseleleridir. (s.60-80)

Müellif eserin üçüncü bölümünü sünnet-i nebevîden deliller sunmaya ayırmış ve burada konuyla ilgili Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri aktarmıştır. Molla Hâtır bu bölümü yazarken büyük bir gayret sarf ettiğini şu şekilde aktarmıştır: *"Sünnetin (Kur'an dışı) vahiy kaynaklı olduğunu delillendirmek üzere binlerce hadise başvurduğum ve bunların arasından -her ne kadar kısaltması ve burada zikretmesi zor olsa da- sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna dair birçok hadis çıkararak bunları yüz başlık altında topladım."* (s.81)

Müellif bu bölümde, sünnetin vahiy kaynaklı olduğuna dair delil getirdiği rivayetleri: 'bana ... vahyolundu', '... ile emrolundum', 'bana ... vadedildi', 'bana ... verildi', 'bana ... helal kılındı', 'bana ... izin verildi', '... ile müjdelendim', '... ile yardım olundum', '... gönderildim', '... yapmaktan nehyedildim', '... ile üstün kılındım', 'bana ... gösterildi', '... yapana cennet vacip olur', '... bana arz olundu' gibi başlıklar altında zikretmiştir. Ancak bu gibi rivayetlerin salt olarak vahy-i gayr-i metlûve delalet edip etmediği hususu ayrı bir tartışma konusudur. Nitekim bu konuda Hattâbî, İbn Hazm ve Gazzâlî gibi âlimler bu tür rivayetlerin sünnetin vahiy mahsulü olduğunu gösteren bir niteliğine sahip olduğunu düşünmektedir.³ Dolayısıyla Molla Hâtır'ın sünnet tasavvurunun oluşmasında kadim ulemanın etkili olduğu söylenebilir.

Bu bölümde Molla Hâtır, başlıkların altında bazen bir bazen altıya kadar rivayete yer vermiştir. Bu rivayetlerin müttefekun aleyh veya yalnızca Buhârî ve yalnızca Müslim'den olmaları dikkat çekicidir. Onun bu rivayetleri tercih etme gerekçesi mevsukiyetiyle ilgili herhangi bir tartışma olmayan haberlere ihtimam etmesinden kaynaklanabilir.

³ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut, 1991), 4/276; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut, 1983), 1/96-98; Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min 'ilmi'l-usûl* (Bulak, 1322), 1/129.

Müellif, dördüncü bölümün başlığını “nübüvveti ispat delilleri” olarak belirlemiş ve burada kastının nübüvmete dair ortaya çıkan harikulade şeyler ve mucizeler olmadığını ifade etmiştir. Burada kastının gayb kapsamındaki konulara dair Hz. Peygamber’in sarf ettiği sözlerinden ortaya çıkan deliller olduğunu belirtmiştir ki bunlar onun kendi nefsinden ya da beşer olma vasfıyla söyleyemeyeceği ancak vahiy kaynaklı söyleyebileceği hususlardır. (s.123)

Dördüncü bölümün alt başlıklarına geçmeden önce, Hz. Peygamber’in peygamberlik alametleri ile ilgili İslâm dünyasında kimlerin çalışma yaptığı hakkında bilgi vermiş ve el-En’âm sûresi’nin 50. âyeti “*De ki: “Ben size, Allah’ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem”* ile el-Cinn sûresi’nin 26 ve 27. âyetleri “*Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; ancak elçi olarak seçtiği başka”* arasında okuyucunun zihninde belirecek olan işkâle cevap vermiştir.

Bu bölümde müellif şu dört meseleye değinmiştir:

1. Hz. Peygamber’in geçmiş peygamberler hakkında anlatımları gibi geçmişe dair gaybî meselelerden bildirmesi.
2. Hz. Peygamber’in bazı sahâbilerin şehit düşeceğini bildirmesi gibi gelecekte gerçekleşecek olaylarla ilgili haberler vermesi ve bu olayların kendisi veya ashâbı döneminde haber verdiği şekilde vuku bulması.
3. Hz. Peygamber’in âhir zamanda ortaya çıkacak şeyleri açıklaması gibi gelecekte vuku bulacak olayları haber vermesi.
4. Hz. Peygamber’in ashâbı kendisine soru sormadan önce soracakları şeyi onlara söylemesi gibi sıradan diğer insanların bilemeyeceği soruları cevaplandırması ve olayların verdiği cevaba uygun olarak gerçekleşmesi.

Kanaatimize göre müellifin bu bölümün son başlığı altında vermiş olduğu örneklerden bazıları yerinde değildir. Örneğin; evli zina eden kişi hakkında Tevrat’ta geçen recm emrini haber vermesi, Tevrat’ta kendine dair bahsedilen sıfatları bildirmesi gibi. Çünkü bu bilgiler Hz. Peygamber’e (s.a.s.) ümmî olduğu halde vahy-i gayr-i metlûv ile bildirilmiş olsa da o dönemde sadece Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından bilinmiyordu. Onun döneminde yaşayan Yahudi

din âlimleri tarafından da bilinmekteydi. Nitekim Buhârî'de gelen şu rivayet Abdullah b. Selâm'ın da Tevrat'ta recm ayetinin varlığından haberdar olduğunu göstermektedir:

حدثنا عبد الله بن يوسف، أخبرنا مالك بن أنس، عن نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، أن اليهود جاءوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فذكروا له أن رجلاً منهم وامراً زنيا، فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تجدون في التوراة في شأن الرجم. فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتم إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة فنشروها، فوضع أحدهم يده على آية الرجم، فقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفع يده فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد، فيها آية الرجم، فأمر بحما رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجما، قال عبد الله: فرأيت الرجل يجنأ على المرأة يقبها الحجارة.

“Yahudiler Allah'ın Resûlü'ne (s.a.s) geldiler ve ona içlerinden bir erkek ve kadının zina ettiğini söylediler. Allah'ın Resûlü (s.a.s) onlara: “*Recm ile ilgili olarak Tevrat'ta ne buluyorsunuz.*” dedi. Onlar: “Biz bunu yapanların ayıbını ifşa ederiz ve celde vururuz.” dediler. Bunun üzerine Abdullah b. Selam: “Yalan söylediniz.” dedi. Tevrat'ta recm vardır. Bunun üzerine Tevrat'ı getirdiler ve açtılar. Aralarından birisi elini recm ayetinin üzerine koydu. Öncesi ve sonrasını okudu. Abdullah b. Selam ona: “Elini kaldırdı.” dedi. Elini kaldırıncaya Tevrat'ta recm ayetinin olduğunu gördüler. Muhammed (s.a.s.) doğru söylemiştir, onda recm ayeti varmış, dediler. Allah'ın Resûlü (s.a.s) zina edenlerin recmedilmesini emir buyurdu. Abdullah b. Ömer dedi ki: “Ben adamı, kadının üzerine eğilerek taşlardan korumaya çalıştığını gördüm.”⁴

Müellif eserin beşinci ve son bölümünde hadislerde aktarılan ilmî mucizelere dair delillerden bahsetmiştir. Konuyu burada çok uzun tutmayan müellif, konuyla ilgili *el-'Ulûm ve'l-Îmân* adlı bir eser yazdığını belirtmiş daha detaylı bilgi edinmek isteyenleri bu kitaba yönlendirmiştir.

Bu bölümde hadis-i şeriflerin kapsadığı manaları tasdikleyen bilimsel verilerinden örnekler vereceğini belirten müellif, kitabın kastının sünnetin (Kur'ân dışı) vahiy kaynaklı olduğunu delillendirmek olduğu için burada rivayetleri şer'î hükümler açısından incelemeyip daha fazla bilgi sahibi olmak isteyenleri

⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'ffî el-Buhârî, *el-Câmi'u'l-müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh sallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*, thk. Muhammed Zühêyr b. Nasîr en-Nâsîr (Dâru tavkî'n-nectat, 1422), “Menâkıb”, 26.

mezkûr kitaba yönlendirmiştir. (s.175,176) Molla Hâtır'ın burada takip ettiği yöntem, rivayetlerde bildirilen ilmî meseleler hakkındaki bilgiler ile Batılı bilim adamları ve Kral Abdülaziz Üniversitesi'ndeki Müslüman bilim adamlarının ilgili konu hakkındaki görüşlerini mukayese etme şeklinde olmuştur. Neticede bu görüşlerin birbirini destekleyici nitelikte olduğunu sonucuna varmıştır.

Müellifin bu bölümde zikrettiği meselelerden bazıları şunlardır: İnsan vücudunda üç yüz altmış adet mafsal kemiğinin olması, hayız ve istihâze kanının farklı olması, bulaşıcı hastalık olan beldede karantinanın emredilmesi, evde köpek beslemenin yasak olup kedi beslemenin mübah olması, sinekte hem zehir hem de panzehrin bir arada olması, ateşli hastalıkların su ile düşürülmesi.

Bu bölümde tüm bunlar Hz. Peygamber tarafından hayatta iken haber verilmiş ve onun söyledikleri modern bilim tarafından doğrulanmıştır. Molla Hâtır'a göre, asırlar önce bunların bilgisini vermek sıradan beşerin yapabileceği bir şey olmayıp tüm bunlar ancak Kur'ân'ın dışında bir vahiy ile mümkündür.

Eserin sonuna geldiğimizde içeriğin genel olarak özetlendiği bir sonuç bölümü bulunmaktadır. Son olarak da Arapça eserlerden oluşan bibliyografya mevcuttur.

Tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eser, konusu ve amacı itibariyle dünya Müslümanlarının günümüzde dahi içinde bulunduğu bir tartışmayı problem konu edinmektedir. Zira özellikle kendilerini Kur'âniyyûn olarak adlandıran kesimin sünnetin meşruiyeti ile ilgili ortaya attıkları yersiz iddiaları çürüten bir niteliğe sahip olması bu çalışmayı değerli kılan yönlerinden biridir.

Molla Hâtır'ın eserine genel bir bakış attığımızda bu kitabın özellikle sünnetin kaynaklık değerini savunan hatta bir adım öteye gitme suretiyle bu değeri destekleyici argümanlar öne sürerek sünnetin vahiy mahsulü olduğunu ortaya koyma amacını gerçekleştirdiği söylenebilir. Nitekim ilgili konunun ele alınışı ve çeşitli delillerle desteklenişi, müellifin düşüncesini ispat etme hususunda gösterdiği çabayı gözler önüne sermektedir. Ancak beşer tarafından sarf edilen her kelam ve yazılan her eserde

olabileceği gibi bu eserde de yukarıda belirttiğimiz gibi bazı içeriksel ve teknik eksikliklerin bulunduğu görülebilmektedir. Kanaatimize göre bu durumun eserde az rastlanır olması çalışmanın ilmî değerine gölge düşürmemektedir. Bu açıdan bakıldığında kitabın alana önemli bir katkı sunduğu söylenebilir.



Ayrıca bu kitabın hadis araştırmalarıyla ilgilenen kimseler tarafından sünnetin kaynaklık değeriyle ilgili spesifik araştırmalarda fazlaca yararlanılabilir teknik bir eser olduğunu da ifade etmek gerekir. Son olarak şunu da belirtmemiz gerekir ki eserde yapılan atıflar, dipnotlar ve kaynakça gibi teknik hususları incelediğimizde, çalışmanın bu açıdan özgün bir yapıya sahip olduğu tespit edilmiştir.





Vahiy Sempozyumu Ardından

Sempozyum
Tanıtımı
Symposium
Review

Şaziye Gül Kokulu


Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Hukuku Anabilim Dalı
Master Student, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic Law
Konya, Türkiye
 saziyegulkokulu@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0003-0289-627X>

Mukaddes Büyükkaymaz

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam
Hukuku Anabilim Dalı
Master Student, Selcuk University, Faculty of Islamic Sciences, Department of
Islamic Law
Konya, Türkiye
 mukaddesbuyukkaymaz@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-7296-4851>

Yazar
Author

Kokulu, Şaziye Gül; Büyükkaymaz, Mukaddes. "Vahiy Sempozyumu Ardından".
Tevilat 3/1 (2022), 193-214.

 <https://doi.org/10.53352/tevilat.1138195>

Atıf
Cite as

Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nin ev sahipliğini yaptığı “Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu” adlı uluslararası sempozyum 17-18 Mart 2022 tarihlerinde Konya’da gerçekleştirildi. Konya Büyükşehir Belediyesi, Diyanet İşleri Başkanlığı, Oş Devlet Üniversitesi ve Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi iş birliğiyle düzenlenen sempozyumda 125 bildiri sunuldu. Katılımcılar tebliğlerini Türkçe, Arapça, İngilizce ve Kırgızca dillerinde sundu. Sempozyumun 17 Mart tarihli ilk günlük oturumları yüz yüze, ikinci günlük oturumları çevrimiçi olarak gerçekleştirildi. Tüm oturumların aynı zamanda sosyal medyada canlı olarak yayınlanması da izleyici sayısının artmasına katkı sağladı. Pek çok milletten akademisyen ve lisansüstü öğrencinin katıldığı sempozyum, üç ayrı salonda eşzamanlı oturumlar hâlinde gerçekleştirildi. Birinci gün her salonda üç oturum, ikinci gün ise altı oturum yapıldı, son oturumda ise sonuç bildirgesi okundu.

Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu 1. Gün

-17 Mart 2022 Perşembe-

Açılış

Sempozyumun açılışı Necmettin Erbakan Üniversitesi öğretim görevlisi Halil İbrahim Üren’in Kur’an-i Kerim tilaveti ile başladı. Ardından Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dekanı ve sempozyum düzenleme kurulu başkanı Prof. Dr. Ramazan Altıntaş, Konya İl Müftüsü Doç. Dr. Ali Öge, Selçuk Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Ahmet Tuğrul Polat protokol konuşmalarını yüz yüze yaparken Oş Devlet Üniversitesi Rektörü Prof. Dr. Kudayberdi Kocabekov Kırgızistan’dan ve Özbekistan İmam Maturidi Uluslararası Araştırma Merkezi Müdürü Karimov Jamolitdin ise Taşkent’ten canlı yayınla katılarak selamlama konuşmalarını icra ettiler. Sempozyum açış konuşması ise Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Dr. Burhan İşliyen tarafından yapıldı. Açılış konuşması sonrasında katılımcılarla birlikte öğlen yemeğine geçildi.

I. Oturum

Prof. Dr. Harun Ögmüş'ün oturum başkanlığı görevini üstlendiği A salonunda "Vahyin Mahiyeti" başlığı etrafında beş tebliğ sunuldu. İlk tebliğci Doç. Dr. Muhammed Ersöz, Müşriklerin Kur'an'ın vahye dayanmadığına dair iddiaları üzerinde durarak vahyin mahiyetini açıkladığı "Müşriklerin Vahyi İnkâr Gerekçeleri Bağlamında Kur'an'da Vahiyle Karıştırılmaması Gereken Unsurlar" adlı tebliğini sundu. İkinci olarak Doç. Dr. Musa Erkaya, ilk vahyin muhtevası ve ne şekilde geldiği hususunu ele aldığı "İlk Nâzil Olan Kur'an Vahyinin Keyfiyeti (Rivayetler Bağlamında Bir Değerlendirme)" başlıklı tebliğini sundu. Ardından söz alan Doç. Dr. Yakup Bıykoğlu "Vasıtalı Olarak Vahyin Hz. Peygamber'e İntikali ve Cebraile Gerçekleşen İletişimin Mahiyeti ile İlgili Tartışmaların Tahlili" adlı tebliğini sundu. Vahyin Allah ile Peygamber arasında gerçekleşen sübjektif bir vasfı olduğunu söyleyen Bıykoğlu, mahiyetinin tam olarak bilinemeyeceğini belirtti. Ardından Dr. Öğr. Üyesi Mehdi Cengiz "Dilin Yetersizliği Bağlamında Vahyin Doğası" adlı tebliğini sundu ve sözsöz ifadelerden oluşan Kur'an'ın muhatabına ulaştırmak istediği maksadı kesin olarak ifade etmediğini, Kur'an'ın peygamber, sahabe sözü olmaksızın dilsel anlamda açıklık ifade ettiğini söylemenin mümkün olmadığını belirtti. Doç. Dr. Hakan Uğur ile Dr. Hacer Çelik'in birlikte hazırladığı "مفهوم الوحي في القرآن والعقيدة اليهودية" başlıklı tebliğ ise, A salonunun son tebliğiydi. Hakan Uğur'un katılmaması sebebiyle tebliği Hacer Çelik sundu. Sunumun ardından tebliğ dilinin Arapça olması hasebiyle oturum başkanı Harun Ögmüş, tebliğin muhtevasına dair kısa bilgiler verdi. Tebliğlerin bitmesiyle oturum başkanı tarafından oturum sonlandırıldı.

B salonunun ilk oturumu "Vahiy-Sünnet İlişkisi" başlığı etrafında gerçekleştirildi. Oturum başkanı Prof. Dr. Muhittin Uysal, konunun kadim, kapsamlı ve mahiyeti itibarıyla çeşitli görüşlere veri sağladığından hakkında tartışmaların bitmeyeceği bir konu olduğunu belirterek oturumu başlattı. Uysal, altı tebliğin sunulması planlanan oturumda, çevrimiçi olarak sunması planlanan Karimov Jamoliddin'in bu oturumda sunum yapacağını söyledi ve toplamda yedi tebliğin sunulacağını, ancak süreyi altı tebliğe göre

hesapladığını belirterek oturumun ilk tebliğcisi Prof. Dr. Recep Tuzcu ile yeni tebliğcinin süreyi paylaşacağını belirtti. Ardından Karimov Jamoliddin “Sunnat “Vahiy Emas” Degan Shubhalar Hamda Uning Davosi” adlı tebliğini sunmak üzere söz aldı. Tek kişiye ayrılan süreyi iki kişinin paylaşması sebebiyle Arap dilinde sunduğu tebliğini çok kısa tuttu. Ardından sözü Recep Tuzcu aldı ve “Muhaddislerin Vahiy Anlayışına Yöneltilen Eleştiriler Üzerine” başlıklı tebliğinin muhtevasına dair kısa bir bilgi verdi. Daha sonrasında üçüncü tebliğci olan Arş. Gör. Kamil Çalışkan “Ebû Bekr el-Cessâs’ın Usul Anlayışında Kitâb-Sünnet İlişkisi: Kur’ân-i Kerîm Haricinde Bir Vahiy Olarak Sünnet-i Nebeviyye” başlıklı tebliğini sundu. Ardından sıra Arş. Gör. Tuba Karaşahin’e geçti ve “Vahyin Hz. Muhammed’e İletilme Yollarında Dair Rivayetlerin Vahiy Tasavvuruna Etkisi” başlıklı tebliğini sundu. Oturumun beşinci tebliğcisi Dr. Hasan Eryılmaz, Mâide Suresi 3. Ayetin Sünni ve Şii hadis kaynaklarındaki rivayetler çerçevesinde yorumlanması üzerinde durduğu “Sahih Hadis Anlayışının Vahyin Anlaşılmasındaki Rolü” adlı tebliğini sundu. Oturumun beşinci tebliği Dr. Öğr. Üyesi Emine Demil’in Hz. Peygamber’in ilk vahiyden itibaren yaşadığı hadiseleri ve bu husustaki rivayetleri ele aldığı “Hadisler Bağlamında Hz. Peygamber’in İlk Vahiy Tecrübesi” başlıklı tebliğiydi. B salonunun son tebliği ise Dr. Muhammed Siddık’ın Arapça olarak sunduğu “مسألة "السنة وحي من الله" دراسة في " مفهوم الوحي عند أهل الحديث و أثره في تشكيل النظرية المعرفية عندهم” başlıklı tebliğiydi. Son tebliğin de sunulmasının ardından oturum başkanı Muhittin Uysal’ın müzakere için tebliğcilere soru sorulabileceğini söyledi. Bunun üzerine bir tebliğciye tebliğiyle ilgili soru soruldu. Sorunun cevaplanmasının ardından Uysal vahiy-sünnet ilişkisine dair kısa bir değerlendirme yaparak oturumu sonlandırdı.

C salonundaki “Kişi Merkezli Vahiy Anlayışı” başlıklı birinci oturumun başkanlığı görevini Doç. Dr. Süleyman Narol üstlenmişti. Narol, katılımcıları selamladıktan sonra beş tebliğcidenden ilki olan Dr. Öğr. Üyesi Emine Taşçı Yıldırım’a “İslam Filozoflarında Akıl-Vahiy İlişkisi: İbn Rüşd Örneği” başlıklı tebliğini sunması için söz hakkı tanıdı. Ardından sözü ikinci tebliğci olan Arş. Gör. Mustafa Sait Kaplan aldı ve “Nass ve Akıl Ölçeğinde Karşılaştırmalı Olarak Vahiy ve Mahiyeti: Zerkeşî ve İbn Haldûn’un Vahiy

Telakkilerinin Mukayesesi” adlı tebliğini sundu. Üçüncü olarak Arş. Gör. Sibel Kaya “Kâdî Abdülcebbar’ın Kur’an Hakkında İhtilafı Bazı Hususlara Yaklaşımı” başlığını taşıyan tebliğini sundu. Oturumun dördüncü tebliği ise Mehmet Fatih Tekin’in sunduğu “Nurettin Topçu Düşüncesinde Akıl-Vahiy İlişkisi” adlı tebliğdi. Son olarak Dr. Djalalitdin Mirzaev ve Shamsiddin Yodgorov’un ortak olarak hazırladığı “The Phenomenon Of Revelation By Hâkim Tirmidhi” başlıklı tebliği, Djalalitdin Mirzaev’in katılamaması sebebiyle Shamsiddin Yodgorov Türkçe olarak sundu.

Sempozyumun birinci oturumunun her üç salonda da aynı zamanlarda sonlanmasıyla on beş dakikalık çay/kahve molası verildi.

II. Oturum:

A salonunun ikinci oturumunda “Doktrin ve Kişi Merkezli Vahiy Anlayışı” başlığı etrafında beş tebliğ sunuldu. Oturum başkanı olması planlanan Doç. Dr. Zübeyir Ovacık’ın programa katılamaması sebebiyle yerine Prof. Dr. Murat Arıcı bu görevi üstlendi. İlk tebliğ Dr. Öğr. Üyesi Serkan Demir’e ait olup “Hanefi Usûlcülere Göre Sünnet-Vahiy İlişkisi ve Bunun Hadis Yorumuna Etkisi” başlığını taşımaktaydı. Demir, Hanefilerin her durumda ve her zaman vahyi dikkate aldıklarını örneklerle açıklayarak konuşmasını sonlandırdı. Ardından sözü “Fârâbî’de Vahiy ve Nübüvvet: İlahi Manaların İnsani Kelimelere Dönüşmesinde Mütelayyile Gücünün Rolü” adlı tebliğini sunmak üzere ikinci tebliğci olan Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım aldı. Sürenin kısıtlı olması sebebiyle Yıldırım, Farabî’nin nübüvvet-rüya teorisinin hayvanlara vahyedilmesi meselesini ve hayvanların rüya görüyor olmasını açıklayamadığını söyleyerek sözlerini bitirdi. Üçüncü olarak Doç. Dr. Şenol Korkut “Fârâbî’nin Vahiy ve Nübüvvet Nazariyesinin Felsefi Sistemindeki Bazı Boyutları” adlı tebliğini sundu. Süreye riayet edebilmek için soru sormadığını belirten oturum başkanı, dördüncü olarak Doç. Dr. Veysel Kaya’ya “Âmirî’de Rüya-Vahiy İlişkisi” adlı tebliğini sunması için söz verdi. Kaya, İslam filozoflarının hadislerde rüyanın vahyin bir çeşidi olmasını temellendirdiğini söyleyerek filozoflardan örnekler verdi. Son olarak Doç. Dr. Salih Aydın “Fârâbî’de Felsefenin İnsanî Kılınmış

Milletten Mukaddem Oluşu: Nübüvvet ve Millet İlişkisi” adlı tebliğini sundu. Farabi ile ilgili bazı kavramlara yönelik anlayışları doğru bulmadığını, bunlardan en önemlisinin millet kavramı olduğunu ve din ile millet kavramlarının müteradif gibi anlaşılamayacağını açıklayarak söze başlayan Aydın, tebliğini bazı eserlerinin Farabi’ye ait olmadığı söyleminin yanlış olduğunu sonlandırdı. Tebliğlerin sona ermesinin ardından müzakereye açtı ve bazı tebliğcilere soru sordu. Cevapların alınmasının ardından oturum sonlandırıldı.

Doç. Dr. İsmail Yalçın’ın oturum başkanı olduğu b salonunun ikinci oturumunda “Vahyi Okuma Biçimleri” başlığı altında beş tebliğ sunuldu. İlk olarak Arş. Gör. Dr. Mehmet Zahid Çokyürür “Gramatik ve Semantik İlişki Bağlamında Rahmet Kavramı Üzerinde Bir İnceleme (Araf Suresi 56. Ayet Örneğinde)” başlıklı tebliğini sundu. Ardından “Vahyin Toplumsal Gerçeklikle Karşılaşması Özelinde İslam’ın Kurucu Özne Vasfını Korumasının Tarihsel Dayanakları ve Günümüze Yansımalar” başlıklı tebliğini sunmak üzere sözü Öğr. Gör. Dr. İsa Abidoğlu’na bıraktı. Oturumun üçüncü tebliğcisi ise Arş. Gör. Şeyma Gülsüm Önder idi ve “Göstergebilimsel Analizin Kur’ân Yorumuna Kattığı Zenginlik” adlı tebliğini sundu. Sonrasında Arş. Gör. Hakan Keleş “Erken Dönem Şif-Gulât Fırkalarda Vahiy Algısı” adlı tebliğini sundu. Oturumun son tebliğcisi ise Cengiz Güler’di. O, “Vahiy Telakkisine Ümran Perspektifinden Yaklaşım: İbn Haldun” adlı tebliğini sundu. Tebliğlerin sona ermesinin ardından İsmail Yalçın, kısa bir konuşma yaptı. Vahiy ve mucize kavramlarının insanlığı aşan bir husus olduğunu ve bu sebeple insanların bunları anlamada eksik kalacağını söyleyen Yalçın, bu kavramların peygamberlere mahsus olduğunu ve dolayısıyla bunları kendisine hasreden insanların da yeni bir peygamberlik iddiasında olduğunu belirtti. Bunun da dini dejenere etmeye kapı aralayacağını, dini korumak için vahiy ve mucize kavramlarının korunması gerektiğini açıkladı ve oturumu sonlandırdı.

C salonunda gerçekleşen ikinci oturumda, “Vahiy-Dil İlişkisi” başlığı etrafında beş tebliğ sunuldu. Oturum başkanlığı görevini ise Prof. Dr. Ahmet Kazım Ürün üstlendi. C salonunun üçüncü oturumunda tebliğini sunması planlanan Arş. Gör. Ayşenur Elif

Ünal, talebi üzerine ikinci oturumda Nass-Olgü İlişkisi Bağlamında Nasr Hamid Ebû Zeyd'in (1923-2010) Vahiy Düşüncesi" adlı tebliğini sundu. İkinci olarak Arş. Gör. Ayşe Kutlu "Son Vahiy Olan Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Cahiliye Şiirinin Rolü Üzerine" isimli tebliğini sundu. Ardından Doç. Dr. Recep Koyuncu kıraat ihtilaflarından bahsettikten sonra bu ihtilaflarla birlikte ayetlerin daha geniş anlamda nasıl anlaşılabilceğini ayetlerden örneklerle açıklayarak "Kıraat İhtilafları Bağlamında Vahiy Olgusunu Yeniden Okumak" başlıklı tebliğini sundu. Dördüncü olarak söz alan Dr. Öğr. Üyesi Fatih Özaktan "Kur'an'ı Harfî/Literal Tercümenin İmkânı" olarak planladığı konunun muhtevasının fazla olması ve tebliğ süresinin kısıtlı olması sebebiyle tebliğini "İ'câzu'l-Kur'an Özelinde Kur'an'ı Harfî-Tefsîrî Tercümenin İmkânı" Olarak daralttığını belirtti. Özaktan'ın tebliğini sunmasının ardından oturum başkanı Kur'an'ı hem mânen hem de lafzen eşsiz olduğunu, edebî seviyenin çok yüksek olduğu bir topluma indiğini ve o toplumun da Kur'an'ın belagat açısından üstünlüğünü kabul ettiklerini söyleyerek, zaten zor bir iş olan tercümenin Kur'an için daha da zor hatta müstahil olduğunu belirtti. Ardından sözü "Kur'an'da Vahiy İçerikli Âyetlerin Kıraat Farklılıkları ve Anlama Etkisi" adlı tebliğini sunması için oturumun son tebliğcisi olan Öğr. Gör. Halil İbrahim Üren'e bıraktı. Üren'in tebliğini Kur'an tilavetiyle bitirmesinin ardından oturum Ahmet Kazım Ürün tarafından sonlandırıldı.

Tüm salonlarda ikinci oturumun sonlanmasıyla on beş dakikalık kahve/çay molası verildi.

III. Oturum:

A salonunun üçüncü oturumu, "Vahiy Okuma Biçimleri" başlığı altında başladı. Beş tebliğin sunulduğu oturumda başkanlık görevini Prof. Dr. Süleyman Toprak üstlendi. İkinci oturumun uzaması ve molanın girmesi sebebiyle üçüncü oturumun yirmi dakika geç başladığını belirten Toprak, sürenin dar olması sebebiyle sözü hemen ilk konuşmacıya bıraktı. Oturumun ilk tebliğcisi Prof. Dr. Hüseyin Aydın, "Ehl-İ Sunnet Kelâmının Kurucu Âlimleri Açısından Vahyin Doğası Bağlamında Tarihsel Halku'l-Kur'an Tartışmaları ve Modern Dönemdeki Anlamı" adlı tebliğini sundu. İkinci olarak Doç. Dr. Mustafa Şentürk "Kerîm Elçi'nin

Sözünü Nasıl Anlayalım” tebliğiyle Kur’an’ın anlaşılacağına dair açıklamalarda bulundu. Ardından Dr. Öğr. Gör. Olcay Kocatürk “Osmanlı Şiirinde Vahiy Kelimesinin Kullanıldığı Anlam ve Bağlamlar” adlı tebliğini sundu. Dördüncü olarak Dr. Öğr. Gör. Duran İvizler “Kur’ân’da Geçen Necm/Nücüm Kelimelerinin Metin İçi Bağlam Karinesi Açısından Analitik Olarak İncelenmesi” başlığını taşıyan tebliğiyle Kur’an’da necm kelimesinin sekiz yerde yıldız, üç yerde vahiy, iki yerde ise gövdesiz bitki anlamında kullanıldığını ve dolayısıyla geçen her necm kelimesini yıldız olarak tercüme etmenin yanlış olduğunu açıkladı. Son olarak Dr. Öğr. Gör. Abdullah Turhan “Tarihsel Veriler Işığında Yönetimle İlgili Ayetlerin Evrensel Okunuşu” başlıklı tebliğini sundu. Ardından oturum başkanı tarafından oturum sonlandırıldı.

B salonunun üçüncü oturumunda “İlham, Vehbi İlim ve Vahiy İlişkisi” başlığı etrafında üç tebliğin sunuldu. Oturum başkanlığı görevini ise Doç. Dr. Yusuf Acar üstlendi. Acar, kısa bir giriş konuşması yaparak konunun suiistimale açık bir konu olduğunu ve ihlasla çalışılması gerektiğini söyledikten sonra ilk tebliği olan Arş. Gör. Dr. Sami Bayrakçı’ya “İlk Dönem Sufilerde Vahiy Algısı: Muhasibi ve İbn Ata Örneği” adlı tebliğini sunması için söz verdi. İkinci olarak Arş. Gör. Hayrunnisa Keklik “Vahiy Alan Kadınlar Bağlamında İlham, Vehbi İlim ve Vahiy İlişkisi” başlıklı tebliğini hazırlamış olduğu slayt eşliğinde sundu. Vahiy alan altı kadından bahsetmeyi planlayan Keklik, vahiy konusuyla ilgili kavramsal çerçeve çizdikten sonra kalan sürede iki tanesinden bahsedebildi. Üçüncü tebliği ise plana göre Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Küçük ve M. Ajmal Hanıf iken, salonda olmamaları ve oturum başkanının da bilgisinin bulunmaması nedeniyle yerine bir sonraki tebliği olan Öskönbay Zuuridinov “Ata Ruhlarıyla Haberleşmenin Manasçılardaki Örneği” adlı tebliğini sundu. Ardından oturum başkanı, Ahmet Küçük ve M. Ajmal Hanıf’i tekrar anons etti ancak hâlâ bulunmamaları sebebiyle oturumu sonlandırdı.

C salonunun son oturumu ise “Akıl-Olgü-Vahiy İlişkisi” başlığı etrafında gerçekleşti. Oturum başkanı Doç. Dr. Hasan Uçar olurken, oturumda toplam dört tebliğ sunuldu. İlk olarak Öğr. Gör. Durgham Manhal Mohammed “الوحي والنُّبوءة بين المتكلمين الفلاسفة” adlı tebliğini

sundu. Arap Diliyle sunulan tebliğin ardından ikinci tebliğci olan Arş. Gör. Aslı Menekşe “Vahye Karşı Deistik İtirazlar -Muhammed Abduh’un Kelamî Yaklaşımı” başlıklı tebliğini sunmak üzere söz aldı. Üçüncü olarak Öğr. Gör. Yasir Amer Ibrahim Alothman “علاقة الوحي بالعقل” adlı tebliğini Arapça olarak sundu. Son olarak Öğr. Gör. Adnan Fakak Alhamd “الوحي القرآني بين الاتجاهات الفكرية الثلاثة: الإسلامي، والحدائوي والاستشراقي،” adlı tebliğini sundu. Planlamada yer alan Ayşenur Elif Ünal, bir önceki oturumda tebliğini sunduğu için oturum başkanı oturumu sonlandırdı.

Tüm salonlarda yakın zamanlarda üçüncü oturumun sonlanmasıyla birinci gün sona ermiş oldu ve tüm katılımcılarla birlikte akşam yemeğine geçildi.

Uluslararası Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu Sempozyumu 2. Gün

-18 Mart 2022 Cuma-

I. Oturum:

Vahiy Sempozyumunun ikinci günü çevrimiçi olarak devam etti. Oturumlar bir önceki gün olduğu gibi üç farklı salonda eş zamanlı olarak gerçekleştirildi. A salonunda Prof. Dr. Ramazan Altıntaş’ın başkanlığını yürüttüğü “Vahyin Mahiyeti ve Aktarılması” başlıklı ilk oturumda beş farklı konuşmacı tebliğlerini sundu. Tebliğlerin çevrimiçi olarak sunulacağını belirten Altıntaş, katılımcılara ve dinleyicilere teşekkürlerini sunarak vaktin dar olmasından ötürü sözü katılımcılara bıraktı.

İlk olarak “Vahyin Semada Gerçekleştiğini İfade Eden Ayetlerin 7. Yüzyıl Arap Muhayyilesi ve Müteârifesiyle İlişkisi” başlıklı tebliğini sunmak üzere sözü alan Doç. Dr. Emrah Dindi, Kur’an- ı Kerim’de birçok ayette vahyin gerçekleşme yerinin sema olduğunu bildiren ayetlerin bulunduğuna dikkat çekerek bu tür anlatımların bulunma sebebinin metafizik gayb âlemini insan zihnine yaklaştırmak amacıyla mı olduğu yoksa bir somutlaştırma veya mecaz mı olduğu hususundaki tebliğini sundu. Ardından “Vahyin Nüzulünde Ontolojik Birliktelik Sorunu” başlıklı bildirisini sunmak üzere Dr. Öğr. Üyesi Mahmut Ayyıldız söz aldı ve tebliğinde

vaahyin nüzul keyfiyetini mercek altına alarak vaahyin öznesi ile nesnesi arasındaki farklılıkları ele aldı. Oturumun üçüncü konuşmacısı olan Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk Güney, “Klasik Evren Tasavvurunun Bir Yansıması Olarak Vaahyin Dünya Semasına İndirilmesi” başlıklı tebliğini sundu. İnzal keyfiyetine dair anlatılarda üzerinde durulmayan bir konu olan “dünya seması” veya “en yakın gök” olarak ifade edilen meçhul yerin neresi olduğu konusunda kendi görüşünün klasik evren tasavvurundaki “Ay Feleği” olduğunu belirten Güney, tebliğinin temel konusunun da esasen bu olduğunu söyleyerek tebliğini sonlandırdı. Kendilerine verilen süreye riayet etmeye çalışan konuşmacılar aralıksız olarak tebliğlerini sunmaya devam ettiler. Güney’in ardından sözü alan kişi Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Nermin Aksakal oldu. Konuşmasına kendini tanıtarak başlayan Aksakal, “Kur’an’ın Levh-i Mahfuz’daki Varlık Boyutu” başlıklı tebliğini hazırlamış olduğu slayt sunumu üzerinden dinleyicilere aktardı. Levh-i Mahfuz ifadesinin geçtiği ayeti farklı erken dönem tefsirlerinden karşılaştırmalı olarak aktaran tebliğci, sonuç olarak Kur’an’ın Levh’de yazılı olduğu halinin de Arapça olarak kayıtlı olduğunu söylemeye yönelik engel bir durum olmadığını ifade ederek sunumunu sona erdirdi. Birinci oturumda son olarak tebliğ sunan kişi ise “Kur’an’ın Orjini Bağlamında Levh-i Mahfuz ve Beytü’l-İzze” başlıklı tebliği ile Dr. Öğr. Üyesi Faruk Gün oldu.

Tebliğlerin sona ermesinin ardından sempozyumu izleyen diğer katılımcılar tebliğ sunan kişilere sorularını iletiler ve Ramazan Altıntaş’ın teşekkür konuşması ile ilk oturum A salonunda sona ermiş oldu.

B salonunda Doç. Dr. Musa Erkaya’nın başkanlığını yürüttüğü oturumda beş farklı katılımcı tebliğlerini sundu. Vahiy- Sünnet İlişkisi ana başlığında tebliğlerin sunulduğu oturumda “Ülkemizde Sünnet-Vahiy İlişkisi Konusundaki Tartışmaların ve Görüşlerin Analizi” başlıklı tebliği ile ilk konuşmacı Prof. Dr. Saffet Sancaklı olurken onun ardından sözü alan Dr. Öğr. Üyesi Hamdi Türkoğlu ““Bana Arz Olundu” İfadesinin Hadisler Vahiy midir? Değilse Nedir?” Başlıklı tebliğini sundu. Değerlendirme cümlelerini daha sonra alacağını belirten Musa Erkaya, sürenin kısıtlı olmasından ötürü sözü Dr. Öğr. Üyesi Emine Erdoğan Marsak’a devretti. “Bilgi

ve Varlık Kaynağı Olan Kur'an Vahyinin İnsanlara Hitabında Hz. Peygamber'in "Vasıta Olması" Üzerine Bir Mülâhaza" başlıklı tebliğini sunan Marsak'ın ardından oturum Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Cengiz'in "Erîke Hadisi Olarak Bilinen "Bana Kur'ân ve Onunla Birlikte Misli Verildi..." Rivayetine Usûlî Yaklaşımlar" başlıklı tebliği ile devam etti. Konuşmasında özellikle son iki yüzyılda sünneti anlama noktasında bazı çevrelerin bilinçli ya da bilinçsiz olarak ihmalkâr davrandığını belirten Cengiz, bu tür yaklaşımların isabetsiz olduğuna dikkat çekerek bütüncül bakış açısı olmaksızın şer'î metinler üzerinde sahih bir anlama ulaşılamayacağını belirtti. Oturumun son konuşmacısı ise "Sünnetin Kaynağı/ Sünnet Vahiy İlişkisi" başlıklı tebliği ile Öğr. Gör. Dr. Cemil Cahit Mollaibrahimoğlu oldu.

Konuşmacıların ardından Musa Erkaya, sünnetin reddinin Kur'an'ın reddi olduğu şeklindeki görüşlerini dile getirerek katılımcılara ve dinleyicilere teşekkür etti. Birinci oturum B salonunda da bu şekilde sona ermiş oldu.

C salonunda ise Doç. Dr. Osman Zahid Çifçi'nin oturum başkanlığını yürüttüğü sempozyum, beş kişinin tebliğlerini sunması ile gerçekleşti. Oturumun ana başlığı "Kişi Merkezli Vahiy Anlayışı" iken ilk olarak Prof. Dr. Celal Büyük tarafından "Willfred Cantwell Smith'de Vahyin Niteliği Sorunu" başlıklı tebliğ sunuldu. Sempozyum Doç. Dr. Güldane Gündüzöz'ün tebliği ile devam ederken üçüncü konuşmacı Dr. Abdurrahman Aydın tarafından "Hak Dini Kur'an Dili Çerçevesinde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Vahiy Anlayışı" başlıklı tebliğ sunuldu. Elmalılı'nın felsefi bir alt yapısının olduğunu söyleyen Aydın, İslam'a yapılan saldırıların da felsefi alt yapıya sahip olduğunu belirterek Elmalılı tefsirinin vahyin mahiyeti ile ilgili farklı bir bakış açısına sahip olduğunu söyledi. Oturumun dördüncü konuşmacısı olan Dr. Gülnur Külünkoğlu "XX. Yüzyıl Başlarında İslam Vahyinin Savunusu -Reşîd Rızâ'nın Vahiy Anlayışı-" başlıklı tebliğini sunduktan sonra son katılımcı olan Dr. Mehmet Furkan Ören'in "Modernite, Hakikat ve Vahiy: Thomas Bauer Çerçevesinde Bir Değerlendirme" başlıklı tebliği sunuldu. Osman Zahid Çifçi'nin katılımcılara teşekkür etmesi ile ilk oturum sona ermiş oldu.

II. Oturum:

Saat 11.00' da başlayan ikinci oturum A salonunda “Vahyin Mahiyeti ve Aktarılması” ana başlığında devam ederken, oturum başkanı Prof. Dr. Sefa Bardakçı tarafından katılımcıların takdim edilmesi ile sempozyum başlatıldı. Beş farklı katılımcı tarafından tebliğlerin sunulduğu oturum, ilk olarak Dr. Öğr. Üyesi Ersan Özten'in “Şura-51 Bağlamında Vahiy Olgusu” başlıklı tebliği ile başladı. Konuşmasında söz konusu ayette vahyin farklı bir anlamaya imkân sağlayıp sağlayamayacağını irdeleyen Özten'in ardından ikinci konuşmacı olan Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Hümeysra Koç tarafından “Bir Değer Taşınması Açısından Vahiy” başlıklı tebliğ sunuldu. Hazırlamış olduğu slayt sunumu üzerinden sunumunu yapan Koç, Allah'ın bizatihi değer sahibi olduğunu söyleyerek insanın da hem bir değer varlığı olduğunu hem de değer belirleyen varlık olduğunu ifade etti. Bu bağlamda Allah- insan iletişimi açısından vahyi incelediğimizde bu iletişimin değer üzerine kurulu olduğunu söyleyerek tebliğini sona erdirdi. Diğer bir katılımcı olan Dr. Nurgül Bulut ise “Tanrı- İnsan İletişimi: Vahyin Pedagojik Boyutu” başlıklı tebliğini sundu. Oturumun dördüncü katılımcısı olan Arş. Gör. Dr. Hatice Avcı'nın Allah- İnsan iletişimine yönelik Şura Suresi 51. Ayetine yapmış olduğu bir değerlendirme ile sözü Şerife Özketen aldı. Özketen'in “İlahi Dinlerde Vahiy- Cinsiyet-Nübüvvet” başlıklı tebliğini sunması ile oturum başkanı katılımcılara teşekkür ederek oturumu sonlandırdı.

B salonunda “Vahiy- Sünnet İlişkisi” ana başlığındaki ikinci oturumun başkanlığını Prof. Dr. Recep Tuzcu üstlendi. Katılımcıları ve dinleyicileri selamlayarak söze başlayan Tuzcu, katılımcıları takdim etti. Tebliğ sunacak katılımcılar arasında olan Karimov Jamoliddin'in önceki gün sunumunu gerçekleştirdiğini ve dolayısıyla bu oturumda tebliğ sunmayacağını belirten Tuzcu, ilk sırada bulunan Öğr. Gör. Dr. Mahmut Muhammet Özdemir'e söz hakkı verdi. “Vahiy- Sünnet İlişkisi Bağlamında Şibh-i Vahiy” başlıklı tebliğini sunan Özdemir, şibh-i vahiy kategorisinde değerlendirilen sünnetleri vahye benzerliğini, vahyin hakikati ve mahiyeti bağlamında ele alan sunumunu gerçekleştirdi. Oturumda dördüncü sırada yer almasına rağmen Dr. Shayk Shoayb Ahmed'in

gecikmeli olarak katılması üzerine ikici olarak tebliğ sunan katılımcı Dr. Süreyya Ahmed oldu. Hz. Aişe'nin evliliği etrafındaki itikadi dayanaklar üzerinden bir sunum gerçekleştiren Ahmed, sunumunu Arapça olarak yaptı. Oturumun son katılımcısı Shayk Shoayb Ahmed oldu. "Is The Sunnah Wahy?" başlıklı tebliğini İngilizce olarak sunan Shoayb Ahmed ile birlikte ikinci oturum burada sona ermiş oldu.

C salonunda ikinci oturum "Kişi Merkezli Vahiy Anlayışı" ana başlığında açılırken, oturumun başkanlığını Doç. Dr. Muhammed Ersöz yürüttü. Katılımcılara kısaca kendini tanıtarak başlayan Ersöz, tebliğcileri takdim etti. Oturumda beş kişi tebliğ sunarken ilk olarak Prof. Dr. Soner Gündüzöz "Taha Abdurrahman'ın Vahyin Tevili ve İlâhî Nassın Tercümesine Dair Önerisi Üzerine Eleştirel Bir Değerlendirme" başlıklı tebliğini sundu. Taha Abdurrahman'ın bilgi üretim modeli ile vahyin gelişi veya mahiyeti arasında yakın bir ilgi olduğuna dikkat çeken Gündüzöz'ün ardından sözü alan Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin Nas Arapça bir sunum yaptı. Oturumun üçüncü konuşmacısı olan Dr. Öğr. Üyesi Ramazan Tarık "Şüyûhu'l-Ezher'den Şeyh Mustafa Abdürrâzık'ın (Ö. 1947) Eserlerinde Vahiy Olgusu" başlıklı tebliğini sundu. Sunumunda çalışmaya konu olan Şeyh Abdürrâzık'ın biyografisi ve ilmi çalışmalarına ağırlık veren Tarık'ın ardından sözü alan Dr. Öğr. Üyesi Sevcan Öztürk ise "Dini Bilginin Yegâne Temeli Olarak Vahiy: Karl Barth'ın Teolojik Epistemolojisi Üzerine Bir İnceleme" başlıklı tebliğini sundu. Modern Hristiyan felsefesi ve teolojisinin önde gelen isimlerinden olan Karl Barth üzerinden bir incelemede bulunan Öztürk, Barth'a göre Tanrı'yı bilmenin anlamı, Tanrı'nın bilgisinin mahiyeti ve Tanrı'nın ne ölçüde bilinebileceğine ilişkin tartışmaları inceleyerek sunumunu tamamladı. Oturumun son katılımcısı "Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi Düşüncesinde Mucize- Vahiy İlişkisi" başlıklı tebliği ile Dr. Sadık Tanrıku oldu. Tebliğinde Kelam ilmi açısından kırılma dönemi sayılan on dokuzuncu yüzyılda Mısır'da bulunan Mustafa Sabri Efendi'nin mucize meselesine bakışını değerlendiren Tanrıku, Şeyhülislam'ın mucize-vahiy ilişkisini tanımlayıcı bir üslupla sundu. Tebliğin ardından ikinci oturum sona ermiş oldu.

III. Oturum:

“Vahiy Telakkileri” ana başlığında devam eden sempozyomun üçüncü oturumu A salonunda saat 14.00’da başladı. Oturum başkanı Prof. Dr. İbrahim Coşkun katılımcıları selamlayarak söze başladı ve tebliğ başlıklarını takdim etti. “Kitab-ı Mekkûn Kavramı Üzerine Bir İnceleme” başlıklı tebliği ile ilk tebliğci Arş. Gör. Sümeyye Saygın oldu. İlgili ayetin bağlamından uzaklaştırılmadan incelenmesi gerektiğine dikkat çeken Saygın, ayette kastedilenin fizikî olarak Mushaf’a dokunmak anlamına gelmediğine yönelik düşüncelerini aktararak sunumunu tamamladı. İkinci sırada yer alan tebliğci ise Ahmed Sa’d İbrahim Abdurrahman Osman oldu. Arapça olarak sunumunu gerçekleştiren Sa’d’ın ardından tebliğ sunması beklenen Jo’raev Ulug’beg Boxadırovich oturuma katılım sağlayamadığından dolayı oturum başkanı sözü Ahmed Sa’d İbrahim Abdurrahman Osman Ersin Kabakçı’ya devretti. “Müslümanların Vahiy Telakkilerinin Batılı Ansiklopedilerdeki İzdüşümleri” adlı tebliğini, hazırlamış olduğu slayt sunumu üzerinden dinleyicilere aktaran Kabakçı, yabancı ansiklopedilerden derlemiş olduğu vahiy telakkilerini karşılaştırmalı bir şekilde sunarak tebliğini tamamladı. Oturumda beşinci ve son olarak söz hakkı alan Abdülaziz Yaxshılıkov “Vahiyning Sababi Nuzulga Bog’Liqligi Tahlili” başlıklı tebliğini Arapça olarak sundu ve oturum başkanının teşekkür etmesi ile üçüncü oturum burada sona ermiş oldu.

B salonunda gerçekleşen üçüncü oturumun başkanlığını Prof. Dr. Halit Çalış üstlendi. “Doktrin-Mezhep” ana başlığında yürütülen oturumda ilk tebliğ sunan kişi Doç. Dr. Fatih Orhan oldu. “Hanefi Doktrininde Sünnetin Hem Vahiy Hem de İctihat Kaynaklı Kabul Edilmesi” başlıklı tebliğini sunan Orhan, Hz. Peygamber’in (sav) dini konularda içtihat etmesinin imkân ve cevazı, Hz. Peygamber’in (sav) içtihatlarının mahiyeti ve Hanefî usûlcülerin vahiy anlayışları şeklindeki üç ana başlık etrafında şekillendirdiği sunumunu yaptı. İkinci olarak, vahyin anlaşılmasında anahtar kavramlardan biri olan te’vil kavramının fıkıh usulünde ne şekilde ele alındığına değindiği “A Linguistic Analysis Of A Key Term In Understanding Wahy (Revelation) Tahwil Within The Islamic Legal Discourse”

başlıklı tebliğini sunmak üzere Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Topal söz aldı. Tebliğin ardından Halit Çalış, konu ile ilgili birkaç noktaya dikkat çektikten sonra oturumun üçüncü tebliğcisine sözü devretti. “Hanefi Mezhebinde İbadet Dili Tartışmaları ve Vahyin Mahiyeti” başlıklı tebliğini sunan Arş. Gör. Dr. Hasan Kayapınar, Hanefi mezhebinin önde gelen âlimlerinin konuyla ilgili görüşlerini karşılaştırdı. Birbiriyle irtibatlı bu görüşlerin, vahyin kelam-ı nefsi ve kelam-ı lafzî ayrımı düzleminde ele alınarak tahlil edilmesi gerektiğini savunan Kayapınar’ın ardından sözü Doç. Dr. Hüseyin Maraz aldı. Kur’an Lafızlarına Stilistik Yaklaşım: Vâsıl bin Ata Örneği” konulu tebliğini sunan Kayapınar’ın ardından oturumun son tebliğcisi Dr. Muhammed Alnaffar vahiy ile siyaset arasında kelam ve usûl perspektifinden bakıldığında nasıl bir ilişki olduğunu açıkladığı tebliğini Arapça olarak sundu. Oturum başkanı Halit Çalış’ın konuya dair eklemeleri ve teşekkür konuşması ile üçüncü oturum B salonunda da bu şekilde sona ermiş oldu.

C salonunda üçüncü oturum saat 14.00’da “Kişi Merkezli Vahiy Anlayışı” ana başlığı altında başlarken, oturum başkanlığını Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Gökalp yürüttü. Toplamda dört kişinin tebliğ sunduğu oturumun ilk konuşmacısı “Vahyin İspatına Dair Yeni Bir İddia- Teklif Olarak Muhammed Ferid Vecdi’nin Ruh Çağırma, Hipnotizma ve İspirtizma” adlı tebliği ile Sadık Tanrıku oldu. İkinci olarak Prof. Dr. Hatice Arpaguş “Modern Dönem Vahiy Teorisi ve Dayanakları Fazlur Rahman Örneği” başlıklı tebliğini sundu. Modern dönemde yeni bir vahiy teorisi ortaya koymaya yönelik ilk isimlerin başında yer almasından ötürü Fazlur Rahman üzerinden konuyu açıkladığını söyleyen Arpaguş’un ardından sözü alan kişi Dr. İzzet Gülaçar oldu. İbn Sinâ’nın nübüvvet anlayışını ele aldığı “İbn Sînâ’da Sosyo-Politik Bir İhtiyaç Olarak Nübüvvet” başlıklı tebliğini sundu. C salonunda üçüncü oturumun son katılımcısı Dr. Öğr. Üyesi Selahattin Aydemir idi. “Sünnetin kaynağının Allah Olduğu görüşü bağlamında vahiy anlayışı -İbn Hibbân özelinde-” başlıklı tebliğini sunan Aydemir’in ardından Hüseyin Gökalp’in teşekkür etmesi ile oturum sona erdi.

IV. Oturum:

Sempozyumun A salonunda dördüncü oturum saat 15.30'da başladı. "Epistemoloji/ Mantık/ Felsefe" ana başlığındaki oturumda beş kişi tebliğini sunarken, başkanlığını Doç. Dr. Ömer Ali Yıldırım yürüttü. Planlamaya göre ilk tebliğci Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya iken, onun canlı yayına geç katılması sebebiyle ikinci sırada yer alan Doç. Dr. Hasan Tanrıverdi'nin "Vahyin ve Kutsal Kitapların Oluşumunda Dinî Tecrübenin Rolü" başlıklı tebliği ile oturum başlamış oldu. Tebliğinde kişi merkezli vahiy anlayışının teolojik ve felsefi açıdan ne gibi problemlere neden olabileceğini inceleyen Tanrıverdi'nin ardından yayına katılan Çetinkaya ile oturum devam etti. "İhvân-ı Safâ Düşüncesinde Vahyin Sembolik ve Batınî Yorumu- Dinsel Metinlerin Yorumlanma Tekniği-" başlıklı tebliğini sunan Bayram Ali Çetinkaya'dan sonra sözü Dr. Öğr. Üyesi Remziye Selçuk aldı. "Mantık İlmi Çerçevesinde Delil ve Naklî Deliller Bağlamında Vahiy" başlıklı tebliğini sunan Selçuk, nakli delillerin kesinlik kazanması için dinî kaynaklarda kesin ve doğru karşılığının bulunmasına dikkat çekerken Gazzâlî üzerinden örnekler vererek sunumunu tamamladı. Oturumun dördüncü sırada yer alan katılımcısı "Vahyin Ontolojik Temeli" başlıklı tebliği ile Dr. Tuğba Günal oldu. Tebliğini slayt üzerinden sunan Günal, vahyin zihinde oluşmasının imkânı bakımından felsefe ve kelam karşılaştırması yapmayı hedeflediğini ifade ederek söze başladı. Mütehayyile ve kalb kavramlarını ihtiva eden sunumunun ardından oturum başkanı sözü "ماهية ارتباطية الإدراك العقلي والإدراك النقلي" başlıklı tebliğini sunması için son katılımcı olan Dr. Abdülkerim Bellil'e verdi. Sunumunu Arapça olarak yapan Bellil'in ardından A salonunda dördüncü oturum sona ermiş oldu.

B salonunda Prof. Dr. Yusuf Doğan'ın başkanlığını yapmış olduğu dördüncü oturumun ana başlığı "Vahyi Okuma Biçimleri" idi. Oturum ilk olarak Muhammet Tarakçı'nın "Hristiyanlıkta Vahiy- Peygamber İlişkisi ve Kutsal Metinlerin Oluşumu" başlıklı tebliği ile başladı. Yaklaşık on beş dakikalık sunumunun ardından sözü alan kişi Prof. Dr. İbrahim Kutluay oldu. "Oryantalistlerin Kur'ân Vahyine Dair Görüşlerinin Değerlendirilmesi" adlı tebliğini hazırlamış olduğu slayt üzerinden katılımcılara aktaran Kutluay,

Hız. İsa'nın almış olduğu vahiy ile Hız. Muhammed'in almış olduğu vahiy karşılaştırarak dinleyicilere aktardı. Oryantalistlerin Kur'an vahyi konusundaki İslâm'a aykırı görüşlerini değerlendirdiği tebliğinin ardından tebliğ sunan Doç. Dr. Recep Demir'in konusu ise "Tarihselcilik ve Kur'an'ın Lafız -Mana Olarak Ayrılığı Teorisi" oldu. Kur'an-ı Kerim'in lafız olarak kime ait olduğu noktasında Zerkeşî'nin el- Burhan adlı eserinde zikrettiği görüşlere yer veren Demir, tebliğinde tarihselciliğin de üzerinde durarak konuyu açıkladı. Oturumun dördüncü katılımcısı olan Dr. Öğr. Üyesi Akif Dursun, "Kadının Nafaka Sorumsuzluğu Bağlamında Vahyin Evrenselliği Meselesi" başlıklı tebliğini sundu. Kur'an ayetlerinin evrensel olduğuna dikkat çeken Dursun, nafaka konusu özelinde durumu değerlendirerek her dönem ve toplum için hükümlerin evrensel olduğunu belirterek tarihsel olamayacağını söyledi. Oturumda son olarak "Vahiy Kavramı Üzerine Etimolojik- Semantik Bir Analiz Değerlendirmesi" başlıklı tebliği ile sunum yapan kişi Dr. Öğr. Üyesi Osman Arpaçukuru oldu. Vahiy kelimesinin ne anlamlara geldiğini ele aldığı "Vahiy kavramı üzerine etimolojik-semantik bir analiz denemesi" başlıklı tebliğini sunan Arpaçukuru, cahiliye dönemi şiirlerinde vahiy kelimesinin nasıl kullanıldığına dair örnekler vererek Kur'an-ı Kerim'de toplamda 78 farklı yerde vahiy kelimesinin geçtiğini de belirtti. Son tebliğcinin sunumunun da bitmesiyle oturum sona ermiş oldu.

C salonunda Prof. Dr. Mithat Eser'in başkanlığını yürüttüğü "Farklı Fırkalarda Vahiy Anlayışı" başlığını taşıyan dördüncü oturum, Doç. Dr. Ali Çoban'ın "Ekberî Düşüncede Ümmetlerin İstidâdı ve Vahiy İlişkisi" başlıklı tebliğini sunmasıyla başladı. Allah Teâlâ'nın Peygamberleri hangi bilgilerle donattığına dair görüşleri zikreden Çoban, her peygamberin risâletinin, ümmetinin istidâdı ile uyumluluk gösterdiğine yönelik görüş beyan etti. İkinci sırada yer alan Doç. Dr. Maksut Çetin "Vahyin Geliş Şekli ve Kadiyaniliğin Oluşumuna Etkisi" başlıklı tebliğini sundu. Kadiyaniliğin Hindistan'da kurulan dini bir hareket olduğunu belirten Çetin, bu hareketin kurucusu olan Mirza Gulam'a göre, Allah'ın rüya, keşif ve ilham yoluyla gönderdiği vahiy hem peygamberlere hem de başkalarına nasip olabileceğini belirtti. Kendisini müceddit, mehdi ve mesih gibi sıfatlarla beraber Peygamber olarak da gören

Gulam'ın Allah'ın mürsillik sıfatının kesilmediğine yönelik görüşlerini aktaran Maksut Çetin'in ardından üçüncü olarak Dr. Öğr. Üyesi Rami İbrahim Mahmut "İsmaililerde Vahiy Anlayışı" başlıklı tebliğini sundu. Oturumun dördüncü sırada yer alan katılımcısı Dr. Öğr. Üyesi Güven Ağırkaya "İbazi Tefsirlerde Vahiy Telakkisi" adlı tebliğinde İbazilerin Haricilerin Ehl-i sünnete en yakın grubu olduğunu belirtti. Fakat itikadi meselelerde özellikle de halku'l- Kur'an ve rü'yetullah gibi konularda Mutezile ile benzerlik arz ettiklerini de söyleyerek İbazi doktrininde vahiy telakkisinin tespitine yönelik bir sunum gerçekleştirdi. Oturumun son konuşmacısı "İsmâilî Doktrinde Zâhir-Bâtın Vahiy Anlayışı" başlıklı tebliği ile Arş. Gör. Ayşe Gül Yaka oldu. Tebliğlerin sona ermesinin ardından oturum başkanı Mithat Eser katılımcılara teşekkür ederek oturumu sonlandırdı.

V. Oturum:

Sempozyumun beşinci oturumu A salonunda "İslam Kelamcılarının Vahiy Anlayışı" ana başlığında gerçekleştirildi. Saat 17.00'da başlayan oturumun başkanlığını planlamada yer alan Prof. Dr. Hüseyin Aydın'ın yerine Prof. Dr. Hulusi Aslan yürüttü. "Kelamcıların Allah Hakkındaki Müteşabihleri Tevil Yöntemi" başlıklı tebliği ile ilk olarak Prof. Dr. Recep Ardoğan sunumunu yaptı. Naslarda var olan lafızların anlam bakımından zengin bir içeriğe sahip olduğuna değinen Ardoğan, te'vile başvururken lafızların muhtemel manasını gözetmenin gerekliliğine de vurgu yaptı. Tebliğinde Kelamcıların bu tür ayetleri te'vil ederken nasıl bir yol izlediklerini anlatan Ardoğan'ın ardından Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil "Kelâm Sıfatı Bağlamında Vahyin Tanrısallığı Sorunu" başlıklı tebliğini sundu. Oturumun üçüncü konuşmacısı Arş. Gör. Recep Yartaşı "Abdülkâhir El-Cürcânî'nin Nefsî Kelâm Savunusu Ve Mu'tezilî Yöntem Eleştirisi" adlı tebliğini hazırladığı slayt üzerinden katılımcılara sundu. Yaklaşık on beş dakika süren sunumun ardından sözü Arş. Gör. Mustafa Bal aldı. "Mu'tezile'nin Kelamullah Anlayışında Yaklaşım Farklılıkları" başlıklı tebliğini sunan Bal, Mu'tezile mezhebinin vahiy hakkındaki anlayış çeşitliliğini esas alan bir sunum gerçekleştirdi. Son olarak sözü alan Arş. Gör. Salih Tuna "Lafız ve Mana İkileminde Vahyin Mahiyeti:

Şehristânî'nin "Kelâm-ı Nefsî" Telakkisi" başlıklı tebliğini sundu. Oturum başkanı Hulusi Aslan'ın konuya katkıları ile beşinci oturum A salonunda sona ermiş oldu.

B salonunda eş zamanlı olarak yürütülen sempozyumun beşinci oturumu "Dil, Kıraat ve Tefsir" ana başlığı altında devam etti. Oturumun başkanlığını Doç. Dr. Mehmet Kaya yürütürken toplamda altı kişi tebliğ sundu. Doç. Dr. Mustafa Keskin ile başlaması planlanan oturum Keskin'in gecikmesi neticesinde Doç. Dr. Vezir Harman ile başladı. "Arapça ve Yedi Harf Üzere İndirilmesi Bağlamında Kur'an'ın İnzalinin Keyfiyeti" başlıklı tebliğini sunan Harman, Kur'an'ın yedi lehçe ile indirildiğini kabul etmek, Kur'an'ın sadece mana olarak değil, lafız olarak indirildiğini itiraf etmek anlamına geleceğini belirterek ilahi manaların, Allah tarafından farklı dillerde ve lehçelerde indirilmesinin ilahi bir tercüme olarak değerlendirilebileceğini söyledi. İkinci olarak "Arap Dili Bakımından Kur'an'da İrab Olgusu ve Kural Dışı Bazı Harekelerin İncelenmesi" başlıklı tebliğini sunan Doç. Dr. Mustafa Keskin, sunumunda Kur'an'da yer alan bazı hareketlerin kural dışı kullanılmasının arka planına dair bir değerlendirme yaptı. Bu tür kullanımların delalet ettiği manalardaki hikmetler üzerinde bazı mülahazalar ortaya koyan Keskin'in ardından sözü Dr. Kahraman Bulgurcu devraldı. "Rivayetler Işığında Vahyin İlk Muhatabı Sahâbe Neslinin Kur'an-ı Kerim'i Öğrenme ve Öğretme Konusundaki Rolü" başlıklı tebliğini sunan Bulgurcu, ayetlerden ve hadislerden örnekler vererek sahabenin Kur'an'ı öğrenme ve onu yayma yolundaki çabalarını dile getirdi. Oturum dördüncü katılımcısı Arş. Gör. Muhammet Lütfü Tatlısu oldu. "Kıraat Farklılıklarına Kur'an'ın Vahiy Keyfiyeti Tartışmaları Açısından Bakış" başlıklı tebliğini sunan Tatlısu'nun ardından Dr. Öğr. Üyesi Faima İsrafilova "Vahiy-Şeriat" adlı tebliğini sundu. Sempozyumun beşinci oturumundaki son katılımcı Arş. Gör. Fatıma Betül Kadağ oldu. "Vahyin Arap Dilinin Gelişimine Katkıları" başlıklı tebliğinde Kadağ'ın Kuran lafızlarının doğru anlaşılmasının, dildeki bozulmaların giderilmesi ve bu doğrultuda dil kurallarının daha belirgin hale getirilmesi amacıyla lügat, sarf, nahiv ve belagat gibi ilimlerin ortaya çıktığını ve Kuran eksenli birçok ilim dalının meydana geldiğini belirtmesinin ardından oturum sona erdi.

C salonunda “Kişi Merkezli Vahiy Anlayışı” başlığı altında yürütülen sempozyumda altı tebliğ sunuldu. Oturumun başkanlığı görevini üstlenen Doç. Dr. Mustafa Özgen katılımcıları takdim ettikten sonra sözü Doç. Dr. İsmail Bulut’a devretti. “Muhammed Ferid Vecdi’nin (Ö.1954) Vahiy Anlayışı” başlıklı tebliğini sunan Bulut’un ardından Dr. Öğr. Üyesi İsmail Metin “Fransız Oryantalistlerin Vahiy Tasavvuru: Regis Blachere Örneği” başlığındaki tebliğini sundu. Batılı oryantalistlerin vahiy ürünü Kur’an-ı Kerim’e ve Hz. Peygamber’e karşı olumsuz ve önyargılı bir tavır içinde yaklaştığını ifade eden Metin’in ardından program Özbekistanlı İxtiyor Abdurahmanov’un “İmom Moturidiyning “Ta’vilot Al-Qur’an” Asarida” başlıklı tebliğiyle devam etti. Özbekçe olarak sunumunu tamamlayan Abdurrahmanov’un ardından Inam Alhak “فكر أحمد خان عن الوحي دراسة تحليلية” başlıklı tebliğini Arapça olarak sundu. İki katılımcının daha sunum yapması beklenirken katılım gösteremediklerinden dolayı oturum dört kişinin tebliğ sunması ile sona ermiş oldu.

VI. Oturum:

A salonunda altıncı oturum saat 18.30’da başladı. Oturum başkanı Prof. Dr. Kamil Güneş olması planlanırken kendisinin katılamaması üzerine başkanlık görevini Dr. Cemal Kalkan yürüttü. Normal şartlarda beş farklı katılımcının tebliğ sunması beklenirken son anda iki kişinin mazeret belirtmesi ve diğerlerinin de daha önceki oturumlarda tebliğlerini sunmaları sebebiyle yalnızca Arş. Gör. Süleyman Şahin ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Küçük tebliğlerini sundular. Aslında ilk gün yüz yüze olarak tebliğini sunması beklenen Ahmet Küçük ikinci gün katılım gösterdi. Katılımcılara önceki oturumun uzaması sebebiyle çok fazla vaktin olmadığını hatırlatan Cemal Kalkan sözü ilk olarak Ahmet Küçük’e verdi. Mohammad Ajmal Hanif ile hazırlamış olduğu “Tefsir ve Tasavvuf Kaynaklarında Vayhin Keyfiyeti ve Devamlılığı Hususundaki Tartışmalar” başlıklı tebliğini sunan Küçük, tefsir ile tasavvuf disiplinleri arasında bir ilişki kurularak vahiy konusunda değerlendirme yaptı. Kendisine verilen on dakikalık süreyi oldukça aşan Küçük, tebliğini sunduktan sonra oturum başkanı sözü ikinci olarak Arş. Gör. Süleyman Şahin’e verdi. “Vahyin Mahiyeti

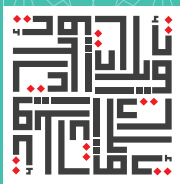
Bağlamında Hükümün Neliği” başlıklı tebliğini sunan Şahin, Vahyin mahiyetinin hüküm teorisinin oluşmasındaki etkisini ortaya koyma adına usulcülerin hüküm kavramına nasıl anlam yüklediklerini ele aldı. Tebliğlerin sunulmasının ardından sözü alan oturum başkanı Cemal Kalkan, sempozyum düzenleme kurulu başkanı ve Fakülte Dekanı Prof. Dr. Ramazan Altıntaş’a, Fakülte Öğretim Üyesi ve Sempozyum Koordinatörü Dr. M. Raşit Akpınar’a, Dr. Mustafa Yüceer’e, Arş. Gör. Furkan Çakır’a ve Arş. Gör. Mustafa Üngör’e özellikle teşekkür etti. İki gün boyunca tebliğlerini sunan tüm hocalara ve dinleyicilere de teşekkür eden Kalkan oturumu burada sonlandırmış oldu.

B salonunda altıncı oturum Prof. Dr. Seyit Avcı’nın başkanlığında düzenlendi. “İlham, Vehbi İlim ve Vahiy” ana başlığında düzenlenen oturumda dört farklı katılımcı tebliğlerini sundu. İlk olarak Prof. Dr. Mahmut Çınar “Peygamberi Diğer İnsanlardan Ayıran Bir Özellik Olarak Vahiy ve İlhamdan Farkı” başlıklı tebliğini sundu. Sunumunda peygambere gelen vahiy ile diğer insanlara geldiği iddia edilen ilahi bilgi arasındaki farkları ortaya koymaya çalışan Çınar’ın ardından ikinci olarak Dr. Öğr. Üyesi Selami Yalçın sözü devraldı ve “Gazzâlî’ye Göre Levh-İ Mahfûz ve Onun Vahiy ve İlhamın Kaynağı Oluşu” başlıklı tebliğini sundu. Araştırmasında Gazzâlî’nin “Levh-i Mahfûz”, “vahiy”, “ilhâm”, “keşf” ve “rüya” ile ilgili yazdıklarını tarayarak nasıl bir sonuca ulaştığını ortaya çıkaran Yalçın, araştırması sonucunda Gazzâlî’nin kelâmî ve tasavvufî bir bakış açısıyla vahiy, ilham, keşf ve rüya bağlamında Levh-i Mahfûz’u bilginin kaynağı olarak ele aldığını ifade etti. Oturumun üçüncü katılımcısı “Subhî Es-Sâlih’e Göre Vahiy İlham Ayrımı” başlıklı tebliği ile Arş. Gör. Aziz Karabulut olurken son olarak “Maddi Varlıktan Manevi Temizliğe: Kuşeyrî’nin Düşüncesinde Zekâtın İşari Yorumu” başlıklı tebliğini sunarak Dr. Öğr. Üyesi Yakup Pekdoğru ile oturum B salonunda da sona ermiş oldu.

İlk gün yüz yüze ikinci gün ise çevrimiçi olarak düzenlenen Mahiyet ve Hakikat Bağlamında Vahiy Olgusu sempozyumunun tüm oturumlarının tamamlanması ile kapanış konuşması gerçekleştirildi. Tebliğ sunan katılımcılara, dinleyicilere, basın mensuplarına, düzenleme komitesine ve sempozyumda emeği

geçen öğrencilere teşekkür eden sempozyum koordinatörü Dr. M. Raşit Akpınar, sözü Fakülte Dekanı Prof. Dr. Ramazan Altıntaş'a sonuç bildirgesini takdim etmek üzere devretti. Vahyin mahiyetinin İslam telakkisine doğrudan etki etme potansiyeline sahip olduğunu belirten Altıntaş, vahiy konusunun oldukça hassas bir konu olduğuna dikkat çekti. İslam düşüncesinde vahiy telakkisinin öneminin yalnızca inanç esasları ile sınırlı olmadığını aynı zamanda birey ve toplum hayatının tüm alanlarıyla çok sıkı bir irtibat halinde olduğunu belirtti. Programın muhteva itibariyle ilim dünyasına katkı sağlayacağını ümit ettiklerini dile getiren konuşmasında sempozyumun bu noktada bakir bir alanın örnekleri arasında anılacağını da ifade etti. Vahiy ve vahiy ile alakalı incelenmesi gereken birçok konuya ilgi duyan araştırmacılara önemli katkılar sunacağını dile getiren Ramazan Altıntaş, başta Selçuk Üniversitesi Rektörlüğü olmak üzere sempozyum paydaşlarına tek tek teşekkür ederek kapanış konuşmasını sonlandırmış oldu.





ISSN 2687-4849



9 772687 484008